

GUÍAS

CINCO LECCIONES EN TORNO A IMPERIO

ANTONIO NEGRI



PAIDÓS ESTADO
Y SOCIEDAD 118

Guías

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

68. P. Pettit, *Republicanism*
69. C. Mouffe, *El retorno de lo político*
70. D. Zolo, *Cosmópolis*
71. A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*
72. S. Strange, *Dinero loco*
73. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*
74. J. Gray, *Falso amanecer*
75. F. Reinales y P. Waldmann (comps.), *Sociedades en guerra civil*
76. N. García Canclini, *La globalización imaginada*
77. B. R. Barber, *Un lugar para todos*
78. O. Lafontaine, *El corazón late a la izquierda*
79. U. Beck, *Un nuevo mundo feliz*
80. A. Calsamiglia, *Cuestiones de lealtad*
81. H. Béjar, *El corazón de la república*
82. J.-M. Guéhenno, *El porvenir de la libertad*
83. J. Rifkin, *La era del acceso*
84. A. Gutmann, *La educación democrática*
85. S. D. Krasner, *Soberanía, hipocresía organizada*
86. J. Rawls, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*
87. N. García Canclini, *Culturas híbridas*
88. F. Attinà, *El sistema político global*
89. J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*
90. G. A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*
91. R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*
92. M. Walzer, *Guerras justas e injustas*
93. N. Chomsky, *Estados canallas*
94. J. B. Thompson, *El escándalo político*
95. M. Hardt y A. Negri, *Imperio*
96. A. Touraine y F. Khosrokhavar, *A la búsqueda de sí mismo*
97. J. Rawls, *La justicia como equidad*
98. F. Ovejero, *La libertad inhóspita*
99. M. Caminal, *El federalismo pluralista*
100. U. Beck, *Libertad o capitalismo*
101. C. R. Sunstein, *República.com*
102. J. Rifkin, *La economía del hidrógeno*
103. Ch. Arnsperger y Ph. Van Parijs, *Ética económica y social*
104. P. L. Berger y S. P. Huntington (comps.), *Globalizaciones múltiples*
105. N. García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*
106. W. Kymlicka, *La política vernácula*
107. V. Shiva, *Cosecha robada*
108. M. Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*
109. D. Held y A. McGrew, *Globalización/Antiglobalización*
110. R. Dworkin, *Virtud soberana*
111. T. M. Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*
112. D. Osborne y P. Plastrik, *Herramientas para transformar el gobierno*
113. P. Singer, *Un solo mundo*
114. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización*
115. F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *Nuevas ideas republicanas*
116. J. Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*
117. L. Tsoukalis, *¿Qué Europa queremos?*
118. A. Negri, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*

Antonio Negri

Guías

Cinco lecciones en torno a *Imperio*

Con la colaboración de
Michael Hardt y Danilo Zolo



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*
Publicado en italiano, en 2003, por Raffaello Cortina Editore, Milán

Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2003 Raffaello Cortina Editore
© 2004 de la traducción, Rosa Rius y Pere Salvat
© 2004 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1560-3
Depósito legal: B-7.137/2004

Impreso en Gràfiques 92, S.A.
Avda. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Nota al texto	9
Prefacio: Algunos conceptos que explicar	11
Diálogo sobre <i>Imperio</i> , <i>Antonio Negri</i> y <i>Danilo Zolo</i>	21
Lección 1: Del método histórico. Causalidad y periodización. Soberanía, <i>Michael Hardt</i> y <i>Antonio Negri</i>	43 61
Lección 2: A propósito de la ontología social. Trabajo mate- rial, inmaterial y biopolítica	73
Globalización y democracia, <i>Michael Hardt</i> y <i>Antonio Ne- gri</i>	93
Lección 3: Sujetos políticos: entre multitud y poder constitu- yente	113
Para una definición ontológica de la multitud	131
Lección 4: De la producción de subjetividad. Entre guerra y democracia	143
Contrapoder	157
¿Qué hacer hoy del «Qué hacer»? O el cuerpo del <i>General Intellect</i>	167
Lección 5: Lógica y teoría de la investigación. La praxis mi- litante como sujeto y como episteme	179
Huellas marxianas, <i>Michael Hardt</i> y <i>Antonio Negri</i>	193
Índice de nombres	219

NOTA AL TEXTO

Este cuaderno de trabajo está organizado del modo siguiente:

a) hay cinco lecciones, además de un prefacio, que se impartieron en la Università di Cosenza-Arcavacata, en el Istituto di Sociologia, a finales de la primavera de 2002;

b) a cada una de estas lecciones se adjuntan los materiales de trabajo, que amplían la exposición y la documentación metodológicas.

«Cuaderno de trabajo» se llamaba a estas *Guías*, así como a otros trabajos míos realizados al final de un ciclo de conferencias, como *Marx oltre Marx* (trad. cast.: *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001), *Trentatré lezioni su Lenin e Il potere costituente* (trad. cast.: *El poder constituyente*, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1993), trabajos todos ellos escritos con otras personas, estudiantes, compañeros e investigadores; en suma, reflexiones y resultados de análisis suscitados en el debate y el movimiento. Cada uno de estos cuadernos de trabajo ha tenido, por lo tanto, una escena: estas últimas lecciones son, sin embargo, los *bastidores*, elementos materiales que enmarcan el espectáculo. Como en el teatro de vanguardia, sin embargo, desde la llegada de los Ballets Rusos, la escenografía se convirtió en sustancia del espectáculo...

Las lecciones que constituyen parte de este libro han sido publicadas por Rubbettino Editore y distribuidas en el circuito de la Università di Cosenza. Agradezco al profesor Giordano Sivini, director del Istituto di Sociologia de la Università di Cosenza, haberme permitido su publicación en Raffaello Cortina Editore. Agradezco asimismo al profesor Danilo Zolo y a Michael Hardt haber autorizado el volver a publicar aquí textos redactados conjuntamente. Deseo dar las gracias también a los directores de las revistas y responsables de las instituciones culturales en cuyos órganos han sido publicados algunos de los textos complementarios.

A. N.

Prefacio

ALGUNOS CONCEPTOS QUE EXPLICAR

En estas *lecciones*, trataré de señalar y desarrollar algunos puntos de la metodología en la investigación que condujo a *Empire* (Cambridge, Harvard University Press, 2000; Milán, Rizzoli, 2002; trad. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002). En una reseña aparecida a comienzos de 2002 en un periódico alemán, se hablaba de *Imperio* como «la idea de la globalización llevada al concepto»: ¡los alemanes son muy buenos al hablar de metafísica! En realidad, la metodología que nosotros (Michael Hardt y yo) seguimos llega efectivamente al concepto, si bien a un concepto que nada tiene de ideal, de *preconcepto*, de metafísico: se denomina «nombre común». Nuestro método es muy materialista, se trata de nombrar las cosas que suceden y de darles un significado más o menos general sobre una base empírica intentando cualificar así la extensión de la generalidad a la que la definición alcanza.

En la lección 1 haré un primer intento: examinar la categoría «Imperio» desde el punto de vista histórico, y luego considerar las *prácticas de investigación* en lo relativo a los procesos causales y a la periodización histórica.

El segundo ejercicio consistirá en definir la ontología social, que se halla en la base de la definición de Imperio. Esta ontología está determinada por las transformaciones sociales que se han producido tanto en el terreno del trabajo (el paso tendencial a una situación de hegemonía del trabajo inmaterial, esto es, la transición del *fordismo* al *posfordismo*), como en el de la política (el paso a una nueva composición social, a una nueva conexión de producción, reproducción y circulación de bienes y signos, sobre una escena que llamamos *biopolítica*).

La tercera lección estará dedicada a cuestiones más específicamente políticas: la definición del concepto de *multitud* y de *poder*

constituyente, que nacen y se producen de manera complementaria en el interior del discurso sobre el Imperio.

Un cuarto argumento se ocupará de una cuestión más general, a saber, la *producción de subjetividad* en cuanto tal. Se intentará comprender cómo la multitud y el poder constituyente pueden adherirse de forma subjetiva a la constitución ontológica de un nuevo mundo, construido desde abajo. ¿Qué es un método constituyente en la cotidianidad y dentro de la vida, dentro de la producción y como expresión política de la multitud?

Finalmente, la última lección se dedicará al análisis de la *lógica de la investigación*, entendida como lógica que implica directamente la acción o que inserta el momento de la praxis en la episteme, y por tanto, de la ética y la política en los procesos cognoscitivos.

La redacción de *Imperio* finalizó en 1997. Si se compara con la experiencia que tenemos de los acontecimientos políticos cotidianos, se advertirá que el libro no se ocupa de algunas cuestiones hoy fundamentales: por un lado, la fuerte insistencia estadounidense sobre la unilateralidad de la acción imperial; por otro, el perfeccionamiento de los mecanismos de control que se extienden hacia la guerra y que en ocasiones le son inherentes. *Guerra* que en nuestros días constituye la soberanía, la política soberana, exactamente como ayer la componían la *disciplina* y el *control*, si nos atenemos a la tipificación foucaultiana del poder. En la actualidad, la guerra se adhiere por completo al cuerpo soberano, no es simplemente como el tercer estadio de un misil (después de la disciplina y el control), sino su integridad; es la envoltura de la muñeca rusa que contiene otras técnicas de mando. Éstos son elementos nuevos sobre los que deberemos interrogarnos si queremos mantener vivo el método y entender de qué modo y con qué tiene que confrontarse continuamente la subjetividad.

En todo caso, antes de volver sobre estos temas, conviene insistir sobre las dos o tres tesis en las que se apoya la estructura del discurso desarrollado en *Imperio*.

La primera tesis es que *no existe globalización sin regulación*. No existe un orden económico, un orden de intercambios que no exija algún tipo de regulación. Es inútil alimentar mitologías como

aquella liberal relativa a la «mano invisible», la que nos habla de una providencia que regula un mercado sin sujeto. Hay siempre manos, manos activas, reglas más o menos visibles, eficaces y siempre manipuladoras, que circulan en el mercado y en cualquier parte de la sociedad. No se puede desvincular la escena del mercado y mucho menos la de la globalización. Pongamos algunos ejemplos para demostrar lo contrario: clásico es el del funcionamiento de la *lex mercatoria*; éste mostraría una esfera autónoma de relaciones entre las empresas multi e internacionales cuya regulación se desarrolla casi por completo fuera de la validación de las legislaciones nacionales. Pero este ejemplo, por el contrario, nos muestra hasta qué punto, incluso en campos en los que la iniciativa privada es prácticamente libre, las regulaciones siguen siendo necesarias: son, ciertamente, privadas (su fuente, los bufetes de abogados), pero son de todos modos regulaciones que pretenden ser generales, sustituir (y suplir) de alguna manera la regulación estatal. Esto se manifiesta en particular en los momentos de crisis, cuando la vieja potencia soberana de los Estados es reclamada por las mismas «libres potencias» del mercado a intervenir urgente y desesperadamente. Es característico lo sucedido después del 11 de septiembre, cuando —sobre todo en sectores como el de transportes y el de seguros— la intervención del Estado estadounidense se hizo del todo necesaria para evitar catástrofes. Otro ejemplo, de extrema actualidad, es el del caso Enron. Éste se ha convertido en paradigma de la necesidad de regulación, no ya simplemente de una regulación que pase por un control independiente (tal era el confiado a la compañía Andersen), sino de un control sobredeterminado, de una regla válida para todos, para combatir la corrupción consustancial a los grandes aparatos (Andersen, por ejemplo, era cómplice). Primer elemento, por tanto: no existe globalización sin regulación.

La segunda tesis es que la *soberanía de los Estados-nación está en crisis*. Crisis significa que la soberanía se transfiere del Estado-nación y se encamina hacia otra parte. El problema es definir hacia dónde; este conflicto sigue abierto. Por ello decimos que la soberanía imperial se encuentra en un «no-lugar». De lo que estamos seguros es de que hay una transferencia efectiva de la soberanía del Estado-nación en formas distintas a las tradicionales. Esto lo pone

de manifiesto la crisis del derecho internacional de tipo westfaliano, es decir, del derecho internacional fundado esencialmente en la relación entre potencias estatales nacionales que establecen entre ellas una serie de acuerdos-pactos-contratos y prevén una serie de sanciones allí donde el pacto se rompa y/o se viole de algún modo.

Un problema subordinado al de la crisis de soberanía nacional y a su posible transferencia imperial es el relacionado con la figura de los *confines* y con las diversas estrías que este mundo nos presenta. El mundo global es un mundo estriado, atravesado por divisiones continuas tanto horizontales como verticales, vinculadas a jerarquías de poder. A la vez, estas estrías se vuelven progresivamente más móviles y dinámicas (hace algún tiempo, hablaba con un profesor de sociología de Lubiana, actual Eslovenia, antigua Yugoslavia, un hombre de unos cincuenta años que me decía: «A lo largo de mi vida he visto aumentar el número de las fronteras en la misma proporción con que el mundo se unificaba»). En conclusión, la crisis del Estado-nación está en curso. Y aunque no se quiera hablar de su fin, se tendrá que decir que el Estado-nación ha perdido alguna de sus prerrogativas esenciales. En el pasado, para definir la soberanía nacional se afirmaba que ésta estaba constituida por un monopolio en el ejercicio del poder que se ejercía sobre un territorio unido por una cultura única. Hoy, ya no puede hablarse en estos términos porque los elementos primordiales de la soberanía (ejercicio del poder militar, acuñación de la moneda, exclusividad cultural) han ido disminuyendo en el territorio nacional. Esta pérdida tiene una genealogía específica, revelada por la incapacidad del Estado-nación para mantener el control sobre la totalidad territorial y sobre las fuerzas antagonistas que actúan dentro del mismo. Es entonces, frente a tales fuerzas, cuando el Estado-nación se ve obligado a recurrir a otras fuentes de soberanía. No se trata de afirmar que el Estado-nación se ha terminado, sino de subrayar de qué modo se transforma cuando transfiere algunos de sus poderes fundamentales (como el de declarar la guerra o el de acuñar la moneda). Pero, además, el Estado-nación ya no tiene su centralidad sobre la cultura, sobre la lengua y la información, porque está continuamente atravesado por corrientes antagonistas y por múltiples entradas lingüísticas y culturales que le sustraen la posi-

bilidad de tener una posición hegemónica y de dominar sobre el proceso cultural.

Estamos, así, ante una nueva propuesta de líneas de división sobre la superficie global, en formas que carecen de la sustancialidad que tenían las del antiguo derecho nacional y constitucional: territorio, ejercicio de soberanía y lengua se convierten en elementos (más bien en conceptos) móviles y transitivos. Además, nos hallamos frente a un uso impropio, inadecuado, en ocasiones francamente inconsistente, casi siempre nuevo y sin embargo eficaz, del concepto de *jerarquía*. Nos hemos acostumbrado, por ejemplo, a la clásica distinción entre Primer, Segundo y Tercer Mundo. Pero es indudable que también esta división es cada vez menos una relación que discurre por líneas tradicionales, por confines bien definidos. La dicotomía Norte/Sur comienza a cuestionarse. En el Primer Mundo nos encontramos a veces con situaciones que parecerían propias del Tercer Mundo (pensemos en los *suburbios* de las ciudades europeas o en los degradados centros de algunas metrópolis estadounidenses), mientras que en zonas calificadas como Tercer Mundo se alzan rascacielos y surgen centros con nueva capacidad de gobierno y poderes cada vez más vinculados al Primer Mundo. Pobreza y riqueza extremas se tocan según geografías completamente nuevas; los grandes mecanismos de control que antes pasaban a través de divisiones geográficas son, en nuestros días, cada vez más inmateriales. Las *fronteras*, así como los nexos jerárquicos, *se producen funcionalmente y de forma continua*.

Ante los fenómenos de la globalización, la literatura político-constitucional se ha dividido en varios frentes. El principal problema planteado se puede recoger bajo el título de «globalización y democracia», en torno a la pregunta sobre la relación que se establece entre las transformaciones debidas a la globalización y las formas de democracia de ella derivadas. En definitiva, se trata de establecer las relaciones y/o las dinámicas de poder que se determinan en el desarrollo de la globalización comparándolas con el desarrollo de la democracia.

Para tratar esta cuestión, seguiré un esquema elaborado por Michael Hardt. En dicho esquema, y para ordenar las diversificadas

posiciones surgidas al respecto, se elige una clasificación *cuádruple*: una primera división entre quienes defienden que la globalización refuerza y desarrolla la democracia y quienes, por el contrario, sostienen que la bloquea o inhibe. Esta primera división es, por así decirlo, multiplicada por dos: ambas concepciones, optimista y pesimista, pueden considerarse desde la «derecha» o desde la «izquierda». Tendremos así cuatro puntos de vista:

1. *La posición socialdemócrata clásica.* Paul Hirst y Grahame Thompson (P. Hirst y G. Thompson, *Globalization Question*, 2ª ed., Oxford, Polity, 1999) han dado la formulación más clara: la globalización es un mito si excluye al Estado-nación; la globalización adquiere poder únicamente a partir del desarrollo del Estado-nación. Por otra parte, una política democrática sólo puede llevarse a cabo en el ámbito del Estado-nación. Esta posición comprende otra, asimismo de origen socialdemócrata, que sostiene: el declive de la soberanía nacional debilita o elimina las protecciones que habían sido construidas con anterioridad en el Estado-nación en beneficio de la sociedad contra las pretensiones capitalistas. Esta posición es ampliamente compartida por las fuerzas sindicales y también por vastos sectores de la izquierda más radical dentro de las democracias occidentales. (David Korten, *When Corporations Rule the World*, Kumarian Press, West Hartford, CT, 1996; Richard Barnet y John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*, Nueva York, Simons and Schuster, 1994 [trad. cast.: *Sueños globales. Multinacionales y el nuevo orden mundial*, Barcelona, Flor de Viento, 1995]; William Greider, *One World, Ready Not*, Nueva York, Simons and Schuster, 1997; R. J. Barry Jones, *The World Turned Upside Down? Globalization and the Future of the State*, Manchester, Manchester University Press, 2000).

(Siempre a este respecto puede subrayarse, como añadido esencial que corresponde a la socialdemócrata, la tesis —sostenida principalmente por los defensores de los países del Tercer Mundo— de que globalización significa expansión del imperialismo de EE.UU., y, culturalmente, del eurocentrismo. Fernando Coronil, «Towards a Critique of Globalcentrism», en *Public Culture*, vol. 12, nº 2, pri-

mavera de 2000, págs. 351-374; Arif Dirlik, *Postmodernity's Histories*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2000; Fredric Jameson, «Globalization and Political Strategy», en *New Left Review*, n° 4, julio-agosto de 2000, págs. 49-68; Gaytari Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000).

He aquí, pues, la tesis que podría denominarse «globalización contra democracia» vista desde la izquierda.

2. *La posición del cosmopolitismo liberal.* Muchos autores, y nos referimos en particular a Richard Falk, David Held y Ulrich Beck (R. Falk, *Predatory Globalization*, Oxford, Blackwell, 1999 [trad. cast.: *La globalización depredadora. Una crítica*, Madrid, Siglo XXI, 2002]; D. Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Palo Alto, CA, Stanford University Press, 1996 [trad. cast.: *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997]; U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma, 1999 [trad. cast.: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998]), mantienen, en cambio, que la democracia es compatible con la globalización. La globalización permite la extensión de los derechos humanos a todos los países, y el mestizaje cultural puede promover el entendimiento humano y la armonía no sólo de las transacciones, sino también de las costumbres. La aldea global se puede convertir en una sociedad civil global, atravesada por una gobernanza cosmopolita u organizada en un Estado transnacional.

Ésta es una versión de la izquierda, liberal y humanista, de la tesis según la cual la globalización ayuda a la democracia. La sociedad global se concibe así en términos optimistas como un proceso que puede conducir a formas de gobierno mundial.

3. *La posición de la democracia capitalista.* Estamos aquí frente a la versión de la derecha del optimismo globalizador. La globalización del capital, sostiene, por ejemplo, Thomas Friedman (*The Lexus and the Olive Tree*, Londres, Anchor Books, 2000), es de por sí globalización de la democracia. Esta posición ha sido llevada al extremo, hasta posiciones caricaturescas, por Francis Fukuyama

(*The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992 [trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992]), quien ha afirmado que el *american way of life*, esto es, la hegemonía de EE.UU., constituía en sí mismo el triunfo de la democracia global, y con ello el fin de la historia.

He aquí, pues, de qué modo la concepción optimista de la globalización imagina, desde la derecha, el desarrollo de la democracia.

4. *La posición del conservadurismo tradicionalista*. Finalmente, la posición pesimista de la relación globalización/democracia desde el punto de vista de la derecha. Son particularmente interesantes al respecto las argumentaciones de John Gray (*False Dawn*, Nueva York, The New Press, 1998 [trad. cast.: *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000]), que sostiene, en primer lugar, que la falta del control del Estado-nación conduce a la anarquía y a la inestabilidad globales, y, en segundo lugar, que la expansión global del *american way of life* no puede sino ofender las identidades nacionales y aplastar la autodeterminación de los pueblos, provocando con ello las consiguientes inestabilidades. Con esta posición pesimista (llevado al extremo por Pat Buchanan, quien piensa que la globalización produce mestizaje de valores dentro de EE.UU. y, por tanto, una inevitable decadencia de los valores estadounidenses) se combina la tesis agresiva de Samuel Huntington (*Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milán, Garzanti, 2000 [trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997]), que propone el «choque de civilizaciones» como solución a la dificultad de expandir la democracia en la globalización —el análisis es prescriptivo y belicoso.

He aquí, pues, el cuarto de los puntos de vista considerado, que es interpretación de la derecha del pesimismo relativo a la relación entre globalización y democracia.

Expuestas estas posiciones, y aun concediendo algún valor a cada una de ellas, creemos que se debe ir más allá. Cada una de las mencionadas toma el problema de la formación del orden global, por así decirlo, por la conclusión: se trata, bien al contrario, de atender al proceso de la globalización (y en su interior la relación

con la democracia) visto desde la perspectiva de las dinámicas que lo producen. La variante metodológica de *Imperio*, respecto de las posiciones arriba descritas, consiste en considerar el proceso de globalización no tanto en su representación final cuanto en sus dinámicas. *Dinámicas éstas esencialmente determinadas por los conflictos que se originan dentro del desarrollo capitalista.*

He aquí, pues, una tercera tesis fundamental del trabajo de *Imperio*, después de la institucionalista que declaraba que no se produce globalización sin regulación, y de la antinacionalista, que veía la soberanía en curso de transición hacia nuevas formas. La tercera tesis consiste en asumir estos fenómenos dentro de la relación de capital: ésta es la pretensión científica fundamental de *Imperio*; y es evidente que aquí seguimos la estela de la enseñanza marxiana. Naturalmente, esta estrategia marxiana está subordinada a una experimentación nueva y creativa, y al sentido de la originalidad de las situaciones que analizamos. El conflicto de clase en el que estamos inmersos, las experiencias sentidas con respecto al poder, las prácticas de resistencia y de éxodo que vivimos, así como la actividad laboral que nos constituye, son, en efecto, distintos de los que Marx había experimentado. Sigue siendo fundamental el hecho de que *es la lucha, la división social de la relación de capital, lo que constituye toda realidad política.*

Dicho esto, introducimos otro elemento que merece la pena considerar antes de comenzar a hablar propiamente de metodología. Se trata de un elemento que garantiza una cierta originalidad a nuestro enfoque. Nuestra investigación parte de la exigencia de introducir una variante metodológica que considera el proceso de la constitución imperial *no* ya en su representación final, tal como suele suceder cada vez que se impone un punto de vista teleológico o ideológico, sino en sus dinámicas; unas dinámicas, como ya se ha dicho, esencialmente determinadas por los conflictos originados dentro del desarrollo capitalista, y las consiguientes luchas. La variante metodológica es, pues, en primer lugar, conflictiva, ya que implica la alternativa (y la solución de la misma) para cada posición que emerge. Hay quien considera la matriz conflictiva en cierto modo perversa, porque implicaría un razonamiento dialéctico, basado en rígidas alternativas. Se objeta que sería preferible un es-

quema multidireccional de explicación. Yo no creo que el punto de vista conflictivo pueda confundirse con un esquema monocausal y/o dialéctico. De todos modos, al avanzar, podremos verificar cómo se puede presentar la matriz conflictiva en términos intempestivos. En segundo lugar, el método (la variante metódica) que utilizamos se fundamenta en la relación entre trabajo material y trabajo inmaterial, mejor aún, en el proceso de *transición* del uno al otro. Esta dimensión social caracteriza el sustrato ontológico sobre el que se ejerce la variante metódica. En tercer lugar, abriéndose a la genealogía de los procesos constitutivos, la matriz conflictiva alterna momentos de resistencia y momentos de expresión de potencia. El método se articula siempre en su capacidad de resistir a la objetividad del poder y/o de expresar, con potencia, una nueva realidad. Finalmente, y en cuarto lugar, es el destino mismo de los sujetos y de las multitudes lo que se pone en juego en el interior del método: éste debe orientarse entre la posibilidad de transformación radical, revolucionaria, y posibles salidas transitivas de fuga: *es el éxodo lo que aquí se contrapone a (pero también pone en marcha) la revolución.*

Nuestra pretensión científica se determina, pues, en torno al juego de estas alternativas. No se trata tanto de un método dialéctico como de un método abierto a la verificación del acontecimiento.

DIÁLOGO SOBRE *IMPERIO**

Antonio Negri y Danilo Zolo

ZOLO: Te confieso que durante mucho tiempo me he resistido a las peticiones, llegadas desde puntos diversos, para que discutiera públicamente sobre *Imperio*, el libro que tú y Hardt publicasteis en Estados Unidos hace pocos años y que ha promovido un debate de excepcional alcance e intensidad a ambos lados del Atlántico. Me retenía una sensación de impotencia ante una obra tan amplia, compleja y ambiciosa. He superado mis indecisiones iniciales porque me he convencido de que después del 11 de septiembre de 2001 sería irresponsable no tomarse en serio un libro como *Imperio*. Un libro que, se juzgue como se juzgue, invierte una gran cantidad de recursos intelectuales en el intento de ofrecer una contribución a la comprensión del mundo en que vivimos, que denuncia las atrocidades y los riesgos del presente «orden global» e intenta señalar la dirección que seguir para su superación. Sólo por estas razones *Imperio* merece, a mi entender, el éxito internacional que está obteniendo.

NEGRI: Te agradezco la valoración sustancialmente positiva que haces del libro y de su impacto internacional. El hecho es que a aquella pátina de «banalidad» que tenía desde el inicio (me parece casi más una película que describe al Imperio que un libro) se añade ahora su envejecimiento ante la velocidad de los acontecimientos. La «gran narración» que ha contribuido a su éxito era necesaria, ha permitido su recepción por parte de los estudiantes de los campus estadounidenses de los alrededores de Seattle, luego un poco por todo el mundo y ahora especialmente en Alemania. Después de la década de 1980, tras la derrota

* Publicado en *Reset*, nº 73, septiembre-octubre de 2002, págs. 8-19.

de las luchas y el triunfo del «pensamiento débil» se necesitaba una sacudida, e *Imperio* la ha dado.

ZOLO: *Imperio* es un libro arduo no sólo por su dimensión y su amplitud temática, sino también por su original sintaxis filosófica y teórico-política. Su sintaxis transfigura algunas categorías marxistas fundamentales, que se interpolan con elementos extraídos de una gran variedad de literatura filosófica occidental: clásica, moderna y contemporánea. En esta transfiguración desempeña un papel principal el postestructuralismo con autores como Gilles Deleuze, Jacques Derrida y sobre todo Michel Foucault. Mi impresión es que una lectura atenta de las páginas de *Imperio*, como sin duda el libro merece y estimula a hacer, conduce a resultados interpretativos inevitablemente controvertidos. Pese a su estilo a menudo aseverativo y prescriptivo, es una obra que corre el riesgo de transmitir más incertidumbres que seguridades teóricas.

NEGRI: Creo que las indicaciones que das, sobre las categorías filosóficas que rigen *Imperio*, son correctas. En cuanto a que el libro transmita más incertidumbres que certezas teóricas, te confieso que no me disgusta. Michael Hardt y yo jamás pretendimos alcanzar conclusiones con *Imperio*. Por otra parte, el proceso constitutivo del Imperio está todavía abierto. Lo que nos interesaba era subrayar la necesidad de cambiar de registro: la filosofía política de la modernidad (y, naturalmente, las instituciones con las que ésta interactuaba) ha concluido. La teoría que va de Marsilio a Hobbes y de Althusius a Schmitt ha terminado, e *Imperio* es un nuevo umbral teórico.

ZOLO: Las filosofías de Marx y de Foucault —por decirlo con una fórmula muy esquemática— son vectores teóricos divergentes. El marxismo preconiza una sociedad orgánica, solidaria, igualitaria y disciplinada, mientras que Foucault es un crítico agudo y radical del poder disciplinario en nombre de una antropología individualista y libertaria.

NEGRI: Hemos mantenido juntos a Foucault y a Marx. Mejor dicho, en lo que a mí concierne, puedo decir que me he «doctorado» en el Sena, es decir, he mezclado mi marxismo obrerista con las perspectivas del postestructuralismo francés. Ya había comen-

zado a hacerlo en los años de prisión (entre 1979 y 1983), trabajando sobre Spinoza, un perfecto terreno de encuentro ontológico para tal operación. Luego, con Hardt en París, profundizamos este análisis y nos sumergimos en aquella «aura» común que, aunque desconocida, unía desde la década de 1960 al obrerismo con el postestructuralismo, pero también con otras muchas tendencias del gran campo de los *Subaltern Studies* y otros enfoques poscoloniales. Éste fue un momento central, al menos para mí, cuando advertí que el obrerismo italiano no era en absoluto un fenómeno provincial. Al publicar una colección de estudios subalternos, en la década de 1980, Spivak nos procuró una prueba directa de ello. Deleuze y Guattari ya reconocían esta influencia en *Mille piani* (Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1987 [trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988]). En este marco, asumimos como algo fundamental la lectura que Foucault hizo de Marx, extendiendo la genealogía de los procesos de explotación desde la fábrica a lo social. En nuestra interpretación (distinta de la tuya), entendemos a Foucault como el autor de una antropología ciertamente libertaria pero no individualista, constructor de una biopolítica dentro de la cual ya no es el individuo sino un sujeto (¡con qué singularidad!) el que se iba plasmando. En lo que nos atañe, en París, entre las décadas de 1980 y 1990, ya éramos conscientes de estar en la posmodernidad: en una nueva época, por lo tanto, y estábamos y seguimos estando, convencidos de que Marx puede ser totalmente integrado en las metodologías analíticas posmodernas. Existe siempre un punto en el que la decisión de lo nuevo y de lo fuerte irrumpe: ¡qué placer abandonar las pálidas filiaciones de lo moderno, con los Rawls y los Habermas...! Qué entusiasmo reconocer con Maquiavelo (y todos los demás) que la lucha de clases, *mutatis mutandis*, gobernaba el pensamiento.

ZOLO: Debo hacerte otra confesión antes de discutir contigo los principales temas de *Imperio*. Sigue incomodándome la idea de medirme con un tratado cuyos autores se proclaman «comunistas», y que, además, declaran haber asumido *El capital* de Karl Marx como su propio modelo expositivo. Siento el máxi-

mo respeto por lo que ha sido el marxismo teórico en el último siglo —menos por las experiencias del «socialismo real» a él referidas—, pero hoy me siento poco inclinado a dar crédito a reinterpretaciones o «refundaciones» de la filosofía marxista, por críticas e innovadoras que se presenten. Personalmente, saldé cuentas con el marxismo teórico hace casi treinta años —recuerdo haber debatido intensamente también contigo— y considero haberlo hecho con seriedad. Me despedí del marxismo por mi incapacidad de compartir sus tres pilares teóricos: la filosofía dialéctica de la historia con sus «leyes científicas» de desarrollo; la teoría del valor-trabajo como base de la crítica del modo de producción capitalista y como premisa de la revolución comunista; y la teoría de la extinción del Estado y el correspondiente rechazo del Estado de derecho y de la doctrina de los derechos subjetivos. Tu comunismo, pese a la riqueza de sus motivaciones, me parece anclado todavía en el código de la ortodoxia marxista.

NEGRI: Probablemente han cambiado muchas cosas desde las discusiones de hace treinta años. De todos modos, si se pudiera reducir el marxismo a esos tres pilares teóricos que mencionas, yo no sería marxista (y creo que tampoco lo habría sido hace treinta años). Pero me parece que tú has tirado el agua de la bañera con el niño dentro. Por el contrario, yo quiero recuperar el marxismo, que para mí es sinónimo del materialismo moderno, compendio y expresión de una corriente crítica que ha atravesado la modernidad, habiendo sido continuamente combatida por ella: la línea que conduce de Maquiavelo a Spinoza y Marx. Para mí, la recuperación del marxismo, y su renovación, tiene el poderoso significado que tuvo la apologética patrística en los primeros siglos del cristianismo; es un «retorno a los principios» en el sentido que Maquiavelo daba a este dispositivo. Para operar en esta dirección, hay que avanzar en algunos puntos esenciales de la teoría marxista: construir, en contra de la dialéctica de la historia, una teoría no teleológica de la lucha de clases; más allá de la teoría del valor-trabajo, los análisis de la valorización a través del *General Intellect*, en la época de la subsumición real (completa) de la sociedad en el capital; y en lo re-

lativo a la teoría del Estado, se trata de tomar de la soberanía (como punto de coincidencia de lo económico y lo político) el momento central de ejercicio de la explotación, así como de la mistificación y destrucción de los derechos subjetivos. Aunque se lo había propuesto, Marx no nos dejó un libro sobre las luchas de clases, ni un libro sobre el Estado. De hecho, el libro sobre el Estado, que falta en *El capital*, sólo podía ser escrito cuando el espacio de la soberanía llegara a ser tan grande como el mundo, y, por tanto, fuera posible parangonar la multitud al Imperio. El único Estado-nación del que Marx podría haber hablado era una mezcla de Edad Media y modernidad, que el mismo desarrollo capitalista atacó con dificultad. Sólo un proletariado internacional e internacionalista se podía plantear el problema del Estado.

ZOLO: La parte de *Imperio* que me parece más lograda, y que plantea la exigencia de una nueva reflexión «estratégica» sobre la estructura y las funciones de los procesos de integración global, es la que trata de la noción misma de «Imperio». Como es sabido, Hardt y tú consideráis que el nuevo «orden mundial» impuesto por la globalización ha conducido a la desaparición del sistema westfaliano de los Estados soberanos. Ya no hay Estados nacionales, fuera de sus moribundas estructuras formales que sobreviven todavía dentro del ordenamiento jurídico y de las instituciones internacionales. El mundo ya no está gobernado por sistemas políticos estatales, sino por una única estructura de poder que no presenta ninguna analogía significativa con el Estado moderno de origen europeo. Se trata de un sistema político descentralizado y desterritorializado, que no responde a tradiciones y valores étnico-nacionales, y cuya sustancia política y normativa es el universalismo cosmopolita. Por estas razones creéis que «Imperio» es la denominación más apropiada para el nuevo tipo de poder global...

NEGRI: Hay que agregar que no sentimos ninguna nostalgia por los Estados-nación. Además, creemos que este desarrollo, real y conceptual, que tú tan bien ilustras, está provocado por un motor, que es el de las luchas obreras, las luchas anticoloniales y, finalmente, las luchas contra la gestión socialista del capital, por

la libertad, en los países del «socialismo real». El último tercio del siglo xx está dominado por estos movimientos.

ZOLO: Sería, pues, erróneo pensar que el Imperio —o su núcleo central y expansivo— está constituido por los Estados Unidos de América y por sus aliados occidentales más estrechos. Ni Estados Unidos, ni ningún otro Estado nacional, como Hardt y tú declararéis con vigor en vuestro libro, «pueden hoy constituir el centro de un proyecto imperialista». Según vosotros, el Imperio global es algo totalmente distinto al imperialismo clásico y sería un grave error teórico confundirlos. ¿Interpreto correctamente vuestra posición?

NEGRI: Interpretación correcta. Añado que, en particular en Porto Alegre, se ha visto la medida del grave peligro que puede representar la construcción del «movimiento de los movimientos» apoyado en los Estados-nación. En tal caso, el pensamiento *no global* terminaría adoptando formas equívocas de nacionalismo y populismo. Antiamericanismo y confianza en el Estado-nación van casi siempre unidos: éstos son los últimos desaguados que hemos heredado del socialismo del Tercer Mundo —que siempre me ha parecido una desviación tan grave como lo fue la del marxismo soviético.

ZOLO: Éste es un punto delicado, que ha suscitado muchas reservas, que en cierta medida comparto. En vuestras páginas, el Imperio parece desvanecerse en una suerte de «categoría del espíritu»: está, como Dios, presente en todas partes, porque coincide con la nueva dimensión de la globalidad. Pero se podría objetar que si todo es imperial, nada es imperial. ¿Cómo identificar a los sujetos supranacionales portadores de los intereses o las aspiraciones imperiales para convertirlos en objeto de una lucha global? ¿Contra quién dirigir la crítica y la resistencia antiimperialista, si los Estados y sus fuerzas políticas no son los objetivos a los que hay que apuntar? ¿Se trata de un Imperio que no ejerce un poder político-militar? ¿Se expresa sólo mediante instrumentos de coacción económica o, a lo sumo, ideológica?

NEGRI: El proceso de constitución imperial está en marcha. Es el límite hacia el que tienden los instrumentos que ya ha puesto en funcionamiento el capital global: son instrumentos soberanos,

económicos, militares, culturales, etcétera. Pero no hay duda de que en esta fase el Imperio se caracteriza fundamentalmente por grandes tensiones entre un *no-lugar* institucional y una serie de instrumentos globales (aunque parciales desde el punto de vista de la soberanía) utilizados por el capital colectivo. Dices bien que si todo es imperial nada es imperial. Sin embargo, nosotros, siguiendo el ejemplo de Polibio, identificamos algunos lugares o formas del gobierno imperial: la función monárquica que se han atribuido el gobierno de Estados Unidos, el G8 y otras instituciones monetarias y comerciales; el poder aristocrático de las multinacionales que extienden su red en el mercado global. El movimiento global de la multitud (nacido a partir de Seattle) ha tenido ciertamente muchas dificultades a la hora de identificar el origen de la continua creación de pobreza y exclusión, así como los puntos contra los cuales dirigir sus críticas por la respuesta violenta y desproporcionada a la protesta, y ante los que manifiestan su resistencia: éstos son muy reales y consisten en la distorsión del desarrollo económico, en la destrucción del planeta Tierra y en los intentos de apropiación cada vez más firmes de lo que es «común» a la humanidad, entre la tierra y el cielo. La paradoja del momento actual (y su dramatismo) consiste en el hecho de que el Imperio sólo podrá formar sus estructuras *respondiendo* a las luchas de la multitud. Pero todo ello es, al estilo de Maquiavelo, un proceso de choque de poderes. Estamos sólo al comienzo de una «guerra de los treinta años»; no menos le costó al Estado moderno formalizar su nacimiento.

ZOLO: Vosotros afirmáis que la «constitución imperial» se distingue de la estatal por sus funciones: el objeto de la soberanía imperial no es la inclusión y asimilación político-territorial de los países o pueblos subordinados, como era característico del imperialismo y el colonialismo estatalista entre los siglos XIX y XX. El nuevo poder imperial se ejerce mediante instituciones políticas y aparatos jurídicos cuyo principal objetivo es garantizar el orden global, es decir, una «paz estable y universal» que permita el normal funcionamiento de la economía de mercado. En diversos pasajes os referís a funciones de «policía internacional»

e incluso a funciones judiciales desarrolladas por el Imperio. Estoy básicamente de acuerdo con vosotros, si bien con una reserva importante: ¿quién sino los aparatos político-militares de las grandes potencias occidentales —*in primis* de Estados Unidos— ejerce tales funciones imperiales?

NEGRI: En efecto, no es extraño que el Imperio se presente para garantizar el orden global mediante una paz estable y universal, utilizando todos los medios político-militares de que dispone. La camarilla de Bush hace declaraciones de paz y lleva a cabo actos de guerra a diario. Sin embargo, no hay que confundir a Bush y los aparatos político-militares que utiliza con el gobierno del Imperio. Me parece, más bien, que las actuales ideología y práctica *imperialistas* del gobierno de Bush están a punto de chocar con las fuerzas capitalistas que, en todo el mundo, trabajan para el Imperio. La situación está completamente abierta. Creo que podemos retornar más adelante a la cuestión de la guerra, como forma específica del control imperial; me basta de momento insistir en el hecho de que la función bélica y la policial van confundiéndose cada vez más en todo el Imperio. Y, no obstante, reservándome especificar más adelante algunos juicios y razonamientos, deseo insistir aquí de nuevo en el hecho de que el antiamericanismo es una actitud débil y mistificante en la actual fase de definición crítica de la nueva constitución mundial. El antiamericanismo confunde al pueblo estadounidense con su Estado, no comprende que los *States* están insertados en el mercado mundial como lo están Italia y Sudáfrica, que la política de Bush es muy minoritaria dentro de las aristocracias mundiales del capitalismo multinacional. El antiamericanismo es un estado de ánimo peligroso, una ideología que falsea los datos del análisis y oculta las responsabilidades del capital colectivo. Deberíamos alejarnos de él, del mismo modo que abandonamos el americanismo de las películas de Alberto Sordi.

ZOLO: No es una circunstancia marginal, afirmáis, que el orden jurídico imperial se ocupe esencialmente de una función jurisdiccional o de arbitraje cuasijurídico. El poder imperial es incluso invocado por parte de sus súbditos por su capacidad de resolver los conflictos desde un punto de vista universal, esto es, im-

parcial y neutral. Y es significativo —observáis agudamente— que después de un largo período de eclipses haya reflorado en la última década la doctrina del *bellum justum*, una doctrina medieval, típicamente universalista e imperial. ¿Es así? Comparto plenamente tales análisis, que retoman tesis que también sostuve hace años, en especial en *Cosmopolis* (Milán, Feltrinelli, 1995 [trad. cast.: *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000]). Pero, repito, según creo, éstos sólo tienen sentido si la «constitución imperial» se concibe como una constitución política. Y no cabe duda de que Estados Unidos —los poderes cognoscitivos, comunicativos, económicos, políticos y militares que se concentran en el espacio geopolítico de la superpotencia estadounidense— es hoy el centro motor de este proyecto estratégico global, llámese «hegemónico», como yo prefiero, o «imperial», como lo preferís vosotros, o de cualquier otro modo.

NEGRI: No estoy de acuerdo. Por otra parte no puedo entender como tú (que nos has enseñado, desde *Cosmópolis* hasta *Chi dice umanità* [Einaudi, Turín, 2000], cómo las categorías políticas y jurídicas de la modernidad no sólo fueron ultrajadas sino definitivamente despreciadas) puedes proponer una definición de los actuales procesos de gobierno del mercado mundial basada todavía en las categorías modernas del imperialismo. Me corresponde a mí ahora plantear algunas preguntas: ¿qué significa más capacidad potestativa del Estado ante la *lex mercatoria*, es decir, ante la sustancial modificación del derecho internacional privado que ve cómo legislan los bufetes de abogados, y no ciertamente los Estados-nación? (Sobre este terreno, podría añadir numerosas preguntas, pero espero que podamos ahorrárnoslas.) En cuanto al derecho internacional público, ¿cómo es posible no apiadarse ante los patéticos intentos de relanzar a las Naciones Unidas en esta situación? El hecho es que hablar de Estados Unidos como centro motor de un proyecto estratégico imperialista global conlleva todo tipo de contradicciones, en particular si el gobierno de Estados Unidos reclama una capacidad de dominio exclusiva (como es implícito a las teorías modernas de la soberanía nacional y del imperialismo).

ZOLO: A mi parecer, el hecho de que el poder de mando y la influencia de Estados Unidos se propaguen por todo el mundo hasta convertirse en un poder global, como proclama el reciente *Quadrennial Defense Review Report* del Departamento de Estado, no se contradice con el hecho de que dicho poder esté territorial y culturalmente ubicado en Estados Unidos y de que pueda identificarse con la superpotencia americana también en el plano simbólico.

NEGRI: No dudo que Estados Unidos sea un poder global, sólo insisto en otro concepto: el mismo poder estadounidense está sometido (y obligado al diálogo y/o a contestar) a estructuras económicas y políticas ajenas a él. El atentado terrorista del 11 de septiembre fue también, entre otras cosas, la demostración de una guerra civil entre fuerzas que pretenden estar estructuralmente representadas en la constitución imperial. Quienes destruyeron las Torres Gemelas son los mismos «capitanes» de ejércitos mercenarios que fueron reclutados para defender los intereses petrolíferos en Oriente Medio. No tienen nada que ver con las multitudes, son elementos internos de la estructura imperial en su devenir. No hay que subestimar en modo alguno la guerra civil que se está desarrollando a escala imperial. Creo que puede afirmarse que el liderazgo estadounidense está muy debilitado precisamente por las tendencias imperialistas que en ocasiones manifiesta. Es evidente que ni el mundo árabe, ni el europeo ni el socialista, por no mencionar aquel «otro continente» llamado China, aceptan estas tendencias. Como es sabido, la superpotencia militar de Estados Unidos está neutralizada en gran parte por la imposibilidad de ser utilizada en su potencial nuclear. Y ésta es una buena noticia. Desde el punto de vista monetario, Estados Unidos está cada vez más expuesto y debilitado en los mercados financieros, y ésta es otra noticia excelente. En resumen, con toda probabilidad, Estados Unidos se verá muy pronto obligado a dejar de ser imperialista y a reconocerse en el Imperio.

ZOLO: Hay un segundo aspecto de vuestra teoría del Imperio que me suscita dudas. Se trata de un aspecto que considero tributario de la «ontología» (el término es vuestro) implícita que sirve de contrapunto metafísico de vuestros análisis: la dialéctica de

la historia, en una acepción característica del marxismo hegeliano y del leninismo. Según afirmáis, el Imperio global representa una superación positiva del sistema westfaliano de los Estados soberanos. Habiendo acabado con los Estados y su nacionalismo, el Imperio ha terminado también con el colonialismo y el imperialismo clásicos y ha abierto una perspectiva *cosmopolita* que debe ser acogida favorablemente. Cualquier intento de hacer resurgir el Estado-nación en oposición a la actual constitución imperial del mundo manifestaría una ideología «falsa y nociva». La filosofía *no global* y toda forma de ecologismo naturalista y localista son, pues, rechazadas como posiciones primitivas y antidialécticas, en otras palabras, y en sustancia, reaccionarias.

NEGRI: No creo que las acusaciones que nos han dirigido se puedan sostener. Como cualquiera que haya leído el libro sabe (y tú ciertamente lo has leído), nosotros no conocemos ninguna dialéctica, sino sólo la lucha de clases. Es la lucha de clases (dispositivo, a la manera de Maquiavelo, abierto, indeterminado, a-teleológico y arriesgado) lo que constituye la base de nuestro método. No hay nada de dialéctico aquí, a menos que con este epíteto se entienda un enfoque analítico del desarrollo histórico. Nuestra narración trata de un *telos* concreto, del riesgo y la lucha de los hombres contra la explotación, para hacer la vida agradable, a fin de eliminar el dolor. Nuestro problema político, por tanto, es proponer un espacio adecuado para todas las luchas que parten de abajo. En este marco no hay lugar para la nostalgia ni la defensa del Estado-nación, esa barbarie absoluta de la que dieron prueba definitiva Verdun y los bombardeos de Dresde e Hiroshima, y también (permítaseme) Auschwitz. No sé cómo se puede considerar aún el Estado-nación algo más que una ideología falsa y nociva. Por el contrario, las redes del movimiento de los movimientos son, como todo lo que sucede libremente en el mundo, multidireccionales: se entrecruzan, y así pueden construir sin dificultad, como lo han hecho, un movimiento unitario. Cualquier intento de impedir esta unificación, y el consiguiente reconocimiento de objetivos *comunes*, es reaccionario; mejor dicho, expresa operaciones sectarias y hos-

tiles. La filosofía *no global* y el movimiento de Seattle son internacionalistas y globales.

ZOLO: Los comunistas, según decís, son universalistas, cosmopolitas, «católicos» por vocación: su horizonte es el de toda la humanidad, el de la «genérica naturaleza humana», como señalaba Marx. Durante el siglo pasado, recordáis, las masas trabajadoras aspiraron siempre a la internacionalización de las relaciones políticas y sociales. Por esta razón sostenéis que los poderes «globales» del Imperio deben ser controlados, pero no demolidos. La constitución imperial debe preservarse y dirigirse hacia otros objetivos. Desde el punto de vista de la transición a una sociedad comunista, la construcción del Imperio es «un paso adelante»; el Imperio, habéis escrito, «es mejor que lo que le ha precedido» porque «barre los crueles regímenes del poder moderno» y «ofrece enormes posibilidades creativas y liberadoras». No logro compartir este optimismo dialéctico de evidente ascendencia hegeliana y marxista.

NEGRI: Yo no diría que nuestra posición exprese optimismo dialéctico. Por otro lado, es evidente que tú no transiges con el término «dialéctico»: todo lo que no te gusta es dialéctico. Te propongo a un autor ciertamente no dialéctico pero capaz de mirar hacia adelante: Spinoza. En su filosofía, el optimismo no tiene nada que ver con Hegel, sino con la libertad y la alegría de liberarse de la esclavitud... Pero dejemos en paz a los santos, prefiero a los «soldados de a pie». Éstos son la multitud, una multiplicidad de singularidades, ya mezclada, capaz de trabajo inmaterial e intelectual, con un enorme poder de libertad. Esto no es dialéctica, sino análisis sociológico, factual y penetrante, de las transformaciones del trabajo, de su organización y de la subjetividad política derivada de ello. No puedo creer que prefieras, a la movilidad global y a la flexibilidad temporal de la vida y el trabajo, tradiciones arcaicas, campesinas o artesanas encarnadas en mitos irreales. O la miseria del obrero masa atado a sus cadenas. La prolongación de las perspectivas de vida y el enriquecimiento intelectual y moral de los trabajadores me parecen algo deseable. Es aquí donde el Imperio se propone como bueno *en sí*.

ZOLO: Me convencen más los análisis del poscolonialismo —pienso en particular en los *Subaltern Studies*— que señalan la línea de continuidad entre el colonialismo clásico y los actuales procesos de globalización hegemónica. Hoy, tras el paréntesis de la Guerra Fría y la efímera liberación de los países coloniales de la sujeción política directa a las potencias europeas, Occidente está de nuevo empeñado en una estrategia de control, ocupación militar, invasión mercantil y «civilización» del mundo no occidental. Contra esta estrategia se lanza precisamente la sangrienta e impotente réplica del terrorismo global, que no por azar golpea casi exclusivamente a Estados Unidos.

NEGRI: Coincido plenamente contigo en esta cuestión. Ciertamente, se advierte un hilo de continuidad entre el colonialismo clásico y los procesos de globalización imperial actuales. Pero yo sería muy cauteloso a la hora de decir que la liberación de países coloniales es efímera y de pensar que las cartas geopolíticas no han cambiado: el Primer, Segundo y Tercer Mundo no han modificado su disposición de un modo superficial, sino fundamentalmente: se han mezclado, y encontramos Primer Mundo tanto en el África profunda como en las repúblicas del Asia central, del mismo modo que hallamos Tercer Mundo en las metrópolis europeas o norteamericanas. Si se observa todo esto desde una perspectiva espacial, la situación, aunque modificada, se presenta estáticamente; sin embargo, si se observan estos mismos fenómenos y estas dislocaciones desde el punto de vista de su intensidad, se puede percibir (y es de esto de lo que hablan sobre todo los *Subaltern Studies*) la potencia transformadora de estos procesos, el hecho de que son minas colocadas por todas partes en los espacios globales. Desde esta óptica, mientras que el terrorismo global es parte de la «guerra civil» por el liderazgo imperial, los movimientos de resistencia y de éxodo constituyen la verdadera nueva amenaza para el orden capitalista global.

ZOLO: En mi opinión, la lucha debería dirigirse más bien *contra* el Imperio, oponiéndose a su expansionismo global y su ideología *cosmopolita*. No pienso nostálgicamente, como hace el republicanismo comunitarista, en un retorno a los Estados nacionales del siglo XIX, aunque no creo que éstos sean ya sólo despojos

históricos. Comparto la idea de Ulrich Beck según la cual se están transformando en Estados «transnacionales», cuya sociedad civil está atravesada por un gran número de empresas e instituciones multinacionales tales como las grandes firmas económicas, los mercados financieros, tecnologías de la información y la comunicación, la industria cultural, etcétera. Los Estados están redefiniendo sus funciones, concentrándose sobre todo en cuestiones de seguridad y orden público interno, como afirman Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant. Según Thomas Mathiesen estamos pasando del Estado «panóptico» al Estado «sinóptico», gracias a las enormes potencialidades de control que ofrecen las nuevas tecnologías y las bases de datos electrónicas constituidas sin conocimiento de los ciudadanos. Pero los Estados están muy lejos de la «extinción». Algunos incluso se están fortaleciendo.

