



## **IMPERIO**

**Michael Hardt - Antonio Negri**

**Traducción: Eduardo Sadier**

**De la edición de Harvard University Press,  
Cambridge, Massachussets, 2000**

*Libros Tauro*  
[www.LibrosTauro.com.ar](http://www.LibrosTauro.com.ar)

## CONTENIDO

Prefacio

Parte 1 La Constitución Política del Presente

- 1.1. Orden Mundial
- 1.2. Producción Biopolítica
- 1.3. Alternativas dentro del Imperio

Parte 2 Pasajes de Soberanía

- 2.1. Dos Europas, Dos Modernidades
- 2.2. Soberanía del Estado-nación
- 2.3. Las dialécticas de la Soberanía Colonial
- 2.4. Síntomas de Pasaje
- 2.5. Poder en Red: La Soberanía de U. S. y el Nuevo Imperio
- 2.6. Soberanía Imperial

INTERMEZZO: CONTRA - IMPERIO

Parte 3 Pasajes de Producción

- 3.1. Los límites del Imperialismo
- 3.2. Gobernabilidad Disciplinaria
- 3.3. Resistencia, Crisis, Transformación
- 3.4. Posmodernización, o la Informatización de la Producción
- 3.5. Constitución Mixta
- 3.6. Soberanía Capitalista, o Administrando la Sociedad Global de Control

Parte 4 Declinación y Caída del Imperio

- 4.1. Virtualidades
- 4.2. Generación y Corrupción
- 4.3. La Multitud contra el Imperio

*Cada herramienta es un arma si la sostienes con firmeza.*

*Ani DiFranco*

*Los hombres luchan y pierden la batalla, y aquello por lo que peleaban llega, pese a su derrota, y luego ya no parece ser lo que creían, y otros hombres deben luchar por lo que creen, bajo otro nombre.*

*William Morris*

## Prefacio

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

Muchos sostienen que la globalización de la producción capitalista y el intercambio significa que las relaciones económicas se han vuelto más autónomas de los controles políticos, y que, consecuentemente, ha declinado la soberanía política. Algunos celebran esta nueva era como la liberación de la economía capitalista de las restricciones y distorsiones que las fuerzas políticas le habían impuesto, otros se lamentan por el cierre de los canales institucionales a través de los cuales los trabajadores y ciudadanos podían influir o responder a la fría lógica de la ganancia capitalista. Ciertamente es verdad que, frente al proceso de globalización, la soberanía de los Estados-naciones, aunque aún es efectiva, ha declinado progresivamente. Los factores primarios de la producción y el intercambio -dinero, tecnología, gente y bienes- se mueven con creciente facilidad a través de los límites nacionales; por lo que el Estado-nación posee cada vez menos poder para regular estos flujos e imponer su autoridad sobre la economía. Incluso los Estado-nación más poderosas ya no pueden ser consideradas como autoridades supremas y soberanas, tanto fuera como dentro de sus propias fronteras. La declinación de la soberanía de los estados-naciones, sin embargo, no significa que la soberanía como tal haya declinado.<sup>1</sup> De un extremo a otro de las transformaciones contemporáneas, los controles políticos, las funciones del Estado y los mecanismos regulatorios han continuado dirigiendo el reino de la producción económica y social y del intercambio. Nuestra hipótesis básica es que la soberanía ha tomado una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una única lógica de mando. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos Imperio.

La soberanía declinante de las naciones-estado y su progresiva incapacidad para regular los intercambios económicos y culturales es, de hecho, uno de los síntomas principales de la llegada del Imperio. La soberanía del Estado-nación fue la piedra basal de los imperialismos que las potencias Europeas construyeron durante la Era Moderna. Por "Imperio", sin embargo, entendemos algo diferente de imperialismo". Los límites definidos por el moderno sistema de Estados-naciones fueron

fundamentales para el colonialismo europeo y la expansión económica: los límites territoriales de la nación delimitaron el centro de poder desde el cual se ejerció el mando sobre territorios externos y ajenos, por medio de un sistema de canales y barreras que, alternativamente, facilitaron u obstruyeron los flujos de producción y circulación. El imperialismo fue realmente una extensión de la soberanía de los Estados-nación europeos más allá de sus fronteras. Eventualmente casi todos los territorios del mundo podían ser parcelados, y todo el mapa mundial podía ser codificado en colores europeos: rojo para los territorios británicos, azul para los franceses, verde para los portugueses, etc. Adonde se afianzara la moderna soberanía, construía un moderno Leviatán que reproducía su dominio social e imponía fronteras territoriales jerárquicas, tanto para vigilar la pureza de su propia identidad como para excluir cualquier otra distinta.

El pasaje al Imperio emerge del ocaso de la moderna soberanía. En contraste con el imperialismo, el Imperio no establece centro territorial de poder, y no se basa en fronteras fijas o barreras. Es un aparato de mando descentrado y deterritorializado que incorpora progresivamente a todo el reino global dentro de sus fronteras abiertas y expansivas. El Imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales por medio de redes moduladoras de comando. Los diferentes colores del mapa imperialista del mundo se han unido y fundido en el arco iris imperial global.

La transformación de la geografía moderna imperialista del mundo y la realización del mercado mundial señalan un pasaje dentro del modo capitalista de producción. Más aún: la división espacial de los tres Mundos (Primero, Segundo y Tercer Mundo) se ha entremezclado de modo tal que hallamos continuamente al Primer Mundo en el Tercero, al Tercero en el Primero, y al Segundo, en verdad, en ningún lado. El capital parece enfrentar a un mundo suavizado - o, realmente, un mundo definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización, deterritorialización y reterritorialización. La construcción de los pasajes y límites de estos nuevos flujos globales ha estado acompañada por una transformación de los propios procesos productivos dominantes, con el resultado que el rol del trabajo fabril industrial ha sido reducido y la prioridad otorgada al trabajo cooperativo, comunicacional y afectivo. En la posmodernización de la economía global, la creación de riqueza tiende cada vez más hacia lo que denominamos producción biopolítica, la producción de la misma vida social, en la cual lo económico, lo político y lo cultural se superponen e infiltran crecientemente entre sí.

Muchos ubican a la autoridad última que gobierna el proceso de globalización y del nuevo orden mundial en los Estados Unidos. Los que sostienen esto ven a los Estados Unidos como el líder mundial y única superpotencia, y sus detractores lo denuncian como un opresor imperialista. Ambos puntos de vista se basan en la suposición de que los Estados Unidos se hayan vestido con el manto de poder mundial que las naciones europeas dejaron caer. Si el siglo diecinueve fue un siglo británico, entonces el siglo veinte ha sido un siglo americano; o, realmente, si la modernidad fue europea,

entonces la posmodernidad es americana. La crítica más condenatoria que pueden efectuar es que los Estados Unidos están repitiendo las prácticas de los viejos imperialismos europeos, mientras que los proponentes celebran a los Estados Unidos como un líder mundial más eficiente y benevolente, haciendo bien lo que los europeos hicieron mal. Nuestra hipótesis básica, sin embargo, que una nueva forma imperial de soberanía está emergiendo, contradice ambos puntos de vista. Los Estados Unidos no pueden, e, incluso, ningún Estado-nación puede hoy, constituir el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha concluido. Ninguna nación será líder mundial, del modo que lo fueron las naciones modernas europeas.

Sin embargo, los Estados Unidos ocupan un lugar privilegiado en el Imperio, pero este privilegio deriva no de sus similitudes con las viejas potencias imperialistas europeas, sino de sus diferencias. Estas diferencias pueden reconocerse claramente en las bases propiamente imperiales (no imperialistas) de la constitución de los Estados Unidos, y por "constitución" queremos decir tanto la constitución formal, el documento escrito junto con sus variadas enmiendas y aparatos legales, y la constitución material, es decir, la continua formación y re-formación de la composición de sus fuerzas sociales. Thomas Jefferson, los autores de El Federalista, y los otros miembros fundadores de los Estados Unidos fueron todos inspirados por el antiguo modelo imperial; todos ellos creían que estaban creando al otro lado del Atlántico un nuevo Imperio, de fronteras abiertas y expansivas, donde el poder estaría efectivamente distribuido en redes. Esta idea imperial ha sobrevivido y madurado a través de la historia de la constitución de los Estados Unidos, y ha emergido ahora en una escala global, en su forma plenamente realizada.

Debemos enfatizar que aquí utilizamos la palabra "Imperio" no como una metáfora, que requeriría demostrar las semejanzas entre el mundo actual y los Imperios de Roma. China, las Américas y demás, sino como un concepto, que pide primariamente un acercamiento teórico. 2 El concepto de Imperio se caracteriza fundamentalmente por una falta de fronteras: el mando del Imperio no tiene límites. Primero y principal, entonces, el concepto de Imperio incluye a un régimen que, efectivamente, abarca a la totalidad espacial, o que, realmente, gobierna sobre todo el mundo "civilizado". Ninguna frontera territorial limita su reinado. Segundo, el concepto de Imperio no se presenta a sí mismo como un régimen histórico originado en la conquista, sino como un orden que, efectivamente, suspende la historia, y así fija el estado existente para la eternidad. Desde la perspectiva del Imperio este es el modo en que serán siempre las cosas, y el modo en que siempre debió ser. El Imperio presenta su mando no como un momento transitorio en el movimiento de la historia, sino como un régimen sin límites temporales, y, en este sentido, fuera de la historia, o en el fin de la historia. Tercero, el mando del Imperio opera sobre todos los registros del orden social, extendiéndose hacia abajo, a las profundidades del mundo social. El Imperio no sólo maneja un territorio y una población, sino que también crea al mundo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, sino que también busca, directamente, regir sobre la naturaleza humana. El objeto de su mando es la vida social en su totalidad, y por esto el Imperio presenta la forma paradigmática del biopoder. Finalmente, aunque

la práctica del Imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto de Imperio está siempre dedicado a la paz- una paz perpetua y universal, fuera de la historia.

El Imperio que enfrentamos ejerce enormes poderes de opresión y destrucción, pero este hecho no debe hacernos sentir nostalgia por las viejas formas de dominación. El pasaje hacia el Imperio y su proceso de globalización ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación. La globalización, por supuesto, no es una única cosa, y los múltiples procesos que reconocemos como globalización no están unificados ni son unívocos. Nuestra tarea política, argumentaremos, no es, simplemente, resistir a estos procesos, sino reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines. Las fuerzas creativas de la multitud que sostienen al Imperio son también capaces de construir un contra-Imperio, una organización política alternativa de los flujos e intercambios globales. Las luchas para contestar y subvertir al Imperio, como asimismo aquellas para construir una alternativa real, tendrán lugar en el mismo terreno imperial - y desde luego esas luchas ya han comenzado a emerger. Por medio de esas luchas y muchas más como ellas, la multitud deberá inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constituyente que habrá de llevarnos algún día a través y más allá del Imperio.

La genealogía que seguiremos en nuestro análisis del pasaje desde el imperialismo hacia el Imperio será primero europea y luego euro-americana, no porque creamos que estas regiones son la fuente privilegiada y exclusiva de ideas nuevas e innovaciones históricas, sino simplemente porque este es el principal camino geográfico que siguieron los conceptos y prácticas que animan al Imperio desarrollado actualmente - paralelamente, como sostendremos, al desarrollo del modo capitalista de producción. <sup>3</sup> Aunque la genealogía del Imperio sea en este sentido eurocéntrica, sin embargo, sus poderes actuales no están limitados a ninguna región. Lógicas de mando que, en algún sentido, se originaron en Europa y los Estados Unidos, ahora invisten prácticas de dominación por todo el mundo. Más importante aún: las fuerzas contestatarias del Imperio, que efectivamente prefiguran una sociedad global alternativa, no están ellas mismas limitadas a ninguna región geográfica. La geografía de estos poderes alternativos, la nueva cartografía, está aún aguardando a ser escrita - o, realmente, está siendo escrita hoy con las luchas, resistencias y deseos de la multitud.

Al escribir este libro hemos intentado con nuestra mayor habilidad emplear un enfoque interdisciplinario amplio. [4] Nuestros argumentos pretenden ser igualmente filosóficos e históricos, culturales y económicos, políticos y antropológicos. En parte nuestro objeto de estudio demanda esta interdisciplinariedad, puesto que en el Imperio las fronteras que pudieron justificar previamente enfoques disciplinarios estrechos están quebrándose progresivamente. En el mundo imperial, el economista, por ejemplo, necesita de un conocimiento básico de producción cultural para entender la economía, y del mismo modo el crítico cultural requiere un conocimiento básico de los procesos económicos para entender la cultura. Ese es un requerimiento que nuestro proyecto demanda. Deseamos haber contribuido con este libro a un marco

teórico general y una herramienta conceptual para teorizar y actuar contra el Imperio.<sup>5</sup>

Como la mayoría de los libros extensos, este puede ser leído de muchos modos: de adelante hacia atrás, por partes, saltadamente, o por correspondencias. Las secciones de la Parte 1 introducen la problemática general del Imperio. En la parte central del libro, Partes 2 y 3, narraremos el pasaje de la modernidad a la posmodernidad, o, en verdad, del imperialismo al Imperio. La Parte 2 cuenta el pasaje básicamente desde el punto de vista de la historia de las ideas y la cultura, desde el período moderno temprano a la actualidad. El hilo rojo que recorre esta parte es la genealogía del concepto de soberanía. La Parte 3 narra el mismo pasaje desde el punto de vista de la producción, donde la producción es entendida en sentido amplio, desde la producción económica a la producción de subjetividad. Esta narración ocupa un período más breve, y enfoca principalmente las transformaciones de la producción capitalista desde fines del siglo diecinueve hasta el presente. Las estructuras internas de las Partes 2 y 3, pues, corresponden a: las primeras secciones de cada una se ocupan de la fase moderna, imperialista; las secciones medias tratan de los mecanismos del pasaje; y las secciones finales analizan nuestro mundo posmoderno, imperial.

Hemos estructurado el libro de este modo para enfatizar la importancia del desvío desde el reino de las ideas al de la producción. El Intermezzo entre las Partes 2 y 3 funciona como una bisagra que articula el movimiento desde un punto de vista hacia el otro. Pretendemos que este cambio de un punto de vista al otro funcione como el momento en que Marx, en *El Capital*, nos invita a abandonar la ruidosa esfera del intercambio y descender a la escondida morada de la producción. Es en el reino de la producción donde se revelan claramente las desigualdades sociales, y, más aún, donde aparecen las más efectivas resistencias y alternativas al poder del Imperio. En la parte 4 intentaremos identificar estas alternativas que hoy están trazando las líneas de un movimiento más allá del Imperio.

Este libro fue iniciado al finalizar la Guerra del Golfo Pérsico y terminado antes del inicio de la guerra en Kosovo. Por ello el lector deberá situar el argumento en el punto medio entre estos dos eventos significativos en la construcción del Imperio.



## **PARTE 1**

### **LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL PRESENTE**

## **1.1 ORDEN MUNDIAL**

*El capitalismo sólo triunfa cuando se identifica con el Estado, cuando  
es el Estado.  
Fernand Braudel*

*Hacen matanzas y lo llaman paz.  
Tácito*

La problemática del Imperio está determinada en primer lugar por un hecho simple: que hay un orden mundial. Este orden se expresa como una formación jurídica. Nuestra tarea inicial, entonces, es comprender la constitución del orden que hoy se está formando. Sin embargo, eliminaremos desde el principio dos concepciones habituales de este orden que residen en extremos opuestos del espectro: primero, la noción de que el orden presente emerge espontáneamente, por fuera de las interacciones de fuerzas globales radicalmente heterogéneas, como si este orden fuese un concierto armonioso orquestado por las manos naturales y neutrales del mercado mundial; y segundo, la idea de que este orden es dictado por un único poder y un único centro de racionalidad, trascendente a las fuerzas globales, guiando las diversas fases del desarrollo histórico de acuerdo con un plan consciente y previsor, algo así como una teoría conspirativa de la globalización. 1

### **Naciones Unidas**

Antes de investigar la constitución del Imperio en términos jurídicos, debemos analizar con cierto detalle el proceso constitucional que ha venido a definir las categorías jurídicas centrales, y en particular prestar mucha atención al proceso de la prolongada transición desde el derecho soberano de los Estados-nación (y el derecho internacional que provino de allí) hasta las primeras figuras globales posmodernas del derecho imperial. En una primera aproximación puede pensarse en esto como en la genealogía de las formas jurídicas que condujeron hacia, y ahora más allá de, el rol supranacional de las Naciones Unidas y sus diversas instituciones afiliadas.

Está ampliamente reconocido que la noción de orden internacional que la modernidad europea continuamente ha propuesto y repropuesto, al menos desde la Paz de Westfalia, se halla en crisis.<sup>2</sup> De hecho, siempre estuvo en crisis, y esta crisis ha sido uno de los motores que empujó permanentemente hacia el Imperio. Tal vez esta noción del orden internacional y sus crisis debe ser fechada desde el tiempo de las Guerras Napoleónicas, como claman algunos estudiosos, o tal vez su origen se ubique en el Congreso de Viena y el establecimiento de la Santa Alianza.<sup>3</sup> En cualquier caso, no quedan dudas que para la época de la Primera Guerra Mundial y el nacimiento de la Liga de las Naciones, se había establecido definitivamente una noción del orden internacional junto con la de sus crisis. El nacimiento de las Naciones Unidas al final de la Segunda Guerra Mundial simplemente reinició, consolidó y extendió este desarrollado orden jurídico internacional, que fue al principio europeo, pero progresivamente se ha vuelto completamente global. Las Naciones Unidas pueden ser, en efecto, comprendidas como la culminación de todo este proceso constitutivo, culminación que tanto revela las limitaciones de la noción de orden internacional como apunta, más allá de él, hacia una nueva noción de orden global. Uno puede por cierto analizar la estructura jurídica de la ONU en términos puramente negativos, y llorar sobre el poder declinante de los Estados-nación en el contexto internacional, pero debemos reconocer también que la noción de derecho definido por la Carta de la ONU también apunta hacia una nueva fuente positiva de producción jurídica, efectiva a escala global - un nuevo centro de producción normativa que puede jugar un rol jurídico soberano. La ONU funciona como una bisagra en la genealogía que va desde las estructuras jurídicas internacionales hacia las globales. Por un lado, la totalidad de la estructura conceptual de la ONU predica sobre el reconocimiento y la legitimación de la soberanía de los estados individuales, plantándose de este modo en el viejo marco del derecho internacional definido por pactos y tratados. Por otro lado, sin embargo, este proceso de legitimación es efectivo sólo en la medida que transfiere el derecho soberano a un centro supranacional real. No es nuestra intención aquí criticar o lamentar las serias (y a veces trágicas) insuficiencias de este proceso; en realidad estamos interesados en las Naciones Unidas y el proyecto de orden internacional no como un fin en sí mismo, sino como una palanca histórica real que empuja hacia delante la transición a un adecuado sistema global. Son precisamente las insuficiencias del proceso las que lo hacen efectivo.

Para aproximarnos más a esta transición en términos jurídicos es útil leer la obra de Hans Kelsen, una de las figuras intelectuales centrales detrás de la formación de las Naciones Unidas. Ya en 1910 y 1920 Kelsen propuso que el sistema jurídico internacional fuera concebido como la fuente suprema de cada constitución y formación jurídica nacional. Kelsen arribó a esta propuesta a través de sus análisis de las dinámicas formales del ordenamiento particular de los Estados. Los límites del Estado-nación, sostuvo, constituyen un obstáculo infranqueable a la realización de la idea del derecho. Para Kelsen, el ordenamiento parcial de las leyes domésticas de los Estados-naciones debe apoyarse necesariamente en la universalidad y objetividad del ordenamiento internacional. Esto último no sólo es lógico sino también ético, puesto

que pondría fin a los conflictos entre estados de poder desigual y afirmaría una igualdad que es el principio de la verdadera comunidad internacional. Tras la secuencia formal que describió Kelsen, entonces, había un impulso real y sustancial de modernización civilizadora. Kelsen pensó, de un modo Kantiano, en un concepto de derecho que se volviera una "organización de la humanidad y [pudiera] en consecuencia identificarse con la suprema idea ética". 4 Quiso ir más allá de la lógica del poder en las relaciones internacionales, de modo que "los estados particulares puedan ser vistos jurídicamente como entidades de igual rango" y así podría formarse un "estado mundial y universal", organizado como una "comunidad universal superior a los estados particulares, incorporándolos a todos dentro de sí misma".5

Fue adecuado, por lo tanto, que Kelsen pudiera tener luego el privilegio de participar de las reuniones en San Francisco que fundaron las Naciones Unidas, y viera realizadas sus hipótesis teóricas. Por él las Naciones Unidas organizaron una idea racional.6 Le dieron movimiento a una idea del espíritu; propusieron una base real efectiva para un esquema trascendental de validación del derecho, situado por sobre el Estado-nación. La validez y eficacia del derecho podían ahora unirse en la suprema fuente jurídica, y con estas condiciones la noción de Kelsen de una norma fundamental podría finalmente ser realizada.

Kelsen concibió la construcción formal y validez del sistema como independiente de la estructura material que lo organizara, pero en realidad la estructura debía existir de algún modo y organizarse materialmente. ¿Cómo podría construirse el sistema? Este es el punto en que el pensamiento de Kelsen deja de tener utilidad para nosotros: queda como una mera utopía fantástica. La transición que deseamos estudiar consiste precisamente en esta brecha entre la concepción formal que sustenta la validez del proceso jurídico en una fuente supranacional y la realización material de esta concepción. La vida de las Naciones Unidas, desde su fundación hasta el fin de la Guerra Fría, ha sido una larga historia de ideas, compromisos y experiencias limitadas, orientadas más o menos hacia la construcción de dicho orden supranacional. Los aportes de este proceso son obvios, y no es necesario describirlos aquí en detalle. Ciertamente el dominio de las Naciones Unidas sobre el marco general del proyecto supranacional entre 1945 y 1989 llevó a algunas de las consecuencias teóricas y prácticas más perversas. Y, sin embargo, esto no fue suficiente para detener la constitucionalización de un poder supranacional.7 En las ambiguas experiencias de las Naciones Unidas comenzó a tomar forma el concepto jurídico del Imperio.

Las respuestas teóricas hacia la constitucionalización de un poder mundial supranacional, sin embargo, han sido totalmente inadecuadas. En lugar de reconocer lo que era realmente nuevo en estos procesos supranacionales, la gran mayoría de los juristas teóricos apenas intentó resucitar modelos anacrónicos para aplicar a los problemas nuevos.

Mayoritariamente, de hecho, los modelos que presidieron el nacimiento de los Estados-naciones fueron simplemente desempolvados y vueltos a proponer como esquemas interpretativos para la lectura de un poder supranacional. Así, la "analogía doméstica" se volvió la herramienta metodológica fundamental en el análisis de las formas de orden internacional y supranacional.<sup>8</sup> Dos líneas de pensamiento han sido particularmente activas durante esta transición, y a modo de simplificación, podemos concebirlas como resurrecciones de las ideologías Hobbesiana y Lockeana que en otra era dominaron las concepciones europeas del Estado soberano.

Las variantes Hobbesianas enfocaron primariamente la transferencia del título de soberanía y concibieron a la constitución de la entidad soberana supranacional como un acuerdo contractual basado en la convergencia de sujetos estatales preexistentes.<sup>9</sup> Un nuevo poder trascendente, "tertium super partes", concentrado básicamente en las manos de los militares (aquellos que gobiernan sobre la vida y la muerte, el Hobbesiano "Dios y Tierra"), es, según esta escuela, el único medio capaz de constituir un sistema internacional seguro y así superar la anarquía que los Estados soberanos necesariamente producen.<sup>10</sup> Contrariamente, según la variante Lockeana, el mismo proceso se proyecta en términos más descentralizados y pluralistas. En este marco, cuando se logra la transferencia hacia un centro supranacional, emergen redes de contrapoderes locales, constitucionalmente efectivas para contestar y/o apoyar a la nueva figura del poder. Más que seguridad global, entonces, lo que aquí se propone es constitucionalismo global, o, en verdad, esto equivale a un proyecto para superar los imperativos del Estado, constituyendo una sociedad civil global. Estos slogan están hechos para evocar los valores del globalismo que habrán de imbuir al nuevo orden internacional, o, realmente, a la nueva democracia transnacional.<sup>11</sup> Mientras la hipótesis Hobbesiana enfatiza el proceso contractual que origina una nueva unidad y un poder supranacional trascendental, la hipótesis Lockeana apunta hacia los contrapoderes que animan al proceso constitutivo y apoyan al poder supranacional. En ambos casos, sin embargo, el nuevo poder global es presentado meramente de modo análogo a la concepción clásica del poder soberano nacional de los Estados. En lugar de reconocer la nueva naturaleza del poder imperial, las dos hipótesis simplemente insisten en las antiguas formas heredadas de la constitución del Estado: una forma monárquica en el caso Hobbesiano, una forma liberal en el Lockeano.

Aunque dadas las condiciones en las que fueron formuladas estas teorías (durante la Guerra Fría, cuando las Naciones Unidas apenas avanzaban hacia delante con dificultad), debemos reconocer la gran visión de estos teóricos, y comprender que no podían adelantarse a la gran novedad de los procesos históricos que estamos presenciando actualmente.<sup>12</sup> En este sentido, estas teorías pueden y se han vuelto dañinas, pues no reconocieron el ritmo acelerado, la violencia y la necesidad con la que opera el nuevo paradigma imperial. Lo que no comprendieron es que la soberanía imperial marca un cambio de paradigma.

Paradójicamente (aunque en realidad no sea paradójico), sólo la concepción de Kelse apuntó al problema real, aún cuando esa concepción se limitara a un punto de vista

estrictamente formal. ¿Qué poder político que ya exista o pueda ser creado, se preguntó, es apto para una globalización de las relaciones económicas y sociales? ¿Qué fuente jurídica, qué norma fundamental, y qué comando puede sostener un nuevo orden y evitar la caída en el desorden global?

## La Constitución del Imperio

Muchos teóricos contemporáneos se resisten a reconocer a la globalización de la producción capitalista y su mercado mundial como una situación fundamentalmente nueva y un cambio histórico significativo. Los teóricos asociados con la perspectiva del sistema - mundo, por ejemplo, argumentan que desde su inicio el capitalismo ha funcionado siempre como una economía mundial, y por lo tanto, aquellos que claman por la novedad de su actual globalización sólo no habían comprendido su historia.<sup>13</sup> Ciertamente, es importante enfatizar tanto la relación fundacional continua del capitalismo hacia (o, al menos una tendencia hacia) el mercado mundial como los ciclos expansivos del desarrollo del capitalismo; pero la adecuada atención sobre el ab origine universal o las dimensiones universalistas del desarrollo capitalista no deben enceguecernos ante la ruptura o cambio entre la producción capitalista contemporánea y las relaciones globales de poder. Creemos que este cambio vuelve perfectamente claro y posible para el proyecto capitalista actual juntar al poder económico con el político, para realizar, en otras palabras, un adecuado orden capitalista. En términos constitucionales, los procesos de globalización ya no son sólo un hecho sino, también, una fuente de definiciones jurídicas que tienden a proyectar una figura supranacional única de poder político.

Otro teóricos se resisten a reconocer un cambio mayor en las relaciones globales de poder, porque observan que los Estados-nación capitalistas dominantes continúan ejerciendo una dominación imperialista sobre las otras naciones y regiones del mundo. Desde esta perspectiva, las tendencias contemporáneas hacia el Imperio no representarían un fenómeno nuevo, sino, simplemente, un perfeccionamiento del imperialismo.<sup>14</sup> Sin subestimar estas importantes y ciertas líneas de continuidad, sin embargo, pensamos que es importante observar que lo que solía ser competencia o conflicto entre diversas potencias imperialistas ha sido reemplazado, en gran medida, por la idea de un poder único que las sobredetermina a todas, estructurándolas de un modo unitario, y tratándolas con una noción común del derecho que es, decididamente, poscolonial y posimperialista. Este es, en verdad, el punto de partida de nuestro estudio sobre el Imperio: una nueva noción del derecho, o, más aún, una nueva inscripción de la autoridad y un nuevo diseño de la producción de normas e instrumentos legales de coerción que garanticen los contratos y resuelvan los conflictos.

Debemos señalar aquí que le hemos prestado especial atención a las formas jurídicas de la constitución del Imperio, en el comienzo de nuestro estudio, no por ningún interés disciplinario específico - como si el derecho o la ley en sí mismos, como agentes de regulación, fueran capaces de representar al mundo social en su totalidad - sino porque proveen un buen índice de los procesos de constitución imperial. Las nuevas formas jurídicas revelan una primera visión de la tendencia hacia la regulación centralizada y unitaria del mercado mundial y las relaciones globales de poder, con todas las dificultades que presenta dicho proyecto. Las transformaciones jurídicas apuntan efectivamente hacia cambios en la constitución material del orden y poder mundial. La transición que hoy observamos, desde la ley internacional tradicional, que fue definida por contratos y tratados, hacia la definición y constitución de un nuevo poder mundial supranacional, soberano (y así hacia una noción imperial del derecho), aunque incompleta, nos da un marco en el cual leer los procesos sociales totalizantes del Imperio. En efecto, la transformación jurídica funciona como un síntoma de las modificaciones de la constitución material biopolítica de nuestras sociedades. Estos cambios se refieren no sólo a la ley internacional y las relaciones internacionales, sino también a las relaciones internas de poder de cada país. Estudiando y criticando las nuevas formas de la ley internacional y supranacional, entonces, estaremos siendo simultáneamente empujados hacia el núcleo de la teoría política del Imperio, donde el problema de la soberanía supranacional, su fuente de legitimación y su ejercicio pondrá en foco problemas políticos, culturales y, finalmente, ontológicos.

Para aproximarnos al concepto jurídico de Imperio, debemos observar primero la genealogía del concepto, lo que nos dará algunos términos preliminares para nuestra investigación. El concepto nos llega de una larga tradición, primariamente europea, que retrocede, por lo menos, hasta la antigua Roma, donde la figura jurídico-política de Imperio se asoció íntimamente con los orígenes cristianos de las civilizaciones europeas. Allí, el concepto de Imperio unió categorías jurídicas y valores éticos universales, haciéndolos funcionar juntos como un todo orgánico. Esta unión ha funcionado continuamente dentro del concepto, cualesquiera fuesen las vicisitudes de la historia del Imperio. Cada sistema jurídico es, de algún modo, la cristalización de un conjunto de valores, porque la ética forma parte de la materialidad de cada fundación jurídica, pero el Imperio - y en particular la tradición Romana de derecho imperial - es peculiar en cuanto empuja la coincidencia y universalidad de lo ético y lo jurídico hasta el extremo: en el Imperio hay paz, en el Imperio hay garantía de justicia para todos. El concepto de Imperio es presentado como un concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas. Y para alcanzar estos fines, al poder único se le otorga la fuerza necesaria para conducir, cuando sea necesario, "guerras justas" en las fronteras, contra los bárbaros, e internamente contra los rebeldes.<sup>15</sup>

Desde el principio, entonces, el Imperio pone en marcha una dinámica ético-política que yace en el centro de su concepto jurídico. Este concepto jurídico incluye dos tendencias fundamentales: primero, la noción de un derecho que se afirma en la

construcción de un nuevo orden que abarca la totalidad del espacio de lo que se considera civilización, un espacio universal, ilimitado; y, segundo, una noción de derecho que abarca a todo el tiempo dentro de su fundación ética. En otras palabras, el Imperio presenta su orden como permanente, eterno y necesario.

En la tradición Germánico-romana que persistió por toda la Edad Media, estas dos nociones del derecho se mantuvieron unidas.<sup>16</sup> A comienzos del Renacimiento, sin embargo, con el triunfo del secularismo, estas dos nociones fueron separadas, y cada una se desarrolló independientemente. Por un lado, emergió en el pensamiento político europeo moderno una concepción del derecho internacional, y por otro, se desarrollaron utopía de "paz perpetua". En el primer caso, el orden que el Imperio Romano había prometido se pensó, mucho después de su caída, a través de un mecanismo de tratados que construiría un orden internacional entre Estados soberanos operando análogamente a los mecanismos contractuales que garantizaban el orden entre el Estado-nación y su sociedad civil.

Pensadores desde Grotius hasta Puffendorf teorizaron este proceso en términos formales. En el segundo caso, la idea de "paz perpetua" reapareció continuamente a lo largo de la Europa moderna, desde Bernardin de Saint Pierre hasta Immanuel Kant. Esta idea se presentó como un ideal de la razón, una "luz" que debía criticar y también unir el derecho con la ética, una supuesta trascendencia del sistema jurídico y esquema ideal de razón y ética. Las alternativas fundamentales entre estas dos razones corrieron a lo largo de la modernidad europea, incluyendo a las dos grandes ideologías que definieron su fase madura: la ideología liberal que descansa en el concierto pacífico de las fuerzas jurídicas y su suspensión en el mercado; y la ideología socialista, que apunta a la unidad internacional a través de la organización de las luchas y la suspensión del derecho.

¿Sería correcto decir, entonces, que estos dos desarrollos diferentes de la noción del derecho que persistieron juntos durante los siglos de la modernidad tienden hoy a estar unidos y presentados como una categoría única? Sospechamos que éste es el caso, y que en la posmodernidad la noción de derecho debe ser entendida nuevamente en los términos del concepto de Imperio. Pero, aunque gran parte de nuestra investigación circulará alrededor de esta cuestión, no nos parece una buena idea saltar tan rápido a una conclusión definitiva, aunque aquí nos estemos limitando al análisis exclusivo de la noción de derecho. Si podemos reconocer ya, sin embargo, algunos síntomas importantes del renacimiento del concepto de Imperio - síntomas que funcionan como provocaciones lógicas alzándose sobre el terreno de la historia, que la teoría no puede ignorar.

Un síntoma, por ejemplo, es el renovado interés en el concepto de *bellum justum*, o "guerra justa", y su efectividad. Este concepto, que estuvo orgánicamente ligado a los antiguos órdenes imperiales y cuya rica y compleja genealogía retrocede hasta la tradición bíblica, ha comenzado a reaparecer recientemente como narrativa central de las discusiones políticas, particularmente en el transcurso de la Guerra del Golfo. <sup>17</sup>



Tradicionalmente, este concepto descansa primariamente en la idea que cuando un Estado se halla a sí mismo confrontado con una amenaza de agresión que puede poner en peligro su integridad territorial o independencia política, tiene un jus ad bellum (derecho a hacer guerra).<sup>18</sup> Hay ciertamente algo problemático en esta renovada atención sobre el concepto de bellum justum, que la modernidad, o el secularismo moderno, tanto ha tratado de eliminar de la tradición medieval. Los conceptos tradicionales de guerra justa involucran la banalización de la guerra y la celebración de ella como instrumento ético, dos ideas que el pensamiento político moderno y la comunidad internacional de Estados-nación han rechazado resueltamente. Estas dos características tradicionales han reaparecido en nuestro mundo posmoderno: por un lado, la guerra es reducida al status de acción policial, y por otro, el nuevo poder que puede ejercer funciones éticas legítimamente por medio de la guerra, es sacralizado.

Lejos de repetir nociones antiguas o medievales, sin embargo, los conceptos actuales presentan algunas innovaciones ciertamente fundamentales. La guerra justa ya no es, en ningún sentido, una actividad de defensa o resistencia, como lo fue, por ejemplo, en la tradición cristiana desde San Agustín hasta los escolásticos de la Contrarreforma, como una necesidad de la "ciudad mundial" para garantizar su propia supervivencia. Se ha vuelto, en verdad, una actividad que se justifica por sí misma. En este concepto de guerra justa se combinan dos elementos distintos: primero, la legitimación del aparato militar, en tanto está éticamente basado, y, segundo, la efectividad de la acción militar para alcanzar la paz y el orden deseados. La síntesis de estos dos elementos puede, incluso, ser un factor clave determinando la fundación y la nueva tradición del Imperio. Hoy el enemigo, como la misma guerra, es, al mismo tiempo, banalizado (reducido a un objeto de represión policial rutinaria) y absolutizado (como El Enemigo, una amenaza absoluta al orden ético). La Guerra del Golfo nos ha brindado tal vez el primer ejemplo plenamente articulado de esta nueva epistemología del concepto.<sup>19</sup> La resurrección del concepto de guerra justa puede ser sólo un síntoma de la emergencia del Imperio, ¡pero qué sugestivo y potente!

## **El Modelo de Autoridad Imperial**

Debemos evitar definir el pasaje hacia el Imperio en términos puramente negativos, desde el punto de vista de los que no es, como, por ejemplo, hacemos al decir: El nuevo paradigma está definido por la declinación definitiva de los Estados-nación soberanos, por la desregulación de los mercados internacionales, por el fin de los conflictos antagónicos entre sujetos Estado, y así en más. Si el nuevo paradigma consistiera sólo en esto, entonces sus consecuencias serían verdaderamente anárquicas. El poder, sin embargo - y Michel Foucault no fue el único en enseñarnos

esto - teme y detesta al vacío. El nuevo paradigma ya funciona en términos completamente positivos - y no podría ser de otro modo.

El nuevo paradigma es tanto sistema como jerarquía, construcción centralizada de normas y producción extendida de legitimación, extendido por todo el mundo. Se ha configurado ab initio como una estructura sistémica flexible y dinámica, articulada horizontalmente. Concebimos la estructura, mediante algún tipo de síntesis intelectual, como un híbrido entre la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y la teoría de la justicia de John Rawls.<sup>20</sup> Algunos llaman a esta situación "gobierno sin gobierno", para indicar la lógica estructural, a veces imperceptible pero siempre y cada vez más efectiva, que sumerge a todos los actores dentro del orden del conjunto.<sup>21</sup> La totalidad sistémica tiene una posición dominante en el orden global, rompiendo resueltamente con toda dialéctica previa y desarrollando una integración de actores que parece ser lineal y espontánea. Al mismo tiempo, sin embargo, la efectividad del consenso bajo la suprema autoridad del ordenamiento aparece aún más claramente. Todos los conflictos, todas las crisis y todos los disensos empujan efectivamente hacia delante el proceso de integración, y por lo mismo, reclaman una mayor autoridad central. La paz, el equilibrio y el cese de los conflictos son valores hacia los que todo se dirige. El desarrollo del sistema global (y del derecho imperial, en primer lugar) parece ser el desarrollo de una máquina que impone procedimientos de contractualización continua, que conducen al equilibrio sistémico - una máquina que crea un continuo pedido por la autoridad. La máquina parece predeterminar el ejercicio de la autoridad y la acción a través de la totalidad del espacio social. Cada movimiento está fijado y puede buscar su propio espacio designado sólo dentro del propio sistema, en la interrelación jerárquica que le ha sido acordada. Este movimiento preconstituido define la realidad del proceso de la constitucionalización imperial del orden mundial - el nuevo paradigma.

Este paradigma imperial es cualitativamente diferente de los diversos intentos de definir un proyecto de orden internacional en el período de la transición.<sup>22</sup> Mientras las perspectivas previas, transicionales, ponían su atención en las dinámicas legitimadoras que conducirían a un nuevo orden, en el nuevo paradigma es como si el nuevo orden ya estuviera constituido. La indivisibilidad conceptual entre el título y el ejercicio del poder es afirmada desde el comienzo, como el a priori efectivo del sistema. La imperfecta coincidencia, o mejor aún, las siempre presentes disyunciones temporales y espaciales entre el nuevo poder central y el campo de aplicación de su regulación, no conducen a una crisis o parálisis, sino que meramente fuerza al sistema a minimizarlas y superarlas. En suma, el cambio de paradigma está definido, al menos inicialmente, por el reconocimiento de que sólo un poder establecido, sobredeterminado y relativamente autónomo respecto de los estados-nación soberanos, es capaz de funcionar como centro del nuevo orden mundial, ejerciendo sobre él una regulación efectiva y, cuando sea preciso, coerción.

Se desprende de esto que, como deseaba Kelsen, pero sólo como un efecto paradójico de su utopía, una suerte de positivismo jurídico domina también la formación de un

nuevo ordenamiento jurídico.<sup>23</sup> La capacidad para formar un sistema es, en efecto, presupuesta por el proceso real de su formación. Más aún, el proceso de formación, y los sujetos que actúan en él, son atraídos precozmente hacia el vórtice del centro definido positivamente, y esta atracción se vuelve irresistible, no sólo en nombre de la capacidad del centro de ejercer fuerza, sino también en nombre del poder formal, que reside en el centro, para enmarcar y sistematizar la totalidad. ¡Otra vez hallamos un híbrido de Luhmann y Rawls, pero aún antes que a ellos, encontramos a Kelsen, ese utopista y, por ello, involuntario y contradictorio descubridor del alma del derecho imperial!

Nuevamente, las antiguas nociones sobre el Imperio nos ayudan a articular mejor la naturaleza de este orden mundial en formación. Como nos enseñaron Tucídides, Livy y Tácito (junto con Maquiavelo comentando sus trabajos), el Imperio no se forma sobre la base de la fuerza propiamente, sino sobre la base de la capacidad para presentar a la fuerza colocada al servicio del derecho y la paz. Todas las intervenciones de los ejércitos imperiales son solicitadas por una o más de las partes involucradas en un conflicto ya existente. El Imperio no nace por su propia voluntad, sino que es llamado a ser y constituirse sobre la base de su capacidad para resolver conflictos. El Imperio se conforma y sus intervenciones se vuelven jurídicamente legitimadas sólo cuando se ha insertado en la cadena de consenso internacional orientada a resolver conflictos existentes. Retornando a Maquiavelo, la expansión del Imperio está enraizada en la trayectoria interna de los conflictos que se supone que debe resolver. <sup>24</sup> El primer objetivo del Imperio es, por lo tanto, expandir el reino del consenso que sostiene su propio poder.