NEGRI: Estoy de acuerdo en gran parte con lo que dices y aprecio a los autores que mencionas. Yo también creo que los Estados-nación no han desaparecido, esto me parece obvio. Me parece asimismo evidente que la articulación de funciones de dominio universal y de orden público interno sigue siendo competencia (con tal de mantener su *continuum*) de los Estados-nación. Pero pensar que muchas de sus funciones sobreviven no significa creer que persistan en la tendencia o que incluso se fortalezcan. Por el contrario, incluso las asociaciones de Estados-nación, posiblemente atravesadas por dispositivos transnacionales (Beck), deben ser vistas dentro de los procesos de jerarquización y especialización del Imperio. Lo que quiero decir es que la cuestión de la garantía universal del orden (global) se ha instalado ya en términos *irreversibles*. El paso epocal ya se ha dado. Dentro de este flujo y ante este problema se deben caracterizar las elecciones teóricas y políticas.

ZOLO: Mi opinión es que sería necesario pensar en —y actuar hacia— nuevas formas de equilibrio mundial, en nombre de un regionalismo multipolar capaz de equilibrar y luego reducir y derrotar el agresivo unilateralismo estratégico del poder imperial de Estados Unidos. Y una Europa liberada del sofocante abrazo atlántico, una Europa menos occidental y más mediterránea y «oriental», podría desarrollar una importante función en este

sentido. Y en esta dirección se está moviendo silenciosamente en el sudeste y el nordeste de Asia el bloque chino-confuciano.

NEGRI: Se auguran nuevas formas de organización mundial, articuladas sobre un regionalismo multipolar. Por otra parte, esto ya está sucediendo en el interior del mercado mundial, con el proceso que conduce a la construcción de la soberanía imperial. No comprendo a qué es preferible este proceso, puesto que es lo que ya está sucediendo. El problema sería actuar, desde un punto cualquiera del Imperio, para abrir escenarios de desestabilización global. Sólo en este marco sería posible una transformación de las reglas de dominación y explotación. Es evidente que no acepto el mismo nombre de «equilibrio», fruto de otras épocas de pensamiento (permíteme, tan desencantadoras como ineficaces: ¡tal como nos enseña Musil!). Organizado, o no, en términos regionales, se tratará siempre de jerarquía más que de equilibrio, de multifuncionalidad más que de multipolaridad.

ZOLO: Añadiré que un equilibrio multipolar es la condición para que el derecho internacional pueda desarrollar una mínima función de contención de las consecuencias más destructivas de la guerra moderna.

NEGRI: Creo que todo lo que dices es cierto: Imperio y derecho internacional se niegan recíprocamente. Ésta era la constatación de la que habíamos partido, una condición irreversible. De ahí mi profundo escepticismo por los «paños calientes» del internacionalismo de las Naciones Unidas. Existe una extensa bibliografía (que has estudiado pormenorizadamente) en torno al nuevo vigor de esta organización, y a la construcción de una «sociedad civil» mundial que sepa erigirse como interlocutora del soberano del nuevo orden global. A diferencia de otras instituciones globales, el Banco Mundial ha actuado a menudo en esta dirección. Y, sin embargo, el intento de reactivar un sistema «internacional» participativo y normativo (en sentido westfaliano) no ha tenido ningún efecto. Incluso cuando se orienta a corresponder a los derechos subjetivos de ciudadanos y naciones, de grupos y asociaciones, como, por ejemplo, en el caso de la constitución de los grandes tribunales mundiales, el reformismo jurídico ha superado al derecho internacional clásico.

ZOLO: Después del 11 de septiembre la situación de desequilibrio internacional se ha agravado. Se ha afirmado una estrategia hegemónica de guerra permanente, sin confines territoriales ni límites temporales, en gran parte secreta y más que nunca incontrolable sobre la base del derecho internacional. Nunca como hoy las élites político-militares occidentales parecen ser conscientes de que para garantizar la seguridad y el bienestar de los países industrializados hay que ejercer una creciente presión militar sobre todo el mundo.

NEGRI: Yo veo la necesidad de resistir a un capitalismo cada vez más parasitario y depredador, cuya legitimación (la suya propia y la de los instrumentos estatales e imperiales con los cuales finalmente se identifica) pasa por el recurso a la confrontación bélica. Que se hubiera pasado de los regímenes disciplinarios (sobre los individuos) del capitalismo clásico a los regímenes de control (de las poblaciones) del capitalismo maduro ya lo narraron extensamente Foucault y Deleuze. En nuestros días, ese tipo de legitimación integra la guerra. La pobreza y la marginación no sólo se mantienen, sino que son continuamente creadas por las guerras imperiales. Los nuevos confines, tanto territoriales como raciales, están determinados por ellas. Frente a esto, mi único problema es comprender cuál es la resistencia —a la guerra, a la pobreza y la explotación— que puede ejercerse. A tu geografía del dominio, por correcta que pueda ser, se opone una topología de la resistencia: el subcomandante Marcos es, desde este punto de vista, más importante que toda la *revolution in military affairs* estadounidense. Lo que me interesa es David frente a Goliat, frente a todo Goliat imperial: los militares dirían «la resistencia de la asimetría». Es por ello que el marco global de la resistencia se vuelve poderoso, porque a pesar de la infatigable y continua operación de cerco que llevan a cabo los ejércitos imperiales, en la globalización se encuentran siempre espacios libres, foros e intersticios a través de los cuales se produce un flujo de resistencia.

ZOLO: Te propongo que concluyamos nuestra discusión tratando un último tema: la cuestión del sujeto o de los sujetos de la que, para ti y Hardt, debería ser una revolución *dentro* del Imperio.

Utilizo el término «revolución» en todo su significado antropológico, porque ésta es la acepción que me parece implicada en vuestro proyecto comunista. Pensáis, a la manera clásica, en una transformación del mundo no sólo política, sino también ética y cultural.

NEGRI: Además de pensar la revolución en términos éticos y políticos, lo hacemos también en términos de profunda modificación antropológica: de mestizaje e hibridación continua de poblaciones y de metamorfosis biopolítica. Desde esta perspectiva, el primer campo de batalla es el derecho universal a moverse, trabajar y establecerse sobre toda la superficie del planeta. La revolución de la que estamos hablando no es sólo dentro del Imperio, sino también *a través* del Imperio. No es algo que combate contra un improbable Palacio de Invierno (sólo los antiimperialistas quieren bombardear la Casa Blanca), sino que se extiende contra todas las estructuras centrales y periféricas del poder, para vaciarlas y sustraer la capacidad productiva al capital.

ZOLO: Denomináis «multitud» al sujeto de esta revolución *dentro* del Imperio. Uso el verbo «denominar» con una intención crítica: para mí «multitud» es un concepto escurridizo, el menos feliz de todo el arsenal conceptual de *Imperio*. En ningún lugar de la obra proponéis una definición analítica de dicho concepto —sobre la base de categorías político-sociológicas— que ayude al lector a identificar a este sujeto colectivo dentro de determinados contextos sociopolíticos aunque abiertos a la globalización. En lugar del análisis, en muchas páginas del libro hallamos exaltaciones enfáticas de la «potencia de la multitud» —su poder para «ser, amar, transformar y crear»— y de su «deseo» de emancipación. Me temo que estáis en deuda aquí con el mesianismo marxista y sus grandiosas simplificaciones políticas. La «multitud» se me aparece como una evanescente sinopia del proletariado del siglo XIX, la clase que Marx había elevado a demiurgo de la historia. Lo digo con amargura y sin la mínima inflexión irónica.

NEGRI: Tienes razón al denunciar la falta de una definición analítica suficiente del concepto de multitud en *Imperio*. Hago de buen grado autocrítica, tanto más porque Hardt y yo estamos

trabajando intensamente sobre este término. Sin embargo, creo que el concepto de multitud se puede comprender en el libro al menos desde tres líneas de perspectiva. La primera es crítica con las dos definiciones que se han dado de las poblaciones alienadas en las filas de la soberanía durante la modernidad: «pueblo» y «masa». En nuestra opinión, la multitud es una *multiplicidad* de singularidades, que no puede encontrar de modo alguno una *unidad* representativa; el pueblo es, en cambio, una unidad artificial que el Estado moderno exige como base de la legitimación ficticia; masa, por otra parte, es un concepto que la sociología realista asume en la base del modo capitalista de producción (tanto en la figura liberal como en la figura socialista de gestión del capital); en todo caso, es una unidad indiferenciada. Para nosotros, en cambio, los hombres son singularidades, una multitud de *singularidades*. Un segundo significado de multitud deriva del hecho de que lo oponemos a «clase». Desde la perspectiva de una renovada sociología del trabajo, el trabajador se presenta cada vez más como portador de capacidades inmateriales de producción; el trabajador se reapropia del instrumento/útil del trabajo. En el trabajo productivo inmaterial, el instrumento es el cerebro (así concluye también la dialéctica hegeliana de la herramienta). Esta singular capacidad de trabajo convierte a los trabajadores en multitud, más que en clase. De ahí, como consecuencia, un tercer ámbito de definición, más específicamente político. Consideramos a la multitud como una potencia política *sui generis*, y con relación a ella, es decir, con relación a una multiplicidad de singularidades, deberán definirse las nuevas categorías políticas. Creemos que estas nuevas categorías deben identificarse mediante el análisis de lo *común* más que por medio de la hipóstasis de la unidad. Pero no es éste el lugar para avanzar en el análisis: lo digo muy irónicamente.

ZOLO: En mi opinión, el libro deja sin resolver el problema de los nuevos espacios y los nuevos sujetos de la respuesta global, de los «nuevos militantes», siguiendo a Marco Revelli. Vuestras indicaciones apuntan a una recuperación de la lucha política a escala global, después de que el compromiso de los Estados na-

cionales en las arenas políticas ha perdido sentido y eficacia. Pero creo que no habéis dado suficiente importancia a la cuestión de la «despolitización del mundo» por obra de los grandes poderes de la tecnología y la economía, sobre la que ha insistido recientemente Massimo Cacciari en su *Duemilauno. Politica e futuro* (con G. Bettin, Milán, Feltrinelli, 2001). Por el contrario, podríamos decir que hay páginas de vuestro libro que parecen animadas por un auténtico fervor tecnológico e industrialista ante la *network society*, usando el léxico de Manuel Castells. Es como si para vosotros la revolución tecnológica e informática fuese el vector de una próxima revolución comunista.

NEGRI: Prestamos mucha atención a la revolución informática. Evidentemente, porque seguimos siendo marxistas y creemos que si la ley del valor ya no funciona como ley de medida del desarrollo capitalista, el trabajo, en cambio, sigue siendo la dignidad del hombre y la sustancia de su historia. La revolución tecnológica e informática ofrece la posibilidad de nuevos espacios de libertad, aunque por el momento ocasiona también nuevas formas de esclavitud. Pero la *reapropiación del instrumento* por parte del trabajador, la concentración del valor en la *cooperación* de los trabajadores cognitivos, la expansión del saber y la importancia de la ciencia en los procesos productivos determinan nuevas condiciones materiales que se deben considerar positivamente desde la óptica de la transformación. El problema de la organización política tiene que pasar cuentas ahora con *esta* multitud, como lo hicieron el desarrollo de los sindicatos o del partido socialista con las distintas y sucesivas figuras del proletariado. La despolitización del mundo por parte de los grandes poderes no es sólo una operación negativa, cuando sirve para desembarazarse y/o desenmascarar antiguos poderes y formas de representación que ya no tienen referente real alguno.

ZOLO: Vuestra adopción del término «multitud» es también una profesión de antiindividualismo político radical. *Imperio* comporta una eliminación casi total de la tradición liberal democrática europea, y me temo que éste es el punto que más nos separa.

NEGRI: Estoy de acuerdo en que el término multitud (y lo que contiene) representa una posición de antiindividualismo político ra-

dical. *Imperio* implica el rechazo de la tradición del individualismo posesivo. Pero no creo que ello suponga la eliminación de la tradición liberal democrática europea, en la medida en que mediante el concepto de multitud lo que se pide es, a la manera de Spinoza, una «democracia absoluta». Como para Spinoza, nuestro problema no es juntar a individuos aislados, sino construir de modo cooperativo formas e instrumentos de comunidad y llegar al reconocimiento (ontológico) de lo común. Desde el aire al agua, hasta la producción informatizada y las redes, he aquí el terreno sobre el que se extiende la libertad: ¿cómo se organiza lo común?

ZOLO: Me parecen insatisfactorias —aunque no se me escapan el valor y la originalidad teórica que demostráis al afrontar cuestiones tan arduas— las propuestas del «nomadismo» y el «mestizaje» como instrumentos de una lucha cosmopolita que se ha de desarrollar dentro de la crisálida parasitaria del Imperio. Nomadismo y mestizaje —afirmáis— son armas para utilizar contra el sometimiento a ideologías reaccionarias tales como la nación, la etnia, el pueblo y la raza. La «multitud» se vuelve poderosa gracias a su capacidad de circular, «navegar», contaminar. Me inclino a pensar que vosotros subestimáis el hecho de que nomadismo, mestizaje y criollaje cultural son efectos de los grandes flujos migratorios inducidos por la creciente desigualdad internacional del poder y la riqueza. Serge Latouche ha sostenido que debido a la «deculturación», la «desterritorialización» y el «desenraizamiento planetario» es lícito hablar de un auténtico fracaso del proyecto de modernización, de un jaque a su universalismo prometeico.

NEGRI: Me complace que sientas, con adecuado entusiasmo teórico, la eficacia de nuestras tesis sobre nomadismo y mestizaje: creo que así puedo interpretar tus palabras. Sin embargo, tu juicio se inclina al pesimismo. He discutido a menudo con Serge Latouche sobre estas cuestiones y debo decirte que si no acepto su posición no es porque piense que muchos de sus puntos no sean ciertos, sino simplemente porque está llena de dimensiones omnívoras y catastróficas. No entiendo por qué se debe ridiculizar como «universalismo prometeico» el huir emigrando y la búsqueda de esperanza de tantas poblaciones alrededor

del mundo. No creo que los emigrantes huyan sólo de la pobreza, sino que también buscan la libertad, el conocimiento y la riqueza. El deseo es una fuerza constructiva, tanto más fuerte cuanto más enraizada en la pobreza: la *pobreza* no es simplemente miseria, sino *posibilidad* de muchísimas cosas que el deseo señala y el trabajo produce. El inmigrante tiene la dignidad de quien busca la verdad, la producción y la felicidad. Y ésta es la fuerza que quiebra la capacidad enemiga de aislamiento y explotación y que elimina, junto al supuesto prometeísmo, toda curvatura heroica y/o teológica al comportamiento de los pobres y los subversivos. En todo caso, el prometeísmo de los pobres y de los emigrantes es la sal de la Tierra, y el nomadismo y el mestizaje han hecho cambiar realmente el mundo.

ZOLO: Quisiera preguntarte finalmente —aunque soy consciente de la extrema dificultad de la respuesta— cuáles son las formas institucionales y las modalidades normativas de lo que llamáis «contraImperio», esto es, de la «organización política alternativa de los flujos y los intercambios globales». ¿Es esta organización política que, según aseguráis, las «fuerzas creativas de la multitud son capaces de construir de manera autónoma»?; ¿de qué se trata en concreto? Todo lo que he logrado inferir a partir de un examen atento de vuestras páginas es que deberá tratarse de una forma política imperial. Creo que esto es poco satisfactorio tanto desde el plano teórico como desde el político. Pero es sobre todo sintomático de vuestra adhesión a una posición que recuerda mucho la teoría marxista de la «extinción del Estado». El Imperio es la cáscara institucional dentro de la cual los Estados y sus ordenamientos jurídicos se disolverán, se «adormecerán» (*otmiranie*), como decía Lenin. En línea también aquí con la ortodoxia marxista —desde la *cuestión judía* en adelante—, toda la doctrina del «Estado de derecho» y de la tutela de las libertades fundamentales es ignorada en el libro, junto con las cuestiones del respeto a las minorías políticas y a la autodeterminación de los pueblos. En vuestras páginas, el poder de la «multitud» se concibe como una energía constituyente ilimitada, global y permanente, una energía colectiva que expresa «potencia generativa, deseo y amor».

NEGRI: Tú has estudiado «la extinción del Estado» en los clásicos marxistas mucho más que yo, que más bien me ocupaba de problemas de la transición. Creo que podrá contar con tu aprobación decirte que todo esto me parece hoy muy ridículo. Pero considero que también la doctrina del «Estado de derecho» ha envejecido mucho y que hay que volver a trabajar sobre su sustancia de libertad si no se quiere terminar como tantos «don Ferrantes»* que siguen filosofando en el vacío del significado. En cuanto a lo que hará la multitud contra el Imperio, deposito mi confianza en lo que piensan y hacen los militantes de los movimientos globales. Créeme, son mucho más inteligentes y capaces de lo que nosotros éramos cuando jóvenes.

* Personaje de *Los novios* de Alessandro Manzoni. Dado que no sabía decir si la peste era, aristotélicamente, sustancia o accidente, no tomó ninguna iniciativa y murió de esa enfermedad. (*N. de los t.*)

Lección 1

DEL MÉTODO HISTÓRICO. CAUSALIDAD Y PERIODIZACIÓN

En el Prefacio, insistíamos en la perspectiva interna, endógena, del desarrollo imperial. Y anunciábamos también, determinando este punto de vista, que debíamos partir del análisis del *concepto de capital*. Ahora bien, el concepto de capital que nosotros asumimos no está definido de modo objetivo y estático, sino que apunta más bien a la idea de una relación: es decir, al hecho de que capital y capitalismo son *categorías de una relación*, de una conexión que comprende a quien manda y a quien obedece, a quien explota y es explotado, a quien ordena y es ordenado, a quien subordina y es subordinado. Adoptando una perspectiva que se sitúe en el interior de esta relación, se trata, por lo tanto, de comprender que la globalización no es una expansión lineal del mercado —que barre, por ejemplo, al Estado-nación—, sino que se trata de comprender, por el contrario, que el Estado-nación ya no es capaz de ejercer el control de la relación de capital. Esto es, el Estado-nación no puede controlar, hoy, desde la óptica capitalista, los mecanismos de reproducción de la sociedad, debido a que las luchas obreras internas del Estado-nación, las luchas antiimperialistas y anticoloniales que se han desarrollado en la escena mundial, y las luchas por la libertad contra el «socialismo real» impiden que el Estado-nación sea el punto de equilibrio y la garantía soberana del desarrollo capitalista.

El concepto de capital es el concepto de una relación social. Mientras continúe siendo así, esta relación se deberá regular de manera que la reproducción de la sociedad mantenga proporciones capitalistas o, mejor, permita la reproducción de la capacidad de dirigir por parte del capitalista. En consecuencia, la reproducción capitalista de la sociedad deberá ser una reproducción en la que el sistema se pueda reconocer, de fase en fase, como conjunto y finalidad. La soberanía es el control de la reproducción del capital y, por lo

tanto, la dirección sobre la proporción de la relación de fuerzas (trabajadores y patrones, proletariado y burguesía, multitudes y monarquía imperial) que lo constituye. En la modernidad la soberanía reside en el Estado-nación, mientras que en la posmodernidad se establece en otro lugar (probablemente en el Imperio). Pero es precisamente en la esfera del Estado-nación de los países capitalistas desarrollados donde se originó *una primera ruptura* que impelió a la soberanía a colocarse en otro lugar. Dicha ruptura se produjo a partir de 1968. Se trata de una nueva época que se determina entre 1971 (con el fin de la paridad fija del dólar, esto es, de la equivalencia dólar-oro) y 1973, con la primera gran crisis del petróleo y la definición de la paz nuclear (el Tratado ABM de 1972). En este momento se fijó el reconocimiento de la imposibilidad de garantizar el desarrollo capitalista mediante los instrumentos de la regulación interna soberana, o sea, de controlar la relación de capital dentro del espacio-nación. La presión al alza de los obreros sobre el salario, con los consiguientes procesos inflacionistas de los primeros años de la década de 1970, bloqueó la posibilidad, por parte de los Estados-nación, de ejercer el control directo sobre el espacio nacional atravesado por las luchas y de recomponerlo en función del desarrollo. En esta fase nacieron las primeras formas de gobierno supranacional en sentido propio. Si bien no son las primeras cronológicamente, sí lo son porque de forma original, nueva, comenzaron a arrancar soberanía a los Estados-nación, no sólo en Europa, sino también en EE.UU. Diversos instrumentos de ayuda al desarrollo capitalista creados al terminar la Segunda Guerra Mundial (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, etcétera) y que, durante la Guerra Fría, habían asumido una función de regulación interna, son, por ejemplo, transformados en instrumentos de control general del desarrollo. Éstos no sólo serán proyecciones de la potencia estadounidense (el denominado *Washington consensus*), sino un punto de equilibrio supranacional y de regulación del desarrollo mundial.

Estamos describiendo una situación histórica de transformación, entre mundo moderno y mundo posmoderno: intentamos hacerlo, comenzando a introducir el sentido de la causalidad endógena del proceso.

Un *segundo elemento* que caracteriza la nueva situación es el final (otro elemento eminentemente causal) de la fase imperialista del desarrollo capitalista. También ésta se sitúa entre los años sesenta y setenta del siglo xx y es ciertamente un elemento de extraordinaria importancia. Conviene aclarar aquí la diferencia conceptual entre Imperio e imperialismo, ya que es verdaderamente sustancial. Por imperialismo se entiende el proceso expansivo del poder del Estado-nación mediante políticas de exportación de capitales y de mano de obra, así como de constitución-ocupación de áreas de influencia. Se incluyen asimismo en el imperialismo, como subespecie, las instituciones coloniales. Los grandes Estado-nación europeos se desarrollan (y determinan el desarrollo capitalista) a través de la expansión imperialista.

Pero, en las décadas de 1960 y 1970, el equilibrio colonial-imperialista establecido en los siglos precedentes entró en una grave crisis debido a un movimiento de extraordinario alcance, que rompió el sistema imperialista y colonial. Dicho movimiento alcanzó su cúspide con la lucha de liberación vietnamita, un momento políticamente esencial de un proceso general e *irreversible*. También éste es un elemento que determina la imposibilidad del Estado-nación de extender relaciones de fuerza con fines expansionistas. Ello origina asimismo fuertes desequilibrios en las relaciones de dominio interiores en los Estado-nación centrales, y empuja los problemas del control y de la reproducción del sistema/sociedad capitalista hacia otros lugares que ya no son los de la dirección unilateral del Estado-nación en el interior o el exterior. Llamamos Imperio al *no-lugar* en el que se concentra la soberanía que garantiza el desarrollo capitalista sobre la escena global.

El *último (tercer) elemento* que tomaremos en consideración es el final del Segundo Mundo o mundo del «socialismo real» o realmente existente. También la presión hacia la conquista de la libertad y los intentos sucesivos para superar la «dictadura estalinista para el desarrollo» son fenómenos que se vinculan a pasajes esenciales en el modo de producción. En efecto, gran parte de los estudiosos comienza ya a *definir la crisis del sistema soviético vinculándola al paso del fordismo al posfordismo*. Simplificando mucho la afirmación, se puede decir que las nuevas formas de producción, el

trabajo inmaterial, el ordenador personal y el grado de libertad que éste implica ponen en crisis un sistema rígido como es el soviético. Dicho esto, hay que añadir que nos encontramos aquí ante otro fenómeno esencial para explicarnos por qué el dominio capitalista es incapaz de controlar su propio desarrollo. En la forma de la gestión socialista del capital éste choca con la libertad que el desarrollo del trabajo (entre fordismo y posfordismo, entre la hegemonía del trabajo material y la del trabajo inmaterial) había puesto en el centro de la producción. En los espacios del Estado-nación ruso y del sistema imperialista soviético, lo que pone en crisis la soberanía es la reivindicación de libertad. Libertad material y biopolítica: ¿cómo no recordar aquellos episodios épicos de fuga del trabajo y de nomadismo que desde la Alemania del Este conducían hacia el Oeste a masas de productores, a través de Hungría y Austria, circundando el muro! Era la movilidad, en este caso, para abatir la tiranía.

Así, descubrimos de nuevo que son las luchas, *dentro y contra* la dominación capitalista, las que conforman la historia y, en particular, las que, erosionando el espacio de control del Estado-nación, empujan hacia la constitución del Imperio.

Comencemos por preguntarnos *de dónde* procede este tipo de metodología endógena que pretende asumir las luchas del proletariado como motor del desarrollo. Por lo que a mí respecta, la respuesta es: *del obrerismo italiano*, de aquel marxismo renovado que, desde finales de la década de 1950 hasta la crisis definitiva y la descomposición del movimiento comunista internacional, construye una interpretación del marxismo que permite desarrollar la categoría «autonomía de la clase obrera». Como es sabido, en *El capital*, el concepto de clase obrera se forma como refinamiento político del concepto de fuerza-trabajo, el cual es la representación social del concepto económico de capital variable. Fuerza-trabajo y capital variable eran, pues, conceptos que se formaban *en el interior* del capital. Está claro que el capital ha tenido la gran función histórica de construir la fuerza-trabajo, pero esta función se daba, en la economía clásica, y también, parcialmente, en su crítica, dentro de una relación de capital como situación y determinación absolutamente estáticas. En este marco, el concepto de clase obrera era él mismo construido de manera estática, como proyección mecánica de la

fuerza-trabajo, y por lo tanto como figura aún interna al capital. El socialismo estatalista soviético no se esforzó demasiado en llevar a su último extremo esta figura de la clase obrera dentro de un régimen disciplinario. En la tradición marxiana era, por lo tanto, imposible convertir el movimiento de clase obrera en una *variable independiente* de la relación de capital, donde, por el contrario, los análisis históricos que se superponían a la crítica de la economía política nos ofrecían con extraordinaria amplitud la posibilidad de identificar movimientos de la clase obrera que construían, contra el capital, proyectos, estrategias, teleologías materiales y utopías, a menudo con óptimos resultados. Así, había que invertir radicalmente aquella interpretación de Marx: *la clase obrera era, al contrario, el motor de todo desarrollo por medio de la lucha*. La clase obrera se definía por su ser subjetivo, por la capacidad de mostrarse como acontecimiento y de configurarse como estamento social.

A Mario Tronti debemos el haber formalizado, en *Operai e capitale*, este tipo de hipótesis teóricas, formidable base de investigación para muchos estudiosos. Ciertamente, pensar en una espontaneidad en los movimientos de clase, que tuviera en sí un proyecto, generó una conceptualización que se oponía de inmediato al determinismo causal clásico de la vieja dogmática marxista.

La capacidad de romper el mecanicismo, y en concreto el objetivismo teleológico de la doctrina marxista elaborada por la Segunda y la Tercera Internacional, permitió considerar los movimientos del capital como movimientos sociales, como emergencia de acontecimientos de ruptura. La revolución no era un término objetivo, el límite al que tendían los factores materiales que la caída de la tasa de beneficio creaba, sino *el cúmulo de un conjunto de procesos subjetivos* de masa, un evento. Por otra parte, el pensamiento de Tronti y del obrerismo italiano respondían a una suerte de «aura» cultural del momento, la década de 1960. En aquellos años, en Francia, algunos autores, de la escuela estructuralista y luego postestructuralista, llegaron más o menos a las mismas conclusiones en la crítica de la causalidad determinista y en la demistificación de la teleología histórica. Y esta aura no deriva sólo de la relación entre Italia y Francia, no se relaciona únicamente con los ambientes en que se forman el foucaultismo o el deleuzismo (que coinciden con el de-

sarrollo del obrerismo italiano): sopla mucho más ampliamente, sobre todo en EE.UU. y en América Latina. Hay que recordar, además, otra gran corriente que participa, sometiéndose a esta misma aura, en la transformación del pensamiento histórico marxista, se trata de los estudios subalternos, *Subaltern Studies*, que se originan en India, pero se expanden a través de los estudios poscoloniales por toda el área anglosajona. También los autores de esta tradición parten de una metodología histórica fundamentalmente marxista, para activarla en sentido subjetivo.

Sigamos a este grupo de estudiosos, los *Subaltern Studies*. La crítica histórica comienza aquí por una ruptura radical con la tradición occidental de construcción del proceso histórico *desde arriba*, mejor, de sobredeterminación eurocéntrica de la historia periférica o de los países dominados. La colonial era una historiografía que ocultaba o mistificaba, en primer lugar, los elementos que no interesan al marco providencial del colonialismo europeo y, en segundo lugar, excluía la reactividad a la construcción imperial, escondía el hecho de que el Estado colonial fue construido él mismo como respuesta a las luchas. El Imperio no es un conjunto de competencias transferidas, en este caso, de Inglaterra a India y/u otro lugar, sino más bien una serie de técnicas de dirección, llamémoslas foucaultianamente «dispositivos de poder», que son reconocidas sobre la base de un análisis continuo y atento de cada momento de lucha, y en relación con las modificaciones de la relación/dominio del capital. Cuanto más se apropia el sistema capitalista de las poblaciones, tanto más el Estado y las élites capitalistas perciben esta interiorización de la clase obrera como ambigua y a menudo insostenible; deben, por lo tanto, construir el Estado, colonial o no, como respuesta a las continuas luchas de los sujetos. En resumen, la iniciativa autónoma de los sujetos se coloca en este punto en el centro del análisis.

Proponer el problema de la causa en la historia —y comenzamos ahora a comprender el grave impacto de la acción causal y la definición de su sujeto— nos conduce, para comenzar, a preguntarnos de qué movimientos se habla y de qué sujeto. Pero el sujeto, o la subjetividad a la que nos habíamos referido, parece hasta aquí nacer por defecto de una suerte de escisión del concepto de capi-

tal, de la autonomización de una de sus polaridades. Se tratará, sin embargo, de lograr percibir esta subjetividad en términos más precisos, más concretos. *Ya no negativos, sino constitutivos*. Para proceder y para precisar el papel del sujeto, cuando éste se mueve dentro de la relación capitalista, debemos desarrollar la profundización de la definición de este proceso. Creo, en particular, que la solución de los dos problemas que siguen puede ser fundamental para aclarar la metodología utilizada. El primero es una lectura del proceso en términos de fundamental *discontinuidad*. Hay que decir que nunca hemos considerado el proceso histórico como proceso lineal, necesario, definido en términos deterministas. Estamos convencidos, por ejemplo, de que si el Imperio existe, podría también no existir; si existe, es porque se ha determinado una serie de relaciones de fuerza singulares y porque han tenido lugar algunos acontecimientos imprevisibles. En general, desde la perspectiva del análisis causal, el desarrollo histórico *no es prefigurable* en modo alguno, sino que depende invariablemente de la acción de los sujetos dentro del proceso. Tal acción —si se remite a la autonomía de la clase obrera— es siempre, además, *desmesurada*. Desmesurada por ser «fuera de medida» y también por estar «más allá de la medida»: fuera de medida respecto de la posibilidad de dar una medida, de controlar estos movimientos; más allá de la medida en el sentido de que estos movimientos pueden crear, según las circunstancias, situaciones absolutamente imprevisibles, totalmente fuera de lo pensable.

Este discurso sobre el fuera de medida y el más allá de la medida representa el segundo problema importante en la caracterización de nuestra metodología. Conecta con el avance en la crítica del modelo marxista clásico de explicación histórica que hemos hecho cuando, al desarrollar el antagonismo de la relación de capital, lo hemos liberado de una medida de valor. El concepto de valor constituía en el marxismo, como en la economía clásica, una determinación interior totalmente sustancial para la explicación causal del curso histórico. Cuando el concepto de valor se expresa como ley del valor, lo hace porque ofrece una medida a la determinación del trabajo. El paso que proponemos, desde una concepción cerrada de la relación de capital a una concepción antagónica, abierta, de la misma relación, *no elimina el trabajo*, sino que, por el contrario, lo

confirma en el centro de todo proceso productivo y de lucha. Más bien *prescinde de la medida del valor* y del equilibrio del desarrollo tal como habían sido determinados.

El hecho de que nosotros erosionemos esa determinación del valor no quiere decir que el trabajo deje de ser la matriz fundamental de todo desarrollo histórico, sino sólo que el problema del trabajo (y de su liberación en el citado desarrollo) ya no se vincula a los criterios de medida que caracterizaron el nacimiento de la economía clásica, desde Smith hasta Marx. La finalidad de esta concepción significa simplemente excluir predeterminaciones carentes de consistencia, así como estructuraciones del desarrollo puramente cuantitativas e históricamente fijadas, consideradas, sin embargo, en términos universales. Nosotros, por el contrario, dirigimos nuestra investigación a las transformaciones reales que están detrás de las formas en que se presentan los procesos de valorización. Quiero decir que para aclarar mejor nuestro discurso sobre la causalidad histórica es necesario pasar de una definición genérica a una periodización específica de los efectos de dicha causalidad. El mismo discurso sobre la *ley del valor* (característico de Marx y de la economía clásica) se relaciona con una *fase específica de la organización del trabajo*; una fase en que, efectivamente, el trabajo se podía medir, tal como preveía la teoría económica clásica, por unidad de tiempo trabajado. Pero el proceso de valorización se especifica hoy de modo totalmente diverso, a través de la socialización del trabajo, y es dentro de este nuevo período que se define la causalidad histórica.

Pasemos ahora a un argumento distinto aunque complementario: ¿qué significa construir una *periodización histórica*? En nuestro caso, para empezar, significa definir cómo, en el ámbito de desarrollo capitalista, se ha llegado al final del Estado-nación. Quiere decir, por lo tanto, periodizar el desarrollo capitalista, calificar específicamente, dentro de las distintas fases que el capitalismo recorre, la última fase, la imperial. Por otro lado, desde un punto de vista metodológico, significa asumir que la relación de capital se determine respecto de las luchas, los choques y los conflictos que se producen en su ámbito, y que lo hace de formas diversas; y esta relación de luchas sociales se concreta y estabiliza con el Imperio. Si intenta-

mos una periodización del desarrollo capitalista en la modernidad (o, mejor, en la tardía modernidad), a partir de la entrada del capital en la fase de la *gran industria* (lo cual coincide con la afirmación del Estado-nación), podemos trazar una larga serie de fases que nos conduce hasta la situación actual. Marx, por su parte, ya describió la entrada en la época de la gran industria, aclarando con gran lucidez cómo esa entrada venía determinada por el desarrollo de las luchas obreras, y, en particular, por el paso de la explotación entendida en términos de plusvalía absoluta a la explotación a través de la extracción de plusvalía relativa. Sólo superponiendo los aspectos históricos de la narración marxiana al análisis económico del desarrollo del capital podemos obtener esta periodización.

Elemento central y prioritario de la periodización será la definición teórica de la «gran industria», su concepto, desde la óptica de los sujetos, las luchas y los procesos antagonistas de subjetivación que se agitan y se construyen en su interior. Para definir el proceso de formación y transformación de la gran industria se puede utilizar una serie de indicios. Yo divido el período de la «gran industria» en dos grandes fases. *Una primera fase* que va desde 1870 hasta la Primera Guerra Mundial, de la Comuna de París a la Revolución rusa de 1917. *Una segunda fase* que abarca desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta 1968. Ahora bien, para definir estos períodos hay que ver cuáles son las diferencias que los determinan: mejor aún, cuáles son las diferencias (las transformaciones) que caracterizan al sujeto proletario (su composición técnica y política) dentro de las diversas formas de organización del trabajo y la sociedad. En primer lugar, pues, *desde el punto de vista de los procesos de trabajo* y de su modificación; en segundo lugar, partiendo de la perspectiva de las *normas de consumo* y de reproducción social; en tercer lugar, a partir de los modelos de *regulación económica y política*; y por último, para concluir, desde el punto de vista de la transformación de la *composición política de clase*.

Veamos el primer período de la «gran industria», el que Marx estudió con más detenimiento. Desde la perspectiva de los procesos de trabajo tenemos una figura obrera que, por primera vez de manera global, es introducida dentro de lo que llamamos mando de la maquinaria. El obrero se convierte, así, en parte de la maquinaria,

mejor aún, en su apéndice. Es fuerza-trabajo anexa al ciclo productivo; es fuerza-trabajo que va cualificándose poco a poco, introducida en un proceso de aprendizaje que le permite de manera progresiva un cierto conocimiento del ciclo de trabajo. Podemos llamar a este período: *fase del obrero profesional*. Respecto del período de la manufactura (que en la exposición marxiana precede inmediatamente a la gran industria), esta primera fase de la gran industria muestra una composición técnica (es decir, el conjunto de las capacidades tecnológicamente eficientes en el trabajo obrero) profundamente modificada, por cuanto el obrero se forma directamente en la fábrica (ya no es un artesano que llega con su peculiaridad a la manufactura) y su cualificación, antes independiente de la manufactura se convierte, aquí, en prótesis de una maquinaria cada vez más compacta y compleja.

Desde el punto de vista de las normas de consumo, esta primera fase se caracteriza por una consolidación cada vez mayor de la producción masiva, sometida sólo en cierta medida a una adecuada capacidad de regulación social por parte del capital, no proporcional, sin embargo, a una capacidad salarial apropiada. *Bajo salario* y *sobreproducción* son aquí las dos caras de una misma moneda. Ello significa que, en esta primera fase del ciclo del obrero profesional dentro de la gran industria, el Estado-nación registra una acción productiva del capital orientada a la máxima explotación de la fuerza-trabajo, y muestra una menos que relativa capacidad de crear equilibrio dentro del desarrollo. Sobre la onda de esta crisis en la producción masiva nace la investigación de los mercados exteriores, de aperturas imperialistas y coloniales.

Consecuentemente, desde la perspectiva de los modelos de regulación, el Estado se desarrolla hacia niveles cada vez más rígidos, de integración institucional con el capital financiero, y reconoce en el desarrollo de los monopolios y en la consolidación imperialista su fundamento y su escenario político. Estamos en la fase de los grandes análisis del *imperialismo*, de Hilferding a Lenin, que seccionan y conforman teóricamente, de manera absolutamente precisa, las características de este período.

Finalmente, desde la óptica de la composición política del proletariado, se asiste a la formación del *movimiento obrero* basado en

una organización dual (de masa y de vanguardia, sindical y de partido), y en un programa que prevé la gestión obrera de la producción industrial y de la organización social, según el proyecto de la emancipación socialista de las masas. Es, pues, en una situación particularmente crítica (caracterizada por la producción masiva, el bajo consumo proletario y la expansión imperialista), donde se producen la formación y la génesis política del movimiento obrero: en este proceso prevalece un modelo de reapropiación, por parte obrera, del desarrollo capitalista en cuanto tal, puesto que la organización se funda en la profesionalidad de las masas de los trabajadores y en el relativo control del ciclo. Y a partir de ello se producirá el desarrollo socialista de la organización social. La composición técnica del obrero encuentra, pues, una traducción adecuada en la composición política de la organización socialista y en el ideal de los consejos de fábrica, que deberían sustituir al patrón una vez concluida la revolución.

Se asumen como fundamentales los valores del trabajo y la capacidad del trabajo productivo de fábrica. Y cuando se piensa que el Estado-nación interpreta los valores del desarrollo capitalista, no sorprenderá la identificación de la clase obrera con el Estado-nación, que en este período es determinante en los partidos y la ideología. La ruptura de la lealtad del movimiento obrero al Estado-nación advendrá sólo durante la Primera Guerra Mundial, del modo dramático que conocemos, y se concretará y representará en la Revolución bolchevique y en el ciclo de luchas que se prolongará durante la década de 1920.

La segunda fase de la «gran industria» durará, en cambio, hasta 1968. El estudio de esta fase nos permitirá definir —o al menos introducirnos en— el análisis de la situación actual, una situación altamente dramática, en la cual la relación entre la composición técnica del trabajo y la composición política de la clase obrera (más adelante nos referiremos a ella como multitud) está abierta a alternativas completamente nuevas.

Ahora, considerando el período que llega hasta 1968, y aceptando esta fecha simbólica como índice de un punto de llegada y de una posterior modificación en el modo de trabajar, trataremos de analizar la segunda fase del ciclo de la gran industria desde la pers-

pectiva de los procesos de trabajo, de las normas de consumo y de regulación, y de reconocer, así, la nueva composición técnica y política del proletariado en la segunda fase de la gran industria.

Desde la óptica de los procesos de trabajo, la nueva composición técnica del proletariado se convierte en una fuerza-trabajo «abstracta», en el sentido de que es abstraída de cualquier cualidad concreta y anexada como tal al proceso industrial, con las formas del *taylorismo*. Las normas tayloristas permiten introducir grandes masas de trabajadores no cualificados en procesos de elaboración fuertemente alienantes y complejos. *El obrero masa* pierde por completo, en este caso, la visión del ciclo productivo.

Desde el punto de vista de las normas de consumo, ésta es la fase en que se constituye el *fordismo*, una práctica capitalista del salario como anticipo para la adquisición y el consumo de los bienes producidos por la propia industria. La alienación consumista es la primera consecuencia de este modelo de regulación, pero no la única: la relación que determinan las normas de consumo tiene consecuencias inmediatas sobre el conjunto del ciclo, en el sentido que impone una eficaz regulación interna. No por azar el *modelo de regulación* que se afirma es el *keynesiano*, modelo que intenta fijar y mantener, de manera continua, un equilibrio entre capacidades productivas y demanda efectiva por parte de los trabajadores.

Desde la perspectiva de las normas de regulación se va formando así, impulsado por políticas keynesianas, un modelo de *Estado intervencionista* en apoyo de la actividad productiva, para el mantenimiento del pleno empleo y de la asistencia social (gasto del salario diferido). La relación dentro del desarrollo capitalista, entre capital y clase obrera, resulta aquí modificada en beneficio de la clase obrera, determinando situaciones en las que el equilibrio se produce según figuras institucionales diversas (Estado democrático de tipo New Deal, Estado corporativo y fascista, Estado socialista, etcétera).

Bajo la óptica de la composición política del proletariado, se asiste a una prolongación de las experiencias de las organizaciones obreras socialistas. Se configuran, sobre todo en EE.UU. y en los países capitalistas más avanzados, nuevas formas de organización. En dichas formas de organización del obrero masa, las grandes pa-

labras son: *rechazo del trabajo*, igualitarismo sindical, rechazo de toda figura de delegación y reapropiación del poder, en formas de masa y de base. Ésta es también la experiencia que hemos tenido en Italia entre las décadas de 1960 y 1970, y que hemos podido registrar a escala internacional.

Antes de continuar con la periodización, debemos preguntarnos cómo se determina la relación entre las formas de la composición de clase y capital. ¿Cómo y por qué establecemos esta relación? ¿Por qué al hablar de las formas de vida, de organización de reproducción obrera hablamos también del Estado? Hay que hacer algunas precisiones sobre este punto. Como es sabido, en *El capital* de Marx no hay un libro sobre el Estado. En *Imperio* sostenemos que esta carencia básicamente proviene de la ausencia de un análisis de la organización del mercado mundial —otra cuestión no tratada en *El capital*—. Ahora sabemos que el Estado, dentro del desarrollo capitalista, es una fuerza reguladora; no obstante, esta capacidad de regulación se basa y se consolida sobre relaciones aún externas al propio desarrollo capitalista. En este sentido, Marx se encuentra ante la gran dificultad de hablar del Estado del capital en cuanto debe colocarlo en un esquema de control del mercado mundial: Marx no logra concebirlo como Estado (del capital) nacional. Necesita un esquema general del desarrollo capitalista, y este esquema sólo puede serle procurado a escala global. *De hecho, Marx considera el Estado-nación como un obstáculo para el desarrollo capitalista*, y como un residuo de la época precapitalista, donde, por el contrario, representaba un formidable resorte para la acumulación originaria.

Volvamos ahora, para concluir, al análisis del *paso que se da en la década de 1970*, que nos permite ver, desde la perspectiva de la periodización, su posterior determinación. La nueva fase se caracteriza por algunos aspectos radicales nuevos. La primera novedad atañe a las modificaciones de los procesos laborales: éstos se dan como procesos de automatización de las fábricas y de informatización de lo social, es decir, como puesta al trabajo de lo social, en su conjunto. El trabajo material inmediatamente productivo pierde su papel central en el proceso de producción, mientras emerge la nueva figura del *obrero social*, que se presenta como intérprete de

las funciones de cooperación laboral impulsadas por las redes productivas sociales. Estas nuevas figuras de fuerza-trabajo, cooperantes en el terreno social, devienen fundamentales y hegemónicas en el proceso productivo.

En lo relativo a las normas de consumo, éstas son reconducidas en general a las elecciones del mercado, y desde esta perspectiva se expresan en formas de *individualismo* extremadamente difundidas que promueven la propagación y la singularización sociales del desarrollo productivo.

En cuanto a los modelos de regulación, como consecuencia de lo dicho hasta ahora, se extienden en torno a *líneas multinacionales*, pasando en una primera fase a través del plano de la concreción monetaria, luego a través del mercado financiero y, finalmente, del concretarse de la función política-imperial.

En relación con la composición del proletariado, ésta se vuelve social, pero cada vez más *inmaterial* desde el punto de vista de la sustancia del trabajo, y es móvil, poliforme y flexible desde la perspectiva de sus formas.

Me interesa subrayar todavía una última cuestión respecto del método. Si lo que he dicho funciona, si de alguna manera comienza a configurarse un esquema de relación causal respecto de la génesis del Imperio y el orden interno de *Imperio*, nos hallamos ante una situación crítica muy fuerte en la que las categorías del trabajo, el concepto de capital y el de Estado, las definiciones de derecho y las de nación, las categorías del derecho internacional y, por lo tanto, de sociedad internacional, etcétera, que la modernidad nos ha legado, son probablemente obsoletas. No obstante, si debemos comenzar a movernos con otras determinaciones conceptuales, esto significa que estamos frente a un salto cualitativo, en el que los motores y los procesos que hasta ahora han sostenido nuestro razonamiento sobre las causas y la transformación de las épocas capitalistas se encuentran ellos mismos, de algún modo, en discusión. Que exista un acontecimiento como la constitución de una autoridad mundial significa que se produce un salto en la explicación científica que lo modifica todo y nos obliga a reconsiderar las categorías con las que hemos trabajado hasta este momento y a considerar las anteriores como condenadas a la extinción.

Hablamos de un *paso de lo moderno a lo posmoderno* para reabsorber precisamente en cierta manera todos los «pos» (postaylorista, posfordista, poskeynesiano, postsocialista o poscomunista, etcétera). Es evidente que utilizamos el término «posmoderno» en sentido muy distinto de como lo han hecho los filósofos del último cuarto del siglo xx. En particular, nosotros hablamos en términos de una *gran narración*, algo explícitamente prohibido por los Lyotard, los Baudrillard y, en general, por todos aquellos que formularon, con el término «posmoderno», una cierta forma de concebir el presente histórico.

Observamos, por otra parte, un discurso análogo construido en el ámbito de los estudios jurídicos y sociológicos, expresado, por ejemplo, por algunos estudiosos alemanes como Ulrich Beck, así como por algunos franceses. Ellos rehúsan el uso de «posmoderno» y prefieren emplear «hipermoderno» o «segunda modernidad». En realidad, detrás de esta diatriba nominalista, está el hecho de que estos autores no aceptan el fin de las categorías de lo moderno. Se oponen al uso de «posmoderno», porque creen que, pese a todo, existe aún la posibilidad de mantener y de utilizar nombres y conceptos como Estado-nación, derecho internacional, etcétera. Nosotros insistimos, en cambio, en una concepción de la causalidad histórica que encuentra en la dinámica de las luchas la razón de la modificación de la realidad histórica y de la ruptura conceptual, y, de ahí, la necesidad de establecer un nuevo léxico.

Como ya hemos comentado, Marx considera el Estado-nación como un obstáculo para el desarrollo capitalista, como un residuo de la época precapitalista que, aun habiendo sido un estímulo formidable para la acumulación originaria, queda, sin embargo, como algo sólo parcialmente identificable con el capital. Esta afirmación de Marx debe analizarse, sin embargo, en relación con el desarrollo político de las formas capitalistas de acumulación. Y si, precisamente, en la primera fase la distinción entre soberanía y capital (entre el concepto de soberanía y el de capital) es sin duda profunda, a medida que se produce el desarrollo capitalista se forman entre ambos conceptos relaciones si no de homología, o incluso de identidad, sí ciertamente de analogía. En la medida en que la sociedad

viene subsumida en el capital (es decir, se pasa de la *subsunción formal del trabajo a la subsunción real*), toda relación social se convierte en cierto sentido en una relación productiva: en este momento, pues, *las relaciones de soberanía y de capital pueden, de algún modo, superponerse*. Subsunción real significa capitalización de lo social; en consecuencia, el núcleo de la explotación se desplaza directamente a lo social. La crisis de la ley del valor, y, por tanto, la desmesura de la relación de explotación, de la expropiación que se da sobre todo nexo social y, en particular, sobre la cooperación, introduce la inmediatez del mando. Y he aquí que, en la subsunción real, éste ya no es algo que se agrega desde fuera al proceso de explotación, sino algo que directamente lo organiza. En esta afirmación reconocemos una suerte de identidad fronteriza, de profunda homología, entre el concepto de soberanía y el de capital.

Todo esto no vale tanto para la evolución del Estado-nación sino, más bien, y transversalmente, para la definición de la gobernanza global, una forma de gobierno, ésta, que conecta directamente con la razón capitalista del desarrollo. Y aquí, una teoría de la soberanía, como la elaborada por Carl Schmitt, en términos nihilistas, ya no tiene cabida. La decisión sobre el espacio de excepción se sutaliza hasta convertirse en función de la necesidad capitalista, y la obediencia del súbdito ya no se formará sobre una base unilateral sino que interpretará la relación capitalista.

(Sobre lo anterior, véase lo *escrito acerca del concepto de soberanía* que sigue a esta primera lección.)

Al tratar el método histórico hemos intentado reformular una teoría de la causalidad histórica retomándola, por un lado, de las Obras históricas de Karl Marx y, por otro, de la elaboración efectuada por Mario Tronti en Operai e capitale (Turín, Einaudi, 1966). Para nosotros, han tenido gran importancia, además, los «estudios subalternos» de la escuela india de Ranajit Guha (véase R. Guha y G. C. Spivak (comps.), Selected Subaltern Studies, Nueva York, Oxford University Press, 1988). La cuestión que debe afrontarse aquí es la de la función teleológica que expresaría la determinación causal. Los críticos del marxismo (así como los del obrerismo) atacan la causalidad marxiana (aunque esté representada por los procesos de lucha)

como relación determinista. Yo no creo que esta crítica sea válida, aunque es indudable que en el materialismo histórico sobreviven instancias dialécticas cargadas a menudo de tensiones deterministas. Además, las determinaciones economicistas de algunas partes de El capital no ayudan a esquivar esta dificultad.

Creo que en el interior del obrerismo el problema se ha afrontado amplia y eficazmente, de modo que el tipo de metodología propuesto asume hoy una serie de elementos que modifican su definición de manera fundamental, y excluyen subrepticias interpretaciones deterministas. Ya en mi Macchina tempo (Milán, Feltrinelli, 1982; reed. parcial: La costituzione del tempo, Roma, Manifestolibri, 2000) la continuidad y la discontinuidad del tiempo marxiano —que significa del tiempo de las luchas— son consideradas desde un horizonte absolutamente intempestivo. En particular, al hacerse discontinua, la temporalidad capitalista deviene constitutiva, la intempestividad da paso a la subjetividad. Evidentemente, se encuentran aquí profundas analogías con el discurso precedente sobre la subsunción real y sobre la socialización de los nexos de la acumulación; en el devenir social estos nexos son, por así decirlo, subjetivados. En la discontinuidad del tiempo productivo se determina, de este modo, un paso ontológico: el ser constituido es siempre y de nuevo ser constituyente...

Con relación a las cuestiones de la causalidad histórica véase también mi Marx oltre Marx (Milán, Feltrinelli, 1979; reed.: Roma, Manifestolibri, 2001 [trad. cast.: Marx más allá de Marx, Madrid, Akal, 2001]). En este caso, el análisis —orientado a desligar el pensamiento marxiano de los vínculos deterministas— desplaza la teoría de la causa desde el horizonte mecanicista (más o menos dialéctico) a la teoría del dispositivo. Asimismo en este caso, considerando las fuentes foucaultianas y deleuzianas de la teoría del dispositivo, asistimos a un desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo, a una definición de la causa como vivificada por actos constitutivos. Nos encontramos dentro de la causación ontológica. La demistificación operada por Tronti, convirtiendo la relación capitalista en relación intersubjetiva (el capital como relación; los obreros y el capital como opuestos), se desarrolla ahora en una dimensión constitutiva. Creo que de este modo la rearticulación de una teoría de la causación histórica se ha hecho plausible.