El modelo de la antigüedad nos proporciona una primera aproximación, pero debemos avanzar más allá a fin de articular los términos del modelo global de autoridad que está operando hoy. El positivismo jurídico y las teorías del derecho natural, el contractualismo y el realismo institucional, el formalismo y el sistematismo, todas pueden describir algún aspecto de él. El positivismo jurídico puede enfatizar la necesidad de la existencia de un fuerte poder en el centro del proceso normativo; las teorías del derecho natural pueden subrayar los valores de paz y equilibrio que el proceso imperial ofrece; el contractualismo puede sustentar la formación de consenso; el realismo puede traer a la luz los procesos formativos de las instituciones adecuadas a las nuevas dimensiones de consenso y autoridad; y el formalismo puede dar apoyo lógico a lo que el sistematismo justifica y organiza funcionalmente, enfatizando el carácter totalizante del proceso. ¿Pero qué modelo jurídico posee todas estas características del nuevo orden supranacional?

Antes de intentar una definición, haremos bien en reconocer que las dinámicas y articulaciones del nuevo orden jurídico supranacional se corresponden fuertemente con las nuevas características que han venido a definir ordenamientos internos en el pasaje de la modernidad a la posmodernidad. <sup>25</sup> Debemos reconocer esta correspondencia (tal vez al modo de Kelsen, y ciertamente, de un modo realista) no tanto como una "analogía doméstica" para el sistema internacional, sino como una

"analogía supranacional" para los sistemas legales domésticos. Las características primarias de ambos sistemas involucran hegemonía sobre las prácticas jurídicas, tales como procedimientos, prevención y domicilio. La normatividad, sanción y represión derivan de estas, y están conformadas dentro de los desarrollos de procedimientos. La razón para la relativa (pero efectiva) coincidencia entre el nuevo funcionamiento de la ley doméstica y la ley supranacional deriva, ante todo, del hecho de que ambas operan sobre el mismo terreno, a saber, el terreno de la crisis. Como nos ha enseñado Carl Schmitt, la crisis en el terreno de la aplicación de la ley debe apuntar nuestra atención sobre la "excepción" operativa en el momento de su producción. 26 La ley doméstica y la supranacional están ambas definidas por su excepcionalidad.

La función de la excepción es aquí muy importante. A fin de tener control y dominio sobre una situación tan completamente fluida, es necesario garantizar a la autoridad interviniente: (1) la capacidad de definir, cada vez de un modo excepcional, las demandas de intervención; y (2) la capacidad de poner en movimiento las fuerzas e instrumentos que de diversos modos puedan ser aplicados a la diversidad y pluralidad de acuerdos en crisis. Aquí, en consecuencia, ha nacido, en nombre de la excepcionalidad de la intervención, una forma de derecho que es, realmente, un derecho de la policía. La formación de un nuevo derecho se inscribe en el despliegue de fuerza preventiva, represiva y retórica, destinada a la reconstrucción del equilibrio social: todo esto es, propio de la actividad policial. Podemos así reconocer la fuente inicial e implícita del derecho imperial en términos de acción policial y de la capacidad de la policía para crear y mantener el orden. La legitimidad del ordenamiento imperial sostiene el ejercicio del poder policial, mientras que al mismo tiempo la actividad de la fuerza policial global demuestra la verdadera efectividad del ordenamiento imperial. El poder jurídico de mandar sobre la excepción y la capacidad de desplegar fuerza policial son, por lo tanto, dos coordinadas iniciales que definen el modelo imperial de autoridad.

## Valores Universales

Llegados a este punto, bien podríamos preguntarnos: ¿podemos seguir utilizando, en este contexto, el término jurídico "derecho"? ¿Cómo podemos llamar derecho (y específicamente, derecho imperial) a una serie de técnicas que, fundadas sobre un estado de excepción permanente y el poder de la policía, reducen la ley y el derecho a un asunto de pura efectividad? A fin de responder a estas preguntas, debemos primero observar más de cerca al proceso de constitución imperial que estamos presenciando en este momento. Enfatemos desde el comienzo que su realidad está demostrada no sólo por las transformaciones de la ley internacional que nos presenta, sino, también

por los cambios que produce en la ley administrativa de las sociedades y Estados-nación individuales, o, en suma en la ley administrativa de la sociedad cosmopolítica.<sup>27</sup> Por medio de su transformación contemporánea de la ley supranacional, el proceso de constitución imperial tiende directa o indirectamente a penetrar y reconfigurar la ley doméstica de los Estados-nación, y así, la ley supranacional sobredetermina poderosamente la ley doméstica.

Tal vez, el síntoma más significativo de esta transformación es el desarrollo del así denominado derecho a la intervención.<sup>28</sup> Este es concebido comúnmente como el derecho u obligación de los sujetos dominantes del orden mundial, de intervenir en los territorios de otros sujetos en interés de prevenir o resolver problemas humanitarios, garantizar acuerdos e imponer la paz. El derecho de intervención figura prominentemente en la panoplia de instrumentos acordados en las Naciones Unidas por su mandato para mantener el orden internacional, pero la reconfiguración contemporánea de este derecho representa un salto cualitativo. Ya no más, como bajo el antiguo ordenamiento internacional, los Estados individuales soberanos o el poder supranacional (ONU), se intervendrá para asegurar o imponer la aplicación de acuerdos internacionales aceptados voluntariamente. Ahora, los sujetos supranacionales que están legitimados no por derecho sino por consenso intervienen en nombre de cualquier tipo de emergencia y principio éticos superiores. Lo que está detrás de esta intervención no es sólo un permanente estado de emergencia y excepción, sino un permanente estado de emergencia y excepción justificado por la apelación a valores esenciales de justicia. En otras palabras, el derecho de la policía se legitima por valores universales.<sup>29</sup>

¿Debemos asumir que como este nuevo derecho de intervención funciona primariamente con la finalidad de resolver problemas humanos urgentes, su legitimación está, en consecuencia, basada en valores universales? ¿Debemos leer este movimiento como un proceso que, sobre la base de los elementos fluctuantes del marco histórico, pone en marcha una máquina constitutiva dirigida por fuerzas universales de la paz y la justicia? ¿Nos hallamos, entonces, en una situación muy próxima a la definición tradicional de Imperio, aquella promulgada en la antigua imaginaria Romano-cristiana?

Sería ir muy lejos responder afirmativamente a estas dos preguntas en este estadio temprano de nuestra investigación. La definición del poder imperial en desarrollo como una ciencia policial fundada sobre una práctica de guerra justa para afrontar emergencias que aparecen continuamente es, probablemente, correcta, pero aún muy insuficiente. Como hemos visto, las determinaciones fenomenológicas del nuevo orden global existen en una situación profundamente fluctuante, que también puede ser caracterizada correctamente en términos de crisis y guerra. ¿Cómo podemos reconciliar la legitimación de este orden por medio de la prevención y la vigilancia, con el hecho que la crisis y la propia guerra demuestran la muy cuestionable génesis y legitimidad de este concepto de justicia? Como hemos observado, estas técnicas y otras como similares indican que los que estamos presenciando es el proceso de la

constitución material del nuevo orden planetario, la consolidación de su máquina administrativa, y la producción de nuevas jerarquías de comando sobre el espacio global. ¿Quién decidirá sobre las definiciones de orden y justicia a través de la expansión de esta totalidad, en el curso de su proceso constituyente? ¿Quién podrá definir el concepto de paz? ¿Quién será capaz de unificar el proceso de suspender la historia, y denominar justa a esta suspensión? La problemática del Imperio se halla no-cerrada, sino abierta, alrededor de estas preguntas.

En este punto, el problema del nuevo aparato jurídico se nos presenta como su figura más inmediata: un orden global, una justicia y un derecho que, aunque aún virtuales, pero ya nos son aplicados. Cada vez más se nos fuerza a sentir que somos partícipes de estos desarrollos, y se nos hace responsables de lo que provenga de este marco. Nuestra ciudadanía, al igual que nuestra responsabilidad ética, está situada dentro de estas nuevas dimensiones - nuestro poder y nuestra impotencia se miden aquí. Podríamos decir, en un modo Kantiano, que nuestra disposición moral interna, cuando es confrontada y probada en el orden social, tiende a estar determinada por las categorías éticas, políticas y jurídicas del Imperio. O podríamos decir que la moralidad externa de cada ser humano y ciudadano es ahora mensurable sólo en el marco del Imperio. Este nuevo marco nos empuja a confrontar una serie de explosivas aporías, porque en este nuevo mundo jurídico e institucional en formación, nuestras ideas y prácticas de justicia y nuestros medios de esperanza son cuestionados. Los medios de aprehensión de los valores, privados e individuales, son disueltos: con la aparición del Imperio ya no confrontamos con las mediaciones locales de lo universal, sino, directamente, con un universo concreto. La domesticidad de los valores, los escudos detrás de los cuales presentaban su sustancia moral, los límites que protegían contra la exterioridad invasora - todo eso desaparece. Todos estamos obligados a confrontar preguntas absolutas y alternativas radicales. En el Imperio, ética, moralidad y justicia son moldeadas en nuevas dimensiones.

A lo largo de nuestra investigación nos hemos hallado frente a una problemática clásica de la filosofía política: la declinación y caída del Imperio. 30 Puede parecer paradójico que introduzcamos estos tópicos al principio, al mismo tiempo que tratamos la construcción inicial del Imperio; pero la llegada del Imperio se está realizando sobre la base de las mismas condiciones que caracterizan su decadencia y declinación. El Imperio está emergiendo hoy como el centro que sostiene la globalización de las redes productivas y modela su red ampliamente inclusiva pretendiendo incorporar a todas las relaciones de poder dentro de su orden mundial - desarrollando al mismo tiempo una poderosa función de policía contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan su orden. El poder del Imperio aparece como subordinado a las fluctuaciones de las dinámicas locales del poder y a los desvíos, ordenamientos jurídicos parciales que intentan, pero nunca logran plenamente, volver atrás, a un estado de normalidad, en el nombre de la "excepcionalidad" de los procedimientos administrativos. Estas características, sin embargo, son precisamente aquellas que definieron a la antigua Roma en su decadencia y atormentaron tanto a los admiradores de su brillo. No debemos esperar

que la complejidad de los procesos que construyen la nueva interrelación de derecho imperial se resuelva. Por el contrario, los procesos son y seguirán siendo contradictorios. La pregunta sobre la definición de justicia y paz no hallará una respuesta real; la fuerza de la nueva constitución imperial no se corporizará en un consenso articulado en la multitud. Los términos de la propuesta jurídica del Imperio están indeterminados por completo, aún cuando son concretos. El Imperio ha nacido, y se muestra a sí mismo como crisis. ¿Debemos, pues, concebir que este es un Imperio decadente, en los términos descritos por Montesquieu y Gibbon? ¿O puede ser comprendido mejor en términos clásicos, como un Imperio de corrupción?

Debemos entender a la corrupción, primeramente, no sólo en términos morales sino también en términos jurídicos y político, porque, de acuerdo con Montesquieu y Gibbon, cuando las diferentes formas de gobierno no están firmemente establecidas en la república, el ciclo de la corrupción es ineluctablemente puesto en marcha y la comunidad dejada a un lado. 31 En segundo lugar, debemos entender a la corrupción también en términos metafísicos: donde la entidad y la esencia, la efectividad y el valor no hallan una satisfacción común, allí no se desarrolla la generación sino la corrupción. 32 Estos son algunos de los ejes fundamentales del Imperio a los que volveremos largamente más adelante.

Permítasenos, en conclusión, una analogía final que se refiere al nacimiento del Cristianismo en Europa y su expansión durante la declinación del Imperio Romano. En este proceso se construyó y consolidó un enorme potencial de subjetividad, en términos de la profecía de un mundo por venir. Esta nueva subjetividad ofreció una alternativa absoluta al espíritu del derecho imperial - una nueva base ontológica. Desde esta perspectiva, el Imperio fue aceptado como la "madurez de los tiempos" y la unidad de toda la civilización conocida, pero fue desafiado en su totalidad por un eje ético y ontológico completamente diferente. Del mismo modo hoy, dado que los límites y problemas irresolubles del nuevo orden imperial están fijados, la teoría y la práctica pueden ir más allá de ellos, encontrando una vez más una base ontológica de antagonismo - dentro del Imperio, pero también contra y más allá del Imperio, en el mismo nivel de totalidad.

## **1.2 Producción Biopolítica**

*La "policía" aparece como una administración presidiendo al Estado, junto con lo judicial, el ejército y el tesorero. Ciertamente. Pero, de hecho, rodea a todo lo demás. Turquet dijo así: "Se ramifica en todas las condiciones de la gente, todo lo que hacen o emprenden. Su campo abarca el judicial, las finanzas y el ejército.". La policía incluye a todo.*  
Michel Foucault

Desde la perspectiva jurídica hemos sido capaces de vislumbrar algunos de los elementos de la génesis ideal del Imperio, pero desde esa única perspectiva sería difícil si no imposible comprender cómo la máquina imperial se ha puesto hoy en movimiento. Los conceptos jurídicos y los sistemas jurídicos están siempre referidos a algo distinto a ellos mismos. A través de la evolución y el ejercicio del derecho, apuntan hacia las condiciones materiales que definen su inserción en la realidad social. Nuestro análisis debe descender ahora al nivel de esa materialidad e investigar allí la transformación material del paradigma del mando. Necesitamos descubrir los medios y fuerzas de producción de realidad social junto con las subjetividades que la animan.

### **El Biopoder en la Sociedad de Control**

En muchos aspectos la obra de Michel Foucault ha preparado el terreno para dicha investigación del funcionamiento material del mando imperial. Primeramente, el trabajo de Foucault nos posibilita reconocer un pasaje histórico, trascendental, de las formas sociales, desde la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. 1 La



sociedad disciplinaria es aquella sociedad en la cual el comando social se construye a través de una difusa red de dispositivos o aparatos que producen y regulan costumbres, hábitos y prácticas productivas. La puesta en marcha de esta sociedad, asegurando la obediencia a sus reglas y a sus mecanismos de inclusión y / o exclusión, es lograda por medio de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el asilo, el hospital, la universidad, la escuela, etc.) que estructuran el terreno social y presentan lógicas adecuadas a la "razón" de la disciplina. El poder disciplinario gobierna, en efecto, estructurando los parámetros y límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo los comportamientos normales y / o desviados. Foucault se refiere habitualmente al Ancien Régime y la era clásica de la civilización francesa para ilustrar la emergencia de la disciplinabilidad, pero en general podemos decir que toda la primera fase de acumulación capitalista (en Europa y en cualquier otro lado) fue conducida bajo este paradigma del poder. Por otra parte, debemos entender a la sociedad del control como aquella (que se desarrolla en el extremo más lejano de la modernidad, abriéndose a lo posmoderno) en la cual los mecanismos de comando se tornan aún más "democráticos", aún más inmanentes al campo social, distribuidos a través de los cuerpos y las mentes de los ciudadanos. Los comportamientos de inclusión y exclusión social adecuados para gobernar son, por ello, cada vez más interiorizados dentro de los propios sujetos. El poder es ahora ejercido por medio de máquinas que, directamente, organizan las mentes (en sistemas de comunicaciones, redes de información, etc.) y los cuerpos (en sistemas de bienestar, actividades monitoreadas, etc.) hacia un estado de alineación autónoma del sentido de la vida y el deseo de la creatividad. La sociedad de control, por lo tanto, puede ser caracterizada por una intensificación y generalización de los aparatos normalizadores del disciplinamiento, que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, en contraste con la disciplina, este control se extiende muy por fuera de los sitios estructurados de las instituciones sociales, por medio de redes flexibles y fluctuantes.

En segundo lugar, la obra de Foucault nos permite reconocer la naturaleza biopolítica de este nuevo paradigma de poder.<sup>2</sup> El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder puede lograr un comando efectivo sobre toda la vida de la población sólo cuando se torna una función integral, vital, que cada individuo incorpora y reactiva con su acuerdo. Como dijo Foucault: "La vida se ha vuelto ahora... un objeto del poder".<sup>3</sup> La más alta función de este poder es infiltrar cada vez más la vida, y su objetivo primario es administrar la vida. El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida.

Estas dos líneas de la obra de Foucault se ensamblan una con otra en el sentido que sólo la sociedad de control es capaz de adoptar el contexto biopolítico como su terreno exclusivo de referencia. En el pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control se realiza un nuevo paradigma de poder, definido por las tecnologías que reconocen a la sociedad como el ámbito del biopoder. En la sociedad disciplinaria los

efectos de las tecnologías biopolíticas fueron aún parciales, en el sentido que el disciplinamiento se desarrolló de acuerdo con lógicas relativamente cerradas, geométricas y cuantitativas. El disciplinamiento fijó individuos dentro de instituciones, pero no logró consumirlos completamente en el ritmo de las prácticas productivas y la socialización productiva; no alcanzó el punto de impregnar por completo la conciencia y los cuerpos de los individuos, el punto de tratarlos y organizarlos en la totalidad de sus actividades. En la sociedad disciplinaria, entonces, la relación entre el poder y los individuos permaneció estática: a la invasión disciplinaria del poder le correspondió la resistencia del individuo. En contraste, cuando el poder se vuelve enteramente biopolítico, todo el cuerpo social queda comprendido en la máquina del poder, y se desarrolla en su virtualidad. La relación es abierta, cualitativa y afectiva. La sociedad, subsumida dentro de un poder que llega hasta los núcleos de la estructura social y sus procesos de desarrollo, reacciona como un único cuerpo. El poder es entonces expresado como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y cuerpos de la población - y al mismo tiempo a través de la totalidad de las relaciones sociales. 4

En este pasaje de la sociedad disciplinaria hacia la sociedad de control, entonces, uno podría decir que ahora se ha alcanzado la interrelación de implicaciones mutuas, crecientemente intensa, de todas las fuerzas sociales que el capitalismo ha perseguido a través de su desarrollo. Marx reconoció algo similar en lo que denominó el pasaje de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo bajo el capital, 5 y luego, los filósofos de la Escuela de Frankfurt analizaron un pasaje estrechamente relacionado de la subsunción de la cultura (y las relaciones sociales) bajo la figura totalitaria del estado, o, en verdad, dentro de la dialéctica perversa del Iluminismo.<sup>6</sup> Sin embargo, el pasaje a que hacemos referencia es fundamentalmente diferente en cuanto a que, en lugar de enfocar la unidimensionalidad del proceso descrito por Marx y reformulado y ampliado por la Escuela de Frankfurt, el pasaje Foucaultiano trata básicamente con la paradoja de la pluralidad y la multiplicidad - y Deleuze y Guattari desarrollaron esta perspectiva aún con más claridad. 7 El análisis de la subsunción real, cuando es entendida como abarcando no sólo la dimensión económica o sólo la cultural de la sociedad, sino, en verdad, el propio bios social, y cuando es aplicado a las modalidades del disciplinamiento y / o el control, rompe la figura lineal y totalitaria del desarrollo capitalista. La sociedad civil es absorbida en el Estado, pero la consecuencia de esto es una explosión de los elementos que previamente eran coordinados y mediados en la sociedad civil. Las resistencias ya no son marginales sino activas en el centro de una sociedad que se abre en redes; los puntos individuales son singularizados en mil mesetas. Lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari hicieron explícito) es, entonces, la paradoja de un poder que, mientras unifica y envuelve dentro de sí a cada elemento de la vida social (perdiendo así su capacidad efectiva de mediar diferentes fuerzas sociales), en ese mismo momento revela un nuevo contexto, un nuevo medio de máxima pluralidad e incontenible singularización - un ambiente del evento. 8

Estas concepciones de la sociedad de control y del biopoder describen aspectos centrales del concepto de Imperio. El concepto de Imperio es el marco en el que deberá ser comprendida la nueva omniversalidad de los sujetos, y es la meta a la que se dirige el nuevo paradigma de poder. Aquí se abre un verdadero abismo entre los diversos marcos teóricos antiguos de la ley internacional (tanto en su forma contractual y / o en la forma de la ONU) y la nueva realidad de la ley imperial. Todos los elementos intermediarios del proceso han sido, de hecho, dejados a un lado, de modo que la legitimidad del orden internacional no puede ser ya construida mediante mediaciones, sino aprehendida de inmediato en toda su diversidad. Ya hemos conocido este hecho desde la perspectiva jurídica. Vimos, en efecto, que cuando emerge la nueva noción de derecho en el contexto de la globalización y se presenta como capaz de tratar la esfera planetaria, universal, como un único escenario sistémico, debe asumir un prerrequisito inmediato (actuando en un estado de excepción) y una tecnología adecuada, plástica y constitutiva (las técnicas de la policía)

Aunque el estado de excepción y las tecnologías policiales constituyen el núcleo sólido y el elemento central del nuevo derecho imperial, sin embargo, el nuevo régimen no tiene nada en común con las artes jurídicas de las dictaduras o los totalitarismos que en otros tiempos, y con tanta fanfarria, fueron detalladamente descritos por tantos (¡de hecho, demasiados!) autores.<sup>9</sup> Por el contrario, la regla de la ley continúa representando un papel central en el contexto del pasaje contemporáneo: el derecho sigue siendo efectivo y (precisamente por medio del estado de excepción y las técnicas policiales) se vuelve procedimiento. Esta es una transformación radical que revela la relación no mediada entre el poder y las subjetividades, y así demuestra tanto la imposibilidad de mediaciones "anteriores" como la variabilidad temporal incontenible del evento. <sup>10</sup> A lo largo de los espacios sin límites, hasta las profundidades del mundo biopolítico, y confrontando una temporalidad imprevisible - estas son las determinaciones en las cuales debe ser definido el nuevo derecho supranacional. Es aquí donde el concepto de Imperio deberá luchar para establecerse, donde deberá probar su efectividad, y, por lo tanto, donde la máquina tendrá que ser puesta en marcha.

Desde este punto de vista, el contexto biopolítico del nuevo paradigma es absolutamente central para nuestro análisis. Esto es lo que presenta al poder con una alternativa, no sólo entre obediencia y desobediencia, o entre participación política formal y rechazo, sino también a lo largo de todo el rango de vida y muerte, riqueza y pobreza, producción y reproducción social, etc. Dadas las grandes dificultades que la nueva noción del derecho tiene para representar esta dimensión del poder del Imperio, y dada su incapacidad para tocar al biopoder concretamente, en todos sus aspectos materiales, el derecho imperial puede a lo sumo sólo representar parcialmente el diseño subyacente de la nueva constitución del orden mundial, y no logra realmente aferrarse al motor que la pone en marcha. Nuestro análisis deberá en consecuencia prestar atención a la dimensión productiva del biopoder.<sup>11</sup>

## La Producción de la Vida

La cuestión de la producción en relación con el biopoder y la sociedad de control, sin embargo, revela una debilidad real en la obra de los autores de quienes hemos tomado estas nociones. Debemos clarificar, en consecuencia, las dimensiones biopolíticas o "vitales" del trabajo de Foucault en relación con las dinámicas de la producción. Foucault sostuvo en diversos trabajos a mediados de 1970, que no podemos entender el pasaje desde el Estado "soberano" del antiguo régimen hacia el moderno Estado "disciplinario" sin tomar en cuenta cómo el contexto biopolítico es puesto progresivamente al servicio de la acumulación capitalista. "El control de la sociedad sobre los individuos no solo se lleva a cabo mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal." 12

Uno de los objetivos centrales de su estrategia de investigación en este período fue avanzar más allá de las versiones del materialismo histórico, incluyendo diversas variantes de la teoría marxista, que consideraban al problema del poder y la reproducción social en un nivel superestructural separado del nivel basal, real, de la producción. Por ello Foucault intentó retrotraer el problema de la reproducción social y todos los elementos de la denominada superestructura al interior de la estructura fundamental, material, y definir este terreno no solo en términos económicos, sino también culturales, corporales y subjetivos. Por esto, podemos comprender cómo la concepción de Foucault del conjunto social se realizó y perfeccionó cuando en una fase subsiguiente de su trabajo descubrió los rasgos emergentes de la sociedad de control como figura de poder activa a través de toda la biopolítica de la sociedad. No pareciera, sin embargo, que Foucault - aún cuando haya aprehendido potentemente el horizonte biopolítico de la sociedad y lo haya definido como un campo de inmanencia - haya podido desprender su pensamiento de esa epistemología estructuralista que guió su investigación desde el comienzo. Por epistemología estructuralista nos referimos a la reinención de un análisis funcionalista en el campo de las ciencias humanas, método que, efectivamente, sacrifica la dinámica del sistema, la creativa temporalidad de sus movimientos y la sustancia ontológica de la reproducción cultural y social. 13 De hecho, si llegados a este punto pudiéramos preguntarle a Foucault quién o qué conduce el sistema, o, mejor aún, qué es el "bios", su respuesta sería inefable, o ninguna. Lo que Foucault no logra aprehender, en suma, son las dinámicas reales de la producción en la sociedad biopolítica. 14

En contraste, Deleuze y Guattari se nos presentan con una adecuada comprensión posestructuralista del biopoder que renueva el pensamiento materialista y se afirma a sí misma sólidamente en la cuestión de la producción del ser social. Su trabajo desmitifica al estructuralismo y a todas las concepciones filosóficas, sociológicas y políticas que hacen de la fijación del marco epistemológico un punto de referencia ineludible. Fijan claramente nuestra atención en la sustancia ontológica de la

producción social. Las máquinas producen. El funcionamiento constante de las máquinas sociales en sus diversos aparatos y ensamblajes producen el mundo, junto con los sujetos y objetos que lo constituyen. Deleuze y Guattari, sin embargo, parecen capaces de concebir positivamente sólo las tendencias hacia el movimiento continuo y los flujos absolutos, y por ello, también en su pensamiento, los elementos creativos y la ontología radical de la producción de lo social permanecen insustanciales e impotentes. Deleuze y Guattari descubren la productividad de la reproducción social (producción creativa, producción de valores, relaciones sociales, afectos, hechos), pero operan para articularla sólo superficialmente y efímeramente, como un horizonte indeterminado, caótico, marcado por el evento inasible. 15

Podemos entender mejor la relación entre producción social y biopoder en la obra de un grupo de autores marxistas italianos contemporáneos, quienes reconocen la dimensión biopolítica en términos de la nueva naturaleza del trabajo productivo y su desarrollo viviente en la sociedad, utilizando términos tales como "intelectualidad de masas", "trabajo inmaterial", y el concepto marxiano de "intelecto general". 16 Estos análisis parten de dos proyectos de investigación coordinados. El primero consiste en el análisis de las transformaciones recientes del trabajo productivo y su tendencia a volverse crecientemente inmaterial. El lugar central ocupado previamente por la fuerza laboral de los trabajadores fabriles en la producción de plusvalía está siendo hoy llenado cada vez más por la fuerza laboral intelectual, inmaterial y comunicativa. Es por ello necesario desarrollar una nueva teoría política del valor que pueda colocar al problema de esta nueva acumulación capitalista de valor en el centro del mecanismo de explotación (y así, tal vez, en el centro de la rebelión potencial). El segundo, y consecuente, proyecto de investigación desarrollado por esta escuela consiste en el análisis de la dimensión comunicativa e inmediatamente social del trabajo viviente en la sociedad capitalista contemporánea, y así instala insistentemente el problema de las nuevas figuras de la subjetividad, tanto en su potencial de explotación como en el revolucionario. La dimensión social inmediata de la explotación del trabajo viviente inmaterial sumerge al trabajo en todos los elementos relacionales que definen lo social, pero también, al mismo tiempo, activa los elementos críticos que desarrollan el potencial de insubordinación y rebelión a través de todo el conjunto de prácticas laborales. Tras una nueva teoría del valor, entonces, debe formularse una nueva teoría de la subjetividad que opere principalmente a través del conocimiento, la comunicación y el lenguaje.

De este modo, estos análisis han reestablecido la importancia de la producción dentro del proceso biopolítico de constitución social, pero también, en ciertos aspectos, lo han aislado - tomándolo en una forma pura, refinándolo en el plano ideal. Han actuado como si descubrir las nuevas formas de las fuerzas productivas - trabajo inmaterial, trabajo intelectual masificado, el trabajo del "intelecto general"- fuese suficiente para comprender concretamente la relación dinámica y creativa entre producción material y reproducción social. Cuando reinsertan la producción en el contexto biopolítico, la presentan casi exclusivamente en el horizonte del lenguaje y la comunicación. Uno de los más serios defectos ha sido la tendencia, entre estos

autores, a tratar las nuevas prácticas laborales en la sociedad biopolítica solamente en sus aspectos intelectuales e incorpóreos. La productividad de los cuerpos y el valor del afecto, sin embargo, son absolutamente centrales en este contexto. Elaboraremos los tres aspectos primarios del trabajo inmaterial en la economía contemporánea: el trabajo comunicativo de la producción industrial que recientemente se ha reunido en redes informativas, el trabajo interactivo del análisis simbólico y la resolución de problemas, y el trabajo de la producción y manipulación de afectos (ver Sección 3-4). Este tercer aspecto, con su atención en la productividad de lo corporal, lo somático, es un elemento extremadamente importante en las redes contemporáneas de producción biopolítica. El trabajo de esta escuela y sus análisis del intelecto general, por lo tanto, ciertamente marcan un avance, pero su marco conceptual permanece muy pobre, casi angelical. En el análisis final, estas nuevas concepciones también rasguñan apenas la superficie de la dinámica productiva del nuevo marco teórico del biopoder. 17

Nuestro objetivo, entonces, es construir estos intentos parcialmente exitosos de reconocer el potencial de la producción biopolítica. Precisamente juntando coherentemente las diferentes características definidoras del contexto biopolítico que hemos descrito hasta ahora, y llevándolas a la ontología de la producción, podremos identificar la nueva figura del cuerpo biopolítico colectivo, el que podrá, sin embargo, permanecer contradictorio, tal como es paradójico. Este cuerpo se vuelve estructura no negando las fuerzas productivas originarias que lo animan sino reconociéndolas; se vuelve lenguaje (tanto lenguaje científico como social) porque es una multitud de cuerpos singulares y determinados que buscan relación. Es, por ende, tanto producción como reproducción, estructura y superestructura, porque es vida en el más pleno sentido y política en el sentido estricto. Nuestro análisis deberá descender a la jungla de determinaciones productivas y conflictivas que nos ofrece el cuerpo biopolítico colectivo. 18 El contexto de nuestro análisis debe por ello desarrollar la propia vida, el proceso de constitución del mundo, de la historia. El análisis no debe ser propuesto por medio de formas ideales sino dentro del denso complejo de la experiencia.

## **Corporaciones y Comunicaciones**

Al preguntarnos como se constituyeron los elementos políticos y soberanos de la máquina imperial, hallamos que no hay ninguna necesidad de limitar nuestro análisis e incluso de enfocarlo en las instituciones reguladoras supranacionales establecidas. Las organizaciones de la ONU, junto con las grandes agencias de finanzas y comercio multi y transnacionales (el FMI, el Banco Mundial, el GATT etc.), todas ellas se vuelven relevantes en la perspectiva de constitución jurídica supranacional sólo cuando se consideran dentro de la dinámica de la producción biopolítica del orden mundial. La función que poseían en el antiguo orden internacional, debemos

enfatar, no es lo que ahora legitima a estas organizaciones. Lo que en realidad las legitima ahora es su nueva posible función en la simbología del orden imperial. Fuera del nuevo marco, estas instituciones son ineficaces. A lo sumo, el viejo marco institucional contribuye a la formación y educación del personal administrativo de la máquina imperial, el "dressage" de una nueva elite imperial.

En determinados e importantes aspectos las grandes corporaciones transnacionales construyen la trama conectiva fundamental del mundo biopolítico. El capital siempre se ha organizado mirando hacia la totalidad de la esfera global, pero sólo en la segunda mitad del siglo veinte las corporaciones financieras e industriales multinacionales y transnacionales comenzaron, realmente, a estructurar biopolíticamente territorios globales. Algunos sostienen que estas corporaciones han venido a ocupar simplemente el espacio detentado por los diversos sistemas colonialistas nacionales e imperialistas en las fases previas del desarrollo capitalista, desde el imperialismo europeo del siglo diecinueve hasta la fase Fordista de desarrollo en el siglo veinte. 19 Esto es en parte cierto, pero este mismo lugar se ha transformado sustancialmente por la nueva realidad del capitalismo. Las actividades de las corporaciones ya no están definidas por la imposición de comando abstracto y la organización del simple robo y el intercambio desigual. Por el contrario, estructuran directamente y articulan territorios y poblaciones. Tienden a hacer de los Estados-nación meros instrumentos para marcar los flujos de mercancías, dinero y poblaciones que ponen en movimiento. Las corporaciones transnacionales distribuyen directamente la fuerza de trabajo sobre los distintos mercados, colocan recursos funcionalmente y organizan jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial. El complejo aparato que selecciona las inversiones y dirige los movimientos financieros y monetarios determina la nueva geografía del mercado mundial, o, realmente, la nueva estructuración biopolítica del mundo.20

El cuadro más completo de este mundo está presentado desde la perspectiva monetaria. Desde aquí podemos ver un horizonte de valores y una máquina de distribución, un mecanismo de acumulación y un medio de circulación, un poder y un lenguaje. No hay nada, no hay "vida desnuda", no hay punto de vista externo, que pueda ser colocado por fuera de este campo atravesado por el dinero; nada escapa al dinero. La producción y reproducción se visten con vestidos monetarios. De hecho, en la etapa global, cada figura biopolítica aparece vestida con indumentaria monetaria. "¡Acumulad, acumulad! ¡Este es Moisés y los Profetas!". 21

Es de este modo como las grandes potencias industriales y financieras producen no sólo mercancías sino también subjetividades. Producen subjetividades dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes - es decir, producen productores. 22 En la esfera biopolítica, la vida está hecha de trabajar para la producción y la producción está hecha de trabajar para la vida. Es una gran colmena donde la abeja reina vigila continuamente la producción y la reproducción. Cuanto más profundo llega el análisis, más encuentra con crecientes niveles de intensidad los ensamblajes interconectados de relaciones interactivas. 23

Un lugar donde debemos localizar la producción biopolítica de orden es en los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de la comunicación. 24 El desarrollo de redes de comunicación tiene una relación orgánica con la emergencia del nuevo orden mundial - es, en otras palabras, causa y efecto, producto y productor. La comunicación no solo expresa sino que también organiza el movimiento de la globalización. Organiza el movimiento multiplicando y estructurando interconexiones mediante redes. Expresa el movimiento y controla el sentido y dirección del imaginario que corre por estas conexiones comunicativas; en otras palabras, el imaginario es guiado y canalizado dentro de la máquina comunicativa. Lo que las teorías del poder de la modernidad se vieron forzadas a considerar trascendente, es decir, externo a las relaciones productivas y sociales, es formado aquí en el interior, inmanente a las relaciones productivas y sociales. La mediación es absorbida dentro de la máquina productiva. La síntesis política del espacio social es fijada en el espacio de la comunicación. Por esto las industrias de las comunicaciones han asumido una posición tan central. No sólo organizan la producción en una nueva escala e imponen una nueva estructura adecuada al espacio global, sino que también hacen inmanente su justificación. El poder, mientras produce, organiza; mientras organiza, habla y se expresa a sí mismo como autoridad. El lenguaje, mientras comunica produce mercancías, pero, sobre todo, crea subjetividades, las pone en relación y las ordena. Las industrias de la comunicación integran el imaginario y lo simbólico dentro de la trama biopolítica, no simplemente poniéndolos al servicio del poder, sino, en realidad, integrándolos dentro de su funcionamiento. 25

En este punto podemos comenzar a dedicarnos a la cuestión de la legitimación del nuevo orden mundial. Su legitimación no nace de acuerdos internacionales pre-existentes, ni del funcionamiento de las primeras, embrionarias, organizaciones supranacionales, que fueron ellas mismas creadas por medio de tratados basados en la ley internacional. La legitimación de la máquina imperial nace, al menos en parte, de las industrias de las comunicaciones, es decir, de la transformación del nuevo modo de producción en una máquina. Es un sujeto que produce su propia imagen de autoridad. Esta es una forma de legitimación que no se basa en nada externo a sí misma, y es repropuesta incesantemente desarrollando sus propios lenguajes de auto-validación.

Una consecuencia ulterior debe ser considerada sobre la base de estas premisas. Si la comunicación es uno de los sectores hegemónicos de la producción y actúa sobre todo el campo biopolítico, entonces debemos considerar a la comunicación coexistente con el contexto biopolítico. Esto nos lleva mucho más allá del viejo terreno, como fue descrito por Jürgen Habermas, por ejemplo. De hecho, cuando Habermas desarrolló el concepto de acción comunicativa, demostrando tan fuertemente su forma productiva y las consecuencias ontológicas derivadas de ello, él se basó todavía en un punto de vista exterior a estos efectos de la globalización, un punto de vista de la vida y la verdad que podía oponerse a la colonización



informativa del ser. 26 La máquina imperial, sin embargo, demuestra que este punto de vista externo ya no existe. Por el contrario, la producción comunicativa y la construcción de la legitimación imperial marchan de la mano y ya no podrán ser separadas. La máquina es auto-validante, autopoyética - es decir, sistémica. Construye tramas sociales que evacúan o tornan ineficaces cualquier contradicción; crea situaciones en las cuales, antes de neutralizar coercivamente lo diferente, parece absorberlo en un juego insignificante de equilibrio auto-generado y auto-regulado. Como ya hemos sostenido, cualquier teoría jurídica que trate de las condiciones de la posmodernidad deberá tomar en cuenta esta definición comunicativa específica de la producción social. 27 La máquina imperial vive produciendo un contexto de equilibrio y / o reduciendo complejidades, pretendiendo poner por delante un proyecto de ciudadanía universal y, tras este fin, intensificando la efectividad de su intervención sobre cada elemento de la interrelación comunicativa, mientras disuelve la identidad y la historia en un modo completamente posmoderno. 28 Contrariamente al modo en que muchos posmodernistas consideraban que ocurriría, sin embargo, la máquina imperial, lejos de eliminar las narrativas maestras, en verdad las producen y reproducen (en particular narrativas maestras ideológicas) a fin de validar y celebrar su propio poder. 29 En esta coincidencia de la producción con el lenguaje, la producción lingüística de la realidad, y el lenguaje de la auto-validación reside una clave fundamental para comprender la efectividad, validez y legitimación del derecho imperial.

## **Intervención**

Este nuevo marco de legitimidad incluye nuevas formas y nuevas articulaciones del ejercicio de legítima fuerza. Durante su formación, el nuevo poder debe demostrar la efectividad de su fuerza al mismo tiempo que se construyen las bases de su legitimación. De hecho, la legitimidad del nuevo poder está en parte basada directamente sobre la efectividad de su uso de la fuerza.

El modo en que la efectividad del nuevo poder es demostrada no tiene nada que ver con el viejo orden internacional, que muere lentamente; tampoco tiene demasiado uso para los instrumentos del viejo orden dejado atrás. Los despliegues de la máquina imperial son definidos por toda una serie de características nuevas, tales como el territorio sin fronteras de sus actividades, la singularización y localización simbólica de sus acciones, y la conexión de la acción represiva con todos los aspectos de la estructura biopolítica de la sociedad. A falta de un término mejor, continuaremos llamando a esto "intervenciones". Esto es meramente una deficiencia terminológica, pero no conceptual, puesto que estas no son realmente intervenciones dentro de territorios jurídicos independientes, sino acciones dentro de un mundo unificado por

la estructura gobernante de la producción y la comunicación. En efecto, la intervención ha sido internalizada y universalizada. En la sección previa nos hemos referido a los medios estructurales de intervención, que involucran el despliegue de mecanismos monetarios y maniobras financieras sobre el campo transnacional de regímenes productivos interdependientes, y a las intervenciones en el campo de las comunicaciones y sus efectos en la legitimación del sistema. Aquí queremos investigar las nuevas formas de intervención que incluyen el ejercicio de la fuerza física por parte de la máquina imperial sobre sus territorios globales. Los enemigos que enfrenta hoy el Imperio pueden representar más una amenaza ideológica que un desafío militar, pero, sin embargo, el poder del Imperio ejercido por medio de la fuerza y todos los despliegues que garantizan su efectividad son muy avanzados tecnológicamente y sólidamente consolidados políticamente. 30

El arsenal de fuerza legítima para las intervenciones imperiales ya es muy vasto, e incluye no sólo intervenciones militares sino otras formas tales como intervenciones morales y jurídicas. De hecho, las fuerzas de intervención del Imperio pueden ser mejor comprendidas como iniciándose no directamente con sus armas letales, sino con sus instrumentos morales. Lo que llamamos intervención moral es practicado en la actualidad por una variedad de cuerpos, incluyendo los medios de noticias y las organizaciones religiosas, pero los más importantes pueden ser algunas de las denominadas organizaciones no-gubernamentales (ONG), las cuales, precisamente por no ser conducidas directamente por los gobiernos, son aceptadas como actuando sobre la base imperativos éticos o morales. Este término se refiere a una amplia variedad de grupos, pero aquí nos referimos principalmente a las organizaciones globales, regionales y locales, dedicadas a aliviar el trabajo y la protección de los derechos humanos, tales como Amnistía Internacional, Oxfam y Médicos Sin Fronteras. Estas ONG humanitarias son, en efecto, (aún cuando esto vaya contra las intenciones de sus integrantes) algunas de las armas pacíficas más poderosas del nuevo orden mundial - las campañas caritativas y las órdenes mendicantes del Imperio. Estas ONG conducen "guerras justas" sin armas, sin violencia, sin fronteras. Como los Dominicos en el período medieval tardío y los Jesuitas en el alba de la modernidad, estos grupos se esfuerzan por identificar las necesidades universales y defender los derechos humanos. Por medio de su lenguaje y su acción, definen primero al enemigo como privación (en la esperanza de prevenir daños serios) y luego reconocen al enemigo como pecado.