*Con respecto a los problemas de la periodización, conviene tener presente los mismos presupuestos. De las dos estelas seguidas, una se vincula a la transformación de las categorías del trabajo, y se podría definir así: desde la acumulación originaria a la hegemonía de lo inmaterial; la otra asume la relación entre las categorías del trabajo y las del Estado, y se podría definir como la superación imperial del Estado-nación. En la base de ambos puntos de vista advertimos la conciencia de la transición de lo moderno a lo posmoderno. Este paso se puede narrar, como he mostrado (con Michael Hardt) en *Il lavoro di Dioniso* (Roma, Manifestolibri, 1995 [trad. cast.: *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003]). En cuanto a las relaciones entre categoría del trabajo y categoría del Estado, véanse las formidables aportaciones de Luciano Ferrari Bravo, *Dal fordismo alla globalizzazione* (Roma, Manifestolibri, 2001). Una extensa elaboración del trabajo de periodización puede verse en las veinte tesis que presenté como «*Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects*», en *Open Marxism*, vol. II, Cambridge, Pluto Press, 1992, págs. 69-105. Naturalmente, una vez perfeccionada la vía analítica, se llega a la definición de un nuevo paradigma: en este caso concreto, al de la hegemonía del trabajo inmaterial, es decir, al modelo del General Intellect. Para la discusión en torno a estas cuestiones, véase la segunda lección.*

SOBERANÍA*

Michael Hardt y Antonio Negri

SOBERANÍA LIMITADA Y 11 DE SEPTIEMBRE

Los ataques del 11 de septiembre de 2001 contra Nueva York y Washington no han modificado el estatuto de la soberanía, pero quizás han hecho más claramente perceptible un cambio acaecido. En particular, han puesto de manifiesto lo inadecuado de todo concepto sustancialista de la soberanía: la soberanía no es una sustancia autónoma, sino más bien una *relación* entre soberano y súbdito. El poder soberano jamás es absoluto, sino que tiende constantemente a la consolidación y a la reproducción de su hegemonía sobre el súbdito. Quien obedece no es menos esencial a la funcionalidad, ni a la idea misma de soberanía, que quien manda. No hay, por tanto, un origen exclusivo de la soberanía según pretendería la teoría sustancialista.

Se podría afirmar que el 11 de septiembre demostró definitivamente que Estados Unidos forma parte del mundo o, en realidad, que el gobierno estadounidense no es una fuente autónoma de soberanía, sino que está integrado en un sistema global de relaciones que definen la forma actual de soberanía.

Durante la modernidad, la escena internacional estaba dominada por un conjunto de potencias soberanas nacionales que limitaban de forma recíproca su propia soberanía, y reinaban sobre las naciones y las regiones subordinadas. En nuestro paso actual hacia el Imperio, la soberanía de los Estados-nación dominantes está comprometida: se transfiere a un nuevo poder imperial que la transforma y que, al ser transnacional, tiende a un control global. En cierto

* Texto presentado en la American Anthropological Association, Washington, diciembre de 2001. Traducción al italiano de Massimiliano Vidotto.

sentido, se podría afirmar que esta soberanía imperial es externamente ilimitada porque envuelve, por así decirlo, a todo el globo. No tiene exterior, no tiene un *fuera*. Por otra parte, y en distinto sentido, la soberanía sigue (y debe seguir siempre) limitada enteramente por la relación entre dominador y dominado. En este segundo aspecto, la soberanía tiene una doble cara; es, necesariamente, un sistema de poder dual.

Dado que en la transición hacia el Imperio los límites exteriores de la soberanía tienden a desaparecer, la idea de guerra, entendida como conflicto entre poderes soberanos, pierde significado, mientras que se acumulan, por otro lado, conflictos sociales de soberanía en las fronteras interiores. Estas líneas divisorias dentro de la soberanía son las que determinan, siempre e inevitablemente, la posibilidad de una *guerra civil*. En el Imperio, la guerra civil —junto con la acción del Estado policial dispuesto constantemente a evitar su estallido— constituye la única expresión adecuada de la doble naturaleza de la soberanía.

El 11 de septiembre no marcó el inicio de esta guerra civil imperial. Vivimos desde hace tiempo en una suerte de estado permanente de guerra civil, precisamente en un período considerado de paz. Debemos comprender la complejidad de los múltiples rasgos de esta guerra civil que define la soberanía imperial, y descubrir cómo puede convertirse en una lucha de liberación que podría conducir a una paz auténtica.

HISTORIA MOLAR E HISTORIA MOLECULAR

Es necesario dar un paso atrás y ver cómo nació esta nueva forma de soberanía. En el cuadro analítico de los regímenes políticos, se puede constatar que la soberanía sufrió una mutación desde la forma característica del imperialismo europeo moderno hasta la forma contemporánea de Imperio. La Guerra Fría representa la primera fase de esta transición. La transformación de la soberanía durante la Guerra Fría aparece sin embargo muy distinta respecto de sus procesos, según se afronte desde una perspectiva molar o molecular. Debemos explicar, de forma muy breve, que la diferencia

entre molar y molecular no sólo se refiere al orden de dimensión ni a la diferencia entre individual y colectivo. Ambos términos indican colectividades sociales, aluden a dos tipos de agregación y de población. Molar se refiere a amplios agregados o grupos estadísticos, que estimulados mediante procesos de integración y representación, constituyen un conjunto cohesionado y unitario. Molecular, en cambio, designa micromultiplicidades o, mejor aún, singularidades que forman constelaciones o redes no homogéneas.

Desde la perspectiva molar, la forma o la naturaleza de la soberanía no fueron modificadas realmente durante el período de la Guerra Fría. La transición parece más bien como una reducción progresiva del número de potencias soberanas, en un declinar de un gran conjunto a dos, y luego a una. Antes de la Guerra Fría, en la época del imperialismo europeo, existían varias potencias soberanas, los Estados-nación europeos en primer lugar, en conflicto constante. La forma de soberanía presupuesta por los proyectos imperialistas estaba definida por la soberanía de los Estados-nación.

El imperialismo era la mera extensión de la soberanía nacional sobre territorios extranjeros. Desde una perspectiva molar, la Guerra Fría representó una prosecución de la forma imperialista de soberanía: los dos bloques principales de poder (las superpotencias) habían sustituido simplemente a los Estados-nación europeos y concentrado la beligerancia a lo largo de un único frente. En el Segundo Mundo, los soviéticos demostraron reiteradamente que las diversas naciones del Este europeo no eran soberanas, aun cuando la hegemonía soviética nunca fue total (dignas de nota, al respecto, China y Yugoslavia, que lograron con éxito considerables márgenes de autonomía). De forma análoga, muchos Estados-nación mantuvieron en el Primer Mundo un relativo grado de independencia, en particular en la Europa occidental, pero finalmente no pudieron resistir la estructura bipolar de las superpotencias. Los Estados-nación del Tercer Mundo, constituidos más o menos inmediatamente después de la liberación del yugo colonial, no eran claramente soberanos y fueron forzados a alinearse con una de las dos superpotencias. En última instancia, los arsenales nucleares determinaron la soberanía en el mundo bipolar. Y, en síntesis, según la perspectiva molar, la Guerra Fría implicó la tendencia (nunca completa

ni absoluta) a destronar toda soberanía que no fuera la de las superpotencias.

A partir de este modelo, es lógico inferir que el mundo de la posguerra fría deba estar representado por una sola superpotencia, la única ahora soberana. Ésta es una historia de diferencias puramente cuantitativas: disminuyendo el número de potencias soberanas, aumenta el grado de soberanía sin cambiar apenas su naturaleza misma. Desde un punto de vista molecular, podemos ver, sin embargo, que durante la Guerra Fría se produjo una *transformación de la forma efectiva de la soberanía*. La Guerra Fría ya no se presenta como extensión global del conflicto entre potencias soberanas nacionales, sino como la erosión de la soberanía nacional y, en consecuencia, como la fundación de una nueva soberanía no-nacional.

Ese cambio de forma se puede reconocer mejor en las representaciones del enemigo emergentes en Estados Unidos durante aquel período. En efecto, Estados Unidos debía afrontar dos tipologías de enemigo comunista: desde una perspectiva molar, éste podía ser identificado en otra potencia soberana, la Unión Soviética, mientras que desde un ángulo molecular, el comunista era un enemigo indeterminado, evanescente y, digámoslo así, espectral. El enemigo comunista molecular estaba potencialmente en todas partes, en todo Estados Unidos, incluso en todo el mundo. Era inasible y a veces desaparecía entre la gente, como en las marañas de una jungla. En otras palabras, no era un sujeto soberano constante, sino una red, evasiva y amorfa, difícilmente susceptible de limitaciones, un virus transmisible más que una entidad autónoma y compacta.

El maccarthysmo fue una de las manifestaciones de la histeria que se origina cuando un poder soberano se enfrenta a una amenaza ubicua y no localizable. La lucha contra un enemigo no soberano —un enemigo tanto interior como exterior— termina por destruir la soberanía del mismo Estado-nación. Una de las condiciones fundamentales de la soberanía, la capacidad de excluir del propio territorio nacional fuentes exteriores de autoridad, es virtualmente imposible en el caso de que se vaya reduciendo de manera progresiva la distinción entre dentro y fuera. (Este enemigo invisible, invasor, es más síntoma que causa de la transformación de la soberanía nacional.)

El resultado de esta perspectiva molecular es la aparición de una nueva forma de *soberanía carente de exterior* o, más bien, una soberanía que no reconoce —como ya indicábamos— diferencia entre dentro y fuera. Desde esta apreciación, la Guerra Fría es un período de cambio más que de continuidad histórica. Con el declinar de la forma nacional de soberanía nace una forma nueva, global.

Estas dos perspectivas no han recibido, evidentemente, el mismo reconocimiento. En la Guerra Fría, el plano molecular fue oscurecido sistemáticamente por el molar. En Estados Unidos, por ejemplo, se tuvo la tendencia de atribuir a las organizaciones sindicales actividades comunistas y socialistas, así como también de proyectar todas las diferencias y oposiciones sociales sobre la disposición bipolar. Cualquier amenaza o rechazo sociales podían ser acusados de antiamericanismo y, por tanto, de ser cómplices de la soberanía enemiga. De manera perfectamente simétrica, los soviéticos proyectaron cualquier forma de amenaza interior sobre el enemigo exterior. Esta prevaricación fue todavía más pronunciada en el contexto de las guerras de independencia del Tercer Mundo, que, al aproximarse al final, obligaron a los países implicados a decantarse por uno u otro de los poderes soberanos. En cualquier caso, la especificidad molecular y la multiplicidad de las expresiones sociales fueron disimuladas por la elaboración molar.

En nuestros días, sin embargo, es evidente que las evoluciones moleculares han sido las prioritarias y decisivas —y, retrospectivamente, quizá podemos afirmar que así lo fueron desde siempre—. En la actualidad ningún Estado-nación, ni siquiera el más poderoso, es soberano. Tampoco los supuestos enemigos son Estados-nación; al contrario, son redes invasoras, no localizables e invisibles. La imagen del enemigo soberano entendido como Estado-nación y el tipo de guerra relativo son hoy mera ilusión, basada acaso en la nostalgia por un mundo pasado.

CONTRADICCIONES DE LA SOBERANÍA

La soberanía es, pues, definida por la dinámica molecular, que pone bajo una presión constante sus límites interiores, y al obrar de

este modo exalta su naturaleza doble. Si la aceptamos como un concepto bifronte, como una relación hegemónica, descubrimos una serie de contradicciones que la han marcado durante toda la era moderna hasta nuestra época imperial. Consideremos, en primer lugar, la moderna imagen militar de la soberanía: el poder sobre la vida y la muerte de los súbditos. En cierto sentido, las armas nucleares han hecho absoluta esta prerrogativa. Sin embargo, dicho poder absoluto se pone radicalmente en discusión mediante prácticas como las acciones suicidas —desde la protesta de los bonzos que se prendían fuego en Vietnam, hasta el terrorista que se inmolaba pulsando el detonador—. Cuando en el esfuerzo de contestación de la soberanía imperial se niega la propia vida, el poder sobre la vida y la muerte que el soberano ejerce resulta ineficaz. Las armas absolutas *contra los cuerpos* son neutralizadas por la negación voluntaria y, a su vez, absoluta del cuerpo. En otras palabras, el *Estado de guerra soberano*, que en la era imperial se convierte en una técnica de control que une la acción militar y la policial, deja de tener fundamentos sólidos si se compara con las *formas biopolíticas de contestación*. En este caso, la soberanía no sólo no puede pretender ser absoluta, sino que entra en una crisis decisiva. En tal contexto, la soberanía debe ser necesariamente dialógica.

En el mundo de los negocios y de las finanzas se ha puesto de manifiesto un desarrollo similar. El poder de la fabricación de la moneda y del control de la circulación monetaria determinan la soberanía económica, pero también esto ha sufrido una transformación imperial. Hay, es cierto, algunos valores dominantes (el dólar, el euro, la libra esterlina y el yen) controlados en cierta medida por estructuras estatales, pero a su vez se ha desarrollado un gigantesco proceso de normación privada de las relaciones capitalistas. La *lex mercatoria* era la ley consuetudinaria unificada que regulaba los negocios de los mercaderes medievales, una ley comercial internacional, eficaz más allá del derecho público así como del consuetudinario, que controlaba las relaciones de mercado, por ejemplo, en las grandes ferias. En la actualidad asistimos al nacimiento de una *lex mercatoria* posmoderna, una ley consuetudinaria transnacional fundada en acuerdos legales compartidos por una comunidad internacional constituida principalmente por empresas comerciales,

marítimas, aseguradoras y bancarias. Muchos aspectos de las relaciones económicas globales están regulados por este dispositivo legal sólidamente desarrollado y articulado, definido por contratos y mecanismos financieros, legislados en su mayoría por los bufetes de abogados.

Esta ley comercial transnacional funciona, en gran medida, con independencia de las estructuras legales de los Estados-nación. Pero, en esta situación, ¿quién garantiza la *lex mercatoria*, sobre todo en los casos en que el conflicto amenaza la autoridad imperial? En tales circunstancias esta *lex* no puede cubrir el riesgo y asegurar los valores económicos presentes y futuros.

En una coyuntura tan extraña, el concepto de soberanía manifiesta una vez más su naturaleza doble. El poder soberano es requerido para garantizar y asegurar la *lex mercatoria*, pero esta tutela siempre se convierte en una relación de inclusión, determinada según las necesidades de todas las partes implicadas. El resultado es un extraño y casi democrático acuerdo mercantil, una suerte de diálogo.

Después de los ejemplos de las crisis de la tecnología bélica y los de la cobertura aseguradora del riesgo, tenemos un tercer ejemplo, que se relaciona con el poder y con la necesidad de controlar los lenguajes. Hoy, en la producción posfordista, el lenguaje se ha convertido en una fuerza productiva. Todo el aparato de signos se ha confiado a la creatividad del trabajo vivo, y esto es lo que constituye la forma creativa dominante en nuestra sociedad. Se trabaja con los lenguajes y se construye con los signos. En este punto, el control de los sentidos y el significado de los signos, lenguajes y sistemas productivos son algo que excede a cualquier posible nexo lineal, y, por tanto, a cualquier control absoluto o unilateral. En este caso, como en el del ataque suicida que sacude a la violencia soberana, el campo creativo del significado erosiona la posibilidad de un control absoluto sobre los lenguajes.

Si éstas son algunas de las condiciones para la soberanía en el Imperio, entonces, todo aspecto del control soberano absoluto ve perturbado su equilibrio. Antes o después, el poder militar debe invitar a que los adversarios tomen parte en la partida. La *lex mercatoria* está obligada, antes o después, a dirigirse a sus propios ga-

rantes para que hagan partícipes del juego al Estado (y a la multitud). En la actualidad más que nunca, ninguna forma de dominio o de dictadura puede controlar al mismo tiempo los lenguajes y promover la producción lingüística, puesto que los lenguajes no son simples instrumentos de comunicación, sino que ellos mismos son inmediatamente productivos. Ante cada uno de estos aspectos, el Imperio está obligado a admitir sus límites interiores y su doble naturaleza.

GUERRA CIVIL

Si pertenecemos a un mundo en el que hay un único poder soberano, no un Estado-nación, sino una forma global de soberanía que carece de exterior, debemos admitir que toda guerra es necesariamente una guerra civil, en el sentido de que es un conflicto interno de una única sociedad convertida en una sociedad global. Las dos perspectivas concurrentes, molar y molecular, se representan aquí como interpretaciones heterogéneas de la guerra civil. Según la teoría molar, ésta se define por el choque entre dos potencias virtualmente independientes y soberanas. Desde este punto de vista, la guerra civil norteamericana del siglo XIX debería interpretarse como el conflicto del Norte unionista contra el Sur secesionista. En nuestros días, la teoría de Samuel Huntington sobre el choque de civilizaciones propone una perspectiva molar de este tipo: bloques de civilizaciones potencialmente soberanas y territorialmente independientes se enfrentan por la autonomía y la hegemonía dentro del sistema global. La perspectiva molecular propone, en cambio, una imagen muy distinta de la guerra civil. La *guerra civil molecular* se caracteriza por estructuras que se superponen y confluyen en un espacio común, a lo largo de múltiples frentes variables. De nuevo, la elaboración molecular se acerca mucho más a la realidad.

En los orígenes de la modernidad europea, la soberanía se presenta en dos modalidades distintas. La primera es la monarquía, es decir, la reivindicación de la unidad del poder y de la ausencia de límites en su interior. Esta modalidad es imposible en la actualidad. La soberanía no puede alcanzar hoy la unidad ni siquiera a costa de

grandísimos esfuerzos; su carácter doble aflora siempre. La inestabilidad del poder soberano en el Imperio forma parte de su definición; la inseguridad de la posmodernidad no se refiere tanto a la sociedad cuanto al poder soberano. La segunda modalidad de constitución de un poder soberano europeo moderno se funda en la creación de un pueblo capaz de ser interlocutor del soberano, pero tampoco esta elaboración es posible en nuestros días. Ya no hay pueblos, sino sólo multitudes que siguen dinámicas moleculares, reivindican diferencias y experimentan entrecruzamientos e hibridaciones.

Éstas son las condiciones por las que la idea de soberanía imperial se abre al concepto de guerra civil. No se trata de una guerra civil molar —el poder soberano se frustrará siempre cuando intente identificar al enemigo en una única raíz diabólica—, sino de una guerra civil molecular y dispersiva. Precisamente cuando el Imperio se constituye como soberanía imperial, entra en crisis, no por estar amenazado por un enemigo exterior (ya no hay el «fuera» del Imperio), sino por una multitud de tensiones internas esparcidas en todas direcciones. La soberanía no es, por tanto, un poder absoluto. Se basa en hipótesis por las cuales es capaz de resolver las diferentes hostilidades, y, de vez en cuando, intervenir en la descomposición espacio-temporal de las relaciones de fuerza. Como decía Heráclito, la soberanía es guerra, y la guerra nunca es un simple juego entre dos, sino que está definida por una multiplicidad, una multitud. No existe garantía alguna de que las guerras civiles que nacen en el Imperio presenten los caracteres de una lucha para la liberación. En efecto, la mayoría de las batallas libradas en nombre de los pobres, los oprimidos y los justos son meras luchas por la primacía en las jerarquías del poder imperial. Las fuerzas que reclaman para sí la representación de los intereses de los miserables sobre la Tierra entran en conflicto con otras que pretenden simbolizar la justicia y la paz para todos; pero estas guerras fratricidas no son más que luchas complejas por el poder dentro de las jerarquías imperiales. *¿Cómo podemos descubrir un eje diferente de la guerra civil que contraponga la multitud al control imperial? ¿Cómo podemos concebir y efectuar no sólo una transformación en la jerarquía del poder imperial, sino una inversión de la soberanía en cuanto tal*

y la fundación de una democracia global *sin* soberanía? ¿Cómo puede una guerra civil que atraviesa toda la sociedad imperial llegar a un final y conseguir una paz verdadera? Ciertamente, no tenemos aún respuestas adecuadas a estas cuestiones, pero conviene no olvidar que éstas constituyen en la actualidad el núcleo problemático de toda posible teoría de la soberanía imperial. Una teoría de este género debería dirigir las presiones moleculares de la multitud hacia la sustancial ambigüedad —el Jano bifronte— del poder soberano.

ALGUNAS TRADICIONES ARQUEOLÓGICAS

Las culturas políticas europeas de los siglos XIX y XX trataron de reducir el concepto de soberanía a un aparato absoluto que habría funcionado sin límites interiores. Carl Schmitt fue quien mejor formuló este concepto, renovando las primeras teorías modernas sobre la soberanía absoluta elaboradas por autores como Jean Bodin y Thomas Hobbes. *Vitae necisque potestas* (el poder de vida y de muerte) es, en este contexto, la definición fundamental y unilateral del poder soberano. De modo similar, Giorgio Agamben creyó reencontrar en la antigua forma del bando la esencia del Estado soberano de excepción. Pero todo esto ya no funciona. El final del siglo XX nos ha propuesto una teoría realista de la soberanía, entendida como efecto del choque entre múltiples poderes. Se trata del triunfo de Maquiavelo y del republicanismo sobre Bodin y Schmitt.

La crisis de la soberanía es en estos momentos seria y profunda. El rey está desnudo verdaderamente, y la soberanía tiende a convertirse en un dominio ineficaz. Como hemos visto, no es suficiente poseer el monopolio de los poderes militar, monetario y lingüístico para gobernar; el proyecto de transformar la soberanía en un poder absoluto es ilusorio, y puede desembocar en un delirio trágico. Junto al colapso posmoderno de los criterios de soberanía nacional y a la constitución y desarrollo de los procesos imperiales, somos testigos, y lo seguiremos siendo, de los esfuerzos realizados por las potencias dominantes para ocupar unilateralmente el centro del Imperio, el *no-lugar* del poder imperial, intentando restau-

rar el principio de soberanía como poder carente de límites interiores.

La interpretación materialista de la historia es una vía que nos ha permitido advertir que el mecanismo de la soberanía ha sido siempre de tipo antagonista. Los análisis de los modelos de producción, por ejemplo, en cuanto implican de forma constante la participación de la multitud en la actividad productiva, describen las transformaciones de las formas de dominio y su eficacia. Desde la perspectiva de los análisis de los distintos regímenes de producción, el *Homo sacer* de Agamben recuerda más a un esclavo en fuga que a una figura de la arqueología mítica del derecho: es el campesino alemán del siglo xvi, rebelde tras haber sido explotado en las guerras por la tierra, y el proletario del siglo xix que intenta reapropiarse del producto del trabajo a través de violentas luchas. En pocas palabras, ello demuestra que la soberanía funciona esencialmente sometiendo al pobre y explotando su capacidad expresiva; pero, dado que esta capacidad es ella misma producción, el pobre debe continuar expresándose para que la vida continúe. Toda noción absoluta de soberanía entra en crisis por estas contradicciones; en la situación imperial la soberanía es un antagonismo global que ha de rendir cuentas con los sujetos que produce. Tal antagonismo define las modalidades y los actores del diálogo, no es una contradicción que se pueda superar y conciliar.

SOBERANÍA Y GUERRA

Hay quien cree que se pueden controlar o contener las fuerzas multilaterales de la globalización restaurando el viejo mundo del Estado-nación y su soberanía moderna. En Francia, algunos de estos pensadores son llamados «*souverainistes*», y otros, en Estados Unidos (con un orden del día ideológico muy distinto), «unilateralistas»; pero, más o menos, por todas partes se puede encontrar esta tendencia conservadora. Incluso en Porto Alegre, en los festivos espacios públicos de la marcha intercontinental de liberación, se observan estas afirmaciones. Es fácil replicar que la globalización no se puede rechazar a cualquier precio, y que, en particular,

es imposible la reconstitución del antiguo modelo de soberanía. Dicho esto, vale la pena, sin embargo, añadir que la globalización puede ser pronosticada y corresponder o formar parte de un proceso revolucionario. En la era moderna esto implicó la revolución de las clases trabajadoras en los países amos del globo y su deseo de *negarse como clase*, como también las luchas de independencia de los pueblos colonizados y su deseo de *negarse como pueblos*. En la globalización, la posibilidad real de soberanía puede ser destruida por un régimen de deseo similar. Este deseo se hace patente en la guerra civil que desgarró el dominio imperial.

Aquel que quiera emprender el camino de la liberación de las multitudes debe tomar conciencia de esta posibilidad terrorífica ofrecida por la metamorfosis de la soberanía en guerra civil imperial. Éste es un proyecto digno de la multitud: transformar el estado opresivo de guerra permanente en el que nos encontramos en una guerra de independencia que conduzca finalmente a una auténtica paz social.

Lección 2

A PROPÓSITO DE LA ONTOLOGÍA SOCIAL. TRABAJO MATERIAL, INMATERIAL Y BIOPOLÍTICA

Quisiera enlazar con lo dicho hasta ahora discutiendo la cuestión metodológica desde el punto de vista de las secuencias históricas. La conclusión resulta clara: cuando aparece una nueva configuración del tejido histórico, se advierte también un cambio importante en la perspectiva epistemológica. Los métodos del conocimiento y del enfoque real se modificarán, mucho más *desde el punto de vista práctico*, es decir, de la inserción de la episteme en lo real, lo cual significa desde el ángulo de los dispositivos de la acción. *Cada vez, pues, que cambia el contexto histórico, cambia asimismo el método.* No existe un método «para siempre», un método universal. Mejor aún, existen métodos universales determinados concretamente, métodos que valen «generalmente» en situaciones concretas y en ciertos momentos; la determinación es tan importante como la universalidad del método. Éste es el problema ante el que nos encontramos hoy, comparándonos, por ejemplo, con la introducción marxiana a los *Grundrisse* de 1857, la célebre *Einleitung*. En nuestra juventud fuimos perseguidos por una ortodoxia marxista que nos imponía como necesarias aquellas determinaciones metodológicas, pero las cosas no podían continuar así. La construcción positiva del método marxiano correspondía a una situación real y singular, caracterizada por las relaciones de producción de mediados del siglo XIX. Por el contrario, para especificar nuestra metodología ahora, debemos desarrollar el análisis sobre lo real que nos circunda en nuestra época y sobre nuestro escenario social. En relación con todo ello, trataremos de elaborar un método adecuado y eficaz para la situación presente.

Para empezar señalemos que nos encontramos en una condición teórica extremadamente difícil, porque debemos, al mismo tiempo, definir un método y determinar la situación que se ha de

analizar. El objeto que el método debería enfocar en el estado actual es difícil de captar porque probablemente se ha producido un cambio estructural muy importante. Hay que tener presente que el pensamiento metodológico ha asumido siempre en el pasado *una cierta dualidad* entre el punto de observación y el objeto observado. Pero hoy parece que ya no hay *un fuera*. Y ésta es una de las cuestiones metodológicas básicas en la discusión sobre el Imperio. Si ya no hay un fuera, ello origina una cierta dificultad al enfrentarnos a la materia que queremos definir. Nosotros estamos dentro y no fuera, nos movemos allí dentro. Este «estar inmersos» erosiona cualquier representación de criterios metodológicos en general, los cuales preveían, precisamente, poderse agarrar desde fuera a algo firme, y, por lo tanto, hacer emerger la narración desde la estabilidad objetiva que define las relaciones históricas, las fija y les da significado. Además, lo que sigue normalmente a esta toma de conciencia —el estar inmersos— es una concepción extremadamente relativista, y al relativismo cognoscitivo suele seguirle el escepticismo ético. Nosotros pretendemos, por el contrario, con espíritu marxiano, que este método relativista exprese una toma de posición absoluta. Queremos que el relativismo cognoscitivo *tome posición* en lo real que atraviesa, y pueda reconstruirlo situándose allí dentro como conciencia ética común: estamos refiriéndonos a una ética común de la responsabilidad.

En la *Einleitung* marxiana todavía existía *un fuera* que estaba dentro del método y lo absolutizaba. Ese fuera era el concepto de *valor de uso*, que determinaba la inmutabilidad a partir de la cual el método se podía consolidar, antes de aventurarse en el siempre nuevo descubrimiento de lo real. Como es sabido, Marx afirmaba que todo se produce entre naturaleza y cultura. En el proceso histórico, todo tenía tanto un valor de uso como un valor de cambio. El *valor de uso* era algo, por así decirlo, *connatural* al objeto mercancía; el valor de cambio, por el contrario, derivaba de las relaciones sociopolíticas en el conjunto del desarrollo de los modos de producción. Un ejemplo extremo de esto lo encontramos en la misma fuerza-trabajo, que había sido antes un puro valor de uso para convertirse luego en mercancía, en valor de cambio en el mercado.

En la actualidad, aquel valor de uso está por completo desfigurado y remodelado (éste es un primer apunte relativo a la ontología del ser social). En la primera lección decíamos que esperábamos una novedad radical, un acontecimiento, en el límite, *un monstruo*. En realidad, el monstruo ya lo tenemos: son las transformaciones de la forma trabajo, de la fuerza productiva; la forma desmaterializada en la que actuamos para producir mercancías y construir el mundo. Además, cada vez creemos con mayor convicción que la capacidad de conocer es lo que nos permite acceder hoy a la producción y, por medio de ella, a las relaciones interhumanas y a la reproducción del ser social. Por esta razón necesitamos desarrollar *una ontología del trabajo inmaterial* o, mejor, *una ontología del ser inmaterial* que percibe en su interior la hegemonía del trabajo inmaterial, allí donde por trabajo inmaterial se considere el conjunto de las actividades intelectuales, comunicativas, relacionales y afectivas expresadas por los sujetos y los movimientos sociales —por ello éstos conducen a la producción.

El principio de esta hipótesis, metodológica y sustancial a la vez, se remonta al denominado «fragmento sobre las máquinas» de Marx. En un lugar central de los *Grundrisse*, Marx formula una hipótesis sobre el desenvolvimiento de la forma trabajo en el futuro del desarrollo capitalista. Dicha hipótesis prevé que el trabajo devenga cada vez más inmaterial, es decir, dependa fundamentalmente de las energías intelectuales y científicas que lo constituyen. El trabajo que ha alcanzado la cualidad inmaterial y está organizado por energías intelectuales y científicas convierte en no esenciales e inefectivas, esto es, destruye —afirma Marx— las condiciones en las que se desarrollaba precedentemente la acumulación.

En consecuencia, hace irrelevante el tiempo de trabajo como norma para fijar un orden del mismo en el mundo. Pero sobre esto ya hemos hablado extensamente. La jornada de trabajo, señala Marx, ya no puede reducirse a puro tiempo de trabajo. A veces —añade— el tiempo de trabajo llega a ser inessential, cuando se considera el conjunto de la producción (ya no de las fábricas) de la sociedad capitalista. Si antes, para producir una mercancía, se requería un determinado número de horas de trabajo simple (otra ilusión naturalista) o si para elaborar un mayor número de mercancías era

necesario un aumento de la masa del trabajo, hoy se observa, en cambio, que todo aumento de la producción nace de la expresión de actividades intelectuales, de la fuerza productiva de la invención científica y, sobre todo, de la estrecha aplicación de la ciencia y la tecnología en la elaboración de la actividad de transformación de la materia. En consecuencia, estamos ante una modificación radical de la función del tiempo productivo (y del tiempo histórico). Se pone de manifiesto, por ejemplo, que llega a ser más importante el tiempo de los procesos de formación que el de aplicación inmediata a la producción. Será más importante, pues, el tiempo de las relaciones exteriores que nutren el conocimiento y lo impulsan hacia actos y decisiones mentales que la acumulación de pequeñas cantidades temporales de trabajo que no constituyen, como sucedía antes, la condición de despegue de la realización capitalista del valor.

Estamos, pues, en una situación en la que, por un lado, *el tiempo de trabajo*, y, por otro, *el criterio de medición* de este tiempo (y la ley del valor, por tanto) *dejan de ser elementos centrales, cuantificadores, de la producción*. Será un individuo más bien social y colectivo quien determinará el valor de la producción, dado que, al estar organizado el trabajo en formas comunicativas y lingüísticas, y siendo el saber algo cooperativo, la producción dependerá cada vez más de la unidad de conexiones y relaciones que constituyen el trabajo intelectual y lingüístico, es decir, de este *individuo colectivo*.

En este punto, emergen en Marx dos líneas. La primera es la previsión de que el trabajo se convertirá en labor de vigilancia de las máquinas. Así dispondremos de mucho tiempo libre, y no por azar en estas mismas páginas encontramos el elogio de Fourier, la exaltación de la alegría y del tiempo libre. Otra línea, mucho más realista que la primera, conduce, en cambio, a considerar la coincidencia entre tiempo de vida y tiempo de trabajo.

Esta última no es una utopía marxiana; mejor dicho, lo que podía parecer una utopía se ha convertido en verdad. Hoy nos encontramos en un modo de existencia y en un mundo productivo caracterizados por la hegemonía del trabajo intelectual. Se dice que hemos entrado en la *edad del capitalismo cognitivo*. Se estudian las formas en las que el capitalismo se expresa y determina su propio desarrollo mediante estos cambios; se habla de una tercera *transi-*

ción capitalista, tras la superación de la manufactura y el desarrollo de la gran industria. En esta época cognitiva la producción del valor depende progresivamente de una actividad creativa intelectual que, además de situarse más allá de toda valorización asociada con la singularidad, se coloca asimismo más allá de la acumulación masiva, de fábrica, etcétera. *La originalidad del capitalismo cognitivo consiste en captar, dentro de una actividad social generalizada, los elementos innovadores que producen valor.*

Lo que Schumpeter consideraba un elemento marginal de la definición del desarrollo innovador, o la valoración de aquel elemento nuevo que, rompiendo la repetición productiva, creaba valor y generaba desarrollo, caracteriza hoy todo el desarrollo. Hemos aquí definiendo algo completamente interno al contexto del que hemos partido cuando decíamos «ya no hay un fuera, ni siquiera un fuera marginal». Por lo tanto, *el desarrollo capitalista y la creación capitalista del valor se basan, cada vez más, en el concepto de captación social del valor mismo.* La captación de esta novedad, expresión de la actividad creadora, es el resultado de una socialización creciente de la producción. Lo que significa aún que la empresa debe poder valorar la riqueza producida por las redes que no le pertenecen. La empresa y, por lo tanto, la organización del capitalismo cognitivo se fundamentan en un continuado mayor acento en la capacidad de apropiación privada, impuesta por la percepción de los flujos sociales del trabajo cognitivo. Se sigue de ello que la explotación vuelve a ser la obtención de plusvalía absoluta, porque, para producir, el capital sólo utiliza el dominio.

Cuando afrontamos la cuestión del dominio como algo central en la obtención de la plusvalía, y fundamental en la calificación de la explotación, comenzamos a llamar *parasitaria* la función capitalista. No obstante, deberíamos poner especial cuidado en no mistificar esta percepción. La función progresista del capital, tal como había sido descrita en *El capital* de Marx y asumida luego por la tradición comunista, desempeñó también para nosotros un papel fundamental, cuando vimos constituirse la globalización como fruto de las luchas, pero también como efectiva modernización impuesta por el capital. Sin embargo, en la actualidad nos encontra-

mos ante una crisis de esta función progresista. ¿Crisis o final, *crisis* o *catástrofe*? En realidad, la gran crisis depende del hecho de que asistimos al denominado «fin de la dialéctica del instrumento», donde por instrumentalidad se entendía que el capital ofrecía al trabajador el instrumento de trabajo. Cuando el cerebro humano se reapropia de dicho instrumento, el capital ya no puede articular su dominio sobre el mismo y por ello se agota la dialéctica instrumental. Abordemos ahora el problema desde otro ángulo, esto es, observando el desarrollo capitalista desde la perspectiva de las técnicas de control político. Mientras la dialéctica del instrumento existe, el capital disciplina a los individuos o controla a las poblaciones en la producción y la reproducción. Pero cuando el marco paradigmático del trabajo ha cambiado, cuando el trabajo constituye una totalidad de conocimiento apoyada y puesta en producción por la intelectualidad de masas, entonces el control político se ejerce mediante la guerra. La guerra (y sólo la guerra) es en estos momentos la forma de control ejercida por el capital parasitario, la crisis que se convierte en dispositivo del orden capitalista.

Consideremos desde otra óptica el caso del *capital parasitario: desde la perspectiva de la socialización del trabajo*. El capital llega a ser productivo aquí sólo en la medida en que capta valores preconstituidos por el trabajo social. En este caso, la función de mando se organiza como amenaza de bloquear la información, como interrupción de los procesos cognitivos, en resumen, el capital parasitario es aquel que extrae valor sobre todo de la *interrupción* de los movimientos de conocimiento, de cooperación y de lenguaje. Para vivir y reproducirse, el capitalista está obligado a coaccionar a la sociedad y a impedir los procesos sociales de producción cada vez que presentan excedentes respecto de su dominio.

Podríamos seguir, evidentemente, desarrollando consideraciones en torno al capital como función parasitaria, pero a partir de este momento quisiéramos hacerlo sólo en positivo, recordando la importancia del *General Intellect* en la determinación del excedente de la producción social. La fuerza productiva nace de los sujetos y se organiza en la cooperación. En la época del *General Intellect* la cooperación productiva no es impuesta por el capital, sino que, por el contrario, es una capacidad de la fuerza-trabajo inmaterial, del

trabajo mental que no puede ser más que cooperativo, y del trabajo lingüístico que sólo puede expresarse de forma asimismo cooperativa. El desarrollo capitalista nos ha llevado hasta un punto en el que se ha determinado *una nueva acumulación originaria*, una acumulación de la cual llega a ser clave el mismo *General Intellect*. En este caso lo característico es que la fuerza-trabajo, intelectualizada o inmaterializada, se expande (en la acumulación originaria) como una epidemia, incluyendo en su desarrollo a aquellos que formalmente le son ajenos. Recuerdo al respecto una excelente tesis de doctorado que dirigí en París, sobre la acumulación originaria informática en el sur mexicano de California. El proceso que describía dicho trabajo era el de una modificación total del paradigma productivo como consecuencia de la difusión de las primeras experiencias informáticas. A simple vista parecía que se asistía a una expansión del mercado capitalista, a la formación de áreas de producción de pobreza en términos de cambio desiguales (entre la California estadounidense y la mexicana): de hecho, el proceso era el contrario, es decir, los *chicanos* que hasta ayer habían recogido guisantes o naranjas, y que ahora empezaban a atornillar *chips*, comenzaban *también* a destruir las líneas de exclusión, a superar los confines y a extenderse en el mercado del trabajo, por propia iniciativa, impulsos y tensiones de autovaloración. Estábamos, pues, en presencia de una auténtica acumulación originaria informática, la cual, sin embargo, y respecto de la acumulación originaria industrial, veía que el dominio capitalista se mantenía relativamente fuera de las áreas de producción, y que la fuerza de la cooperación se propagaba espontáneamente por todas partes.

Si ésta es la descripción de la situación actual, nuestra pregunta, será: ¿qué es y cómo puede actuar el método dentro de esta condición real (siempre que todavía exista una autonomía del método)? Evidentemente, se trata de una independencia muy relativa la que en este punto podemos asumir para el método, siempre que un mínimo de externalidad, de «fuera», le sea todavía posible. En efecto, si el método es una actividad cognoscitiva (como parece lógico admitir), ya debería formar parte del modo de producir, debería serle intrínseco. En el mismo instante en que lo construimos, y ge-

neramos de este modo conocimiento, producimos asimismo mercancías. A la pregunta de cómo se puede definir un método, debemos responder: éste sólo se hace evidente cuando emerge lo no-productivo, cuando se dan bloques de la información como actividad cognitiva-productiva, interrupción de los procesos informativos y, en general, todo lo que detiene los movimientos del conocimiento, la cooperación y el lenguaje. Sólo, pues, en el momento en que la captación del valor social se interrumpe, el capital se ve obligado a bloquear los procesos productivos para seguir existiendo —únicamente entonces el valor muestra su fuerza social, independiente (y el método, desde dentro del proceso, lo expone a nuestra consideración)—. Estamos tan lejos ya de una descripción del capital como fuerza progresiva que es comprensible que, para existir, el capital se vea forzado a bloquear los procesos de captación social del valor, porque éstos son excedentes, exceden su capacidad de dominio. El concepto de método que encierra este examen supone (revela, demuestra) que *la transformación del trabajo en actividad cognitiva se caracteriza por un excedente extremo de valorización*, un excedente del saber respecto de todo su producto. El método forma parte de dicho excedente y conquista su propia independencia relativa dentro del mismo. Si el saber es puesto en producción, la productividad de este trabajo determinará también, además de un aumento de riqueza, otro conocimiento. Un ejemplo de lo que estoy diciendo se encuentra en la crisis de la *neteconomy*, esto es, en el hecho de que el conjunto de los sistemas informativos e informáticos ya no logre estar detrás del excedente de curiosidad, de potencia cognitiva. Lo que estamos constatando aquí, desde un punto de vista ontológico, es que existe verdaderamente un cambio de paradigma, un cambio del modelo general sobre el que el capitalismo se había organizado. Si esto es cierto, convendría replantear nuestra pregunta: ¿cómo es posible una nueva introducción metódica?

Trataremos de responder otra vez a la cuestión proponiendo algunos elementos de una nueva introducción metódica basándonos en lo dicho hasta ahora. Subrayaremos en primer lugar que la crítica que dirigimos de forma insistente a Marx no es en absoluto un

distanciamiento de la estructura de su razonamiento, de las categorías fundamentales de su discurso, sino que quiere discutir las para perfeccionarlas. *Se trata de una crítica que comprende activamente el punto de vista marxiano.* En efecto, las transformaciones del trabajo, que modifican todo el cuadro paradigmático, no lo sacan de su marco creativo de ser y de historia; sólo establecen que el trabajo cambia y se convierte cada vez más en *actividad cognitiva*. Otro elemento fundamental, desde la perspectiva de la continuidad con el pensamiento marxista, es que este trabajo sigue siendo, desde nuestra experiencia, *trabajo explotado*. Cabe resumir aquí los dos presupuestos de la ontología marxiana. El primero es que el mundo está creado por el trabajo. El segundo es que este trabajo será siempre explotado mientras exista el capitalismo. Por lo tanto, debemos, por una parte, analizar las fuerzas del trabajo que construyen el mundo, y, por otra, la posibilidad de liberar el trabajo de la explotación. (En qué consiste la explotación ya lo hemos visto al aludir a la suspensión del desarrollo, que puede presentarse de modo absoluto —crisis— o siguiendo las modulaciones jerárquicas siempre distintas y diversamente funcionales del dominio capitalista sobre el mercado mundial.)

Detrás de la opción de hablar de ontología no se encuentra sólo la insistencia trivial sobre la afirmación de que para el materialismo el ser es lo que es, y que, por lo tanto, lo real no se puede inventar, sino también el intento de proponer, en este discurso, una percepción filosófica del ser en clave constitutiva, adecuada a la teoría alternativa del materialismo en la modernidad, característica, por ejemplo, del *spinozismo*. Esto nos permite pensar el método dentro de un imaginario de liberación del ser, un método que, asumida la expulsión de toda trascendencia, de todo fuera, de esta escena del mundo, reencuentra en la humanidad la capacidad de producir y de construir el mundo de manera autónoma, y, por lo tanto, de proyectar allí dentro los valores por los cuales la gente vive y produce. Esta afirmación materialista o inmanentista radical está presente en nuestra aproximación al método. Este enfoque enseña a moverse entre lo productivo y lo producido, entre lo concreto y lo abstracto, lo subjetivo y lo objetivo, y lo constructivo y lo instituido. Lo importante, respecto de estos pares, es el *dentro* que, en la

dimensión posmoderna de la producción, se revela como el terreno exclusivo del análisis.

En segundo lugar, el método deberá permitirnos integrar sus determinaciones científicas y operativas *en el concepto de trabajo vivo*, o, mejor aún, nosotros tendremos que ser capaces de definir de inmediato el *método como trabajo vivo* en términos de conocimiento, de modo que el proceso productivo consiguiente esté siempre abierto a una hibridación positiva propuesta por la intelectualidad a toda producción. El método seguirá la transformación del trabajo desde el interior, siempre y en cada una de sus figuras.

En tercer lugar, el método debe reconsiderar en el centro del análisis el concepto y la realidad de la explotación. Si la *explotación* se aleja ya de toda ley preconstituida y se coloca como una función variable entre expropiación de la cooperación productiva y su jerarquización, entre trabajo lingüístico y normalización de los sistemas, el capital, al explotar el trabajo, define varias especies de *exclusión*. Pensar en la extensión del saber y del conocimiento activo; en su exuberancia y su excedente de valor, significa pensar en una topografía explosiva del trabajo mental, pero también en el intento del capital de bloquear su potencia. El Imperio construye una política de *global apartheid* como capacidad de subdividir, bloquear y subordinar la disposición del valor en todos los niveles. La explotación imperial se convierte en esta maquinaria, muy distinta de la explotación capitalista e imperialista en época competitiva.

Para terminar sobre este punto, indiquemos que cuando nos encontremos ante la reactividad de los sujetos implicados en la explotación, el método debe permitirnos estar dentro durante todo el proceso. En particular, tiene que integrar determinaciones cooperativas y, al mismo tiempo, ha de recoger el excedente inmediato y continuo del saber (que probablemente —pero esto lo veremos más adelante— se llama también resistencia).

La causalidad continua y transformadora de los movimientos sociales *entra* en el concepto de capital y lo hace de forma cada vez más específica. Estos movimientos ya no tienen un fuera: se colocan dentro del marco del capital. Lo vivido es atravesado por acumulaciones y praxis diversas, resulta de las dinámicas y, al final, se

descubre en la *dimensión biopolítica*, es decir, en un dispositivo que ya no está sólo vinculado a la producción, sino, evidentemente, a toda la vida. Llegamos a esta conclusión metódicamente, y por lo tanto, *no desde fuera* —diciendo por ejemplo que el capital ha ocupado toda la vida—, *sino desde dentro*: es el trabajo el que ha ocupado toda la vida. Ya sea trabajo explotado o inteligente. (A este respecto se asiste con frecuencia a una polémica que merece la pena referir. Cuando se habla de trabajo inmaterial y se lo identifica en las formas productivas más elevadas, organizadas por el lenguaje, los vínculos afectivos, etcétera, se expresa a menudo una concepción demasiado idealista o psicologizante de estos procesos. Ello plantea dificultades de método, en particular la de excluir la hibridación entre el trabajo material y el inmaterial: el primero, desarrollándose poco a poco, se introduce dentro del segundo y se transforma en algo cada vez más próximo al trabajo intelectual e inmaterial. Basta pensar, por ejemplo, en las paradojas que presenta el trabajo campesino cada vez más asimilado por las tecnologías al trabajo inmaterial.)

Para proseguir en nuestro esfuerzo metodológico, debemos reflexionar ahora sobre la *definición de biopolítica*, a partir de Foucault. El término designa el modo en que el poder tendía a gobernar, entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, no sólo a los individuos por medio de un cierto número de procesos disciplinarios, sino al conjunto de los seres vivos que se constituye así en población. Mediante los biopoderes localizados, la biopolítica se ocupará de la gestión de la sanidad, la higiene, la alimentación, la sexualidad y la natalidad en la medida en que, en el desarrollo del Estado moderno, estos sujetos se convierten en algo importante para el poder. En este punto de la lección, seguiré las *fichas sinópticas de Judith Revel*.

Foucault parte de una constatación histórica, a saber, del hecho de que desde la época clásica de la monarquía absoluta francesa el poder comenzó a interesarse por las poblaciones, en el sentido de ocuparse de su reproducción en general (reproducción que engloba la sanidad, la higiene, la alimentación, etcétera). La noción de biopolítica implica, pues, un análisis histórico de la racionalidad

política y funcional del gobierno, en la época en que aparece. En concreto, la reflexión histórica gira aquí en torno al nacimiento del *liberalismo*, donde por liberalismo —siempre en términos foucaultianos— hay que entender un ejercicio de gobierno que no se limita a maximizar los efectos de la apropiación, reduciendo por tanto sus costes, sino sobre todo algo que se caracteriza por el riesgo de gobernar demasiado. Mientras que en la época clásica el Estado de la monarquía absoluta había desarrollado el poder mediante un aumento de sus propias funciones, la reflexión liberal, según Foucault, no parte de la existencia del Estado para encontrar en el gobierno el medio para alcanzar sus propios fines, sino de la sociedad, de una relación compleja de interioridad y de exterioridad al Estado. Esta forma de gobernar (o de gobernabilidad) no es reducible ni a un puro análisis jurídico, entendido como mecanismo de producción e interpretación de normas, ni a una lectura económica de carácter, por ejemplo, marxista. La nueva ciencia del gobierno (que comprende funciones jurídicas y económicas) se presenta más bien como una *tecnología del poder* que tiene por objeto la población, y abarca, pues, las distintas formas en las que la población se organiza. Desde esta perspectiva, la población es un conjunto de seres vivos coexistentes que muestran rasgos onto/biológicos particulares, y cuya vida es susceptible de ser controlada con el fin de asegurar, con una mejor gestión de la fuerza-trabajo, un crecimiento ordenado de la sociedad.

En una conferencia pronunciada en la Universidad de Bahía en 1976 (publicada en 1981-1982), Foucault sostenía: «El descubrimiento de la población y, al mismo tiempo, el descubrimiento del individuo y del cuerpo manipulable se presentan como núcleo tecnológico específico, en torno al cual los procedimientos políticos de Occidente se transformaron. En ese momento se inventó lo que, en oposición a la anatomopolítica, se llama biopolítica». Retomando a Foucault, hay que subrayar *el paso del arte del gobierno de la disciplina al control*. Por disciplina se entiende una forma de gobierno sobre los individuos, o de los individuos, de manera singular y repetitiva. Actualizando la definición, podríamos decir que es disciplina lo que en la época contemporánea cubre todo el tejido social mediante la taylorización del trabajo, las formas fordistas de

estímulo al/y/de control salarial del consumo, hasta organizarse en las formas macroeconómicas de las políticas keynesianas. Por control, en cambio, se entiende el gobierno de las poblaciones por medio de dispositivos que abarcan colectivamente el trabajo, lo imaginario y la vida. Diciéndolo en términos actuales, podemos afirmar que el pasaje de la disciplina al control está representado hoy por el *paso del fordismo al posfordismo*. Siguiendo a Foucault se podría decir que en la fase posfordista el control pasa más por la televisión que por la disciplina de fábrica, más por lo imaginario y la mente que por la disciplina directa de los cuerpos. Definida en estos términos, como oposición a la anatomopolítica (tecnologías de adiestramiento del individuo y del cuerpo), la biopolítica señala el tránsito de la disciplina, esto es, del control de los cuerpos de los individuos al control como tecnología de poder dirigida a las poblaciones. Mientras que la disciplina se daba como anatomopolítica del cuerpo y se aplicaba esencialmente a los individuos, la biopolítica representa, en cambio, una gran medicina social aplicada a la población, con el fin de gobernar su vida. *La vida forma parte ahora del campo del poder.*

La noción de biopolítica conlleva distintos problemas. El primero se asocia con una contradicción que encontramos en el mismo Foucault. En efecto, en los primeros textos donde se introduce el término, éste parece vinculado a la expresión «ciencia de policía», la ciencia del mantenimiento del orden social. Desde este punto de vista, la biopolítica, como ciencia de policía, es el fundamento de la ciencia administrativa y crece con ésta en la historia del derecho público. En un segundo tiempo, la biopolítica parece señalar el momento de superación del derecho público y, por lo tanto, de toda función política que se encuentre dentro de la tradicional dicotomía Estado-sociedad. Se trata, entonces, de una economía política de la vida en general. La biopolítica nace como ciencia de policía, como una tecnología ligada al obrar del Estado, y luego se representa como un tejido general que concierne a toda la relación entre Estado y sociedad. Esta segunda formulación genera, sin embargo, otro problema: *¿debemos pensar la biopolítica como un conjunto de biopoderes derivados de la actividad de gobierno o, por el contrario, en la medida en que el poder se ha apropiado de la vida,*

también la vida se convierte en un poder? Mejor aún, ¿podemos decir que la biopolítica representa un poder que se expresa por la vida misma, no sólo en el trabajo y el lenguaje, sino también en los cuerpos, los afectos, los deseos y la sexualidad? ¿Podemos identificar en la vida el lugar de emergencia de una suerte de contrapoder, de una potencia, una producción de subjetividad que se da como momento de des-sujeción? Desde esta segunda perspectiva interpretativa, cuando la vida se presentara como potencia, la cuestión de la biopolítica sería fundamental para una reformulación de la relación política: la biopolítica representaría el paso de lo político a lo ético, o mejor, una perspectiva de construcción ética del cuerpo, de la vida de los placeres y de la vida del trabajo. En 1982 Foucault sostenía: «El análisis de la población, la puesta en cuestión de las relaciones de poder y del antagonismo entre las relaciones de poder y la afirmación de la intransitividad de la libertad constituyen una tarea política incesante. Es allí, en este abrirse intransitivo de la libertad contra toda máquina, contra cualquier estructura de poder donde se establece la tarea política inherente a toda existencia social» («Le sujet et le pouvoir», en H. Dreyfus y P. Rabinow (comps.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982). Éste es, pues, el concepto de biopolítica que caracteriza los últimos análisis de Foucault.