Es difícil no recordar aquí cómo en la teología moral Cristiana, lo maligno es primero definido como privación del bien, y luego, el pecado es definido como negación culpable del bien. Dentro de este marco lógico no es extraño, sino natural, que, en sus intentos de responder a la privación, estas ONG sean empujadas a denunciar públicamente a los pecadores (o el Enemigo, en adecuados términos inquisitoriales); ni tampoco es extraño que le dejen al "ala secular" la tarea de ocuparse de los problemas. De este modo, la intervención moral se ha convertido en una fuerza de avanzada de la intervención imperial. En efecto, esta intervención prefigura al estado de excepción desde detrás, y lo hace sin fronteras, armada con algunos de los más

efectivos medios de comunicación y orientada hacia la producción simbólica del Enemigo. Estas ONG están completamente sumergidas en el contexto biopolítico de la constitución del Imperio; anticipan el poder de su intervención de justicia pacificadora y productiva. No debe por ello sorprendernos que honestos juristas teóricos de la vieja escuela internacional (tales como Richard Falk) hayan sido atrapados por la fascinación de estas ONG. 31 La presentación que las ONG hacen del nuevo orden, como un contexto biopolítico pacífico, parece haber cegado a estos teóricos ante los brutales efectos que la intervención moral produce en tanto prefiguración del orden mundial. 32

La intervención moral sirve a menudo como un primer acto que prepara el escenario para la intervención militar. En esos casos, el despliegue militar es presentado como una acción policial sancionada internacionalmente. En la actualidad la intervención militar es cada vez menos un producto de decisiones emanadas del viejo orden internacional e incluso de las estructuras de la ONU. A menudo es dictada unilateralmente por los Estados Unidos, quien se encarga de la primera tarea y luego, subsiguientemente, le solicita a sus aliados la puesta en marcha de un proceso de contención armada y / o represión del enemigo actual del Imperio. Estos enemigos son con frecuencia llamados terroristas, una reducción conceptual y terminológica cruda, enraizada en una mentalidad policial.

La relación entre prevención y represión es particularmente clara en el caso de intervención en conflictos étnicos. Los conflictos entre grupos étnicos y el consiguiente refuerzo de nuevas y / o reaparecidas identidades étnicas, efectivamente interrumpe los antiguos agregados basados en líneas políticas nacionales. Estos conflictos vuelven más fluida la trama de relaciones globales y, al afirmar nuevas identidades y nuevas localidades, presentan un material más maleable para el control. En esos casos la represión puede ser articulada mediante una acción preventiva que construya nuevas relaciones (que serán eventualmente consolidadas en la paz, pero sólo tras nuevas guerras) y nuevas formaciones políticas y territoriales, funcionales (o más funcionales, mejor adaptadas) a la constitución del Imperio. 33 Un segundo ejemplo de la represión preparada mediante la acción preventiva son las campañas contra los grupos corporativos de negocios, o "mafias", en particular aquellos involucrados en el tráfico de drogas. La represión actual de estos grupos puede no ser tan importante como la criminalización de sus actividades y el manejo de la alarma social ante su existencia, a fin de facilitar su control. Aún cuando controlar a los "terroristas étnicos" y a las "mafias de las drogas" puede representar el centro del amplio espectro de control policial por parte del poder imperial, esta actividad es, sin embargo, normal, es decir, sistémica. La "guerra justa" es eficazmente sostenida por la "policía moral", del mismo modo que el derecho imperial y su funcionamiento legítimo son sostenidos por el necesario y continuo ejercicio del poder policial.

Queda claro que las cortes internacionales o supranacionales están forzadas a seguir esta línea. Los ejércitos y la policía se anticipan a las cortes y preconstituyen las reglas de la justicia que las cortes deben aplicar. La intensidad de los principios

morales a los cuales se le encomienda la construcción del nuevo orden mundial no puede cambiar el hecho que esto es realmente una inversión del orden convencional de la lógica constitucional. Las partes activas que apoyan la constitución imperial confían en que cuando la construcción del Imperio esté suficientemente avanzada, las cortes podrán asumir su papel director en la definición de justicia. Mientras tanto, sin embargo, aunque las cortes internacionales no posean demasiado poder, la exhibición pública de sus actividades es aún muy importante. Eventualmente se deberá conformar una nueva función judicial, adecuada a la constitución del Imperio. Las cortes deberán ser transformadas gradualmente de un órgano que simplemente decreta sentencias contra los vencidos, en un cuerpo judicial o sistema de cuerpos que dicten y sancionen la interrelación entre el orden moral, el ejercicio de la acción de policía, y el mecanismo que legitime la soberanía imperial. 34

Este tipo de intervención continua, entonces, tanto moral como militar, es realmente la forma lógica del ejercicio de la fuerza que deriva de un paradigma de legitimación basado en un estado de excepción permanente y acción policial. Las intervenciones son siempre excepcionales aún cuando se sucedan continuamente; toman la forma de acciones policiales porque están destinadas a mantener un orden interno. De este modo la intervención es un mecanismo efectivo que, mediante despliegues policiales, contribuye directamente a la construcción del orden moral, normativo e institucional del Imperio.

## **Prerrogativas reales**

Las que tradicionalmente se llamaron prerrogativas reales de la soberanía parecen ser, efectivamente, repetidas e incluso renovadas sustancialmente en la construcción del Imperio. Si nos mantuviéramos dentro del marco conceptual de la ley internacional y doméstica clásica, estaríamos tentados a decir que se está formando un quasi-Estado supranacional. Pero esa no nos parece una caracterización exacta de la situación. Cuando las prerrogativas reales de la moderna soberanía reaparecen en el Imperio, toman una forma completamente diferente. Por ejemplo, la función soberana de desplegar fuerzas militares era llevada a cabo por los Estados-nación modernos, y ahora conducida por el Imperio, pero, como hemos visto, la justificación para dichos despliegues ahora descansa sobre un estado de excepción permanente, y los propios despliegues toman forma de acciones policiales. Otras prerrogativas reales tales como aplicar la justicia e imponer impuestos tienen la misma forma de existencia liminal. Hemos discutido la posición marginal de la autoridad judicial en el proceso constitutivo del Imperio, y podemos también sostener que imponer impuestos ocupa una posición marginal en cuanto está crecientemente unido a urgencias específicas y locales. En efecto, podemos decir que la soberanía del propio Imperio se realiza en los márgenes, donde las fronteras son flexibles y las identidades híbridas y fluidas. Sería difícil decir qué es más importante para el Imperio, el centro o los márgenes. De

hecho, el centro y los márgenes parecen ser posiciones cambiando continuamente, huyendo de ubicaciones determinadas. Podríamos incluso decir que el mismo proceso es virtual y que su poder reside en el poder de lo virtual.

¡Sin embargo, en este punto podríamos objetar que aún siendo virtual y actuando en los márgenes, el proceso de construcción de la soberanía imperial es en muchos aspectos muy real! Ciertamente no deseamos negar ese hecho. Nuestro reclamo, al contrario, es que estamos tratando aquí con una clase especial de soberanía - una forma discontinua de soberanía que debe ser considerada liminal o marginal en tanto actúa "en la instancia final", una soberanía que localiza su único punto de referencia en lo definitivamente absoluto del poder que puede ejercer. El Imperio aparece, entonces, en la forma de una máquina de alta tecnología: es virtual, construida para controlar el evento marginal, y organizada para dominar, y cuando sea necesario intervenir en los colapsos del sistema (en línea con las tecnologías más avanzadas de la producción robotizada). La virtualidad y discontinuidad de la soberanía imperial, sin embargo, no minimiza la efectividad de su fuerza; por el contrario, esas mismas características sirven para reforzar su aparato, demostrando su efectividad en el contexto histórico contemporáneo y su legítima fuerza para resolver los problemas del mundo en última instancia.

Nos hallamos ahora en condiciones de responder la pregunta si, sobre la base de estas nuevas premisas biopolíticas, la figura y la vida del Imperio pueden ser hoy aprehendidas desde el punto de vista de un modelo jurídico. Ya hemos visto que este modelo jurídico no puede ser constituido por las estructuras existentes de la ley internacional, aún cuando sean entendidas en los términos de los desarrollos más avanzados de las Naciones Unidas y las grandes organizaciones internacionales. Sus elaboraciones de un orden internacional pueden, a lo sumo, ser reconocidas como un proceso de transición hacia el nuevo poder imperial. La constitución del Imperio no está siendo formada sobre la base de ningún mecanismo contractual o apoyado en tratados, ni desde ningún origen federativo. La fuente de la normatividad imperial nace de una nueva máquina, una nueva máquina económica-industrial-comunicativa, en suma, una máquina biopolítica globalizada. Parece claro que debemos mirar a algo distinto a aquello que hasta ahora ha constituido las bases del orden internacional, algo que no confía en la forma de derecho que, en las más diversas tradiciones, se asentaba en el sistema moderno de soberanos Estados-naciones. Sin embargo, la imposibilidad de aprehender la génesis del Imperio y su figura virtual con cualquiera de los viejos instrumentos de la teoría jurídica, los que fueron desplegados en los marcos del derecho natural, positivista, institucionalista o realista, no debe empujarnos a aceptar un marco cínico de fuerza pura o alguna postura Maquiavélica similar. En la génesis del Imperio hay, sin embargo, una racionalidad en marcha que puede reconocerse no tanto en términos de tradición jurídica, sino, más claramente, en la historia habitualmente oculta de la administración industrial y los usos políticos de la tecnología. (No debemos olvidar, tampoco, que avanzando por este camino se revelará la trama de la lucha de clases y sus efectos institucionales, pero trataremos

estas cuestiones en la próxima sección). Es esta una racionalidad que nos sitúa en el corazón de la biopolítica y las tecnologías biopolíticas.

Si deseamos tomar nuevamente la famosa fórmula tripartita de Max Weber sobre las formas de legitimación del poder, el salto cualitativo que presenta el Imperio en esta definición consiste en la imprevisible mezcla de (1) elementos típicos del poder tradicional, (2) una extensión del poder burocrático que se adapta fisiológicamente al contexto biopolítico, y (3) una racionalidad definida por el "evento" y por "carisma" que se alza como un poder de la singularización del todo y la efectividad de las intervenciones imperiales. 35 La lógica que caracteriza a esta perspectiva neo-Weberiana sería funcional antes que matemática, y rizomática y ondulatoria antes que inductiva o deductiva. Se ocuparía del manejo de las secuencias lingüísticas en tanto conjuntos de secuencias maquinizadas de denotación y, al mismo tiempo, de innovación creativa, coloquial e irreducible.

El objeto fundamental que interpretan las relaciones imperiales de poder es la fuerza productiva del sistema, el nuevo sistema biopolítico, económico e institucional. El orden imperial está formado no sólo desde la base de sus poderes de acumulación y extensión global, sino también desde su capacidad para desarrollarse a sí mismo más profundamente, de renacer, y de extenderse por todo el entramado biopolítico de la sociedad mundial. Lo absoluto del poder imperial es el término complementario para su completa inmanencia a la máquina ontológica de producción y reproducción, y, de este modo, para el contexto biopolítico. Tal vez, finalmente, esto no pueda ser representado por un orden jurídico, pero, sin embargo, es un orden, un orden definido por su virtualidad, su dinamismo, y su inconclusividad funcional. La norma fundamental de legitimación será, por lo tanto, establecida en las profundidades de la máquina, en el corazón de la producción social. La producción social y la legitimación jurídica no deben ser concebidas como fuerzas primarias y secundarias, ni como elementos de la base y la superestructura, sino que deben ser entendidos en un estado de absoluto paralelismo y entremezclado, coextensivo a través de la sociedad biopolítica. En el Imperio y su régimen de biopoder, la producción económica y la constitución política tienden crecientemente a coincidir.

### **1.3. Alternativas dentro del Imperio**

*Una vez encarnado en el poder de los consejos obreros, que deben suplantarse internacionalmente a todo otro poder, el movimiento proletario se vuelve su propio producto, y este producto es el propio productor. El productor es su propio fin. Sólo entonces la espectacular negación de la vida es negada a su vez.*  
Guy Debord

*Este es el tiempo de los hornos, y sólo se verá luz.*  
José Martí

Flirteando con Hegel, podríamos decir que la construcción del Imperio es buena en sí misma pero no para sí misma. 1 Una de las más poderosas operaciones de las estructuras de poder de los imperialismos modernos fue impulsar cuñas entre las masas del mundo, dividiéndolas en campos opuestos, o, en verdad, una miríada de partes conflictivas. Incluso segmentos del proletariado de los países dominantes fueron llevados a creer que sus intereses estaban unidos exclusivamente con su identidad nacional y destino imperial. Por ello, las instancias más significativas de rebeliones y revoluciones contra estas estructuras de poder modernas, fueron aquellas que colocaron la lucha contra la explotación junto a la lucha contra el nacionalismo, el colonialismo y el imperialismo. En estos eventos, la humanidad aparecía durante un mágico momento unida por un deseo común de liberación, y podíamos vislumbrar por un instante un futuro donde los modernos mecanismos de dominación serían destruidos de una vez y para siempre. Las masas revoltosas, sus deseos de liberación, sus experimentaciones para construir alternativas, y sus instancias de poder constituyente estuvieron todos, en sus mejores momentos, apuntados hacia la internacionalización y globalización de las relaciones, más allá de las divisiones del mando nacional, colonial e imperialista. En nuestro tiempo este deseo puesto en marcha por las multitudes ha sido dirigido (de un modo extraño y perverso, pero, sin embargo, real) por la construcción del Imperio. Podemos decir, incluso, que la construcción del Imperio y sus redes globales es una respuesta a las diversas luchas contra las modernas máquinas de poder, y, específicamente, a la lucha de clases conducida por los deseos de liberación de la multitud. La multitud llamó al Imperio.

Decir que el Imperio es bueno en sí mismo, sin embargo, no significa que es bueno para sí mismo. Aunque el Imperio puede haber representado un papel en terminar con el colonialismo y el imperialismo, construye, sin embargo, sus relaciones de poder basadas en la explotación, que, en muchos aspectos, es más brutal que aquella que destruyó. El fin de la dialéctica de la modernidad no ha resultado en el fin de la dialéctica de la explotación. Hoy día casi toda la humanidad está en cierto grado absorbida o subordinada a las redes de la explotación capitalista. Vemos ahora una separación aún más extrema entre una pequeña minoría que controla enormes riquezas y las multitudes que viven en la pobreza en los límites de la debilidad. Las líneas geográficas y raciales de opresión y explotación establecidas durante la era del colonialismo y el imperialismo, en muchos aspectos no han declinado sino crecido exponencialmente.

Pese a reconocer todo esto, insistimos en afirmar que la construcción del Imperio es un paso adelante para librarse de toda nostalgia por las estructuras de poder que lo precedieron y un rechazo a toda estrategia política que incluya un retorno a ese viejo orden, tal como intentar resucitar al Estado-nación para protegerse contra el capital global. Sostenemos que el Imperio es mejor del mismo modo que Marx sostenía que el capitalismo era mejor que las formas sociales y los modos de producción que lo precedieron. La visión de Marx se basaba en un sano y lúcido disgusto por las jerarquías rígidas y parroquiales que precedieron a la sociedad capitalista, como, asimismo, en un reconocimiento del incremento del potencial para la liberación en la nueva situación. Del mismo modo podemos ver hoy que el Imperio elimina a los crueles regímenes del poder moderno y también incrementa el potencial de liberación.

Nos damos perfecta cuenta que al afirmar estas tesis estamos nadando contra la corriente de nuestros amigos y camaradas de la Izquierda. Durante las largas décadas de la actual crisis de la izquierda comunista, socialista y liberal que han seguido a los '60, una amplia porción del pensamiento crítico, tanto en los países dominantes de desarrollo capitalista como en los subordinados, ha intentado recomponer sitios de resistencia fundados en las identidades de sujetos sociales o grupos nacionales y regionales, a menudo basando los análisis políticos en la localización de las luchas. Dichos argumentos están a veces contruidos desde el punto de vista de movimientos o políticas de "base-local", en los cuales las fronteras del lugar (concebido como identidad o territorio) son levantadas contra el espacio indiferenciado y homogéneo de las redes globales. 2 En otras épocas estos argumentos políticos dibujaban la prolongada tradición del nacionalismo izquierdista, en el cual, (en los mejores casos) la nación era concebida como el mecanismo de defensa primario contra la dominación del capital global y / o foráneo. 3 Hoy, el silogismo operativo en el núcleo de las diferentes formas de estrategia "local" de Izquierda parece ser por completo reactivo: Si la dominación capitalista se está volviendo cada vez más global, entonces nuestras resistencias a ella deben defender lo local y construir barreras a los flujos acelerados del capital. Desde esta perspectiva, la globalización



real del capital y la constitución del Imperio deben ser consideradas signos de desposeimiento y derrota.

Nosotros sostenemos, sin embargo, que hoy esa posición localista, aunque admiramos y respetamos el espíritu de algunos de sus sostenedores, es tanto falsa como dañina. Es falsa, antes que nada, porque el problema está expuesto pobremente. En muchas caracterizaciones el problema se asienta sobre una dicotomía falsa entre lo global y lo local, asumiendo que lo global incluye homogeneización e identidad indiferenciada, mientras lo local preserva la heterogeneidad y las diferencias. Con frecuencia en esos argumentos está implícita la asunción que las diferencias de lo local son, en algún sentido, naturales, o, al menos, que su origen no está en cuestionamiento. Las diferencias locales son preexistentes a la escena actual, y deben ser defendidas o protegidas contra la intrusión de la globalización. No debe sorprendernos, dada dicha asunción, que muchas defensas de lo local adopten la terminología de la ecología tradicional e incluso identifiquen este proyecto político "local" con la defensa de la naturaleza y la biodiversidad. Esta visión puede derivar fácilmente en una clase de primordialismo que fija y romantiza las relaciones sociales y las identidades. Lo que es necesario analizar, en verdad, es precisamente la producción de localismo, es decir, las máquinas sociales que crean y recrean las identidades y diferencias que son entendidas como lo local. 4 Las diferencias localistas no son preexistentes ni naturales, sino, en verdad, efectos de un régimen de producción. La globalidad, similarmente, no debe ser entendida desde el punto de vista de homogeneización cultural, política o económica. La globalización, como la localización, debe ser entendida, en cambio, como un régimen de producción de identidad o diferencia, o, verdaderamente, de homogeneización y heterogeneización. El mejor marco, entonces, para designar la distinción entre lo global y lo local debe referirse a diferentes redes de flujos y obstáculos en las cuales el momento o la perspectiva local da prioridad a las barreras deterritorializantes o límites, y el momento global privilegia la movilidad de flujos deterritorializantes. Es falso, en todo caso, sostener que podemos [re] establecer identidades locales que en algún sentido están afuera y protegidas contra los flujos globales de capital y el Imperio.

Esta estrategia Izquierdista de resistencia a la globalización y defensa de lo local es también dañina porque en muchos casos lo que aparece como identidades locales no son autónomas o auto-determinantes sino que, en realidad, alimentan y sostienen al desarrollo de la máquina imperial capitalista. La globalización o deterritorialización operada por la máquina imperial no está de hecho opuesta a la localización o reterritorialización, sino, en verdad, colocada en un juego móvil y en circuitos modulantes de diferenciación e identificación. La estrategia de resistencia local no identifica, y con esto enmascara, al enemigo. No estamos de ningún modo opuestos a la globalización de las relaciones como tales - de hecho, como dijimos, las más poderosas fuerzas del internacionalismo de Izquierda han conducido este proceso. El enemigo, ciertamente, es un régimen específico de relaciones globales que llamamos Imperio. Más importante: esta estrategia de defender lo local es dañina porque oscurece e incluso niega las alternativas reales y los potenciales para la liberación que

existen dentro del Imperio. Debemos abandonar de una vez y para siempre la búsqueda de un afuera, un punto de vista que imagina una pureza para nuestras políticas. Es mejor, tanto teóricamente como prácticamente, entrar en el terreno del Imperio y confrontar sus flujos homogeneizantes y heterogeneizantes en toda su complejidad, apoyando nuestros análisis en el poder de la multitud global.

## **El Drama Ontológico de la Res Gestae**

La herencia de la modernidad es un legado de guerras fratricidas, "desarrollo" devastador, "civilización" cruel, y violencia previamente inimaginable. Erich Auerbach escribió una vez que la tragedia es el único género que puede reclamar, con justicia, realismo en la literatura Occidental, y tal vez esto sea cierto por la tragedia que la modernidad Occidental ha impuesto en el mundo. 5 Campos de concentración, armas nucleares, guerras genocidas, apartheid: no es difícil enumerar los diversos escenarios de la tragedia. Pero al insistir sobre el carácter trágico de la modernidad, sin embargo, no pretendemos seguir a los filósofos "trágicos" de Europa, desde Schopenhauer hasta Heidegger, quienes transformaron estas destrucciones reales en narrativas metafísicas sobre la negatividad de ser, como si estas tragedias actuales fuesen meras ilusiones, ¡o cómo si fueran nuestro destino final! La negatividad moderna no está ubicada en ningún reino trascendental sino en la dura realidad ante nosotros: los campos de las batallas patrióticas en la Primera y Segunda Guerra Mundial, desde los campos de las matanzas en Verdún hasta los hornos Nazis y la dulce aniquilación de millares en Hiroshima y Nagasaki, el alfombrado de bombas de Vietnam y Camboya, las matanzas desde Sétif y Soweto hasta Sabra y Shatila, y la lista sigue y sigue. ¡Ningún Job puede soportar tal sufrimiento! (Y cualquiera que comience a compilar esta lista comprende rápidamente cuán inadecuada es para la cantidad y calidad de las tragedias) Bien, si esa modernidad ha llegado a su fin, y si el moderno Estado-nación que sirvió como condición ineluctable para la dominación imperialista e innumerables guerras está desapareciendo de la escena mundial, ¡de buena nos hemos librado, entonces! Debemos limpiarnos a nosotros mismos de cualquier nostalgia descolocada de esa modernidad.

Sin embargo, no podemos estar satisfechos con esa condena política del poder moderno que confía en la historia rerum gestarum, la historia objetiva que hemos heredado. Debemos considerar también el poder de los res gestae, el poder de la multitud para hacer la historia, que continúa y se reconfigura hoy, dentro del Imperio. Es cuestión de transformar una necesidad impuesta en la multitud - necesidad solicitada, en cierta medida, por la misma multitud a lo largo de la modernidad, como una línea de vuelo desde la miseria y la explotación localizada - en una condición de posibilidad de liberación, una nueva posibilidad en este terreno nuevo de la humanidad.

Aquí es cuando comienza el drama ontológico, cuando el telón sube en un escenario en el cual el desarrollo del Imperio se vuelve su propio crítico y su proceso de construcción se vuelve el proceso de su derrumbe. Este drama es ontológico en el sentido que aquí, en este proceso, el ser es producido y reproducido. Este drama deberá ser más clarificado y articulado a medida que nuestro estudio avanza, pero debemos insistir desde el comienzo que esto no es simplemente otra variante de iluminismo dialéctico. No estamos proponiendo la enésima versión del inevitable pasaje por el purgatorio (aquí bajo la apariencia de la nueva máquina imperial) a fin de ofrecer una luz de esperanza para futuros radiantes. No estamos repitiendo el esquema de una teleología ideal que justifique cualquier pasaje en nombre del fin prometido. Por el contrario, nuestro razonamiento se basa aquí en dos aproximaciones metodológicas que pretenden ser no-dialécticas y absolutamente inmanentes: la primera es crítica y deconstructiva, pretendiendo subvertir los lenguajes y estructuras sociales hegemónicas, y de este modo revelar una base ontológica alternativa que resida en las prácticas creativas y productivas de la multitud; la segunda es constructiva y ético-política, buscando dirigir a los procesos de producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa política y social efectiva, un nuevo poder constituyente.

Nuestro enfoque crítico se dirige a la necesidad de una deconstrucción ideológica y material real del orden imperial. En el mundo posmoderno, el espectáculo gobernante del Imperio se está construyendo mediante una variedad de discursos y estructuras auto-legitimantes. Tiempo atrás, autores tan diversos como Lenin, Horckheimer y Adorno, y Debord, reconocieron este espectáculo como el destino del capitalismo triunfante. Pese a sus importantes diferencias, esos autores nos ofrecieron una anticipación real del camino del desarrollo capitalista. 7 Nuestra deconstrucción de este espectáculo no puede ser sólo textual, sino que debe buscar continuamente enfocar sus poderes en la naturaleza de los eventos y las determinaciones reales de los procesos imperiales hoy en movimiento. La aproximación crítica pretende, por ello, traer a la luz las contradicciones, ciclos y crisis del proceso porque en cada uno de estos momentos la necesidad imaginada del desarrollo histórico puede abrirse hacia posibilidades alternativas. En otras palabras, la deconstrucción de la historia rerum gestarum, del reino espectral del capitalismo globalizado, revela la posibilidad de organizaciones sociales alternativas. Tal vez esto sea lo más lejos que podamos llegar con el andamiaje metodológico de un deconstruccionismo crítico y materialista - ¡pero esto ya es una enorme contribución! 8

Aquí es donde el primer abordaje metodológico debe pasarle la batuta al segundo, el enfoque constructivo y ético-político. Aquí debemos profundizar en el sustrato ontológico de las alternativas concretas empujadas continuamente hacia delante por la res gestae, las fuerzas subjetivas actuando en el contexto histórico. Lo que aquí aparece no es una nueva racionalidad, sino un nuevo escenario de diferentes actos racionales - un horizonte de actividades, resistencias, voluntades y deseos que rechazan el orden hegemónico, proponen líneas de fuga y forjan itinerarios

constitutivos alternativos. El sustrato real, abierto a la crítica, revisado por el enfoque ético-político, representa el referente ontológico real de la filosofía, o, en verdad, el campo adecuado para una filosofía de la liberación. Este abordaje rompe metodológicamente con toda filosofía de la historia en tanto rechaza toda concepción determinista del desarrollo histórico y toda celebración "racional" del resultado. Demuestra, por el contrario, cómo el evento histórico reside en la potencialidad. " No son los dos que se recomponen en uno, sino el uno que se abre en dos", según la hermosa fórmula anti-Confucionista (y anti-Platónica) de los revolucionarios chinos.<sup>9</sup> La filosofía no es el búho de Minerva que se echa a volar una vez que la historia se ha realizado, a fin de celebrar su feliz fin; más bien, la filosofía es proposición subjetiva, deseo y praxis aplicados al evento.

### **Estribillos de la "Internationale"**

Hubo un tiempo, no hace mucho, cuando el internacionalismo era un componente clave de las luchas proletarias y las políticas progresistas en general. "El proletariado no tiene país", o mejor, "el país del proletariado es el mundo entero". La "Internationale" era el himno de los revolucionarios, el canto de futuros utópicos. Debemos notar que la utopía expresada en estos lemas no es, de hecho, internacionalista, si por internacionalista entendemos a un tipo de consenso entre las variadas identidades nacionales, que preserve sus diferencias pero negocie algunos acuerdos limitados. En realidad, el internacionalismo proletario era antinacionalista, y, por ello, supranacional y global. ¡Trabajadores del mundo uníos! - no sobre la base de identidades nacionales sino directamente mediante necesidades y deseos comunes, sin considerar límites y fronteras.

El internacionalismo fue la voluntad de un activo sujeto de masas que reconoció que los Estados-nación eran los agentes clave de la explotación capitalista y que la multitud era continuamente empujada a pelear sus guerras sin sentido - en suma, que el Estado-nación era una forma política cuyas contradicciones no podían ser subsumidas y sublimadas sino solamente destruidas. La solidaridad internacional era realmente un proyecto para la destrucción del Estado-nación y la construcción de una nueva comunidad global. Este programa proletario estuvo por detrás de las con frecuencia ambiguas definiciones tácticas producidas por los partidos comunistas y socialistas durante el siglo de su hegemonía sobre el proletariado. <sup>10</sup> Si el Estado-nación era un eslabón central en la cadena de dominación, y por ello debía ser destruido, entonces el proletariado nacional tenía como tarea primaria destruirse a sí mismo en tanto estaba definido por la nación, sacando con ello a la solidaridad internacional de la prisión en la que había sido encerrada. La solidaridad internacional debía ser reconocida no como un acto de caridad o altruismo para el bien de otros, un noble sacrificio para otra clase trabajadora nacional, sino como propio e inseparable del propio deseo y la lucha por la liberación de cada proletariado nacional. El

internacionalismo proletario construyó una máquina política paradójica y poderosa que empujó continuamente más allá de las fronteras y las jerarquías del estado-nación y ubicó los futuros utópicos sólo en el terreno global.

Hoy debemos reconocer claramente que el tiempo de ese internacionalismo proletario ha pasado. Esto no niega el hecho, sin embargo, que el concepto de internacionalismo realmente vivió entre las masas y depositó una especie de estrato geológico de sufrimiento y deseo, una memoria de victorias y derrotas, un residuo de tensiones ideológicas y necesidades. Más aún, el proletariado se ha, de hecho, hallado a sí mismo hoy en día, no precisamente internacional, pero (al menos tendencialmente) global. Uno puede estar tentado a decir que el internacionalismo proletario realmente "ganó" a la luz del hecho que los poderes de los Estados-nación han declinado en el reciente pasaje hacia la globalización y el Imperio, pero esta sería una noción de victoria extraña e irónica. Es más exacto decir, siguiendo la cita de William Morris que sirve como uno de los epígrafes de este libro, que aquello por lo que lucharon ha llegado, pese a su derrota.

La práctica del internacionalismo proletario se expresó con mayor claridad en los ciclos internacionales de luchas. En este marco la huelga general (nacional) y la insurrección contra el Estado (-nación) fueron sólo realmente concebibles como elementos de comunicación entre luchas y procesos de liberación en el terreno internacionalista. Desde Berlín a Moscú, desde París a Nueva Delhi, desde Argelia a Hanoi, desde Shangai a Yakarta, desde La Habana a Nueva York, las luchas resonaron una tras otra durante los siglos diecinueve y veinte. Se construía un ciclo al comunicarse las noticias de una revuelta y aplicarse en cada nuevo contexto, del mismo modo que en una era previa los barcos mercantes llevaban las noticias de las rebeliones de esclavos de isla en isla alrededor del Caribe, prendiendo una terca línea de incendios que no podían ser extinguidos. Para que se formara un ciclo, los receptores de las noticias debían ser capaces de "traducir" los eventos a su propio lenguaje, reconociendo las luchas como propias, y con ello, agregando un eslabón a la cadena. En algunos casos esta "traducción" fue muy elaborada: cómo los intelectuales chinos en los finales del siglo veinte, por ejemplo, pudieron oír de las luchas anticoloniales en las Filipinas y Cuba, y traducirlas a los términos de sus propios proyectos revolucionarios. En otros casos fue mucho más directo: cómo el movimiento de consejos de fábrica en Turín, Italia, fue inmediatamente inspirado por las noticias de la victoria bolchevique en Rusia. Más que pensar en las luchas como relacionadas unas con otras como eslabones de una cadena, puede ser mejor entenderlas como comunicándose como un virus que modula su forma para hallar en cada contexto un huésped adecuado.

No es difícil hacer un mapa de los períodos de extrema intensidad de estos ciclos. Una primera ola puede verse comenzando después de 1848, con la agitación política de la Primera Internacional, continuando en la década de 1880 y 1890 con la formación de organizaciones políticas y sindicales socialistas, y alcanzando luego un pico tras la revolución rusa de 1905 y el primer ciclo internacional de luchas anti-

imperialistas. 11 Una segunda ola se alzó tras la revolución Soviética de 1917, la que fue seguida por una progresión internacional de luchas que sólo podría ser contenida por los fascismos en un lado, y reabsorbida por el New Deal y los frentes antifascistas en el otro. Y finalmente está la ola de luchas que comenzaron con la revolución China y continuaron con las luchas de liberación Africanas y Latinoamericanas hasta las explosiones de la década de 1960 en todo el mundo.

Estos ciclos internacionales de luchas fueron el verdadero motor que condujo el desarrollo de las instituciones del capital y que lo condujo en un proceso de reforma y reestructuración. 12 El internacionalismo proletario, anticolonial y anti-imperialista, la lucha por el comunismo, que vivió en todos los eventos insurreccionales más poderosos de los siglos diecinueve y veinte, anticiparon y prefiguraron los procesos de la globalización del capital y la formación del Imperio. Es en este modo que la formación del Imperio es una respuesta al internacionalismo proletario. No hay nada dialéctico o teleológico en esta anticipación y prefiguración del desarrollo capitalista por la lucha de masas. Por el contrario, las luchas mismas son demostraciones de la creatividad del deseo, de las utopías o la experiencia vivida, los trabajos de la historicidad como potencialidad - en suma, las luchas son la realidad desnuda de la res gestae. Una teleología de clases es construida sólo después del hecho, post festum.

Las luchas que precedieron y prefiguraron la globalización fueron expresiones de la fuerza del trabajo viviente, quien buscó liberarse a sí mismo de los rígidos regímenes territorializantes impuestos. Al contestar al trabajo muerto acumulado contra él, el trabajo viviente siempre busca quebrar las estructuras territorializantes fijadas, las organizaciones nacionales y las figuras políticas que lo mantienen prisionero. Con la fuerza del trabajo viviente, su incansable actividad, y su deseo deterritorializante, este proceso de ruptura abrió todas las ventanas de la historia. Cuando uno adopta la perspectiva de la actividad de la multitud, su producción de subjetividad y deseo, puede reconocer cómo la globalización, al operar una deterritorialización real de las estructuras previas de explotación y control, es, realmente, una condición para la liberación de la multitud. ¿Pero cómo puede hoy realizarse este potencial para la liberación? ¿Ese mismo deseo incontenible de libertad que quebró y enterró al Estado-nación y determinó la transición hacia el Imperio, vive aún bajo las cenizas del presente, las cenizas del fuego que consumió la sujeto proletario internacionalista, centrado en la clase trabajadora industrial? ¿Qué ha subido a escena en el lugar de ese sujeto? ¿En qué sentido podemos decir que la raíz ontológica de una nueva multitud ha llegado para ser un actor alternativo o positivo en la articulación de la globalización?

## **El topo y la serpiente**

Debemos reconocer que el sujeto del trabajo y la rebelión ha cambiado profundamente. La composición del proletariado se ha transformado, y con ello debe cambiar también nuestra comprensión del mismo. En términos conceptuales, entendemos al proletariado como una amplia categoría que incluye a todos aquellos cuyo trabajo está directa o indirectamente explotado por el capitalismo y sujeto a las normas de producción y reproducción del mismo. <sup>13</sup> En la era previa la categoría del proletariado se centraba, y por momentos estaba efectivamente subsumida, en la clase trabajadora industrial, cuya figura paradigmática era el trabajador varón de la fábrica masiva. A esa clase trabajadora industrial se le asignaba con frecuencia el papel principal por sobre otras figuras del trabajo (tales como el trabajo campesino y el trabajo reproductivo), tanto en los análisis económicos como en los movimientos políticos. Hoy en día esa clase casi ha desaparecido de la vista. No ha dejado de existir, pero ha sido desplazada de su posición privilegiada en la economía capitalista y su posición hegemónica en la composición de clase del proletariado. El proletariado ya no es lo que era, pero esto no significa que se haya desvanecido. Significa, por el contrario, que nos enfrentamos otra vez con el objetivo analítico de comprender la nueva composición del proletariado como una clase.

El hecho que bajo la categoría de proletariado entendemos a todos aquellos explotados por y sujetos a la dominación capitalista no indica que el proletariado es una unidad homogénea o indiferenciada. Está, por el contrario, cortada en varias direcciones por diferencias y estratificaciones. Algunos trabajos son asalariados, otros no; algunos trabajos están limitados dentro de las paredes de la fábrica, otros están dispersos por todo el ilimitado terreno social; algunos trabajos se limitan a ocho horas diarias y cuarenta horas semanales, otros se expanden hasta ocupar todo el tiempo de la vida; a algunos trabajos se le asigna un valor mínimo, a otros se los exalta hasta el pináculo de la economía capitalista. Argumentaremos (en la Sección 3.4.) que entre las diversas figuras de la producción hoy activas, la figura de la fuerza de trabajo inmaterial (involucrada en la comunicación, cooperación, y la producción y reproducción de afectos) ocupa una posición crecientemente central tanto en el esquema de la producción capitalista como en la composición del proletariado. Nuestro objetivo es señalar aquí que todas estas diversas formas de trabajo están sujetas de igual modo a la disciplina capitalista y a las relaciones capitalistas de producción. Es este hecho de estar dentro del capital y sostener al capital lo que define al proletariado como clase.

Necesitamos observar más concretamente la forma de las luchas con las cuales el nuevo proletariado expresa sus deseos y necesidades. En el último medio siglo, y en particular en las dos décadas que transcurrieron entre 1968 y la caída del Muro de Berlín, la reestructuración y expansión global de la producción capitalista ha sido acompañada por una transformación de las luchas proletarias. Como hemos dicho, la figura de un ciclo internacional de luchas basadas en la comunicación y traducción de los deseos comunes del trabajo en rebeliones, parece no existir más. El hecho que el ciclo como forma específica del agrupamiento de las luchas se haya desvanecido, sin embargo, no nos coloca simplemente ante el abismo. Por el contrario, podemos

reconocer poderosos eventos en la escena mundial que revelan la traza del rechazo de la multitud a la explotación y el signo de un nuevo tipo de solidaridad proletaria y militancia.

Consideremos las luchas más radicales y poderosas de los últimos veinte años del siglo veinte: los hechos de la Plaza de Tiananmen en 1989, la Intifada contra la autoridad del Estado de Israel, la rebelión de mayo de 1992 en Los Ángeles, el alzamiento de Chiapas que comenzó en 1994, la serie de huelgas que paralizaron a Francia en diciembre de 1995 y las que inmovilizaron a Corea del Sur en 1996. Cada una de estas luchas fue específica y basada en asuntos regionales inmediatos, de modo tal que no pueden ser de ninguna manera unidas entre sí como una cadena de rebeliones expandiéndose globalmente. Ninguno de estos eventos inspiró un ciclo de luchas, porque los deseos y necesidades que expresaban no podían ser traducidos en contextos diferentes. En otras palabras, los revolucionarios (potenciales) en otras partes del mundo no escucharon los eventos de Beijing, Nablus, Los Ángeles, Chiapas, París o Seúl, reconociéndolos de inmediato como sus propias luchas. Más aún, estas luchas no sólo fallaron en comunicarse a otros contextos, sino que también les faltó una comunicación local, por lo cual a menudo tuvieron una duración muy breve en su lugar de origen, encendiéndose como un destello fugaz. Esta es ciertamente una de las paradojas políticas más centrales y urgente de nuestro tiempo: en nuestra celebrada era de las comunicaciones, las luchas se han vuelto casi incommunicables.

Esta paradoja de incommunicabilidad vuelve extremadamente difícil comprender y expresar el nuevo poder derivado de las luchas emergentes. Debemos ser capaces de reconocer que lo que las luchas han perdido en extensión, duración y comunicabilidad lo han ganado en intensidad. Debemos ser capaces de reconocer que aunque estas luchas apuntan a sus propias circunstancias locales e inmediatas, todas ellas se abocan a problemas de relevancia supranacional, problemas propios de la nueva figura de la regulación imperial capitalista. En Los Ángeles, por ejemplo, los motines fueron alimentados por antagonismos raciales locales y patrones de exclusión económica y social que son, en muchos aspectos, particulares de ese territorio (post-) urbano, pero los hechos fueron también catapultados inmediatamente a un nivel general en la medida que expresaban un rechazo del régimen de control social post-Fordista. Como la Intifada en ciertos aspectos, los tumultos de Los Ángeles demostraron cómo la declinación del régimen contractual Fordista y de los mecanismos de mediación social han vuelto tan precario el manejo de los territorios metropolitanos y poblaciones racial y socialmente diversos. Los saqueos de mercaderías y los incendios de propiedades no fueron simples metáforas sino la condición real de movilidad y volatilidad de las mediaciones sociales post-Fordistas. 14 También en Chiapas la insurrección se basó primariamente en asuntos locales: problemas de exclusión y falta de representación, específicos de la sociedad mexicana y el Estado mexicano, que habían sido, en un grado limitado, comunes a las jerarquías raciales de la mayor parte de América latina. Sin embargo, la rebelión Zapatista fue también, de inmediato, una lucha contra el régimen social impuesto por



el NAFTA, y, más generalmente, contra la exclusión y subordinación sistemáticas dentro de la construcción regional del mercado mundial. 15 Finalmente, como en Seúl, las huelgas masivas en París y toda Francia a fines de 1995 fueron apuntadas a cuestiones laborales específicamente locales y nacionales (tales como pensiones, salarios y desempleo), pero muy pronto se reconoció a la lucha como una clara respuesta a la nueva construcción económica y social de Europa. Las huelgas francesas se hicieron, por sobre todo, por una nueva noción de lo público, una construcción nueva de espacio público contra los mecanismos neoliberales de privatizaciones que acompañaron en casi todas partes al proyecto de globalización capitalista. 16 Tal vez precisamente porque todas estas luchas son incomunicables y, por ello, están bloqueadas para desplazarse horizontalmente en la forma de un ciclo, se ven forzadas a saltar verticalmente y tocar inmediatamente los niveles globales.

Debemos ser capaces de reconocer que esta no es la aparición de un nuevo ciclo de luchas internacionalistas, sino, por el contrario, la emergencia de una nueva calidad de movimientos sociales. Debemos ser capaces de reconocer, en otras palabras, las características fundamentalmente nuevas que todas estas luchas presentan, pese a su radical diversidad. Primero, cada lucha, aunque firmemente asentada en condiciones locales, salta de inmediato al nivel global y ataca a la constitución imperial en su generalidad. Segundo, todas las luchas destruyen la distinción tradicional entre luchas políticas y económicas. Estas luchas son, a un mismo tiempo, económicas, políticas y culturales - y, por lo tanto, son luchas biopolíticas, luchas sobre la forma de vida. Son luchas constituyentes, creando nuevos espacios públicos y nuevas formas de comunidad.

Debemos ser capaces de reconocer todo esto, pero no es tan fácil. Tenemos que admitir, de hecho, que aún al intentar individualizar la novedad real de estas situaciones, nos asalta la molesta impresión que estas luchas ya son viejas, desactualizadas y anacrónicas. Las luchas de la Plaza Tiananmen hablan un lenguaje de democracia que parece fuera de moda; las guitarras, las vinchas, las tiendas y los estribillos parecen un eco lejano de Berkeley en la década de 1960. Los motines de Los Ángeles, también, parecen una réplica del terremoto de conflictos raciales que sacudió a los Estados Unidos en los '60. Las huelgas de París y Seúl parecen volvernos atrás, a la era de los trabajadores fabriles, como si fueran el último suspiro de una clase trabajadora agonizante. Todas estas luchas, que presentan, realmente, elementos nuevos, aparecen desde el principio como viejas y desactualizadas - precisamente porque no pueden comunicarse, porque sus lenguajes no pueden ser traducidos. Las luchas no se comunican pese a ser hipermediatizadas, en televisión, en Internet y en cualquier otro medio imaginable. Otra vez, nos enfrentamos a la paradoja de la incomunicabilidad.

Podemos, ciertamente, reconocer obstáculos reales que bloquean la comunicación de las luchas. Uno de ellos es la ausencia de reconocimiento del enemigo común contra el cual se dirigen las luchas. Beijing, Los Ángeles, Nablus, Chiapas, París, Seúl: estas situaciones parecen totalmente particulares, pero de hecho todas ellas atacan al orden

global del Imperio y buscan una alternativa real. Por ello, la clarificación de la naturaleza del enemigo común es una tarea política esencial. Un segundo obstáculo, que es realmente corolario del primero, es la ausencia de un lenguaje común de las luchas, que pueda "traducir" el lenguaje particular de cada uno a un lenguaje cosmopolita. Las luchas en otras partes del mundo, e incluso nuestras propias luchas, parecen estar escritas en un incomprensible lenguaje extranjero. Esto también apunta a una tarea política importante: construir un nuevo lenguaje común que facilite la comunicación, tal como los lenguajes del anti-imperialismo y del internacionalismo proletario lo hicieron para las luchas de la era anterior. Tal vez esta deba ser un nuevo tipo de comunicación que funcione no sobre la base de similitudes sino sobre las diferencias: una comunicación de singularidades.

El reconocimiento de un enemigo común y la invención de un lenguaje común de las luchas son ciertamente objetivos políticos importantes, y avanzaremos sobre ellos todo lo que podamos en este libro, pero nuestra intuición nos dice que esta línea de análisis falla en aprehender el potencial real que presentan las nuevas luchas. Nuestra intuición nos dice, en otras palabras, que el modelo de articulación horizontal de luchas en un ciclo ya no es adecuado para reconocer el modo en que las luchas contemporáneas alcanzan significación global. Dicho modelo, de hecho nos ciega a su nuevo potencial total.

Marx intentó entender la continuidad del ciclo de luchas proletarias que emergían en la Europa del siglo diecinueve en términos de un topo y sus túneles subterráneos. El topo de Marx saldría a la superficie en épocas de conflicto de clases abierto, y luego regresaría bajo tierra - no para hibernar pasivamente sino para cavar sus túneles, moviéndose con los tiempos, empujando hacia delante con la historia, de modo que cuando el tiempo fuese el adecuado (1830, 1848, 1870), saldría a la superficie nuevamente. "¡Bien escarbado, viejo topo!".<sup>17</sup> Pues bien, sospechamos que el viejo topo de Marx ha muerto finalmente. Nos parece que en el pasaje contemporáneo hacia el Imperio, los túneles estructurados del topo han sido reemplazados por las infinitas ondulaciones de la serpiente.<sup>18</sup> Las profundidades del mundo moderno y sus pasadizos subterráneos se han vuelto superficiales en la posmodernidad. Las luchas de hoy se deslizan silenciosamente a través de los paisajes superficiales imperiales. Tal vez la incomunicabilidad de las luchas, la falta de túneles comunicativos bien estructurados, es de hecho una fuerza y no una debilidad - una fuerza porque todos los movimientos son inmediatamente subversivos en sí mismos y no esperan ninguna clase de ayuda externa o extensión para garantizar su efectividad. Tal vez, cuanto más extiende el capital sus redes globales de producción y control, más poderoso se vuelve cualquier punto singular de rebelión. Enfocando simplemente sus propios poderes, concentrando sus energías en un resorte tenso y compacto, estas luchas serpentina golpean directamente a las articulaciones más elevadas del orden imperial. El Imperio presenta un mundo superficial, cuyo centro virtual puede ser alcanzado inmediatamente desde cualquier otro punto de la superficie. Si estos puntos van a constituir algo parecido a un nuevo ciclo de luchas, va a ser un ciclo definido no por la extensión comunicativa de las luchas sino por su emergencia singular, por la

intensidad que las caracteriza, una a una. En suma, esta nueva fase se define por el hecho que estas luchas no se unen horizontalmente, sino porque cada una salta verticalmente, directo al centro virtual del Imperio.

Desde el punto de vista de la tradición revolucionaria, uno puede objetar que los todos éxitos tácticos de las acciones revolucionarias de los siglos diecinueve y veinte se caracterizaron precisamente por su capacidad para destruir el eslabón más débil de la cadena imperialista, que ese es el ABC de la dialéctica revolucionaria y que hoy día la situación no pareciera ser muy promisoría. Es verdad que las luchas serpentina que presenciamos hoy no proveen ninguna táctica revolucionaria clara o quizá son completamente incomprensibles desde el punto de vista de la táctica. Pero tal vez, enfrentados como estamos a una serie de movimientos sociales intensamente subversivos que atacan los más altos niveles de la organización imperial, ya no sea útil insistir en la vieja distinción entre estrategia y táctica. En la constitución del Imperio ya no hay un "afuera" del poder y, por ello, ya no hay eslabones débiles - si por eslabones débiles queremos decir un punto externo en el cual las articulaciones del poder global son vulnerables. 19 Para lograr importancia, cada lucha debe atacar al corazón del Imperio, a su fortaleza. Este hecho, sin embargo, no prioriza ninguna región geográfica, como si sólo los movimientos sociales de Washington, Ginebra o Tokio pudieran atacar al corazón del Imperio. Por el contrario, la construcción del Imperio, y la globalización de las relaciones económicas y culturales, significan que el centro virtual del Imperio puede ser atacado desde cualquier punto. Las preocupaciones tácticas de la vieja escuela revolucionaria son completamente irrecuperables; la única estrategia disponible para las luchas es aquella de un contrapoder constituyente que emerge desde el interior del Imperio.

Aquellos que tienen dificultades en aceptar la novedad y el potencial revolucionario de esta situación desde la propia perspectiva de las luchas, podrán reconocerlo con mayor facilidad desde la perspectiva del poder imperial, que se ve limitado a reaccionar ante estas luchas. Aún cuando estas luchas se vuelvan sitios efectivamente cerrados a la comunicación, son, al mismo tiempo, el foco maníaco de atención crítica del Imperio. 20 Hay lecciones educacionales en las clases de administración y las cámaras de gobierno - lecciones que demandan instrumentos represivos. La lección principal es que dichos eventos no pueden repetirse si se continúan los procesos de globalización capitalista. Sin embargo, estas luchas tienen su propio peso, su propia intensidad específica y, además, son inmanentes a los procedimientos y desarrollos del poder imperial. Invisten y sostienen los mismos procesos de globalización. El poder imperial susurra los nombres de las luchas para atraerlas a la pasividad, para construir una imagen mistificada de ellas, pero, lo que es más importante, para descubrir cuáles procesos de globalización son posibles y cuales no. De este modo contradictorio y paradójico, los procesos imperiales de globalización asumen estos eventos, reconociéndolos tanto como límites y oportunidades para recalibrar los propios instrumentos del Imperio. Los procesos de globalización no existirían o llegarían a detenerse si no fueran continuamente frustrados y conducidos

por las explosiones de la multitud, que llegan de inmediato a los niveles más altos del poder imperial.

## **El Águila de dos Cabezas**

El emblema del Imperio Austro-Húngaro, un águila de dos cabezas, bien puede representar a la forma contemporánea del Imperio. Pero mientras en el emblema anterior las dos cabezas miraban hacia fuera, para indicar la autonomía relativa y coexistencia pacífica de los respectivos territorios, en nuestro caso las dos cabezas deberían girar hacia dentro, cada una atacando a la otra.

La primera cabeza del águila imperial es una estructura jurídica y un poder constituido, construidos por la máquina de comando biopolítico. El proceso jurídico y la máquina imperial están siempre sujetos a crisis y contradicciones. Paz y orden - los valores eminentes propuestos por el Imperio - nunca podrán ser alcanzados, pero son repropuestos continuamente. El proceso jurídico de constitución del Imperio vive esta crisis constante que es considerada (al menos por los teóricos más atentos) el precio de su propio desarrollo. Pero siempre hay un excedente. La continua extensión y presión constante del Imperio para adherir aún más cercanamente a la complejidad y profundidad del ámbito biopolítico, fuerza a la máquina imperial a abrir nuevos conflictos, cuando apenas termina de resolver otros. Intenta volverlos conmensurables, pero emergen otra vez como inconmensurables, con todos los elementos del nuevo terreno móviles en el espacio y flexibles en el tiempo.

La otra cabeza del águila imperial es la multitud plural de subjetividades de la globalización, productivas, creativas, que han aprendido a navegar en este enorme océano. Están en perpetuo movimiento y forman constelaciones de singularidades y eventos que imponen reconfiguraciones globales continuas al sistema. Este movimiento perpetuo puede ser geográfico, pero también puede estar referido a procesos de modulaciones de forma y procesos de mezcla e hibridación. La relación entre "sistema" y "movimientos asistémicos" no puede ser aplastada dentro de ninguna lógica de correspondencia, en esta atopía perpetuamente modulante. 21 Incluso los elementos asistémicos producidos por las nuevas multitudes son, de hecho, fuerzas globales que no pueden tener una relación conmensurada, ni siquiera invertida, con el sistema. Cada evento insurreccional que erupciona dentro del orden del sistema imperial provoca una conmoción a la totalidad del sistema. Desde esta perspectiva, el marco institucional en el cual vivimos está caracterizado por su radical contingencia y precariedad o, realmente, por la imprevisibilidad de las secuencias de eventos - secuencias que son siempre más breves o más compactas temporalmente y, por ello, cada vez menos controlables.22 Cada vez se vuelve más difícil para el Imperio intervenir en las imprevisibles secuencias temporales de eventos cuando aceleran su temporalidad. El aspecto más relevante demostrado por las crisis puede

ser sus súbitas aceleraciones, a menudo acumulativas, que pueden volverse explosiones, virtualmente simultáneas, que revelan un poder propiamente ontológico y un ataque imprevisible sobre el más central equilibrio del Imperio.

De igual modo que el Imperio con el espectáculo de su fuerza determina continuamente recomposiciones sistémicas, nuevas figuras de resistencia son compuestas en las secuencias de los eventos de lucha. Esta es otra característica fundamental de la existencia de la multitud, hoy, dentro del Imperio y contra el Imperio. Se producen nuevas figuras de lucha y nuevas subjetividades en la coyuntura de eventos, en el nomadismo universal, en la mezcla y mestizaje de individuos y pueblos y en la metamorfosis tecnológica de la máquina biopolítica imperial. Estas nuevas figuras y subjetividades son producidas porque, aunque las luchas sean en verdad antisistémicas, no se alzan meramente contra el sistema imperial - no son simples fuerzas negativas. También expresan, alimentan y desarrollan positivamente sus propios proyectos constituyentes; trabajan por la liberación del trabajo viviente, creando constelaciones de poderosas singularidades. Este aspecto constituyente del movimiento de la multitud, en sus infinitas caras, es realmente el terreno positivo de la construcción histórica del Imperio. Esta no es un positivismo historicista sino, por el contrario, una positividad de la *res gestae* de la multitud, una positividad creativa, antagónica. El poder deterritorializador de la multitud es la fuerza productiva que sostiene al Imperio y, al mismo tiempo, la fuerza que hace necesaria y llama a su destrucción.

En este punto, sin embargo, debemos reconocer que nuestra metáfora se rompe y el águila de dos cabezas no una representación adecuada de la relación entre el Imperio y la multitud, porque coloca a los dos en un mismo nivel, y eso no reconoce las jerarquías reales y discontinuidades que definen su relación. Desde una perspectiva, el Imperio se posiciona claramente por sobre la multitud y la sujeta bajo el mando de su máquina, como un nuevo Leviatán. Al mismo tiempo, sin embargo, desde la perspectiva de la creatividad y productividad social, desde la que hemos venido denominando perspectiva ontológica, la jerarquía es revertida. Es la multitud la fuerza productiva real de nuestro mundo social, mientras que el Imperio es un mero aparato de captura que sólo vive fuera de la vitalidad de la multitud - como diría Marx, un régimen vampiro de trabajo muerto acumulado que sólo sobrevive chupando la sangre de los vivos.

Una vez que adoptamos este punto de vista ontológico, podemos volver al marco jurídico que investigamos inicialmente y reconocer las razones del déficit real que aflige a la transición desde la ley pública internacional hacia la nueva ley pública del Imperio, es decir, la nueva concepción del derecho que define al Imperio. En otras palabras, la frustración y la continua inestabilidad sufrida por el derecho imperial mientras intenta destruir los viejos valores que sirvieron como puntos de referencia para la ley pública internacional (los Estados-nación, el orden internacional de Westfalia, las Naciones Unidas, etc.), junto con la denominada turbulencia que acompaña a este proceso, son todos síntomas de una carencia propiamente

ontológica. Mientras construye su figura supranacional, el poder parece privado de todo terreno real por debajo de él o, mejor aún, le está faltando el motor que impulsa su movimiento. El mando del contexto imperial biopolítico debe ser visto, por ello, en primera instancia como una máquina vacía, una máquina espectacular, una máquina parasitaria.

Un nuevo sentido de ser es impuesto sobre la constitución del Imperio por el movimiento creativo de la multitud o, en verdad, está continuamente presente en este proceso como un paradigma alternativo. Es interno al Imperio y empuja hacia delante su constitución, no como un negativo que construye un positivo, o cualquier otra resolución dialéctica. En realidad actúa como una fuerza absolutamente positiva que empuja al poder dominante hacia una unificación abstracta y vacía, de la cual aparece como la alternativa diferente. Desde esta perspectiva, cuando el poder constituido del Imperio aparezca meramente como una privación del ser y la producción, como una traza abstracta y vacía del poder constituyente de la multitud, entonces seremos capaces de reconocer el punto de vista real de nuestro análisis. Un punto de vista tanto estratégico como táctico, cuando ambos ya no son distintos.

## **Manifiesto Político**

En un extraordinario texto escrito en su período de reclusión, Louis Althusser lee a Maquiavelo y hace la muy razonable pregunta sobre si El Príncipe debe ser considerado un manifiesto político revolucionario. 1 A fin de aplicarse a esta cuestión, Althusser intenta primero definir la "forma manifiesto" en tanto género específico de texto, comparando las características de El Príncipe con aquellas del manifiesto político paradigmático, el Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels. Halla entre estos dos documentos parecidos estructurales innegables. En ambos textos la forma del argumento consiste en "un aparato completamente específico [dispositif] que establece relaciones particulares entre el discurso y su 'objeto' y entre el discurso y su 'sujeto' " (p. 55). En cada caso el discurso político nace de la relación productiva entre el sujeto y el objeto, del hecho de que esta relación es ella misma el verdadero punto de vista de la res gestae, una acción colectiva auto-constituyente apuntada a su objetivo. En suma, claramente por fuera de la tradición de la ciencia política (tanto en su forma clásica, que era realmente el análisis de las formas de gobierno, o en su forma contemporánea, que apunta a una ciencia de la administración), los manifiestos de Maquiavelo y Marx-Engels definen lo político como los movimientos de la multitud, y definen su objetivo como la auto-producción del sujeto. Aquí tenemos una teleología materialista.

Pese a esa importante similitud, continúa Althusser, las diferencias entre los dos manifiestos son significativas. La primera diferencia consiste en el hecho que, mientras en el texto de Marx-Engels el sujeto que define el punto de vista del texto (el

moderno proletariado) y el objeto (el partido comunista y el comunismo) son concebidos como co-presentes de tal modo que la creciente organización del primero conlleva directamente la creación del segundo, en el proyecto de Maquiavelo hay una distancia ineluctable entre el sujeto (la multitud) y el objeto (el Príncipe y el Estado libre). Esta distancia llevó a que Maquiavelo buscara en *El Príncipe* un aparato democrático capaz de unir sujeto con objeto. En otras palabras, mientras el manifiesto de Marx-Engels traza una causalidad lineal y necesaria, el texto de Maquiavelo describe en realidad un proyecto y una utopía. Althusser reconoce finalmente que ambos textos traen efectivamente la propuesta teórica al nivel de la praxis; ambos asumen al presente como vacío para el futuro, "vide pour le futur" (p. 62), y en este espacio abierto establecen un acto inmanente del sujeto que constituye una nueva posición del ser.

¿Es esta elección del campo de la inmanencia, sin embargo, suficiente para definir un manifiesto que sea un modo de discurso político adecuado para el sujeto insurgente de la posmodernidad? La situación posmoderna es eminentemente paradójica cuando se considera desde el punto de vista biopolítico - es decir, entendido como un circuito ininterrumpido de vida, producción y política, dominado globalmente por el modo capitalista de producción. Por un lado, en esta situación todas las fuerzas de la sociedad tienden a ser activadas como fuerzas productivas; pero por otro lado, estas mismas fuerzas son sometidas a una dominación global, continuamente más abstracta y por ello ciega al sentido de los aparatos de reproducción de la vida. En la posmodernidad, se ha impuesto efectivamente el "fin de la historia", pero de un modo tal que, paradójicamente, todos los poderes de la humanidad son llamados a contribuir a la reproducción global del trabajo, la sociedad y la vida. En este marco, la política (cuando es entendida como administración y dirección) pierde toda su transparencia. A través de este proceso de normalización, el poder oculta en lugar de revelar e interpretar las relaciones que caracterizan su control sobre la sociedad y la vida.

¿Cómo puede reactivarse un discurso político revolucionario en esta situación? ¿Cómo puede ganar nueva consistencia y llenar algún manifiesto eventual con una nueva teleología materialista? ¿Cómo podemos construir un aparato para unir al sujeto (la multitud) con el objeto (la liberación cosmopolita) dentro de la posmodernidad? Ciertamente no podemos lograr esto, aún asumiendo por completo el argumento del campo de inmanencia, siguiendo simplemente las indicaciones ofrecidas por el manifiesto de Marx-Engels. En la fría placidez de la posmodernidad, lo que Marx-Engels vieron como co-presencia del sujeto productivo y el proceso de liberación es totalmente inconcebible. Y, sin embargo, desde nuestra perspectiva posmoderna, los términos del manifiesto de Maquiavelo parecen adquirir una nueva contemporaneidad. Forzando un poco la analogía con Maquiavelo, podemos plantear el problema en estos términos: ¿Cómo puede el trabajo productivo dispersado en diversas redes encontrar un centro? ¿Cómo puede la producción material e inmaterial de los cerebros y cuerpos de tantos construir una dirección y sentido comunes o, mejor, cómo puede encontrar su príncipe el esfuerzo de saltar la distancia entre la

formación de la multitud como sujeto y la constitución de un aparato político democrático?

Esta analogía es, sin embargo, insuficiente.. Permanece en el príncipe de Maquiavelo una condición utópica que distancia al proyecto del sujeto y eso, pese a la inmanencia radical del método, confía la función política a un plano superior. En contraste, cualquier liberación posmoderna debe ser alcanzada dentro de este mundo, en el plano de la inmanencia, sin ninguna posibilidad de ninguna utopía por fuera. La forma en la que la política se exprese como subjetividad no está totalmente clara hoy día. Una solución a este problema deberá entrelazar juntos al sujeto y el objeto del proyecto, colocarlos en una situación de inmanencia aún más profunda que la alcanzada por Maquiavelo o Marx-Engels, en otras palabras, situarlos en un proceso de auto-producción.

Tal vez necesitemos reinventar la noción de la teleología materialista que Spinoza proclamó en el amanecer de la modernidad, cuando sostuvo que el profeta producía a su propio pueblo. 2 Tal vez, junto con Spinoza, debemos reconocer al deseo profético como irresistible y, cuanto más poderoso, más identificado con la multitud. No nos queda del todo claro que esta función profética pueda satisfacer efectivamente nuestras necesidades políticas y sostener un manifiesto potencial de la revolución posmoderna contra el Imperio, pero algunas analogías y coincidencias paradójicas nos parecen llamativas. Por ejemplo, mientras Maquiavelo propone que el proyecto de construir una nueva sociedad desde abajo requiere "armas" y "dinero" e insiste en que debemos buscarlos afuera, Spinoza responde: ¿No los tenemos ya? ¿No están las armas necesarias precisamente dentro del poder creativo y profético de la multitud? Tal vez nosotros también, colocándonos dentro del deseo revolucionario de la posmodernidad, podamos responder: ¿No tenemos ya "armas" y "dinero" ? El tipo de dinero que Maquiavelo insiste que es necesario puede residir en la productividad de la multitud, el actor inmediato de la producción y reproducción biopolítica. El tipo de armas en cuestión puede estar contenido en el potencial de la multitud para sabotear y destruir con su propia fuerza productiva el orden parasitario del comando posmoderno.

Hoy un manifiesto, un discurso político, debe aspirar a llevar a cabo la función profética spinozista, la función de un deseo inmanente que organiza a la multitud. No hay aquí ningún determinismo o utopía: este es, en verdad, un contrapoder radical, apoyado ontológicamente no en algún "vide pour le futur" sino en la actividad actual de la multitud, su creación, producción y poder - una teleología materialista.



## NOTAS

### 1.1. Orden Mundial

1 *Sobre la declinación de la soberanía de los Estados-nación y la transformación de la soberanía en el sistema global contemporáneo, ver Saskia Sassen, Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization. (New York, Columbia University Press, 1996)*

2 *Sobre el concepto de Imperio, ver Maurice Duverger, "Le concept d'empire", en Maurice Duverger, ed. Le concept d'empire (Paris: PUF, 1980), pp. 5-23. Duverger divide los ejemplos históricos en dos modelos primarios, con el Imperio Romano por un lado y los Chino, Árabe, Mesoamericano y otros Imperios, por otro. Nuestro análisis pertenece básicamente al lado Romano porque este es el modelo que ha animado la tradición Euro-americana que ha desembocado en el orden mundial contemporáneo.*

3 *"La modernidad no es un fenómeno de Europa como sistema independiente, sino de Europa como centro". Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity", en Fredric Jameson y Masao Miyoshi, eds., The Cultures of Globalization (Durham: Duke University Press, 1998), pp. 3-31; nota p. 4.*

5 *El nuestro no es el único libro que prepara el terreno para el análisis y la crítica del Imperio. Aunque no usen el término "Imperio", vemos las obras de numerosos autores orientadas en esta dirección; esto incluye a Fredric Jameson, David Harvey, Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Edward Said, Giovanni Arrighi y Arif Dirlik, para nombrar sólo a algunos de los más conocidos.*

1 *Ya en 1974 Franz Schurmann subrayó la tendencia hacia un orden global en The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins, Comments and Contradictions of World Politics (New York: Panteón, 1974).*

2 *Sobre los cambios en los pactos europeos para la paz internacional, ver Leo Gross, "The Peace of Westphalia, 1648-1948", American Journal of International Law, 42, No 1 (1948). 20-41.*

3 *Danilo Zolo, Cosmópolis: Prospects for World Government, trad. David McKie (Cambridge Polity Press, 1997), es el que expresa con mayor claridad la hipótesis de que el paradigma del proyecto del nuevo orden mundial debe localizarse en la Paz de Viena. Seguimos sus análisis en muchos aspectos. Véase también a Richard Falk, "The Interplay of Westphalia and Charter Conception of International Legal Order", en C. A. Blach y Richard Falk, eds, The Future of International Legal Order (Princeton: Princeton University Press, 1969), 1: 32-70.*

4 *Hans Kelsen, Das Problem des Souveranität and die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre (Tübingen: Mohr, 1920), p. 205. Ver también Principles of International Law, (New York: Rinehart, 1952), p. 586.*

5 *Kelsen, Das Problem des Souveranität, p. 319*

6 *Ver Hans Kelsen, The Law of the United Nations (New York: Praeger, 1950)*

7 *Sobre la historia legal de las Naciones Unidas, ver Alf Ross, United Nations: Peace and Progress (Totowa, NJ: Bedminster Press, 1966); Benedetto Conforti, The Law and Practice of the United Nations (Boston: Kluwer Law international, 1996); Richard Falk, Samuel S. Kim y Saul H. Mendlovitz, eds, The United Nations and a Just World Order (Boulder: Westview Press, 1991)*

8 Sobre el concepto de "analogía doméstica", tanto desde el punto de vista genealógico como desde el de la política jurídica internacional, ver Hedley Bull, *The Anarchical Society* (London: Macmillan, 1977); y, por sobre todo, Hidemi Suganami, *The Domestic Analogy and World Order Proposals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Para una perspectiva crítica y realista contra la concepción de una "analogía doméstica", ver a James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity* (Princeton: Princeton University Press, 1990)

9 Véase a Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* (Bologna: Il Mulino, 1984)

10 Sobre las proposiciones de Norberto Bobbio acerca de estos argumentos, véase principalmente *Il terzo assente* (Turín: Edizioni Sonda, 1989). En general, sin embargo, sobre las líneas recientes de pensamiento internacionalista y la alternativa entre enfoque estatistas y cosmopolitanos, ver Zolo, *Cosmópolis*.

11 Véase la obra de Richard Falk, en especial *A Study of Future Worlds* (New York: Free Press, 1975); *The Promise of World Order* (Philadelphia: Temple University Press, 1987); y *Explorations at the Edge of Time* (Philadelphia: Temple University Press, 1992). El origen del discurso de Falk y su línea idealista y reformista puede ser trazado hasta las famosas proposiciones iniciales de Grenville Clark y Louis B. Sohn, *World Peace through World Law* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1958)

12 En la Sección 2.4 discutiremos brevemente la obra de aquellos autores que desafiaron al campo tradicional de las relaciones internacionales desde una perspectiva posmodernista.

13 "El capitalismo ha sido desde su inicio un asunto de economía-mundial...Sólo es una mala lectura de la situación sostener que recién en el siglo veinte el capitalismo se ha vuelto 'mundializado'." Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 19. La referencia más completa sobre este punto es Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, 3 vols. (New York: Academic Press, 1974-1988). Véase también Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1995).

14 Ver, como ejemplo, Samir Amin, *Empire of Chaos* (New York: Monthly Review Press, 1992)

15 Para nuestro análisis del Imperio Romano, nos hemos valido de algunos de los textos clásicos, tal como Gaetano de Sanctis, *Storia dei Romani*, 4 vols. (Turín: Bocca, 1907-1923); Hermann Dessau, *Geschichte der römischen Keiserzeit*, 2 vols. (Berlin: Weidmann, 1924-1930); Michel Rostovzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1926); Pietro de Francisci, *Genesi e struttura del principato augusteo* (Rome: Sampaolesi, 1940); y Santo Mazzarino, *Fra Oriente ed Occidente* (Florence: La Nuova Italia, 1947).

16 Ver Johannes Adam Hartung, *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter* (Halle, 1909); Heinrich Dannenbauer, ed. *Idee und Gestalt* (Stuttgart: Cotta, 1940); Georges de Legarde, "La conception medieval de l'ingüística'ordre en face de l'ingüística'umanisme, de la Renaissance et de la Reforme", en el *Congresso internazionale dialecto studi umanistici, Umanesimo e scienza política* (Milan: Marzorati, 1951); y Santo Mazzarino, *The End of the Ancient World*, trad. George Holmes (New York: Knopf, 1966)

17 Ver Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, 2a edición (New York: Basic Books, 1992). La renovación de la teoría de la guerra justa en los '90 queda demostrada por los ensayos en Jean Bethke Elshtain, ed. *Just War Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1992)

18 Deberíamos distinguir aquí entre *jus ad bellum* (el derecho a hacer la guerra) y *jus in bello* (la ley en la guerra), o, en verdad, las reglas de la conducta correcta en la guerra. Ver Walzer, *Just and Unjust Wars*, pp. 61-63 y 90.

19 *Sobre la Guerra del Golfo y la justicia*, ver Norberto Bobbio, *Unna guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* (Vence: Marsilio, 1991); Ramsey Clark, *The Fire This Time: U. S. War Crimes in the Gulf* (New York: Thunder's Mouth Press, 1992); Jurgen Habermas, *The Past as Future*, trad. Max Pensky (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994) ; y Jean Bethke Elshtain, ed. *But Was It Just. Reflections on the Morality of the Persian Gulf War* (New York: Doubleday, 1992)

20 *Acerca de la influencia de la sistematización de Niklas Luhmann sobre la teoría jurídica internacional*, véase los ensayos de Gunther Teubner, en Gunther Teubner y Alberto Febbrajo, eds. *State, Law and Economy as Autopoietic Systems* (Milan: Giuffré, 1992). Una adaptación de las teorías ético-jurídicas de John Rawls fue intentada por Charles R. Beitz en *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979)

21 Este concepto fue presentado y articulado en James Rosenau, "Governance, Order and Change in World Politics", en James Rosenau y Ernst-Otto Czempiel, *Governance without Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

22 *En un extremo*, ver el grupo de ensayos colectados en V. Rittenberger, ed., *Beyond Anarchy: International Cooperation and Regimes* (Oxford: Oxford University Press, 1994)

23 Ver Hans Kelsen, *Peace through Law* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999)

24 *Acerca de las lecturas de Maquiavelo sobre el Imperio Romano*, ver Antonio Negri, *Il potere costituente* (Milan: Sugarco, 1992), pp. 75-96; en inglés, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trad. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999)

25 *Para una lectura sobre el pasaje jurídico de la modernidad a la posmodernidad*, ver Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), cap. 6 y 7.

26 *Es extraño cómo en este debate internacionalista casi la única obra de Carl Schmitt que se considera es Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Cologne: Greven, 1950), cuando realmente precisa en este contexto su trabajo más importante es *Verfassungslehre*, 8a ed. (Berlín: Duncker & Humblot, 1993), y sus posiciones desarrolladas alrededor de la definición del concepto de lo político y la producción del derecho.

27 *Para tener una buena idea de este proceso puede ser suficiente con leer, conjuntamente, los clásicos disciplinarios de la ley internacional y la economía internacional, uniendo sus observaciones y prescripciones, las que emergen de diferentes formaciones disciplinarias pero comparten un cierto neorrealismo, o, verdaderamente, un realismo en el sentido Hobbesiano. Véase, por ejemplo, Kenneth Neal Waltz, Theory of International Politics* (New York: Random House, 1979), and Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1987)

28 *A fin de obtener una idea inicial de la vasta y a menudo confusa literatura sobre este tópico*, ver Gene Lyons y Michael Mastanduno, eds., *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995); Arnold Kanter y Linton Brooks, eds., *U. S. Intervention Policy for the Post-Cold War World* (New York: Norton, 1994); Mario Bettati, *Le droit d'ingérence* (Paris: Odile Jacob, 1995); y Maurice Bernard, *La fin de l'ordre militaire* (Paris: Presses de Sciences Politiques, 1995)

29 *Sobre la ética de las relaciones internacionales, además de las propuestas ya citadas de Michael Walzer y Charles Beitz*, ver también Stanley Hoffmann, *Duties beyond Borders* (Syracuse: Syracuse University Press, 1981); y Terry Nardin y David R. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

30 Nos referimos aquí a dos textos clásicos: Montesquieu, *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, trad. David Lowenthal (New York: Free Press, 1965); y Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 vol. (London: Penguin, 1994)

31 Como Jean Ehrard ha mostrado ampliamente, la tesis de que la declinación de Roma comenzó con Cesar fue repropuesta continuamente a lo largo de la historiografía de la edad del Iluminismo. Ver Jean Ehrard, *La politique de Montesquieu* (paris: A. Colin, 1965)

32 El principio de la corrupción de los regímenes políticos estaba implícita en la teoría de las formas de gobierno, tal como fue formulada en el período Sofista, posteriormente codificado por Platón y Aristóteles. El principio de corrupción "política" fue luego trasladado a un principio de desarrollo histórico por medio de teorías que consideraron a los esquemas ético de las formas de gobierno como desarrollos temporales cíclicos. De todos los proponentes de diferentes tendencias teóricas que se han ocupado de esta cuestión (y los estoicos fueron ciertamente fundamentales en este aspecto), Polibio fue el que realmente describió el modelo en su forma definitiva, celebrando la función creativa de la corrupción.

## 1.2. Producción Biopolítica

1 El pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control no está articulado explícitamente por Foucault, pero permanece implícito en su obra. Seguimos los excelentes comentarios de Gilles Deleuze en esta interpretación. Ver: Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986); y "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", en *Peuparlers* (Paris: Minuit, 1990). Ver también Michael Hardt, "The Withering of Civil Society", *Social Text*, No 45 (Winter 1995), 27-44.

2 Ver principalmente Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trad. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978), 1: 135-145. Sobre otros tratamientos del concepto de biopolítica en las obras de Foucault, ver "The Politics of Health in the Eighteenth Century", en *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon (New York: Panteón, 1980), pp. 166-182; "La naissance de la médecine sociale", en *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 3:207-228, particularmente p. 210; y "Naissance de la biopolitique", en *Dits et écrits*, 3:818-825. Para ejemplos de trabajos de otros autores que siguieron la visión de la biopolítica de Foucault, ver Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, eds. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp 133-142; y Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, trad. Robert Hurley (New York: Panteón, 1979)

3 Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", en *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 1994), 4:182-201; nota en p. 194.

4 Muchos pensadores han seguido a Foucault en estas líneas, y problematizado correctamente al Estado de Bienestar. Ver principalmente Jacques Donzelot, *Linguística'invention du social* (Paris: Fayard, 1984); y Francois Ewald, *Linguística'état providence* (Paris: Seuil, 1986)

5 Ver Karl Marx, "Results of the Immediate Process of Production", trad. Rodney Livingstone, publicado como apéndice de *Capital*, trad. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 1:948-1084. Ver también Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Mauricio Viano (New York: Autonomedia, 1991)

6 Ver Marx Horkheimer y Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming (New York: Herder and Herder, 1972)

7 Ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987)

8 Ver, por ejemplo, Peter Dews, *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), cap. 6 y 7. Cuando uno adopta esta definición del poder y las crisis que lo atraviesan, el discurso de Foucault (y más aún aquellos de Deleuze y Guattari) presenta un poderoso marco teórico para criticar al Estado de Bienestar. Para análisis más o menos en esta misma línea ver: Claus Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985); Antonio Negri, *Revolution Retrieved: Selected Writings* (London: Red Notes, 1988); y los ensayos de Antonio Negri incluidos en: Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 23-213.

9 Las nociones de "totalitarismo" construidas durante el período de la Guerra Fría probaron ser instrumentos útiles para propaganda pero herramientas analíticas completamente inadecuadas, derivando a menudo en métodos inquisitorios y dañando los argumentos morales. Los numerosos estantes de nuestras librerías llenos con análisis del totalitarismo deben ser vistos actualmente con vergüenza y eliminados sin vacilaciones. Como breve muestra de la literatura sobre totalitarismo, desde la más coherente a la más absurda, ver Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, 1951); y Jeanne Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards* (New York: Simon and Schuster, 1982). Volvemos sobre el tema del totalitarismo en más detalle en la Sección 2.2.

10 Nos referimos aquí a las temáticas de *Mobilmachtung* desarrolladas en el mundo germánico primariamente entre 1920 y 1930, más o menos desde Ernst Jünger hasta Carl Schmitt. También en la cultura francesa emergieron esas posiciones alrededor de 1930, y las polémicas alrededor de ellas no han terminado aún. La figura de Georges Bataille está en el centro de esta discusión. Entre diferentes líneas, sobre la "movilización general" como paradigma de la constitución de la fuerza laboral colectiva en el capitalismo fordista, ver Jean Paul de Gaudemar, *La mobilisation générale* (París: Maspero, 1978)

11 Podemos trazar una muy interesante línea de discusión que desarrolla efectivamente la interpretación Foucaultiana del biopoder, desde la lectura que Jacques Derrida hace de la obra de Walter Benjamín "Critique of Violence" ("Force of Law", en: Drucilla Corner, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson, eds. *Deconstruction and the Possibility of Justice* [New York: Routledge, 1992], pp. 3-67) hasta la contribución más reciente y estimulante de Giorgio Agamben: *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (Turín: Einaudi, 1995). Nos parece fundamental, sin embargo, que todas estas discusiones vuelvan atrás, a la cuestión de las dimensiones productivas del "bios", identificando, en otras palabras, la dimensión materialista del concepto más allá de cualquier concepción puramente naturalista (vida como "zoe") o simplemente antropológica (como Agamben en particular tiende a hacer, volviendo indiferente el concepto)

12 Michel Foucault, "La naissance de la médecine sociale", en *Dits et écrits* (París: Gallimard. 1994), 3:210.

13 Ver Henri Lefebvre, *L'ideologie Structuraliste* (Paris: Anthropos, 1971); Gilles Deleuze, "A quoi reconnaît-on le structuralisme?" en Francois Châtelet, ed. *Histoire de la philosophie*, vol. 8 (París: Hachette, 1972), pp. 299-335; y Fredric Jameson, *The Prison-House of Language* (Princeton: Princeton University Press, 1972)

14 Cuando Deleuze formuló sus diferencias metodológicas con Foucault, en una carta privada escrita en 1977, el principal punto de desacuerdo provenía precisamente de la cuestión de la producción. Deleuze prefería el término "deseo" al "placer" de Foucault, explicó, porque deseo aprehende la dinámica activa y real de la producción de realidad social, mientras que placer es meramente inerte y

reactiva: "Placer interrumpe la positividad de deseo y la constitución de su plano de inmanencia". Ver Gilles Deleuze, "Desir et plaisir", Magazine Littéraire, No 325 (Octubre 1994), 59-65; nota p. 64.

15 Felix Guattari ha desarrollado, tal vez, las consecuencias extremas de este tipo de crítica social, evitando cuidadosamente caer en el estilo anti-"grand narrative" del argumento posmodernista, en su *Chaosmosis*, trad. Paul Bains y Julian Pefanis (Sydney: Power Publications, 1995). Desde un punto de vista metafísico, entre los seguidores de Nietzsche, hallamos posiciones genéricamente análogas, expresadas en: Massimo Cacciari, *DRAN: meridiens de la décision dans la pensée contemporaine* (parís: L'Éclat, 1991)

16 En inglés, ver los ensayos de Paolo Virno y Michael Hardt, eds., *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996). También ver Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguística dell'economia e i suoi effetti nella politica* (Bellinzona: Edizioni Casagrande); y numerodad ediciones de la revista francesa *Futur antérieur*, particularmente los Nos 10 (1992) y 35-36 (1996). Para un análisis que se apropia de elementos centrales de este proyecto, pero al final falla en capturar su poder, ver André Gorz, *Misère du présent, richesse du possible* (París: Galilée, 1997)

17 El marco en el cual se construye esta línea de investigación es tanto su gran riqueza como su limitación real. El análisis debe ser desarrollado, en efecto, más allá de las limitaciones del análisis "obrerista" (operaísta) del desarrollo capitalista y la forma-Estado. Una de sus limitaciones, por ejemplo, es subrayada por Gayatri Spivak, In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1988), p. 162, quien insiste en el hecho de que la concepción del valor en esta línea de análisis marxista puede funcionar en los países dominantes (incluyendo en el contexto a ciertas corrientes de la teoría feminista), pero pierde por completo el marco en el contexto de las regiones subordinadas del mundo. El cuestionamiento de Spivak es, por cierto, extremadamente importante para la problemática que estamos desarrollando en este estudio. De hecho, desde un punto de vista metodológico, podemos decir que la problemática compleja más profunda y sólida que se ha elaborado para la crítica de la biopolítica se halla en la teoría feminista, en particular las teorías feministas marxistas y socialistas, que se ocupan del trabajo de la mujer, el trabajo afectivo y la producción de biopoder. Esto presenta el marco tal vez más apto para renovar la metodología de las escuelas europeas "obreristas".

18 Las teorías de la "turbulencia" del orden internacional, y más aún, del orden del nuevo mundo, que citamos antes (ver en especial la obra de J. G. Ruggie), evitan por lo general en sus explicaciones de las causas de esta turbulencia toda referencia al carácter contradictorio de las relaciones capitalistas. La turbulencia social es considerada meramente una consecuencia de las dinámicas internacionales entre Estados-actores, de modo tal que la turbulencia puede ser normalizada dentro de los límites estrictamente disciplinarios de las relaciones internacionales. Las luchas sociales y de clases son efectivamente ocultadas por el propio método de análisis. Desde esta perspectiva, entonces, el "bios productivo" no puede ser realmente entendido. Lo mismo vale, en general, para los autores de la perspectiva del sistema-mundo, quienes se abocan principalmente a los ciclos del sistema y las crisis sistémicas (ver las obras de Wallerstein y Arrighi citadas antes). El suyo es, en efecto, un mundo (y una historia) sin subjetividad. Lo que pierden es la función del bios productivo, o, en verdad, el hecho que el capital no es una cosa sino una relación social, una relación antagónica, uno de cuyos lados está animado por la vida productiva de la multitud.

19 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1995), por ejemplo, sostiene esa continuidad en el papel de las corporaciones capitalistas. Para un punto vista excelentemente contrastante, en términos de periodización y enfoque metodológico, ver Luciano Ferrari Bravo, "Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo", en Luciano Ferrari Bravo, ed. *Imperialismo e classe operaia multinazionale* (Milán: Feltrinelli, 1975), pp. 7-70.

20 Ver, desde la perspectiva del análisis político, Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century* (New York: Random House, 1993); y desde la perspectiva de la topografía económica y la crítica socialista, David Harvey, *The Conditions of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989)

21 Marx, *Capital*, 1:742.

22 Sobre este punto la bibliografía que podemos citar es interminable. En efecto, las teorías de propaganda y consumo se han integrado (justo a tiempo) en las teorías de la producción, hasta el punto donde ahora tenemos ¡ideologías de la "atención" ubicadas como valor económico! En cualquier caso, para una selección de los numerosos trabajos que tocan este campo, uno debería consultar: Susan Strasser, *Satisfaction Guaranteed: The Making of the American Mass Market* (New York: Panteón, 1989); Gary Cross, *Time and Money: The Making of Consumer Culture* (New York: Routledge, 1993); y para un análisis más interesante desde otra perspectiva, *The Project on Disney, Incide the Mouse* (Durham: Duke University Press, 1995). La producción del productor, sin embargo, no es sólo la producción del consumidor. También involucra la producción de jerarquías, mecanismos de inclusión y exclusión, etc. Abarca, finalmente, la producción de crisis. Desde este punto de vista, ver Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of Global Labor Force and the Dawn of the Postmarket Era* (New York: Putnam, 1995); y Stanley Aronowitz y William DiFazio, *The Jobless Future* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994)

23 Les debemos a Deleuze y Guattari y su *A thousand Plateaus* la descripción fenomenológica más completamente elaborada de esta naturaleza-mundo-industrial-monetaria, que constituye el primer nivel del orden mundial.