Hemos visto cómo nace el concepto de biopolítica y cómo se plantea en la experiencia científica contemporánea. La noción se instala en la dinámica que abarca desde la identificación histórica de la extensión de los poderes del Estado en la modernidad (en concomitancia con el gobierno cada vez más amplio y profundo de las poblaciones) hasta el momento en que esta relación se invierte. Es precisamente alrededor de esta inversión que una serie de estudiosos foucaultianos comenzaron a proponer *la distinción entre biopoder y biopolítica*. Se habla de biopoder cuando el Estado ejerce su dominio sobre la vida por medio de sus tecnologías y dispositivos; se habla de biopolítica, en cambio, cuando el análisis crítico del dominio se hace desde el punto de vista de las experiencias de subjetivación y de libertad, en resumidas cuentas, desde abajo. Desde esta perspectiva, el biopoder es la caracterización más elevada de la

modernización capitalista de las relaciones sociales. Es aquí donde se cubren las áreas del desarrollo capital y del desarrollo social. Por el contrario, desde el ángulo de la ontología social, lo que hoy parece más interesante es la definición de la biopolítica, esto es, de la emergencia de la subjetividad. No se trata sólo de una ruptura en la consideración metodológica, sino de la percepción de una apertura ontológica de la liberación de procesos orientados en distintas direcciones. Más adelante, al concluir estas observaciones, veremos que en el interior de estos procesos se puede comenzar a hablar (en términos propios) de producción de subjetividad.

Pero reafirmemos antes la diferencia entre biopoder y biopolítica. Se habla de *biopoder* identificando las grandes estructuras y funciones del poder; se alude al contexto biopolítico o a la *biopolítica*, en cambio, cuando se hace referencia a los espacios donde se desarrollan relaciones, luchas y producciones de poder. Se habla de *biopoder* pensando en los orígenes o fuentes del poder estatal y en las tecnologías específicas que el Estado produce, por ejemplo, desde el punto de vista del control de las poblaciones; se hace referencia a la *biopolítica* o al contexto biopolítico con respecto al complejo de las resistencias y a las ocasiones y medidas de choque entre dispositivos sociales de poder. Sin embargo, hay que prestar mucha atención a la hora de calificar los espacios microconflictivos, es decir, las micropolíticas foucaultianas: éstos no son ámbitos de indiferencia, sino que determinan líneas de fuga en términos, en ocasiones, absolutos... En resumen, en estos espacios la diferencia no se dispersa: *cuando se habla de biopolítica se habla sobre todo de tejidos fuertes*. Subrayo este aspecto, porque en Italia estas cuestiones se introdujeron bajo la influencia del «pensamiento débil», el pensamiento blando, a principios de la década de 1980, y, por ello, estos conceptos y métodos han sido definidos en polémica directa con los conflictos de clase y sus producciones. En Francia las cosas han ido aún peor, porque, antes y después de la muerte de Foucault, los «nuevos filósofos» se han apropiado de estas cuestiones; también han sido utilizadas por la derecha (por ejemplo, por François Ewald) en el terreno de la «biopolítica del riesgo»: la *biopolítica blanda* se ha convertido en un arma fundamental *contra* las prácticas sociales de Welfare. Recuerdo todo esto para destacar

una cuestión de método, a saber, los conceptos dan vueltas y más vueltas, y conviene especificarlos siempre en relación con la estructura de sentido que los connota genealógicamente. Desde esta óptica, la *biopolítica es una extensión de la lucha de clase*.

Añadiremos ahora otros elementos al análisis de la génesis de lo biopolítico. Ya habíamos señalado la importancia de traducir en formas físicas, materiales, la figura del *General Intellect*. En este sentido, ha sido muy importante para mí el libro de Christian Marazzi, *Il posto dei calzini*, en el que se describe la paradoja del denominado no-trabajo de las mujeres; un no-trabajo tan invasor que no hay lugar de la vida (incluso aquellos lugares en los que se guardan los objetos más íntimos de la familia) que no esté ocupado por él. Y es allí, en este no-trabajo, donde se constituye una realidad verdaderamente vital, en el «lugar de los calcetines» precisamente. Éste se reconoce como lugar característico y central no del no-trabajo, sino del *nuevo* trabajo productivo, compuesto por el conocimiento (del lugar de los calcetines), pero sobre todo por el afecto y las relaciones, serviles o libres, que se desarrollan por completo dentro de este tejido. Esto tiene una gran relevancia, desde la perspectiva de una definición de biopolítica, sobre la realidad en la que vivimos, aquella realidad descrita de forma iluminadora por Marazzi. Para ampliar la aproximación a la definición de biopolítica, podríamos acudir a Deleuze y Guattari, para quienes la biopolítica surge del conjunto del trabajo afectivo, del trabajo de relación, de la flexibilidad temporal y de la movilidad espacial del trabajo: estos elementos caracterizan la nueva cualidad del trabajo de nuestro tiempo.

Se puede agregar todavía otra consideración a propósito de la biopolítica, vinculada a la *corporización* del *General Intellect* y a las dimensiones de precariedad, flexibilidad y movilidad del trabajo que hemos subrayado. Estas dimensiones atañen a *transformaciones antropológicas* impuestas por el desarrollo biopolítico y establecen una relación entre biopolítica y antropología. Basta pensar de nuevo en las transformaciones del trabajo. En la historia del trabajo (de su evolución) se han producido metamorfosis unas veces progresivas y otras regresivas. Veamos el paso del obrero profesional de la primera fase disciplinaria del desarrollo capitalista al obre-

ro masa de la segunda fase, paso éste en el que ya nos hemos detenido ampliamente. Desde un cierto punto de vista, este tránsito produjo una regresión en el desarrollo antropológico, si consideramos, por ejemplo, la capacidad que tenía el obrero masa de controlar el proceso de trabajo (capacidad casi nula comparada con la del obrero profesional); sin embargo, contemporáneamente, se originó una evolución positiva en la abstracción del trabajo y emergió entonces la capacidad del obrero para trabajar en cualquier parte y dedicarse a un sinfín de actividades. Ésta es una capacidad pasiva, ciertamente, pero lleva consigo una abstracción positiva y la formación de un nuevo grado de poder. La capacidad de pasar de un sector a otro de la producción y la nueva movilidad comienzan a configurarse como un modo de concebir la vida y, en ocasiones, de gozar y construir nuevos espacios y nuevas temporalidades del trabajo. Se trata de biopolítica, concretísima, con campos de análisis ilimitados.

Concentrémonos aún en otras consecuencias de estos presupuestos. La primera se encuentra en los progresos hacia *la unificación del trabajo* implícitos en tales procesos. En efecto, todo el proceso de trabajo se dirige *hacia el trabajo inmaterial*, el cual, en determinados aspectos, y en su más alta expresión, es trabajo abstracto. El discurso sobre el Imperio habría sido imposible de no haber partido de estas premisas; sólo basándonos en ellas hemos podido desmontar definiciones del trabajo preconstituidas que nos proporcionaban configuraciones estáticas de los movimientos y las luchas. Nuestra percepción primaria biopolítica del Imperio se funda, pues, en el desarrollo de la movilidad del trabajo, en los grandes procesos de emigración y en los movimientos biopolíticos. Éstos no son simplemente negativos, no representan sólo huidas de la pobreza o la tiranía, sino que *también son movimientos que se desplazan positivamente en busca de la libertad*, hacia la riqueza, el empleo y la invención, hacia la centralidad del trabajo inmaterial, y que manifiestan su anhelo de entrar en estos circuitos. La segunda consecuencia se relaciona con *la pobreza*. ¿Cómo se caracteriza la pobreza en nuestros días? En primer lugar, debemos tener presente que la tradición comunista ha considerado siempre con desdén la pobreza. Los pobres podían convertirse en enemigos de la clase

obrero porque eran reconocidos como «ejército industrial de reserva». Pero estas preocupaciones ya no valen. Sabemos que hoy *la pobreza consiste en el simple hecho de no conseguir hacer valer la actividad*. Por lo tanto, también el inmigrante pobre o el excluido es alguien que tiene una potencia que expresar. Si nuestro razonamiento avanza en estos términos, podríamos reconocer que los pobres son la sal de la tierra porque son una actividad general, una potencia hasta aquí irresoluta y bloqueada. Si la función de la explotación es quitar aliento, espacio y movilidad, además de capacidad de cooperación y de creación de valor, entonces, el pobre no es sólo un excluido, sino el sujeto ejemplar de la explotación. En este sentido, el pobre y el trabajador tienen que luchar juntos.

En otras palabras, el pobre no está fuera de la historia, no hay nada que esté fuera de la producción, todos estamos aquí dentro. Así, este no-lugar que es el fuera, la exclusión, el lugar de la pobreza, no puede existir él mismo sin resistencia. Éste es el concepto elemental que reivindicamos. *La salida de la pobreza consiste entonces en luchar, exactamente como hacen los obreros, para destruir el poder capitalista*. Debemos discutir y profundizar aquí estas cuestiones para hacerlas nuestras... Hablo sobre todo para la gente de mi edad que ha vivido experiencias vinculadas al trabajo y a su defensa. No es utópico —esto es algo que debemos comprender— movernos también fuera del trabajo organizado, lo cual no significa fuera del desarrollo capitalista. La alternativa que proponemos en términos de lucha común del trabajo y de la pobreza no es una alternativa mítica, ya que construye una lucha que atraviesa la vida, construye subjetividad. Ciertamente, si el trabajo siguiera siendo trabajo puramente material, todo esto podría parecer dudoso, pero no lo es, porque el trabajo ya es producción del cerebro, y el cerebro es de todos. Podría decirse tal vez que ante el pobre (y ante esta pobreza que comienza a presentarse como una fuerza positiva) cae también la última figura de la función progresiva del capital. *El pobre, «libre como un pájaro», se convierte aquí en el paradigma del trabajador*. Es Marx quien define al trabajador, que es condición de la acumulación originaria capitalista, «libre como un pájaro». Quiere decir asimismo pobre como un pájaro. Pero es a partir de esta

pobreza, precisamente allí, en el límite que separa de la muerte, donde todo comienza.

Resumiendo en general lo que hemos ido diciendo en esta segunda lección, nos remitimos a la inversión de la relación materia-método que resultaba en la conclusión de la primera lección. En la Einleitung marxiana a los Grundrisse (tal como nosotros la hemos interpretado en nuestro Marx más allá de Marx) descubrimos que el método prevé una ontología social. Cuando nos reconozcamos en una situación en la que el trabajo inmaterial (intelectual, etcétera) conquista hegemonía sobre el trabajo material (industrial, etcétera) necesitaremos una nueva Einleitung metodológica para comprender la realidad de nuestro entorno.

La interpretación del «fragmento sobre las máquinas» de los Grundrisse marxianos ha permitido avanzar, gracias a varias interpretaciones, una definición ontológica de la nueva fase metodológica. Debemos a Carlo Vercellone, Antonella Corsani y Maurizio Lazzarato (véanse los trabajos que publican normalmente en las revistas Posse, Roma, Manifestolibri, y Multitudes, París, Exils) diversas interpretaciones que tienden a asignar a la definición del General Intellect un cambio de paradigma en el proceso de producción industrial.

Una vez asumida la hegemonía del nuevo modelo se derivan algunas consecuencias relativas a la posición del investigador en el análisis. En particular, cuando se haya realizado la subsunción real de la sociedad en el capital, es evidente que la definición metodológica no podrá más que situarse dentro del desarrollo (fuera, pues, de toda referencia a valores preconstituidos o naturalistas, es decir, con fundamento natural). Michael Hardt y yo hemos desarrollado en este terreno amplias consideraciones metódicas en nuestro War and Democracy, de próxima publicación en Nueva York, Penguin Books. Una vez llegados a este punto, se trata de seguir más allá, de proseguir la investigación metodológica no simplemente en términos analíticos, sino constitutivos. Ello significa que el análisis se debe profundizar hasta poner en movimiento su base ontológica, hasta mover a sus actores no sólo como potencias mentales (productivas), sino como cuerpos. Nos encontramos aquí en el centro del tránsito a lo biopolítico, a la encarnación biopolítica del método, mejor aún, a la representación

biopolítica del General Intellect. Creo que Christian Marazzi, con sus trabajos que van desde Il posto dei calzini (Turín, Bollati Boringhieri, 1999) a Capitale & linguaggio (Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001), es el autor que mejor ha analizado este pasaje paradigmático del método hacia dimensiones biopolíticas.

En lo relativo al análisis interno de lo biopolítico y la división entre biopolítica y biopoder, así como a la distinción entre los regímenes disciplinarios y los de control, el texto fundamental es evidentemente el Foucault de Gilles Deleuze de 1985 (Minuit, París [trad. cast.: Foucault, Barcelona, Paidós, 1987]). Sobre estas cuestiones véase además Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, París, Ellipses, 2002. Todavía sobre variaciones en términos de biopolítica y sobre la metamorfosis de los cuerpos, véanse mis artículos publicados en la colección Desiderio del mostro, Roma, Manifestolibri, 2001.

GLOBALIZACION Y DEMOCRACIA*

Michael Hardt y Antonio Negri

Et interrogabat eum quod tibi nomen est et dicit ei
Legio nomen mihi est quia multi sumus.

Marcos, 5,9

La noción moderna dominante de democracia está íntimamente ligada al Estado-nación. Así, para examinar el estatus actual de la democracia, debemos considerar ante todo el cambio de poderes y de papel del Estado-nación. Muchos teóricos sostienen, y muchos otros rechazan, que los diversos fenómenos agrupados comúnmente bajo el término «globalización» han erosionado o incluso anulado los poderes de los Estados-nación.¹ A menudo, sin embargo, la cuestión se expresa como un *aut/aut*: o los Estados-nación son todavía importantes o hay un nuevo orden global. De hecho, ambas cosas son ciertas. La era de la globalización no ha significado el fin del Estado-nación —aún hoy algunos Estados-nación cumplen funciones esenciales en la institución y la reglamentación de normas económicas, políticas y culturales, pero otros Estados-nación han sido efectivamente destituidos de la posición de autoridad soberana—. Una consideración atenta del concepto y de las prácticas de la soberanía nos ayudará a aclarar esta discusión.

Proponemos el concepto de Imperio para definir el orden global transitorio. El Imperio se refiere en particular a la nueva forma

* Leído en Viena, Akademie der bildenden Künste, en abril de 2001; publicado en *Documenta Kassel*, 11, 2001, págs. 323-336.

1. El argumento más exhaustivo e influyente según el cual la globalización no ha debilitado el poder de los Estados-nación y de que en este sentido la globalización sería un mito, se encuentra en Paul Hirst y Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, 2ª ed., Cambridge, Polity, 1999.

de soberanía que sucedió a la soberanía del Estado-nación, una forma ilimitada de soberanía que no conoce confines o, más bien, sólo conoce fronteras flexibles y móviles. Tomamos prestado el concepto de la antigua figura romana en la que el Imperio es visto como la superación de la alternancia de las tres formas clásicas de gobierno —monarquía, aristocracia y democracia— combinadas en un único orden soberano. El Imperio de nuestro tiempo es monárquico, lo cual resulta particularmente evidente en tiempos de conflicto militar cuando podemos comprobar hasta qué punto el Pentágono domina el mundo, con sus armas atómicas y su superioridad tecnológica militar. Incluso instituciones económicas supranacionales, como la OMC, el Banco Mundial o el FMI, ejercen a veces un gobierno monárquico sobre los asuntos globales. Nuestro Imperio, sin embargo, es también aristocrático, esto es, gobernado por un limitado grupo de actores de élite. El poder de los Estados-nación es aquí fundamental, porque el reducido número de Estados-nación dominantes logra gestionar los flujos económicos y culturales globales mediante una suerte de gobierno aristocrático. Esta aristocracia de naciones se muestra claramente, por ejemplo, en las reuniones de las naciones del G8 o cuando el consejo de seguridad de la ONU ejerce su autoridad. Las principales corporaciones transnacionales, además, en consenso o en conflicto, constituyen igualmente una forma de aristocracia. Por último, el Imperio es también democrático en el sentido que pretende representar al pueblo global, aunque, como veremos más adelante, esta pretensión es ciertamente ilusoria. El conjunto de los Estados-nación, tanto los dominantes como los dominados, desempeñan aquí un papel principal en la medida en que se asume que ellos representan de algún modo a sus pueblos. La asamblea general de la ONU es quizás el símbolo más relevante de esta democracia de las naciones. Si bien reconocemos que los Estados-nación no representan, de hecho, adecuadamente a sus pueblos, podemos recurrir en cambio a las organizaciones no gubernamentales como instituciones democráticas o representativas. El funcionamiento de los diversos tipos de ONG es una cuestión muy compleja e importante, que no podemos tratar aquí de manera adecuada. En resumen, el Imperio es un sujeto soberano único, que comprende en el interior de su lógica las tres formas clásicas

sicas o niveles de gobierno, la monarquía, la aristocracia y la democracia. En otras palabras, el Imperio es una forma peculiar de soberanía por su capacidad de incluir y de gestionar diferencias en el interior de su constitución.

Desde esta perspectiva se constata que las funciones y la autoridad de los Estados-nación no han desaparecido. Probablemente es más apropiado decir que las funciones principales de los Estados-nación —la regulación de la circulación monetaria, de los flujos económicos, los movimientos migratorios, las normas legales, los valores culturales, etc.— han mantenido su importancia, pero se han transformado debido a los procesos contemporáneos de globalización. El radical cambio cualitativo se reconoce sobre todo en términos de soberanía. Los Estados-nación ya no pueden pretender el papel soberano de autoridad máxima, como en la era moderna. El Imperio se sitúa ahora por encima de los Estados-nación como autoridad suprema y constituye de hecho una nueva forma de soberanía.

Se pone de manifiesto que esto supone un importante cambio histórico sólo desde el ángulo de los Estados-nación dominantes, ya que las naciones subordinadas nunca han sido realmente soberanas. Para muchos Estados-nación, el ingreso en la modernidad supuso la entrada en relaciones de subordinación económica y política que socavaba cualquier soberanía que la nación pudiera pretender. Este cambio en la forma de la soberanía —de la soberanía moderna enclavada en el Estado-nación a la soberanía imperial posmoderna—, sin embargo, nos afecta a todos. Aunque la soberanía nacional jamás hubiera sido una realidad, el tránsito al Imperio ha transformado nuestras formas de pensar y el ámbito de nuestras posibilidades políticas.

Por todo ello, debemos reconsiderar y repensar a la luz del Imperio todos los conceptos clave de la filosofía y la política.

DEMOCRACIA NO REALIZADA, DEMOCRACIA IRREALIZABLE

Esto nos retrotrae, en primer lugar, al concepto de democracia. La noción moderna dominante de democracia se basaba, como in-

dicábamos al comienzo, en instituciones representativas y en estructuras internas del espacio nacional, delimitado y dependiente de la soberanía nacional.² Las instituciones nacionales democráticas representaban al pueblo y, por lo tanto, la soberanía nacional moderna tendía a tomar la forma de una soberanía popular. Dicho de otro modo, afirmar que la nación era soberana tendía a ser idéntico que declarar que el pueblo era soberano. Pero ¿qué es o quién es el pueblo? El pueblo no es una entidad natural o empírica. No se puede llegar a identificar al pueblo sumando o haciendo la media de toda la población. El pueblo es más bien una representación que hace de la población una unidad. Conviene recordar aquí tres elementos de importancia decisiva. Ante todo, el pueblo es uno, como Hobbes y toda la tradición moderna repitieron a menudo. El pueblo sólo puede ser soberano como una identidad, como una unidad. En segundo lugar, la llave para la construcción del pueblo es la representación. La multiplicidad empírica de la población se convierte en identidad a través de los mecanismos de la representación —y cabe subrayar aquí la connotación tanto política como estética del término—. Por último, estos mecanismos de representación se basan en una noción y una condición de medida, y por medida debemos entender no tanto una condición cuantificable, sino más bien delimitada. Una multiplicidad delimitada o mensurable puede ser representada como unidad, mientras que lo no mensurable, lo no delimitado no es representable. Éste es el único sentido en el que la noción de pueblo está íntimamente ligada al espacio nacional delimitado. En resumidas cuentas, el pueblo no es una identidad ni inmediata ni eterna, sino más bien el resultado de un complejo proceso propio de una formación social y de un período histórico específicos.

Podemos simplificar por un momento esta compleja situación y considerar sólo los mecanismos institucionales y políticos de la representación, de los cuales el proceso electoral era, al menos ideológicamente, el más relevante. El principio «una persona, un voto»,

2. Éste es el principal argumento de David Held, *Democracy and the Global Order*, Stanford, Stanford University Press, 1995 (trad. cast.: *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997).

por ejemplo, era uno de los ideales hacia los que tendían los diversos esquemas modernos de la representación y de la soberanía popular. No es necesario recordar que dichos esquemas han sido siempre imperfectos y de hecho y en gran medida ilusorios. En las sociedades democráticas modernas se han formulado con frecuencia importantes críticas de los mecanismos de la representación popular. Tal vez es una exageración caracterizar las elecciones como una oportunidad para elegir qué miembro de la clase dirigente traicionará la delegación del pueblo durante los próximos dos, cuatro o seis años, pero hay ciertamente parte de verdad en esto, y la baja afluencia de votantes es sin duda un síntoma de la crisis de la representación popular encomendada a las instituciones electorales. Pensamos, sin embargo, que hoy la representación popular se ha debilitado en un sentido más esencial y radical.

En el paso al Imperio el espacio nacional pierde su definición y las fronteras nacionales (aunque todavía importantes) se relativizan. Incluso los imaginarios nacionales se desestabilizan. Cuando la soberanía nacional es desplazada por la autoridad del nuevo poder supranacional, el Imperio, la realidad política pierde su dimensión, y en esta situación se hace cada vez más clara la imposibilidad de representar al pueblo, y el mismo concepto de pueblo tiende así a evaporarse.

Desde un punto de vista institucional y político, la soberanía imperial está en conflicto con toda concepción de soberanía popular e incluso la niega. Consideremos, por ejemplo, el funcionamiento de las instituciones económicas supranacionales, como el Banco Mundial, el FMI y la OMC. Las condiciones requeridas por dichas instituciones sustraen en gran parte de las manos de los Estados-nación las decisiones sobre política económica y social. De forma más visible los Estados-nación subordinados, pero también los dominantes, están sujetos a las prescripciones de tales organismos.³ Es evidente que estas instituciones económicas no representan al

3. Muchos autores caracterizan y lamentan la transferencia del poder decisivo de las instituciones nacionales a las supranacionales como creciente dominio de lo económico sobre lo político (en la convicción de que el Estado-nación es el único contexto en el que se puede ejercer política). Varios de estos autores,

pueblo, ni pueden representarlo, sino en su sentido más distante y abstracto —en el sentido, por ejemplo, de que algunos Estados-nación, que en cierto modo representan a su pueblo, designan a sus representantes en dichas instituciones—. Si se pide cuentas de la representatividad de éstas, se constatará siempre, inevitablemente, un «déficit democrático». En otros términos, no es casual que las mismas estén tan aisladas de la representación popular: funcionan precisamente en la medida en que se hallan excluidas de los mecanismos de la representación popular.

Algunos de los mejores teóricos liberales euroamericanos de la globalización afirman que es necesario reformar el sistema global y reforzar los mecanismos del régimen político democrático, pero ni siquiera ellos imaginan que tales instituciones puedan llegar alguna vez a ser representativas en un sentido popular. Uno de los principales obstáculos reside en el problema de determinar —de acuerdo con dicha concepción— qué es o quién es el pueblo. Presumiblemente, se debería desarrollar una noción de pueblo global que se extendiera más allá de cualquier concepción nacional o étnica para unificar a la humanidad entera, y éste es un desafío alejado por completo del objetivo de estas teorizaciones liberales.

¿En qué consiste entonces la reforma democrática para los líderes reformadores liberales como Robert Keohane, Joseph Stiglitz, David Held, Richard Falk y Ulrich Beck? Es impresionante el uso del término «democracia» por parte de estos autores, y cómo ésta es universalmente reconocida como meta. Un componente significativo de esta reforma democrática es simplemente el de una mayor transparencia —quizá podríamos entender la Glasnost y la Peres-

al argumentar a favor de la colocación de los mercados económicos en el interior de los mercados sociales, se remiten a la obra de Karl Polanyi. Véanse, por ejemplo, James Mittleman, *The Globalization Syndrome*, Princeton, Princeton University Press, 2000, y John Gray, *False Dawn*, Nueva York, The New Press, 1998 (trad. cast.: *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000). En nuestra opinión es un error separar de este modo lo económico y lo político, e insistir sobre la autonomía de lo político. Las instituciones económicas supranacionales son ellas mismas instituciones políticas. La diferencia fundamental radica en que estas instituciones no admiten la representación popular (ni siquiera en apariencia).

troika como un proyecto de Gorbachov para la era de la globalización—. Pero la transparencia en sí misma no es la democracia ni constituye la representación. Una noción más eficaz, omnipresente entre estos estudiosos, es la de «responsabilidad» (emparejada a menudo con la de «gubernamentalidad»). El concepto de responsabilidad podría referirse a los mecanismos de la representación popular, pero no en estos contextos. Cabe preguntarse: «¿Responsable ante quién?»; y se descubre entonces que los reformadores no proponen la constitución de instituciones globales responsables ante un pueblo global (o incluso nacional): el pueblo es precisamente olvidado. La reforma se referiría más bien a la constitución de instituciones globales responsables ante otras instituciones y, en particular, ante la comunidad de expertos. Si el FMI fuese más transparente y responsable ante los expertos económicos, por ejemplo, se habrían podido evitar algunas de sus desastrosas políticas (como la dictada en el sudeste asiático a finales de la década de 1990). Sin embargo, lo principal y más interesante en el uso de los términos «responsabilidad» y «gubernamentalidad» es que se desplacen con tanta soltura entre los ámbitos de la política y la economía. Responsabilidad y gubernamentalidad son desde hace mucho tiempo conceptos centrales en el vocabulario teórico de las grandes corporaciones capitalistas.⁴ Dichas nociones parecen claramente dirigidas a garantizar eficiencia económica y estabilidad, más que a construir una forma popular o representativa de control democrático. Finalmente, pese a la omnipresencia del término «democracia» en la obra de estos autores, ninguna versión global de democracia en su forma liberal moderna —es decir, como representación popular— está nunca en la agenda. Según parece, el mayor obstáculo conceptual que impide a estos teóricos imaginar un esquema representativo global es precisamente la noción misma de pueblo. ¿Quién es el pueblo global? En nuestros días resulta imposible entender al pueblo como sujeto político, y, aún más, representarlo institucionalmente.⁵

4. Estamos en deuda con Craig Borowiak por sus análisis del concepto de responsabilidad en la discusión sobre la globalización contemporánea.

5. Desde esta perspectiva, el proyecto para la construcción de una Europa política puede parecerle a alguien como la solución del rompecabezas de la de-

Nos ha parecido importante tratar por extenso la cuestión de la reforma democrática de estas instituciones no sólo para afrontar seriamente los argumentos de los teóricos reformistas, sino, y sobre todo, porque este discurso está muy presente entre los distintos sectores de los movimientos de protesta contra la OMC, el Banco Mundial y el FMI. Algunos grupos piden una integración y una representación mayores en el proceso decisorio de estas instituciones, reclamando, por ejemplo, representaciones sindicales o de las ONG, o similares. Estas demandas pueden tener algunos resultados positivos, pero en última instancia se enfrentan a obstáculos insuperables. Nuestro argumento desplaza estas cuestiones a un plano más general: si concebimos la democracia en términos de una autoridad soberana que sea representativa del pueblo, entonces, la democracia en la era imperial no sólo no está realizada, sino que es realmente irrealizable.

DEMOCRACIA DE LA MULTITUD

Debemos, pues, explorar nuevas formas de democracia, formas que sean no representativas o representativas de distinta forma, debemos descubrir una democracia adecuada a nuestros tiempos. Ya hemos dicho que la noción moderna de democracia está íntimamente vinculada a la soberanía nacional y a un espacio nacional definido, en resumen, que la noción moderna está fundada en la medida. Ahora debemos dirigir nuestra atención hacia atrás para explorar más a fondo el otro elemento de la ecuación, es decir, el pueblo. Éste, como hemos visto, es un producto de la representación. En la teoría política moderna el pueblo está configurado como el producto

mocracia en la era de la globalización. La hipótesis es que el continente pueda sustituir a la nación haciendo revivir, así, los mecanismos de la democracia representativa. Creemos, sin embargo, que se trata de una falsa solución. Aunque se pudiera representar institucionalmente al pueblo europeo como un sujeto coherente, una Europa política no sería capaz de reclamar una autoridad soberana. Los poderes regionales, como los Estados-nación, son meros elementos que funcionan en el interior de la suprema soberanía del Imperio.

del acto contractual constitutivo de la sociedad burguesa, como señalan todos los filósofos liberales modernos, de Hobbes a Rawls. El contrato convierte a la población en un cuerpo social único. Sin embargo, este acto contractual es inexistente, mistificador y está superado. El contrato es inexistente en el sentido de que ningún dato antropológico o histórico nos permite asumir su realidad; al contrario, el contrato niega toda memoria de su institución, y esto es ciertamente parte de su violencia, su fundamental rechazo de la diferencia. En segundo lugar, es mistificador en el sentido de que el pueblo que él constituye se presenta como igual, mientras que los sujetos que lo componen son en realidad desiguales; los conceptos de justicia y legitimación, que son su fundamento, sirven sólo al más fuerte, el cual ejerce un poder de dominio y explotación sobre el resto de la población. Finalmente, este concepto de pueblo constituido mediante el contrato está superado, porque se refiere a una sociedad fraguada por el capital: contractualismo, pueblo y capitalismo funcionan de hecho para hacer de la pluralidad una unidad, de las diferencias una totalidad homóloga, y de la riqueza de los individuos de la población la pobreza de algunos y el poder de otros. Pero todo esto ya no funciona así. Funcionó mientras el esfuerzo, las necesidades y los deseos eran tan miserables que aceptaban el dominio del capital como una anhelada consolación y como una fuente de seguridad frente a los riesgos de la construcción del valor, de la liberación de la imaginación y de la organización de la sociedad. Hoy, sin embargo, los términos han cambiado. Son más bien nuestra monstruosa inteligencia y nuestra capacidad de cooperación las que están en juego: somos una multitud de sujetos poderosos, una multitud de monstruos inteligentes.

Por lo tanto, debemos desplazar nuestro foco desde el concepto de pueblo al de multitud. La multitud no puede entenderse en términos de contractualismo, ni en general en los términos de la filosofía trascendental. En el sentido más común, la multitud desafía a la representación porque es una multiplicidad, indefinida e inconmensurable. El pueblo está representado como una unidad, pero la multitud no es representable porque resulta monstruosa ante los racionalismos teleológicos y trascendentales de la modernidad. En contraste con el concepto de pueblo, el de multitud es

una multiplicidad singular, un universal concreto. El pueblo constituye un cuerpo social, no así la multitud: la multitud es la carne de la vida. Si por una parte oponemos la multitud al pueblo, por otra la podemos oponer a las masas, a la muchedumbre. A menudo se designa con estos términos («masas», «muchedumbre») a una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, precisamente por ser muy fácilmente manipulable. La multitud, por el contrario, es un agente social activo, una multiplicidad que actúa. La multitud no constituye una unidad, como el pueblo, pero a diferencia de las masas y de la muchedumbre podemos ver que está organizada. Una gran ventaja del concepto de multitud es que elimina todos los argumentos modernos fundados en el miedo a las masas y en la tiranía de la mayoría, utilizados a menudo como una suerte de chantaje para obligarnos a aceptar, e incluso a reclamar, ser dominados.

No obstante, desde la perspectiva del poder, ¿qué hacer con la multitud? Con ella no hay nada que hacer, porque se ha roto el vínculo entre la unidad del sujeto (el pueblo), la forma de su composición (el contrato entre individuos) y el modo de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia, separadas o combinadas). El cambio radical del modo de producción debido a la hegemonía de la fuerza-trabajo inmaterial y del trabajo vivo cooperativo —esta revolución ontológica, productiva y biopolítica— modificó los parámetros del «buen gobierno» y destruyó la idea moderna de una comunidad que funciona por la acumulación capitalista, como el capitalismo imaginó desde el comienzo.

Abramos ahora un breve paréntesis. Entre los siglos xv y xvi, cuando la modernidad apareció bajo la forma de una revolución, los revolucionarios se imaginaron a sí mismos como monstruos. Gargantúa y Pantagrúel pueden servir como emblemas de todos los gigantes y las figuras extremas de libertad e invención que han llegado hasta nosotros a través de los tiempos y proponiendo la gigantesca tarea de llegar a ser más libres. Hoy necesitamos nuevos gigantes y nuevos monstruos que reúnan la naturaleza y la historia, el trabajo y la política, el arte y la invención, para demostrar el nuevo poder que el nacimiento del *General Intellect*, la hegemonía del trabajo inmaterial y las nuevas pasiones de la actividad abstracta de la mul-

titud procuran a la humanidad. Necesitamos un nuevo Rabelais, o, mejor, muchos.

Spinoza y Marx hablaron de la democracia de la multitud, o más bien de una forma de democracia que no tiene nada que ver con la democracia que junto con la monarquía y la aristocracia constituyen las formas clásicas de gobierno. La democracia que Spinoza defiende es lo que él llama una democracia *absoluta*, absoluta, en el sentido de que no tiene límite ni medida. Las concepciones de contratos sociales y de cuerpos sociales limitados son, por lo tanto, abandonadas por completo. Cuando decimos que la democracia absoluta se sitúa fuera de la teoría (y de la práctica mistificadora) de las formas clásicas de gobierno, evidentemente queremos decir también que cualquier intento de realizar la democracia por medio de la reforma de las instituciones imperiales será vano e inútil. Deseamos añadir que el único camino para realizar una democracia de la multitud es la vía de la revolución. ¿Qué significa, sin embargo, pedir una democracia revolucionaria adecuada al mundo del Imperio? A este respecto, nos hemos concentrado simplemente en lo que no es. Ya no es algo que dependa del concepto de nación (al contrario, cada vez está más definida por la lucha contra la nación). Hemos visto también que es algo que no corresponde al concepto de pueblo y de hecho se opone a cualquier intento de presentar como unitario lo que es diferente. Llegados a este punto, necesitamos considerar otros conceptos que nos ayuden a comprender una democracia de la multitud. Así, el concepto de contrapoder nos parece fundamental para abordar estos nuevos contenidos de la democracia absoluta de la multitud.

EL CONTRAPODER MODERNO Y LAS PARADOJAS DE LA INSURRECCIÓN MODERNA

El concepto de contrapoder consiste principalmente en tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente. Sin embargo, es importante reconocer que, al igual que la noción dominante de democracia, la noción dominante de contrapoder era definida en la modernidad por el espacio nacional y por la soberanía

nacional. En consecuencia, en la era moderna —por lo menos desde la Revolución francesa y durante la larga fase de agitación socialista y comunista— los tres elementos del concepto de contrapoder que ya hemos mencionado tendían a ser entendidos como exteriores los unos de los otros, y por ello funcionaban como estrategias diferentes o, al menos, como distintos momentos históricos de la estrategia revolucionaria. Desde el momento en que los elementos estaban así divididos, el concepto de contrapoder tendía a reducirse a uno de sus elementos, el concepto de la insurrección o, más bien, el de la guerra civil. Puede servir de ejemplo, al respecto, el pensamiento político de Lenin, para quien el contrapoder —dicho en sus términos, el dualismo del poder consistente en el nacimiento de un poder proletario contrapuesto al de la burguesía— sólo podía existir durante un breve período, precisamente el de la insurrección. La resistencia, que para Lenin revestía en particular la forma de las luchas sindicales salariales, desempeñaba un importante papel político, pero estaba fundamentalmente separada del proceso revolucionario. También el poder constituyente tendía a desaparecer en la visión de Lenin, porque todo desarrollo del poder constituyente se convertía de inmediato en un elemento del nuevo Estado, se transformaba en un nuevo poder constituido. Lo que quedaba del concepto revolucionario de contrapoder era, sobre todo, según Lenin, la gran fuerza de la insurrección, esto es, la guerra civil contra la dictadura de la burguesía.

Una vez admitido que la noción moderna de contrapoder se reducía a la insurrección, conviene examinar más de cerca las condiciones y la fortuna de la insurrección moderna. Paradójica y trágicamente, aun cuando la insurrección comunista moderna logró vencer, en realidad perdió, porque fue apresada de inmediato en una sucesión de guerras nacionales e internacionales. Finalmente, se pone de manifiesto que la insurrección nacional era en realidad una ilusión.

Los comuneros parisinos fijaron en 1871 el modelo para todas las insurrecciones comunistas modernas. Su ejemplo enseñó que la estrategia ganadora consistía en transformar la guerra internacional en guerra civil —guerra nacional, guerra de clases—. La guerra internacional era la condición que posibilitaba el estallido de la insurrección. Los prusianos a las puertas de París no sólo abatieron el

Segundo Imperio de Luis Bonaparte, sino que hicieron posible asimismo la caída de Thiers y de la República. ¡París en armas era la revolución armada! Cuarenta años más tarde también los bolcheviques necesitaron de una guerra intereuropea, esto es, de la Primera Guerra Mundial, como condición de la insurrección. Y de nuevo, los alemanes, el enemigo nacional, actuaron como condición de posibilidad. Los bolcheviques transformaron, así, la guerra internacional en una guerra civil.

La tragedia de la insurrección moderna, sin embargo, es que la guerra civil nacional se transforma inmediata e ineludiblemente en guerra internacional, o, mejor dicho, en una guerra defensiva contra la burguesía internacional unida. En realidad, una guerra propiamente nacional, civil, no es posible en la medida en que una victoria nacional sólo da el impulso a una nueva y permanente guerra internacional. Por ello, la misma condición que posibilita la insurrección nacional comunista —la guerra internacional— es lo que bloquea la insurrección victoriosa o la distorsiona en un régimen militar permanente. Los comuneros parisinos fueron atrapados por este doble nudo. Marx percibió claramente los errores de la Comuna, pero no mostró que las demás opciones que a ésta se le abrieron habrían sido igualmente erróneas. La elección estaba entre otorgar todo el poder al Comité Central y marchar contra el ejército burgués de Versalles —es decir, convertirse en un régimen militar— o ser derrotados y masacrados. Tampoco terminaría con una victoria en Versalles: las clases dirigentes prusianas e inglesas no lo habrían permitido. La victoria de la Comuna habría sido el inicio de una guerra internacional sin fin. La victoria soviética confirmó este doble nudo; la victoria militar en Rusia y la derrota total de la burguesía nacional no hicieron más que inaugurar una guerra internacional (caliente y luego fría) que duró más de setenta años.

Durante la Guerra Fría la insurrección operó con la misma estructura, pero refinó el modelo, reduciendo la guerra internacional a su forma esencial. La Guerra Fría cristalizó las condiciones de la insurrección. Por un lado, había un estado permanente de guerra internacional que ya se había codificado en términos de clase. La estructura representativa de las dos potencias contrapuestas forzó su codificación sobre todos los nuevos movimientos. La alternativa

era determinante incluso en términos materiales, desde el momento en que un movimiento insurreccional podía pedir la ayuda de una de las superpotencias o contraponer la una a la otra. La fórmula para la insurrección nacional estaba dispuesta, al igual que estaban dispuestos los límites de la insurrección nacional y eran ineluctables. Ningún movimiento podía escapar a la alternativa de la gran Guerra Fría. Incluso los movimientos insurreccionales que no se concebían a sí mismos principalmente en términos de clase —como los movimientos anticoloniales en Asia y en África, antidictatoriales en América Latina o los del Black Power en Estados Unidos— estaban inevitablemente forzados a ser representados en una parte de la gran lucha. La insurrección nacional durante la Guerra Fría fue en última instancia una ilusión. La insurrección victoriosa y la nación revolucionaria no eran finalmente más que peones en la gran partida de ajedrez de esa guerra.

De esta breve historia de la insurrección moderna se desprenden dos hechos, o, mejor, un hecho con dos caras, particularmente relevantes para nuestro tiempo. Por una parte, en la actualidad, con el declive de la soberanía nacional y el paso al Imperio, han desaparecido las condiciones que permitían pensar en una insurrección moderna y en llevarla alguna vez a la práctica. Así, en estos momentos parece casi imposible incluso pensar la insurrección. Por otra parte, ha desaparecido también la condición que mantenía presa la insurrección moderna en el interminable juego entre guerras nacionales e internacionales. Hoy, pues, al considerar la cuestión de la insurrección, nos enfrentamos a una gran dificultad y a una enorme posibilidad. Pero retrocedamos ahora hasta la consideración más general del contrapoder.

UN CONTRAPODER DE CARNE MONSTRUOSA

Con el declive actual de la soberanía del Estado-nación es posible explorar de nuevo el concepto de contrapoder en su forma plena y volver a su fundamento conceptual.

La relación entre resistencia, insurrección y poder constituyente tiene hoy la posibilidad de ser absolutamente continua, y en cada

uno de estos momentos es posible expresar el poder de la invención. En otros términos, cada uno de los tres momentos puede ser interno a los otros y dar lugar a una modalidad común de expresión política. El contexto en el cual —y contra el cual— este contrapoder actúa no es ya la limitada soberanía del Estado-nación, sino la ilimitada soberanía del Imperio, y por ello debe ser repensado de manera ilimitada, sin confines.

Nos enfrentamos aquí a una nueva problemática teórica y política imponente y muy estimulante. En el actual contexto imperial necesitamos repensar los conceptos de resistencia, insurrección y poder constituyente, y repensar sus conexiones internas, es decir, su unidad en el concepto y la práctica del contrapoder. Si atendemos al campo de la producción teórica contemporánea, comprobamos que ya disponemos de algunos instrumentos para trabajar en este terreno. Ciertamente, el desarrollo del concepto de resistencia realizado por Michel Foucault junto con todo el trabajo que ha seguido al suyo, la noción de las armas del débil expresada por el antropólogo James Scott, y todos los demás estudios sobre la resistencia micropolítica pueden contribuir a la investigación sobre esta problemática. Pero el mayor límite de estos trabajos reside en el hecho de que nunca logran descubrir la conexión interna que la resistencia puede tener con la insurrección y el poder constituyente. En otras palabras, la resistencia puede ser un arma política poderosa, pero los actos individuales aislados de resistencia jamás llegan a transformar las estructuras de poder.⁶ Hoy, sin embargo, los otros dos componentes del contrapoder siguen completamente sin desarrollo. Una insurrección es un gesto colectivo de revuelta, pero ¿cuáles son en la actualidad los términos para una insurrección y cómo pueden ponerse en práctica? Se debería tener presente que ya no podemos traducir directamente la insurrección en guerra civil, tal como solía suceder en la época moderna, si por «civil» se entiende una guerra dentro de un espacio nacional. En realidad, la insurrección es aún una guerra de dominados contra dominadores

6. Desde nuestro punto de vista, Félix Guattari, especialmente en su trabajo en colaboración con Deleuze, es quien más ha avanzado al proyectar la noción de resistencia hacia una concepción de revolución molecular.

en el interior de una sociedad particular, pero esta sociedad tiende a ser ahora una sociedad global ilimitada, una sociedad imperial en su conjunto. ¿Cómo llevar a la práctica una insurrección semejante contra el Imperio? ¿Quién puede promoverla? ¿Dónde está la conexión interna entre las micropolíticas de resistencia y la insurrección imperial? Y ¿de qué modo se puede concebir hoy el poder constituyente, esto es, la invención común de una nueva constitución social y política? Finalmente, debemos pensar la resistencia, la insurrección y el poder constituyente como un proceso indivisible, tres elementos forjados conjuntamente en un pleno contrapoder y, en definitiva, en una nueva formación social alternativa. Éstas son cuestiones cruciales que sólo estamos empezando a abordar.

Más que afrontarlas directamente, nos parece mejor cambiar de registro y adoptar un punto de vista distinto sobre la problemática en su conjunto. Debemos encontrar un modo de romper las cadenas de la racionalidad, de huir de las formas corrientes de pensar la democracia y la sociedad, y de crear perspectivas más imaginativas y más inventivas. Empecemos por considerar el fundamento último del contrapoder en el que sus tres elementos —resistencia, insurrección y poder constituyente— se corresponden de manera más íntima. La materia prima del contrapoder es la carne, la sustancia viva común en la cual lo corpóreo y lo intelectual coinciden y son indiscernibles. «La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia —escribía Maurice Merleau-Ponty—. Para designarla haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa* general [...] especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, elemento del Ser.»⁷ La

7. Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milán, Bompiani, 1999, pág. 156 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, pág. 174). Véase también la concepción de la carne en Antonin Artaud: «Il y a des cris intellectuels, des cris qui proviennent de la *finesse* des moelles. C'est cela, moi, que j'appelle la Chair. Je ne sépare pas ma pensée de ma vie. Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de ma pensée dans ma chair», *Position de la Chair*, en *Oeuvres complètes*, 1, 2, París, Gallimard, 1976, pág. 50.

carne es pura potencialidad, la informe materia de la vida, un elemento del ser. No hay que confundir, sin embargo, la carne con cualquier noción de nuda vida, es decir, con una noción que conciba una forma de vida desprovista de sus cualidades, un límite negativo de vida.⁸ La carne se orienta hacia otra dirección, hacia la plenitud de la vida. No somos sólo carne, pero la carne es un elemento del ser. Hacemos continuamente de ella una forma de vida.

En el desarrollo de las formas de vida nos descubrimos a nosotros mismos como una multitud de cuerpos, y al mismo tiempo reconocemos que cada cuerpo es él mismo una multitud —de moléculas, deseos, formas de vida e invenciones—. En cada uno de nosotros habita una legión de demonios, o tal vez de ángeles —éste es el fundamento último, el grado cero de la multitud—. Lo que actúa sobre la carne y le da forma son los poderes de la invención que operan a través de las singularidades, para tejer conjuntamente hibridaciones de espacio y metamorfosis de naturaleza, los poderes, en suma, que modifican los modos y las formas de la existencia.

En este contexto, se hace evidente que los tres elementos del contrapoder brotan *de manera conjunta* de cada singularidad y de cada movimiento de los cuerpos que constituyen la multitud. Los actos de resistencia, los gestos colectivos de revuelta y la invención común de una nueva constitución social y política atraviesan simultáneamente innumerables circuitos micropolíticos, y así se inscribe en la carne de la multitud un nuevo poder, un contrapoder, algo vivo que se alza contra el Imperio. Es aquí donde nacen los nuevos bárbaros, los monstruos y los maravillosos gigantes que emergen sin cesar del *interior* de los intersticios del poder imperial y *contra* ese mismo poder. El poder de la invención es monstruoso porque es excesivo. Todo verdadero acto de invención, todo acto que no se limite a reproducir la norma, es monstruoso. El contrapoder es una fuerza excesiva y arrasadora, y un día llegará a ser ilimitada e inconmensurable. Esta tensión entre el exceso y lo ilimi-

8. Véase Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 (trad. cast.: *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998).

tado es el lugar en el que las características monstruosas de la carne y el contrapoder revisten una importancia extraordinaria. Mientras esperamos la plena epifanía de los monstruos —resistencia, revuelta y constituyente—, aumenta la capacidad de reconocer que el sistema imperial —esto es, la forma contemporánea de represión de la voluntad de poder de la multitud— se encuentra en este punto contra las cuerdas, en los márgenes, es precario y está continuamente doblegado por la crisis. (Es aquí donde las débiles filosofías del margen, de la diferencia y de la desnudez se muestran como las figuras mistificadoras y la conciencia infeliz de la hegemonía imperial.) En su contra, el poder de la invención (o, mejor, el contrapoder) crea cuerpos comunes a partir de la carne. Estos cuerpos nada tienen que ver con los animales desmesurados que Hobbes y los teóricos del Estado moderno imaginaban, cuando hicieron del Leviatán el instrumento sagrado, y el mastín de la burguesía apropiativa. La multitud a la que hoy nos referimos es, en cambio, una multiplicidad de cuerpos, cada uno de ellos surcado de fuerzas intelectuales y materiales de razón y afecto. Son los cybercuerpos que se mueven libremente sin reparar en los antiguos límites que separaban al hombre de la máquina. Estos cuerpos multiformes producen sin cesar nuevas formas de vida, lenguajes y poderes intelectuales y éticos. Los cuerpos de la multitud son monstruosos e irrecuperables por la lógica capitalista, que intenta controlar de manera continua a la multitud en la organización del Imperio. Son cuerpos extraños y rebeldes a las fuerzas de la disciplina y de la normalización, sensibles únicamente a sus propios poderes de invención, y cuando señalábamos que esos poderes son la clave para la formación del contrapoder en la era del Imperio, no pensamos en una exclusiva población de artistas o filósofos. En la economía política del Imperio el poder de la invención se ha convertido en la condición general y común de la producción. Esto es lo que queremos significar al afirmar que el trabajo material y el *General Intellect* han alcanzado una posición dominante en la economía capitalista.

Si, como hemos sostenido, la forma dominante de democracia que la modernidad y la historia europeas nos han transmitido —una democracia popular y representativa— no sólo no está realizada, sino que es ciertamente irrealizable, entonces no debería conside-

rarse como un sueño utópico nuestra propuesta de una democracia alternativa de la multitud. La imposibilidad de realizar la antigua noción de democracia debería empujarnos más bien hacia adelante. Esto significa asimismo que estamos totalmente dentro y completamente contra el dominio imperial, y aquí no cabe vía dialéctica alguna. Lo único que nos queda por inventar ahora es una democracia nueva y absoluta, sin confines, sin medida, una democracia de multitudes poderosas, no sólo de individuos iguales, sino también de poderes abiertos a la cooperación, a la comunicación y a la creación. No hay programas que proponer. ¿Quién se atrevería aún hoy a hacer algo similar, después de terminado el siglo xx? Los protagonistas de la modernidad —sacerdotes, periodistas, predicadores, políticos— pueden ser útiles aún para el poder imperial, pero no para nosotros. Los elementos filosóficos y artísticos presentes en cada singularidad, el ejercitarse a trabajar sobre la carne, atendiendo a sus irreductibles multiplicidades, y el poder de la invención sin límites: éstas son las características fundamentales de la multitud. Más allá de nuestra democracia no realizada existe el deseo de una vida común que necesita ser satisfecho. Tal vez podamos, fundiendo la carne con el intelecto de la multitud, generar una nueva juventud de la humanidad a través de una inmensa empresa de amor.

Lección 3

SUJETOS POLÍTICOS: ENTRE MULTITUD Y PODER CONSTITUYENTE

En esta lección nos ocuparemos en primer lugar de los presupuestos metodológicos de la definición del concepto de *multitud*, para tratar luego la noción de *poder constituyente*.

Como es sabido, el concepto de multitud nace, en su formulación más rica, con Spinoza, que entiende con este término una multiplicidad de singularidades que se disponen en un orden determinado. Dicho concepto no estaba ausente del pensamiento político moderno anterior a Spinoza, pero cuando aparecía se caracterizaba negativamente. El concepto definía en sustancia la falta de orden de una multiplicidad de sujetos. La multitud se presentaba como una materia que debía ser formada, más que como materia que contuviera en sí misma un principio formativo. A la luz de las categorías aristotélicas, la multitud no tenía ni causa formal, ni causa eficiente, ni causa final, era simplemente un ente múltiple y material, respecto del cual se tenía que actuar, formándolo desde fuera. *En Spinoza, en cambio, el concepto de multitud asume un sentido propio en la medida en que falta una idea de causación exterior.* Rígidamente inmanentista y materialista, Spinoza niega la posibilidad de cualquier causa exterior a la realidad. No existe un Dios que establezca los principios causales, no hay creación alguna por parte de una potencia ordenadora exterior. Tampoco se configura ninguna finalidad, o mejor: la materia es divina y la creación es un proceso interno a la materia.

De este modo, cuando Spinoza plantea el problema de la organización de la multiplicidad y el de la democracia, los sitúa sobre un escenario inmanentista, y se pregunta de qué modo la multitud se puede organizar directamente (cómo se organiza de hecho). Desde este punto de vista, la multitud es un concepto que expresa *por sí mismo* todo lo que antes no tenía: la causa deviene un acto, un

proceso, y *la democracia* es la forma en la cual la multitud (mediante la interacción de las singularidades) expresa una voluntad común, una voluntad común que no tiene un *fuera*. Autónoma por completo, la llamaremos voluntad absoluta. Con Spinoza estamos en la segunda mitad del siglo xvii, el momento en que la monarquía absoluta alcanza su máximo esplendor. La absolutidad de la multitud y de la democracia que emergen en el pensamiento de Spinoza representan un concepto verdaderamente subversivo, expresado con tanta vehemencia por primera vez en la modernidad, después de Maquiavelo. Un concepto subversivo vinculado, en cierta medida a las teorías del Estado y de la democracia, tal como habían sido desarrolladas por las sectas protestantes, sobre todo por las más radicales y revolucionarias. Éstas restringían el sentido de la divinidad a una nueva afirmación del sujeto y disponían a la multitud como un conjunto de subjetividades dirigidas hacia Dios para cumplir su inescrutable mandato. En resumen, una multitud de singularidades que busca, y así produce, valores trascendentes. Por otra parte, hay en Spinoza, dentro de esta definición de la multitud ligada al pensamiento protestante, la tradición del pensamiento republicano que se reproduce ampliamente en el siglo xvii. *La idea de multitud y la de democracia absoluta llegaron a ser un único proyecto en el pensamiento republicano*. Como ya hemos recordado, este pensamiento nace en el Renacimiento italiano, en particular, de la concepción crítica de la crisis republicana florentina expresada por Maquiavelo. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el autor fundamenta la democracia florentina en los movimientos de las clases proletarias (el pueblo) que se organizan para reapropiarse de la libertad (la República) y para ordenar el trabajo en la ciudad. Con el pensador florentino se produce un gran avance (respecto de las teorías elaboradas durante las centurias precedentes) en el análisis y la teorización de la relación entre libertad y condiciones económicas (el trabajo y su organización) de la libertad, entre libertad y condiciones cívicas del desarrollo, y entre libertad y formas de gobierno. Spinoza se refiere directamente a Maquiavelo cuando desarrolla *el dispositivo de la multitud como democracia absoluta*. En resumidas cuentas, el maquiavelismo se presenta como una teoría profundamente democrática, que encuentra un terreno de aplica-

ción y desarrollo en las sectas protestantes, para alimentar luego a los movimientos revolucionarios en Europa central e Inglaterra, hasta atravesar el Atlántico y participar en la fundación de la Constitución de Estados Unidos. Estas cuestiones han sido pormenorizadamente estudiadas por J. G. A. Pocock. A nosotros nos interesa insistir sobre todo en la importancia capital de Spinoza en este desarrollo.

En Spinoza existe también otro elemento de esencial interés, el cual, a través de la aportación de Nietzsche al pensamiento contemporáneo, se expresará luego en la filosofía de Deleuze y Foucault. Se trata de la definición de *subjetividad* —tanto de la subjetividad política como del concepto de subjetividad a secas— *como producto de un conjunto de relaciones*. Ya no hay, pues, la posibilidad de que la definición del sujeto descansa sobre elementos metafísicos; en particular, cualquier elemento de autoconciencia es secundario respecto del trabajo de la multitud y del producto de las relaciones entre singularidades. Éstas mantienen ciertamente su propia fuerza, pero lo hacen dentro de una dinámica relacional, que les permite, a la vez, construirse a sí mismas y construir el todo.

De esta manera, el sujeto se define por su relación con el conjunto y ello significa —repetimos— que no subsiste si no es en la relación, y que las calificaciones jurídicas y políticas sólo le pueden llegar del juego de la interacción. Por ejemplo, el concepto de propiedad está subordinado a la relación entre singularidades: la corriente republicana del pensamiento moderno no conoce en efecto el individualismo posesivo. Desde el ángulo de la historia del pensamiento político, será Hobbes quien situará en el centro del proceso constitutivo de la modernidad esta clase de individualismo.

Hobbes piensa en los individuos como seres egoístas y posesivos, impulsados a relacionarse con el otro no por amor, sino por miedo y egoísmo: los individuos tratan de resolver constantemente el conflicto natural, la guerra necesaria, a su favor. Esto se prolonga hasta el momento en que se establece un acuerdo o un contrato: sólo un contrato puede instaurar la paz y permitir la salida del estado de guerra. Este contrato se compone de dos elementos. El primer paso consiste en una traslación, es decir, una enajenación del poder de los individuos a un poder trascendente, soberano. El se-

gundo se refiere a la definición de los poderes de la autoridad central soberana, la cual garantizará la paz y la seguridad de los individuos y la propiedad. Hobbes muestra un elaborado interés tanto por el poder soberano, producto de la alienación de los derechos naturales de los individuos, como por la estructura y la garantía de la propiedad. En su pensamiento encontramos un llamamiento a la teología y a la presencia de Dios (el sistema hobbesiano, claramente materialista, de por sí no lo exigiría) para garantizar, o, mejor, para sobredeterminar absolutamente, la transferencia de los derechos a la monarquía. La monarquía absoluta se define, así, como Dios en la tierra, como una voluntad absoluta que está fuera de todo límite. Y absoluta, en este caso, significa que sólo la autoridad es libre, que ésta se libera de todo límite.

Pero, llegados a este punto, ¿qué sucede a los individuos? En el momento en que han enajenado poder, los individuos se convierten en un *pueblo*, en el conjunto de los portadores de derechos reconocidos por el soberano. El *concepto de pueblo aparece, pues, en la modernidad como una producción del Estado*. El pueblo es entendido como el conjunto de los ciudadanos propietarios (la propiedad es el derecho fundamental) que han abdicado de su libertad a cambio de la garantía de la propiedad. Su libertad, tras haber sido un derecho natural absoluto, se convierte ahora en un derecho público (subjetivo), esto es, el Estado garantiza el grado y la medida de libertad de los individuos, útil para el funcionamiento de la maquinaria estatal y para la reproducción de las relaciones de propiedad. Los derechos subjetivos sólo se reconocerán en la medida en que estén fijados en el ordenamiento jurídico. Este concepto de Estado, de pueblo y de los derechos consecuentes ha perdurado hasta nuestros días, exactamente como la idea de soberanía. En la concepción tradicional moderna, la idea de pueblo mantiene las dos características hobbesianas: la primera, la de una traslación de soberanía, y la segunda, la constitución del pueblo como conjunto de individuos propietarios.

Pero *volvamos al concepto de multitud*. En la última fase de la modernidad nos encontramos a menudo con otras definiciones de multitud, surgidas casi siempre de la imposibilidad de formalizar la multitud en el concepto de pueblo. Con el desarrollo del ca-

pitalismo y la afirmación de una sociedad compleja, claramente articulada en clases, se va imponiendo la idea de *multitud como masa*. En este caso se describe como un conjunto masificado, confuso e indistinto, capaz, sin embargo, de fuerza de choque y/o de resistencia. Es indudable que el concepto de masa así definido presenta algunos elementos característicos de la multitud, sujeta al desarrollo capitalista en las formas productivas de la gran industria; pero también es cierto que este concepto de masa se conjuga mal con el desarrollo de la organización del trabajo, o, mejor, de la fuerza-trabajo, que se realiza en el mismo período. En efecto, en el momento en que el concepto de multitud se compara con las nuevas formas de la organización del trabajo y de la sociedad, es decir, el momento en que se analiza en cuanto forma de la composición técnica y política de clase, entonces —y sólo entonces— es posible reconstruir el concepto de multitud, no ya simplemente en términos políticos (como sucedía en las corrientes republicanas de los siglos xvi al xviii), sino como indicador material, ontológico, de una nueva fase del desarrollo del capitalismo, de la sociedad y —lo que más importa— de la subjetividad.

En la fase posmoderna el concepto de multitud se vincula a la existencia de singularidades definidas por su capacidad de expresar trabajo inmaterial y por el poder de reapropiarse de la producción por medio de dicho trabajo (por medio de la actividad). Podemos decir que *la fuerza-trabajo posmoderna se da en la forma de la multitud* (y que, en consecuencia, la forma política de la producción posmoderna es la forma de la democracia absoluta). El discurso filosófico-político sobre las actuales determinaciones del trabajo y sobre la producción de subjetividad derivada de ello nos remite al concepto de «individuo social» presentado y desarrollado por Marx en los *Grundrisse*. Según el filósofo, el individuo social es un sujeto complejo que se constituye en la cooperación. Pero esta posición es *demasiado economicista*, el sujeto se presenta en Marx como un elemento esencialmente (quizás exclusivamente) productivo. La idea de multitud, tal como nosotros tratamos de reconstruirla, tiene, por el contrario (sin disminuir la dimensión productiva), la gran ventaja de mostrarnos la potencia que las singularidades tienen de expresarse en todas las direcciones y de mostrarse como proliferación de libertad.

En resumen, cuando hablamos de multitud sostenemos tres cosas en particular. Desde un punto de vista sociológico y de filosofía de la sociedad, nos referimos, en primer lugar, a la *multitud como un conjunto*, como una multiplicidad *de subjetividades*, o, mejor, *de singularidades*; en segundo lugar, hablamos de multitud como clase social *no* obrera (en este sentido, es un buen ejemplo la experiencia de la transformación del trabajo en el paso del fordismo al posfordismo, de la hegemonía del trabajo material a la del trabajo inmaterial), y finalmente, en tercer lugar nos referimos a una *multiplicidad* no aplastada por la masa, sino *capaz de un desarrollo autónomo*, independiente e intelectual. Éste es un desarrollo de las potencias del trabajo, que capacita a la fuerza-trabajo para terminar con la dialéctica de la servidumbre y de la soberanía mediante la reapropiación de las herramientas de trabajo y los dispositivos de cooperación. Desde este ángulo, traducida la cuestión en términos políticos, podremos plantear la hipótesis de la *multitud como potencia democrática*, dado que une libertad y trabajo, y los combina en la producción de lo «común». Es evidente que al hablar en estos términos se elimina toda distinción entre lo político y lo social, entre productividad y eticidad de la vida. La multitud, así definida, se presenta como un concepto abierto, dinámico y constitutivo. Estamos en el ámbito de lo biopolítico. El concepto de multitud comienza a vivir aquí por completo en el terreno biopolítico.

El paso de las categorías productivas a las políticas, en lo relativo a la definición del concepto de multitud, está profundamente vinculado, pues, al proceso histórico. En mi opinión, conviene prestar mucha atención y no interpretar el concepto de multitud desgajado de las categorías productivas que se organizan sobre el trabajo inmaterial; pero, al mismo tiempo, se debe considerar el pasaje del trabajo material al trabajo inmaterial (paso que sustancia la construcción del *General Intellect*) como un tránsito determinado históricamente. En las discusiones más recientes en torno a estas cuestiones, sobre todo a la interpretación del *General Intellect* en términos lingüísticos, se suele considerar el *General Intellect* como resultante de elementos *invariantes* de la producción. Con ello se absorbe en la metodología del obrerismo una serie de elementos teóricos referidos al análisis chomskyano de la estructura lingüística. Pero un

discurso sobre invariantes lingüísticas, al estilo de Chomsky, choca directamente con la interpretación histórica del devenir y de la afirmación del *General Intellect*. Creo que el método foucaultiano prevalece aquí y no considero que nuestra metodología pueda detenerse en estructuras generativas fijas. *No hay naturalismo que pueda satisfacer la dinámica transformativa que la lucha de clases determina*. Cuando al concepto de *General Intellect* se le atribuyen características lingüísticas, el análisis tiene que desarrollarse (más que hacia la investigación de invariantes lingüísticas) hacia determinaciones biopolíticas del mismo concepto. Hay que dar cuerpo y sangre al *General Intellect*, si se quiere que éste pueda penetrar en el concepto de multitud. Las mismas características lingüísticas deben reencontrar un carácter humano fuerte, dejar caer lo blando y lo pacífico para recoger lo espeso y lo belicoso —el lenguaje es una estría del ser y como toda estría es un conjunto de singularidades—. *La invariancia se tiene que reconducir, pues, a la potencia de la multitud*.

La discusión desarrollada hasta aquí nos permite profundizar ahora en algunas consecuencias teóricas y otros conceptos relevantes tratados a lo largo de la exposición.

Llegados a este punto, es necesario aclarar, por ejemplo, el concepto de «común» (y toda la familia de términos emparentados) tal como emerge de la definición de multitud. Se trata de superar algunas interpretaciones tradicionales de esta noción que la ligan a identidad y/o consenso. Estamos aquí ante términos que se han entrelazado muchas veces a través de lo común y en la definición de común, con el concepto de multitud. Comencemos diciendo que multitud no es ni reencuentro de la identidad ni pura exaltación de las diferencias, sino más bien el reconocimiento de que, detrás de identidad y diferencias, puede existir una «comunidad», «un común», si éste se entiende como *una proliferación de actividades creativas*, relaciones o formas asociativas diversas. La asunción de esta imagen del sujeto político representa un paso ciertamente nuevo con respecto a las teorías políticas tradicionales. La multitud es un *conjunto* de singularidades, en efecto, cuando por conjunto se considera una comunidad de diferencias y cuando las singularidades se conciben como producción de diferencias. Lo común (en la multitud) nunca es lo idéntico, no es «comunidad» (*Gemeinschaft*);

tampoco es pura sociedad (*Gesellschaft*), es decir, diversidad de individuos posesivos. Si, desde esta definición ontológica, descendemos ahora a lo político, percibimos de inmediato que no por azar se habla en nuestros días de «movimiento de los movimientos» como de una nueva configuración de los procesos organizativos de sujetos democráticos, capaces de expresar poder político. Sobre este terreno, se tratará entonces de criticar e ir más allá del concepto tradicional de *consenso*. Consenso es un nombre y una idea ligados a los de pueblo y representación: consenso es adhesión y alienación, identificación con el representante. No por casualidad dicho concepto se ha ido identificando, cada vez más, con el de *consumo*. Esta aproximación al consenso nos plantea el problema de una nueva definición, cuando no se trate de la superación de la *representación*. Si la representación es un concepto de *alienación* de las potencias de los ciudadanos a favor del soberano moderno, y el consenso una *metáfora* de este proceso, nuestro problema es, por el contrario, dar forma política a *la expresión de la multitud* dentro de este proceso, una forma política que no sea de enajenación de la potencia productiva y de la libertad de los sujetos. Esta temática, completamente abierta, nos conduce a elaborar nuevas ideas, así como al análisis de los *dispositivos de cooperación que se forman y se extienden a través de las redes*. ¿Existen formas de cooperación productiva en términos de libertad (una cooperación, pues, que no tiene dueño ni necesidad de trasladar la capacidad de producir a una determinada capacidad de mando)?

Más adelante veremos que, en el funcionamiento del lenguaje, tenemos no sólo la posibilidad de ser iguales al expresar sentido, sino también la de reconocer que el sentido se origina en la cooperación lingüística, se forma en la misma. Desde esta perspectiva, podemos identificar el enlace de las revoluciones productiva y lingüística, la determinación de la transformación ontológico-productiva en acto, cuando valor productivo y sentido lingüístico construyen un recorrido común.

Para avanzar sobre estas cuestiones, será útil profundizar aún en el análisis del concepto de multitud, que ha sido desarrollado, según ángulos diversos, por los autores de la *filosofía posmoderna*. Los teóricos de la posmodernidad definen al sujeto como «sujeto

débil», evanescente. La empresa de Lyotard, Baudrillard, Rorty y otros filósofos tanto europeos como estadounidenses ha sido definir al sujeto como una figura sin identidad preconstituida, preconcebida y ontológicamente fundada. Todo ello no se limita al terreno filosófico, sino que también encuentra aplicaciones importantes en la teoría del derecho. En Rawls, por ejemplo, encontramos una afirmación del sujeto en línea con el pensamiento filosófico posmoderno. El sujeto, según Rawls, vive sumido en la ignorancia y sólo levantando los velos que lo rodean puede aprender a constituir comunidad. Parece que Rawls, de acuerdo con el pensamiento posmoderno, quiera demostrar la imposibilidad de que el sujeto produzca un conjunto, la cooperación, lo común: si él no lo logra será necesario reconducir el análisis de la subjetividad al presupuesto hobbesiano. Y puesto que en realidad el sujeto no lo logra, sólo el poder exterior, el poder del Estado, del capital, puede crear el conjunto, pero de manera débil. No hay guerra, sino ignorancia, y sigue proponiéndose un velo de oscuridad. Otras posiciones han planteado en términos análogos a Rawls la cuestión política posmoderna. Rorty, por ejemplo, ha insistido en que la subjetivación ya no podía darse en términos burgueses clásicos, y por tanto constructivos, a partir de la hipótesis de la guerra civil burguesa y de la independencia de los individuos.

Existe otra derivación de esta percepción filosófico-política, debida a autores que reintroducen *narraciones de carácter comunitario*. El ejemplo más evidente, en la filosofía anglosajona, es Michael Sandel. En el pensamiento de Sandel, así como, en general, en el de las escuelas relacionadas con el mismo; el sujeto se presenta como débil. Y sólo en la medida en que es determinado por el Estado puede llegar a ser fuerte. Esta orientación trata en realidad de construir formas intermedias capaces de mediar en las relaciones débiles de la sociedad civil. Si atendemos a estos desarrollos de *izquierda* del pensamiento débil a propósito de la subjetividad, constatamos la quiebra del proyecto de establecer la convergencia institucional (jurídica y normativa) de la subjetividad y de la constitución de lo común. La fisura se hace tanto más evidente cuando el intento ya no se lleva a cabo en el terreno de la institución interna al Estado-nación, sino en la escena internacional. Esta escuela

crea poder imaginar en dicho escenario una suerte de «sociedad civil» protagonista de la mediación entre los intereses de los Estados y la comunidad global... (los resultados de estos intentos han sido a menudo desastrosos).

Dicho esto, resulta claro que el problema radica en comprender por qué nosotros definimos la multitud como concepto *fuerte* y no *débil*. Resolver este problema significa distinguir entre *límite* y *obstáculo*, y avanzar en este terreno. El límite aparece cuando el bloqueo que se opone a la actividad es tal que ya no se está en disposición de realizar actividad alguna. El límite es algo totalmente negativo. El obstáculo, en cambio, se forma cuando hay algo fuera o delante de nosotros que nos impide ir más allá o actuar de otro modo. El límite es una determinación ontológica, algo indestructible. Insistir en la definición de límite significa entender que la multitud es algo que la soberanía y el poder ya no pueden destruir, que deben de todos modos padecer y tal vez mediar. Volvamos ahora a la definición de obstáculo. Insistir en el obstáculo supondrá comprender cómo la multitud (concebida negativamente como límite de la soberanía) se presentará de manera positiva como un conjunto de singularidades, de clase y de potencia, relacionado siempre con un obstáculo. ¿De qué modo afrontará el obstáculo la multitud? En la historia del pensamiento político existen diversas posiciones en torno a esta cuestión. *En la concepción tradicional del comunismo* y, antes, en las teorías democráticas radicales, como por ejemplo el jacobinismo, el obstáculo se presenta como algo que debe ser destruido. Siempre es demasiado fuerte para poder ser salvado. Se advierte aquí un vuelco singular: en lugar de sentirse ella misma límite insuperable de la soberanía, la multitud se concibe sólo como obstáculo, se desvaloriza y subvalora y, en consecuencia, cree que sólo podrá expresarse después de la destrucción del soberano. En este caso, sobrevalora al soberano, esto es, al enemigo. Su problema será liberarse del Estado e instaurar la dictadura del proletariado. Y ésta es una vía de salida menor porque la dictadura del proletariado es aún la imagen, si bien invertida, del Estado. *Por el contrario*, el problema es defender la fuerza de la multitud como potencia indestructible. No le hace falta dictadura (no tiene necesidad de la acción y la legitimidad de un Estado invertido) para

poner en movimiento el proceso revolucionario. El problema de la liberación del trabajo, del patrón, del capitalista, se plantea del mismo modo y en las mismas relaciones. El obstáculo está allí delante; *mientras que la multitud es límite del Estado, el Estado es sólo un obstáculo para la multitud*. Todo esto prevé que haya una fuerza de choque capaz de desarrollar y/o de dirigir el enfrentamiento, capaz de decisión sobre la fuerza. Desde este punto de vista, sirve como ejemplo la concepción leninista del partido (que debemos retomar como índice problemático, como subrayado de la función ontológica del límite del que la multitud es portadora). Compliquemos ahora la discusión y planteémonos lo siguiente: en las teorías democráticas radicales la relación o el enfrentamiento entre multitud y obstáculo prevé, esto es, exige, un lugar en el que pueda darse; pero cuando la multitud se presenta como un conjunto de singularidades productivas y proliferantes, el lugar del enfrentamiento aparece como problema. Mejor aún, ya no hay un lugar del enfrentamiento, *el enfrentamiento está por todas partes*. Si se remite el discurso a la metodología general, se recordará que *el Imperio no tiene lugar*; y con ello se dice asimismo que la multitud no tiene lugar. Nos encontramos, pues, en una situación en que la multitud prolifera por doquier. *Imperio y multitud tienen mecanismos de formación en cierta medida análogos en su absoluta diferencia e igualmente en su absoluta oposición*. ¿Cómo es posible entonces afrontar el obstáculo dentro de este marco?

Para construir una teoría sobre el hundimiento del obstáculo deberemos remontarnos en primer lugar a algunas afirmaciones surgidas durante nuestras conversaciones. La primera tiene que ver con el análisis del trabajo inmaterial, al que hemos reconocido su hegemonía en la organización social del trabajo. *El trabajo inmaterial no requiere ninguna influencia de dominio*. La difusión del saber en forma reticular se ofrece, pues, potencialmente, como un excedente respecto del conjunto de obstáculos que se le presentan. La multitud del trabajo inmaterial vive, así, por medio del excedente, del éxodo. En este punto, tenemos una segunda definición que se agrega a la afirmación del dispositivo (es decir, de la relación y/o de la concatenación) del trabajo inmaterial y del éxodo. Ésta se vincula al hecho de que, en nuestros días, *el trabajo para ser creativo debe ser*

«común», producido por redes de cooperación. El trabajo se define ontológicamente como libertad a través de lo común: el trabajo es productivo cuando es libre, ya que de otro modo está muerto. Sólo es libre cuando es común. El problema del obstáculo se presenta, entonces, como algo que está frente a la dimensión común. Superar el obstáculo será hacer vivir de manera conjunta la dimensión común y el éxodo del capitalismo.

Extraigamos ahora algunas conclusiones. Diremos en primer lugar que la potencia de la multitud puede eliminar la relación soberana en la medida en que su modo de situarse como límite es absoluto. De forma análoga, señalaremos que aunque la producción del poder soberano supere el obstáculo, no puede, sin embargo, eliminar el límite puesto por la multitud. En segundo lugar, la producción de la multitud es, al mismo tiempo, ser y límite. Este último punto requiere una aclaración. Hemos dicho que la soberanía, en cuanto figura eminente de la relación capitalista, es una relación entre quien manda y quien obedece. Ahora cabe preguntarse: ¿dónde se encuentra el verdadero límite de la soberanía? *El límite de la soberanía está en la relación misma entre quien manda y quien obedece.* El poder de la multitud consiste no tanto en la posibilidad de destruir esta relación, cuanto de vaciarla, abandonarla o minimizarla por medio de una negación radical. *La multitud es la negación de la relación.* La multitud es la que produce y reproduce el mundo, y, precisamente por esta razón, constituye el límite de la relación soberana. Ésta es la auténtica posibilidad que tenemos de dar sentido al concepto de multitud, más allá de la tradición y las alternativas de la ciencia política moderna: una experimentación concreta y real, una fenomenología amplísima en el terreno del trabajo, de lo político, de la propiedad y de la apropiación, de la relación jurídica con el resto del mundo, es decir, los temas fundamentales de la definición de política.

En lo relativo al concepto de multitud y a los problemas de definición que plantea, la bibliografía ya es muy extensa, pero creo que será suficiente destacar dos trabajos: Paolo Virno, Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee, Soveria Manelli, Rubbettino, 2001 (trad. cast.: Gramática de la multi-

tud. Por un análisis de las formas de vida contemporáneas, *Madrid, Proyecto Editorial Traficantes de Sueños*, 2003) y Marco Bascetta, «*Moltitudine, popolo, massa*», en AA. VV., *Controimpero. Per un lessico dei movimenti globali*, Roma, *Manifestolibri*, 2002, págs. 67-80.

Para la génesis histórica del concepto de multitud creo que puede ser útil mi libro L'anomalia selvaggia. Potenza e potere en Baruch Spinoza (trad. cast.: La anomalía salvaje, Barcelona, Anthropos, 1993). Fue publicado por Feltrinelli en 1983 y ahora se encuentra en Roma, DeriveApprodi, 1998. En mi trabajo sobre Spinoza, además de exponer la originalidad de la filosofía política de este autor, trato de reconstruir una línea alternativa a la política del Estado soberano que, en la modernidad, abarca desde Maquiavelo hasta Marx pasando por Spinoza. El concepto de multitud se desarrolla, pues, en este ámbito histórico y constituye una tradición alternativa de la modernidad.

Sobre los principios modernos del concepto de multitud, véase Laurent Bove, La stratégie du conatus. Affirmation et resistance chez Spinoza, París, Vrin, 1996, y por último la tesis de Filippo Del Lucchese (doctorado Universidad de Pisa, 2002), «Tumulti é indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza».

Sobre este concepto, véase también el texto reproducido en las págs. 131-142, en el que se considera esta noción desde tres puntos de vista: la multitud como conjunto múltiple de singularidades; como concepto de clase (no simplemente obrera) y, finalmente, como potencia ontológica. En el texto se insiste en que estas alternativas se forman y actúan todas dentro de las modificaciones del paradigma productivo (donde la productividad es entendida en términos biopolíticos).

En la lección hasta aquí desarrollada no hemos tomado en consideración aún la temática constituyente. La multitud se ha presentado como límite de la soberanía (y no sólo como obstáculo a la misma): pero el ser límite, y serlo en términos biopolíticos, significa ser poderoso. La multitud es potencia y su consistencia es constituyente. Está instalada por completo en el nuevo paradigma productivo, pero, precisamente por ello, lo común que la caracteriza como presupuesto es productivo y constituyente él mismo. He reflexionado ampliamente sobre la multitud constituyente en Il potere costituente. Saggio sulle

alternative del moderno, 2ª ed. ampliada, Roma, Manifestolibri, 2001 (trad. cast.: El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993). Una serie de elementos referentes a la multitud constituyente se encuentra también en M. Hardt y A. Negri, Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno, 2ª ed., Roma, Manifestolibri, 2001 (trad. cast.: El trabajo de Dionisos, Madrid, Akal, 2003). Desde el punto de vista más estrictamente filosófico (sobre el concepto de multitud constituyente y sus principios) pueden verse Mille piani de G. Deleuze y F. Guattari, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987 (trad. cast.: Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pretextos, 1988), y también A. Negri, Kairos, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso, Roma, Manifestolibri, 2000.

A partir de estos dos últimos textos, en particular, sale críticamente a la luz el enfoque de las filosofías de la posmodernidad sobre la experiencia de la multitud. Es sabido que el pensamiento débil y el pensamiento negativo, deudores ambos de versiones blandas de la filosofía de Nietzsche, han preferido ver en la multitud el desvanecimiento, la incertidumbre del conjunto de los sujetos, antes que considerar lo común como el signo de una nueva capacidad constituyente. Las filosofías de la posmodernidad han aludido a menudo a la experiencia místico/religiosa, sobre todo en torno a la cuestión de la multitud (de la nueva subjetivación y del nuevo pluralismo). Cuando, por el contrario, lo posmoderno se toma en positivo y se reconquista la subjetividad de la multitud, entonces es posible de nuevo la gran narración. No se trata de que los sujetos se presenten como entidades metafísicas y/o preconstituidas en un proceso teleológico, por el contrario, el *telos* de lo común es algo construido y constituido cada vez: *es el carácter intempestivo de un imaginario que se va constituyendo de manera precaria, pero no por ello menos efectiva*. El poder constituyente se define allí donde la multitud busca en la subjetividad la fuerza de construirse siempre desde el principio, y lo virtual se presenta casi como más real que lo real. El poder constituyente no es algo prefigurado, se va formando de manera intempestiva y aleatoria, pero igualmente efectiva. Es precisamente la efectividad de la lucha, de la preten-

sión de la multitud y de la potencia de sus movimientos lo que inventa y constituye una nueva realidad. Lo político es el escenario fundamental de este proceso. *Entre multitud y poder constituyente existe, pues, un parentesco totalmente inseparable.* Yo comencé a teorizar el poder constituyente antes de analizar en profundidad el concepto de multitud, y fue un error. A medida que mi investigación avanzaba, desplazándome de forma cada vez más clara del ámbito histórico-político al terreno político-institucional, la relación se invertía y la multitud precedía al poder constituyente. En la historia moderna el poder constituyente es un momento de invención de la historia por-venir. En el pensamiento político de la modernidad, este poder se considera siempre como una aparición imprevista, y sólo puede definirse dentro de esta perspectiva de inmediatez. El mismo Lenin, autor en *El estado y la revolución* de algunas de las páginas más hermosas que se conocen sobre el poder constituyente, lo considera un poder que no puede durar demasiado... *El concepto de multitud da, en cambio, al poder constituyente una dimensión totalmente distinta y modifica, por así decirlo, su tiempo y su espacio.* Si la multitud es un conjunto de singularidades agentes, la potencia constituyente no puede ser más que la acción del *telos* común de la multitud. El poder constituyente es la dinámica organizativa de la multitud, su *hacerse*. En las próximas lecciones profundizaremos aún más este proceso, sin olvidar que la multitud no sólo es constitutiva de órdenes políticos sino que, sin duda, en la escena biopolítica, es constitutiva de ser.

Es necesario insistir de nuevo en el hecho de que la potencia es irreductible al poder, del mismo modo que los muchos son irreductibles al uno. No existe dialéctica entre potencia y poder, ni tampoco entre los muchos y el uno. Nuestra lógica (como la lógica que en la modernidad se opone a la reducción estatal de la multitud) habla de otro *telos*, de otra razón formativa, de otro modo de construir la vida. En cada uno de estos casos la palabra más importante es *otro*; otro más que contra, porque otro es singular y contra, en cambio, puede determinar homologías invertidas y reintroducirnos en la relación de soberanía o en la de capital. Otro, en cambio, es la noción de singularidades absolutas, que puede remitirse a

«haecceidad», como nos enseñó Deleuze. Singularidad y haecceidad son aprehensibles no en sí, sino en cuanto expresan excedente. Según Duns Escoto la haecceidad es un concepto de una diferencia específica y creativa. No tiene medida, y cuando tiene *telos*, éste no tiene nada que ver con la teleología, porque no es preconstitución del destino del mundo. Nos encontramos aquí en el terreno de una libertad absoluta y el *telos* es el producto de un excedente, de una actividad... Tal vez resulte extraño buscar en Duns Escoto la responsabilidad de una definición de la haecceidad, aunque una larga tradición nos autoriza a hacerlo. En realidad, el concepto de singularidad, tal y como nosotros lo utilizamos en la definición de la multitud, se debe al postestructuralismo. Es el concepto de un sujeto que participa de un todo sin ser su producto, de una determinación que participa de una clase sin ser una función, de un trabajador que produce un producto no abstracto (en el que su trabajo es alienado), sino concretamente expresivo de su potencia. Cuando llamamos a la multitud «conjunto de singularidades», nos referimos a singularidades diferentes, pero identificadas en el conjunto, nunca sustancializadas como individuos separados. *La singularidad se crea a partir del conjunto y crea el conjunto.* En el pensamiento postestructuralista francés, y en Deleuze en particular, el intento de otorgar un carácter fuerte a la singularidad, quitándole toda sustancia, parece a veces desvanecerse en la indiferencia. Pero se trata de una simple apariencia. *Lo que mantiene en pie la singularidad, incluso cuando se presenta sin sustancia es su capacidad constituyente, su potencia.* Poder constituyente, máquinas para la guerra, nuevas subjetividades, todo ello califica y determina en sentido fuerte la producción del ser común. Éste es el concepto de singularidad al que nos referimos. Aludimos de nuevo aquí a la potencia spinoziana, tan distinta de la aristotélica como lo es una causa no teleológica de una causa que construye en todo caso finalismo y destino; como lo es el deseo (esta gran fuerza vital que nos impulsa hacia arriba, desde el instinto hasta el amor de Dios, este excedente que sigue produciendo) debido a la predeterminación naturalista. El materialismo de la causa excedente y del *telos* inmanente está en la base de todo proceso de producción de subjetividad. Pensemos en lo que sucedió después de Seattle y en torno a Génova: he aquí de

qué modo la singularidad realiza en común un nuevo imaginario y traduce el trabajo en actividad.

General Intellect: como es sabido, este concepto, contenido en los *Grundrisse* de 1858-1859, que fueron publicados en Rusia, por el Instituto Marx-Engels, sólo en 1954, tiene ya una larga historia. El primer elemento de la misma se relaciona con el hecho de que el *General Intellect*, llegado demasiado tarde a la dogmática ya consolidada de la interpretación marxista, no ha podido más que ser maltratado dentro de aquel debate, en el que a golpes de citas, se deja a menudo espacio a los pistoletazos... Los *Grundrisse* han tenido la suerte de ser publicados posteriormente. En el segundo número de los *Quaderni rossi*, Solmi tradujo, en 1962, el fragmento sobre las máquinas, en el que se habla del *General Intellect* como pilar fundamental de la producción y, por lo tanto, de la superación de la ley del valor y de la afirmación del «individuo social» como productor exclusivo de riqueza. Ahí comienzan las interpretaciones, siempre heterodoxas, del *General Intellect*. Sólo cuando se dejó de insistir en la «fuerza profética» de estas páginas, con el objetivo de caricaturizarlas y eliminarlas de una interpretación positiva, pudo comenzar una segunda lectura: la subjetividad obrera establecida sobre el trabajo inmaterial y sobre el saber técnico-científico atravesaba la época del obrero masa (del triunfo fordista) para situarse como hegemonía productiva. Nosotros, partidarios del obrerismo, comprendimos, ya en 1968, la potencia del *General Intellect*. En 1968 exactamente, porque la revuelta estudiantil inauguró el discurso sobre la fuerza-trabajo intelectual, y la reacción capitalista intentó hacer de dicha fuerza el momento principal de la reorganización del desarrollo. En este punto surgió un nuevo debate: se trataba de ver el *General Intellect* ya no simplemente como paradigma de la intelectualización de la producción, sino como síntoma y símbolo de su socialización, y en este tránsito se produjeron numerosas rupturas interpretativas. Por un lado, había quien simplemente consideraba el saber como fuerza revolucionaria, y, por otro, quien concebía la fuerza-trabajo intelectual como fuerza subversiva. La división fue profunda sobre todo en Francia, Alemania y también Estados Unidos. Una nueva fase de discusión se inaugu-

ró cuando en la década de 1980, particularmente a finales de la misma, el *General Intellect*, ya socializado, comenzó a interpretarse en términos subjetivos, y empezó a ser visto ya no como una función capitalista sino como un dispositivo directamente subjetivo, revolucionario. Evidentemente, hay quienes lo siguen definiendo en términos objetivos, y acercan su estructura a la del lenguaje. Esto ha sido muy importante para avanzar sobre el terreno de la forma de producir característica del *General Intellect* (*General Intellect* y modo de producción informático), pero, como decíamos antes, y en especial en este caso, en el momento en que *General Intellect* y lenguaje tienden a confundirse, hay que dar cuerpo y sangre a la síntesis resultante.

PARA UNA DEFINICIÓN ONTOLÓGICA DE LA MULTITUD*

1. La multitud es el nombre de una *inmanencia*. Es un conjunto de singularidades. Si partimos de estas constataciones, podremos tener de inmediato la trama de una definición ontológica de la *realidad que queda*, una vez que el concepto de pueblo se ha liberado de la trascendencia. Es sabido cómo se formó el concepto de pueblo en la tradición hegemónica de la modernidad. Cada uno por su lado, y de formas distintas, Hobbes, Rousseau y Hegel produjeron el concepto de pueblo a partir de la trascendencia soberana: en la mente de estos autores, la multitud era considerada como caos y como guerra. Sobre esta base, el pensamiento moderno opera de una doble manera: por un lado, abstrae la multiplicidad de las singularidades y la unifica de modo trascendental en el concepto de pueblo; por otro, disuelve el conjunto de las singularidades (que constituyen la multitud) en una masa de individuos. El iusnaturalismo moderno, tanto de origen empirista como idealista, es siempre un pensamiento de la trascendencia y de la disolución del plano de inmanencia. Por el contrario, la teoría de la multitud exige que los sujetos hablen por cuenta propia: *no se tratará de individuos propietarios, sino de singularidades no representables*.

2. La multitud es un *concepto de clase*. Es, en efecto, siempre productiva y está siempre en movimiento. Considerada desde un punto de vista temporal sincrónico, la multitud es explotada en la producción; y contemplada desde una perspectiva espacial diacrónica, es explotada en tanto que constituye la sociedad productiva, la cooperación social para la producción.

El concepto de «clase de multitud» debe considerarse de manera distinta que el de clase obrera. Este último es un concepto limita-

* Publicado en *Multitudes*, n° 9, París, mayo-junio de 2002.

do, tanto desde el ángulo de la producción (incluye esencialmente a los trabajadores de la industria) como del de la cooperación social (comprende sólo una pequeña cantidad de los trabajadores que operan en el conjunto de la producción social). La polémica luxemburguiana contra el obrerismo mezquino de la Segunda Internacional y contra la teoría de las aristocracias obreras fue una anticipación del nombre de multitud: no por azar Rosa Luxemburg redobló la polémica contra las aristocracias obreras con sus ataques contra el nacionalismo emergente en el movimiento obrero de su época.

Si se concibe la multitud como un concepto de clase, la noción de *explotación* se definirá como explotación *de la cooperación*: cooperación *no de los individuos sino de las singularidades*, explotación del conjunto de las singularidades, de las redes que componen el conjunto y del conjunto que comprende las redes, etcétera.

Obsérvese que la concepción «moderna» de la explotación (la descrita por Marx) se adecua a una concepción de la producción en la que los actores son los individuos. Sólo porque hay individuos que operan, el trabajo puede medirse por la ley del valor. También el concepto de masa (en tanto que múltiplo indefinido de individuos) es un *concepto de medida*, mejor aún, fue construido para este fin en la economía política del trabajo. En este sentido, la masa es el equivalente del capital, como el pueblo lo es de la soberanía —añádase que, no por casualidad, el concepto de pueblo, sobre todo en el refinamiento keynesiano y welfarista de la economía política, es él mismo una medida—. La explotación de la multitud es, por el contrario, inconmensurable, un poder que se confronta a singularidades fuera de toda medida y a una cooperación más allá de la medida.

Si se define este paso histórico como *epocal* (ontológicamente tal), esto significa que los criterios o los dispositivos de medida válidos para una época son puestos radicalmente en cuestión. Nosotros estamos viviendo este tránsito, y no se ha dicho que se estén proponiendo nuevos centros o dispositivos de medida.

3. La multitud es el concepto de una *potencia*. Al analizar la cooperación, ya podemos descubrir que el conjunto de las singularidades produce *más allá de la medida*. Esta potencia no quiere sólo expandirse, quiere, sobre todo, conquistar un cuerpo: *la carne de la multitud* quiere transformarse en *cuerpo del General Intellect*.

Podemos considerar este paso, o, mejor, esta expresión de la potencia, siguiendo tres líneas:

a) la genealogía de la multitud en el tránsito *de lo moderno a lo posmoderno* (o, si se prefiere, del fordismo al posfordismo). Esta genealogía está constituida por las luchas de la clase obrera que han disuelto las formas de disciplina social de la «modernidad»;

b) la tendencia hacia el *General Intellect*. La tendencia, constitutiva de la multitud, hacia modos de expresión productiva cada vez más inmateriales e intelectuales, quiere configurarse como recuperación absoluta del *General Intellect* en el trabajo vivo;

c) la libertad y la alegría (pero también la crisis y el cansancio) de este paso innovador, que comprende en su interior continuidad y discontinuidad, algo que puede definirse como sístole y diástole de la recomposición de las singularidades.

Es necesario insistir aún sobre la diferencia que separa el concepto de multitud del concepto de pueblo. La multitud no puede ser aprehendida ni explicada en términos de contractualismo (entendiendo que el contractualismo, más que a una experiencia empírica, se remonta a la filosofía trascendental). En un sentido más general, la multitud desconfía de la representación, ya que ella es una multiplicidad inconmensurable. El pueblo se representa siempre como una unidad, mientras que *la multitud no es representable*, puesto que es monstruosa *vis à vis* de los racionalismos teleológicos y trascendentales de la modernidad. En oposición al concepto de pueblo, el concepto de multitud es el de una multiplicidad singular, un universal concreto. El pueblo constituía un cuerpo social, no así la multitud, porque ella es la carne de la vida. Si oponemos, por un lado, la multitud al pueblo, por otro, debemos oponerlo a las masas y a la plebe. Masas y plebe han sido términos empleados con frecuencia para nombrar una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, por ser fácilmente manipulable. Por el contrario, la multitud es un actor social activo, una multiplicidad que actúa. La multitud no es una unidad, como lo es el pueblo, pero por oposición a las masas y a la plebe, podemos verla como *algo organizado*. Es, en efecto, un actor activo de autoorganización. Así, una

gran ventaja del concepto de multitud es que éste desplaza todos los argumentos modernos basados en el «miedo a las masas» o en la «tiranía de la mayoría», argumentos utilizados a menudo como una suerte de chantaje para obligarnos a aceptar (e incluso a pedir) nuestra propia servidumbre.

Desde la perspectiva del poder, ¿qué hacer con la multitud? En efecto, el poder nada puede hacer, porque las categorías que le interesan han sido dejadas aparte: la unidad del sujeto (pueblo), la forma de su composición (contrato entre los individuos), así como el modo de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia, separadas o combinadas). La modificación radical del modo de producción que pasa por la hegemonía de la fuerza-trabajo inmaterial y del trabajo vivo cooperante —auténtica revolución ontológica, productiva y biopolítica— ha invertido todos los parámetros del «buen gobierno» y ha destruido la idea moderna de una comunidad que funcionara por la acumulación capitalista, tal como los capitalistas habían deseado desde el principio.

El concepto de multitud nos introduce en un mundo completamente nuevo, dentro de una revolución que se está cumpliendo. Dentro de esta revolución, no podíamos imaginarnos más que como monstruos. Entre los siglos xv y xvi, en medio de la revolución que construyó la modernidad, Gargantúa y Pantagruel son los gigantes emblemáticos de las figuras extremas de la libertad y la invención: ellos atraviesan la revolución y nos proponen la gigantesca empresa de devenir libres. Hoy necesitamos nuevos gigantes y nuevos monstruos capaces de unir naturaleza e historia, trabajo y política, arte e invención, para mostrar el nuevo poder que el nacimiento del *General Intellect*, la hegemonía del trabajo inmaterial y las nuevas pasiones abstractas de la actividad de la multitud atribuyen a la humanidad. Necesitamos un nuevo Rabelais, o, mejor, muchos.

Así, el primer material de la *multitud es la carne*, la sustancia viva *común* en la que el cuerpo y el intelecto coinciden y son indiscernibles. «La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia —escribía Maurice Merleau-Ponty—. Para designarla haría falta el viejo término de “elemento”, en el sentido en que se empleaba para

hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa* general [...] especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser.» Del mismo modo que la carne, la multitud es pura potencialidad, la fuerza no formada de la vida, un elemento del ser. Al igual que la carne, también la multitud se orienta hacia la plenitud de la vida. El monstruo revolucionario llamado multitud, aparecido al final de la modernidad, quiere transformar de manera continua nuestra carne en nuevas formas de vida.

Podemos explicar el movimiento de la multitud desde la carne hasta las nuevas formas de vida desde otro ángulo. Se trata de un movimiento intrínseco al paso ontológico, lo constituye. Quiero decir que la potencia de la multitud, *vista desde las singularidades* que la componen, puede mostrar la dinámica de su enriquecimiento, su consistencia y su libertad. La producción de singularidad, (además de ser, globalmente, producción de mercancías y reproducción de la sociedad) es, en efecto, producción singular de nueva subjetividad. Hoy, por otra parte, es muy difícil distinguir (en el modo de producción inmaterial que caracteriza nuestra época) la producción de mercancías y la reproducción social de subjetividades, ya que no hay nuevas mercancías sin nuevas necesidades, ni reproducción de la vida sin deseo singular. Conviene subrayar aquí la potencia global del proceso: éste se despliega entre globalidad y singularidades según un primer ritmo (sincrónico) de conexiones más o menos intensas (rizomáticas, se las ha llamado) y otro ritmo (diacrónico) de sístoles y diástoles, de evolución y crisis, de concentración y de disipación del flujo. En conclusión, la producción de subjetividad, la producción que el sujeto hace de sí mismo, es *al mismo tiempo* producción de consistencia de la multitud, dado que la multitud es un conjunto de singularidades. Algunos insinúan que la multitud es en gran parte un concepto insostenible, puramente metafórico, porque sólo mediante un gesto trascendente más o menos dialéctico puede darse unidad de lo múltiple (tal como ha hecho la filosofía desde Platón a Hegel, pasando por Hobbes), mucho más si la multitud (la multiplicidad que rechaza representarse en la *Auf-*

hebung dialéctica) se pretende también singular y subjetiva. Pero la objeción es débil: la *Aufhebung* dialéctica es aquí ineficaz, ya que para la multitud la unidad de lo múltiple es la misma que la de lo viviente, y lo viviente es muy difícilmente subsumible en la dialéctica. Además, el dispositivo de producción de subjetividad, que encuentra en la multitud su figura común, se presenta como *praxis colectiva*, como actividad siempre renovada constitutiva del ser. *El nombre «multitud» es, a la vez, sujeto y producto de la praxis colectiva.*

Está claro que los orígenes del discurso sobre la multitud se encuentran en la interpretación subversiva del pensamiento de Spinoza. Nunca nos cansaremos de insistir en la importancia del presupuesto spinozista en el tratamiento de esta cuestión. Como temática enteramente spinozista tenemos ante todo la del cuerpo, y en particular del cuerpo poderoso. «Vosotros no sabéis lo que puede un cuerpo.» Y multitud es el nombre de una multitud de cuerpos. Ya hemos hablado de esta determinación cuando hemos insistido sobre la «multitud como potencia». El cuerpo es, pues, *primero* tanto en la genealogía como en la tendencia, tanto en las fases como en el resultado del proceso de constitución de la multitud. Pero ello no es suficiente. Debemos reconsiderar lo analizado hasta aquí desde el punto de vista del cuerpo, es decir, volver sobre los puntos 1), 2) y 3), y completarlos desde este ángulo.

A 1) Allí donde se ha definido el nombre de la multitud contra el concepto de pueblo, y donde se ha recordado que la multitud es un conjunto de singularidades, debemos traducir este nombre desde la perspectiva del cuerpo, es decir, aclarar el dispositivo de una multitud de cuerpos. Cuando prestamos atención a los cuerpos, advertimos que no nos hallamos sólo ante una multitud de cuerpos, sino que comprendemos que *cada cuerpo es una multitud*. Cruzándose en la multitud, cruzando multitud con multitud, los cuerpos se mezclan, se mestizan, se hibridan y alteran, son como las olas del mar, en continuo movimiento y en perpetua y recíproca transformación. Las metafísicas de la individualidad (y/o de la persona) constituyen una pavorosa mistificación de la multitud de los cuerpos. *Para un cuerpo no hay posibilidad de estar solo*. Ni siquiera se lo puede imaginar. Cuando se define al hombre como individuo,

cuando se lo considera como fuente autónoma de derechos y de propiedades, se le deja solo. Pero lo propio no existe más que con relación a lo otro. Las metafísicas de la individualidad, cuando se confrontan al cuerpo, niegan la multitud que constituye el cuerpo para negar la multitud de los cuerpos. La trascendencia es la llave de toda metafísica de la individualidad, como lo es de toda metafísica de la soberanía. Desde la perspectiva del cuerpo no hay, en cambio, más que relación y proceso. El cuerpo es trabajo vivo, es, pues, expresión y cooperación, construcción material del mundo y de la historia.

A 2) En el punto en que se ha hablado de la multitud como de un concepto de clase, y por lo tanto de la multitud como sujeto de producción y objeto de explotación, allí será inmediatamente posible introducir la dimensión corporal, ya que es evidente que en la producción y en los movimientos, en el trabajo y en las migraciones son los cuerpos los que están en juego, con todas sus dimensiones y determinaciones vitales. En la producción, la actividad de los cuerpos es siempre fuerza productiva, y a menudo materia prima. Por otra parte, no hay discurso posible sobre la explotación, tanto respecto de la producción de las mercancías como, sobre todo, de la reproducción de la vida, que no ataña de forma directa a los cuerpos. En cuanto al concepto de capital (por un lado producción de riqueza y por otro explotación de la multitud) debe ser considerado también en términos realistas, a través del análisis de los sufrimientos impuestos a los cuerpos: minados por la usura, mutilados o heridos, reducidos siempre a materia de la producción. Materia es igual a mercancía. Y si no se puede pensar que los cuerpos sean simplemente reducidos al estado de mercancías en la producción y en la reproducción de la sociedad capitalista, si también se debe insistir en la reapropiación de los bienes y la satisfacción de los deseos, así como en la metamorfosis y la potenciación de los cuerpos, que la *lucha* continua contra el capital determina, una vez reconocida esta ambivalencia estructural, en el proceso histórico de la acumulación, habrá, por tanto, que plantear el problema de su *solución* en términos de *liberación de los cuerpos* y de proyecto de lucha orientado a este fin. En resumidas cuentas, un dispositivo materialista de la multitud no podrá partir más que

de la consideración prioritaria del cuerpo y del combate contra su explotación.

A 3) Donde se ha hablado de la multitud como nombre de una potencia, y por lo tanto de genealogía y de tendencia, de crisis y de transformación, el discurso conduce, como consecuencia, a la *metamorfosis* de los cuerpos. La multitud es multitud de cuerpos, expresa potencia no sólo como conjunto, sino también como singularidad. Cada período de la historia del desarrollo humano (del trabajo y del poder, de las necesidades y de las voluntades de transformación) comporta *metamorfosis* singulares de los cuerpos. También el materialismo histórico comprende una ley de evolución; pero ésta lo es todo menos necesaria, lineal y unilateral: es una ley de discontinuidad, de saltos y de síntesis inesperadas. Es darwiniana, en el buen sentido del término, como producto, desde abajo, de un choque heracliteo y de una teleología aleatoria. Porque la causa de las metamorfosis, que experimentan la multitud como conjunto y las singularidades como multitud, no es otra que las luchas, los movimientos y los deseos de transformación.

Con ello no queremos negar que el poder soberano sea capaz de producir, él mismo, historia y subjetividad. Pero éste es un poder de doble cara: la producción del poder puede actuar en la relación, pero no suprimirla. Mejor aún, el poder soberano (como relación de fuerza) puede encontrarse confrontado, como problema, a un poder extraño que lo *obstaculiza*: esto, la primera vez. La segunda vez, en la misma relación que lo constituye y en la necesidad de mantenerla, el poder soberano encuentra *su límite*. La relación se presenta, pues, en un primer momento como *obstáculo* (allí donde la soberanía actúa en la relación) y posteriormente como *límite* (allí donde la soberanía quiere suprimir la relación sin lograrlo). Por el contrario, *la potencia de la multitud* (de las singularidades que trabajan, actúan y, a veces, desobedecen: las cuales, en todo caso, existen) *puede eliminar la relación soberana*.

Tenemos, pues, dos afirmaciones (la primera es: «La producción del poder soberano supera el obstáculo pero no puede eliminar el límite constituido por la relación de soberanía», y la segun-

da: «El poder de la multitud puede, por el contrario, eliminar la relación soberana, porque sólo la producción de la multitud constituye el ser»), capaces de sostener la apertura a *una ontología de la multitud*. Esta ontología comenzará a exponerse cuando la constitución de ser que se atribuye a la producción de la multitud pueda ser determinada prácticamente.

A nosotros nos parece posible, desde el punto de vista teórico, desarrollar el axioma de la potencia ontológica de la multitud al menos en tres ámbitos. El *primero* es el de las teorías del trabajo, donde la relación de dominio (en el terreno de la inmanencia) se puede mostrar como inconsistente: el trabajo inmaterial, intelectual, en resumen, el saber, que requieren, de hecho, una orden para llegar a ser cooperativos y para tener, por lo tanto, efectos universales. Por el contrario: el saber es siempre excedente con relación a los valores (mercantiles) en los que se intenta encerrarlo. En *segundo* lugar, la demostración se podrá plasmar directamente en el terreno ontológico, en la experiencia *de lo común* (que no exige dominio ni explotación), que se coloca como base y presupuesto de toda expresión humana productiva y/o reproductiva. El lenguaje es la forma principal de la constitución de lo común. Es entonces cuando el trabajo vivo y el lenguaje se cruzan y se definen como máquina ontológica, el momento en que se verifica la experiencia fundadora de lo común. En *tercer* lugar, la potencia de la multitud podrá ser expuesta en el terreno de la política de la posmodernidad, mostrando cómo sin difusión del saber y emergencia de lo común no se dan las condiciones necesarias para que una sociedad libre viva y se reproduzca. La libertad, en efecto, como liberación del dominio, es materialmente dada sólo por el desarrollo de la multitud y por su constitución como cuerpo social de las singularidades.

Quiero responder ahora a alguna de las críticas dirigidas a esta concepción de la multitud, con el único fin de proceder más adelante en la construcción del concepto.