24 Ver Edward Comor, ed., *The Global Political Economy of Communication* (London: Macmillan, 1994)

25 Ver Stephen Bradley, ed., *Globalization, Technologies and Competition: The Fusion of Computers and Telecommunications in the 90s* (Cambridge, Mass: Harvard Business School Press, 1993); y Simon Serfaty, *The Media and Foreign Policy* (London: Macmillan, 1990)

26 Ver Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Discutiremos esta relación entre comunicación y producción con más detalle en la Sección 3.4.

27 Ver Hardt y Negri, *Labor of Dionysus*, caps. 6 y 7.

28 Pese al extremismo de los autores presentados en Martín Aalborg y Elizabeth King, eds., *Globalization, Knowledge and Society* (London: Sage, 1990), y de la relativa moderación de Bryan S. Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity* (London: Sage, 1990), y Mike Featherstone, ed., *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity* (London: Sage, 1991), las diferencias entre sus diversas opiniones son realmente menores. Siempre debemos recordar que la imagen de una "sociedad civil global" nace no sólo en las mentes de ciertos filósofos posmodernistas y en algunos seguidores de Habermas (tales como Jean Cohen y André W. Arato) sino también, lo que es más importante, en la tradición Lockean de las relaciones internacionales. Este último grupo incluye teóricos tan importantes como Richard Falk, David Held, Anthony Giddens, y (en algunos aspectos) Danilo Zolo. Acerca del concepto de sociedad civil en el contexto global, ver Michael Walzer, ed., *Toward a Global Civil Society* (Providence: Berghahn Books, 1995)

29 Con la ironía iconoclasta de los más recientes escritos de Jean Baudrillard, tales como *The Gulf War Did Not Take Place*, trad. Paul Patton (Bloomington: Indiana University Press, 1995), una cierta vena de posmodernismo francés ha regresado a un marco propiamente surrealista.

30 Hay una ininterrumpida continuidad desde las nociones de la última Guerra Fría de "reforzamiento de la democracia" y "transición democrática" hasta las teorías imperiales de "reforzamiento de la paz". Ya hemos subrayado el hecho de que muchos filósofos morales han apoyado la Guerra del Golfo como una causa justa, mientras que teóricos jurídicos, siguiendo la importante guía de Richard Falk, se han opuesto a ella. Ver, por ejemplo, Richard Falk, "Twisting the U. N. Charter to U. S. Ends", en Hamid Mowlana, George Gerbner y Herbert Schiller, eds., *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf* (Boulder: Westview Press, 1992), pp. 175-190. Ver también la discusión sobre la Guerra del Golfo en Danilo Zolo, *Cosmópolis: Prospects for World Government*, trad. David McKie (Cambridge: Polity Press, 1997)

31 Para un ejemplo representativo, ver Richard Falk, *Positive Prescriptions for the Future*, trabajo ocasional No 20 del World Order Studies Program (Princeton: Center for International Studies, 1991). Para ver cómo se integran las ONG en este marco más o menos Lockeano de "constitucionalismo global", debemos referirnos a la declaración pública de Antonio Cassese, presidente de la Corte Criminal de las Naciones Unidas en Ámsterdam, además de sus libros, *International Law in a Divided World* (Oxford: Clarendon Press, 1986), y *Human Rights in a Changing World* (Philadelphia: Temple University Press, 1990)

32 Incluso las propuestas de reformar a las Naciones Unidas permanecen más o menos entre estas líneas. Para una buena bibliografía de tales obras, ver Joseph Preston Baratta, *Strengthening the United Nations: a Bibliography on U. N. Reform and World Federalism* (New York: Greenwood, 1987)

33 Esta es la línea promovida en algunos de los documentos estratégicos publicados por las agencias militares de los Estados Unidos. De acuerdo con la actual doctrina del Pentágono, el proyecto de expansión de la democracia de mercado debería estar apoyado tanto por adecuadas microestrategias basadas en zonas de aplicación (tanto pragmáticas como sistémicas), como por la continua identificación de puntos críticos y fisuras en los fuertes bloques culturales antagónicos, que podrían conducirlos a su disolución. Sobre esto, ver la obra de Maurice Rounai del Instituto Estratégico en París. Ver también las obras sobre el intervencionismo de USA citadas en Sección 1.1, nota 28.

34 Debemos referirnos, otra vez, al trabajo de Richard Falk y Antonio Cassese. Debemos enfatizar en particular cómo una concepción "débil" del ejercicio de las funciones judiciales de la Corte de Justicia de la ONU se ha transformado gradualmente, a menudo bajo la influencia de fuerzas políticas de la Izquierda, en una concepción "fuerte". En otras palabras, hay un pasaje desde la demanda que la Corte de Justicia sea investida con las funciones de sanción judicial que derivan de la autoridad de la estructura de la ONU, a la demanda que la Corte juegue un papel directo y activo en las decisiones de la ONU y sus órganos, respecto de las normas de paridad y justicia material entre los Estados, hasta el punto de llevar a cabo intervenciones directas en nombre de los derechos humanos.

35 Ver Max Weber, *Economy and Society*, trad. Guenther Roth y Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968), Vol 1, vap. 3, Sec. 2, "The Three Pure Types of Authority", pp. 215-216.

### 1.3. Alternativas dentro del Imperio

1 Decimos "flirtear con Hegel" en el modo descrito por Marx en el famoso postscripto al Volumen I de *Capital* (trad. Ben Fowkes [New York: Vintage, 1976] del 24 de enero de 1873 (pp. 102-103). Como a Marx, las palabras de Hegel nos parecen útiles para enmarcar el argumento, pero escaparemos presurosamente de los límites reales de su utilidad.

2 Esta presentación está obviamente simplificada, y muchos estudios presentan discusiones mucho más sofisticadas sobre el lugar. Nos parece, sin embargo, que estos análisis políticos siempre



retroceden a la noción de "defender" o "preservar" la delimitada identidad local o territorio. Doreen Massey argumenta explícitamente por una política del lugar en la que el lugar sea concebido no como cercado sino abierto y poroso a los fluidos de alrededor, en *Space, Place and Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), en particular, p. 5. Podemos discutir, sin embargo, que la noción de un lugar sin límites vacía totalmente de contenido al concepto. Para una excelente revisión de la literatura y una concepción alternativa sobre lugar, ver Arif Dirlik, "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", manuscrito sin publicar.

3 Volveremos a tratar con más amplitud este concepto de nación en la Sección 2.2.

4 " Yo entiendo la localización como un atributo material fundamental de la actividad humana, pero reconozco que esa localización es producida socialmente". David Harvey, *The Limits of Capital* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 374. Arjun Appadurai también discute "la producción de localismo" en un modo consistente con el de Harvey y con nuestro argumento en *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 178-199.

5 Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. Willard Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953)

7 Ver, por ejemplo, Guy Debord: *Society of the Spectacle*, trad. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994), que es, tal vez, la mejor articulación, en su propio modo de definición, de la conciencia contemporánea del triunfo del capital.

8 Para un buen ejemplo de este método deconstruccionista, que demuestra sus virtudes y limitaciones, ver las obras de Gayatri Spivak, en especial su introducción a: Ranajit Guha y Gayatri Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 3-32.

9 Ver Arif Dirlik, "Mao Zedong and Chinese Marxism" , en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl, eds., *Marxism beyond Marxism* (New York: Routledge, 1996), pp. 119-148. Ver también Arif Dirlik, "Modernism and Antimodernism in Mao Zedong's Marxism", en Arif Dirlik, Paul Healy y Nick Knight, eds., *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought* (Atlantic Heights, N. J.: Humanities Press, 1997), pp. 59-83.

10 Sobre las ambigüedades de las "políticas nacionales" de los partidos comunistas y socialistas, ver primariamente la obra de los Austro-marxistas, tales como Otto Bauer: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1924); y la influyente obra de Stalin "Marxism and the National Question", en *Marxism and the National and Colonial Question* (New York: International Publishers, 1935), pp. 3-61. Volveremos a estos autores en la Sección 2.2. Para un caso especial y particularmente interesante, ver Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive* (París: La Brèche, 1990)

11 Sobre los ciclos de luchas anti-imperialistas a fines del siglo diecinueve y principios del veinte (visto desde la perspectiva china), ver: Rebecca Karl, *Staging the World: China and the Non-West at the Turn of the Twentieth Century* (Durham: Duke University Press, en prensa)

12 Sobre la hipótesis acerca de que las luchas precedieron y prefiguraron al desarrollo y reestructuración capitalista, ver: Antonio Negri, *Revolution Retrieved* (London: Red Notes, 1988)

13 Esta noción del proletariado puede ser entendida en los propios términos de Marx como la personificación de una categoría estrictamente económica, es decir, el sujeto del trabajo bajo el capital. Cuando redefinimos el concepto mismo del trabajo y extendemos el rango de actividades comprendidas dentro de él (como hemos hecho en otras partes y continuaremos haciendo en este libro), la distinción tradicional entre lo económico y lo cultural se rompe. Aún en las formulaciones

más economicistas de Marx, sin embargo, el proletariado debe ser entendido apropiadamente como una categoría política. Ver Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), pp. 3-21; y Antonio Negri, "Twenty Theses of Marx", en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl, eds., *Marxismo beyond Marxism* (New York: Routledge, 1996), pp. 149-180.

14 Ver: Michael Hardt, "Los Angeles Novos", *Futur antérieur*, No 12/13 (1991), p. 12-26.

15 Ver: Luis Gomez, ed., *Mexique: du Chiapas á la crise financière*, Supplement, *Futur antérieur* (1996)

16 Ver primariamente: *Futur antérieur*, No 33/34, *Tous ensemble! Réflexions sur les luttes de novembre-décembre* (1996). Ver también: Raghu Krishnan, "December 1995: The First Revolt against Globalization", *Monthly Review*, 48, No 1 (may 1996), 1-22.

17 Karl Marx, *The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1963), p. 121.

18 Ver: Gilles Deleuze, "Postscript on Control Societies", en *Negotiations*, trad. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 177-182.

19 En oposición a las teorías del "eslabón más débil", que no sólo fue el núcleo de las tácticas de la Tercera Internacional sino también extensamente adoptado por la tradición anti-imperialista en conjunto, el movimiento operaismo italiano de los '60 y los '70 propuso una teoría del "eslabón más fuerte". Para la tesis teórica fundamental, ver: Mario Tronti, *Operai e capitale* (Turín: Einaudi, 1966), en especial pp. 89-95.

20 Podemos hallar una amplia y continua documentación sobre estas técnicas de desinformación y silenciamiento, transitando desde *Le Monde Diplomatique* hasta *Z Magazine* y el *Covert Action Bulletin*. Noam Chomsky ha trabajado incansablemente para develar y enumerar dicha desinformación en sus numerosos libros y conferencias. Ver, por ejemplo, Edward Herman y Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media* (New York: Pantheon, 1988). La Guerra del Golfo presentó un excelente ejemplo del manejo imperial de la comunicación. Ver: W. Lance Bennett y David L. Paletz, eds., *Taken by Storm: The Media, Public Opinion and U. S. Foreign Policy in the Gulf War* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); y Douglas Kellner, *The Persian Gulf TV War* (Boulder: Westview, 1992)

21 Esta operación de aplastar las luchas bajo la forma de una homología invertida con el sistema está adecuadamente representada en la obra (en otros aspectos muy impresionante e importante) de Immanuel Wallerstein y la escuela del sistema-mundo. Ver, por ejemplo, Giovanni Arrighi, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (London: Verso, 1989)

22 Teniendo en mente las limitaciones que mencionamos antes, debemos referirnos aquí a la obra de Félix Guattari, en especial los escritos de su período final, como *Chaosmosis*, trad. Paul Bains y Julian Pefanis (Sydney: Power Publications, 1995)

1 Louis Althusser, "Machiavel et nous", en *Écrits philosophiques et politiques*, Vol. 2, ed. Francois Matheron (París: Stock/IMEC, 1995), pp. 39-168; citado subsecuenteemente en el texto.

2 Ver Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, Vol 1 de *Chief Works*, trad. R. H. M. Elwes (New York: Dover, 1951)

## **PARTE 2**

### **PASAJES DE SOBERANIA**

## 2.1 DOS EUROPAS, DOS MODERNIDADES

*Ya sea que usted afirme la infalibilidad y deduzca de ella la soberanía, o ubique primero la soberanía y derive de ella la infalibilidad, está obligado en cualquier caso a reconocer y sancionar un poder absoluto.*

*Y el mismo resultado se impone ya sea por medio de la opresión de los gobiernos o la razón de los filósofos, si usted hace soberano al pueblo o al rey.*

*Francois Guizot*

En la Viena de principios de siglo veinte de la novela de Robert Musil *El Hombre sin Cualidades*, un aristócrata iluminado, el Conde Leinsdorf, descifra las complejidades de la modernidad, pero se detiene ante una paradoja central. "Lo que aún no comprendo", dice, "es esto: Que la gente deba amarse una a otra, y que eso requiera de una mano firme del gobierno para obligarla, no es nada nuevo. ¿Pero por qué debe ser súbitamente una cuestión de uno y otro / o?".<sup>1</sup> Para los filántropos del mundo de Musil hay un conflicto en el centro de la modernidad entre, por un lado, las fuerzas inmanentes del deseo y la asociación, el amor de la comunidad, y por otro lado, la fuerte mano de una autoridad superior que impone y ejecuta una orden en el campo social. Esta tensión iba a ser resuelta, o al menos mediada, por la soberanía del Estado, y, sin embargo, reaparecería como una cuestión de y / o: libertad o servidumbre, la liberación del deseo o su subyugación. El Conde Leinsdorf identifica una contradicción que corre a través de la modernidad europea y reside en el corazón del concepto moderno de soberanía.

Trazar la figura emergente del concepto de soberanía a través de diversos desarrollos de la filosofía europea moderna nos permitirá reconocer que Europa y la modernidad no son construcciones unitarias ni pacíficas, sino caracterizadas desde un principio

por lucha, conflicto y crisis. Identificamos tres momentos en la constitución de la modernidad europea que articulan la figura inicial del concepto moderno de soberanía: primero, el descubrimiento revolucionario del plano de inmanencia; segundo, la reacción contra estas fuerzas inmanentes y la crisis en la forma de la autoridad; y tercero, la resolución parcial y temporaria de esta crisis con la formación del Estado moderno como locus de soberanía que trasciende y media el plano de fuerzas inmanentes. En esta progresión la propia modernidad europea se volvió cada vez más inseparable del principio de soberanía. Y pese a ello, como se lamenta el Conde Leinsdorf, aún a esta altura de la modernidad la tensión original reaparece con toda su violencia.

La soberanía moderna es un concepto europeo en el sentido que se desarrolla primariamente en Europa en coordinación con la evolución de la misma modernidad. Este concepto funciona como piedra basal de la construcción del eurocentrismo. Sin embargo, aunque la soberanía moderna emanó de Europa, nació y se desarrolló en gran medida por la relación de Europa con su exterior, y particularmente mediante su proyecto colonial y la resistencia de los colonizados. La soberanía moderna emergió, entonces, como el concepto de la reacción europea y la dominación europea tanto dentro como afuera de sus fronteras. Son dos caras coextensivas y complementarias de un desarrollo: gobierno dentro de Europa y gobierno europeo sobre el mundo.

## **El Plano Revolucionario de la Inmanencia**

Todo comenzó con una revolución. En Europa, entre el 1200 y el 1600, a través de distancias que sólo los mercaderes y los ejércitos recorrían y sólo la invención de la prensa impresa pudo luego acercar, ocurrió algo extraordinario. Los humanos se declararon a sí mismos dueños de sus propias vidas, productores de ciudades e historia, e inventores de paraísos. Heredaron una conciencia dualística, una visión jerárquica de la sociedad, y una idea metafísica de la ciencia; pero legaron a futuras generaciones una idea experimental de la ciencia, una concepción constituyente de la historia y las ciudades, y considerarse ellos como un terreno inmanente de conocimiento y acción. El pensamiento de este período inicial, nacido simultáneamente en la política, la ciencia, el arte, la filosofía y la teología, demuestra la radicalidad de las fuerzas que trabajaron en la modernidad.

Los orígenes de la modernidad europea se caracterizan con frecuencia como derivados de un proceso de secularización que negó la autoridad divina y trascendente sobre los asuntos mundanos. Ese proceso fue importante, pero en nuestra opinión fue sólo un síntoma del evento primario de la modernidad: la afirmación de los poderes de este mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia. " *Omne ens habet aliquod esse proprium*" - cada entidad posee una esencia singular. 2 La afirmación de Duns Scotus subvierte la concepción medieval

del ser como un objeto de predicación analógica, y por lo tanto dualística - un ser con un pie en este mundo y otro en un reino trascendente. Estamos a principios del siglo catorce, en el centro de las convulsiones de la Edad Media tardía. Duns Scotus le cuenta a sus contemporáneos que la confusión y decadencia de esos tiempos podía remediarse sólo recentrando el pensamiento en la singularidad del ser. Esta singularidad no es efímera ni accidental, sino ontológica. La fuerza de esta afirmación y el efecto que tuvo sobre el pensamiento de la época quedó demostrado por la respuesta de dante Alighieri a ella, a miles de millas de distancia del norte Británico de Duns Scotus. Este ser singular es poderoso, escribió Dante, en cuanto es el impulso para actualizar "totam potentiam intellectus possibilis"- todo el poder del posible intelecto. 3 En el escenario del nacimiento de la modernidad europea, la humanidad descubrió su poder en el mundo e integró esta dignidad a una nueva conciencia de razón y potencialidad.

En el siglo quince, numerosos autores demostraron la coherencia y revolucionaria originalidad de este nuevo conocimiento ontológico inmanente. Permítasenos citar, simplemente, tres voces representativas. Primero, Nicolás de Cusa: "La especulación es un movimiento del intelecto desde quia est a quid est; y como quid est es infinitamente distante de quia est, dicho movimiento no terminará nunca. Y es un movimiento muy placentero, dado que es la vida misma del intelecto; de este hecho encuentra su satisfacción dicho movimiento, dado que su movilidad no genera fatiga sino luz y calor". 4 Segundo, Pico della Mirandola: " Cuando usted concibe a Dios como un ser viviente y sapiente, asegúrese antes que nada que este conocimiento y esta vida sea entendida como libre de toda imperfección. Conciba un conocimiento que sepa todo y del modo más perfecto; y agregue que el conocedor conozca todo por sí mismo, de modo que no sea preciso que busque fuera de sí mismo, lo cual lo haría imperfecto". 5 De este modo Pico della Mirandola, antes que concebir un Dios distante, trascendente, vuelve a la mente humana una divina máquina de conocimiento. Finalmente, Bovillus: " Aquel que por naturaleza era meramente humano [homo] se vuelve, mediante la rica contribución del arte, doblemente humano, es decir, homohomo". 6 Por medio de sus propias, poderosas, artes y prácticas, la humanidad se enriquece y duplica a sí misma, o se alza realmente hacia un más alto poder: homohomo, la humanidad al cuadrado.

En aquellos orígenes de la modernidad, entonces, el conocimiento pasó del plano trascendente al inmanente, y consecuentemente, ese conocimiento humano se volvió un hacer, una práctica para transformar la naturaleza. Sir Francis Bacon construyó un mundo en el cual "aquello que ha sido descubierto en las artes y las ciencias puede ser ahora reorganizado mediante el uso, la meditación, la observación, la argumentación... porque es bueno tratar con las realidades más distantes y los secretos ocultos de la naturaleza mediante la introducción de un mejor uso y una técnica más perfecta de la mente y el intelecto". 7 En este proceso, Galileo Galilei mantiene (y esto concluirá nuestro círculo de dignitate hominis), que tenemos la posibilidad de igualar el conocimiento divino:

Considerando al entendimiento como intensivo, en tanto ese término incluya intensivamente, es decir, perfectamente, múltiples proposiciones, yo digo que el intelecto humano entiende algunas cosas tan perfectamente y que posee tan absoluta certeza sobre ellas, que iguala al propio entendimiento que la naturaleza posee de ellas; esas cosas incluyen las ciencias matemáticas puras, es decir, geometría y aritmética, sobre las cuales el intelecto divino conoce infinitamente más proposiciones puesto que las conoce a todas, pero de aquellas pocas entendidas por el intelecto humano yo creo que su conocimiento iguala al conocimiento divino en su certeza objetiva. 8

Lo revolucionario en toda esta serie de desarrollos filosóficos que se prolongan desde el siglo trece hasta el dieciséis es que los poderes de creación que previamente eran asignados exclusivamente a los cielos son traídos ahora a la tierra. Este es el descubrimiento de la plenitud del plano de la inmanencia.

Al igual que en la filosofía y la ciencia, también en la política la humanidad se reapropió en este período temprano de la modernidad de aquello que la trascendencia medieval le había quitado. En el lapso de tres o cuatro siglos se completó el proceso de refundación de la autoridad sobre las bases de un universo humano y por medio de la acción de una multitud de singularidades, con gran esfuerzo y en medio de terribles tragedias y heroicas conquistas. Guillermo de Occam, por ejemplo, sostuvo que la iglesia es la multitud de los fieles - "Ecclesia est multitudo fidelium" 9- significando que no es superior y distinta de la comunidad de los Cristianos, sino inmanente a dicha comunidad. Marsilius de Padua utilizó la misma definición para la República: el poder de la República y el poder de sus leyes derivan no de principios superiores sino de la asamblea de sus ciudadanos. 10 Se puso en movimiento una nueva comprensión del poder y una nueva concepción de la liberación: desde Dante y la apología medieval tardía del "intelecto posible" a Tomás Moro y la celebración del "inmenso e inexplicable poder" de la vida natural y el trabajo como fundación del orden político; desde la democracia de las sectas Protestantes hasta Spinoza y su noción de lo absoluto de la democracia. De hecho, para el tiempo en que encontramos a Spinoza, el horizonte de la inmanencia y el del orden político democrático coincidían por completo. El plano de la inmanencia es aquel en el que los poderes de la singularidad son realizados, y donde la verdad de la nueva humanidad es determinada histórica, técnica y políticamente. Por este mismo hecho, porque no puede haber ninguna mediación externa, lo singular es presentado como la multitud. 11

Los comienzos de la modernidad fueron revolucionarios, y el viejo orden fue derribado por ellos. La constitución de la modernidad no fue alrededor de teoría aislada sino de actos teóricos indisolublemente unidos a mutaciones de la práctica y la realidad. Cuerpos y mentes fueron transformados fundamentalmente. Este proceso

histórico de subjetivización fue revolucionario en cuanto determinó un cambio paradigmático e irreversible del modo de vida de la multitud.

## **La Modernidad como Crisis**

La modernidad no es un concepto unitario sino que aparece al menos en dos modos. El primer modo es el que ya hemos definido, un proceso revolucionario radical. Esta modernidad destruye sus relaciones con el pasado y declara la inmanencia del nuevo paradigma del mundo y la vida. Desarrolla conocimiento y acción como experimentación científica, y define una tendencia hacia una política democrática, colocando a la humanidad y el deseo en el centro de la historia. Desde el artesano hasta el astrónomo, desde el mercader al político, tanto en el arte como en la religión, la materia de la existencia es reformada por una nueva vida.

Esta nueva emergencia, sin embargo, creó una guerra. ¿Cómo podría un vuelco tan radical no incitar un fuerte antagonismo? ¿Cómo esta revolución no iba a determinar una contrarrevolución? Y fue una contrarrevolución en el más exacto sentido del término: una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, como no podía retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, buscó dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y dinámicas emergentes. Es este el segundo modo de la modernidad, construido para emprender la guerra contra las nuevas fuerzas y establecer un poder superior para dominarlas. Se elevó con la revolución del Renacimiento para desviar su dirección, transplantar la nueva imagen de la humanidad a un plano trascendente, relativizar las capacidades de la ciencia para transformar el mundo, y, por sobre todo, oponerse a la reapropiación del poder por parte de la multitud. El segundo modo de la modernidad levanta un poder trascendente constituido contra un poder constituyente inmanente, orden contra deseo. Por ello, el Renacimiento terminó en guerra - guerra religiosa, social y civil.

El Renacimiento europeo, pero en especial el Renacimiento Italiano, con todos los trabajos espléndidos y perversos que lo caracterizaron, fue el sitio de la guerra civil sobre la realización de la modernidad. Cuando la Reforma se extendió por Europa fue como un segundo ciclón agregado al primero, repitiendo en la conciencia religiosa de las masas las alternativas de la cultura humanista. Por ello la guerra civil invistió la vida popular y se mezcló con los más íntimos recesos de la historia humana. La lucha de clases se movió por este terreno, ordenando en la génesis del capitalismo la creatividad del nuevo modo de trabajo y el nuevo orden de explotación dentro de una lógica que incluía tanto signos de progreso como de reacción. Fue un choque de titanes, como el que Miguel Ángel pintó en el techo de la Capilla Sixtina: el conflicto trágico de la génesis de la modernidad.



La revolución de la modernidad europea corrió hacia su Termidor. En la lucha por la hegemonía sobre el paradigma de la modernidad, la victoria fue hacia el segundo modo y a las fuerzas del orden que buscaban neutralizar el poder de la revolución. Aunque no era posible volver al modo en que eran las cosas, sí se podía reestablecer ideologías de comando y autoridad, y de este modo desplegar un nuevo poder trascendente, jugando con la ansiedad y el miedo de las masas, su deseo de reducir la incertidumbre de la vida y aumentar su seguridad. La revolución debía ser detenida. Durante todo el siglo dieciséis, mientras aparecían los frutos de la revolución en todo su esplendor, la escena debía pintarse en colores apagados. La demanda por la paz era fundamental - pero ¿qué paz?. Mientras en el corazón de Europa la Guerra de los Treinta Años ejemplificaba del modo más terrible la forma de esta crisis irreversible, las conciencias, incluso las más fuertes y sabias, cedían ante la necesidad del Termidor y las condiciones miserables y humillantes de la paz. La paz era un valor que un breve lapso de tiempo había perdido las connotaciones humanistas, Erasmianas, que la habían convertido previamente en un camino de transformación. La paz se había vuelto la condición miserable para sobrevivir, la extrema urgencia de escapar a la muerte. La paz estaba marcada simplemente por la fatiga de la lucha y la usura de las pasiones. El Termidor había ganado, la revolución había finalizado.

El Termidor de la revolución, sin embargo, no cerró sino que perpetuó la crisis. La guerra civil no finalizó sino que fue absorbida dentro del concepto de modernidad. La propia modernidad está definida por la crisis, una crisis nacida del ininterrumpido conflicto entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas, y el poder trascendente que intenta restaurar el orden. 12 Este conflicto es la clave al concepto de modernidad, pero estaba dominado y sujetado efectivamente. Las revoluciones culturales y religiosas fueron forzadas hacia rígidas y a veces feroces estructuras de contención. En el siglo diecisiete, Europa volvió a ser feudal. La contrarreformista Iglesia Católica fue el primer y más efectivo ejemplo de esta reacción, porque la propia iglesia había sido golpeada antes por un terremoto de reforma y deseo revolucionario. Las iglesias Protestantes y los órdenes políticos no quedaron muy atrás en producir el orden de la contrarrevolución. Por toda Europa se encendieron los fuegos de la superstición. Y, sin embargo, los movimientos de renovación continuaron su trabajo en la base. Donde los espacios eran cerrados, los movimientos se volvían al nomadismo y el éxodo, llevando consigo el deseo y la esperanza de una experiencia irreprimible. 13

El conflicto interno de la modernidad europea se reflejó simultáneamente en una escala global como conflicto externo. El desarrollo del pensamiento Renacentista coincidió tanto con el descubrimiento europeo de América como con los comienzos de la dominación europea sobre el resto del mundo. Europa había descubierto su exterior. "Si el período del Renacimiento marca un quiebre cualitativo en la historia de la humanidad", escribe Samir Amin, "es precisamente porque, desde esa época, en los europeos se hizo consciente la idea de que la conquista del mundo por su civilización era, de aquí en más, un objetivo posible... Desde este momento, y no antes, cristaliza el eurocentrismo". 14 Por un lado, el humanismo Renacentista inició

una noción revolucionaria de igualdad humana, de singularidad y comunidad, cooperación y multitud, que resonó con fuerzas y deseos extendiéndose horizontalmente por todo el mundo, redoblado por el descubrimiento de otros pueblos y territorios. Por otro lado, sin embargo, el mismo poder contrarrevolucionario que buscó controlar las fuerzas constituyentes y subversivas dentro de Europa, comenzaron a comprender la posibilidad y necesidad de subordinar otros pueblos a la dominación europea. El eurocentrismo nació como reacción a la potencialidad de la igualdad humana recién descubierta; fue la contrarrevolución en escala global. También aquí, el segundo modo de la modernidad ganó la partida, pero otra vez, no de un modo definitivo. La modernidad europea es desde sus comienzos una guerra en dos frentes. El dominio europeo está siempre en crisis - y es esta la misma crisis que define a la modernidad europea.

En el siglo diecisiete el concepto de modernidad como crisis fue consolidado definitivamente. El siglo comenzó con la quema de Giordano Bruno en la hoguera, y continuó contemplando monstruosas guerras civiles estallando en Francia e Inglaterra, y, por sobre todo, fue testigo del horrible espectáculo de treinta años de guerra civil en Alemania. Al mismo tiempo continuó con creciente intensidad la conquista europea de América, con la carnicería y esclavización de sus pueblos nativos. En la segunda mitad del siglo, el absolutismo monárquico pareció bloquear definitivamente el camino de la libertad en los países del continente europeo. El absolutismo buscó fijar el concepto de modernidad y separarlo de la crisis que lo definió, mediante el despliegue de un nuevo arsenal de trascendentales. Al mismo tiempo, fuera de Europa, la conquista abrió paso lentamente al colonialismo, y la precaria búsqueda de oro, riquezas y botines fue progresivamente desplazada por comercio exclusivo, formas estables de producción y el mercado de esclavos de África. Sin embargo, el siglo diecisiete - y esto es lo que lo hace tan ambiguo - fue un siglo frágil y barroco. Desde los abismos del mundo social siempre emerge la memoria de lo que intentó enterrar.

Podemos hallar testimonio de este hecho en una única pero enorme referencia: la filosofía de la inmanencia de Spinoza, que dominó el pensamiento europeo de la última mitad del siglo. Es una filosofía que renovó el esplendor del humanismo revolucionario, colocando a la humanidad y la naturaleza en la posición de Dios, transformando al mundo en territorio de práctica y afirmando la democracia de la multitud como la forma absoluta de política. Spinoza consideró a la idea de la muerte - la muerte que los Estados y poderes sostuvieron como un arma contra el deseo y la esperanza de la liberación - meramente un rehén utilizado para chantajear a la libertad de pensamiento, y por ello la expulsó de su filosofía: "Un hombre libre piensa en cualquier cosa menos en la muerte, y su conocimiento es una meditación sobre la vida, no sobre la muerte".<sup>15</sup> Ese amor que los humanistas consideraron la forma suprema de expresión de la inteligencia fue ubicado por Spinoza como la única base posible para la liberación de las singularidades y como el cemento ético de la vida colectiva. "No hay nada en la naturaleza que sea contrario a este Amor intelectual, o que pueda llevarse".<sup>16</sup> En este crescendo del pensamiento, Spinoza testificó por la

continuidad ininterrumpida del programa revolucionario del humanismo en el curso del siglo diecisiete.

## **El Aparato Trascendental**

El proyecto contrarrevolucionario para resolver la crisis de la modernidad se desplegó en los siglos del Iluminismo. 17 El objetivo principal de este Iluminismo era dominar la idea de inmanencia sin reproducir el dualismo absoluto de la cultura medieval, construyendo un aparato trascendental capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres. El dualismo ontológico de la cultura del ancien régime debía ser reemplazado por un dualismo funcional, y la crisis de la modernidad debía ser resuelta por medio de mecanismos adecuados de mediación. Era de capital importancia evitar que la multitud fuese entendida á la Spinoza, en una relación directa, inmediata, con la divinidad y la naturaleza, como productor ético de la vida y el mundo. Por el contrario, debía imponerse en cada caso una mediación a la complejidad de las relaciones humanas. Los filósofos disputaron acerca de dónde estaba situada esta mediación y qué nivel metafísico ocupaba, pero lo fundamental era que, de algún modo, fuera definida como condición ineludible de toda acción, arte y asociación humana. Por lo tanto, a la tríada vis-cupiditas-amor (Fuerza-deseo-amor) que constituía la matriz productiva del pensamiento revolucionario del humanismo se le opuso una tríada de mediaciones específicas. La naturaleza y la experiencia fueron irreconocibles, salvo a través del filtro del fenómeno; el conocimiento humano no podría ser alcanzado, excepto mediante la reflexión del intelecto; y el mundo ético sería incomunicable excepto mediante el esquematismo de la razón. Lo que se puso en juego fue una forma de mediación, o, realmente, un retroceso reflexivo y una suerte de débil trascendencia, que relativizó la experiencia y abolió cada instancia de lo inmediato y lo absoluto en la vida humana y la historia. ¿Porqué, sin embargo, es necesaria esta relatividad? ¿Porqué no se le puede permitir al conocimiento y la voluntad pretender ser ellos mismos absolutos? Porque cada movimiento de auto-constitución de la multitud debe someterse a un orden preconstituido, y porque demandar que los humanos puedan establecer inmediatamente su libertad de ser sería un delirio subversivo. Este es el núcleo esencial del pasaje ideológico sobre el cual se construyó el concepto hegemónico de la modernidad europea.

La primera obra maestra estratégica de esta construcción fue lograda por René Descartes. Aunque Descartes pretendía perseguir un nuevo proyecto humanístico de conocimiento, en realidad reestableció el orden trascendental. Cuando situó a la razón como el terreno exclusivo de mediación entre Dios y el mundo, reafirmó efectivamente al dualismo como el rasgo definitorio de la experiencia y el pensamiento. Aquí debemos ser cuidadosos. La mediación nunca ha estado bien

definida en Descartes, o realmente, si nos apegamos al texto, hallamos que la mediación reside misteriosamente sólo en la voluntad de Dios. La astuta estratagema de Descartes consistía en esto: Cuando él le asigna al pensamiento la situación central en la función trascendental de mediación, define una suerte de residuo de trascendencia divina. Descartes sostiene que la lógica de la mediación reside en el pensamiento, y que Dios está muy lejos de esta escena, pero un nuevo hombre tal como Blas Pascal tiene perfecta razón al objetar que esto es sólo un ejemplo de los trucos de Descartes. 18 De hecho, el Dios de Descartes está muy cerca: Dios es la garantía de que la regla trascendental esté inscrita en la conciencia y el pensamiento como necesaria y universal, y, por ende, preconstituida:

Por favor no vacilen en asegurar y proclamar en todas partes que es Dios quien proclamó estas leyes en la naturaleza, del mismo modo que un rey proclama leyes en su reino. No hay nada que no podamos comprender si nuestra mente se dedica a considerarlo. Todo es innato en nuestras mentes, tal como un rey improntaría sus leyes en los corazones de todos sus súbditos de tener suficiente poder para ello. La grandeza de Dios, por otro lado, es algo que no podemos aprehender aunque la conozcamos. Pero el hecho de que la consideremos incomprensible nos hace estimarla aún más; del igual modo que un rey es más majestuoso cuando es menos conocido familiarmente por sus súbditos, salvo, por supuesto, que ellos no tengan idea de que tienen un rey - deben conocerlo lo suficiente como para no dudar de ello.  
19

El reino de la potencialidad, que había sido abierto por el principio humanista de la subjetividad, es limitado a priori por la imposición de la regla y el orden trascendental. Descartes repropone subrepticamente la teología en el terreno que el humanismo había limpiado, y su aparato es resueltamente trascendental.

Con Descartes estamos en el comienzo de la historia del Iluminismo, o, mejor dicho, de la ideología burguesa. 20 El aparato trascendental que él propone es la marca distintiva del pensamiento del Iluminismo europeo. Tanto en la corriente empírica como en la idealista, el trascendentalismo era el horizonte exclusivo de la ideología, y en los siglos siguientes casi todas las principales corrientes de la filosofía se dibujarán dentro de este proyecto. La simbiosis entre trabajo intelectual y retóricas científicas, políticas e institucionales se volvió absoluta en este terreno, y cada formación conceptual fue marcada por ella: la formalización de la política, la instrumentalización de la ciencia y la técnica para la ganancia, la pacificación de los antagonismos sociales. Ciertamente, en cada uno de estos campos hallamos desarrollos históricamente específicos, pero todo estaba siempre unido con la línea de la gran narración que la modernidad europea contaba de sí misma, un cuento contado en un dialecto trascendental. 21

En muchos aspectos la obra de Emmanuel Kant se alza en el centro de este desarrollo. El pensamiento de Kant es enormemente rico y apunta en numerosas direcciones, pero estamos interesados aquí, básicamente, en la línea que corona al principio

trascendental como el apex de la modernidad europea. Kant posicionó al sujeto en el centro del escenario metafísico, pero, al mismo tiempo, lo controló por medio de las tres operaciones que citamos antes: el vaciamiento de la experiencia en el fenómeno, la reducción del conocimiento a la mediación intelectual y la neutralización de la acción ética en el esquematismo de la razón. La mediación que Descartes invocó en su reafirmación del dualismo es hipostatizada por Kant, no en la divinidad sino en una crítica pseudo-ontológica - en una función ordenadora de la conciencia y en un apetito indistinto de la voluntad. La humanidad es el centro del universo, pero esta no es la humanidad que, a través del arte y la acción, se construye a sí misma en homohomo. Es una humanidad perdida en experiencia, burlada en la búsqueda del ideal ético. Kant nos arroja atrás en la crisis de la modernidad, con pleno conocimiento cuando concibe al propio descubrimiento del sujeto como crisis, pero volviendo a esta crisis una apología de lo trascendental como horizonte único y exclusivo del conocimiento y la acción. El mundo se torna una arquitectura de formas ideales, la única realidad que nos es concedida.

El romanticismo nunca se expresó con tanta fuerza como con Kant. Este es el leitmotif de la filosofía kantiana: la necesidad de lo trascendental, la imposibilidad de toda forma de inmediatez, el exorcismo de toda figura vital en la aprehensión y acción de ser. Desde esta perspectiva tal vez debamos considerar a Arturo Schopenhauer como el más lúcido lector del kantismo y su gesto romántico. El hecho de que es difícil, si no imposible, reunir a la apariencia del objeto con el objeto mismo es, precisamente, la maldición de este mundo de dolor y necesidad. Y por ello este no es un mundo en el que puedan prosperar fuerzas elevadas y nobles, fuerzas que tiendan hacia la luz y la verdad. 22 En otras palabras, Schopenhauer reconoce al kantismo como la liquidación definitiva de la revolución humanista.

Por esta misma razón Schopenhauer reaccionó aún más violentamente contra Hegel, llamándolo "Calibán intelectual" para señalar la barbarie de su pensamiento. 23 Halló intolerable que Hegel pudiera transformar la pálida función constitutiva de la crítica trascendental de Kant en una sólida figura ontológica con tanta violencia. Este fue, sin embargo, el destino de lo trascendental en la ideología de la modernidad. Hegel reveló lo que estaba implícito desde el comienzo del desarrollo contrarrevolucionario: que la liberación de la humanidad moderna sólo podría ser una función de su dominación, que el objetivo inmanente de la multitud se transforma en el poder necesario y trascendente del Estado. Es verdad que Hegel restauró el horizonte de la inmanencia y eliminó la incertidumbre del conocimiento, la irresolución de la acción y la apertura confiada del kantismo. Sin embargo, la inmanencia que Hegel restaura es, realmente, una inmanencia ciega, en la cual la potencialidad de la multitud es negada y subsumida en la alegoría del orden divino. La crisis del humanismo se transforma en una dramaturgia dialéctica, y en cada escena el fin es todo y los medios son meros ornamentos.

Ya no hay nada que luche, desee o ame; el contenido de la potencialidad está bloqueado, controlado, hegemónico por la finalidad. Paradójicamente, el ser

analógico de la tradición Cristiana medieval resucita como ser dialéctico. Es irónico que Schopenhauer llame a Hegel Calibán: la figura que será luego alzada como símbolo de la resistencia hacia la dominación europea y la afirmación del deseo no-europeo. El drama de Hegel de los Otros y el conflicto entre amo y esclavo, sin embargo, sólo pudo tener lugar contra el fondo histórico de la expansión europea y la esclavización de los pueblos de África, América y Asia. Es imposible, en otras palabras, dejar de asociar tanto a la recuperación filosófica que hace Hegel del Otro dentro del Espíritu absoluto como a su historia universal que conduce a la unión de los pueblos menores con Europa, con la verdadera violencia real de la conquista europea y el colonialismo. En suma, la historia de Hegel no es sólo un potente ataque contra el plano revolucionario de la inmanencia sino, también, una negación del deseo no-europeo.