Un primer grupo de críticas está ligado a la interpretación de Foucault, y al uso que se ha hecho de ella en la definición de «multitud». Insisten —estos críticos— en la homología impropia que se

habría establecido entre el concepto clásico de proletariado y el de multitud. Esta homología —afirman— no es sólo ideológicamente peligrosa (porque aplasta lo posmoderno sobre lo moderno: lo hacen, por ejemplo, los autores de la *Spät-modernität*, es decir, los defensores de la decadencia de lo moderno en nuestra época), sino también metafísicamente, por cuanto sitúa a la multitud en una oposición dialéctica con el poder. Yo estoy por completo de acuerdo en el primer punto. Nuestra época no es la «segunda modernidad» sino la «posmoderna», se ha producido una ruptura epocal. No estoy de acuerdo, en cambio, con la segunda observación, porque no veo cómo, refiriéndose a Foucault, se pueda pensar que su concepción del poder excluya el antagonismo. Su concepción, por el contrario, nunca ha sido circular, jamás en su análisis las determinaciones del poder han sido encerradas en un juego de neutralización. No es cierto que la relación entre los micropoderes se desarrolle en todos los niveles de la sociedad *sin* ruptura institucional entre dominantes y dominados. En Foucault se encuentran siempre determinaciones materiales, significados concretos: no existe un desarrollo que se allane en busca de equilibrio, ni un esquema idealista del desarrollo histórico. Si cada concepto está bien fijado en una arqueología específica, está luego, sobre todo, *abierto* a una genealogía cuyo futuro desconocemos. La producción de subjetividad, en particular, aunque producida y determinada por el poder, desarrolla resistencias que se abren a través de dispositivos irrefrenables. Las luchas determinan verdaderamente el ser, lo constituyen —y permanecen siempre abiertas: sólo el biopoder busca su totalización—. En realidad, la teoría se presenta como un análisis de un sistema regional de instituciones, contiendas, enfrentamientos y marañas, y estas luchas antagónicas se abren a horizontes omnilaterales. Esto vale tanto para la superficie de las relaciones de fuerza como para la ontología de nosotros mismos. No se trata en ningún caso, por tanto, de retornar a una oposición (bajo la forma de la pura exterioridad) entre el poder y la multitud, sino de permitir que la multitud se libere del poder, a través de las extraordinarias redes que la constituyen y las determinaciones estratégicas indefinidas que ella produce. Foucault niega la totalización del poder, pero no ciertamente la posibilidad para los sujetos insubordi-

nados de multiplicar sin fin los «*foyers* de lucha» y de producción del ser. *Foucault es un pensador revolucionario; es imposible reducir su sistema a una mecánica hobbesiana de relaciones equivalentes.*

Un segundo grupo de críticas se dirige al concepto de multitud en tanto que potencia y poder constituyente. En primer lugar, se ha criticado, en esta concepción poderosa de la multitud, la permanencia de una idea vitalista del proceso constituyente. Desde un ángulo crítico, la multitud como potencia constituyente no puede oponerse al concepto de pueblo como figura del poder constituido. Esta oposición convertiría el nombre de multitud en algo más frágil que consistente, virtual más que real. Los críticos que adoptan este punto de vista sostienen que, una vez desligada del concepto de pueblo e identificada como potencia pura, la multitud corre el riesgo de reducirse a una figura ética (una de las dos fuentes de la creatividad ética, tal como la consideraba Bergson). Sobre esta misma cuestión (pero, por así decirlo, desde el lado opuesto), se critica el concepto de multitud por su incapacidad de devenir ontológicamente «otra», por su incapacidad de presentarse como una crítica suficiente de la soberanía. Desde esta perspectiva, la potencia constituyente de la multitud sería atraída por su contrario, y por ello no podría ser asumida como la expresión radical de la innovación de lo real, ni como el signo emblemático de un pueblo libre por-venir. Mientras la multitud no exprese la radicalidad de un fundamento que la sustraiga a toda dialéctica con el poder, corre el riesgo —se afirma— de ser incluida formalmente en la tradición política de la modernidad.

Ambas críticas son inconsistentes. La multitud, en efecto, en cuanto potencia, no es una figura homóloga y opuesta al poder de excepción de la soberanía moderna. El poder constituyente de la multitud es algo distinto, no sólo es una excepción política, sino *una excepción histórica*, es el producto de una *discontinuidad* temporal, *radical*, es una *metamorfosis ontológica*. La multitud se presenta, pues, como una singularidad poderosa que no podrá ser allanada en la repetida alternativa bergsoniana de una posible y siempre igual función vitalista; tampoco podrá ser atraída por su contrario prepotente, la soberanía, ya que ella por el simple hecho de existir

disuelve de modo concreto el concepto de soberanía. Esta existencia de la multitud no busca fundamento fuera de sí misma, sino sólo en su propia genealogía. Por otra parte, ya no hay fundamento puro o desnudo, del mismo modo que ya no hay un «fuera»: esto son meras ilusiones.

Un tercer grupo de críticas, de origen más sociológico que filosófico, ataca el concepto de multitud definiéndolo como «deriva hipercrítica». Dejaremos que los adivinos interpreten el significado de «hipercrítico». En cuanto a la deriva, ésta consistiría fundamentalmente en instalar a la multitud en un lugar de rechazo, de ruptura. Ella sería por este motivo incapaz de determinar la acción, de la que incluso destruiría la misma idea ya que, por definición, a partir de un lugar de rechazo absoluto, la multitud se cierra a relaciones y/o a mediaciones con otros actores sociales. La multitud terminaría en este caso por representar a un proletariado mítico o una (así mismo mítica) pura subjetividad agente. Es evidente que esta crítica representa la oposición exacta de las críticas del primer grupo. También en este caso, pues, la respuesta no puede dejar de recordar que la multitud no tiene nada que ver con las lógicas de razonamiento sometidas al par amigo/enemigo. La multitud es el nombre ontológico del lleno contra el vacío, de la producción contra las supervivencias parasitarias. La multitud no conoce la razón instrumental ni en su exterior ni en su uso interno. Al ser un conjunto de singularidades, es capaz de generar el máximo de mediaciones y de constituciones de compromisos en su interior, siempre y cuando sean emblemas de lo común (la multitud opera de continuo exactamente como el lenguaje).

Lección 4

DE LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD. ENTRE GUERRA Y DEMOCRACIA

Quisiera partir de la conclusión de la lección anterior para introducir un nuevo discurso sobre la *producción de subjetividad*, con el objetivo de comprender si algunas de las temáticas identificadas pueden ser activadas, por así decirlo, *desde abajo*.

La definición de multitud como límite de la relación de capital y de la soberanía, si la referimos a la experiencia hoy de la ontología social, significa pensar en la nueva constitución del trabajo en cuanto cooperación, de la fuerza-trabajo inmaterial en cuanto tendencia, de los procesos tendenciales de la fuerza-trabajo inmaterial hacia una hegemonía sobre el modo de producción en su conjunto. Se trata de orientar el discurso sobre las líneas tácticas y estratégicas derivadas de la afirmación de esta hegemonía. Debemos tener presente que la profética previsión marxiana ya señalaba la hegemonía de la inteligencia (de la fuerza-trabajo), el *General Intellect* que determinaba el límite catastrófico del desarrollo capitalista.

Definamos ante todo la lógica *táctica*: es necesario hacerlo para ver después con precisión qué significan sujeto y producción de subjetividad. La táctica se define en primer lugar como análisis práctico del encuentro entre el sujeto y el infinito reticulado del poder. La táctica de esta subjetividad consiste en la capacidad de contrastar, o para mejor decir, de *experimentar de forma antagónica*, en cualquier punto de las estructuras del poder, las relaciones, los dispositivos y las tecnologías que éste pone en acto, intentando utilizarlos con el fin de derrocar y vaciar el mismo poder. Sabemos que hay que caminar en un mundo hecho de poderes preconstituidos. La táctica es la astucia de la razón subversiva.

Pero más que subversiva es: ¡subjetiva! Llegados aquí, se trata de ver qué significan sujeto, subjetivación, ética y política, así como de determinar el discurso, ya que no es suficiente fundarlo sobre la

energía que llega desde abajo. Es necesario, asimismo, *singularizar* esta energía. Consideremos, entonces, las definiciones foucaultianas de subjetividad y de producción de subjetividad. En Foucault, y en el postestructuralismo francés en general, el problema parte de la crítica a la metafísica del sujeto, esto es, del sujeto autoconsistente, dotado de una libertad absoluta, que basa su autonomía en una metafísica del espíritu. Como es sabido, la metafísica moderna concibió al sujeto mediante el recurso a la conciencia, y, en este sentido, no hay demasiada diferencia entre Descartes y Sartre. Contra las filosofías del sujeto, Foucault intentó desarrollar un análisis capaz de dar cuenta de la constitución del mismo dentro de la trama histórica (genealogía). Dicho análisis supone considerar al sujeto como el producto de una serie de elementos heterogéneos, de determinaciones ajenas a él (en cuanto autoidentificación o identidad presupuesta). Debemos, así, comenzar a considerarlo en relación con las modalidades de conocimiento específicas de cada época. El sujeto es el producto diverso de las distintas tecnologías puestas en juego en cada época, las cuales son al mismo tiempo tecnologías del conocimiento y del poder. Cada sujeto es el resultado de un proceso de subjetivación, que Foucault define bajo tres formas. La primera se da a través de los distintos modos de conocimiento, los modos con los que éste alcanza el estatuto de ciencia y se consolida como institución. Por ejemplo, el sujeto puede constituirse por medio del lenguaje, pero no de un lenguaje genérico, sino del modo en que él habla, su gramática, los dialectos, la estructura de su lenguaje. La segunda forma recurre a las prácticas de división y de clasificación. Se trata de aquellas prácticas que dividen al sujeto en su propio interior, o con respecto a otros sujetos, para clasificarlo y convertirlo en objeto. El ejemplo de ello lo encontramos en la división entre el loco y el cuerdo, el enfermo y el que goza de salud, el hombre de bien y el criminal, etcétera. La tercera forma es la característica del poder, que adopta las tramas de división científica y de clasificación para sobredeterminarlas mediante las técnicas de disciplina y control.

Llegado a este punto, y después del esfuerzo por desarrollar el concepto de producción del sujeto, por así decir, desde el exterior, Foucault se plantea: *pero este sujeto, así constituido, ¿cómo se pone*

él mismo en juego? Las técnicas del poder tienden a construir al sujeto, pero éste ¿cómo reacciona a tales tecnologías? Éste es el momento crucial del discurso foucaultiano, y es aquí donde la muerte de Dios (o la del hombre) teorizada por el estructuralismo (y que no significa otra cosa que el fin de la metafísica) es trasformada por Foucault en una vehemente reivindicación de la acción humana. El pasaje deconstructivo del estructuralismo se transforma así en tránsito genealógico, en la genealogía de nuestra existencia, y, por lo tanto, de una expresión de potencia, de una ética de la existencia.

Hemos entrado así en la segunda fase del pensamiento de Foucault centrada en la concepción de la ética. Cabría preguntarse cuál es su postura al respecto. En primer lugar, Foucault distingue entre moral y ética. En general, la moral es un conjunto de reglas que sirven para propiciar una conducta en la vida. En sentido amplio, la moral es un conjunto de valores y reglas de acción propuestas a los individuos por medio de estructuras prescriptivas (familia, instituciones educativas, iglesias, partidos, etcétera). *La ética*, por el contrario, *se refiere al modo en que cada uno se construye a sí mismo como sujeto moral*. El término «ética» aparece por primera vez en Foucault, de manera verdaderamente significativa, en su recensión del *Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari. Escribía el filósofo: «El *Anti-Edipo*, que me perdonen sus autores, es un libro de ética auténtica, el primer libro de ética escrito en Francia desde hace mucho tiempo». La ética es definida aquí como línea del deseo y desarrollo de la *cupiditas*, como potencia constructiva.

Foucault desarrolló esta metodología constructiva en su libro sobre el goce de los placeres. Articulando un profundo análisis sobre el modo en que griegos y cristianos construyeron al sujeto, el filósofo subrayaba que, por un lado, la búsqueda de la felicidad y, por otro, el sometimiento de la persona a Dios constituyen, respectivamente, los polos centrales de ambas tradiciones: por una parte, los *aphrodisia* de la civilización clásica; por otra parte, el «control de la carne» proclamado durante la Edad Media. Lo interesante no es tanto el objeto —los *aphrodisia* clásicos o la carne en el mundo medieval— cuanto la capacidad de construir el sujeto mediante prácticas de poder. Que, en el caso, son prácticas de subjetivación. Nosotros nos construimos como hombres, como sujetos. La cues-

tión, pues, no es simplemente el poder y su capacidad de construir la subjetividad, sino también y sobre todo la respuesta al poder, es decir, la resistencia por parte del sujeto. Se resiste sólo si se tiene la capacidad de construirse como sujeto, y únicamente así se puede hablar de estrategias constituyentes, de constitución genealógica del sujeto, y de éxodo.

Tomemos el ejemplo de la revuelta de Seattle (1999). Evidentemente, no es algo de lo que Foucault hubiera podido hablar y sin embargo podemos interpretarlo en sentido foucaultiano. *Seattle significa*, en efecto, *la producción de una ética contra el poder*. En sentido foucaultiano, y ciertamente biopolítico, Seattle presenta una modificación radical de nuestras formas de concebir la vida y de nuestros modos de hablar. Es el momento de tránsito entre la moral y la ética, en el que una multiplicidad de singularidades se muestra como fuerza subjetiva. *Es un acontecimiento*.

Hay otro camino que podemos recorrer y que conduce a las conclusiones propias de la vía foucaultiana. Se trata de una vía mucho más interna a los caminos de la filosofía social, la sociología y la filosofía política en sentido propio; es la vía que nace de la *reforma del marxismo* y, por lo que a mí respecta, he intentado seguirla desde el interior del obrerismo. También en este caso se trataba, por así decirlo, de invertir la perspectiva desde la cual se habían definido las categorías, es decir, de constituir las categorías desde abajo y someterlas a las reglas de la acción y de la praxis colectiva. La vía recorrida por el obrerismo parece llevarnos del conocimiento a la moral y de la moral a la ética. La cuestión principal se relaciona aquí con la dimensión del tiempo. El marxismo nos había dicho que el valor es tiempo. La ley del valor era una suerte de proyección de la actividad humana reducida a trabajo, y en este punto el marxismo se presentaba con una doble apertura. Por un lado, la proyección de la actividad humana en el trabajo se consideraba alienante, mejor, la alienación era precisamente la misma abstracción de la actividad humana. Desde otro ángulo, el marxismo aparecía como una tecnología de transformación, se proponía como operatividad en el tiempo y sobre el tiempo concreto de la producción: a la crítica de la alienación correspondía, constructivamente, la tecnología de la planificación. En la reforma del marxismo hubo

una primera fase de estudios que tomó en consideración el problema de disolver aquella temporalidad (sustancia de la ley del valor) que se presentaba en términos objetivados. El primer problema era disolver la temporalidad objetiva y reconducirla al sujeto, hacer de la temporalidad un escenario sobre el cual el sujeto construía un mundo. Arrancar el marxismo a su estatuto científico y remitirlo a la posibilidad utópica, o, mejor dicho, ética, constituyó un primer paso esencial. La cuestión del sujeto se convertía así en una cuestión central de la filosofía marxista y de la práctica revolucionaria. Para decirlo en términos extremos, con referencia a la planificación, el problema fue el de liberar la concepción del valor-tiempo de sus medidas y de sus estructuras. Fue necesario oponer al tiempo de la planificación una nueva dimensión de la temporalidad, libre de la reiteración y del objetivismo extremo y el dogmatismo socialistas. *La oposición consistió en la capacidad de proponer un nuevo modo de vivir y de gozar del tiempo.*

Insistamos aún en este importante aspecto del pensamiento de la reforma marxista. Ya en la década de 1970, y frente a la capacidad de controlar la temporalidad en la gran industria (en el taylorismo y en los procesos laborales en general, fuera cual fuera la forma de la gestión del capital, liberal o socialista), surgió una crítica, en la que se plantea una temporalidad opuesta. Tiempo de ruptura y de innovación, no una constitución repetitiva y planificada, sino *el tiempo de la innovación*: una temporalidad distinta, pues, que podía abrir el futuro. No por azar esta nueva concepción permitió componer *una visión distinta de lo común*, precisamente como cooperación, así como una nueva concepción de la multitud, como conjunto de singularidades proliferantes. Esta nueva ontología social nos ha permitido producir sujetos «éticos» (por utilizar términos foucaultianos), los cuales se activan en una práctica del tiempo distinta, un tiempo que se convierte en desmesura desde la perspectiva de su medición (vista desde el exterior) o excedente (cuando el tiempo vivido es visto desde el interior, desde abajo, desde aquella construcción original del ser que es nuestra vida productiva).

Se podría utilizar el mismo discurso para la definición del espacio. También en este caso hay que pensar la dimensión espacial de un nuevo modo: *la espacialidad del pasado es una espacialidad que se*

ha disuelto. No se trata de hacer una apología de la «aldea global», ni de allanar el espacio y/o dispersarlo en puras formas comunicativas, sino de ver las nuevas formas de relacionalidad y los nuevos modos de producción que se determinan a partir de esta transformación/disolución. Se trata de reconstruir estos espacios de manera ética, de disolver las estructuras de poder que los dominaban. *Construir* espacios distintos en sentido ético *significa reinventarlos*.

Sin embargo, una vez llegados a este punto, conviene hacer una reflexión. Todo lo expuesto hasta aquí parece avanzar sin impedimentos; estamos describiendo una nueva Edad posible, pero esta posibilidad es todo lo contrario a lo real. Sobre estos tiempos, espacios y producciones de subjetividad se extienden funciones de control extremadamente gravosas. *No obstante*, nuestra ilusión, eso que llamamos posibilidad, es más real de lo que podemos pensar, y existe un hecho absolutamente monstruoso que nos confirma la eficacia de la ilusión: *la guerra deviene la tecnología del poder*, adecuada para dominar o bloquear esta transformación. Cuando hablábamos de la disciplina y del control como técnicas apropiadas al órgano de poder sobre diferentes composiciones sociales del trabajo, nos referíamos al desarrollo de los métodos de control de la población. Se daba, pues —decíamos—, una cierta adecuación entre las técnicas de gobierno y las formas de la subjetividad. Se trata de comprender, entonces, de qué modo la guerra representa en nuestros días una forma de control adecuada a la nueva subjetividad, al nuevo trabajo y, por lo tanto, a la nueva producción de subjetividad.

Repetimos. Cuando hablábamos de la disciplina como técnica adecuada a la producción del sujeto en cuanto individualidad masificada, y cuando —en la que hemos llamado segunda fase de la época de la gran industria (fase asimismo de la gestión masiva de las poblaciones y, por lo tanto, también de los fascismos y del desarrollo/crisis del colonialismo)— hemos visto los métodos de control adecuados, que eran métodos de control en sentido propio, como control de población, también aquí hemos verificado una adecuación entre las tecnologías de gobierno y las formas de la subjetividad, de la producción de la subjetividad. Hasta el momento todo parece encajar. Sin embargo, que la guerra sea en la actualidad una forma de mando, como lo fueron la disciplina y el control

en la primera y la segunda fase de la gran industria, que sea una función directa del control biopolítico, es un punto que hay que tratar con prudencia. En las anteriores lecciones se ha dicho que la guerra intervenía de manera lineal para completar los modelos de control, esto es, que *la guerra debía entenderse como pura extensión de los modelos de control y disciplina*. La producción del poder de control es como una muñeca rusa: en el orden histórico produce poder disciplinario, un poder que ha devenido en un instrumento de control y en nuestros días, probablemente, se expresa en parámetros de la guerra. En efecto, si consideramos la muñeca, por lo que representa en la actualidad, el orden se invierte: la guerra contiene el control y la disciplina. *La forma del biopoder imperial es ahora una guerra que contiene control y disciplina*. Si en la tradición moderna la guerra se definía como la continuación de la política con otros medios, hoy parece haberse invertido el aforismo: la guerra es la fundación de la política, el modo esencial en que se forman las políticas. Ya Foucault había propuesto dicha inversión. Pero proclamar que la guerra funda la política significa considerar implícito un paso posterior, a saber, reconocer a la guerra las capacidades de producción de la subjetividad que poseían la disciplina y el control. *La guerra*, en este punto, no es un poder puramente destructivo, sino *organizativo*, constituyente y teleológico, inscrito por tanto en la duración como una actividad procesual e inscrito, al mismo tiempo, en el espacio como una actividad selectiva, jerarquizante. La guerra es, pues, larga, infinita, así como selectiva y jerárquica; dibuja espacios y confines. He aquí la calificación posmoderna de la guerra.

Permítasenos una última reflexión. En la modernidad la guerra creaba orden mediante la paz. Con Hobbes podíamos considerar la guerra como un momento conflictivo de todos contra todos, y sólo al final, mediante la paz, se constituía el orden. *Hoy, en cambio, el orden no nace del fin de la guerra, sino mediante una promoción continua de guerra*. Por medio de esta acción permanente de guerra se proponen y aplican las funciones de la disciplina y el control. Si el orden no nace poniendo fin a la guerra, sino al contrario, proponiendo disciplina y control a través de la promoción continua de la guerra, y *si la guerra es ella misma forma de biopoder*, entonces de-

finir al enemigo se convierte en una cuestión de máxima importancia. *El enemigo* es continuamente construido e inventado; paradójicamente no puede ser vencido o, si lo ha sido, es necesario que de modo inmediato haya otro; el enemigo es el peligro público, el síntoma de un desorden que tiene que ser ordenado: es *la amenaza que plantea la misma presencia de la multitud*. Ésta debe ser disciplinada y en cualquier caso controlada. Cada sujeto puede ser enemigo del Imperio, al constituirse en un peligro público, y en tanto que multitud de singularidades puede ser definido como límite del poder.

Ante esta situación, y retomando la reflexión sobre la guerra, surge la siguiente pregunta: *¿puede el poder destruir al súbdito?* El nivel alcanzado por las tecnologías de muerte puede, en efecto, provocar una destrucción total. Pero esta destrucción es descabellada desde el punto de vista del poder. El poder es una relación, y lo es en cuanto tiene súbditos; por otra parte, el mismo capital existe sólo como relación en cuanto tiene consumidores. Si el poder imperial desencadenara toda su potencia destructiva, ello significaría un auténtico suicidio para el poder. Estamos asistiendo a una creciente contradicción entre los dispositivos de la guerra y los de la vida, esto es, por un lado, los dispositivos de destrucción y, por otro, los económicos, comunicacionales, etcétera. Una verdadera doble estela de Jano. En estas condiciones —repetimos—, ante el máximo peligro de destrucción, la guerra es paradójicamente menos destructiva porque ya no es guerra: se ha convertido en una acción policial. A partir de los presupuestos de *Imperio*, el asunto resulta bastante claro: *en un mundo que ya no tiene fuera, la guerra es siempre interior y por lo tanto —ya lo hemos dicho— cada vez es menos guerra y más acción policial.*

(Tengamos presente que *reducir* la guerra a acción policial, esto es, a capacidad de ordenamiento, *no niega, sino que*, al contrario, *agudiza* el carácter ontológico de la guerra, nos la muestra efectivamente como capacidad de producir y/o diseñar disposiciones de la subjetividad. Cuando la guerra es en sí cada vez menos guerra y más acción policial, la disolución de la función bélica y el aumento de importancia de la función policial presentan, llamémoslos así, estigmas ontológicos. Francamente no sé hasta qué punto esta fun-

ción policial está condicionada por la existencia de tremendos arsenales nucleares ocultos en las vísceras de la Tierra, y por el hecho que, de vez en cuando, se oyen locuras sobre el posible uso de estas armas. Sin embargo, la confusión entre guerra y acción policial nos recuerda siempre la posibilidad del terror nuclear. Con razón, desde hace por lo menos cincuenta años, el pacifismo lo denuncia. En resumen, cuando guerra y función policial se juntan, bajo aquella estructura existe una indistinción terrible, alimentada por el potencial nuclear que introduce la posibilidad del máximo horror.)

Si en el orden lógico de la *matrioska*, la guerra contiene el control y la disciplina, debemos *asumir también esta continuidad como huella de identificación de las formas de producción industrial que sostienen las actuales formas de vida y se entrelazan con las mismas*. Si se confía a la guerra, al control y a la disciplina el mando sobre los individuos, si comprobamos que el control se adhiere a las formas modernas y posmodernas de producción, ¿cuales serán entonces las otras formas, más específicas, en las cuales la guerra se presenta como forma de la vida productiva? Lo que nos viene a la mente son las producciones que tienen como referente (consumidor o víctima) a la multitud, y, por lo tanto, a las tecnologías biológicas y químicas, además naturalmente de las tecnologías informáticas. La guerra produce medios de destrucción que arrollan a la multitud, al conjunto de las singularidades, y se instaura luego en los conceptos que podemos enmarcar dentro de biopoder, gran industria y producción social.

Pero sigamos. Cuando afrontamos la guerra posmoderna nos encontramos ante otro elemento de gran importancia, a saber, la formación de órdenes jurídicos: la guerra produce sus propios tribunales. La definición del enemigo comporta definiciones de sanciones específicas que no tienen nada que ver con el viejo derecho internacional. Detrás de los tribunales vienen los campos de concentración, se renuevan formas de tratar los cuerpos, que en la modernidad se llamaban tortura y que en nuestros días se denominan condicionamientos psicológicos. Se trata de comprender cómo se va desarrollando todo esto de una forma totalitaria. Y con ello podemos completar el cuadro. Este poder de guerra se define por

algo absolutamente característico, su carácter *asimétrico*. Asimétrico significa, en este caso, que no se trata de una guerra entre iguales, sino que viene de arriba, utiliza medios muy poderosos y constituye un episodio de excepción permanente. He aquí el núcleo. Sumando las características de la guerra que hemos señalado, ésta se define con las formas de lo que el poder es por excelencia: la guerra produce formas de vida, formas de relación. La gran diferencia entre esta guerra y las demás radica en el hecho de que ésta no es sólo fundamento de la política, sino de lo biopolítico, del orden vital, y lo es en cuanto está inscrita en el tiempo y en el espacio, es decir, en una acción infinita y en un espacio que es posibilidad formativa de redes. Si la paz ya no se distingue de la guerra, guerra y paz se confunden dentro de una matriz única que es biopolítica. *La guerra posmoderna es algo menos que la guerra moderna, pero es algo más que la policía moderna. La guerra posmoderna se ha convertido —monstruosamente— en una suerte de máquina productora de lo social.*

Son muchos los aspectos que señalan este tránsito de la guerra moderna a la posmoderna. Basta pensar, por ejemplo, en la reforma de los ejércitos, comenzada de modo masivo después de 1989 (fin de la Guerra Fría). Los ejércitos ya no son instituciones preparadas para el combate de alta intensidad, sino pequeñas unidades capaces de misiones militares en distintas partes y susceptibles de actuar con gran rapidez, así como de misiones de inteligencia, ayuda y socorro (un trabajo de las ONG encomendado a los militares). Se trata de una reestructuración del ejército como operador fundamental de socialidad. La confusión entre guerra y función policial nos da una imagen de la panoplia de las formas de gobernanza imperial. Otro ejemplo se encuentra en la virtualización de la guerra posmoderna. Ésta debería ser una guerra sin cuerpos, o, mejor dicho, sin pérdidas por parte del poder imperial, que considera el malogro de un soldado como delito de «lesa majestad». El soldado es un oficial público, un representante directo de la autoridad. Todas las legislaciones de tipo convencional, como la de Ginebra sobre los prisioneros, se rompen aquí necesaria e inevitablemente. Cuando se hace referencia a los enemigos muertos o a las poblaciones civiles destruidas, se habla de «daños colaterales». Podríamos

seguir adelante, extrayendo ejemplos de las guerras de los Balcanes, la afgana o las demás que se están librando en estos momentos, y constatar cómo se ha cumplido todo ello de modo pleno y completo. Pero, por ahora, me parece suficiente lo dicho al respecto.

Para concluir, añadiremos una reflexión sobre el significado del *11 de septiembre*. Plantear la cuestión no significa que esta fecha lo haya cambiado todo: según mi parecer, creo que el 11 de septiembre sólo ha explicitado lo que estaba implícito y maduro en el paso epocal de la década anterior. Es indudable, sin embargo, que después de esa fecha todo *parece* haber cambiado. Ésta es una afirmación que el poder hace por sí mismo, casi como si se hubiera visto obligado a acelerar sus expresiones en términos de dominio y represión. De todas maneras, todos estamos convencidos de estar nuevamente en guerra; lo que sentíamos de manera confusa en la década de 1990 es ahora evidente. La formación del Imperio nos ha introducido en una guerra de ordenamiento, en la que se constituyen los dispositivos disciplinarios y de control, como por ejemplo en Yugoslavia. La guerra traza nuevas fronteras y produce élites de poder y aglomerados de subjetividad asimismo nuevos. Es también la guerra la que determina nuevas instituciones como los tribunales internacionales, y concluye los mecanismos de intervención policial. En resumen, a través de la guerra salen a la luz las fuerzas materiales que constituyen el Imperio y definen sus jerarquías y la circulación interna de los poderes.

La guerra afgana, por ejemplo, ha puesto de manifiesto importantes modificaciones en la figura de la soberanía. Ya antes del 11 de septiembre, Hardt y yo habíamos introducido la *distinción entre el modelo bizantino y el modelo latino de Imperio*. Cuando nos referíamos al modelo bizantino, pensábamos en una forma imperial en la que se requiriera la trascendencia del poder. El poder bizantino se representa como una sacralidad intocable; si contemplamos los ábsides de las basílicas bizantinas, comprobamos que en el centro se encuentra la divinidad imperial, el *Pantocrátor*, y a su alrededor los doce apóstoles y los signos del Apocalipsis. Ante el carácter intocable y trascendente del poder, la multitud es distanciada y reprimida, quedando afectado aquí el imaginario mismo del éxodo.

Hoy nos encontramos frente a dinámicas imperiales de tipo bizantino, concebidas antes del 11 de septiembre, y ese día llegó para darles su total evidencia. Sobre este terreno, deberemos decir que el denominado unilateralismo estadounidense marca un camino para todo el orden político del capital imperial; *el citado unilateralismo estadounidense es la representación bizantina de una línea general basada en la guerra.*

¿Cómo oponerse a esta desmesura del poder? Estoy de acuerdo con quienes afirman que sólo los cuerpos pueden oponerse al poder bizantino. Después de Génova, *se ha extendido la convicción de que sólo ellos podrían resistir.* Pero debemos poner especial cuidado al hablar de resistencia de los cuerpos porque, por ejemplo, también el kamikaze es un cuerpo que resiste. Nuestro problema no es, evidentemente, el del kamikaze, nosotros queremos ejercer una resistencia que sea al mismo tiempo afirmación de deseo y de vida. No podemos oponernos a la guerra con la guerra. La verdadera oposición a la guerra sólo podrá darse con la afirmación de la primacía de la multitud en la producción de subjetividad, lo cual significa oponerse al bloque de producción de subjetividad que la guerra quiere imponer. La guerra sólo puede ser bloqueada mediante la fuerza constitutiva de la multitud.

Sin embargo, hay que perfeccionar esta reflexión. El problema no es simplemente el de confiarse, contra la guerra, a la acumulación ontológica de la subjetividad de la multitud, sino también el de considerar a esta última ante cada uno de los obstáculos que la guerra plantea (en la indiferencia que circula entre la acción de los ejércitos y la represión policial y entre guerras de alta y baja intensidad). *¿Cómo combatir la asimetría del poder? ¿Cómo medir el límite más allá del cual el poder imperial sólo puede ir a riesgo de suicidarse?*

Resistencia de los cuerpos, se ha dicho, pero la resistencia de los cuerpos es su potenciación biopolítica. Se trata de apostar por las posibilidades de resistencia y por tecnologías de la resistencia que devengan absolutas. ¿Recordáis la película *Brasil*? En ella se exalta una resistencia que se convierte en metamorfosis humana, que mezcla movilidad y alegría, construye redes comunes e inventa lenguajes capaces de socavar los sistemas del dominio. Creo que en

la práctica de los movimientos se dan ya estos comportamientos que tratamos de generalizar.

Estamos dando un paso decisivo. Hemos dicho que la guerra que vivimos es una *guerra imperial de ordenamiento*. Pero no sólo es esto, sino también una *guerra de transición* entre épocas distintas, exactamente como lo fue la Guerra de los Treinta Años, que asoló la Europa central entre 1618 y 1648. Alemania perdió dos tercios de su población en una lucha que, presentada formalmente como un conflicto entre católicos y protestantes, fue en realidad el momento decisivo de la contrarrevolución antirrenacentista. La utopía humanista y libertaria fue abatida, y con los escombros de la República se construyó el Estado absoluto. La construcción jurídica del Estado soberano, moderno y absoluto es la derrota del republicanismo renacentista. Debemos evitar que esto suceda de nuevo, y que la construcción del Imperio sea el fin de la democracia. La casta imperial nos dice que hemos entrado en una guerra de los treinta años. Es su guerra, a nosotros nos quedan la resistencia y el éxodo.

Resistencia y éxodo son una construcción interior y exterior al mismo tiempo, una constitución ética y una resistencia práctica.

Resumiendo lo expuesto en esta cuarta lección, señalaremos que hemos intentado definir una estrategia de producción de subjetividad, que evitara mezclarse con el poder y encontrara en el éxodo su finalidad. En mi Macchina Tempo (Milán, Feltrinelli, 1982; la parte central fue recogida en La costituzione del tempo, Roma, Manifestolibri, 1999) identifiqué la diferencia ontológica que permite alimentar, en la autonomía de la temporalidad productiva, una estrategia del éxodo. También en Kairos, Alma Venus, Moltitudo (Roma, Manifestolibri, 2000) desarrollé ampliamente esta perspectiva. Aquí, en esta lección, el punto de vista estratégico se acompaña del táctico: la lógica de la táctica es vaciar, desalojar, utilizar y en todo caso desestabilizar el poder imperial. La producción de subjetividad se nutre de momentos tácticos y de momentos estratégicos, de la desestabilización del poder imperial y de la estructuración de la potencia de la multitud.

Contra esta potencia el Imperio (en su figura definitivamente bizantina) plantea la guerra para completar la producción de su poder.

La guerra representa conjuntamente la continuidad y la circularidad de la producción del poder: disciplina, control y guerra son momentos complementarios y sucesivos de la expresión del poder. Pero la guerra los comprende todos: disciplina y control son absorbidos en la aceleración del tiempo del poder que la guerra permite. A partir de esta determinación ontológica el concepto de guerra se ha modificado profundamente, en la concepción filosófica y en la teoría militar a la vez. Para la teoría militar, véanse A. Joxe, L'Empire du chaos, París, La découverte, 2002; R. Di Nunzio y U. Rapetto, Le nuove guerre, Milán, Rizzoli, 2001; y sobre todo Qiao Liang y Wang Xiangsui, Guerra senza limiti, Gorizia, Editrice Goriziana, 2001. Desde la perspectiva filosófica, véase Carlo Galli, La guerra globale, Roma-Bari, Laterza, 2002.

CONTRAPODER*

1. Cuando se habla de «contrapoder» en general, se habla propiamente de tres cosas: de *resistencia* contra el viejo poder, de *insurrección* y de *potencia constituyente* de un nuevo poder. Resistencia, insurrección y poder constituyente representan la figura trinitaria de la esencia única del contrapoder.

Qué es la resistencia lo sabemos con cierta precisión, dado que en la vida cotidiana una gran mayoría de los sujetos sociales la está ejerciendo. En las actividades productivas, contra un patrón; en las operaciones de la reproducción social, contra las autoridades que regulan y controlan la vida (en la familia, el paternalismo, etcétera), y en la comunicación social, contra los valores y los sistemas que encierran la experiencia y el lenguaje en la repetición y los empujan hacia el sinsentido. La resistencia interactúa duramente, pero también creativamente, con el poder en los distintos ámbitos de la existencia social.

En cuanto a la insurrección, su experimentación es más difícil, pero a la vuelta de una generación (y en los últimos dos siglos, cada treinta años) se ha podido constatar. Para nosotros, la insurrección es la forma de un movimiento de masas resistente, cuando se activa en breve tiempo, es decir, cuando se concentra en algunos objetivos determinados y determinantes. Ello representa la innovación de masas de un discurso político común. La insurrección estrecha las diversas formas de resistencia en un único nudo, las homologa y las dispone como una flecha que atraviesa de forma original el límite de la organización social establecida, esto es, el límite del poder constituido. *La insurrección es un acontecimiento.*

* Publicado en *Situaciones*, n° 3, Buenos Aires, 2001.

El poder constituyente es la potencia de dar figura a la innovación producida por la resistencia y la insurrección, y de otorgarle una forma histórica apropiada, nueva y teleológicamente eficaz. Si la insurrección impulsa a la resistencia a convertirse en innovación (y expresa, por tanto, la productividad clamorosa del *trabajo vivo*), el poder constituyente dota de forma a esta expresión (acumula la potencia de masas del trabajo vivo en un nuevo proyecto de vida y en un potencial de civilización asimismo nuevo). Así, si la insurrección es un arma que destruye las formas de vida del enemigo, el poder constituyente es la fuerza que organiza de modo positivo nuevos esquemas de vida y de goce de masas propio de la vida.

II. En el lenguaje político de la izquierda tradicional, contrapoder es un término con características más concisas y reducidas. A menudo, en el mejor de los casos, se identifica con la práctica de la resistencia y en ocasiones con su organización, y ¡nada más! Esta concisión y esta reducción no son correctas, no porque las cosas no sean realmente así con frecuencia, y no sólo porque el nexo que une la resistencia con los estadios posteriores de expresión del contrapoder sea difícilmente visible, sino porque si no se reconoce el vínculo implícito de la resistencia, de la insurrección y del poder constituyente en cada figura de contrapoder, se corre el riesgo de neutralizar estos mismos componentes, de vaciarlos de eficacia o, incluso, de entregarlos subrepticamente al poder dominante. De esta manera, la resistencia, tomada en sí misma, en sociedades tan complejas como son las posmodernas, puede girar en el vacío o, peor aún, puede ser manipulada dentro de operaciones de interrelación sistémica que sólo la recomposición de una perspectiva global del contrapoder puede interrumpir. De esta forma, la tensión insurreccional, aun siendo muy generosa, puede llegar a ser inútil, o incluso dañina, si no es proporcional a las potencialidades de las masas; corre el riesgo de naufragar en el pantano del terrorismo si su incidencia no llega a ser masiva (un logro mediante fases precedentes de resistencia), y su imaginación constituyente no alcanza *hegemonía*. En lo relativo al poder constituyente, su eficacia se pone de manifiesto sólo si se implanta de manera consistente en un proceso irreversible de transformación de los modos de vida y de

afirmación de los deseos de liberación. No obstante, desde otra perspectiva, que no privilegia la separación de los distintos elementos del contrapoder, sino que exalta su conexión, se siguen efectos ambiguos o incluso negativos. Esto sucede cuando se considera el contrapoder en la dimensión temporal, y desde una óptica muy próxima: entonces, el nexo entre resistencia, actividad insurreccional y poder constituyente puede describirse en una dialéctica de *inmediatez*, en la que cada momento particular (las actividades, funciones y determinaciones del contrapoder) deviene incomprendible e irrealizable. Estos *impasses* —con consecuencias a menudo infelices— se pueden describir normalmente cuando nos encontramos en situaciones en las que la organización (y la reflexión) es reemplazada por la espontaneidad de los movimientos. En efecto, la noche en que los gatos son pardos es siempre infausta, y da lugar al delirio. Cuando resistencia, insurrección y poder constituyente son vividos (inmediatamente) en un tiempo denso y sin articulaciones, «el alma bella» triunfa sobre el pensamiento crítico, y la operatividad concreta es neciamente embrutecida por el entusiasmo. Maquiavelo, al narrar la conjura antimedicea de los Boscoli —una revuelta humanista muy generosa (en la que él mismo, si no fue partícipe, se encontró implicado)—, ya nos advierte de que no se pueden aceptar experiencias de contrapoder tan arriesgadas y desastrosamente ineficaces por estar atrapadas en un tiempo y en una pasión sin reflexión.

III. No es sólo esta indistinción de la temporalidad lo que destruye la eficacia del contrapoder, y tal vez su misma definición: puede darse también una distorsión del espacio en el que se ejerce y desarrolla el contrapoder. Para aclarar este punto, retornaremos a la definición de base del contrapoder y trataremos de enriquecerla.

La resistencia tiene —en el proceso general del contrapoder— una función principal, a saber, *desestructurar* el poder adverso. Se trata de una labor difícil, una exploración continua, una puesta en crisis de cada una de las relaciones, así como de cada uno de los compromisos/manipulaciones que, en los distintos ángulos del espacio social constituyen el conjunto del mando. Se ponen en juego aquí micropoderes contrapuestos: desequilibrar su impacto y sabotear el posible acuerdo para introducir elementos de ruptura en la

estructura global del sistema, ésta es una tarea de la resistencia. Cuanto más masiva sea, tanto más eficaz será la obra de desestructuración y de vaciamiento de significado de las mediaciones y de las recomposiciones institucionales, y, por consiguiente, tanto más potente la acción de la resistencia. En lo relativo a la actividad insurreccional, ésta tiene la tarea de bloquear la reacción del poder existente y forzarlo a la defensiva. (Quisiera agregar que aunque la actividad insurreccional no logre de inmediato un fin/objetivo central, es, de todos modos, útil. Ella puede impedir que el poder constituido intervenga en la repartición de los daños que la resistencia determina —y sigue determinando— sobre su organización. El frente enemigo es, así, dañado aún más.) Cuando se analiza el poder capitalista (el enemigo de nuestros días), se advierte, por una parte, que éste ordena sin cesar la vida y la sociedad, y, por otra, que participa puntualmente para estabilizar su dominio. El poder capitalista articula, pues, de forma muy estrecha la estructuración del mundo de la vida y de la producción, así como las garantías requeridas para su reproducción. Para ejercerse y para ser eficaz, el contrapoder tiene que ser, pues, *doble*: por un lado debe socavar, desmantelar continuamente y minar la estructura social del poder; y por otro tiene que intervenir de manera ofensiva sobre/contra las operaciones de estabilización que el poder sigue reproduciendo, y que constituyen lo específico de su capacidad de gobierno. Al «contrapoder» que desestructura debe corresponder también un «contragobierno» que *desestabiliza*. En tercer lugar, está la acción del poder constituyente. Dicha acción ensancha —sobre todo el terreno del poder y en su contra— *la imaginación alternativa*: se trata de pensar, todos juntos, el por-venir como potencia de la multitud, una nueva forma de producción y de reproducción de la vida, y de la lucha contra la muerte. Esta imaginación debe vivir en la resistencia y en la experiencia militante de la insurrección, del mismo modo que los comportamientos de la resistencia y la insurrección alimentan y renuevan la imaginación constituyente.

Pero volvamos ahora a la cuestión de la que partíamos, es decir, a la posibilidad que el poder tenía de reterritorializar (de retener en un espacio cerrado y, posiblemente, de neutralizar) la fuerza del contrapoder, cuando éste no se presentara en la plena articulación

de sus funciones y desplazamientos. Creemos que la cuestión es totalmente comprensible: ni la resistencia, ni la actividad insurreccional, ni la potencia constituyente evitarán maniobras de recuperación y castración si no se desarrollan con un dispositivo estratégico.

Por otra parte, hay una gran tradición del poder capitalista que garantiza su eficacia en la recuperación y la neutralización del contrapoder: me refiero al *constitucionalismo*. La recuperación del contrapoder resulta posible en el constitucionalismo, porque resistencia, insurrección y poder constituyente quedan reducidos aquí a simple pretensión jurídica, y se configuran, así, como elementos *dialécticos*, partícipes de la síntesis... democrática del sistema. En el constitucionalismo, el contrapoder es reterritorializado, encerrado en un espacio ya organizado por un principio único de mando, es decir, de explotación y jerarquía.

¡Pero el contrapoder es todo lo contrario!

IV. Para la aproximación del concepto y la práctica del contrapoder en la distinta complejidad de sus figuras y en la originalidad de su potencia, debemos insistir ahora en otro punto: la *no-homología* entre el contrapoder de *masas* y el poder constituido.

En la teoría política de Spinoza, la imposibilidad de homologar poder y contrapoder se expresa de manera evidente. Spinoza expone por enésima vez la teoría clásica de las formas de gobierno: el gobierno de uno, o sea la monarquía; el gobierno de pocos o aristocracia; y el gobierno de la multitud o democracia. Pero, al lado de democracia, añade «absoluta». La «democracia absoluta» será una forma de gobierno distinta, porque la multitud, cuando se gobierna a sí misma, supera todas las demás formas de existencia social organizada, no se presenta como teoría política de una determinación, sino del ser *sin* determinaciones. Es absoluta en todo lugar y sin límite alguno. Es perfectamente pensable, pues, una forma de poder que no tenga nada que ver con el poder monárquico o el aristocrático —ni tampoco con el democrático, cuando éste sea todavía una de las figuras del poder más que función de la potencia de la multitud.

Para decirlo claramente: es necesario que el objetivo del contrapoder *no* sea la *sustitución del poder existente*. Su actividad debe

proponer, por el contrario, formas y expresiones diversas de libertad colectiva. Si queremos definir el contrapoder, dentro de las actuales formas posmodernas del poder, y en su contra, debemos insistir incesante y vehementemente en que nosotros no pretendemos conquistar ni apropiarnos del viejo poder por medio del contrapoder, sino desarrollar una nueva potencia de vida, de organización y de producción. El contrapoder no conoce ni *telos* ni *Aufhebung*, no desarrolla esencias preconcebidas. Simplemente vive y produce vida.

V. En la tradición del movimiento obrero y comunista, el contrapoder fue un concepto difundido en términos muy ambiguos, empleado en usos multidireccionales.

En Marx existe una teleología del contrapoder proletario que funciona tanto en la coordenada temporal del desarrollo (el comunismo es necesario) como en la espacial (la revolución se impone en la perspectiva de la mundialización del capital y de la construcción del mercado mundial). En Lenin, mientras que la tendencia espacial del contrapoder se muestra todavía como necesaria e indefinida, el tiempo, el momento del ejercicio revolucionario del contrapoder, se convierte en algo esencial: es en el instante, en la ocasión, en el punto débil de la cadena de la explotación capitalista donde el proyecto revolucionario capta el *kairos* e innova la historia. Rosa Luxemburg, por el contrario, queda encerrada en una fuerte teleología temporal (la revolución necesaria), pero identifica en el límite del mercado capitalista, y, por lo tanto, en la marginalidad espacial, la ocasión de crisis para iniciar el despegue del proceso revolucionario. Si para Lenin el imperialismo es el punto más alto del desarrollo capitalista (en consecuencia, el punto en el que la clase obrera puede ser más fuerte) y se trata de derribarlo de un solo golpe, en Rosa Luxemburg, en cambio, el imperialismo pone de manifiesto los puntos más débiles, más abiertos y más críticos del desarrollo capitalista —y ahí es posible empezar a construir la resistencia y la insurrección— llevando, de tal modo, el poder constituyente y la revolución hacia el centro del mando, en un avance destructivo a través del sistema enemigo. Por último, los anarquistas. Ellos siempre han rechazado definir un tiempo o un espacio como momentos privilegiados de la insurrección; viven en el caos del mundo de la

explotación, ilustrando destructivamente sus instituciones (a veces de forma muy rica, basta recordar la hipótesis de la «extinción del Estado» que introdujeron en la teoría política de la revolución) o pensando que existen uno o mil espacios y tiempos de revuelta. Lástima que no presten atención a la cuestión de la homología con el Estado, de manera que reproducen en su concepción de insurrección y del deterioro del Estado una impronta revolucionaria atrozmente *vacía* de propuestas alternativas y llena de resentimiento.

Podríamos seguir relatando estas ideologías, pero nos parece mucho más importante subrayar que la incapacidad de dotar al concepto de contrapoder de una figura no homologada al poder constituido deriva, en particular, de un presupuesto implícito, a saber, *de la homología latente* (se diría, el cadáver en el armario) del modelo económico que se encuentra detrás, de manera homogénea precisamente, tanto del pensamiento y la práctica del poder como de los del contrapoder: *el modelo de desarrollo capitalista*. Esto es lo que determina, junto con la homología y la unicidad del concepto, la teleología, y la identidad de los planes estratégicos, incluso en la diferencia extrema de los movimientos tácticos y pese a la total enemistad. Porque el modelo capitalista es dialéctico.

VI. Llegados aquí, ¿qué definición establecer para «contrapoder»? Hay una definición ontológica, que consiste en insistir en que la resistencia y las actividades insurreccionales representan poderes constituyentes, latentes pero activos, en mayor medida cuando el control de los movimientos (la formación eficaz del control imperial sobre la fuerza-trabajo, sus dinámicas y sus desplazamientos) es global. Es cierto que las luchas ya no logran comunicar, y que si lo consiguen es sobre un terreno ideológico más que político (desde la Intifada palestina a la revuelta de Los Ángeles, las huelgas francesas de 1995, Chiapas, la revuelta indonesia y surcoreana, el movimiento de los «sin tierra»...). Sin embargo, las luchas, como peligro extremo y poderoso, están siempre presentes y obsesivamente amenazantes en la definición capitalista del desarrollo. La garantía política del desarrollo capitalista debe responder a este desafío. El Estado, también en la fase imperial, está organizado para controlar y reprimir el contrapoder; se comprende, entonces, por

qué el «capital colectivo», global, ha decidido, en nuestros días, llamar «pueblo de Seattle» a los contrapoderes inquebrantables que emergen en todos los rincones de la Tierra y de la historia, orgullosos y justos (para desarmarlos, como si fueran reivindicaciones de derechos y no expresiones de potencia). No, no son los iconos del pope Gapon alzados ahora en Seattle, como lo fueron en aquel siglo de la revolución y de la lucha de clases del que hemos salido, no son ciertamente estos símbolos los que bloquearán la fuerza de transformación ontológica que emana del contrapoder. Ésta se vuelve tanto más capaz de influir en la estructura de las relaciones de fuerza cuanto más se identifica el régimen capitalista en la figura de la «corrupción», es decir, de la crisis omnipresente y delirante que sigue a la caída de todo criterio de medida, de todo signo real de valor, en la construcción del mercado global y del poder imperial. Comienzan a coincidir aquí posfordismo, Imperio, liberalismo, globalización y... posmodernidad. En este marco, el contrapoder es, entonces, la única fuerza que exalta la representación de la realidad. La ontología está movida por su viento y la historia del mundo es su expresión. La revolución es, tal vez, su salida.

VII. ¿Qué puede significar contrapoder en la sociedad de la globalización imperial? Es difícil imaginar un contrapoder capaz de alcanzar eficacia sobre base nacional, en las dimensiones de esos Estados-nación que el Imperio está incluyendo en su dialéctica de control estratégico. Por otra parte, el poder imperial trata de constitucionalizar, esto es, de incluir y controlar, los fenómenos más consistentes de resistencia que se producen en la superficie del planeta. El reconocimiento que en parte se concede al «pueblo de Seattle» o a las principales ONG corresponde a esta dinámica de relativa constitucionalización de una nueva «sociedad civil». ¡Qué mistificaciones! Un verdadero contrapoder, hoy, deberá evitar tanto el limitarse a un plano puramente nacional como el ser absorbido en las filas del nuevo constitucionalismo imperial.

¿Cómo cabe operar entonces?

Para responder a esta pregunta habría que reflexionar sobre algunas experiencias que, si bien no ofrecen certezas, nos indicarán algunas vías para construir contrapoder hoy. La primera experien-

cia es aquella (válida desde siempre) de construir resistencia desde abajo, a partir de radicarse en las realidades sociales y productivas. Se trata de continuar, mediante una *militancia* resistente, desestructurando el poder dominante en los lugares en los que éste se acumula y se concentra, y desde los que declara su hegemonía. Resistirlos desde abajo quiere decir ampliar en la resistencia las redes del saber y del obrar «comunes», contra la privatización del mando y de la riqueza. Significa romper las líneas duras de la explotación y de la exclusión, y, asimismo, construir lenguajes comunes, en los que la alternativa de una vida libre y de la lucha contra la muerte se alce vencedora. Hay luchas que en las últimas décadas han mostrado estos objetivos, y un movimiento multitudinario dedicado radicalmente asimismo a estos fines: la lucha parisina del invierno de 1995 fue, desde esta perspectiva, ejemplar. Pero, para llegar a ser estratégicas, estas luchas necesitan encontrar una conexión mundial, una dimensión de circulación global. Requieren ser sostenidas por potencias materiales, en este caso por una fuerza-trabajo que se desplaza por medio de líneas de emigración cultural y laboral, materiales e inmateriales, por un éxodo cosmopolita potente y radical. Al poder imperial hay que oponer un contrapoder a escala del Imperio.

Es extraño, pero interesante y muy estimulante, recordar que el Che ya había intuido algo de lo que ahora estamos señalando. Esto es, que el internacionalismo proletario debía transformarse en un gran mestizaje político y físico, capaz de unir lo que en aquel momento eran las naciones —hoy las multitudes— en una única lucha de liberación.

¿QUÉ HACER HOY DEL «QUÉ HACER»? O EL CUERPO DEL *GENERAL INTELLECT**

El punto débil de la cadena imperialista está allí donde la clase obrera es más fuerte.

MARIO TRONTI, «Lenin in Inghilterra», 1964

EL ASPECTO BIOPOLÍTICO DEL LENINISMO

«Hablar de Lenin es hablar de la conquista del poder. No vale la pena situar en otros horizontes su pensamiento o su acción (se exalten o critiquen). La conquista del poder es el único tema leninista.» Así rinde homenaje la ciencia política occidental a Lenin, elogiando paradójicamente su «sombria grandeza»... ¿No soñaron acaso Mussolini y Hitler ser Lenin? Sea como sea, al finalizar las guerras civiles del siglo xx, la ciencia política burguesa ha concedido su reconocimiento a Lenin, el vencedor de Octubre de 1917, hombre de decisiones rápidas y de inquebrantable firmeza.

Un reconocimiento, de hecho, indecoroso.

¿En qué consiste la «toma del poder» en el marxismo revolucionario? En el movimiento obrero de los siglos xix y xx y en el movimiento comunista no hay «toma del poder» que no esté asociada a la «extinción del Estado», y Lenin no es una excepción. Su extraordinaria aventura está ligada a este proyecto. Baste esto para poner mil millas de distancia entre lo que Lenin hizo y la ambigua exaltación que ha hecho de él la ciencia política burguesa. Indudablemente, la obra de Lenin es un logro a medias: conquistó el poder pero no extinguió el Estado. Indudablemente aún, aquel Estado que tenía que descomponerse se mostró tan fuerte y feroz que disolvió, durante generaciones enteras de militantes comunistas, toda esperanza de unir la toma del poder con la extinción del Esta-

* Publicado en *Contretemps*, n° 2, París, septiembre de 2001.

do. No obstante, la cuestión continúa... Volver a hablar de Lenin significa preguntarse una vez más sobre la posibilidad de retomar el camino que, al mismo tiempo que subvierte el orden estatal de lo existente e inventa un mundo de libertad e igualdad, destruye el *arché* metafísico del mundo occidental —ya sea como principio de autoridad, ya como dispositivo de explotación social—, la jerarquía política y el dominio productivo.

Planteado así el problema, hay que añadir de inmediato una nota, consecuente con el reconocimiento de que el poder capitalista es indistinguiblemente dominio estatal y estructura social para la explotación, y que la revolución, cuando es comunista, ataca y destruye a ambos. Y es que, para Lenin (como para el marxismo revolucionario en general), la lucha comunista es biopolítica. Lo es porque abarca todos los aspectos de la vida pero, sobre todo, porque la voluntad política revolucionaria de los comunistas se adhiere al *bios*, lo critica, lo construye y lo transforma. Lenin separó la ciencia política de toda simplificación idealista y de cualquier idea de «razón de Estado», así como de la ilusión de definir lo político en lenguaje burocrático o decisionista. Pero de manera más radical todavía: de la separación de lo político, lo social y lo humano. En el terreno del pensamiento político, Lenin comenzó por liberar el análisis del Estado de la teoría de las formas de gobierno (la antigua, siempre repetida y mistificadora); propuso luego el análisis de lo político fuera de las ingenuas hipótesis de reflejo de las formas económicas, y lo hizo liberándose tanto de las pulsiones milenaristas como de las utopías laicas que, en términos de una hipótesis de la revolución, podrían confundir nuestra mirada. Por el contrario, mezcló, hibridizó, desbarató y revolucionó unas teorías y otras: debe vencer siempre la voluntad política proletaria, en la que cuerpos y razón, vida y pasiones, rebelión y proyecto pueden constituirse en sujeto biopolítico —el sujeto es la «clase obrera», y su «vanguardia», el alma del proletariado *en su* cuerpo.

Rosa Luxemburg, alejada de Lenin en tantos aspectos, se aproxima mucho a él en lo relativo al carácter biopolítico del proyecto comunista. Por distintas vías, la curva de Luxemburg y la recta de Lenin se entrecruzan, al asumir la vida de las masas y la articulación

plena de sus necesidades como un potencial físico, corpóreo, el único que puede dar base y contenido a la abstracción y la violencia de la intelectualidad revolucionaria. Este progreso de la ontología política del comunismo aparece como algo misterioso, si bien muy real: muestra, con su aspecto biopolítico, la extraordinaria modernidad del pensamiento comunista, en la plenitud corpórea de la libertad que expresa y desea. Es aquí donde encontramos al auténtico Lenin, en este materialismo de los cuerpos que se liberan, así como en la materialidad de la vida que, mediante la revolución (y sólo mediante la revolución), se puede renovar. Lenin es la invención revolucionaria de un cuerpo, no la apología de la autonomía de lo político.

LENIN MÁS ALLÁ DE LENIN

Pero ¿qué significan (hoy, no ayer ni hace un siglo) la explotación y la lucha que se le opone? ¿Qué es en el presente aquel cuerpo que se revolucionó en las aventuras y las guerras civiles del siglo xx? ¿Cuál es el nuevo cuerpo del combate comunista?

Ya a principios de la década de 1960 (y luego con una intensidad creciente) estas preguntas saltaron a primer plano. Sin grandes posibilidades de solución y, sin embargo, con la convicción de que, sobre estas cuestiones, Lenin no sólo debía ser interrogado con fidelidad exegética sino propuesto de nuevo —por así decirlo— «más allá de Lenin».

La primera dificultad fue preservar el sentido del leninismo dentro de la transformación de la realidad productiva, de las relaciones de poder que la caracterizaban y de los cambios de los sujetos. Una segunda dificultad generada por la primera, fue adecuar el leninismo (es decir, la exigencia de una organización para la revolución anticapitalista y la destrucción del Estado) a la nueva consistencia de la realidad productiva y a la nueva insistencia de los sujetos. Ello significa, por lo tanto, preguntarse cómo serán posibles la conquista del poder y la extinción del Estado en un período histórico que ve (para anticipar un punto crucial) la hegemonía del capital sobre el *General Intellect*.

Todo ha cambiado. Respecto de lo que Lenin vivió y teorizó, la producción y el poder chocan hoy con una nueva composición técnica y política de la fuerza-trabajo.

La experiencia de la explotación resulta profundamente transformada. En efecto, la naturaleza del trabajo productivo es hoy, en sustancia, inmaterial, mientras que la cooperación productiva es puramente social, lo cual significa que el trabajo es coextensivo a la vida del mismo modo que la cooperación lo es a la multitud. Por lo tanto, es en la sociedad (y no sólo en las fábricas) donde el trabajo tiende redes de producción, capaces de renovar el mundo de las mercancías, y poniendo en funcionamiento el conjunto de los deseos racionales y afectivos del hombre. La explotación se determina en la misma extensión. Hasta aquí concierne a la composición técnica. Pero el problema se vuelve a proponer para la composición política de la nueva fuerza-trabajo, ya que ella (calificada por la incorporación del útil: en el trabajo inmaterial el útil es el cerebro) se presenta en el mercado con la mayor movilidad (que es también éxodo de las formas disciplinarias del poder capitalista) y muy flexible, signo de una cierta autonomía política, de una búsqueda de autovalorización, así como de un rechazo de la representación. ¿Cómo situar el leninismo dentro de esta nueva condición de la fuerza-trabajo? ¿Cómo transformar el éxodo y la autovalorización del trabajo inmaterial en una nueva lucha de clases, en deseo organizado de apropiación de la riqueza social y de liberación de la subjetividad? ¿Cómo enlazar esta realidad totalmente distinta con el proyecto estratégico del comunismo? ¿Cómo renovar lo antiguo en una apertura radical a lo nuevo, que sea, sin embargo, un «retorno a los orígenes», al leninismo en este caso concreto, tal como Maquiavelo exigía a toda revolución verdadera?

Marx dependía de una fenomenología «manufacturera» del trabajo industrial, de lo cual resultaba una concepción fundamental autogestionaria del partido y de la dictadura social del proletariado. Lenin se adhirió desde el principio a una perspectiva vanguardista del partido que anticipaba en Rusia —antes de la Revolución— el paso de la manufactura a la «gran industria», poniendo luego como tarea estratégica el gobierno de la misma. Tanto para Marx como para Lenin, la relación entre la composición técnica del proletaria-

do y la estrategia política se designa «Comuna» o «Partido Comunista», y son la «Comuna» o el «Partido» los que operan el reconocimiento de lo real y proponen una circulación plena entre la estrategia política (subversiva) y la organización (biopolítica) de las masas. El partido es el motor de producción de subjetividad, o, mejor, es el útil para la producción de la subjetividad subversiva.

Nuestra pregunta es: ¿qué producción de subjetividad para la conquista del poder es posible todavía para el proletariado inmaterial de hoy? Con otras palabras, el discurso se puede formular del siguiente modo: si el contexto de la producción contemporánea está constituido por la cooperación social del trabajo inmaterial —y a todo esto le damos el nombre de *General Intellect*—, ¿cómo construir el cuerpo subversivo de este intelecto general, para el que la organización comunista representaría la palanca, el punto de generación de nuevas corporeidades revolucionarias, la potente base de producción de subjetividad? Así entramos, pues, en «Lenin más allá de Lenin».

EL CUERPO SUBVERSIVO DEL *GENERAL INTELLECT*

No podemos dejar de introducir aquí esta cuestión, como si fuera un paréntesis. Pero, como sucede a veces en la argumentación socrática, un paréntesis puede dar evidencia al concepto mismo. Existe en los *Grundrisse* de Marx un famoso fragmento conocido como «fragmento sobre las máquinas», en el que Marx parece construir una «historia natural» (es decir, lineal, continua y necesaria) del capital hacia el intelecto general..., donde éste aparece como el producto del desarrollo capitalista. Una conclusión para nosotros algo ambigua lo mismo que para Lenin (que evidentemente no podía conocer esta obra, si bien poseía la lógica de ruptura alabada por el pensamiento marxiano, la cual imposibilitaba toda continuidad natural del desarrollo capitalista). En efecto, más allá de la ilusión objetivista que se insinúa a menudo en la crítica de la economía política, también las cosas eran así para Marx: el desarrollo que genera el *General Intellect* es un proceso en absoluto natural. Por un lado, está lleno de vida (todas las fuerzas vitales productivas y

reproductivas, el contexto biopolítico de la sociedad capitalista), y por el otro, este proceso es intensamente contradictorio (el *General Intellect* no es sólo el producto de las luchas contra el trabajo asalariado, sino también la representación de la tendencia antropológica que se encarna en el rechazo del trabajo. Es, finalmente, el resultado —revolucionado— de la caída tendencial de la tasa de beneficio capitalista).

Nos encontramos aquí por completo en una situación biopolítica. Esto es lo que une al Marx del *General Intellect* con Lenin y con nosotros mismos: el hecho de ser todos actores, mujeres y hombres, del mundo de la producción que constituye la vida, de ser la carne del desarrollo. Es esta realidad del desarrollo capitalista, esta nueva carne, en la que las potencias del saber se mezclan de manera inseparable con las potencias de la producción, y las actividades científicas —del modo más singular y hermoso— con las pasiones. Pues bien, a este *bios* (o, mejor, esta realidad biopolítica que caracteriza la revolución industrial después de 1968) algunos autores y maestros (que cuando la noche se hizo más oscura se declararon comunistas) lo llaman CsO, *Corps sans Organes*. Yo, por mi parté, sigo llamando *carne* a todo esto. Tal vez tiene la fuerza de convertirse en *cuerpo* y de constituirse en todos los órganos necesarios. Tal vez, porque para ello se requiere a un demiurgo que haga real el acontecimiento, es decir, una vanguardia exterior que transforme esta carne en cuerpo, el cuerpo del *General Intellect*. ¿O, acaso, como sugieren otros autores, podría ese mismo cuerpo determinarse por la palabra que él profiere, de manera que, como *General Intellect*, fuera demiurgo de su propio cuerpo?

No creo que nosotros podamos identificar la mejor vía posible: sólo un movimiento de lucha podrá decidirla. Sin embargo, desde la perspectiva de maduración del *General Intellect*, es seguro que debemos anticipar su experimentación. Porque sólo así, oponiendo a la historia natural del capital las contradicciones insolubles inventadas por Marx, la genealogía del *General Intellect* se constituirá como fuerza subversiva. Definir el cuerpo del *General Intellect* es, de hecho, lo mismo que afirmar la potencia de los sujetos que lo habitan, la violencia de la crisis que sacude su ambigüedad, el choque de las teleologías que lo atraviesan, y, finalmente, decidir de

qué parte se está en medio de este caos. Si acordamos que el sujeto en el *General Intellect* es poderoso por ser nómada y autónomo, que aquí la cooperación vence al mercado, y que la teleología de lo común se impone sobre la del individuo y lo privado, estamos tomando partido por el cuerpo del *General Intellect*. Ésta es una constitución que nace de la militancia de hombres contruidos en el trabajo inmaterial y cooperativo, resueltos a vivir como asociación subversiva.

Encontramos aquí incrustada la «biopolítica del leninismo» en las nuevas contradicciones del «más allá de Lenin». Con Lenin decidimos convertir el cuerpo del *General Intellect* en el sujeto de la organización de una nueva vida.

ESPACIOS Y TEMPORALIDAD

Pero «más allá de Lenin» no significa sólo el reconocimiento de una nueva realidad y, por lo tanto, un renovado descubrimiento de la urgencia de la organización: ha de ser también la definición espacial y temporal de un proyecto de liberación. El cuerpo está siempre en *un lugar* y es siempre en *aquel tiempo*. La producción de subjetividad, para ser eficaz, necesita determinaciones espaciales y temporales. Para Rusia, que es un lugar y un tiempo, devendrá para Lenin una determinación absoluta: aquí y ahora, o jamás. Pero ¿cuáles son el espacio y el tiempo de la organización subversiva y de una posible revolución para un proletariado inmaterial, en éxodo y autónomo?

Surgen muchas dificultades a la hora de reconocer la dimensión espacial de un nuevo proyecto leninista. Vivimos en el Imperio y sabemos que cualquier iniciativa revolucionaria que se constriña a espacios limitados (aunque sean Estados-nación de grandes dimensiones) está condenada al fracaso. ¡Es evidente que el único Palacio de Invierno identificable hoy es la Casa Blanca: difícil de tomar, hay que reconocerlo... Además, cuanto más se refuerza el poder imperial, más compleja y mundialmente integrada se vuelve su representación política. Aunque teniendo su ápice en EE.UU., el Imperio no es estadounidense, es el Imperio del capital colecti-

vo. Por el contrario, reconocer que no puede haber más espacio para el partido que el espacio internacional equivale a decir una trivialidad. De hecho, para renovar el leninismo, no es tan decisivo reafirmar teóricamente un punto de palanca específico para multiplicar las fuerzas de la subversión. Lo que interesa, en «Lenin más allá de Lenin», es identificar concretamente el eslabón de la cadena imperial donde se pueda forzar la realidad. Pero éste no es un «punto débil», ni lo será: será más bien aquel punto donde más fuertes son la resistencia, la insurrección y la hegemonía del *General Intellect*, es decir, el poder constituyente del nuevo proletario. En la base del dispositivo revolucionario de producción de subjetividad permanece, pues, formalmente lo Internacional en términos concretos, políticos y materiales, no hay un espacio sino un lugar, no hay un horizonte sino un punto, un punto en el cual el acontecimiento es posible.

Para el partido, la cuestión del espacio está subordinada a un *kairos* específico, a la potencia intempestiva de un acontecimiento, es la flecha que el *General Intellect* lanza para reconocerse como cuerpo.

En lo relativo a la temporalidad del neopartido leninista, en una época de mundialización posfordista, el discurso es en cierta medida similar a lo que hemos dicho hasta ahora. Del mismo modo que para el espacio, también para la temporalidad han caído las determinaciones. Historia económica e historia política son cada vez menos definibles según secuencias rítmicas; tanto más irreconocibles son las regularidades cíclicas de las épocas de explotación o de los períodos creativos de la lucha obrera, a pesar de haber caracterizado un siglo entero, de 1870 a 1970. ¿Qué temporalidad podría controlar, utilizar y transformar —hoy— el partido leninista? También aquí la indistinción es muy fuerte. Del mismo modo que al reflexionar sobre la espacialidad y el lugar, veíamos el Estado-nación convertido en feudo del Imperio, y el Norte desarrollado y el Sur subdesarrollado entremezclados, entrelazados ahora en un mismo destino, así también la temporalidad es indiscernible. Sólo un *kairos* específico permitirá la emergencia del cuerpo del *General Intellect*.

Pero ¿qué significa esto? No hay una conclusión teórica a tales consideraciones, y nunca como en este caso se ha requerido tanta

militancia y experimentación. En nuestros días, es evidente que el dispositivo leninista de intervención sobre un punto débil, en un momento crítico y objetivamente determinado, es del todo ineficaz. Está claro que sólo allí donde el partido de la fuerza-trabajo inmaterial presente una energía superior a la de las fuerzas de la explotación capitalista, y sólo allí, será posible un proyecto de liberación. La decisión anticapitalista puede llegar a ser eficaz únicamente allí donde la subjetividad es más fuerte, donde ésta pueda construir la «guerra civil» contra el Imperio.

DICTADURA SIN SOBERANÍA, O SEA, LA «DEMOCRACIA ABSOLUTA»

Llegados a este punto, debemos admitir que el razonamiento no es tan convincente como pretendía, al comienzo, nuestra apelación socrática. Es verdad que, para reafirmar la figura del partido leninista (que presta atención al poder y constituye libertad dentro de una decisión intempestiva y absoluta), hemos establecido algunas premisas importantes (la manifestación del *General Intellect* y la posibilidad de darle cuerpo; la preponderancia tendencial del trabajo inmaterial, el éxodo y el nomadismo; la autonomía y la autovalorización que se agitan en este contexto, y, finalmente, las contradicciones que marcan la relación entre la globalización y el entrelazamiento de sus dispositivos internos, resistencia y subversión), pero, después de todo ello, debemos reconocer no haber alcanzado conclusión alguna. Si no podemos procurar un significado, una determinación y una potencia específica, confiarse simplemente al *kairos* corre el riesgo de dejar escapar lo esencial. Esta apelación al *kairos* tal vez puede dar forma a la producción de subjetividad, pero está terriblemente expuesta a la tautología, cuando no propone palabras y contenidos subversivos... Debemos dar un contenido al *kairos* del *General Intellect*, y alimentar su cuerpo revolucionario. Pero cabe preguntarse: ¿qué es hoy una decisión revolucionaria?, ¿qué contenidos la caracterizan?

Para responder a esta cuestión tenemos que dar un pequeño rodeo. Hay que recordar la limitación de la perspectiva leninista (que, sin embargo, constituía un enorme adelanto respecto de la cultura

manufacturera de la socialdemocracia rusa). Su decisión revolucionaria, al afirmarse como poder constituyente, escondía de hecho en su interior un modelo de industria: el occidental, el estadounidense en concreto. El desarrollo industrial moderno personifica el esqueleto en el armario de la teoría bolchevique revolucionaria. El modelo de la organización revolucionaria, es decir, la obra de los constituyentes rusos, resulta así determinado por este presupuesto. Y, a la larga, pervertido por el mismo. En nuestros días, la situación ha cambiado radicalmente; ya no existe una clase obrera que se lamenta de la ausencia de un proyecto de gestión de la industria y de la sociedad, ya sea gestión directa o mediatizada por el Estado. Y aunque este proyecto fuera reactualizable, no podría tener un carácter hegemónico sobre el proletariado y/o sobre la intelectualidad de masas, ni podría cercenar un poder capitalista desplazado hacia otros niveles (financieros, burocráticos, comunicativos, etcétera) de dominio. En el presente, pues, la decisión revolucionaria debe basarse en otro esquema constituyente que no coloque como preliminar un eje industrial y/o de desarrollo de la economía sino que, a través de aquella multitud en la que se configura la intelectualidad de masas, proponga el programa de una ciudad liberada en la cual la industria ceda ante las urgencias vitales, la sociedad ante la ciencia, y el trabajo ante la multitud. La decisión constituyente se convierte, aquí, en la democracia de una multitud.

Así llegamos a la conclusión de este artículo. La radicalidad que se pide al partido para la transformación del movimiento en el ejercicio del poder constituyente es realmente grande. El poder constituyente se anticipa invariablemente al derecho, y, por lo tanto, siempre es una dictadura (pero hay dictaduras y dictaduras: la fascista y la comunista no son iguales, si bien nosotros no preferimos la segunda a la primera). El hecho es que la decisión política es siempre producción de subjetividad, la cual, a su vez, crea cuerpos concretos, masas y/o multitudes de cuerpos, lo que supone que cada subjetividad es distinta de las demás.

Lo que nos interesa en este momento es la subjetividad del cuerpo del *General Intellect*. Ésta, para transformar el mundo que la rodea, debe emplear la fuerza, una fuerza que debe ser ordenada por la potencia constituyente. Por lo tanto, también este ejercicio

de lo que llamamos potencia constituyente puede tener resultados positivos o negativos. No existe una medida para decidir de forma preventiva el criterio de aquello que crean las multitudes. Y, sin embargo, a fin de aclarar las cosas y no ser acusados de trabajar para una dictadura indiscriminada, disimulada bajo palabras hipócritas, más peligrosa hoy que nunca porque se oculta en la vulgaridad de un medio social homogéneo en el consumo, digamos de inmediato que la dictadura a la que nosotros aspiramos, y que creemos constituye el tesoro de un Lenin reencontrado, puede ser denominada también «democracia absoluta». Spinoza llamaba así a la forma de gobierno que la multitud ejercía sobre sí. El filósofo dio prueba de valentía agregando el adjetivo «absoluta» a una de las formas equivalentes de gobierno transmitida por la teoría antigua: monarquía contra tiranía, aristocracia contra oligarquía y democracia contra anarquía. Pero la «democracia absoluta» de Spinoza no tiene nada que ver con la teoría de las formas de gobierno. Según esta última, la democracia podría ser —y ha sido— recubierta de epítetos negativos. «Democracia absoluta» es, en cambio, un término particularmente adecuado para la invención de una nueva forma de libertad, o, mejor aún, para la producción de un pueblo por-venir.

Pero quizá la razón fundamental que nos mantiene en esta propuesta de «democracia absoluta» reside en la constatación que de este nombre se excluye (debido a causas, espacios y temporalidad de la posmodernidad) toda contaminación del concepto moderno de soberanía. Nosotros debemos —y podemos, si reconocemos su naturaleza biopolítica— trasladar a Lenin fuera del universo moderno (el modelo industrial soberano) en el que vivió: podemos traducir su decisión revolucionaria en una nueva producción de subjetividad, comunista y autónoma, de la multitud posmoderna.

Lección 5

LÓGICA Y TEORÍA DE LA INVESTIGACIÓN. LA PRAXIS MILITANTE COMO SUJETO Y COMO EPISTEME

En razón del discurso sobre la causalidad histórica y la genealogía ontológica del concepto de Imperio se ha tratado de «subsumir en el concepto» (en términos de Hegel y Marx) los grandes movimientos sociales, así como las transformaciones de las técnicas de gobierno y de los dispositivos estructurales de la soberanía. Hemos puesto en escena, pues, la ciencia política. Pero no se trata únicamente de esto. Mediante este tipo de análisis no hemos intentado determinar sólo los pasos funcionales, sino también atender a los desplazamientos y las contradicciones que se observan en el curso de los acontecimientos. En todo caso, hay que señalar que el recorrido trazado hasta ahora deja abierta una serie de cuestiones metodológicas, y se trata, entonces, de ahondar en las mismas.

Un primer punto que emerge de la discusión, y que requiere ser profundizado es el paso fijado por la conjugación del elemento ontológico (los movimientos) y el movimiento institucional (político). La relación entre los movimientos sociales y las modificaciones institucionales se produce en concomitancia con la transformación de la naturaleza misma de los movimientos. En este sentido, es *fundamentalmente* el paso de la hegemonía del trabajo material al inmaterial, es decir, del análisis de los procesos, internos a la fuerza-trabajo, lo que ha transformado, junto con la forma de trabajar, el modo de existir y de expresarse. Así, la razón de la evolución histórica se encuentra en el interior de estas dimensiones ontológicas del trabajo. No habría luchas eficaces si éstas no estuvieran engarzadas por, ligadas a, y producidas por esta profunda transformación. Las luchas no se han desarrollado simplemente alrededor de los problemas de la división salarial o de la cuantificación/distribución/antagonismo de la relación entre salario y beneficio, sino que han girado siempre —y sobre todo— en torno a *la intención de li-*

berar el trabajo. Y esta liberación pasa por el proceso que conduce a la hegemonía del trabajo inmaterial. Las consignas de los años sesenta y setenta del pasado siglo sobre el «rechazo del trabajo» son signos positivos, que acompañan el rechazo del paradigma del trabajo taylorista y fordista con la voluntad de transformarlo. Esta voluntad genera el descubrimiento de formas más avanzadas de productividad del trabajo humano, en el mismo momento en que ésta determina condiciones también más avanzadas, y posibilidades reales, de liberación del cansancio, del empobrecimiento y de la destrucción de los cuerpos que comportaba el trabajo del obrero masa. Continuando el análisis, podemos observar nuevas dimensiones del trabajo que abarcan la vida en su conjunto. Considerado este paso desde el punto de vista metodológico, se obtiene una clave de lectura implícita en estos procesos, la cual logra comprender el trabajo no sólo desde el ángulo de la actividad productiva (y, por lo tanto, económica) sino integrándola con motivos afectivos, comunicacionales, vitales; en definitiva, ontológicos. Tales dimensiones convierten la vida y la actividad productiva en un todo único y entretelado, en una única realidad efectiva. (Cabe advertir que la asunción de esta clave interpretativa —*del trabajo a lo biopolítico*— es extremadamente importante porque nos permite afrontar una serie de problemas centrales como son los de la reproducción social, y de cuestiones planteadas por el feminismo, y posibilita tratarlos dentro de una estructura común de discurso.)

Otro punto que se debe profundizar, sobre todo desde la perspectiva metodológica, es la *definición de multitud*. Hemos definido la multitud no sólo como un concepto de clase, vinculado a la experiencia y a las transformaciones del trabajo, no sólo como un concepto político, es decir, como una propuesta democrática orientada a la construcción de nuevas relaciones entre singularidades ciudadanas, sino también como un mecanismo de potencia extendido a toda la esfera de la vida, capaz de expresar lo común, un aumento de la potencia y una nueva calificación de la vida, de la producción y la libertad. Reafirmamos con ello lo que hemos sostenido en numerosas ocasiones, a saber, que nos encontramos en una fase de transición, larga y compleja, de la que resulta difícil captar todos los pasos. Pero el concepto de multitud, tal como lo hemos elaborado,

nos ayuda a entender hacia dónde ir, y a liberarnos progresivamente de toda dialéctica de la sublimación y de la síntesis (del método hegeliano de la *Aufhebung*, por lo tanto). Nuestro método muestra la multitud como límite ontológico, se define a sí mismo como método sincopado, interrumpido, abierto e intempestivo. *Como la multitud, el método se somete al acontecimiento, es acontecimiento.*

Llega a ser esencial, así, otro elemento que nos permite seguir la producción de subjetividad, donde ésta flanquea y desarrolla la posible convergencia entre actividad del trabajo y *construcción de lo «común»*. Nuestro método parte, aquí, de abajo. Pero construir desde abajo supone también chocar con enormes obstáculos. En la cuarta lección, al discutir sobre la guerra como último estadio del control capitalista, autor y lectores habrán sentido conjuntamente el vértigo de la actual fase histórica, confrontada a estas problemáticas. Pero no hay forma de evitar el riesgo, tanto en este punto como en otros: se trata de ir hacia adelante, y el único modo viable es investigar, siguiendo la lógica de la inmersión, de situarnos dentro. Partir siempre de abajo, pues, allí donde ya no hay fuera. Ahora bien, para consolidarnos en esta perspectiva, es necesario *definir la cooperación*. Ya hemos dicho que la cooperación lingüística es el modelo de la producción posmoderna, modelo no sólo por el hecho material de que las máquinas funcionan mediante lenguajes, sino también porque a través del lenguaje emergen formas siempre originales de cooperación entre los individuos. No nos encontramos, sin embargo, ante individuos, sino ante singularidades que cooperan. Pero si la cooperación lingüística es cooperación productiva, si todo está dentro de esta cooperación, y si ahí dentro la multitud es fuerza constitutiva, entonces ¿cuál es dentro de estos flujos, por hablar con claridad, la articulación de la diversidad, del dominio, por ejemplo la diferencia entre el director y el obrero, entre la actividad de ambos? Planteado en términos metodológicos explícitos el problema es: ¿cómo podemos valorar y, si es necesario, cortar este desarrollo desde el interior? La forma de la cooperación no es de por sí suficiente para resolver el problema. Lo que necesita probablemente, desde este punto de vista, es seguir el hilo (marxiano) que identifica lo común como única dimensión que hace posible eliminar ciertas confusiones y equívocas indistinciones. *Lo común dis-*

tingue. Nos permite separar al director del trabajador; en efecto, sólo la afirmación de lo «común» nos hace capaces de orientar desde el interior los flujos productivos y separar los flujos capitalistas, alienantes, de aquellos que recomponen el saber y la libertad. El problema se resolverá entonces a partir de una ruptura práctica capaz de afirmar la preeminencia de la praxis común.

Sólo así podemos dirigir el conjunto de la investigación, esto es, hacer que aparezcan formas antagónicas que deben interpretarse a través de nuevas figuras de militancia, de convergencia del saber y de la acción en el proceso de construcción de lo común. Uno de los elementos más importantes del discurso metódico es, pues, *la determinación práctica, material, la praxis, que rompe un horizonte puramente crítico*. Lenguaje y cooperación deben ser atravesados *por una ruptura práctica*, por la afirmación continua de la centralidad de la praxis común, que es la unión concreta del saber y de la acción en el interior de estos procesos.

Retomemos ahora el discurso desde otro punto de vista, desde el ángulo de la antigua tradición obrera de la «coinvestigación» como forma ejemplar de método. La práctica de la coinvestigación no era otra que la posibilidad de conocer, por medio de la investigación, los niveles de conciencia de los procesos en que los trabajadores estaban implicados como sujetos productivos. Si yo entro en la fábrica, me pongo en contacto con los obreros y llevo a cabo con ellos una investigación sobre las condiciones de su trabajo, la coinvestigación consiste, naturalmente, en la descripción del ciclo productivo y en la identificación de las funciones de cada uno dentro del ciclo; pero consiste también, a la vez, en una valoración general de los niveles de explotación que sufren todos y cada uno de ellos, de la capacidad de reacción que los obreros tienen ante la conciencia de su explotación en el sistema de las máquinas y ante la estructura de jerarquía. De este modo, en la misma medida en que la investigación avanza, la coinvestigación construye horizontes de lucha en la fábrica y define líneas o dispositivos de cooperación fuera de la fábrica. *Evidentemente, se advierte aquí la hegemonía y la centralidad de la praxis dentro de la investigación*. Esta praxis permite profundizar en el conocimiento del ciclo de la producción y la explotación, y se exalta cuando produce resistencia y agitación, es decir, cuando es

capaz de desarrollar luchas. Así, es posible en la práctica *constituir un sujeto antagonista*, porque de esto trata toda la argumentación. Podemos partir, pues, de esta vieja experiencia obrera y preguntarnos: ¿cuál es la coinvestigación que *hoy* se puede llevar a cabo en la posmodernidad, dentro de la total transformación de los horizontes del trabajo y de la organización social? Ésta es, evidentemente, una pregunta difícil, a la que no pretendo dar una respuesta aquí; a lo sumo, se trata de seguir adelante y de trabajar sobre ello.

En realidad, si consideramos por un momento la investigación (en toda su riqueza práctica), tal como hoy está avanzando, diremos que lo importante es lograr ensalzar su *presupuesto y su escenario biopolíticos*: son *los cuerpos* los que deben convertirse en los elementos centrales en la investigación, y ello significa que todas las cosas (que se refieren al cuerpo, a la vida corpórea) deben ponerse en juego si queremos constituir, representar y empezar a definir una miríada de constelaciones y de composiciones. Creo que esto es algo de extraordinaria importancia que surge del método biopolítico que empezamos a practicar. Éste rompe las metodologías tan rígidamente analíticas que la sociología había experimentado..., y que yo llamo las «teorías del salchichón» (ya que para analizar el cuerpo social lo cortan a rodajas). Hoy, en cambio, nosotros comenzamos a afrontar en primer lugar la corporeidad (y no es secundario que podamos hacerlo con una gran confianza en la potencia del cuerpo).

Otro elemento esencial que debe asumirse es el intento de constituir el objeto admitiendo, de forma conjunta y en todo momento (en primer lugar negativamente), no sólo simplemente la identidad o la diferencia, sino también la singularidad y su incitación a lo «común». Este principio metódico es realmente nuevo y original. Si antes procedíamos a seleccionar, a aislar de forma analítica, a mostrar al *Homo oeconomicus*, estético, psicológico, etcétera, ahora podemos unirlo todo. Mientras que en el pasado partíamos del ángulo de los procesos de determinación y de la especificidad de los fenómenos, siempre entre identidad y diferencia, ahora, con el esfuerzo de determinación, es posible superar este par dicotómico que a menudo nos bloquea, y, de este modo, es posible concebir *la multitud como «común» y la diferencia como singularidad*. Creo que

ahora tenemos la oportunidad de salvar estas viejas dicotomías no de palabra sino con hechos. En la singularidad enriquecemos los contenidos de las diferencias, y en lo «común» logramos ponerlas en juego de manera conjunta, como en un nuevo horizonte de actividad. La perspectiva central en torno a la cual giramos es lo «común», esto es, los cuerpos, las categorías lógicas de la singularidad —y de qué forma pueden éstos reconducirse a lo «común»—, y posteriormente lo «común», como presupuesto ontológico. Creo que la investigación sociológica tiene que poner también de manifiesto continuamente, desde este punto de vista, las condiciones de «comunidad» dentro de las cuales se instaura la singularidad. Éste es un elemento fundamental para todo aquello que queramos construir: se trata de constelaciones que corresponden en cierto modo a la disposición de los elementos de clase de la vieja «composición», compuestas de nuevo aquí, sin embargo, con la riqueza de un común corpóreo. (Adviértase que —desde que lo biopolítico se ha tomado como horizonte de la investigación— nos movemos por completo en contacto con los cuerpos. *Cada singularidad se define como corporeidad*. Pero la corporeidad biopolítica no es sólo biológica, sino más bien social. Cuando afrontamos, por ejemplo, un problema como el de la *precarización del trabajo*, asumimos, de hecho, la fatigosa ficción de la condición de lo precario, en la movilidad y flexibilidad del trabajo, pero hay que añadirle la percepción de la potencia de la nueva fuerza-trabajo. En resumen, tenemos por una parte las terribles condiciones a las que se ve sometido el trabajo precario, y, por otra, su nueva cualidad: así logramos captar la precariedad, fluctuando entre identidad y diferencia y asumiendo lo común como base de explotación y, al mismo tiempo, como actividad de resistencia.)

Sobre dicha base se da luego el paso práctico, la opción práctica, a saber, *el redescubrimiento del antagonismo*. Pero ¿dónde está exactamente este pasaje, dónde está la elección del antagonismo? Una propuesta teórica que me parece derivada de lo dicho anteriormente era aquella que identificaba la explotación en el dominio sobre (y en) la expropiación de la cooperación; esto es, en la posibilidad de bloquear la actividad de la multitud. La explotación se inserta precisamente, pues, en la riqueza de lo común y en la pro-

ductividad de la multitud, e intenta impedir su expresión, trata de enmudecerla, des-encarnarla, eliminarla y quitarle sus propiedades: debemos conceder aquí a la alienación una fuerte materialidad que atañe a todos los aspectos del cuerpo. Ésta es una expropiación, una descarnadura que va en contra de la singularidad —en contra de lo «común»—, y que evidentemente choca con la práctica que surge de la expresión de lo «común» y de los procesos de su construcción. Creo que insistir en la configuración singular y común de los nuevos sujetos de la producción, y en la profunda explotación que se ejerce sobre ellos, que avanza en el interior de estos factores que danzan, que se mueven ante nosotros en la posmodernidad, insistir en ello —decía— es la única forma posible de comenzar a imprimir un acento fuerte en la investigación.

Planteémonos ahora la última pregunta, también ésta extremadamente abierta: ¿qué es lo que queremos? Es evidente que queremos la democracia, una *democracia a escala global*, es decir, para todos. El término «democracia» no es muy feliz, es cierto, pero no disponemos de otros. Sea como sea, cada vez que decimos querer la democracia, nos parece haber caído en una trampa, porque de inmediato se nos pregunta: pero ¿qué queréis en concreto? ¡Dadnos un listado de todas vuestras reivindicaciones democráticas! No creo que se trate de confeccionar una lista sino, a lo sumo, de empezar a establecer, partiendo de todo lo dicho, un esquema de lo que es *el deseo de democracia o, mejor, de lo «común»*, así como un criterio de método para valorar las propuestas alternativas que se plantean de modo continuo. A veces tengo la impresión de que algunas propuestas que hasta hace poco parecían utópicas aparecen cada vez como algo más real. Quizás ha madurado la conciencia de haber entrado en una nueva época. Nosotros también deberíamos escribir algo similar a los *cahiers de doléances*, redactados antes de que estallara la Revolución francesa para presentar las quejas al Tercer Estado. Estos documentos —en modo alguno simples protestas— eran al mismo tiempo denuncia de injusticias y propuestas de solución. *El método que actúa desde abajo atraviesa la crítica para dar una respuesta práctica.*

El problema que debe plantearse es cómo pensar hoy una democracia a escala global. Un primer enfoque crítico (como el ex-

puesto en *Imperio*) evidencia el desarrollo de mecanismos imperiales de control, división y jerarquización. Hemos visto, además, cómo se aplican dichos mecanismos hasta ejercerse por medio de una acción continua de guerra. *El verdadero problema* será, pues, el de *acrecentar el deseo subversivo de lo «común»* que atraviesa la multitud, oponiéndolo a la guerra, institucionalizándolo y transformándolo en potencia constituyente.

A lo largo de las lecciones anteriores hemos señalado que existen al menos tres elementos capaces de configurar la definición de la multitud en términos de «común». El *primer elemento* se relaciona con la ontología social, es decir, con la afirmación de que el trabajo inmaterial e intelectual no necesita pautas direccionales para producir excedentes. Este *excedente* se desarrolla en «red», y, por lo tanto, desde el punto de vista de la ontología del trabajo, esto significa plantear el problema de garantizar formas de «red» a la democracia futura. La «red» es un sistema de comunicación en el cual se forman los valores cooperativos en sentido pleno, tanto productivo como político.

El *segundo elemento* es el de lo «común», esto es, el presupuesto material de la producción que ya no requiere capital ni explotación para existir. Desde esta perspectiva, *el capitalismo se torna cada vez más parasitario con respecto a la acumulación de lo «común»*. Lo común es lo que permite la constitución del ser; y este «común» no puede ser reapropiado ni privatizado por nadie. De este modo, si por un lado las teorías del trabajo nos muestran la ineficacia del mando, por el otro, y paradójicamente, las teorías de lo social nos presentan la naturaleza no enajenable de lo «común». Lo «común» es la materia inalienable con la que podemos construir la democracia.

El *tercer elemento* central que configura el proceso de la multitud es la libertad. Sin libertad no hay trabajo creativo, *sin libertad no hay ni cooperación ni común*.

Una vez concentrada la atención en estos elementos, la crítica se desplaza a las concepciones de los derechos y de la democracia jurídica y burguesa. En este sentido, creo que todavía son válidos los *escritos marxianos sobre el derecho* y, en particular, la crítica a la teoría del derecho de Hegel. Ésta debe extenderse, naturalmente, a

los derechos democráticos existentes, tratando de demostrar que la igualdad formal y la desigualdad sustancial constituyen aún la base de estos derechos.

Todo ello adquiere gran relevancia en el momento en que tomamos en consideración los nuevos ámbitos de la constitución mundial y de un sistema global del derecho. Es importante subrayar que el desarrollo del capitalismo tiende a eliminar la eficacia de cualquier acción reguladora de los Estados-nación. Si en la modernidad el desarrollo del capitalismo pasaba a través del Estado, hoy, en la posmodernidad, el capitalismo se ha reapropiado de todo el tejido social en el plano multinacional, y recurre sólo a las intervenciones del Estado-nación en caso de necesidad. Es evidente que cuando hablamos de propiedad común, de trabajo en «red» y de las garantías de libertad debemos confrontarnos con el proceso de mundialización. Esta confrontación es fundamental ya que nos permite manifestar con firmeza que se está más allá de cualquier garantía del Estado-nación y de la ilusión del retorno al equilibrio de este modo de organización política. La democracia debe extenderse hoy a las relaciones entre las multitudes, y construir, de este modo, nuevas relaciones sociales y un derecho asimismo nuevo. No nos referimos aquí a la destrucción del derecho, sino a otras formas jurídicas capaces de establecer normas orientadas por los tres principios arriba descritos. Por otra parte, deben existir sanciones contra quien quiera restablecer el dominio o contra quien quiera introducir criterios de propiedad sobre o contra la «red», bloquear su acceso o controlar sus vínculos. Tiene que haber sanciones también contra quien invente instrumentos tecnológicos y/o jurídico-políticos para impedir la circulación del saber y de esta gran «comunidad» que puede alimentar la producción y la vida.

Llegados a este punto, les parecerá tal vez que no hemos hablado de lógica. O quizá se me conceda el haber hablado de ella en términos alusivos, en relación con la investigación, con la teoría de la coinvestigación y con la acentuación de los comportamientos pragmáticos que pueden y deben desarrollarse en el ámbito del conocimiento social. Pero no es así, hasta aquí hemos hablado realmente de lógica. Sólo porque no lo hemos hecho en términos académicos parece que la

cuestión lógica se haya evitado, pero, repetimos, no es así. Entonces, para explicarnos también en lenguaje académico, para mostrar que tampoco los militantes tienen dificultades para atravesar nuestras regiones de retórica, he aquí —a continuación— un esquema, mejor, un filtro «elevado» de lo que hemos ido desentrañando lógicamente. En realidad, se trata de un resumen de la lección, por una parte esquemático y por otra complementado con algunas notas bibliográficas.

1. *El preámbulo a la discusión de la lógica como teoría de la investigación se encuentra en la lectura de la Einleitung de Marx (como hemos visto a menudo hasta ahora). También quisiéramos remitirnos a la lectura de la Logica, teoria dell'indagine de John Dewey (Turín, Einaudi, 1949 [trad. cast.: Lógica. Teoría de la investigación, México, Fondo de Cultura Económica, 1950]). En el libro de Alan Ryan John Dewey (Harvard, Harvard University Press, 2001) se muestra hasta qué punto las líneas de la lógica empírica propia de EE.UU. pueden atravesar las líneas de la lógica marxiana. Recobran actualidad el pensamiento de Rodolfo Mondolfo y de Sydney Hook. En sustancia, se ha asumido aquí la centralidad de la praxis como elemento epistemológico y político. Pero además, en esta introducción hemos insistido también en la relación entre lenguaje, retórica, diálogo e invención, tal como se han entrelazado en las dos dimensiones que tanto nos agradan: la lógica spinoziana del nombre común y el redescubrimiento del nombre común en la lógica posmoderna (sobre esta cuestión, véase el ya citado Kairos, Alma Venus, Multitudo).*

2. *La investigación como dispositivo lógico. ¿Qué significa? Significa que, en el curso de nuestro esfuerzo por constituir una lógica de la investigación, hemos desarrollado un proceso de pensamiento que abarca desde la constitución del objeto (ésta es la investigación), pasando por la explicitación dialógica de la constitución del objeto (ésta es la coinvestigación), hasta la definición del sujeto constitutivo. Se asiste así a una suerte de retorno del objeto al sujeto: tal ha sido siempre el proceso de una lógica revolucionaria, como Ryan explica muy bien (en su John Dewey), y simplificando, el paso del liberalismo revolucionario al New Deal que se dio en EE.UU. en las décadas de 1920 y 1930. Pero, mutatis mutandis, se podría reconducir este «retorno del objeto al sujeto» a toda experiencia revolucionaria. En las leccio-*

nes precedentes habíamos mostrado que la lógica del sujeto moraba entre causalidad y discontinuidad del desarrollo. La identificación de la lógica del acontecimiento es el punto central de nuestro discurso. Por ello puede decirse que el «nombre común» (el concepto) bascula siempre entre la identidad y la diferencia, pero se determina entre la singularidad y lo común. Si ello es así, ocurre que el sujeto se sitúa dentro de un proceso de producción de la subjetividad como producción, por lo tanto, de temporalidad y espacialidad determinadas. Pero al mismo tiempo que hemos visto la formación del sujeto en la producción de lo común (esto es, por medio de la cooperación), en aquel mismo momento subrayamos la insuficiencia de la pura dimensión lógica para cumplir la investigación. La cooperación por sí misma no explica el antagonismo; por lo tanto, hay que volver a partir del punto de vista del antagonismo.

3. La investigación como dispositivo ético-político. *En la sociedad fordista del obrero masa la investigación como dispositivo ético-político se interpretaba desde la coinvestigación: en la coinvestigación se encontraban estrechamente unidos el dispositivo epistemológico y el de la militancia/agitación. Véase al respecto G. Borio, F. Pozzi y G. Roggero, Futuro anteriore. De los «Quaderni rossi» ai movimienti globali, Roma, DeriveApprodi, 2002. Cuando nos referimos a la investigación como dispositivo ético-político no se evitan, naturalmente, los problemas definitivamente más cognoscitivos y en general epistemológicos, sino que, al contrario, se los incluye y sitúa dentro de un proceso, llamémoslo de aprendizaje colectivo. En cierta manera, la investigación como dispositivo ético-político es siempre un Bildungsroman. La cuestión de la formación de las élites se mezcla con la cuestión de la centralidad de la praxis, y el proceso de formación de las élites se reduce al de la organización del antagonismo. Evidentemente, surgen aquí otros problemas, acentuados, en particular, por el cambio de la escena histórica y por la composición de las clases. ¿Qué significa investigación como dispositivo ético-político en la sociedad posmoderna, y, por lo tanto, ya no del fordismo del obrero masa, sino de la precariedad, la movilidad y la flexibilidad del trabajo, de la inmaterialidad de las prestaciones y de la hegemonía de la cooperación? No creo que la respuesta sea muy distinta de la que hemos dado en el caso de la coinvestigación, tanto desde el punto de vista metódico*

como de la progresión constitutiva del sujeto. Por lo que a mí respecta a lo largo de la década de 1990, he seguido esta problemática desde la revista Futur Antérieur, que publicaba en París la editorial L'Harmattan, y a cuya consulta remitimos a quienes estén particularmente interesados en esta cuestión. En lo relativo al proceso de coinvestigación dentro del escenario posmoderno y de la cooperación de los trabajadores inmateriales, véanse A. Negri y otros, Des entreprises pas comme les autres, París, Publisud, 1993, y A. Negri y otros, Le bassin du travail immatériel, París, L'Harmattan, 1996.

4. La investigación y la lógica del lenguaje. *Una vez establecida la relación que mantiene la investigación como dispositivo lógico con la nueva situación productiva posmoderna, en la que el lenguaje se presenta como medio fundamental de la producción y la cooperación productiva, se tratará, pues, de redefinir la investigación en el ámbito de la lógica del lenguaje. Paolo Virno, tanto en Gramática de la multitud, como en Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico (Turín, Bollati Boringhieri, 1999), nos ofrece múltiples visiones sobre estos argumentos. Por mi parte, además de los temas propuestos por Virno, para la profundización del problema del lenguaje productivo (de cooperación y de singularidad) me encomiendo a las obras de Bachtin, en las que la constitución lingüística de lo real se define en términos materialistas muy convincentes.*

Resulta evidente que, una vez desarrollado nuestro método, éste nos coloca de nuevo ante algunos de los grandes temas del comunismo. Esto significa que el método es adecuado a la *alternativa epocal* en la que nos encontramos, desde el momento en que la *crisis del neoliberalismo* muestra como alternativa propia los *objetivos del comunismo*: la reapropiación de las empresas, la distribución igualitaria de la riqueza, la gestión colectiva del saber, etcétera. Durante años y años, desde la gran crisis posterior a 1968, no se ha osado hablar de estas cuestiones. Nosotros comenzamos a referirnos a ellas otra vez, y a adoptar el método que nos conduce a esta posibilidad de expresión, porque sabemos que vivimos en el límite de una crisis extrema: o la restauración de un pasado durísimo o la esperanza de un mundo nuevo. Se trata de decidir, y es precisamente en torno al *problema de la decisión donde nace lo político*.

Antes de escribir algunas líneas sobre el problema de la decisión, convendrá desplegar la imaginación en torno a este punto y pensar que en este terrible y cruento período de transición en el que hemos entrado, en el fondo, todo es posible. Imaginación y decisión deben entrelazarse con el movimiento de la multitud y con el deseo de expresión que la multitud produce. Dentro de esta imaginación, la *representación democrática* —que nos ha sido propuesta siempre como un elemento fundamental de garantía de las libertades— es, como mínimo, una monstruosa mistificación. El problema planteado en la actualidad por la imaginación de la multitud es el de *combinar la potencia soberana y la capacidad productiva de los sujetos*. El discurso sobre lo biopolítico, tal como lo hemos desarrollado hasta aquí, conduce hacia esta conclusión. Pero ¿cómo se consigue organizar el deseo de la multitud? ¿Cómo se logra inventar otra democracia? A escala nacional la democracia ya no existe, y a escala mundial es incluso impensable. Sin embargo, estos impensados son los que hoy alientan el deseo... Debemos comenzar a hablar en términos ilustrados, pensando nuevos colegios electorales extendidos por el mundo que ya no correspondan a las naciones sino que atraviesen la faz de la tierra y equilibren zonas ricas y pobres, blancos y negros, amarillos y verdes, etcétera, e hibriden —y por lo tanto desbaraten— confines y límites políticos, poniendo la fuerza al servicio de la construcción de lo común. Imaginación constitucional, esto se quiere... Ilustración, esto es necesario... Pero volvamos a la decisión. ¿Qué significa plantear el problema de la relación entre la experiencia común de la multitud y el concepto ético-político (y asimismo jurídico) de la decisión? Creo que se puede y se debe hablar de todo ello aquí y en otros muchos lugares, pero la respuesta sólo podrá darse en la esfera del lenguaje del movimiento, *dentro del movimiento*. Por otra parte, sólo dentro de los movimientos están madurando estas cuestiones; los partidos están muertos y enterrados, son los movimientos los que plantean los problemas e indican su solución. Ahora bien, respecto del problema de la decisión de la multitud, hay algo que destaca en estos movimientos desde Seattle hasta hoy, y es que ya no se habla de tomar el poder, sino de *hacer poder*, de construir otro tipo de poder, y si todos saben que se trata de una perspectiva utópica, saben también que ésta

se ha vuelto necesaria y realista debido al vértigo del tránsito epocal que estamos viviendo. ¡No podemos esperar doscientos o trescientos años para que la decisión de la multitud se realice!

¡Pero esto podría suceder, la derrota podría ser inevitable... Pero entonces ¡vámonos! A la radicalidad del poder constituyente corresponde el éxodo como alternativa, un éxodo constructivo, que expresa formas positivas de relación entre decisión y multitud, y, por lo tanto, entre libertad y producción de lo común. Si no podemos construir otro poder, la multitud podrá decir: huelga, deserción, sustracción al poder... Y estos procesos, *entre poder constituyente y éxodo*, se entretajan y se alternan, son como las olas que se suceden. Estas decisiones de la multitud se trasladan en términos marcadamente fuertes, duros, producidos por un mar en tempestad. Ya no se da el debilitamiento de la masa por parte del poder; antes al contrario, se produce una insurrección ontológica de la multitud. Vivimos lo biopolítico.

HUELLAS MARXIANAS

Michael Hardt y Antonio Negri

En general, el proteccionismo es, en nuestros días, conservador, mientras que el sistema del libre cambio es destructivo. Aniquila las antiguas nacionalidades y empuja al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra, el sistema de la libertad comercial promueve la revolución social. Es sólo en este sentido, señores, que yo voto a favor del libre cambio.

K. MARX, 9 de enero de 1848

La producción produce, por lo tanto, no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto.

K. MARX, *Grundrisse*, 1857

CINCO PUNTOS DE MÉTODO EN LA TRANSFORMACIÓN

En la *Einleitung* de 1857, Marx definió un método consustancial al objeto que afronta la investigación: el método y la sustancia, la forma y el contenido funcionan conjuntamente y juntos cambian. El método de 1857 es aquel del materialismo histórico cuyo objeto es la formación del capitalismo y las condiciones sociopolíticas determinadas por su desarrollo. El método afirmado en la *Einleitung* se adecuaba perfectamente a su objeto, y contribuyó de manera eficaz a la reflexión revolucionaria a lo largo del siglo xx. Hoy necesitamos una nueva *Einleitung* porque la esencia del capitalismo (su madurez y su estabilización global) ha cambiado de forma radical. Necesitamos definir con exactitud los términos para comprender si hay coherencia expositiva, cuando *esta coherencia se defina como adecuación entre el método y la construcción de nombres comunes que éste produce*. Nada hay de dialéctico en esta asunción. Al revelar la correspondencia entre método y materia de la in-

vestigación y, por lo tanto, al ofrecer su exposición conceptual, Marx desarrollaba el mecanismo dialéctico; nosotros, en cambio, no creemos que nuestra *Darstellung* requiera de aquella redundancia de presupuestos metafísicos. El acontecimiento, la concatenación causal y la definición de nombres comunes se da, de hecho, en la superficie de lo real.