Finalmente, con otro acto de fuerza, ese "Calibán intelectual" insertó en el desarrollo de la modernidad la experiencia de una nueva concepción de la temporalidad, y mostró a esta temporalidad como una teleología dialéctica que es cumplida y llega a su fin. Todo el diseño genético del concepto halló una representación adecuada en la conclusión del proceso. La modernidad se había completado, y no había ninguna posibilidad de ir más allá de ella. No fue casual, entonces, que un último y definitivo acto de violencia definiera la escena: la dialéctica de la crisis fue pacificada bajo la dominación del Estado. La paz y la Justicia reinan nuevamente: " El Estado en y para sí mismo es el todo ético... Es esencial para la marcha de Dios por el mundo que el Estado exista". 24

## **Soberanía Moderna**

La solución política ofrecida por Hegel al drama metafísico de la modernidad demuestra la relación íntima y profunda entre la política europea y la metafísica. La política reside en el centro de la metafísica porque las metafísicas europeas modernas aparecen en respuesta al desafío de las singularidades liberadas y la constitución revolucionaria de la multitud. Funcionaron como arma esencial del segundo modo de la modernidad en tanto proveyeron de un aparato trascendente que podía imponer orden en la multitud y evitar que se organizara espontáneamente y expresando autónomamente su creatividad. El segundo modo de la modernidad necesitaba por sobre todo garantizar su control sobre las nuevas figuras de la producción social, tanto en Europa como en los espacios coloniales, a fin de poder mandar y obtener ganancias de las nuevas fuerzas que estaban transformando la naturaleza. Tanto en política como en metafísica el tema dominante era, por lo tanto, eliminar las formas medievales de trascendencia, que sólo inhibían la producción y el consumo, pero manteniendo los efectos de dominación de la trascendencia, de forma adecuada a los modos de asociación y producción de la nueva humanidad. Así fue demostrado en la

filosofía política el problema central de la modernidad, y fue aquí donde la nueva forma de mediación halló su respuesta más adecuada a las formas revolucionarias de la inmanencia: un aparato político trascendente.

La propuesta de Tomás Hobbes de un gobernante soberano absoluto y último, un "Dios en la tierra", jugó un papel fundacional en la construcción moderna de un aparato político trascendente. El primer momento de la lógica de Hobbes es la asunción de la guerra civil como estado original de la sociedad humana, un conflicto generalizado entre actores individuales. En un segundo momento, entonces, a fin de garantizar la supervivencia contra los peligros mortales de la guerra, los humanos debían acordar un pacto que le asignara a un líder el derecho absoluto de actuar, o, realmente, el poder absoluto para hacer todo, excepto quitar los medios de supervivencia y reproducción humanas. "Viendo que el derecho razonable no existe, la razón de un hombre, u hombres, debe ofrecer ese lugar; y a ese hombre u hombres que posean el poder soberano".<sup>25</sup> El pasaje fundamental es alcanzado por medio de un contrato - un contrato completamente implícito, previo a toda elección o acción social - que transfiere cada poder autónomo de la multitud a un poder soberano que se alza por encima y la gobierna.

Este aparato político trascendente se corresponde con las condiciones trascendentes necesarias e ineludibles que la filosofía moderna colocó en el pináculo de su desarrollo, en el esquematismo kantiano y la dialéctica hegeliana. De acuerdo con Hobbes, las voluntades aisladas de los diversos individuos convergen y son representadas en la voluntad del soberano trascendente. La soberanía es, así, definida tanto por trascendencia como por representación, dos conceptos que la tradición humanista había considerado contradictorios. Por un lado, la trascendencia del soberano se funda no en un apoyo teológico externo, sino, solamente, en la lógica inmanente de las relaciones humanas. Por otro lado, la representación que opera para legitimar este poder soberano también lo aliena completamente de la multitud de sujetos. Como Jean Bodin antes que él, Hobbes reconoció que "el aspecto principal de la majestad de la soberanía y el poder absoluto consiste en otorgarles la ley a los sujetos, en general sin su consentimiento",<sup>26</sup> pero Hobbes maniobró para combinar esta noción con un esquema contractual de representación que legitimara al poder soberano a priori. Aquí ha nacido en su estado de pureza trascendental el concepto moderno de soberanía. El contrato de asociación es intrínseco e inseparable del contrato de subyugación. Esta teoría de la soberanía representa la primera solución política a la crisis de la modernidad.

En su propio período histórico, la teoría de la soberanía de Hobbes fue funcional para el desarrollo del absolutismo monárquico, pero, de hecho, su esquema trascendental puede aplicarse igualmente a variadas formas de gobierno: monarquía, oligarquía y democracia. A medida que emergió la burguesía, pareció no haber ninguna alternativa a este esquema de poder. No fue casual, entonces, que el republicanismo democrático de Rousseau hiciera recordar al modelo de Hobbes. El contrato social de Rousseau garantiza que el acuerdo entre voluntades individuales es desarrollado y sublimado en

la construcción de una voluntad general, y que la voluntad general procede de la alienación de las voluntades individuales bajo la soberanía del Estado. Como modelo de soberanía, el "absoluto republicano" de Rousseau no es realmente diferente del "Dios en la tierra" de Hobbes, el absoluto monárquico. "Adecuadamente entendido, todas estas cláusulas [del contrato] se reducen a una sola, nominalmente, la alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad". 27 Las otras condiciones prescritas por Rousseau para la definición de poder soberano en sentido democrático y popular son totalmente irrelevantes ante el absolutismo de la fundación trascendente.

Específicamente, la noción de Rousseau de la representación directa es distorsionada y aplastada por la representación de la totalidad que está necesariamente unida a ella - y esto es perfectamente compatible con la noción de representación de Hobbes. Hobbes y Rousseau, en realidad, sólo repitieron la paradoja que Jean Bodin ya había definido conceptualmente en la segunda mitad del siglo dieciséis. La soberanía, estrictamente hablando, sólo existe en la monarquía, porque sólo uno puede ser soberano. Si fueran a gobernar dos, tres o muchos, no habría soberanía, pues la soberanía no puede estar sujeta al gobierno de otros. 28 Pueden declararse formas políticas democráticas, plurales o populares, pero la soberanía moderna tiene realmente una sola figura política: un poder trascendental único.

Hay, sin embargo, en la base de la teoría moderna de la soberanía, un elemento aún más importante - un tema que llena y sostiene la forma de la autoridad soberana. Este tema está representado por el desarrollo capitalista y la afirmación que dice que es el mercado el fundamento de los valores de la reproducción social. 29 Sin este tema, que está siempre implícito, siempre trabajando desde el interior del aparato trascendental, la forma de soberanía no hubiera podido sobrevivir en la modernidad, y la modernidad europea no hubiera podido alcanzar una posición hegemónica a escala global. Como observó Arif Dirlik, el eurocentrismo se distinguió de otros etnocentrismos (tal como el sinocentrismo) y se elevó a una preeminencia global principalmente porque fue sostenido por las fuerzas del capital. 30

La modernidad es inseparable del capitalismo. Esta relación central entre la forma y el contenido de la soberanía moderna está plenamente articulada en la obra de Adam Smith. Smith comienza con una teoría de la industria que introduce la contradicción entre enriquecimiento privado e interés público. Una primera síntesis de estos dos niveles le es confiada a la "mano invisible" del mercado: el capitalista "sólo entiende su propia ganancia", pero "está dirigido por una mano invisible para promover un fin que no formaba parte de su intención". 31 Esta primera síntesis, sin embargo, es precaria y fugaz. La economía política, considerada una rama de la ciencia del administrador y el legislador, debe avanzar más allá en la concepción de la síntesis. Debe entender a la "mano invisible" del mercado como producto de la propia economía política, que está por ello dirigida a construir las condiciones de autonomía del mercado: "Todos los sistemas, ya sean de preferencia o de restricción, por lo tanto, serán dejados de lado, estableciéndose por su propio acuerdo el simple sistema



de la libertad natural". 32 Tampoco en este caso la síntesis está garantizada. En efecto, es necesario un tercer pasaje. Lo que se necesita es que el Estado, que es mínimo pero efectivo, haga coincidir el bienestar de los individuos particulares con el interés público, reduciendo todas las funciones sociales y las actividades laborales a una medida de valor. Que este Estado intervenga o no es secundario; lo que importa es que le dé contenido a la mediación de intereses y represente el eje de racionalidad de dicha mediación. La trascendentalidad política del estado moderno queda definida como una trascendentalidad económica. La teoría del valor de Smith fue el alma y la sustancia del concepto del Estado soberano moderno.

En Hegel se realiza finalmente la síntesis de la teoría de la moderna soberanía y la teoría del valor producida por la economía política capitalista, tal como hay en su obra una realización perfecta de la conciencia de la unión de los aspectos absolutista y republicanos - es decir, los aspectos de Hobbes y Rousseau - de la teoría de la soberanía moderna.

En relación con las esferas de la ley civil [Privatrecht] y el bienestar privado, las esferas de la sociedad civil y la familia, el Estado es, por un lado, una necesidad externa y el más alto poder a cuya naturaleza están subordinados sus leyes e intereses, y de quien dependen. Pero, por otro lado, es su fin inmanente, y su fuerza consiste en la unidad de su fin último y universal con el interés particular de los individuos, en el hecho de que ellos tienen obligaciones hacia el Estado en la misma medida en que tienen también derechos. 33

La relación Hegeliana entre lo particular y lo universal junta en términos adecuados y funcionales la teoría de la soberanía de Hobbes-Rousseau y la teoría del valor de Smith. La soberanía moderna europea es soberanía capitalista, una forma de comando que sobredetermina la relación entre individualidad y universalidad en función del desarrollo del capital.

## **La máquina de la Soberanía**

Cuando la síntesis de soberanía y capital se ha realizado totalmente, y la trascendencia del poder se ha transformado completamente en un ejercicio trascendental de la autoridad, entonces la soberanía se vuelve una máquina política que gobierna por sobre toda la sociedad. Mediante las acciones de la máquina de la soberanía la multitud es transformada permanentemente en una totalidad ordenada. Debemos prestar mucha atención a este pasaje porque en él podremos ver claramente cómo el esquema trascendental es una ideología que funciona concretamente, y todo lo diferente que es la moderna soberanía de la del ancien régime. Además de ser un poder político contra todos los poderes políticos externos, un Estado contra todos los otros Estados, la soberanía es también un poder de policía. Debe lograr continua y

extensivamente el milagro de la subsunción de las singularidades en la totalidad, de la voluntad de todos en la voluntad general. La moderna burocracia es el órgano esencial de lo trascendental - Hegel dixit. E incluso si Hegel hubiera exagerado un poco en su consagración casi-teológica del cuerpo de empleados del Estado, al menos dejó claramente expuesto su papel central en el funcionamiento efectivo del Estado moderno. La burocracia opera el aparato que combina la legalidad con la eficiencia organizacional, el título y el ejercicio del poder, la política y la policía. La teoría trascendental de la moderna soberanía, alcanzando la madurez, realiza un nuevo "individuo" absorbiendo a la sociedad dentro del poder. Poco a poco, mientras se desarrolla la administración, la relación entre sociedad y poder, entre la multitud y el Estado soberano, se invierte de modo tal que ahora el poder y el Estado producen a la sociedad.

Este pasaje en la historia de las ideas corre paralelamente al desarrollo de la historia social. Se corresponde con la dislocación de la dinámica organizacional del Estado desde el terreno de la jerarquía medieval al de la moderna disciplina, desde el comando a la función. Max Weber y Michel Foucault, por mencionar sólo a dos de los más ilustres, han insistido largamente sobre estas metamorfosis de las figuras sociológicas del poder. En la larga transición desde la sociedad medieval a la moderna, la primera forma del régimen político fue, como hemos visto, enraizado en la trascendencia. La sociedad medieval fue organizada de acuerdo con un esquema jerárquico de grados de poder. Esto es lo que la modernidad abandonó en el curso de su desarrollo. Foucault se refiere a esta transición como el pasaje desde el paradigma de la soberanía al de la gobernabilidad, donde por soberanía quiere significar la trascendencia del punto único de comando por sobre el campo social, y por gobernabilidad indica la economía general de disciplina que corre a lo largo de la sociedad. 34 Preferimos concebir esto como un pasaje dentro de la noción de soberanía, como una transición a una nueva forma de trascendencia. La modernidad reemplazó la trascendencia tradicional del comando con la trascendencia de la función ordenadora. Ya en la edad clásica habían comenzado a formarse acuerdos disciplinarios, pero sólo en la modernidad el diagrama disciplinario se transformó en el mismo diagrama de administración. A lo largo de este pasaje la administración ejerció un esfuerzo continuo, extensivo e incansable para volver al Estado más íntimo a la realidad social, y, con ello, producir y ordenar el trabajo social. Las antiguas tesis á la Tocqueville, sobre la continuidad de los cuerpos administrativos a lo largo de diferentes eras sociales son, por ello, revisadas con detenimiento, cuando no descartadas por completo. Foucault, sin embargo, va más allá al sostener que los procesos disciplinarios, que son puestos en práctica por la administración, se hunden tan profundamente en la sociedad que tienden a configurarse a sí mismos como aparatos que incorporan la dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población. La realización de la moderna soberanía es el nacimiento del biopoder. 35

Antes de Foucault, Max Weber también describió los mecanismos administrativos involucrados en la formación de la moderna soberanía. 36 Mientras el análisis de Foucault es vasto en su ancho diacrónico, el de Weber es poderoso en su profundidad

sincrónica. En referencia a nuestra discusión sobre la moderna soberanía, la contribución de Weber es, primeramente, su afirmación sobre la apertura de la modernidad, que se define como una escisión -una condición creativa de los individuos y la multitud en contra del proceso de reapropiación del Estado. La soberanía del Estado es entonces definida como una regulación de esta relación de fuerza. La modernidad está, por sobre todo, marcada por la tensión de fuerzas opuestas. Cada proceso de legitimación es regulado por esta tensión, y opera para bloquear su capacidad de ruptura y recuperar la iniciativa creativa. El cierre de la crisis de la modernidad en un nuevo poder soberano puede darse en formas viejas y casi-naturalistas, como es el caso de la legitimación tradicional; o sino, puede darse bajo formas sagradas e innovadoras, irracionalmente innovadoras, como en la legitimación carismática; o, finalmente, y esta es en gran medida la forma más efectiva de la modernidad tardía, puede darse en la forma de la racionalización administrativa. El análisis de estas formas de legitimación es la segunda contribución relevante de Weber, quien construye en la primera el reconocimiento del dualismo del paradigma. El tercer punto relevante es el tratamiento que Weber hace del carácter de procedimiento de la transformación, los siempre presentes y posibles entrecruzamientos de las diversas formas de legitimación, y su continua capacidad para extenderse y profundizar el control de la realidad social. De esto se desprende una paradoja final: Si por un lado este proceso cierra la crisis de la modernidad, por otro lado la reabre. La forma del proceso de clausura es tan crítica y conflictiva como la génesis de la modernidad. En este aspecto, la obra de Weber posee el gran mérito de haber destruido por completo la concepción auto-satisfecha y triunfante de la soberanía del Estado moderno que había producido Hegel.

El análisis de Weber fue tomado rápidamente por los escritores involucrados en la crítica de la modernidad, desde Heidegger y Lukács hasta Horkheimer y Adorno. Todos ellos reconocieron que Weber había revelado la ilusión de la modernidad, la ilusión que el dualismo antagónico que reside en la base de la modernidad podía ser subsumido en una síntesis unitaria incorporando a toda la sociedad y la política, incluyendo a las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Y reconocieron, finalmente, que la moderna soberanía había pasado su pico y comenzaba a declinar.

Mientras la modernidad declina, una nueva estación se abre, y aquí hallamos otra vez aquella antítesis dramática que estaba en los orígenes y bases de la modernidad. ¿Hay algo que haya cambiado realmente? La guerra civil ha entrado nuevamente en erupción, con toda su fuerza. La síntesis entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de dominación parece otra vez precaria e improbable. Los deseos de la multitud y su antagonismo hacia toda forma de dominación la lleva otra vez a despojarse de los procesos de legitimación que apoyan al poder soberano. Ciertamente, nadie puede imaginar que esto sea un retorno a aquel viejo mundo de deseos que animó la primera revolución humanista. Nuevas subjetividades habitan el nuevo terreno; la modernidad y sus relaciones capitalistas han cambiado completamente el escenario en el transcurso de su desarrollo. Y, sin embargo, algo permanece: hay un sentido de *déjà vu* cuando vemos la reaparición de las luchas que

habían sido continuamente superadas desde aquellos orígenes. La experiencia de la revolución renacerá después de la modernidad, pero dentro de las nuevas condiciones que la modernidad ha construido de modo tan contradictorio. El retorno de Maquiavelo a los orígenes parece combinarse con el heroico eterno retorno de Nietzsche. Todo es diferente y nada parece haber cambiado. ¿Es esta la llegada de un nuevo poder humano? "Pues este es el secreto del alma: cuando el héroe la ha abandonado, entonces sólo se le aproxima en sueños - el super-héroe". 37

## **El Humanismo tras la muerte del Hombre**

Las obras finales de Michel Foucault sobre la historia de la sexualidad traen a la vida otra vez a aquel impulso revolucionario que animó al humanismo del Renacimiento. El cuidado ético del ser reaparece como poder constituyente de auto-creación. ¿Cómo es posible que el autor que trabajó tan arduamente para convencernos de la muerte del Hombre, el pensador que levantó la bandera del anti-humanismo a lo largo de su carrera, pudiera en su final alzar estos estandartes centrales de la tradición humanista? No pretendemos sugerir que Foucault se contradijo a sí mismo o que revirtió sus posiciones previas; siempre fue muy insistente acerca de la continuidad de su discurso. En realidad, Foucault hace, en su obra final, una pregunta urgente y paradójica: ¿Qué es el humanismo tras la muerte del Hombre? O, ¿Qué es un humanismo anti-humanista (o post-humano)?

Esta pregunta, sin embargo, sólo es una aparente paradoja que deriva, al menos en parte, de una confusión terminológica entre dos nociones distintas de humanismo. El anti-humanismo que fue un proyecto tan importante para Foucault y Althusser en los '60 puede ser efectivamente ligado con una batalla que peleó Spinoza trescientos años antes. Spinoza denunció cualquier entendimiento de la humanidad como un imperium in imperio. En otras palabras, se rehusó a acordar leyes algunas para la naturaleza humana que fuesen diferentes de las leyes de la naturaleza como un todo. Donna Haraway lleva adelante en la actualidad el proyecto de Spinoza, al insistir en romper las barreras que colocamos entre lo humano, lo animal y la máquina. Si vamos a concebir al Hombre como separado de la naturaleza, entonces el Hombre no existe. Este reconocimiento es precisamente la muerte del Hombre.

Este anti-humanismo, sin embargo, no entra en conflicto con el espíritu revolucionario del humanismo Renacentista que delineamos antes, desde Cusano hasta Marsilius. De hecho, este anti-humanismo deriva directamente del proyecto secularizador del humanismo Renacentista, o, más precisamente, de su descubrimiento del plano de la inmanencia. Ambos proyectos se fundan en un ataque a la trascendencia. Hay una estricta continuidad entre el pensamiento religioso que concede un poder sobre la naturaleza a Dios y el moderno pensamiento "secular" que

acuerda el mismo poder sobre la naturaleza al Hombre. Como Dios antes, este Hombre que se alza separado y por encima de la naturaleza no tiene lugar en una filosofía de la inmanencia. Como Dios, También, esta figura trascendente del Hombre conduce rápidamente a la imposición de jerarquías sociales y dominación. El anti-humanismo, entonces, concebido como rechazo de cualquier trascendencia, no debe ser confundido con una negación de la vis viva, la fuerza creativa de vida que anima a la corriente revolucionaria de la tradición moderna. Por el contrario, el rechazo de la trascendencia es la condición de la posibilidad de pensar este poder inmanente, una base anárquica de la filosofía: "Ni Dieu, ni Maître, ni l'homme".

El humanismo de las últimas obras de Foucault, entonces, no debe ser visto como contradictorio ni un alejamiento de la muerte del Hombre que proclamó veinte años antes. Una vez que reconocemos nuestros cuerpos y mentes post-humanos, una vez que nos vemos a nosotros mismo como los simios y cyborgs que somos, necesitamos entonces explorar la vis viva, los poderes creativos que nos animan como animan a todo en la naturaleza y actualizan nuestras potencialidades. Este es el humanismo tras la muerte del Hombre: lo que Foucault llamó "le travail de soi sur soi", el continuado proyecto constituyente para crearnos y re-crearnos a nosotros mismos y a nuestro mundo.

## **2.2. Soberanía del Estado-nación**

*¡Extranjeros, por favor no nos dejen solos con los franceses!*

*Graffiti en París, 1995.*

*Creímos que estábamos muriendo por la patria. Pero pronto comprendimos que lo hacíamos por las bóvedas bancarias.*

*Anatole France*

A medida que la modernidad europea fue tomando forma, se construyeron máquinas de poder para responder a sus crisis, en continua búsqueda de un excedente que pudiera resolver o al menos contener la crisis. En la sección previa hemos trazado el camino de una respuesta a la crisis, que condujo al desarrollo del moderno Estado soberano. El segundo enfoque se centra en el concepto de nación, un desarrollo que presupone el primer paso, y edifica sobre él a fin de construir un mecanismo más perfecto para reestablecer el orden y el comando.

### **El nacimiento de la Nación**

En Europa el concepto de nación se desarrolló sobre el terreno del Estado patrimonial y absolutista. El Estado patrimonial fue definido como la propiedad del monarca. Con una variedad de formas análogas en diferentes países de Europa, el Estado patrimonial y absolutista fue la forma política requerida para gobernar las relaciones sociales feudales y las relaciones de producción. 1 La propiedad feudal debía ser delegada y su utilización asignada de acuerdo con los grados de división social del poder, del mismo modo que los niveles de administración deberían ser delegados en

los siglos subsiguientes. La propiedad feudal era parte del cuerpo del monarca, del mismo modo que, si desviamos nuestra vista hacia el dominio metafísico, el cuerpo monárquico soberano era parte del cuerpo de Dios. 2

En el siglo dieciséis, en medio de la Reforma y la violenta batalla entre las fuerzas de la modernidad, la monarquía patrimonial era todavía presentada como la garantía de la paz y la vida social. Aún estaba garantizado el control sobre el desarrollo social de modo tal que se podía absorber dicho proceso dentro de su máquina de dominación. "Cujus regio, ejus religio"- o, realmente, la religión debía subordinarse al control territorial de la soberanía. No había nada de diplomacia en este adagio; por el contrario, se confiaba por completo al poder de la soberanía patrimonial el manejo del pasaje al nuevo orden. Incluso la religión era propiedad del soberano. En el siglo diecisiete, la reacción absolutista a las fuerzas revolucionarias de la modernidad celebró al Estado monárquico patrimonial y lo ejerció como un arma para sus propios fines. En ese punto, sin embargo, la celebración del Estado patrimonial no podía ser paradójica ni ambigua, pues las bases feudales de su poder languidecían. Los procesos de la primitiva acumulación de capital impusieron nuevas condiciones sobre todas las estructuras de poder. 3 Antes de la era de las tres grandes revoluciones burguesas (la inglesa, la americana y la francesa), no había ninguna alternativa política que pudiera oponerse exitosamente a este modelo. El modelo absolutista y patrimonial sobrevivió en este período sólo con el apoyo de un compromiso específico de las fuerzas políticas, y su sustancia se fue erosionando desde el interior debido principalmente a la emergencia de nuevas fuerzas productivas. Sin embargo, el modelo sobrevivió, y, lo que es más importante, se transformó por medio del desarrollo de algunas características fundamentales que serían legadas a los siglos siguientes.

La transformación del modelo absolutista y patrimonial consistió en un proceso gradual que reemplazó la fundación teleológica del patrimonio territorial con una nueva fundación, igualmente trascendente. 4 La identidad espiritual de la nación antes que el cuerpo divino del rey, colocaron ahora al territorio y la población como una abstracción ideal. O, mejor aún, el territorio físico y la población fueron concebidos como la extensión de la esencia trascendente de la nación. De este modo, el concepto moderno de nación heredó el cuerpo patrimonial del Estado monárquico, reinventándolo en una nueva forma. Esta nueva totalidad del poder fue estructurada en parte por nuevos procesos productivos capitalistas, y también por viejas redes de administración absolutista. Esta difícil relación estructural fue estabilizada por la identidad nacional: una identidad integradora, cultural, fundada sobre una continuidad biológica de relaciones de sangre, una continuidad espacial del territorio y una comunidad lingüística.

Es obvio que, aunque este proceso preservó la materialidad de la relación con el soberano, muchos elementos cambiaron. Y más importante: a medida que el horizonte patrimonial fue transformado en el horizonte nacional, el orden feudal del sujeto (subjectus) se sometió al orden disciplinario del ciudadano (cives). El

desplazamiento de la población desde sujetos hacia ciudadanos fue un índice del desplazamiento de un papel pasivo a otro activo. La nación es presentada siempre como una fuerza activa, como una forma generadora de relaciones sociales y políticas. Como señalaron Benedict Anderson y otros, la nación es experimentada a menudo como un imaginario colectivo (o al menos funciona como si lo fuera), una creación activa de la comunidad de ciudadanos. 5

En este punto podemos ver tanto la proximidad como la diferencia específica entre los conceptos de Estado patrimonial y Estado nacional. El último reproduce fielmente la identidad totalizante del primero entre territorio y población, pero la nación y el Estado nacional proponen nuevos medios para superar la precariedad de la soberanía moderna. Estos conceptos reifican la soberanía del modo más rígido; transforman en un objeto a la relación de soberanía (a menudo naturalizándola) y esto elimina todo residuo de antagonismo social. La Nación es una especie de cortocircuito que intenta liberar al concepto de soberanía y modernidad del antagonismo y la crisis que los define. La soberanía nacional suspende los orígenes conflictivos de la modernidad (cuando ya no están definitivamente destruidos), y cierra los caminos alternativos dentro de la modernidad, que rehusaron concederle sus poderes a la autoridad estatal. 6

La transformación del concepto de la soberanía moderna en el de la soberanía nacional requirió también ciertas condiciones materiales nuevas. Más aún, requirió que se estableciera un nuevo equilibrio entre los procesos de acumulación capitalista y las estructuras del poder. La victoria política de la burguesía, como mostraron muy bien las revoluciones inglesa y francesa, corresponde al perfeccionamiento del concepto de soberanía moderna hacia aquel de la soberanía nacional. Por detrás de la dimensión ideal del concepto de nación estaban las figuras de clase que ya dominaban el proceso de acumulación. La "Nación", por lo tanto, era al mismo tiempo la hipóstasis de la "voluntad general" de Rousseau, y lo que la ideología de la fabricación concebía como "comunidad de necesidades" (es decir, la regulación capitalista del mercado), que en la prolongada etapa de la acumulación primitiva en Europa era más o menos liberal y siempre burguesa.

Cuando en los siglos diecinueve y veinte el concepto de nación fue adoptado en contextos ideológicos muy diferentes y condujo a movilizaciones populares en regiones y países dentro y fuera de Europa, que no habían experimentado ni la revolución liberal ni el mismo nivel de acumulación primitiva, fue, igualmente, presentado siempre como un concepto de modernización capitalista, que pretendía reunir las demandas inter-clasistas de unidad política y la necesidad de desarrollo económico. En otras palabras, la nación se instituyó como el único vehículo activo que podría transportar a la modernidad y el desarrollo. Rosa Luxemburgo argumentó vehementemente (e inútilmente) contra el nacionalismo en los debates internos de la Tercera Internacional, en los años previos a la Primera Guerra Mundial. Luxemburgo se opuso a una política de "auto-determinación nacional" para Polonia como un elemento de la plataforma revolucionaria, pero su acusación contra el nacionalismo



era mucho más general. 7 Su crítica de la nación no era meramente una crítica de la modernización como tal, aunque sin duda ella visualizaba las ambigüedades involucradas en el desarrollo capitalista; y ella no estaba principalmente interesada en las divisiones que los nacionalismos crearían inevitablemente en la clase trabajadora europea, aunque su propia travesía nómada por Europa central y oriental la había vuelto extremadamente sensible a esto. El argumento más poderoso de Luxemburgo fue, en realidad, que nación significa dictadura, y eso es profundamente incompatible con cualquier intento de organización democrática. Luxemburgo reconoció que la soberanía nacional y las mitologías nacionales usurpaban eficazmente el terreno de las organizaciones democráticas, renovando los poderes de la soberanía territorial y modernizando su proyecto mediante la movilización de una comunidad activa.

El proceso de construir la nación, que renovó el concepto de soberanía y le dio una nueva definición, se volvió rápidamente en todo y cada contexto histórico, una pesadilla ideológica. La crisis de la modernidad, que es la co-presencia contradictoria de la multitud y un poder que quiere reducirla al gobierno de uno - es decir, la co-presencia de un nuevo equipo productivo de subjetividades libres y un poder disciplinario que quiere explotarlo - no se pacifica o resuelve finalmente por el concepto de nación, más que lo que lo hizo por el concepto de soberanía o Estado. La nación sólo puede enmascarar ideológicamente la crisis, desplazarla, y diferir su poder.

## **La Nación y la Crisis de la Modernidad**

La obra de Jean Bodin está a la cabeza del pensamiento europeo que estudió el concepto de soberanía nacional. Su obra maestra, *Les six livres de la République*, publicado por primera vez en 1576, en medio de la crisis del Renacimiento, trató como problema fundamental a las guerras civiles y religiosas de Francia y Europa. Bodin encaró las crisis políticas, los conflictos y las guerras, pero estos elementos de ruptura no lo condujeron a sostener ninguna alternativa idílica, ni siquiera en simples términos idílicos o utópicos. Por esto la obra de Bodin es, no solamente, una contribución fundamental a la moderna definición de soberanía, sino también una anticipación efectiva al desarrollo subsiguiente de la soberanía en términos nacionales. Al adoptar una perspectiva realista, él se anticipó a la propia crítica de la soberanía de la modernidad.

La soberanía, sostuvo Bodin, no puede ser producto de la unidad del Príncipe con la multitud, lo público y lo privado, ni tampoco es un problema que pueda resolverse ateniéndose a un marco contractualista o de derecho natural. En realidad, el origen del poder político y la definición de soberanía consisten en la victoria de un lado sobre el otro, una victoria que vuelve a uno soberano, y al otro, sujeto. La fuerza y la violencia

crean la soberanía. Las determinaciones físicas del poder imponen la plenitud potestatis (la plenitud del poder). Esta es la plenitud y unidad del poder, pues "la unión de los miembros [de la república] depende de la unidad bajo un único gobernante, de quien depende la efectividad de todo el resto. Un príncipe soberano es por lo tanto indispensable, pues es su poder el que conforma a todos los miembros de la república".<sup>8</sup>

Tras descartar el marco del derecho natural y las perspectivas trascendentales que siempre, de algún modo, son invocadas, Bodin nos presenta a una figura del soberano, e incluso el Estado, que realísticamente y, por ello, históricamente, construye su propio origen y estructura. El Estado moderno surgió de esta transformación, y sólo allí pudo continuar su desarrollo. Esta es la bisagra teórica que conecta a la teoría de la soberanía moderna con la experiencia de la soberanía territorial, perfeccionándola. Tomando la ley Romana y diseñando desde sus capacidades para articular las fuentes del derecho y ordenar las formas de propiedad, la doctrina de Bodin se convirtió en la teoría de un cuerpo político unido articulado como administración, que aparece para superar las crisis de la modernidad. El desplazamiento del centro de consideración teórica desde la cuestión de la legitimación hacia la de la vida del estado y su soberanía como un cuerpo unido constituyó un avance importante. Cuando Bodin habló de "el derecho político de la soberanía", anticipó la sobredeterminación nacional (y corpórea) de la soberanía, abriendo de este modo un camino directo y original que se continuaría en los siglos siguientes.<sup>9</sup>

Después de Bodin, en los siglos diecisiete y dieciocho se desarrollaron simultáneamente en Europa dos escuelas de pensamiento que también acordaban al tema de la soberanía un papel central, y anticipaban efectivamente el concepto de soberanía nacional: la tradición del derecho natural y la tradición realista (o historicista) de la teoría del Estado. <sup>10</sup> Ambas escuelas mediaron la concepción trascendental de la soberanía con una metodología realista que comprendió los términos del conflicto material; ambos juntaron la construcción del Estado soberano con la constitución de la comunidad sociopolítica que luego se llamaría nación. Como Bodin, estas dos escuelas confrontaron continuamente la crisis de la concepción teórica de la soberanía, que era reabierto continuamente por las fuerzas antagónicas de la modernidad, con la construcción jurídica y administrativa de la figura del Estado.

En la escuela del derecho natural, desde Grotius a Althusius y desde Tomasius a Puffendorf, las figuras trascendentales de la soberanía fueron bajadas a tierra y apoyadas en la realidad de los procesos administrativos e institucionales. La soberanía fue distribuida poniendo en marcha un sistema de contratos múltiples diseñado para intervenir en cada nodo de la estructura administrativa del poder. Este proceso no se orientó hacia la cima del Estado y el simple título de la soberanía; por el contrario, el problema de la legitimación comenzó a analizarse desde el punto de vista de una máquina administrativa que funcionaba mediante las articulaciones del

ejercicio del poder. El círculo de la soberanía y la obediencia se cerró sobre sí mismo, duplicándose a sí mismo, multiplicándose y extendiéndose por toda la realidad social. La soberanía comenzó a ser estudiada menos desde la perspectiva de los antagonistas involucrados en la crisis de la modernidad y más como un proceso administrativo que articulaba estos antagonismos y perseguía una unidad en la dialéctica del poder, abstrayéndola y reificándola mediante la dinámica histórica. Un importante segmento de la escuela del derecho natural desarrolló así la idea de distribuir y articular la soberanía trascendente mediante las formas reales de administración. 11

La síntesis implícita en la escuela del derecho natural, sin embargo, devino explícita en el contexto del historicismo. Ciertamente, sería incorrecto atribuir al historicismo del Iluminismo la tesis que en realidad sería desarrollada luego, por las escuelas reaccionarias en el período posterior a la Revolución Francesa - la tesis, decimos, que unificó la teoría de la soberanía con la teoría de la nación, sembrándolas a ambas en una tierra histórica común. Y, sin embargo, ya en este período temprano hallamos las semillas de ese desarrollo ulterior. Mientras un segmento importante de la escuela del derecho natural desarrolló la idea de articular la soberanía trascendente mediante las formas reales de la administración, los pensadores historicistas del Iluminismo intentaron concebir la subjetividad del proceso histórico, hallando con ello un terreno efectivo para el título y el ejercicio de la soberanía. 12 En la obra de Giambattista Vico, por ejemplo, ese terrible meteoro que atravesó la era del Iluminismo, las determinaciones de la concepción jurídica de la soberanía, estuvieron todas basadas en la fuerza del desarrollo histórico. Las figuras trascendentes de la soberanía fueron traducidas a índices de un proceso providencial, que era al mismo tiempo humano y divino. Esta construcción de la soberanía (o, realmente, reificación de la soberanía) en la historia fue muy poderosa. En este terreno histórico, que obligó a cada construcción ideológica a confrontar con la realidad, la crisis genética de la modernidad no se cerró nunca -y no había ninguna necesidad que se cerrara, porque la misma crisis producía nuevas figuras que espoleaban el desarrollo histórico y político, todo bajo el mando del soberano trascendente. ¡Qué ingeniosa inversión de la problemática! Los elementos de la crisis, una crisis continua e irresuelta, eran ahora considerados elementos activos del progreso. En efecto, podemos reconocer en Vico al embrión de la apología de la "efectividad" de Hegel, haciendo que el mundo presente ordene el telos de la historia. 13

Lo que en Vico eran sugerencias e insinuaciones, sin embargo, emergió como una declaración abierta y radical en el Iluminismo alemán tardío. En la escuela de Hannover primero y luego en la obra de J. G. Herder, la teoría moderna de la soberanía apuntó exclusivamente hacia el análisis de lo que se concibió como una continuidad social y cultural: la continuidad histórica real del territorio, la población y la nación. El argumento de Vico que decía que la historia ideal se localiza en la historia de todas las naciones se volvió más radical en Herder, quien sostuvo que toda perfección humana es, en cierta forma, nacional. 14 La identidad es concebida, de este modo, no como resolución de diferencias sociales e históricas sino como producto de una unidad primordial. La nación es una figura completa de soberanía

previa al desarrollo histórico; o mejor aún, no hay desarrollo histórico que no esté ya prefigurado en el origen. En otras palabras, la nación sostiene al concepto de soberanía afirmando que lo precede. 15 Es la máquina material la que se moviliza a través de la historia, el "genio" que trabaja la historia. La nación se transforma finalmente en la condición de la posibilidad de toda acción humana y de la misma vida social.

## **El Pueblo de la Nación**

Entre el final del siglo dieciocho y el comienzo del diecinueve, finalmente emergió acabadamente el concepto de soberanía nacional en el pensamiento europeo. En la base de esta figura definitiva del concepto había un trauma -la Revolución Francesa- y la resolución de ese trauma -la celebración y apropiación reaccionaria del concepto de nación. Los elementos fundamentales de esta reconfiguración desplazada del concepto de nación que lo transformaron en una verdadera arma política pueden hallarse en forma sumaria en la obra de Emmanuel-Joseph Sieyès. En su magnífico y difamatorio tratado *¿Qué es el Tercer Estado?* enlazó el concepto de nación con el de Tercer Estado, es decir, la burguesía. Sieyès intentó conducir el concepto de soberanía hacia atrás, a sus orígenes humanistas y redescubrir sus posibilidades revolucionarias. Y lo que es más importante para nuestros propósitos, el intenso compromiso de Sieyès con la actividad revolucionaria le permitió interpretar el concepto de nación como un concepto político constructivo, un mecanismo constitucional. Pero gradualmente fue siendo evidente, en especial en la última obra de Sieyès, en los trabajos de sus seguidores y, por sobre todo, de sus detractores, que, aunque la nación se formaba mediante la política, era finalmente una construcción espiritual y con ello el concepto de nación fue separado de la revolución, consignada a todos los Termidores. La nación se convirtió explícitamente en el concepto que resumía la solución de la hegemonía burguesa al problema de la soberanía. 16

En esos puntos en que el concepto de nación se ha presentado como popular y revolucionario, como lo fue incluso durante la Revolución Francesa, uno puede suponer que la nación ha roto con el concepto moderno de soberanía y su aparato de sojuzgamiento y dominación y está dedicada a una noción democrática de comunidad. El nexo entre el concepto de nación y el concepto de pueblo fue en verdad una innovación poderosa y constituyó el eje de la sensibilidad jacobina y la de otros grupos revolucionarios. Lo que apareció como revolucionario y liberador en esta noción de soberanía nacional y popular, sin embargo, no es en verdad nada más que otra vuelta de tuerca, una extensión adicional del sojuzgamiento y la dominación que el concepto moderno de soberanía ha llevado consigo desde el comienzo. El precario poder de la soberanía como solución para la crisis de la modernidad fue primero una referencia de apoyo para la nación y luego, cuando también la nación se reveló como una solución precaria, fue extendido hacia el pueblo. En otras palabras,

del mismo modo que el concepto de nación completa la noción de soberanía proclamando que la precede, así también el concepto de pueblo completa al de nación mediante otra fingida regresión lógica. Cada retroceso lógico funciona para solidificar el poder de la soberanía, mistificando sus bases, es decir, disminuyendo la naturalidad del concepto. La identidad de la nación y más aún la identidad del pueblo debe aparecer natural y originaria.

Nosotros, en contraste, debemos desnaturalizar estos conceptos y preguntar qué es una nación y cómo está hecha, pero también qué es un pueblo y cómo está hecho. Aunque "el pueblo" es instituido como la base originaria de la nación, la concepción moderna del pueblo es, de hecho, un producto del Estado-nación y sobrevive sólo dentro de su contexto ideológico específico. Muchos análisis contemporáneos sobre naciones y nacionalismos, desde una amplia variedad de perspectivas, se equivocan precisamente porque confían sin cuestionamientos en la naturalidad del concepto y la identidad del pueblo. Debemos observar que el concepto de pueblo es muy diferente del de la multitud. 17 Ya en el siglo diecisiete Hobbes fue muy cuidadoso al establecer esta diferencia y su importancia para la construcción del orden soberano: "Es un gran obstáculo para el gobierno civil, especialmente el monárquico, que los hombres no distinguen bien a los pueblos de la multitud. El pueblo es uno, poseyendo una voluntad y a quien se le puede atribuir una acción; nada de esto puede decirse propiamente de la multitud. El pueblo gobierna en todos los gobiernos. Porque aún en las monarquías el pueblo comanda; para las voluntades del pueblo por la voluntad de un hombre... (aunque parezca una paradoja) el rey es el pueblo". 18 La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un juego abierto de relaciones, que no es homogéneo o idéntico a sí mismo y sostiene una relación indistinta, inclusiva, con aquellos que están fuera de ella. El pueblo, en contraste, tiende a homogeneizarse e identificarse internamente mientras sostiene sus diferencias con aquello que permanece fuera de él, excluyéndolo. Mientras la multitud es una relación constituyente inconclusa, el pueblo es una síntesis constituida que ya está preparada para la soberanía. El pueblo provee una única voluntad y acción, que es independiente y está a menudo en conflicto con las diversas voluntades y acciones de la multitud. Cada nación debe transformar a la multitud en pueblo.

Dos tipos fundamentales de operaciones contribuyeron a la construcción del concepto moderno de pueblo en relación con el de la nación en Europa, durante los siglos dieciocho y diecinueve. La más importante de estas fue el conjunto de mecanismos de racismo colonial que construyó la identidad de los pueblos europeos en un juego dialéctico de oposiciones con sus Otros nativos. Los conceptos de nación, pueblo y raza nunca están muy separados. 19 La construcción de una diferencia racial absoluta es el terreno esencial para la concepción de una identidad nacional homogénea. Con las presiones de la inmigración y el multiculturalismo creando conflictos en Europa, están apareciendo hoy numerosos y excelentes trabajos para demostrar que, pese a la persistente nostalgia de algunos, las sociedades y pueblos europeos nunca fueron realmente puras y uniformes. 20 La identidad del pueblo fue construida sobre un

plano imaginario que ocultó y/o eliminó las diferencias y esto corresponde en el plano práctico a subordinación racial y purificación social.