Como hemos señalado, Marx, en su *Einleitung*, procede a través de una articulada definición de la instancia metódica. Los primeros elementos del método de la crítica de la economía política consisten en: a) la *abstracción determinada*; b) la definición de *tendencia*; c) la asunción del *criterio práctico* de verificación del nombre verdadero; y d) la construcción a partir de estos elementos de un método de *desplazamiento* y de la consiguiente *constitución* de un objeto *espurio* (en el sentido de que el sujeto actúa allí dentro). Entre c) y d) se forma, así, el principio *del antagonismo*. La metodología marxiana parte, pues, de una fuerte abstracción para descender a la praxis y a la subjetividad, desembocando, por último, en el desplazamiento revolucionario y en la constitución consciente de la alteridad. Éste es el proceso de liberación, retomado en la epistemología.

En *Imperio*, habíamos expuesto algunas huellas metódicas que confrontaremos aquí con las marxianas. Se trata de definir, en primer lugar, cómo actúa la *causalidad histórica* en la fase posmoderna. El problema residía en que ya no se podía partir de la abstracción determinada, esto es, de la formación del concepto como actividad autónoma, científica e independiente, sino que era necesario moverse dentro de una experiencia histórica invasora y medirse con aquel sobresalto continuo, formado por causas y contragolpes, no de efectos sino de sucesos y fenómenos inesperados, que caracteriza los *estilos históricos de la posmodernidad*. Causalidad histórica era, entonces, lo que las luchas y los movimientos determinaban, pero esta determinación, más que indicar una dirección abstracta y un resultado general final, los rompía y se presentaba en fragmentos. Causalidad fuerte y ausencia de teleología, continuidad y discontinuidad temporales, acciones intempestivas de la subjetividad y constitución de nuevos sujetos... A través de estos pasajes, el mecanismo causal se articulaba en *dispositivos libres* y el determinismo

se disolvía en un amplio horizonte de *actos constitutivos con intensa impronta subjetiva*.

Aún más evidentes resultan las discontinuidades y las potencias del proceso real al pasar del método histórico a la ontología social. Cuando el trabajo inmaterial (intelectual, afectivo, relacional, etcétera) prevalece sobre el trabajo material, la misma ontología social se presenta de forma distinta, al ser el producto del intelecto es siempre excedente. A este *excedente* de la inmaterialidad (que llamamos propiamente fuerza-invencción) se añade el de la *cooperación*, en la cual lo común de la multitud se devana entre las singularidades. La *ontología social deviene*, así, *biopolítica*. Esto quiere decir que el proceso productivo reviste a la misma vida, entendiendo por proceso productivo el conjunto de conocimientos y pasiones, de lenguajes y afectos que conforman las subjetividades. El primer punto de nuestra investigación metódica, definido por la causalidad no teleológica de los movimientos sociales y políticos, insistía en la necesidad de sumergir el método en el proceso histórico; en un segundo momento, el de la ontología social, el *método* se encuentra, a la inversa, vigorosamente *reactivado por el excedente* que la inmaterialidad propone en la inmanencia del proceso, y, así, por la pulsación biopolítica del mismo proceso. Desde este punto de vista, el plano de la inmanencia respira.

Veamos ahora el tercer punto. Como consecuencia de lo verificado hasta aquí, la causalidad y el excedente del saber, y la historia y la biopolítica se entrecruzan en el plano de la mayor inmanencia, y deben *expresarse*. Éste es el momento en que se hace más evidente el descenso del método a lo real. La causalidad desborda el margen del acontecimiento y el método se vuelve él mismo constituyente. La multitud tiene que confrontarse con la pulsión interna al descubrimiento de lo común, debe ponerse a prueba con la constitución de un *telos*. A diferencia de lo que sucedía en la *Einleitung* de Marx, el método no es un ir y venir dialéctico, no necesita interiorizar la trascendencia para ilustrar las transformaciones de la realidad. El método goza de la inmanencia absoluta del *estar dentro de* un proceso histórico que se produce como búsqueda continua *hacia, en la* subjetividad. No se ha desplazado, como en Marx, de la abstracción a la subjetividad y a la constitución, sino que ha pue-

to la constitución *en el seno del flujo histórico*. La inmanencia no necesita fingir la trascendencia, ni siquiera de manera instrumental. Aquí se ha extinguido verdaderamente la dialéctica.

Ilustremos ahora un cuarto momento. Este punto no es demasiado importante para la configuración general del método, pero sí lo es en cuanto que dirige nuestra atención a la consideración de la singularidad (que muy bien puede ser la nuestra, específica y determinada): es una singularidad que impulsa el método hacia delante y lo configura como acción metódica. La *producción de subjetividad* que hemos tomado como dispositivo general del método se pliega y se confronta con la *producción de sí*. Ninguna distinción sustancial, pues, sino un enorme realce de la pasión, de la corporeidad específica, de la particular historia de cada uno... Como dice Foucault: «Creíamos alejarnos y nos reencontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuvenece las cosas y envejece la relación consigo mismo» (M. Foucault, en *Le débat*, 1983, DE, 4, 1364). Cuando decimos que el portador del método científico es el *militante*, una figura que une «religiosamente» la capacidad creativa del intelecto con el proceso histórico, y la potencia biopolítica de lo posible con la constitución de un *telos* de libertad, queremos señalar que la producción de sí sólo puede concebirse como producción del mundo. Hay algo religioso en ello, es cierto, pero sólo si hablamos de una religión del todo inmanente, en la que revolucionar el mundo es —ante todo— la producción de nosotros mismos.

Hay un quinto punto que debe ser considerado. No se refiere al método con sus figuras vivas, sino a su formalización. Después de absorber en el método la genealogía de la transformación histórica de los modos de producción; tras exaltar, desde esta perspectiva, la coincidencia de la transformación política y la ontológica, la estrechísima relación que vincula *el excedente del saber* (del *trabajo vivo en su forma cognitiva*) a la riqueza del desarrollo vital; después de estudiar la potencia constituyente del sujeto en este proceso, y, de modo consecuente pero no subordinado, tras poner de manifiesto la posición del sujeto singular dentro del proceso de producción de subjetividad, dejemos ahora que, para formalizarse, el método se abra a la vertiginosa altitud del paso posmoderno que estamos verificando. Afirmamos: *lógica como teoría de la investigación*, lógica

como *coinvestigación* de la multitud sobre sí misma, mejor aún, lógica como *praxis epistemológica de la multitud*... Queremos llevar, pues, la lógica al interior de lo real, a que decida entre los sujetos y se construya dentro de los movimientos.

ISOMORFISMO Y GENEALOGÍA

Desearíamos hacer ahora un primer inciso y señalar las diferencias y las continuidades que se establecen, en este contexto a la vez metodológico y ontológico, respecto de los presupuestos formales de la *Einleitung* marxiana. Tratamos de entender, pues, desde el punto de vista de la investigación, de qué modo una serie de elementos descriptivos de lo real (que, como hemos visto con anterioridad, sobre todo en la primera lección, se nos dan en la forma de la *red*) pueden reproducirse en la misma figura ideal, y de qué modo —en este caso concreto— puede darse *isomorfía* de la red en lo real y lo ideal. Refiriéndonos a la forma *red* podemos preguntarnos: ¿está nuestro cerebro estructurado en redes que nos permitan percibir las cosas de esta forma?, ¿o los distintos aspectos de nuestra realidad social se han originado para adaptarse a las características de la red? Ambas hipótesis pueden ser verdaderas. El poder de la red y la guerra de la red modifican la realidad social, y al mismo tiempo corresponden a nuevas condiciones y modalidades de pensamiento. No deberíamos concebir la historia de las ideas o de las formas de pensamiento como una progresión histórica lineal. Se dan más bien cambios profundos en los modelos de pensamiento, que reconfiguran de forma radical las categorías habituales del saber (lo que se presenta como normal o anormal, claro u oscuro), y determinan también el límite entre lo pensable y lo impensable. Estas rupturas o modificaciones de los regímenes epistémicos, por medio de los cuales pensamos, presentan analogías con las reformas en otros ámbitos sociales, a saber, en las instituciones públicas, grupos políticos, actividades económicas, prácticas culturales, etc.

En otras palabras, lo que reconocemos en la proliferación de las redes es un ejemplo del fenómeno general de correspondencia formal entre los cambios de nuestra realidad social y de nuestra

forma de pensar. Con ello entendemos que, en primer lugar, todo pensamiento pertenece —como si estuviera impreso allí— a un contexto histórico-social específico y, en segundo lugar, y más importante todavía, los distintos dominios del pensamiento y los diversos elementos de la realidad social son isomorfos y se modifican de manera asimismo isomórfica. Consideremos ahora cuál podría ser el contraejemplo más eficaz de la célebre hipótesis de Descartes «Pienso, luego existo», fundación de un método orientado a la verdad de una mente individual independiente del cuerpo y de su mundo físico. Descartes podía concebir no tener un cuerpo y que no hubiera mundo o lugar en el que manifestarse, pero el pensamiento lo había convencido con certeza de su propia existencia. Puede desconcertar, entonces, que, en ese mismo texto, el filósofo sitúe su revelación acerca del mundo en un lugar específico. «Encontrábame por entonces en Alemania, adonde había ido con motivo de unas guerras que aún no han terminado.» Descartes llegó a su descubrimiento un día de 1619, probablemente el 10 de noviembre, cuando, como soldado en la Guerra de los Treinta Años, se vio obligado a pasar el invierno en una habitación caldeada por una estufa. ¿Qué tienen que ver la guerra y el papel que Descartes desempeñó en ella con una verdad eterna como «Pienso, luego existo»? ¿Por qué Descartes se toma la molestia de informarnos sobre las circunstancias temporales y espaciales? No es difícil comprender que una realidad tan devastadora como una guerra sin sentido y desesperada indujera a un individuo a abandonar «el estudio del libro del mundo», y a concebirse él mismo como objeto de indagación. Se puede imaginar entonces que este horrible mundo no existe y que el pensamiento es la única realidad clara e indudable. Sin embargo, sería extremadamente reduccionista considerar la revelación metodológica de Descartes como la simple reacción de un soldado traumatizado por la guerra: significaría establecer una relación causa-efecto demasiado estrecha y mecánica. Debemos historiar, por el contrario, el descubrimiento de Descartes en un marco más amplio. La grandeza del filósofo reside en haber reconocido una forma y una modalidad del pensamiento propias de una época en proceso de manifestación. El individuo soberano y el yo pensante, descubiertos por Descartes, revelan la misma forma de otras

muchas figuras que, más o menos al mismo tiempo, aparecen en los albores de la Europa moderna, y entre las cuales se encuentra el Estado soberano. Ni la Guerra de los Treinta Años ni otro acontecimiento histórico suscitaron el descubrimiento de Descartes: es el conjunto de relaciones que configura la realidad de su situación lo que permite pensar tal revelación. En términos más amplios, nosotros planteamos la hipótesis de que cada período histórico-social se distingue por uno o varios isomorfismos, esto es, por estructuras comunes que emergen a la vez en diversas esferas sociales. A ello alude, por ejemplo, Michel Foucault cuando indaga la distribución espacial —la arquitectura— de las diversas instituciones sociales en la época moderna. Se pregunta Foucault: ¿por qué la prisión se parece a la fábrica, que a su vez se parece a la escuela, y ésta al cuartel y al hospital, y así sucesivamente? Foucault emplea la expresión «diagrama» para indicar esta configuración común, que pone en evidencia las afinidades formales entre las arquitecturas institucionales y los esquemas de pensamiento y de práctica social. El diagrama de nuestra época, la época del Imperio, es la red.

Pero, precisamente, esta red es un *network* que revela relaciones ontológicas tal vez isomórficas aunque no deterministas. Si tenemos presente lo antes subrayado, es decir, la intempestividad de las relaciones causales (a lo que volveremos más adelante), deberemos insistir también en el hecho de que estas relaciones, además de ser en su genealogía, por así decirlo, *aleatorias* hacia abajo, pueden ser *metamórficas* hacia arriba, en su proyección subjetiva o simplemente en su acontecer común.

LA *EINLEITUNG* EN LAS CONDICIONES POSMODERNAS

Abrimos ahora un segundo inciso, siempre en el contexto de la identificación de las diferencias y la continuidad con la metodología marxiana.

Como es sabido, el método materialista histórico se articulaba en torno a dos puntos. El primero era la relación entre *estructura* material, económica y social y *superestructura* ideológica, ideal y espiritual. Se trataba de un *eje vertical* que unía, en una doble rela-

ción de producción y mistificación, el mundo real con su imagen. Ahora, en el contexto ontológico, la relación entre estructura y superestructura se confunde en un terreno plano. Estructura y superestructura no se colocan ya como separadas sobre un eje vertical, sino que constituyen más bien una implicación recíproca, como revela el cambio continuo entre lo político y lo económico (la *superestructura* es, por así decirlo, *llevada al trabajo*). Esta implicación la confirma, por ejemplo, la correspondencia cada vez más íntima entre concepto y estructura del capital y concepto y estructura de la soberanía (como hemos visto en el texto complementario de la primera lección, al reflexionar sobre las transformaciones de la soberanía).

El segundo punto de la articulación metódica del materialismo histórico consistía (ya hemos insistido en esta transformación) en colocar un *eje horizontal* de desarrollo, caracterizado por un *proceso causal* determinado y *determinista*. También este parámetro metódico se modifica de forma radical: en particular, la causalidad se nos muestra cada vez más como *secuencia intempestiva*, la cual, prescindiendo de todo mecanicismo determinista, sólo puede interpretarse en la relación entre dispositivos objetivos y actos constitutivos de los sujetos. Así, cuando se afirma que las luchas preceden y determinan el desarrollo capitalista, lo que se propone es un dispositivo material (en el terreno de las cantidades y las masas) al que corresponde una serie de actos constitutivos (cualitativos e innovadores) producidos por los sujetos.

Tras asumir la transformación de ambos ejes (vertical y horizontal) del método del materialismo histórico, podrán elaborarse con cierta eficacia «técnicas de periodización», y acuñar «definiciones de período» que tengan presentes tales modificaciones (como hemos visto en las páginas anteriores, a propósito de «isomorfismo y genealogía»). El paso del fordismo al posfordismo, de lo moderno a lo posmoderno, por ejemplo, parece representar un caso típico de la innovación metódica: aquí, en efecto, no sólo la superestructura es llevada al trabajo, sino que, como elemento fundamental del desarrollo, aparece una intempestividad que es la representación material de la capacidad del trabajo vivo (inmaterial) en tanto que se presenta como excedente.

Pero en este nuevo y metódico *Marx más allá de Marx* surgen otras consecuencias, una vez que el método se ha situado, como se ha hecho, al nivel de la experiencia actual del trabajo y de su explotación, es decir, una vez admitido el contexto ontológico como único punto de referencia.

La primera consecuencia tiene que ver con *la ley del valor*. Sabemos, y hemos repetido hasta la saciedad, que ésta ya no puede mantenerse en la forma transmitida desde Smith a Marx pasando por Ricardo. La unidad temporal del trabajo como medida base de la valoración es ahora un *sinsentido*. Lo dicho: *el trabajo sigue siendo, no obstante, el elemento fundamental y exclusivo de la valoración*. Pero ¿de qué trabajo se trata? ¿De qué tiempo de trabajo? Se trata de un trabajo y de un tiempo que, al encontrar referencia en la dimensión ontológica, se difunden por el horizonte biopolítico. De este modo, la ley del valor nos es restituida en el contexto ontológico no ya como medida sino como temporalidad coextensiva de la producción de la vida, como determinación en perspectiva del trabajo vivo. En este terreno, yendo desde la materialidad a la inmaterialidad, desde la inteligencia del gesto productivo a su expresión lingüística, y convirtiéndose en *General Intellect*, la ley del valor se muestra con su máxima expansión.

En un último aspecto cambia, y se profundiza en el contexto ontológico del *más allá de Marx*, otra característica del método materialista en la crítica de la economía política. Se trata de la *superación de la dimensión economicista*, sea cual sea la forma como se presente. Sin embargo, nuestro método actúa en lo *biopolítico*, donde la producción se muestra como expresión productiva de lo común. Es aquí donde *la explotación se manifiesta como destrucción de lo común y expropiación de la cooperación*.

Al comparar la nueva forma de la ley del valor con la experiencia de la explotación, tal como la sufre hoy nuestra vida, podemos identificar los parámetros de la nueva figura de la *ley de la plusvalía*. Los estudiosos de Marx (en particular quienes se ocuparon de los *Grundrisse* después de Rosdolsky) ya subrayaron, a propósito de la ley del valor, que ésta podía tener un significado que superase la tautología de la estadística económica si se interpretaba como ley de la explotación, es decir, como ley que ponía de manifiesto la escisión

del trabajo y, en consecuencia, su violenta alienación. Puede y debe afirmarse lo mismo del modo en que interpretamos la explotación en la actualidad. *El posfordismo y la posmodernidad han producido la explotación de lo común: la nueva forma de la ley de la plusvalía.*

Desde tal perspectiva será necesario avanzar un paso más. Bajo las nuevas condiciones, deberemos recoger, en el camino recorrido, *la experiencia del antagonismo* que en Marx estaba estrechamente ligada a la definición del método. Abstracción determinada, tendencia, criterio práctico para verificar la verdad, y, finalmente, desplazamiento problemático y creación de un nuevo esquema ontológico conviven en Marx a partir de un presupuesto esencial, el presupuesto de la *crisis*, y, por consiguiente, *del antagonismo* como motor del desarrollo del sistema. Según Marx, hablar de antagonismo es hablar de *explotación y división del trabajo*. Antagonismo y explotación son, por así decirlo, homónimos (en la absoluta oposición que contienen), mientras que explotación y división del trabajo son, por así decirlo, sinónimos, porque representan movimientos que convergen en el concepto y en la realidad. Deberemos entender, por lo tanto, qué significa *explotación biopolítica y división del trabajo en el biopoder*, a fin de mantener, *mutatis mutandis*, el impacto político de la investigación marxiana, aun dentro de este enorme trastorno del marco histórico. Así se desenvuelve la nueva *Einleitung* en las condiciones de la posmodernidad.

LA EXPLOTACIÓN DE LA COOPERACIÓN

Averiguar en qué se ha convertido la explotación es algo, pues, interesante y urgente: *el problema de la explotación* se plantea, en efecto, de un modo nuevo. Marx dijo en su momento que no podía darse una definición de la explotación sin un saber crítico de la misma y, por lo tanto, sin una teoría del valor. La teoría del valor (en la acepción marxiana) pone el trabajo como *sustancia* del valor de la producción y, en el mismo momento, fija la *medida* del valor en la intensidad (es decir, en el tiempo) de la explotación de la fuerza-trabajo. Nosotros tenemos algunas reservas sobre la teoría marxiana del valor (y aquí, antes y después, las expresamos), pero no po-

demos negar que haya *experiencia de la explotación*: que haya trabajadores o mujeres, hombres o niños explotados por otros sujetos (llamados «capitalistas», o «rentistas», o simplemente «amos») que acumulan riqueza mediante la explotación. El problema de la teoría del valor nos es, pues, ciertamente planteado por la experiencia de la explotación que seguimos padeciendo. Sin embargo, han cambiado muchas cosas; demasiadas, según atestigua nuestra experiencia respecto de la que Marx tenía de la explotación, motivo por el cual debemos construir una nueva perspectiva teórica sobre el valor. ¿Qué es sobre todo lo que ha cambiado?

Lo primero en que hay que insistir es en la nueva experiencia del *trabajo como actividad*, o como dispositivo constituido y cooperante. Algo muy importante se ha modificado: si en el *Génesis*, y en toda la historia que precede a nuestra época, el trabajo fue considerado esfuerzo y condena (y el parto, dolor); hoy podemos comenzar a referirnos al trabajo como actividad y expresión (y al parto como alegría). Esto significa que ya no podrá hablarse del trabajo como de una cantidad, de una repetición, de una simple enajenación, en suma, como de una entidad física. La actividad laboral es cuantificable, expresa mayores o menores intensidades, se puede medir (y, en este sentido, es alienada), pero, sin embargo, no se puede simplificar hasta el punto de reducirla a una cantidad temporal (y a una relación fija actividad-tiempo) y, por ello, a una dimensión de pura alienación. En otros términos, el trabajo que produce valor es *primero* actividad creativa; *después* podrá ser, en su caso, medido y/o alienado. Como consecuencia, el trabajo real, esto es, «complejo», ya no será considerado como un ensamblaje de cuotas de «trabajo simple», sino como una concatenación de actividades creativas, como una *cooperación* productiva. Dicha cooperación impregna hoy el trabajo, en el sentido de que, por un lado, posibilita su expresión, y, por el otro, amplía su eficacia. Deconstruir la teoría marxiana del valor significaría mostrar que la actividad creativa del trabajo y su tensión cooperativa constituyen, en la modernidad, a través y más allá de la revolución posfordista, la potencia del trabajo vivo.

Insistamos todavía en este punto. ¿Qué es lo que tiene más valor dentro de la producción posmoderna? En este capítulo de crítica posmarxiana de la economía política, asumimos no sólo que el

valor se construye en la producción social (algo totalmente evidente) sino también que la *producción social* se presenta de modo *cada vez más común*, es decir, como multiplicidad de actividades progresivamente más cooperantes dentro del proceso de producción (algo menos evidente). La *cooperación*, esto es, la puesta en común de las potencias productivas de una multiplicidad de sujetos es, pues, una categoría central en el análisis de la sociedad contemporánea. Esa comunidad multiplica las energías, y a la luz de este presupuesto podremos renovar el análisis marxiano de la formamercancía, de la valoración, de la moneda, de la jornada laboral social, etcétera. Esto significa que la *cooperación* ya no es impuesta *desde fuera* de la fuerza-trabajo, esto es, impuesta a la fuerza-trabajo por la empresa o el capital colectivo: *ella es una nueva fuerza implícita en el trabajo vivo contemporáneo*. Como veremos, el capital colectivo tratará de segmentar y jerarquizar la cooperación desarrollada de forma autónoma por el trabajo material e inmaterial, procurará fijar una nueva división del trabajo adecuada a las nuevas condiciones de la producción. Pero además conviene insistir en el hecho de que la cooperación representa el aspecto calificador —valorativo— del proceso de trabajo y productivo. Debemos insistir asimismo en que la cooperación del trabajo vivo es producida y alimentada, por así decirlo, por los excedentes del trabajo como actividad y expresión: es decir, por aquel exceso que la actividad (sobre todo la inmaterial, la expresión del cerebro) produce siempre y que, sustrayéndose por definición a la rutina y a la repetición, inventa nuevas formas de vivir y nuevos productos de la vida. Si ésta es la naturaleza posmoderna del trabajo vivo y si éstas son las condiciones de valoración de la actividad del trabajador, ¿en qué estribará entonces la *explotación*? Ésta no podrá más que consistir *en la expropiación por parte del capital del excedente expresivo y de la cooperación del trabajo vivo*.

LO COMÚN COMO «FUNDAMENTO» DE LA ECONOMÍA

Hagamos aún una parada para definir la cooperación como forma del trabajo de la multitud. E insertemos dos nuevas anotaciones.

La primera se refiere al conjunto de los fenómenos definidos cada vez con mayor frecuencia como *economías exteriores* (y así registradas en las «teorías de los costes de transacción»). Estas teorías se fundamentan en el reconocimiento de que la producción de valor pasa cada vez más por la captación de elementos productivos y de riqueza social que están *fuera* del proceso productivo directo, considerado en sí mismo. La productividad de los sistemas económicos se reconoce aquí surgida del grado de innovación (lo cual remite a la potencia de las subyacentes *redes* educativas, científicas, etcétera) y de la intensidad de la cooperación (que reenvía a la concatenación de las relaciones sociales, a las clasificaciones asimismo sociales, etcétera). He aquí qué son las «economías exteriores», transitivas y comunes. Ellas dan consistencia social a la producción y, por medio de la absorción de la cooperación y de las institucionalidades sociales en la vida económica, producen rendimientos crecientes. Se trata de una materia prima que no se consume sino, todo lo contrario, que aumenta con la producción: es el conjunto de la cooperación social. En efecto, si se considera la revolución productiva que tuvo lugar a partir de mediados del siglo xx, se advierte que en dicha revolución se produjo, por así decirlo, la transfiguración, bajo la égida de lo común, de todas las determinaciones económicas. Los fundamentos económicos devinieron sociales e institucionales. Lo común es lo que funda, pues, la ontología de la producción y de la reproducción de la vida.

Con la segunda anotación, diremos que la nueva organización del trabajo y el mismo nuevo modo de producción se basan en lo que es más común en la vida de los hombres, a saber, *el lenguaje*. Desde esta perspectiva, el lenguaje es el modelo, digamos, más sofisticado, y, sin embargo, más intenso, de economía exterior. Y como sucede en esta clase de economías, lo común lingüístico estará continuamente reproducido y enriquecido por el trabajo vivo. Nada hay de abstracto en este proceso, nada que esté fuera de la lógica productiva. Se está dentro por completo, en el punto más significativo, de las nuevas tecnologías informáticas y de la aplicación de la ingeniería de la mente.

Ahora, una vez establecido que las economías exteriores y el lenguaje encarnan la materia prima de la cooperación productiva,

se podrá poner en evidencia otro hecho, se podrá presentar este común de las economías exteriores y del lenguaje como algo que se produce *antes* de todo valor económico, medido por el capital, como lo que es *condición* de toda producción, como patrimonio común. Ésta es una consecuencia fundamental de las anotaciones propuestas. *Es necesario que las «economías exteriores» del desarrollo capitalista devengan comunes*, es decir, hay que reconocer el valor común a la cultura, a la civilización y al saber, a las habilidades profesionales y a las condiciones ecológicas, asociativas y urbanas que constituyen las condiciones previas de la economía capitalista. Pero los capitalistas nunca pagan tales precondiciones: las hacen pagar al público. Sin embargo, son comunes, son la proyección viva del trabajo, tal como expresaron durante siglos multitudes de trabajadores, renovándolo siempre con el trabajo vivo. Las guerras exteriores y las sucesivas destrucciones internas han consumido a menudo este patrimonio común, que se ha utilizado con frecuencia para construir monumentos a la majestad del poder, y para reproducir magníficas e impúdicas exaltaciones de la autoridad y la divinidad. La paradoja reside en el hecho de que sólo el trabajo vivo de la multitud puede utilizar, o, mejor, hacer operativa y presente esta masa de trabajo del pasado. Metodológicamente, debemos reactivar de forma continua la relación entre el trabajo vivo, tal como se da de manera inmediata, y este territorio interior de potencia que la historia del trabajo permite reencontrar.

NUEVAS FIGURAS DEL CAPITAL: EL DINERO GLOBAL

Volvamos un momento hacia atrás. *El capital colectivo lleva a cabo la expropiación de la cooperación dentro de la empresa globalizada*. La explotación es, en primer lugar, la reducción de la «actividad cooperativa» a «trabajo asalariado», y del «lenguaje» a «lenguaje ordenado». Nos encontramos así ante una serie indefinida de paradojas, que muestran la relación entre el trabajo de cada singularidad y la productividad social siempre contradictoria y sin embargo forzosamente unificada. Por un lado, la reducción del horario de la jornada laboral (la reglamentada) y, por otro, la extensión

indefinida del tiempo de trabajo (en esta condición el cerebro trabaja productivamente incluso en las fases/períodos de descanso del trabajo). Por una parte, la apología y la exasperación del mando sobre el trabajo concreto y, por otra, la llamada a la socialización del trabajo, espacial (movilidad) y temporal (flexibilidad), como escenario definitivo de la valoración capitalista y, aún, por un lado, la afirmación del individualismo posesivo, y, por otro, los procesos de financiación inducida que disuelven las características laboristas y lockeanas de la propiedad. El carácter *común* de la cooperación y del lenguaje productivos se debate entre lo privado y lo público, entre el derecho a la apropiación privada y el reconocimiento de su socialización pública. La eliminación de esta aguda contradicción, necesaria para que el capital proponga de nuevo la impronta de la explotación en la empresa globalizada, se construye (en la figura más eficaz) mediante la financiación de la economía. Los procesos de financiación, y su lógica oculta, componen la figura con la cual se presenta el capital colectivo, o, mejor, el lugar «donde emana el aura de su actual eficacia», para decirlo con Benjamín. La financiación disuelve las características tradicionales de la sociedad capitalista pero reafirma su dominio sobre el horizonte del mundo.

La *Einleitung* metódica debe abrirse, pues, a un nuevo objeto, a la hegemonía de los mercados financieros y a una función monetaria tan universal como lo es el mercado. Estamos inmersos en la conspiración del dinero, somos prisioneros de (y nosotros mismos estamos constituidos por) esta nueva naturaleza. El salto de cualidad (y la «paradoja», mejor definirlo así que utilizar el «enigma» marxiano...) radica en el hecho de que el dinero (el dinero de la subsunción real del *General Intellect*) se ha convertido en la representación de lo que es común a la vida. Por un lado, «equivalente general» y, por el otro, dispositivo sobre el trabajo futuro, el dinero se presenta en todos los casos como la forma artificial en que la vida común se da de modo definitivo. En este punto del desarrollo, el capital financiero es la voluntad general de los ciudadanos asalariados del mundo. Pero esta nueva sustancia común está atravesada por el dominio. Al articularse entre «equivalente general» y dispositivo sobre el trabajo futuro, la esencia del dominio monetario resalta aquí en toda su pureza. La subordinación monetaria, o, mejor, el sometimien-

to, no están simplemente vinculados a la explotación del tiempo de trabajo, sino que abarcan todo el tiempo de la vida.

PRIMER BREVE RESUMEN DEL MÉTODO

Como hemos señalado en repetidas ocasiones, la teoría del valor implica un método de investigación. En la *Einleitung* de 1857, Marx afirma que el método y la teoría del valor son dos ramas de un mismo tronco. ¿Cuáles son, pues, los elementos del método que corresponden a la nueva situación capitalista? Podemos indicarlos aquí y trataremos de exponerlos cuidadosamente a lo largo del análisis. Señalaremos que el método nos debe guiar, en primer lugar, entre lo productivo y lo producido, lo concreto y lo abstracto, lo subjetivo y lo objetivo, y lo constructivo y lo instituido. En la dimensión posmoderna de la producción el *entre* se revela como un territorio fundamental del análisis. En segundo lugar, nos permitirá desplegar toda la potencia del concepto de trabajo vivo, desde las determinaciones materiales a las inmateriales, relacionales y expresivas, cooperativas y científicas. Una vez colocado en el cruce de lo subjetivo y lo objetivo, el método nos conducirá a la *Darstellung* (exposición) de las figuras con las que el trabajo vivo construye el conjunto de la producción. En este punto, el movimiento del trabajo vivo se convierte en una máquina productiva de nuevas figuras antropológicas: los hombres insertados en el proceso productivo común, las singularidades constitutivas de la multitud son *complejidades híbridas*, concatenaciones biopolíticas y nueva carne del mundo. En tercer lugar, el método nos permitirá captar, en toda su ambigüedad, y asimismo en toda su eficacia, la *causalidad* productiva y transformativa *de los movimientos sociales*. Dicha causalidad se renueva sin cesar en el antagonismo y se despliega a través de todas las formas de vida y de producción. Desde esta perspectiva, el mundo vivido se revela como un tejido atravesado tanto por luchas como por la acumulación de los productos del trabajo vivo: la aclaración de las ramificaciones más sutiles del mundo vivido descubre sus dinámicas. Por último, y en cuarto lugar, existe también una especie de «causa final» (una teleología implícita, latente) que el mé-

todo puede revelar. Nada hay de predeterminado, pero es cierto que el impulso hacia la constitución de bienes comunes y a la producción (metamórfica) de nuevas subjetividades está presente en este desarrollo. Hay una especie de *tendencia*, como pulsión constitutiva e intempestiva muy fuerte: la acción de una *cupiditas*. Respecto de Marx, en resumen, en la posmodernidad el método ya es adecuado para desplazarse por el interior de la totalidad existente. Es inmanente por completo, no conoce *fuera* pero sí la excepción, y —cuando la construye— conoce la *finalidad*.

BIOPOLÍTICA DEL *GENERAL INTELLECT*

Retrocedamos un momento y consideremos de nuevo la distancia que aquí tomamos de Marx. El valor, en la teoría clásica desde Smith a Ricardo y Marx, se ha considerado siempre una expresión del trabajo. Marx concibió el trabajo como algo definible y mensurable según cantidades de tiempo homogéneas. En Marx mismo, sin embargo, la definición unilineal de la medida del trabajo mediante unidades temporales comenzó a superarse cuando, al confrontarla con el problema del aumento de la productividad del trabajo y con la relevancia que asumía en éste el trabajo complejo, el autor consideró las dimensiones cooperativas y científicas del trabajo como un elemento original o creativo, en todo caso *excedente* en la determinación del valor. Comenzaba a superarse, así, la medida del trabajo mediante unidades temporales homogéneas y lineales. Vivimos en una época en que las relaciones cooperativas de la producción social y la virtuosa acumulación de elementos científicos, así como el dispositivo lingüístico de la actividad productiva, incrementarán la productividad del trabajo y potenciarán de modo excepcional la capacidad de transformación de la naturaleza, y la invención del nuevo ser: *vivimos hoy el apogeo de una práctica cooperativa y científica de la potencia del trabajo*.

Dicho esto, el subrayar las dimensiones cooperativas y científicas de la naturaleza del trabajo requerirá definir de modo *específico* el concepto y la realidad del trabajo en nuestros días. Para llevarlo a cabo, se deberá tener presente que la actual relación entre

el capital y el trabajo abre una nueva fase de la *división del trabajo*. Marx señalaba que, tendencialmente, *en esta nueva fase* «el desarrollo del capital fijo indica hasta qué grado el saber social general, el *conocimiento*, se ha convertido en fuerza productiva inmediata y, en consecuencia, las *condiciones del proceso de vida social* han pasado a estar bajo el control del *General Intellect*, y son remodeladas de acuerdo con éste» (cursiva nuestra; *Grundrisse* [trad. cast.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, en *Obras de Marx y Engels*, Barcelona, Crítica, 1977, OME-22, pág. 92]). Si, en efecto, siguiendo los *Grundrisse*, llamamos *General Intellect* a la producción (que ha asumido el trabajo inmaterial como centro y tendencia del desarrollo), deberemos añadir que en ningún caso se puede considerar la producción generada por el *General Intellect* a partir de una reducción economicista del trabajo (en *El capital* la cooperación y la ciencia eran, en cambio, consideradas sólo desde el punto de vista económico, es decir, en el cálculo de los efectos cuantitativos). Es necesario, por lo tanto, cambiar el registro. Digamos, pues, que en la sociedad posmoderna el *valor del trabajo se presenta bajo forma biopolítica*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el valor ya no se puede analizar ni medir en modo alguno según cantidades temporales simples ni tampoco según secuencias complejas, porque vivir y producir llegan a ser lo mismo, y tiempo de vida y de producción se han hibridado cada vez más. Cuando decimos *biopolítico*, significa que la vida está completamente impregnada de condiciones y actos artificiales de reproducción, y significa asimismo que la naturaleza se ha socializado y se ha convertido en una máquina productiva. En este escenario, el trabajo se recalifica por completo. Si quisiéramos seguir refiriéndonos a la antigua imagen de un trabajo que únicamente aumenta su productividad mediante las dimensiones tecnológicas y materiales, y afirmar, por lo tanto, que su mayor potencia reposa sólo en la complejidad, deberíamos insertar, en algún lugar, un *irreducible elemento de innovación* que supere la simple fuerza de la complejidad o, mejor, que ofrezca la misma potencia que tiene una palabra que actúa en el ámbito de un discurso, un nombre que opera dentro de un lenguaje —*la cooperación productiva biopolítica se ha convertido en lingüística y la comunidad lingüística ha devenido productiva*—.

(Naturalmente, esto es una metáfora. Pero metáfora de una analogía dinámica, de una homología que se afirma tendencialmente. El lenguaje, una vez subsumido por la maquinaria, humaniza la máquina a través de la cual, por otra parte, es profundamente transformado. En el mundo de las máquinas, el giro lingüístico deberá renovarse muchas veces hasta que la actividad humana reconquiste por completo el artificio, hasta que «el principal capital fijo sea el propio hombre» —*Marx dixit*—, pero el mismo capital fijo será distinto, y el hombre con él.)

Descendiendo de la metáfora al análisis de la producción en concreto, resulta evidente el salto de cualidad en la nueva realidad productiva, porque las dimensiones inmateriales y científicas de los procesos de valoración se presentan por medio de *hibridaciones* de los distintos sectores de la actividad productiva, como si el trabajo estuviera formado por la química de diversos elementos (intelectuales, materiales, organizativos, artísticos, de estudio y de consumo, reproductivos, etcétera): el esfuerzo y la creatividad de la actividad cooperativa han alcanzado ya una eficacia extraordinaria. De estas premisas pueden extraerse nuevas consecuencias. En particular, el *capital constante* aparecerá de forma cada vez más clara como *variable dependiente* de los procesos de cooperación de la fuerza-trabajo. Y además, en este punto (de manera estrechamente vinculada a las categorías del capital constante) la figura espectral de la mercancía se comprenderá aquí mucho mejor que a partir del primer libro de *El capital* de Marx. Si, en efecto, el fetichismo de la mercancía nace de la ocultación del carácter social del trabajo que la ha producido, esta ocultación se extenderá ahora a todo el mecanismo de producción y de circulación de las mercancías, a la producción de la «marca» y a la esclavitud que la explotación derivada de la subcontratación global produce. El carácter de fetiche de la mercancía se ha convertido en «logo», o, mejor, el «logo» es ya una de las definiciones más pertinentes del capital. Fetiche, espectro, apropiación fetichista, lugar parasitario en la organización del trabajo social: aparecerá como lo contrario de la vida. «En consecuencia, la concepción antigua, según la cual el hombre, a pesar de su limitada determinación política, nacional, religiosa, se presenta siempre como fin de la producción, parece ser mucho más noble

que la del mundo moderno, según la cual la producción se presenta como el fin del hombre, y la riqueza como el fin de la producción. [...] En la economía burguesa —y en la época de producción a la que ella corresponde— esta elaboración total de la naturaleza interna del hombre se presenta como un completo vaciamiento, esta objetivación universal como una enajenación total, y la destrucción de todos los fines determinados y unilaterales como el sacrificio de la finalidad propia a un fin completamente ajeno» (*Grundrisse*; trad. cast. cit., OME-21, págs. 440-441).

APÉNDICE

«Pero, en realidad, si se elimina la forma limitada burguesa, ¿qué otra cosa es la riqueza, sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etcétera, de los individuos engendrada en el cambio universal?; [¿qué es sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza?;]* ¿qué es sino la elaboración absoluta de sus características creadoras, sin más presupuesto que el desarrollo histórico precedente, que convierte en fin en sí mismo a esta totalidad del desarrollo, es decir, del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas por un criterio ya dado [...] en la que el hombre no se reproduce en una determinación concreta, sino que produce su totalidad, en la que no intenta permanecer como algo ya devenido, sino que existe en el movimiento absoluto del devenir?» (*Grundrisse*; trad. cast. cit., OME-21, pág. 441). No es Lukács, ni Bloch, ni Benjamin, ni otro utopista de la década de 1920: sigue siendo Marx en la misma página que antes habíamos retomado. La utopía es aquí genérica y se alimenta de la ilusión dialéctica del progreso y de la realización de la totalidad. Nosotros rechazamos este mecanismo, pero comenzar desde el principio a tejer el hilo del método no significa volver atrás. La confianza marxiana en la potencia constitutiva del método es también la nuestra.

* El texto entre corchetes no consta en la edición castellana citada. (*N. de los t.*)

LA EXPLOTACIÓN DEL BIOS

¿Qué será, entonces, la plusvalía extraída de la irreducible concatenación de la producción social de valor? ¿Será posible explicar aún la explotación con referencia a la plusvalía producida por el individuo, y definirla como apropiación, pública o privada, de una parte de lo que ha producido una masa de individuos? Si el valor es creado por la producción común, es evidente que, en este punto, la teoría marxiana debe ser modificada. Explotación significará, de hecho, apropiación de una parte o de todo el valor *comúnmente* construido. (Este «comúnmente» no quiere decir que trabajadores y patronos estén juntos en la producción: ¡en absoluto! ¡La lucha de clases continua! La emergencia de lo común que se da en el proceso productivo no elimina el *antagonismo* interno a la producción sino que, por el contrario, lo desarrolla —de forma inmediata— en toda la sociedad productiva. Trabajadores y capitalistas chocan *dentro* de la producción social, porque los trabajadores [la multitud] representan lo común [la cooperación] mientras que los capitalistas [el poder] encarnan las múltiples —pero siempre feroces— vías de la apropiación privada.)

Ni siquiera esto es suficiente. La regla de la explotación pasará no sólo a través de la apropiación del valor común (proceso que caracteriza el mecanismo de intervención biopolítica), sino también de la *articulación jerárquica del tejido biopolítico*, es decir, de operaciones de pertenencia y de exclusión que se desarrollan y que atañen cada vez más al mecanismo de producción. Evidentemente, esta definición de la explotación no debe entenderse sólo de manera sincrónica, puntual, dentro de procesos productivos específicos, sino que ha de asumirse como *máquina normativa* válida dentro de la mundialización: entran aquí en juego los procesos de *división internacional del trabajo* en el ámbito del *General Intellect*, del mismo modo que están en cuestión los *dispositivos biopolíticos* del mercado (del gobierno) global. La teoría del Imperio es la nueva teoría capitalista de la división del trabajo, y *su crítica*.

La explotación biopolítica es, pues, una intervención sobre la carne de la multitud. Esta carne es híbrida: lo es cultural, productiva y lingüísticamente, y asumiendo la imagen de Demócrito y de

los materialistas antiguos, es un infinito en ebullición, un universo de átomos en movimiento... Desde Prigogine a Haraway disponemos de nuevas y formidables descripciones de la *carne híbrida* de la multitud. No sólo la química o la ciencia de la naturaleza nos ofrecen *ejempla* de hibridación: el nombre de «híbrido» se ha convertido ya en una constante del imaginario común. Entonces, dada esta perspectiva, ¿cómo definir cumplidamente la experiencia de la explotación en el *bios*? En términos de exclusión y de aislamiento, ya lo hemos dicho; añadamos ahora que en este escenario la *explotación* se convierte en la *descarnadura* del ser. La *nueva división del trabajo* es conducida por líneas internas a la fuerza-trabajo global, dentro de los confines gobernados por los poderes propietarios y administrativos de las grandes multinacionales y de los Estados-nación (los poderes dotados, respecto del Imperio, de fuerza residual). La cadena del valor, tras el descubrimiento de su sustancia *común*, tiene que inscribirse materialmente en *secuencias de lugar*, y ser gobernada por un *único* propietario. Este sistema de control de la cooperación comienza en ocasiones por arriba y termina por abajo; otras veces, a la inversa, comienza por abajo y termina por arriba. Consiste siempre en cortar la cooperación y convertirla en una articulación o interacción jerárquica dentro de un sistema productivo de dominio continuo. En este proceso, son fundamentales las nuevas tecnologías de la comunicación, ya que al dotar de gran eficacia la coordinación interactiva entre trabajadores autónomos, permiten, sin embargo, su subordinación jerárquica al poder propietario.

En estas condiciones, el explotado es el pobre. *Pero ¿quién es el pobre?* No es otro que la carne de la producción, un elemento base de la producción biopolítica, sustancia ambigua, pero no menos real, de la vida productiva. El pobre es el excluido, allí donde, dada la producción común, todo sujeto está incluido en el mundo productivo. Muchos insisten en que el sistema cooperativo no podrá más que determinar una contradicción última con el sistema capitalista, físico y propietario; y que a nosotros, en estos momentos, sólo nos quedaría verificar la contradicción. Será también cierto que el saber global y la cooperación en el *General Intellect* no podrán dejar de poner a prueba la nueva división del trabajo en la que se instaura hoy la explotación, pero a nosotros no nos basta

la tendencia objetiva. En la determinación del antagonismo es, de hecho, central un sujeto: el pobre, excluido e incluido, el explotado por antonomasia (incluso si no trabaja, sino simplemente porque participa de la sociedad). Pero el pobre es la sal de la tierra porque, mientras que el rico tiene un lugar, el pobre está siempre desarraigado incluso cuando está ubicado, es singular en todos los movimientos de su éxodo. «Es el trabajo vivo que existe como *abstracción* de estos momentos de su existencia real (e igualmente como no-valor); esta completa desnudez, vacía de toda objetividad, pura existencia subjetiva del trabajo. El trabajo como la *pobreza absoluta*. La pobreza no como privación, sino como exclusión total de la riqueza objetiva. O también, en cuanto que es el *no-valor* existente, y, por lo tanto, es un puro valor de uso objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad sólo puede ser una objetividad no separada de la persona: sólo puede ser una objetividad que coincide con su inmediata corporeidad» (*Grundrisse*; trad. cast. cit., OME-21, págs. 235-236). Pero esta definición del pobre se puede invertir también positivamente: «El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como *valor* en sí mismo, sino como la *fuerza viva* del valor. La riqueza general existe en el capital en forma objetiva, como realidad, y frente a él el trabajo se manifiesta como la riqueza en cuanto *posibilidad general*, que se acredita como tal en la acción. No es, por lo tanto, contradictorio en modo alguno afirmar que el trabajo es, por una parte, la *pobreza absoluta en cuanto objeto*, y por otra, la *posibilidad general* de la riqueza en cuanto sujeto y en cuanto actividad» (*Grundrisse*; trad. cast. cit., OME-21, pág. 236).

SEGUNDO BREVE RESUMEN DEL MÉTODO

La *Einleitung* marxiana se va renovando, pues, aquí. En el cuaderno M de los *Grundrisse* uno de los puntos fundamentales consistía en demostrar que cuando la producción domina en todo el proceso de la vida social, cuando la subsunción real se materializa, el método de la economía política puede basarse en una tendencia, cada vez más fuerte, del trabajo a la abstracción, a definirse como género universal y dentro de esta forma pueden unificarse todas las

actividades de trabajo. Nosotros estamos hoy en disposición de comprender este desarrollo metodológico y de llevarlo mucho más adelante de lo que pudo Marx. Él debía asumir en su protocolo fundamental que «Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo múltiple» (*Grundrisse*; trad. cast. cit., OME-21, pág. 24). En su *Einleitung*, lo precisaba en los siguientes términos: «La indiferencia frente al trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad, en la que los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro y en la que el género determinado del trabajo es para ellos casual y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido aquí no sólo en cuanto categoría, sino en la realidad en el instrumento para la creación de la riqueza en general, y como determinación ha dejado de formar una unidad con los individuos como una particularidad suya. Una tal situación está más desarrollada que en ningún lado en la forma de existencia más moderna de las sociedades burguesas, en los Estados Unidos. Sólo aquí, por lo tanto, la abstracción de la categoría “trabajo”, “trabajo en general”, “trabajo *sans phrase*”, que es el punto de partida de la economía moderna, deviene verdadera en la práctica» (*Grundrisse*; trad. cast. cit., OME-21, pág. 28). La situación cambia para nosotros: lo concreto no es ya simplemente *síntesis de determinaciones* sino más bien *multiplicidad de singularidades que se refieren a lo común*, lo concreto es nombre común: por lo tanto, además del punto de vista del *capital*, proliferación del trabajo común.

Pero aún no es suficiente. Marx añade: «La producción produce, por lo tanto, no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto» (*Grundrisse*; trad. cast. cit., OME-21, págs. 15-16). Y en torno a esta afirmación la *Einleitung* alcanza su punto más elevado, en el momento en que el análisis objetivo del desarrollo capitalista (que ha puesto las bases de una visión biopolítica de la explotación) nos desplaza hacia la subjetividad, es decir, hacia el punto en el que la subjetividad produce innovación y fecunda el trabajo mediante la cooperación. Ahora bien, éste es asimismo el lugar en el que se materializa la capacidad de rebeldía del pobre, del trabajador, del excluido, del explotado (podríamos decir, del *descarnado*). Esta primera descripción topológica de la explotación pos-

moderna nos da las condiciones para que imaginemos la revuelta allí donde se producen la innovación y la creación de nuevo valor. En todo caso, de imaginar la investigación como deseo, o, mejor, como recorrido de la encarnación. La libertad quiere hacerse con un cuerpo: cuerpos comunes de la cooperación, cuerpos múltiples del *General Intellect*, cuerpos del antagonismo.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Agamben, G., 70, 71, 109n8
Althusius, J., 22
Artaud, A., 108n7
- Bachtin, M., 190
Barnet, R., 16
Barry Jones, R. J., 16
Bascetta, M., 125
Baudrillard, J., 57, 121
Beck, U., 17, 34, 57, 98
Benjamin, W., 207, 212
Bergson, H., 141
Bettin, G., 39
Bloch, E., 212
Bodin, J., 70
Bonaparte, L. (Napoleón III), 105
Bourdieu, P., 34
Borio, G., 189
Borowiak, C., 99n4
Bove, L., 125
Buchanan, P., 18
Bush Jr., G. W., 28
- Cacciari, M., 39
Castells, M., 39
Cavanagh, J., 16
Chakrabarty, D., 17
Chomsky, N., 118-119
Coronil, F., 16
Corsani, A., 91
- Del Lucchese, F., 125
Deleuze, G., 22, 23, 36, 88, 92, 107,
115, 126, 128, 145
Demócrito, 213
Derrida, J., 22
Descartes, R., 144, 198, 199
Dewey, J., 188
Di Nunzio, R., 156
Dirlik, A., 17
Dreyfus, H., 86
Duns Escoto, 128
- Ewald, F., 87
- Falk, R., 17, 98
Ferrari Bravo, L., 60
Foucault, M., 22, 23, 36, 83-87, 107,
115, 139-141, 144-147, 149, 196,
199
Fourier, C., 76
Friedman, T., 17
Fukuyama, F., 17-18
- Galli, C., 156
Gapon, G. A. (Pope), 164
Gorbachov, M., 99
Gray, J., 18, 98n3
Greider, W., 16
Guattari, F., 23, 88, 107n6, 126,
145

- Guevara de la Serna, E. (llamado «Che»), 165
 Guha, R., 58
- Habermas, J., 23
 Haraway, D., 214
 Hardt, M., 11, 15, 21-23, 25, 26, 36, 37, 60, 61, 91, 93, 126, 153, 193
 Hegel, G. W. F., 31, 32, 38, 131, 135, 179, 186
 Held, D., 17, 96n2, 98
 Heráclito, 69
 Hilferding, R., 52
 Hirst, P., 16, 93n1
 Hitler, A., 167
 Hobbes, T., 22, 70, 96, 101, 110, 115, 116, 131, 135, 149
 Hook, S., 188
 Huntington, S., 18, 68
- Jameson, F., 17
 Joxe, A., 156
- Keohane, R., 98
 Korten, D., 16
- Latouche, S., 40
 Lazzarato, M., 91
 Lenin, N. (Vladimir Il'ic Ul'janov), 31, 41, 52, 104, 105, 127, 162, 167-174, 177
 Liang, Q., 156
 Lukács, G., 212
 Luxemburg, R., 132, 162, 168
 Lyotard, J. F., 57, 121
- Maquiavelo, N., 23, 24, 27, 31, 70, 114, 125, 159, 170
 Marazzi, C., 88, 92
 Marcos (evangelista), 93
 Marcos, F. (subcomandante), 36
 Marsilio (de Padua), 22
- Marx, K., 19, 22-25, 31, 32, 37, 47, 50, 51, 55, 57, 58, 74-76, 77, 80, 90, 91, 103, 105, 117, 125, 132, 162, 170-172, 179, 188, 193-195, 201-203, 208-212, 216
 Mathiesen, T., 34
 Merleau-Ponty, M., 108, 134
 Mittleman, J., 98n3
 Mondolfo, R., 188
 Musil, R., 35
 Mussolini, B., 167
- Negri, A., 21-42, 61, 93, 126, 190, 193
 Nietzsche, F., 115, 126
- Platón, 135
 Pocock, J. G. A., 115
 Polanyi, K., 98n3
 Polibio, 27
 Pozzi, F., 189
 Prigogine, I., 214
- Rabelais, F., 103, 134
 Rabinow, P., 86
 Rapetto, U., 156
 Rawls, J., 23, 101, 121
 Revel, J., 83, 92
 Revelli, M., 38
 Ricardo, D., 201, 209
 Roggero, G., 189
 Rorty, R., 121
 Rosdolsky, R., 201
 Rousseau, J. J., 131
 Ryan, A., 188
- Sandel, M., 121
 Sartre, J. P., 144
 Schmitt, C., 22, 58, 70
 Schumpeter, J. A., 77
 Scott, J., 107
 Smith, A., 50, 201, 209

- Solmi, R., 129
Sordi, A., 28
Spinoza, B., 23, 24, 32, 40, 103, 113-
115, 125, 136, 161, 177
Spivak, G., 17, 23, 58
Stiglitz, J., 98
- Thiers, A., 105
Thompson, G., 16, 93n1
Tronti, M., 47, 58, 59, 167
- Vercellone, C., 91
Virno, P., 124, 190
Wacquant, L., 34
Xiangsui, W., 156
Zolo, D., 21-41