La segunda operación fundamental en la construcción del pueblo, facilitada por la primera, es el eclipse de las diferencias internas mediante la representación de toda la población por un grupo, raza o clase hegemónica. El grupo representativo es el agente activo que se alza detrás de la efectividad del concepto de nación. En el curso de la misma Revolución Francesa, entre el Termidor y el período Napoleónico, el concepto de nación reveló su contenido fundamental y sirvió de antídoto contra el concepto y las fuerzas de la revolución. Incluso en los trabajos tempranos de Sieyès podemos ver claramente cómo sirve la nación para aplacar la crisis y cómo la soberanía sería reapropiada mediante la representación de la burguesía. Sieyès sostuvo que una nación sólo podía tener un interés general: sería imposible establecer el orden si la nación admitiera múltiples intereses diferentes. El orden social presupone necesariamente la unidad de los fines y la concertación de los medios. 21 El concepto de nación en estos primeros años de la Revolución Francesa fue la primer hipótesis de la construcción de la hegemonía popular y el primer manifiesto consciente de una clase social pero, también, la declaración final de una transformación secular completamente lograda, una coronación, un sello final. Nunca fue tan reaccionario del concepto de nación como cuando se presentó a sí mismo como revolucionario. 22 Paradójicamente, ésta no podía sino ser una revolución completada, un fin de la historia. El pasaje de la actividad revolucionaria a la construcción espiritual de la nación y el pueblo es inevitable y está implícito en el mismo concepto. 23

La soberanía nacional y la soberanía popular fueron, por lo tanto, productos de una construcción espiritual, es decir, la construcción de una identidad. Cuando Edmund Burke se opuso a Sieyès, su postura fue mucho menos diferente que lo que el clima polémico tórrido de la época podría hacernos suponer. Aún para Burke, de hecho, la soberanía nacional era el producto de una construcción espiritual de identidad. Este hecho puede reconocerse aún más claramente en la obra de aquellos que levantaron el estandarte del proyecto contrarrevolucionario en el continente europeo. Las concepciones continentales de esta construcción espiritual revivieron tanto las tradiciones de la nación históricas como las voluntaristas y agregaron a la concepción del desarrollo histórico una síntesis trascendental en la soberanía nacional. Esta síntesis ya está alcanzada en la identidad de la nación y el pueblo. Johann Gottlieb Fichte, por ejemplo, proclama en términos más o menos mitológicos que la patria y el pueblo son representación y medida de eternidad terrena; son lo que aquí en la tierra puede ser inmortal. 24 La contrarrevolución Romántica fue en realidad más realista que la revolución Iluminista. Enmarcó y fijó lo que ya se había logrado, celebrándolo a la luz eterna de la hegemonía. El Tercer Estado es poder; la nación es su representación totalizante; el pueblo es su cimiento sólido y natural; y la soberanía nacional es la cima de la historia. De este modo cada alternativa histórica a la hegemonía burguesa fue superada definitivamente mediante la propia historia revolucionaria burguesa. 25

Esta formulación burguesa del concepto de soberanía nacional superó largamente a todas las formulaciones previas de la moderna soberanía. Consolidó una imagen particular y hegemónica de la soberanía moderna, la imagen de la victoria de la burguesía, que es luego historicizada y universalizada. La particularidad nacional es una potente universalidad. Todos los hilos de un largo desarrollo se tejieron juntos aquí. En la identidad, es decir, la esencia espiritual del pueblo y la nación, hay un territorio impregnado de sentidos culturales, una historia compartida y una comunidad lingüística: pero por sobre todo es la consolidación de una victoria de clase, un mercado estable, el potencial para la expansión económica y nuevos espacios donde invertir y civilizar. En suma, la construcción de la identidad nacional garantiza una legitimación reforzada continuamente, y el derecho y poder de una unidad sacrosanta e irreprímible. Este es un cambio decisivo en el concepto de soberanía. Asociado con los conceptos de nación y pueblo, el moderno concepto de soberanía desplaza su epicentro desde la mediación de conflictos y crisis hacia la experiencia unitaria de un sujeto-nación y su imaginada comunidad.

## **Nacionalismo subalterno**

Hemos estado enfocando nuestra atención sobre este punto acerca del desarrollo del concepto de nación en Europa mientras Europa estaba en proceso de alcanzar la dominación mundial. Por fuera de Europa, sin embargo, el concepto de nación ha funcionado con frecuencia muy diferentemente. En algunos aspectos, de hecho, uno puede inclusive decir que la función del concepto de nación se invierte cuando es desplegada entre grupos dominados en lugar de entre grupos dominantes. Para decirlo abiertamente, parece que mientras el concepto de nación promueve la restauración y la estasis en manos de los dominantes, es un arma para el cambio y la revolución en manos de los subordinados.

La naturaleza progresista del nacionalismo subalterno queda definida por dos funciones primarias, cada una de las cuales es altamente ambigua. Más importante: la nación aparece como progresista en tanto sirve como línea de defensa contra la dominación de naciones más poderosas y fuerzas externas económicas, políticas e ideológicas. El derecho a la auto-determinación de las naciones subalternas es, en verdad, un derecho a la secesión del control de las potencias dominantes. 26 De este modo las luchas anticoloniales utilizaron el concepto de nación como un arma para derrotar y expulsar al ocupante enemigo y del mismo modo las políticas antiimperialistas erigieron muros nacionales para obstruir las fuerzas abrumadoras del capital foráneo. El concepto de nación también sirvió como arma ideológica para detener el discurso dominante que consideraba a los pueblos y culturas dominadas como inferiores; el reclamo de la nacionalidad afirmó la dignidad del pueblo y legitimó la demanda de independencia e igualdad. En todos estos casos, la nación es

progresista estrictamente en tanto línea fortificada de defensa contra fuerzas externas más poderosas. Pero en tanto estos muros aparecen como progresistas en su función protectora contra la dominación exterior, pueden, sin embargo, jugar con facilidad un papel inverso respecto del interior que protegen. El lado oscuro de la estructura que resiste a los poderes exteriores consiste en ser, ella misma, un poder dominante que ejerce una opresión interna igual y opuesta, reprimiendo las diferencias y oposiciones interiores en nombre de la identidad nacional, la unidad y la seguridad. Protección y opresión difícilmente puedan separarse. Esta estrategia de "protección nacional" es una espada de doble filo que en ocasiones parece necesaria pese a su destructividad.

En segundo lugar la nación aparece como progresista en tanto instituye la comunalidad de una comunidad potencial. Parte de los efectos "modernizantes" de la nación en los países subordinados ha sido la unificación de diversos pueblos, derribando barreras religiosas, étnicas, culturales y lingüísticas. La unificación de países como Indonesia, China y Brasil, por ejemplo, es un proceso continuo que involucra superar innumerables barreras de esa clase -y en muchos casos esta unificación nacional fue preparada por el poder colonial europeo. También en el caso de diásporas poblacionales la nación suele ser el único concepto posible bajo el cual imaginar la comunidad del grupo subalterno -como, por ejemplo, el Aztlán es imaginado como la patria geográfica de "La Raza", la nación Latina espiritual en América del Norte. Puede ser cierto, como dice Benedict Anderson, que una nación deba entenderse como una comunidad imaginada -pero debemos reconocer que esto se invierte de modo que ¡la nación se vuelve el único modo de imaginar la comunidad! Cada imaginación de una comunidad se sobrecodifica como una nación y de este modo nuestra concepción de comunidad se empobrece severamente. Del mismo modo que en el contexto de los países dominantes, aquí también la multiplicidad y singularidad de la multitud son negadas en la camisa de fuerza de la identidad y homogeneidad del pueblo. Nuevamente el poder unificador de la nación subalterna es una espada de doble filo, al tiempo progresista y reaccionario.

Estos dos aspectos simultáneamente progresistas y regresivos del nacionalismo subalterno se presentan con toda su ambigüedad en la tradición del nacionalismo negro de los Estados Unidos. Aunque desposeído como lo está de cualquier definición territorial (y esto lo vuelve indudablemente distinto de la mayoría de los otros nacionalismos subalternos), presenta también las dos funciones progresivas fundamentales -esforzándose por presentarse a sí mismo en una posición análoga a las naciones verdaderas, definidas territorialmente. A principios de 1960, por ejemplo, tras el enorme ímpetu creado por la Conferencia de Bandung y las luchas de liberación nacional Africanas y Latinoamericanas, Malcolm X intentó reorientar el foco de las demandas de los Afroamericanos desde los "derechos civiles" hacia los "derechos humanos" y esto desvió retóricamente el foro de apelación desde el Congreso de los Estados Unidos a la Asamblea General de la ONU.<sup>27</sup> Como muchos otros líderes Afroamericanos desde Marcus Garvey, Malcolm X reconoció claramente el poder de la postura de hablar de una nación y un pueblo. El concepto de nación configura aquí una posición defensiva de separación del poder "externo"



hegemónico y al mismo tiempo representa el poder autónomo de la comunidad unificada, el poder del pueblo.

Más importante que cualquiera de esas propuestas teóricas y retóricas son las prácticas actuales del nacionalismo negro, esto es, la amplia variedad de actividades y fenómenos concebidos por los propios actores como expresiones de nacionalismo negro: equipos educativos comunitarios, desfiles por comedores escolares, escuelas separadas y proyectos sobre desarrollo económico comunitario y auto-suficiencia. Como sostuvo Wahneema Lubiano: "El nacionalismo negro es significativo por la ubicuidad de su presencia en la vida de los negros Americanos". 28 En todas estas diversas actividades y campos de vida, el nacionalismo negro invoca precisamente a los circuitos de auto-valorización que constituyen a la comunidad y permite su relativa auto-determinación y auto-constitución. Pese al extenso rango de fenómenos llamados nacionalismo negro, pues, podemos reconocer aún en él las dos funciones progresistas fundamentales del nacionalismo subalterno: la defensa y la unificación de la comunidad. Con la expresión "nacionalismo negro" podemos nombrar cualquier expresión de la separación y poder autónomo del pueblo Afroamericano.

En el caso del nacionalismo negro también, sin embargo, los elementos progresistas están inevitablemente acompañados por sus sombras reaccionarias. Las fuerzas represivas de la nación y el pueblo debilitan la auto-valorización de la comunidad y destruyen su multiplicidad. Cuando el nacionalismo negro coloca como su cimiento a la uniformidad y homogeneidad del pueblo Afroamericano (eclipsando, por ejemplo, a las diferencias de clase) o cuando designa a un segmento de la comunidad (tal como los hombres Afroamericanos) como representantes de facto del total, la ambigüedad profunda de las funciones progresistas del nacionalismo subalterno emergen más claramente que nunca. 29 Son precisamente aquellas fuerzas que representan un papel defensivo con respecto al exterior -favoreciendo el poder, la autonomía y la unidad de la comunidad- las mismas que representan un papel opresivo internamente, negando la multiplicidad de la propia comunidad.

Debemos, sin embargo, enfatizar que estas funciones progresistas ambiguas del concepto de nación existen primariamente cuando la nación no está aún unida efectivamente a la soberanía, es decir, cuando la nación imaginada [aún] no existe, cuando todavía es un sueño. Tan pronto la nación comienza a conformarse como un Estado soberano, sus funciones progresistas se desvanecen. Jean Genet estaba encantado con el deseo revolucionario de las Panteras Negras y los Palestinos, pero reconoció que cuando se transformaran en naciones soberanas se terminarían sus cualidades revolucionarias. "El día que los palestinos se institucionalicen", sostuvo, "ya no estaré a su lado. El día que los Palestinos sean una nación como cualquier otra, ya no estaré allí". 30 Con la "liberación" nacional y la construcción del Estado-nación, todas las funciones opresivas de la moderna soberanía afloran con toda su fuerza.

## Totalitarismo del Estado-nación

Cuando el Estado-nación funciona como una institución de la soberanía, ¿se dirige finalmente a resolver la crisis de la modernidad? ¿El concepto de pueblo y su desplazamiento biopolítico de la soberanía logran desplazar los términos y el terreno de la síntesis entre poder constituyente y poder constituido y entre la dinámica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, de modo tal que nos traslade más allá de la crisis? Un vasto panorama de autores, poetas y políticos (a menudo provenientes de movimientos progresistas, socialistas y anti-imperialistas) han creído esto. La conversión de la Izquierda Jacobina del siglo diecinueve en la Izquierda Nacional, la adopción más o menos intensa de programas nacionales en la Segunda y Tercera Internacional y las formas nacionalistas de las luchas de liberación en el mundo colonial y poscolonial, hasta las formas actuales de resistencia de las naciones a los procesos de globalización y las catástrofes que provocan: todo esto parece apoyar la opinión de que el Estado-nación proporciona una nueva dinámica más allá del desastre histórico y conceptual el Estado soberano moderno. 31

Tenemos otra perspectiva de la función de la nación, sin embargo, y desde nuestra visión la crisis de la modernidad permanece absolutamente abierta bajo el mando de la nación y el pueblo. Cuando desarrollamos nuestra genealogía del concepto de soberanía en Europa durante los siglos diecinueve y veinte, resulta evidente que la forma-Estado de la modernidad cae primero dentro de la forma-Estado-nación, y luego la forma-Estado-nación desciende a una serie de barbarismos totales. Cuando la lucha de clases reabre la mistificada síntesis de la modernidad en las primeras décadas del siglo veinte, demostrando otra vez la poderosa antítesis entre el Estado y la multitud, y entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, esa antítesis condujo directamente a la guerra civil europea-guerra civil que fue encubierta bajo la forma de conflictos entre Estados-nación soberanos. 32 En la Segunda Guerra Mundial la Alemania Nazi junto con los diversos fascismos europeos se alzaron contra la Rusia socialista. Las naciones fueron presentadas como mistificaciones de los sujetos de clase en conflicto, o vallados entre ellos. Si la Alemania Nazi es el tipo ideal de transformación de la soberanía moderna en soberanía nacional y de su articulación bajo la forma capitalista, entonces la Rusia Stalinista es el tipo ideal de la transformación de los intereses populares y la lógica cruel que provino de ello en un proyecto de modernización nacional, movilizándolo para sus propios propósitos a las fuerzas productivas que buscaban la liberación del capitalismo.

Podemos analizar aquí la apoteosis nacional-socialista del concepto moderno de soberanía y su transformación en la soberanía nacional: nada podría demostrar más claramente la coherencia de este pasaje que la transferencia de poder desde la monarquía Prusiana hacia el régimen de Hitler, bajo los auspicios de la burguesía alemana. Este pasaje es bien conocido, como lo son la explosiva violencia de esta transferencia de poder, la obediencia ejemplar del pueblo alemán, su valor cívico y

militar en el servicio a la nación, y las consecuencias secundarias que podríamos llamar, de modo abreviado, Auschwitz (como símbolo del holocausto judío) y Buchenwald (como símbolo del exterminio de comunistas, homosexuales, gitanos y otros). Dejemos este relato para otros escolares y desgracia de la historia.

Nos interesa más ahora el otro lado de la cuestión nacional en Europa durante este período. En otras palabras, ¿Qué sucedió realmente cuando el nacionalismo y el socialismo fueron de la mano en Europa? A fin de responder a esta pregunta debemos rever algunos momentos centrales de la historia del socialismo europeo. Particularmente debemos recordar que no mucho después de su aparición, entre mediados y fines del siglo diecinueve, la Internacional socialista se encontró con fuertes movimientos nacionalistas, y tras este enfrentamiento la pasión internacionalista original se evaporó rápidamente. Las políticas de los movimientos de trabajadores europeos más fuertes, en Alemania, Austria, Francia y, en especial, Inglaterra, alzaron de inmediato las banderas del interés nacional. El reformismo socialdemócrata se invistió totalmente de este compromiso concebido en el nombre de la nación-un compromiso entre intereses de clase, es decir, entre el proletariado y ciertos estratos de la estructura burguesa hegemónica en cada país. Y ni mencionemos la innoble historia de traiciones de algunos segmentos del movimiento de trabajadores europeos apoyando los emprendimientos imperialistas de los Estados-nación de Europa, ni la locura imperdonable que unió a los diversos reformismo europeos en la aceptación de conducir a las masas a la muerte en la Primera Guerra Mundial.

Los reformismos socialdemócratas tienen teorías adecuadas para estas posturas. Diversos profesores socialdemócratas austriacos las inventaron, contemporáneos del Conde Leinsdorf de Musil. En la idílica atmósfera alpina de Kakanía, en el gentil clima intelectual de aquel "retorno a Kant", profesores como Otto Bauer insistieron sobre la necesidad de considerar a la nacionalidad como el elemento fundamental de la modernización. 33 De hecho, ellos creían que del enfrentamiento entre la nacionalidad (definida como comunidad de carácter) y el desarrollo capitalista (entendido como sociedad) emergería una dialéctica que en su despliegue favorecería eventualmente al proletariado y su progresiva hegemonía en la sociedad. Este programa ignoraba el hecho que el concepto de Estado-nación no es divisible sino orgánico, no trascendental pero trascendente, e incluso en su trascendencia está construido para oponerse a cada tendencia por parte del proletariado para reapropiarse de espacios sociales y riqueza social. ¿Qué puede entonces significar la modernización si está atada fundamentalmente a la reforma del sistema capitalista y hostil a la apertura de cualquier proceso revolucionario? Estos autores celebraron a la nación sin querer pagar el precio de esta celebración. O, mejor aún, la celebraron mientras mistificaban el poder destructivo del concepto de nación. Dada esta perspectiva, el apoyo a los proyectos imperialistas y la guerra ínter imperialista fueron posiciones lógicas e inevitables para el reformismo socialdemócrata.

También el bolcheviquismo entró en el terreno de la mitología nacionalista, en especial mediante el festejado panfleto prerrevolucionario de Stalin sobre el marxismo y la cuestión nacional. 34 De acuerdo con Stalin, las naciones son inmediatamente revolucionarias, y revolución significa modernización: el nacionalismo es una etapa ineludible del desarrollo. En la interpretación de Stalin, sin embargo, como el nacionalismo se vuelve socialismo, el socialismo se vuelve Rusia, e Iván el Terrible debe yacer en la tumba junto a Lenin. La Internacional Comunista se transformó en una asamblea de las "quintas columnas" de los intereses nacionales rusos. La noción de revolución comunista-el espectro deterritorializador que recorrió Europa y el mundo, y que desde la Comuna de París hasta 1917 en San Petersburgo y hasta la Larga Marcha de Mao pretendió agrupar a desertores, partisanos internacionalistas, obreros huelguistas e intelectuales cosmopolitas-se transformó finalmente en un régimen reterritorializante de soberanía nacional. Es una trágica ironía que el socialismo nacionalista en Europa viniera a tomar la forma del nacional-socialismo. Y esto no se debe a que "los extremos se unen", como gustan pensar algunos liberales, sino a que la máquina abstracta de la soberanía nacional está en el corazón de ambos.

Cuando en medio de la Guerra Fría se introdujo el concepto de totalitarismo en la ciencia política, sólo tocó elementos extrínsecos de la cuestión. En sus formas más coherentes el concepto de totalitarismo fue usado para denunciar la destrucción de la esfera pública democrática, la continuación de las ideologías Jacobinas, las formas extremas de nacionalismo racista, y la negación de las fuerzas del mercado. Sin embargo, el concepto de totalitarismo debería profundizar mucho más en los fenómenos reales y dar al mismo tiempo una mejor explicación de ellos. De hecho, el totalitarismo no sólo consiste en totalizar los efectos de la vida social y subordinarlos a una norma disciplinaria total, sino también en la negación de la misma vida social, la erosión de sus cimientos, y la extirpación teórica y práctica de la misma posibilidad de existencia de la multitud. Lo totalitario es la fundación orgánica y la fuente unificada de la sociedad y el estado. La comunidad no es una creación colectiva dinámica sino un mito primordial fundacional. Una noción originaria del pueblo instituye una identidad que homogeneiza y purifica la imagen de la población mientras bloquea las interacciones constructivas de las diferencias existentes al interior de la multitud.

Sieyès vio el embrión del totalitarismo ya en las concepciones del siglo dieciocho de la soberanía nacional y popular, concepciones que preservaban efectivamente el poder de la monarquía, transfiriéndolo a la soberanía nacional. Él vislumbró el futuro de lo que podría denominarse democracia totalitaria. 35 Durante el debate sobre la Constitución del Año III de la Revolución Francesa, Sieyès denunció los "males planes para una re-total [ré-total] en lugar de una re-pública [ré-publique], que serán fatales para la libertad y ruinosos para los ámbitos público y privado". 36 El concepto de nación y las prácticas de nacionalismo son colocados en el camino, desde un principio, no para la república sino la la "re-total", la cosa total, es decir, la codificación totalitaria de la vida social.



### **2.3. La Dialéctica de la Soberanía Colonial**

*A Toussaint l'Ouverture*

*¡Toussaint, el más infeliz de todos los hombres!  
Si el sibilante Rústico tiende su arado  
Dentro de tus oídos, o tu cabeza está ahora  
Recostada en la guarida sorda de algún calabozo profundo;-  
¡O miserable caudillo! ¡Donde y cuando  
Hallarás paciencia! Aún no has muerto; vistes  
En tus empeños una frente alegre;  
Aunque te han derribado, para que no vuelvas a alzararte,  
Vive y anímate. Porque has dejado detrás de tí  
Poderes que trabajarán por ti; aire, tierra y cielos;  
No habrá ni un soplo del viento común  
Que te haya olvidado; tienes grandes aliados;  
Tus amigos son las exultaciones, las agonías,  
Y el amor, y la mente inconquistable del hombre.*

*William Wordsworth*

Debemos ahora retroceder un paso y examinar la genealogía del concepto de soberanía desde la perspectiva del colonialismo. La crisis de la modernidad ha tenido desde el principio una íntima relación con la subordinación racial y la colonización. Mientras dentro de su dominio el Estado-nación y sus estructuras ideológicas trabajan incansablemente para crear y reproducir la pureza del pueblo, en el exterior el Estado-nación es una máquina que produce Otros, crea la diferencia racial y levanta fronteras que delimitan y sostienen al sujeto moderno de la soberanía. Estos límites y barreras, sin embargo, no son impermeables, sino que sirven para regular a los flujos bidireccionales entre Europa y su exterior. Los Orientales, los Africanos, los Amerindios son todos componentes necesarios para la fundación negativa de la identidad Europea y de la propia soberanía moderna como tal. El oscuro Otro del

Iluminismo Europeo está instalado en su cimiento del mismo modo que la relación productiva con los "continentes negros" sirvió como cimiento económico de los Estados-nación europeos. 1 El conflicto racial intrínseco a la modernidad europea es otro síntoma de la crisis permanente que define a la soberanía moderna. La colonia se alza en oposición dialéctica a la modernidad europea, como su doble necesario e irreprimible antagonista. La soberanía colonial es otro intento insuficiente de resolver la crisis de la modernidad.

## **La Humanidad es Una y Muchas**

La era de los descubrimientos europeos y la comunicación progresivamente más intensa entre espacios y pueblos de la tierra que le siguió ha llevado siempre consigo un elemento utópico. Pero se ha derramado tanta sangre, destruido tantas vidas y culturas, que nos parece más urgente denunciar la barbarie y el horror de la expansión y control mundial de Europa Occidental (y también de los Estados Unidos, la Unión Soviética y el Japón) Sin embargo, nos resulta importante no olvidar las tendencias utópicas que han acompañado siempre a la progresión hacia la globalización, aún cuando estas tendencias hayan sido derrotadas continuamente por las fuerzas de la soberanía moderna. El amor a las diferencias y la creencia en la libertad universal y la igualdad de la humanidad, propias del pensamiento revolucionario del humanismo Renacentista, reaparecen aquí en escala global. El elemento utópico de la globalización es lo que nos impide simplemente retroceder al particularismo y el aislacionismo como reacción a las fuerzas totalizantes del imperialismo y la dominación racista, empujándonos a forjar un proyecto de contra globalización, de contra-Imperio. Sin embargo, este momento utópico nunca ha sido inequívoco. Es una tendencia que entra constantemente en conflicto con el orden y dominación soberanos. Hallamos tres expresiones ejemplares de este utopismo en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas, Toussaint L'Ouverture y Karl Marx.

En la primera mitad del siglo posterior al desembarco de los Europeos en la Américas, en la Hispaniola, Bartolomé de Las Casas contempló horrorizado la barbarie de los conquistadores y colonizadores y la esclavización y genocidio de los Amerindios. La mayoría de los militares españoles, administradores y colonos, hambrientos de oro y poder, vieron a los ocupantes de este Nuevo Mundo como irrevocablemente Otros, menos que humanos, o al menos subordinados naturalmente a los Europeos-y Las Casas nos cuenta cómo los europeos recién llegados los trataron peor que a sus animales. En este contexto, es maravilloso que Las Casas, quien era parte de la misión española, pudiera separarse a sí mismo de la corriente general de opinión para insistir sobre la humanidad de los Amerindios y responder a la brutalidad de los gobernantes españoles. Sus protestas se alzaron desde un principio simple: la humanidad es una e igual.

Al mismo tiempo debemos reconocer que una vocación misionera está unida intrínsecamente al proyecto humanitario del buen obispo de Chiapas. De hecho, Las Casas podía pensar la igualdad sólo desde el punto de vista de identidad. Los Amerindios son iguales en naturaleza a los Europeos sólo en tanto potencialmente Europeos, o, realmente, potencialmente Cristianos: "La naturaleza de los hombres es la misma y todos son llamados por Cristo del mismo modo".<sup>2</sup> Las Casas no podía mirar más allá de la visión Eurocéntrica de las Américas, según la cual la mayor generosidad y caridad era poner a los Amerindios bajo el control y tutela de la verdadera religión y su cultura. Los nativos eran Europeos potenciales no desarrollados. En este sentido Las Casas perteneció a un discurso que se extendió largamente en el siglo veinte sobre la perfectibilidad de los salvajes. Para los Amerindios, igual que para los Judíos en la España del siglo dieciséis, el camino de la persecución a la libertad debía pasar primero por la conversión Cristiana. En realidad, Las Casas no se halla tan alejado de la Inquisición. Reconoce que la humanidad es una, pero no puede ver que simultáneamente son muchas.

Más de dos siglos después de Las Casas, a fines del siglo dieciocho, cuando el dominio europeo de América había cambiado su forma desde la conquista el pillaje y la masacre hacia la más estable estructura colonial de la producción esclavista en gran escala y el comercio exclusivo, un esclavo negro llamado Toussaint L'Ouverture condujo la primer lucha independentista exitosa contra la esclavitud moderna en la colonia francesa de Saint Domingue (actualmente Haití). Toussaint L'Ouverture se alimentó de la retórica de la Revolución Francesa que llegaba en su forma más pura desde París. Si los revolucionarios franceses opuestos al ancien régime proclamaron el derecho humano universal a la "liberté, égalité et fraternité", Toussaint asumió que los negros, mulatos y blancos de la colonia estaban incluidos también bajo el amplio paraguas de los derechos de los ciudadanos. Él tomó la victoria sobre la aristocracia feudal y la exaltación de los valores universales en Europa para incorporar también a la victoria sobre la "aristocracia de raza" y la abolición de la esclavitud. Todos debían ser ahora ciudadanos libres, hermanos iguales en la nueva república Francesa. Las cartas que Toussaint envió a los líderes militares y gubernamentales desarrollaron inútilmente la retórica de la revolución hasta su conclusión lógica, revelando así su hipocresía. Tal vez ingenuamente, tal vez como una táctica política conciente, Toussaint demostró cómo los líderes de la revolución traicionaron los principios que afirmaban levantar como los más caros. En un informe al Directorio, el 14 de Brumario del año VI (5 de noviembre de 1797), Toussaint advertía a los líderes franceses que cualquier retorno a la esclavitud, cualquier compromiso de los principios, sería imposible. Una declaración de libertad es irreversible: "¿Piensan ustedes que los hombres que han disfrutado la bendición de la libertad verán con calma que les es arrebatada?... Pues no, la misma mano que ha roto nuestras cadenas no nos esclavizará nuevamente. Francia no revocará sus principios, no nos retirará el mayor de sus beneficios".<sup>3</sup>



La proclamación de los derechos universales lanzada en París con tanta confianza, retornó desde Saint Domingue sólo para horrorizar los corazones de los franceses. En su viaje a través del Atlántico, la universalidad de estos ideales se volvió más y más real, y fue puesta en práctica. Como dijo Aimé Césaire, Toussaint L'Ouverture empujó el proyecto hacia delante, al terreno "que separa al pensamiento único de la realidad concreta; al derecho de su actualización; a la razón de su verdad". 4 Toussaint tomó al pie de la letra la Declaración de los Derechos del Hombre, e insistió en su total traslado a la práctica. La revolución de Toussaint no buscó la liberación de Europa sólo para volver a un perdido mundo africano o reestablecer formas tradicionales de gobierno, en aislamiento; Toussaint miró hacia delante, a las formas de libertad e igualdad ahora accesibles en el mundo crecientemente interconectado. 5

A veces, sin embargo, Toussaint escribió como si la misma idea de libertad hubiera sido creada por los franceses, y como si él y sus compañeros insurgentes fueran libres sólo por la gracia de París. Esta puede ser meramente una estrategia retórica de Toussaint, un ejemplo de su irónica obsecuencia hacia los gobernantes franceses; pero ciertamente no debe pensarse a la libertad como una idea europea. Los esclavos de Saint Domingue se había rebelado contra sus amos desde su captura y forzada inmigración desde África. No tenían garantizada la libertad pero la ganaron mediante sangrientas e incansables batallas. Ni el deseo de libertad ni su conquista se originaron en Francia, y los negros de Saint Domingue no necesitaron de los Parisinos para enseñarles a pelear por ella. Lo que recibió Toussaint, y de lo que hizo buen uso, fue la retórica específica de los revolucionarios franceses que le dio una forma legitimada a su pedido de liberación.

En el siglo diecinueve, como Las Casas y Toussaint L'Ouverture antes que él, Karl Marx reconoció el potencial utópico de los crecientes procesos de interacción y comunicación global. Como Las Casas, Marx estaba horrorizado por la brutalidad de la conquista y explotación europeas. El capitalismo nació en Europa mediante la sangre y el sudor de los pueblos no-europeos conquistados y colonizados: "La velada esclavitud de los asalariados de Europa requiere de la esclavitud no calificada del Nuevo Mundo como su pedestal". 6 Como Toussaint L'Ouverture, Marx reconoció a la libertad humana como un proyecto universal a ser realizado mediante la práctica y del cual no debía excluirse a ninguna población.

Esta vena utópica global en Marx es, sin embargo, ambigua, tal vez más que en los otros dos casos, como podemos ver claramente en las series de artículos que escribió para el New York Daily Tribune en 1853 acerca del gobierno Británico en la India. El principal objetivo de Marx en estos artículos era explicar el debate que estaba desarrollándose en el Parlamento Británico sobre la situación de la East India Company, y situar dicho debate en la historia del gobierno colonial Británico. Marx se apresura en notar la brutalidad de la introducción de la "civilización" Británica en la India y la devastación y sufrimientos forjados por la rapaz avaricia del capital Británico y el gobierno Británico. Sin embargo, inmediatamente advierte, en términos

que nos vuelven al rostro revolucionario del Renacimiento, contra la reacción simple ante la barbarie de los Británicos apoyando ciegamente el status quo de la sociedad India. El sistema aldeano que Marx entendió como preexistente a la intrusión colonial Británica, no tenía nada para ser defendido: "Enfermante como debe ser para los sentimientos humanos que lo contemplan" el sufrimiento y la destrucción causados por los Británicos, "no debemos olvidar que estas comunidades aldeanas idílicas, inofensivas como deben parecer, han sido el sólido cimiento del despotismo Oriental, han refrenado la mente humana dentro del ámbito más estrecho posible, volviéndolo herramienta irresistible de la superstición, esclavizándolo bajo las reglas tradicionales y privándole de toda su grandeza y energías históricas". 7 Tampoco merece apoyo la estructura de gobierno de los príncipes de la India, ni siquiera en reacción a los Británicos: "No debe extrañar que los mismos hombres que denuncian 'los bárbaros esplendores de la Corona y la Aristocracia de Inglaterra' derraman lágrimas ante la caída de los Nabobs, Rujahs y Jagidars de la India, la gran mayoría de los cuales no posee siquiera el prestigio de la antigüedad, siendo generalmente usurpadores recientes, colocados por la intriga Inglesa". 8

La situación colonial cae muy fácilmente en una opción entre dos alternativas malas: o sumisión al gobierno Británico y el capital Británico o el retorno a las estructuras Indias tradicionales y la sumisión a los príncipes Indios; o dominación extranjera o dominación local. Para Marx debe haber otro camino que rehúse estas dos alternativas, un camino de insubordinación y libertad. En este sentido, al crear las condiciones de la posibilidad de una nueva sociedad, "cualesquiera hayan sido los crímenes de Inglaterra, ella fue la herramienta inconsciente de la historia para posibilitar dicha revolución". 9 El capital puede, en ciertas circunstancias, ser una fuerza de iluminismo. Como Toussaint, pues, Marx no vio ninguna utilidad en derrotar a la dominación extranjera para simplemente restaurar alguna forma aislada y tradicional de opresión. La alternativa debe mirar hacia delante, a una nueva forma de libertad, conectada a las redes expansivas del intercambio global.

Sin embargo, el único camino "alternativo" que Marx podía imaginar era el mismo camino que la sociedad europea ya había transitado. Marx no conocía las diferencias de la sociedad India, los distintos potenciales que contenía. Por ello sólo veía al pasado Indio como vacante y estático: "La sociedad India no posee ninguna historia, al menos ninguna historia conocida. Lo que llamamos su historia es la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre las bases pasivas de aquella sociedad sin cambios ni resistencias". 10 La afirmación acerca de que la sociedad India no tenía historia no significa que nada había pasado en la India, sino que el curso de los eventos había estado determinado exclusivamente por fuerzas externas, mientras la sociedad India permanecía pasiva, "sin cambios ni resistencias". Ciertamente Marx estaba limitado por sus escasos conocimientos del pasado y presente de la India. 11 Sin embargo, su falta de información no es el tema. La cuestión central es que Marx podía concebir la historia fuera de Europa sólo como moviéndose estrictamente a lo largo del camino ya recorrido por la propia Europa. "Inglaterra debe cumplir una doble misión en la India", escribió, "una destructiva, la

otra regeneradora-la aniquilación de la vieja Sociedad Asiática; y establecer las bases materiales de la sociedad Occidental en Asia". 12 La India sólo podría progresar si se transformaba en una sociedad Occidental. El mundo sólo podría avanzar siguiendo los pasos de Europa. El Eurocentrismo de Marx, finalmente, no era tan diferente del de Las Casas.

## **La Crisis de la Esclavitud Colonial**

Aunque la vena utópica ha asomado continuamente a la superficie en los procesos históricos de interconexión e intercomunicación mundial del período moderno, también ha sido continuamente suprimida militar e ideológicamente por las fuerzas de dominación europeas. El principal resultado ha sido masacres en una escala nunca imaginada y el establecimiento de estructuras de gobierno raciales, políticas y económicas sobre el mundo no-europeo. El auge de la supremacía europea fue dirigido en gran medida por el desarrollo y expansión del capitalismo, que ha alimentado la aparentemente insaciable sed europea de riquezas. Sin embargo, la expansión global del capitalismo no fue un proceso uniforme ni unívoco. En distintas regiones y entre diferentes poblaciones el capitalismo se ha desarrollado irregularmente: avanzó a sacudidas, vaciló, y retrocedió según una amplia variedad de vías. Uno de dichos circuitos está trazado por la historia de la producción esclavista en gran escala de las Américas, entre los siglos diecisiete y diecinueve, una historia que no es precapitalista sino que se desarrolla dentro de los complejos y contradictorios desarrollos del capital.

La producción en plantaciones a gran escala con trabajo esclavo fue iniciada en el Caribe a mediados del siglo diecisiete por plantadores Ingleses y Franceses quienes importaron esclavos Africanos para llenar el vacío dejado por los pueblos nativos muertos por las armas y enfermedades europeas. Para el final de siglo dieciocho, los productos del trabajo esclavo de las Américas constituían un tercio del valor del comercio europeo. 13 El capitalismo europeo mantuvo una relación ambigua con esta producción esclavista de las Américas. Uno podría razonar lógicamente, como muchos han hecho, que como el capitalismo se basa ideológica y materialmente en el trabajo libre, o en verdad en la propiedad del trabajador de su fuerza de trabajo, el capitalismo debería ser antitético al trabajo esclavo. Desde esta perspectiva la esclavitud colonial podría ser vista como una forma de producción preexistente análoga al feudalismo que el capitalismo superó gradualmente al aparecer. La ideología capitalista de la libertad sería en este caso una fuerza cabal del iluminismo.

Sin embargo, la relación del capital con la esclavitud colonial es, de hecho, mucho más íntima y compleja. Primeramente, aunque la ideología del capital sea antitética a la esclavitud, en la práctica el capital no solo subsumió y reforzó sistemas esclavista de producción existentes en todo el mundo sino que también creó nuevos sistemas de

esclavitud en una escala sin precedentes, particularmente en las Américas. 14 Uno puede interpretar a la creación del sistema de esclavitud por el capital como un tipo de aprendizaje del capitalismo, en el cual la esclavitud funcionaría como una etapa de transición entre las economías naturales (es decir, auto-suficientes y aisladas) que preexistieron a la intrusión europea, y el propio capitalismo. De hecho, la organización y escala de las plantaciones Caribeñas del siglo dieciocho presagiaron en ciertos aspectos a las plantas industriales europeas del siglo diecinueve. 15 Pero la producción de los esclavos en las Américas y el mercado de esclavos Africano no eran, sin embargo, meramente o incluso predominantemente una transición al capitalismo. Fueron un soporte relativamente estable, un pedestal de superexplotación sobre el cual se afirmó el capitalismo europeo. No hay contradicción aquí: el trabajo esclavo en las colonias hizo posible al capitalismo en Europa, y el capital europeo no tenía ningún interés en abandonarlo.

En el mismo período en que las potencias europeas construyeron las bases de la economía de esclavos al otro lado del Atlántico, ocurría en Europa, especialmente en el este pero también en el sudeste europeo, una refeudalización de la economía agraria y con ello una muy fuerte tendencia a bloquear la movilidad del trabajo y congelar las condiciones del mercado laboral. Europa era arrojada hacia atrás, a un segundo período de servidumbre. Aquí el punto no es simplemente denunciar la irracionalidad de la burguesía, sino comprender cómo la esclavitud y la servidumbre pueden ser perfectamente compatibles con la producción capitalista, como mecanismos limitantes de la movilidad de la fuerza de trabajo y bloqueantes de sus movimientos. La esclavitud, la servidumbre y todo otro tipo de organización de trabajo forzado-desde el coolieismo en el Pacífico y el peonaje en América Latina al apartheid en Sudáfrica-son todos elementos esenciales internos a los procesos de desarrollo capitalista. En este período la esclavitud y el trabajo asalariado se enlazaron uno con otro como una pareja de baile en los pasos coordinados del desarrollo capitalista. 16

Ciertamente muchos sostenedores nobles y esclarecidos del abolicionismo en Europa y las Américas a fines del siglo dieciocho y principios del diecinueve argumentaron contra la esclavitud sobre bases morales. Los argumentos abolicionistas tuvieron cierta fuerza real, sin embargo, sólo cuando sirvieron a los intereses del capital, por ejemplo, cuando sirvieron para socavar las ganancias de la producción esclavista de un competidor. E incluso allí su fuerza fue muy limitada. De hecho, ni los argumentos morales en el hogar ni los cálculos de beneficios en el exterior pudieron empujar al capital europeo a desmantelar los regímenes de esclavos. Sólo la rebelión y revolución de los propios esclavos pudo proveer una palanca adecuada. Así como el capital avanza hacia la reestructuración de la producción y el empleo de nuevas tecnologías sólo como respuesta al desafío organizado del antagonismo de los trabajadores, del mismo modo el capital europeo no renunció a la producción de los esclavos hasta que los esclavos organizados constituyeron un desafío a su poder y volvieron insostenible el sistema de producción. En otros términos: la esclavitud no fue abandonada por razones económicas sino derribada por fuerzas políticas. 17 Por

supuesto la inquietud política socavó la rentabilidad del sistema, pero más importante fue que los esclavos rebelados se constituyeron en un verdadero contrapoder. La revolución haitiana fue ciertamente la fuente en la historia moderna de la rebelión de los esclavos-y su espectro circuló por todas las Américas a principios del siglo diecinueve del mismo modo que el espíritu de la Revolución de Octubre rondó sobre el capitalismo europeo un siglo después. Sin embargo, no debemos olvidar que rebelión y antagonismo fueron parte constante de la esclavitud en toda América, desde Nueva York hasta Bahía. La economía de la esclavitud, como la propia economía de la modernidad, era una economía de crisis.

Sostener que los regímenes de esclavismo y servidumbre son internos a la producción y el desarrollo capitalistas apunta hacia la íntima interrelación entre el deseo de los sujetos trabajadores de huir de la relación de comando y los intentos del capital de bloquear a la población dentro de límites territoriales fijos. Yann Moulier Boutang enfatizó la importancia de estas líneas de fuga en la historia del desarrollo capitalista:

Una fuerza de deserción anónima, colectiva, continua e incontenible es lo que ha conducido al mercado laboral hacia la libertad. Es esta misma fuerza la que ha obligado al liberalismo a efectuar la apología del trabajo libre, el derecho a la propiedad y las fronteras abiertas. Ha forzado también a los economistas burgueses a establecer modelos que inmovilicen al trabajo, lo disciplinen e ignoren los elementos de vuelo ininterrumpido. Todo esto ha funcionado para inventar y reinventar miles de formas de esclavitud. Este aspecto ineludible de la acumulación precede a la cuestión de la proletarización de la era liberal. Construye las bases del estado moderno. 18

El deseo deterritorializador de la multitud es el motor que empuja todo el proceso de desarrollo capitalista, y el capital debe intentar constantemente contenerlo.

## **La Producción de Alteridad**

El colonialismo y la subordinación racial funcionan como solución temporaria a la crisis de la modernidad europea, no sólo en términos económicos y políticos, sino también desde el punto de vista de identidad y cultura. El colonialismo construye

figuras de alteridad y maneja sus flujos en lo que se despliega como una compleja estructura dialéctica. La construcción negativa de Otros no-europeos es finalmente lo que funda y sostiene la misma identidad europea.

La identidad colonial funciona antes que nada mediante una lógica de exclusión maniquea. Como nos explicó Franz Fanon, "El mundo colonial es un mundo cortado en dos".<sup>19</sup> Los colonizados son excluidos de los espacios europeos no sólo en términos físicos y territoriales, y no sólo desde el punto de vista de derechos y privilegios, sino también desde el punto de vista de pensamiento y valores. El sujeto colonizado es construido en el imaginario metropolitano como otro, y así, en la mayor medida posible el colonizado es arrojado fuera de las bases definidoras de los valores europeos civilizados. (No podemos razonar con ellos; no pueden controlarse a sí mismos; no respetan el valor de la vida humana; sólo entienden la violencia.) La diferencia racial es una suerte de agujero negro que absorbe todas las capacidades para el mal, la barbarie, la sexualidad desenfrenada, etc. El sombrío sujeto colonizado parece así, desde el principio, oscuro y misterioso en su ajenidad. La construcción colonial de identidades descansa fuertemente en la fijeza de los límites entre la metrópoli y la colonia. La pureza de las identidades, tanto en sentido biológico como cultural, es de máxima importancia, y el mantenimiento de los límites causa una ansiedad considerable. "De hecho todos los valores", sostiene Fanon, "Se contaminan y enferman tan pronto entran en contacto con la raza colonizada".<sup>20</sup> Las fronteras protectoras de este espacio de pureza europea se hallan bajo continuo asedio. La ley colonial opera principalmente sobre estos límites, tanto sosteniendo su función de exclusión como aplicándose diferentemente a los sujetos que están en ambos lados de la división. El Apartheid es simplemente una de las formas, tal vez emblemática, de la compartimentalización del mundo colonial.

Las barreras que dividen al mundo colonial no se alzan sólo sobre las fronteras naturales, aunque casi siempre son marcadores físicos que ayudan a naturalizar la división. La alteridad no está dada sino que es producida. Esta premisa es el punto de partida común de una amplia línea de investigación que ha emergido en décadas recientes, incluyendo muy especialmente a la obra fundamental de Edward Said: "He partido de la asunción que el Oriente no es un hecho inerte de la naturaleza... que el Oriente fue creado-o, como le defino, 'Orientalizado'." El Orientalismo no es un simple proyecto escolar para obtener un conocimiento más acabado de un objeto real, el Oriente, sino un discurso que crea su propio objeto en el despliegue del propio discurso. Las dos características primarias de este proyecto Orientalista son su homogeneización del Oriente desde Magreb hasta la India (los Orientales son iguales en todas partes) y su esencialización (el Oriente y el carácter Oriental son identidades intemporales e inmodificables) El resultado, como observa Said, no es el Oriente tal como es, un objeto empírico, sino el Oriente como ha sido Orientalizado, un objeto del discurso europeo.<sup>21</sup> Entonces, el Oriente tal como lo conocemos por medio del Orientalismo, es una creación del discurso, fabricado en Europa y exportado a Oriente. La representación es simultáneamente una forma de creación y una forma de exclusión.

Entre las disciplinas académicas involucradas en esta producción cultural de alteridad, la antropología fue tal vez la rúbrica más importante bajo la cual el Otro nativo fue importado a Europa y exportado desde Europa. 22 A partir de las diferencias reales con los pueblos no-europeos, los antropólogos del siglo diecinueve construyeron otro ser de naturaleza distinta; rasgos físicos y culturales diferenciales fueron construidos como la esencia de los Africanos, los Árabes, los Aborígenes, y otros. Cuando la expansión colonial estaba en su pico y las potencias europeas envueltas en sus contiendas por África, la antropología y el estudio de los pueblos no-europeos no sólo se volvió una actividad académica sino también un amplio campo para la instrucción pública. El Otro fue importado a Europa-en museos de historia natural, exhibiciones públicas de pueblos primitivos, etc.-y vuelto de este modo crecientemente accesible para el imaginario popular. Tanto en su versión académica como en sus formas populares la antropología del siglo diecinueve presentó a los sujetos y culturas no-europeos como versiones sin desarrollar de los europeos y su civilización: eran signos de primitivismo que representaban estadios en el camino a la civilización europea. Los estadios diacrónicos de la evolución de la humanidad hacia la civilización fueron entonces concebidos como presentes sincrónicamente en los diversos pueblos y culturas primitivas diseminados por el mundo. 23 La presentación antropológica de los Otros no-europeos dentro de esta teoría evolucionista de las civilizaciones sirvió para confirmar y validar la posición eminente de los europeos, legitimando así al proyecto colonialista en conjunto.

Importantes segmentos de la disciplina de la historia fueron también impregnados profundamente en la producción académica y popular de alteridad, y de este modo, también en la legitimación del mando colonial. Por ejemplo, tras llegar a la India y no encontrar ninguna historiografía utilizable, los administradores Británicos debieron escribir su propia "historia de la India" para sostener y promover los intereses del mando colonial. Los Británicos debían historiar el pasado de la India a fin de tener acceso a él y ponerlo en movimiento. Sin embargo, la creación Británica de la historia de la India, como la formación del Estado colonial, sólo podría lograrse imponiendo modelos y lógicas coloniales europeas sobre la realidad India. 24 De este modo el pasado de la India fue anexado hasta ser una mera porción de la historia Británica-o, mejor dicho, los escolares y administradores Británicos crearon una historia India y la exportaron a la India. Esta historiografía sostuvo al Raj y, a su vez, volvió inaccesible el pasado como historia para los Indios. La realidad de la India y los Indios fue entonces suplantada por una poderosa representación que los colocó como un Otro para Europa, un estadio primitivo en la teleología de la civilización.

## **La Dialéctica del Colonialismo**

En la lógica de las representaciones colonialistas, la construcción de un Otro colonizado separado y la segregación de identidad y alteridad pasan a estar,

paradójicamente, relacionados absoluta e íntimamente. De hecho el proceso consiste en dos elementos dialécticamente relacionados. En el primer momento debe extremarse la diferencia. En el imaginario colonial el colonizado no es simplemente un otro expulsado fuera del reino de la civilización; en realidad es entendido o producido como Otro, como la negación absoluta, como el punto más distante del horizonte. Los esclavistas del siglo dieciocho, por ejemplo, reconocían claramente lo absoluto de esta diferencia. "El Negro es una cosa, cuya naturaleza y disposiciones son no sólo diferentes de las de los europeos, sino que son el reverso de ellos. ¡La bondad y la compasión excitan en sus pechos un odio implacable y mortal; pero los insultos y los azotes les generan gratitud, afecto y una afición inviolable!". 25 Esta era la mentalidad de los esclavistas, según un panfleto abolicionista. Los sujetos no-europeos actúan, hablan y piensan en una manera exactamente opuesta a la de los europeos.

Precisamente, porque la diferencia con el Otro es absoluta, puede ser invertida en un segundo momento como la base del Yo. En otras palabras, la maldad, barbarie y licenciosidad del Otro colonizado es lo que hace posible la bondad, civilitud y propiedad del Yo Europeo. Lo que primero aparecía extraño, foráneo y distante se vuelve de este modo muy próximo e íntimo. Conocer, ver e incluso tocar al colonizado es esencial, aún si este conocimiento y contacto tiene lugar sólo en el plano de la representación y se relaciona muy poco con los sujetos actuales en la colonia y la metrópoli. La íntima lucha con el esclavo, sintiendo el sudor en su piel, oliendo su olor, define la vitalidad del amo. Esta intimidad, sin embargo, de ningún modo diluye la división entre las dos identidades en lucha, pero acentúa la importancia de controlar los límites y la pureza de las identidades. La identidad del Yo Europeo se produce en este movimiento dialéctico. Una vez que el sujeto colonial es construido como un Otro absoluto, puede entonces ser subsumido (anulado e integrado) dentro de una unidad más elevada. El Otro absoluto es reflejado en el más adecuado. Sólo mediante la oposición al colonizado se vuelve realmente él mismo el sujeto metropolitano. La que primero apareció como una simple lógica de exclusión, luego aparece como una dialéctica negativa de reconocimiento. El colonizador produce al colonizado como negación, pero, mediante un giro dialéctico, esa identidad colonizada negativa es negada a su vez, para fundar el Yo colonizador positivo. El pensamiento europeo moderno y el Yo moderno están ambos unidos necesariamente a lo que Paul Gilroy llamó "la interrelación entre el terror racial y la subordinación". 26 Los dorados monumentos de las ciudades europeas y también del pensamiento europeo moderno están fundados sobre la íntima lucha dialéctica con sus Otros.

Debemos observar cuidadosamente que el mundo colonial nunca acordó realmente con la simple división en dos partes de esta estructura dialéctica. Cualquier análisis de la sociedad Haitiana del siglo dieciocho, antes de la revolución, por ejemplo, no puede limitarse a los blancos y los negros sino que debe tomar en consideración al menos a la postura de los mulatos, quienes se unían a veces con los blancos sobre la base de sus propiedades y libertad, y a veces con los negros por su piel no-blanca.



Aún en términos raciales simples, esta realidad social demandaba por lo menos tres ejes de análisis-pero eso también era insuficiente para aprehender las verdaderas divisiones sociales. También debemos reconocer los conflictos entre blancos de diferentes clases y los intereses de los esclavos negros como distintos de aquellos de los negros libres y los castaños. En suma, la situación social real en las colonias nunca se dividía netamente en un binario absoluto entre fuerzas opuestas puras. La realidad siempre presenta multiplicidades proliferantes. Nuestro actual argumento, sin embargo, no es que la realidad presenta esta fácil estructura binaria, sino que el colonialismo, como una máquina abstracta productora de identidades y alteridades, impone divisiones binarias en el mundo colonial. El colonialismo homogeneiza diferencias sociales reales mediante la creación de una oposición prevalente que empuja las diferencias hacia lo absoluto y luego subsume la oposición bajo la identidad de la civilización europea. No es la realidad la que es dialéctica, sino el colonialismo.

Los trabajos de numerosos autores, como Jean-Paul Sartre y Franz Fanon, que reconocieron a las representaciones coloniales y la soberanía colonial como formas dialécticas, han resultado muy útiles en múltiples aspectos. Primeramente, la construcción dialéctica demostró que no hay nada esencial en las identidades en lucha. Los Blancos y los Negros, los Europeos y los Orientales, el colonizador y el colonizado, son todas representaciones que sólo funcionan en relación mutua y (pese a las apariencias) no poseen bases reales necesarias en la naturaleza, biología o racionalidad. El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad. Y, sin embargo, en la situación colonial estas diferencias e identidades están hechas para funcionar como si fuesen absolutas, esenciales y naturales. El primer resultado de la lectura dialéctica es, por ello, la desnaturalización de la diferencia racial y cultural. Esto no significa que una vez que han sido reconocidas como construcciones artificiales, las identidades coloniales se desvanecen en el aire; son ilusiones reales y continúan funcionando como si fueran esenciales. Este reconocimiento no es una política en sí mismo, sino simplemente el signo de que una política anticolonial es posible. En segundo lugar, la interpretación dialéctica vuelve claro que el colonialismo y las representaciones colonialistas se apoyan en una violenta lucha que debe ser renovada continuamente. El Yo Europeo necesita violencia y necesita confrontar a su Otro para experimentar y mantener su poder, para rehacerse continuamente a sí mismo. El estado de guerra generalizado que subyace siempre bajo las representaciones coloniales no es accidental ni no deseado-la violencia es la base necesaria del propio colonialismo. Tercero, situando al colonialismo como una dialéctica negativa de reconocimiento evidencia el potencial de subversión inherente a dicha situación. Para un pensador como Fanon, la referencia a Hegel sugiere que el Amo sólo puede lograr una forma hueca de reconocimiento; es el Esclavo, por la lucha a vida-o-muerte, quien tiene el potencial de avanzar hacia la plena conciencia. <sup>27</sup> La dialéctica intenta implicar movimiento, pero esta dialéctica de la identidad soberana europea ha caído en la estasis. La dialéctica fracasada sugiere la posibilidad de una dialéctica adecuada que mediante la negatividad moverá la historia hacia delante.

## El Boomerang de la Alteridad

Muchos autores, en particular durante el prolongado período de intensas luchas descolonizadoras desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de 1960, argumentaron que esta dialéctica positiva del colonialismo que fundó y estabilizó la identidad soberana europea debía ser desafiada por una dialéctica propiamente negativa, y, por lo tanto, revolucionaria. No podemos derrotar la producción colonialista de alteridad, sostuvieron estos autores, simplemente revelando la artificialidad de las identidades y diferencias creadas-y confiando en arribar directamente a una afirmación de la auténtica universalidad de la humanidad. La única estrategia posible es una de reversión o inversión de la propia lógica colonialista. "La unidad que llegará eventualmente, juntando a todos los pueblos oprimidos en una misma lucha", proclamó Sartre, "deberá ser precedida en las colonias por lo que llamo el momento de la separación o de la negatividad: este racismo antirracista es el único camino que nos conducirá a la abolición de las diferencias raciales".<sup>28</sup> Sartre imagina que esta dialéctica negativa pondrá finalmente a la historia en movimiento.

Más frecuentemente la dialéctica negativa ha sido concebida en términos culturales, por ejemplo, como el proyecto de negritud-la búsqueda para descubrir la esencia negra o develar el alma negra. De acuerdo con esta lógica, la respuesta a las representaciones colonialistas debe involucrar representaciones recíprocas y simétricas. ¡Incluso si la negrura de los colonizados se reconociera como producción y mistificación construida en el imaginario colonial, no es negada o rechazada en función de ello, sino afirmada-como esencia! De acuerdo con Sartre, los poetas revolucionarios de la negritud, como Aimé Césaire y Léopold Senghor, adoptaron el polo negativo heredado de la dialéctica europea y lo transformaron en algo positivo, intensificándolo, afirmándolo como un momento de auto-conciencia. Ya no más una fuerza de estabilización y equilibrio, el Otro domesticado se ha vuelto salvaje, verdaderamente Otro-es decir, capaz de reciprocidad e iniciativa autónoma. Este es, como anunció Sarte tan bella y ominosamente, "el momento del boomerang".<sup>29</sup> El momento negativo es capaz de operar una destrucción recíproca del Yo Europeo-precisamente porque la sociedad europea y sus valores están fundados sobre la domesticación y la subsunción negativa del colonizado. El momento de la negatividad es situado como el primer paso necesario en una transición hacia el

objetivo final de una sociedad sin razas que reconoce la igualdad, la libertad y la humanidad común de todos. 30

Pese a la coherencia de esta lógica dialéctica de las políticas culturales Sartreanas, la estrategia propuesta nos parece completamente ilusoria. La fuerza de la dialéctica, que en manos del poder colonial mistifica la realidad del mundo colonial, es adoptada nuevamente como parte de un proyecto anticolonial, como si la dialéctica fuera ella misma la forma real del movimiento de la historia. Sin embargo, la realidad y la historia no son dialécticas, y ninguna gimnasia retórica idealista puede conformarlas a la dialéctica.

La estrategia de la negatividad, sin embargo, el momento del boomerang, aparece iluminada en una luz totalmente diferente cuando se moldea en una forma no-dialéctica, y en términos más políticos que culturales. Fanon, por ejemplo, rechaza las políticas culturales de la negritud con su conciencia de la identidad negra, y postula, en su lugar, la antítesis revolucionaria desde el punto de vista de violencia física. El momento original de la violencia es aquel del colonialismo: la dominación y explotación del colonizado por el colonizador. El segundo momento, la respuesta del colonizado a esta violencia original, puede tomar toda clase de formas pervertidas en el contexto colonial. "Los hombres colonizados podrán manifestar primero esta agresividad que ha sido depositada en sus huesos contra su propio pueblo". 31 La violencia entre poblaciones colonizadas, que a veces se ha entendido como el residuo de antiguos antagonismos tribales o religiosos, es realmente un reflejo patológico de la violencia del colonialismo, la cual con más frecuencia asoma como supersticiones, mitos, danzas y desórdenes mentales. Fanon no recomienda que los colonizados huyan o eviten la violencia. El colonialismo perpetúa esta violencia por su propia operativa, y si no se la dirige directamente continuará manifestándose en estas formas destructivas y patológicas. El único camino a la salud que recomienda el Doctor Fanon es una contra violencia recíproca. 32 Más aún este es el único camino para la liberación. El esclavo que nunca lucha por la libertad, que sólo busca el permiso del amo, será esclavo siempre. Esta es precisamente la "reciprocidad" que propuso Malcolm X como una estrategia para dirigir a la violencia de la supremacía blanca en los Estados Unidos. 33

Tanto para Fanon como para Malcolm X, sin embargo, este momento negativo, esta violenta reciprocidad, no conduce a ninguna síntesis dialéctica; no es el desafío que será resuelto en una armonía futura. Esta negatividad abierta es meramente la expresión saludable de un antagonismo real, una relación de fuerzas directa. Pero como no es el medio para una síntesis final, esta negatividad no es una política en sí; en verdad, apenas instala una separación de la dominación colonialista y abre el terreno para la política. El verdadero proceso político de constitución deberá tener lugar en este terreno abierto de fuerzas con una lógica positiva, separada de la dialéctica de la soberanía colonial.

## El Regalo Envenenado de la Liberación Nacional

El nacionalismo subalterno, como ya hemos argumentado en la sección previa, ha tenido funciones progresistas importantes. La nación ha servido para los grupos subordinados tanto como arma defensiva empleada en la protección del grupo contra la dominación externa como un signo de unidad, autonomía y poder de la comunidad. 34 Durante el período de descolonización y después, la nación apareció como el vehículo necesario para la modernización política, y por lo tanto el camino ineludible hacia la libertad y la auto-determinación. La promesa de una democracia global entre las naciones, incluyendo su igualdad y soberanía formal, fue escrita en la Carta original de las Naciones Unidas: "La Organización y sus Miembros... actuarán de acuerdo con... el principio de igualdad soberana de todos sus miembros". 35 Soberanía nacional significa libertad del dominio extranjero y autodeterminación de los pueblos, señalando así la derrota definitiva del colonialismo.

Las funciones progresistas de la soberanía nacional, sin embargo, están siempre acompañadas por poderosas estructuras de dominación interna. Los peligros de la liberación nacional son aún más claros cuando son vistos externamente, en los términos del sistema económico mundial en el cual se encuentra a sí misma la nación "liberada". Más aún, la ecuación nacionalismo igual a modernización política y económica, sostenida por los líderes de numerosas luchas anticoloniales y antiimperialistas desde Gandhi y Ho Chi Minh hasta Nelson Mandela, termina siendo realmente un truco perverso. La ecuación sirve para movilizar a las fuerzas populares y galvanizar un movimiento social, pero ¿hacia donde va ese movimiento y a qué intereses sirve? En la mayoría de los casos involucra una lucha delegada, en la cual el proyecto de modernización también establece en el poder al nuevo grupo gobernante encargado de llevarlo adelante. Así es entregada la revolución, atada de pies y manos, a la nueva burguesía. Es una revolución de Febrero, podríamos decir, que deberá ser seguida por un Octubre. Pero el calendario ha enloquecido: Octubre nunca llega, los revolucionarios se empantan en el "realismo", y la modernización termina perdida en jerarquías del mercado mundial. Sin embargo, ¿no es el control ejercido por el mercado mundial lo opuesto al sueño nacionalista de un desarrollo autónomo, auto-centrado? El nacionalismo de las luchas anticoloniales y antiimperialistas funciona efectivamente a la inversa, y los países liberados se encuentran a sí mismos subordinados al orden económico internacional.

El concepto mismo de una soberanía nacional liberadora es ambiguo, sino completamente contradictorio. Mientras este nacionalismo busca liberar a la multitud de la dominación foránea, erige estructuras de dominación domésticas igualmente severas. La posición de los Estados-nación de reciente soberanía no puede ser entendida cuando es vista en los términos del imaginario optimista de las Naciones Unidas de un concierto armonioso de sujetos nacionales iguales y autónomos. Los Estados-nación postcoloniales funcionan como un elemento esencial y subordinado en la organización global del mercado capitalista. Como sostiene Partha Chatterjee, la

liberación nacional y la soberanía nacional no son impotentes ante esta jerarquía capitalista global, sino que contribuyen a su organización y funcionamiento:

En ningún lugar del mundo el nacionalismo como tal ha desafiado la legitimidad del matrimonio entre la Razón y el capital. El pensamiento nacionalista... no posee los medios ideológicos para afrontar este desafío. Resuelve el conflicto entre el capital metropolitano y el pueblo-nación absorbiendo la vida política de la nación dentro del cuerpo del Estado. Conservador de la revolución pasiva, el estado nacional procede ahora a encontrar para "la nación" un lugar en el orden global del capital, mientras se esfuerza en mantener en suspenso perpetuo las contradicciones entre el capital y el pueblo. Toda la política se ve ahora subsumida bajo los abrumadores requerimientos del Estado-representando-a-la-nación. 36

Toda la cadena lógica de representación puede ser sintetizada así: el pueblo representando a la multitud, la nación representando al pueblo, y el Estado representando a la nación. Cada eslabón es un intento de mantener en suspenso la crisis de la modernidad. En cada caso la representación significa un paso superior de abstracción y control. Desde la India a Argelia y desde Cuba a Vietnam, el Estado es el regalo envenenado de la liberación nacional.

El eslabón final que explica la necesaria subordinación del Estado-nación postcolonial, sin embargo, es el orden global del capital. La jerarquía global capitalista que subordina a los Estados-nación formalmente soberanos dentro de su orden es fundamentalmente diferente de los circuitos colonialistas e imperialistas de dominación internacional. El fin del colonialismo es también el fin del mundo moderno y de los regímenes modernos de mando. El fin de los colonialismos modernos por supuesto no ha abierto realmente una era de libertad incalificada, sino conducido a nuevas formas de gobierno que operan a escala global. Aquí tenemos nuestro primer avistamiento real del pasaje hacia el Imperio.

## **Contagio**

Cuando Louis-Ferdinand Destouches (Céline) fue a África, lo que halló fue enfermedad. En el inolvidable pasaje africano de Viaje hacia el Final de la Noche, el narrador, a través de los delirios de su fiebre, veía una población atravesada una y otra vez por la enfermedad: "Los nativos en aquellas partes sufren horriblemente de toda enfermedad contagiosa [toutes les maladies attrapables]. 37 Tal vez esto es lo que deberíamos esperar del Doctor Destouches, dado que había sido enviado a África por la Liga de las Naciones para trabajar como higienista, pero por supuesto Céline estaba trabajando también con un lugar común de la conciencia colonial.

Hay dos lugares de conexión entre colonialismo y enfermedad. Primeramente, el hecho simple que la población indígena no esté libre de enfermedades es en sí una justificación para el proyecto colonial: " ¡Estos negros están enfermos! ¡Ya lo verás! ¡Están completamente corrompidos! [tout crevés et tout pourris]... ¡Son degenerados! (p. 142). La enfermedad es signo de corrupción física y moral, signo de falta de civilización. El proyecto civilizador del colonialismo está justificado entonces por la higiene que trae. Del otro lado de la moneda, sin embargo, desde la perspectiva europea, el principal peligro del colonialismo es la enfermedad-o en verdad, el contagio. En África, Louis-Ferdinand Céline halló "toda enfermedad contagiosa". Contaminación física, corrupción moral, locura: la oscuridad de los territorios y poblaciones coloniales es contagiosa, y los europeos están siempre en riesgo. (Esta es esencialmente la misma verdad que Kurtz reconoce en la obra de Conrad, Heart of Darkness) Una vez establecidas las diferencias entre los europeos puros, civilizados y los Otros bárbaros, corruptos, es posible no sólo un proceso civilizador desde la enfermedad hacia la salud, sino, inevitablemente, el proceso opuesto, de la salud hacia la enfermedad. El contagio es el peligro presente y constante, el oscuro reverso de la misión civilizadora.

Es interesante ver que en el Viaje de Céline la enfermedad de los territorios coloniales no es realmente un signo de muerte, sino de una sobreabundancia de vida. El narrador, Louis-Ferdinand, encuentra que no sólo la población sino por sobre todo, el terreno africano en sí es "monstruoso" (p. 140). La enfermedad de la jungla es que la vida brota por todas partes, todo crece sin límites. ¡Qué horror para un higienista! La enfermedad que la colonia presenta es la ausencia de límites en la vida, un contagio ilimitado. Si uno recuerda, Europa aparece como confiadamente estéril. (Recordar en Heart of Darkness la palidez mortal de Bruselas que encuentra Marlow a su retorno del Congo Belga, pero cómo en relación a la monstruosa sobreabundancia ilimitada de vida en la colonia, el ambiente estéril de Europa se sentía comfortable). La perspectiva del higienista puede ser de hecho la posición privilegiada para reconocer las ansiedades de la conciencia colonialista. El horror liberado por la conquista y el colonialismo europeo es un horror al contacto, flujo e intercambio ilimitado-en verdad el horror al contagio, el mestizaje y la vida sin sujeciones. La higiene requiere de barreras protectoras. El colonialismo europeo estaba continuamente plagado de contradicciones entre intercambio virtuoso y el peligro de contagio, y por ello se caracterizó por un complejo juego de flujos y límites higiénicos entre la metrópoli y la colonia, y entre los territorios coloniales.

Los procesos contemporáneos de globalización han derribado muchos de los límites del mundo colonial. Junto con las celebraciones de los flujos ilimitados en nuestra nueva aldea global, uno puede sentir también cierta ansiedad por el contacto aumentado y una cierta nostalgia por la higiene colonialista. El lado oscuro de la conciencia de la globalización es el miedo al contagio. Si rompemos los límites globales y nos abrimos al contacto universal en nuestra aldea global, ¿cómo prevendremos la diseminación de la enfermedad y la corrupción? La ansiedad se revela claramente con respecto a la pandemia de SIDA. 38 La alucinante velocidad de

la diseminación del SIDA en las Américas, Europa, África y Asia demuestra los nuevos peligros del contagio global. Mientras el SIDA ha sido reconocido primero como enfermedad y luego como pandemia, se han desarrollado mapas de sus inicios y propagaciones que a menudo apuntan a África central y Haití, en términos reminiscentes del imaginario colonialista: sexualidad desenfrenada, corrupción moral y falta de higiene. Más aún: los discursos dominantes sobre prevención del SIDA han sido todos sobre higiene: Debemos evitar el contacto y usar protección. ¡Los médicos y trabajadores humanitarios deben bajar sus manos en frustración, trabajando con estas poblaciones infectadas, con tan poco respeto por la higiene! (¡Piensen qué diría el Doctor Destouches!) Proyectos internacionales y supranacionales para detener la diseminación del SIDA han intentado establecer barreras protectoras en otro nivel, exigiendo el Test de HIV para cruzar las fronteras nacionales. Sin embargo, las fronteras de los Estados-nación son cada vez más permeables a todo tipo de flujos. Nada podrá resucitar los escudos higiénicos de las fronteras coloniales. La era de la globalización es la era del contagio universal.

## 2.4. Síntomas del Pasaje

*Aquí está entonces el hombre fuera de nuestro pueblo, fuera de nuestra humanidad. Está siempre famélico, nada le pertenece salvo el instante, el prolongado instante de la tortura... Siempre posee una sola cosa: su sufrimiento, pero no hay nada en toda la superficie de la tierra que pueda servirle de remedio, no hay terreno donde apoyar sus dos pies, ningún soporte para afianzar sus manos, y por ello hay menos para él que lo que tiene el trapecista del music-hall, quien al menos pende de un hilo.*

*Franz Kafka*

El fin del colonialismo y la declinación de los poderes de la nación son indicadores de un pasaje general desde el paradigma de la soberanía moderna hacia el paradigma de la soberanía imperial. Las diversas teorías posmodernistas y poscolonialistas que emergieron desde 1980 nos han dado una primera visión de este pasaje, pero la perspectiva ofrecida se ha mostrado muy limitada. Como el prefijo "post" debería indicar, los teóricos posmodernistas y poscolonialistas nunca se cansan de criticar y buscar la liberación de las pasadas formas de gobierno y sus herencias en el presente. Los posmodernistas vuelven continuamente sobre la persistente influencia del Iluminismo como fuente de dominación; los teóricos poscolonialistas combaten los remanentes del pensamiento colonialista.

Sospechamos que las teorías posmodernistas y poscolonialistas pueden terminar en un camino sin salida, pues fallan en reconocer adecuadamente al objeto contemporáneo de la crítica, es decir, se equivocan sobre el enemigo real actual. ¿Y si las formas modernas de poder que estos críticos (y nosotros mismos) han descrito y respondido con tanto esfuerzo ya no poseen influencia en nuestra sociedad? ¿Y si estos teóricos están tan preocupados combatiendo los remanentes de una forma pasada de dominación que no pueden reconocer la nueva forma que se cierne sobre ellos en este momento? ¿Y si los poderes dominantes que constituyen el futuro objeto de crítica han mutado de modo tal de despotencializar cualquier desafío posmodernista? En suma, ¿y si un nuevo paradigma de poder, una soberanía posmoderna, ha venido a reemplazar al paradigma y mando moderno mediante jerarquías diferenciales de las subjetividades fragmentarias e híbridas que estos teóricos celebran? En este caso, las formas modernas de la soberanía ya no estarían en disputa, y las estrategias posmodernistas y poscolonialistas que aparecen para ser



liberadoras no desafiarían sino, ¡de hecho coincidirían y eventualmente reforzarían inconscientemente las nuevas estrategias de mando!

Cuando comenzamos a considerar las ideologías del capital corporativo y el mercado mundial, se evidenció que los teóricos posmodernistas y poscolonialistas que abogaron por una política de diferencias, fluidez e hibridez a fin de desafiar al esencialismo y la binariedad de la soberanía moderna fueron flanqueados por las estrategias del poder. El poder ha evacuado el bastión que ellos atacaban, y los ha rodeado por detrás para unírsele en el asalto, en nombre de la diferencia. Así estos teóricos se han encontrado empujando contra una puerta abierta. No pretendemos sugerir que los teóricos posmodernistas y/o poscolonialistas son algo así como los lacayos del capital global y el mercado mundial. Anthony Appiah y Arif Dirlik son impiadosos cuando sitúan a estos autores en la posición de "una intelligentsia compradora" y "la intelligentsia del capitalismo global". 1 No es preciso dudar de los deseos democráticos, igualitarios, e incluso a veces anticapitalistas que motivan a grandes segmentos de estos campos de trabajo, pero es importante investigar la utilidad de estas teorías en el contexto del nuevo paradigma de poder. Este nuevo enemigo no sólo es resistente a las viejas armas sino que en verdad prospera con ellas, y por eso se une a sus presuntos antagonistas para que las apliquen por completo. ¡Larga vida a la diferencia! ¡Abajo la binariedad esencialista!

En cierta medida las teorías posmodernistas y poscolonialistas son efectos importantes que reflejan o trazan la expansión del mercado mundial y el pasaje de la forma de soberanía. Estas teorías apuntan a Europa, pero de modo vago y confuso, sin percatarse del salto paradigmático que constituye este pasaje. Debemos profundizar mucho en este pasaje, elaborar sus términos y dejar claramente expuestos los lineamientos que constituyen el nuevo Imperio. Reconocer el valor y las limitaciones de las teorías posmodernistas y poscolonialistas es el primer paso de este proyecto.

## **Políticas de Diferencia**

A fin de apreciar plenamente la fuerza crítica de los discursos posmodernistas debemos primero ocuparnos de las formas modernas de soberanía. Como vimos en las secciones previas, el mundo de la soberanía moderna es un mundo Maniqueo, dividido en una serie de oposiciones binarias que definen al Yo y al Otro, blanco y negro, adentro y afuera, gobernante y gobernado. El pensamiento posmodernista desafía precisamente esta lógica binaria de la modernidad, y con esto aporta recursos importantes para aquellos que están luchando oponiéndose a los discursos modernos de patriarcado, colonialismo y racismo. En el contexto de las teorías posmodernistas, la hibridez y ambivalencias de nuestras culturas y nuestros sentidos de pertenencia parecen desafiar la lógica binaria del Yo y el Otro que se elevan detrás de las

construcciones modernas del colonialismo, el sexismo y el racismo. Similarmente, la insistencia posmodernista en diferencia y especificidad desafía el totalitarismo de los discursos y las estructuras de poder universalizantes; la afirmación de identidades sociales fragmentadas aparece como un medio para contestar a la soberanía del sujeto moderno y el Estado-nación moderno, junto con todas las jerarquías que implican. La sensibilidad crítica posmodernista es extremadamente importante en este aspecto, porque constituye la propuesta (o el síntoma) de un quiebre respecto a la totalidad del desarrollo de la soberanía moderna.

Es difícil generalizar sobre los numerosos discursos que se sitúan bajo las banderas del posmodernismo, pero la mayoría se inscriben, aunque sea indirectamente, bajo la crítica a las narrativas de los maestros modernistas de Jean-Francois Lyotard, las afirmaciones sobre el simulacro cultural de Jean Baudrillard, o la crítica a la metafísica Occidental de Jacques Derrida. En sus formulaciones más básicas y reduccionistas, las teorías posmodernistas son definidas por muchos de sus proponentes como compartiendo un único denominador común: un ataque generalizado al Iluminismo. 2 Desde esta perspectiva es claro el llamado a la acción: el Iluminismo es el problema y el posmodernismo la solución.

Sin embargo, debemos analizar cuidadosamente qué se entiende exactamente por "Iluminismo" o "modernidad" desde esta perspectiva posmodernista. 3 Hemos argumentado anteriormente que la modernidad no debe ser entendida como uniforme y homogénea, sino como constituida por al menos dos tradiciones distintas y conflictivas. La primera tradición es aquella iniciada por la revolución del humanismo Renacentista, desde Duns Scotus hasta Spinoza, con el descubrimiento del lugar de la inmanencia y la celebración de la singularidad y la diferencia. La segunda tradición, el Terremoto de la revolución Renacentista, buscó controlar las fuerzas utópicas de la primera mediante la construcción y mediación de dualismos, arribando finalmente al concepto de soberanía moderna como solución provisoria. Cuando los posmodernistas proponen su oposición a una modernidad y un Iluminismo que exalta la universalidad de la razón sólo para sostener la supremacía del hombre blanco europeo, debe quedar claro que en realidad están atacando a la segunda tradición de nuestro esquema (e infortunadamente ignorando o eclipsando la segunda). Sería más seguro, en otras palabras, sostener a la teoría posmodernista como un desafío no al Iluminismo ni a la modernidad in toto, sino específicamente a la tradición de la soberanía moderna. Y más precisamente aún, estas variadas respuestas teóricas son agrupadas con más coherencia en un desafío a la dialéctica, en cuanto la lógica central de la dominación, exclusión y comando de la modernidad-tanto por relegar la multiplicidad de las diferencias a oposiciones binarias como por la subsiguiente subsunción de estas diferencias en un orden unitario. Si el poder moderno es dialéctico, la lógica indica que entonces el proyecto posmoderno debe ser no-dialéctico.

Una vez que reconocemos a los discursos posmodernista como un ataque sobre las formas dialécticas de la soberanía moderna, podemos ver con más claridad cómo

contestan a sistemas de dominación tales como el racismo y el sexismo deconstruyendo los límites que mantienen las jerarquías entre blanco y negro, masculino y femenino, etc. Este es el modo en el cual los posmodernistas pueden concebir su práctica teórica como heredera de todo un espectro de luchas de liberación modernas y contemporáneas. La historia de los desafíos a la hegemonía político-económica europea y su mando colonial, los éxitos de los movimientos de liberación nacional, los movimientos feministas y las luchas antirracistas son todas ellas interpretadas como la herencia de las políticas posmodernas, porque intentan también romper el orden y los dualismos de la soberanía moderna. Si la modernidad es el campo de poder del blanco, del varón y del europeo, entonces, de un modo perfectamente simétrico, la posmodernidad será el campo de liberación de los no-blancos, los no-varones y los no-europeos. Como dice bell hooks, en la mejor práctica radical posmodernista, una política de las diferencias incorporará los valores y las voces de los desplazados, los marginales, los explotados y los oprimidos. 4 Las binariedades y dualismos de la soberanía moderna no son rotas para establecer otras nuevas; por el contrario, el verdadero poder de las binariedades se disuelve cuando "ponemos a jugar a las diferencias atravesando los límites". 5

El pensamiento posmoderno ha sido recibido por un amplio espectro de pensadores como un llamado de clarín para un nuevo paradigma de las prácticas académicas e intelectuales, y una oportunidad concreta para desalojar a los paradigmas dominantes de la intelectualidad de su propio campo. 6 Desde nuestra perspectiva uno de los ejemplos más importantes es el desafío posmodernista en el campo de las relaciones internacionales. 7 Aquí, el paradigma "modernista" de investigación está más o menos identificado con el realismo o el neorrealismo, y por ello centrado en el concepto de soberanía, entendido comúnmente como sinónimo del poder de los Estados-nación, el uso legítimo de la violencia de Estado y la integridad territorial. Desde una perspectiva posmodernista, estas relaciones internacionales "modernistas" por su aceptación y centralización en estos límites, tienden a sostener al poder dominante y la soberanía de los Estados-nación. Por ello los autores en este campo descubren una conexión evidente entre la crítica a los dualismos binarios del "Iluminismo" desarrollada en el contexto de los posmodernistas filosóficos y literarios y el desafío a las fronteras fijas de la soberanía de los Estados modernos. Los teóricos posmodernistas de las relaciones internacionales se esfuerzan en desafiar la soberanía de los Estados deconstruyendo los límites de los poderes gobernantes, subrayando los movimientos y flujos internacionales irregulares y descontrolados, y, de este modo, fracturando unidades y oposiciones estables. "Discurso" e "interpretación" son presentadas como armas poderosas contra las rigideces institucionales de las perspectivas modernistas. Los análisis posmodernistas resultantes apuntan hacia la posibilidad de una política global de diferencias, una política de flujos deterritorializados a través de un mundo plano, liberado de las estriaciones rígidas de las fronteras estatales.

Aunque muchos de los diversos teóricos posmodernistas son muy lúcidos en su rechazo a la lógica de la soberanía moderna, son en general extremadamente confusos

acerca de la naturaleza de nuestra potencial liberación de ella-tal vez precisamente porque no pueden reconocer claramente a las formas del poder que han venido hoy a suplantarla. Cuando presentan sus teorías como parte de un proyecto de liberación política, en otras palabras, los posmodernistas están aún librando batalla contra las sombras de antiguos enemigos: el Iluminismo, o las formas modernas de la soberanía y su reducción binaria de las diferencias y multiplicidades a una simple alternativa entre Igual y Otro. La afirmación de las formas híbridas y el libre juego de las diferencias por sobre los límites, sin embargo, es liberadora sólo en un contexto en el cual el poder constituya jerarquía exclusivamente mediante identidades esenciales, divisiones binarias y oposiciones estables. Las estructuras y lógicas de poder en el mundo contemporáneo son absolutamente inmunes a las armas "liberadoras" de las políticas de diferencias posmodernistas. De hecho, también el Imperio está decidido a eliminar aquellas formas modernas de soberanía y poner a las diferencias en juego por encima de las fronteras. Por ello, pese a sus buenas intenciones, las políticas posmodernistas de las diferencias no sólo son ineficaces contra el mando imperial sino que incluso apoyan y coinciden con sus funciones y prácticas. El peligro reside en que las teorías posmodernistas enfocan tan resueltamente su atención en las viejas formas de poder, de las que están huyendo con sus cabezas vueltas hacia atrás, que se precipitan inconscientemente en los brazos abiertos del nuevo poder. Desde esta perspectiva las celebradas afirmaciones de los posmodernistas pueden con facilidad parecer ingenuas, cuando no simplemente mistificadoras.

Lo que nos parece importante en las diversas corrientes de pensamiento posmodernista es el fenómeno histórico que representan: son los síntomas de una ruptura de la tradición de la soberanía moderna. Hay, desde luego, una larga tradición de pensamiento "anti-moderno" opuesto a la soberanía moderna, incluyendo a los grandes pensadores de la Escuela de Frankfurt (junto con toda la línea republicana que hemos seguido hasta el humanismo Renacentista). Sin embargo, lo novedoso es que los teóricos posmodernistas apuntan al fin de la soberanía moderna y demuestran una nueva posibilidad de pensar por fuera del marco de los binarios modernos y las identidades modernas, un pensamiento de pluralidad y multiplicidad. Pese a ello, confusa o inconscientemente, están señalando el pasaje hacia la constitución del Imperio.

## **La Liberación de Híbridos, o Más allá de los Binarios Coloniales**

Cierta corriente de estudios coloniales propone también una política global de las diferencias, pudiendo situarse en la misma línea de la teoría posmodernista. Ya nuestro análisis de la soberanía moderna en las secciones precedentes supone una fuerte racionalidad potencial para un acuerdo entre las teorías poscolonialistas y posmodernistas. En tanto la soberanía moderna se identificó con la tendencia de Europa hacia la dominación global, y más aún, en tanto la administración colonial y las prácticas imperialistas fueron componentes centrales en la constitución de la

soberanía moderna, las teorías posmodernistas y las poscolonialistas tienen un enemigo en común. Bajo esta luz el posmodernismo aparece como fundamentalmente post-Eurocéntrico.

Los estudios poscoloniales abarcan un amplio y variado grupo de discursos, pero deseamos enfocar aquí la obra de Homi Bhabha porque representa el ejemplo más claro y mejor articulado de la continuidad entre discursos posmodernistas y poscolonialistas. Uno de los objetos primarios y constantes de los ataques de Bhabha son las divisiones binarias. De hecho, todo el proyecto poscolonial que él presenta se define por su rechazo a las divisiones binarias sobre las que se ha predicado la cosmovisión colonialista. El mundo no está dividido en dos y segmentado en campos opuestos (centro versus periferia, Primer mundo versus Tercer mundo), sino que está, y siempre lo estuvo, definido por innumerables diferencias parciales y móviles. La negativa de Bhabha a ver el mundo en términos de divisiones binarias lo ha llevado a rechazar también las teorías de la totalidad y las teorías de la identidad, la homogeneidad y el esencialismo de los sujetos sociales. Todos estos rechazos están íntimamente conectados. La concepción binaria del mundo implica el esencialismo y la homogeneidad de las identidades en sus dos mitades, y, por medio de su interrelación a través del límite central, implica la subsunción de todas las experiencias dentro de una totalidad social coherente. En resumen, el espectro que ronda el análisis de Bhabha y que une coherentemente a estos diversos oponentes en la dialéctica Hegeliana, es decir, la dialéctica que subsume dentro de una totalidad coherente a las identidades sociales esenciales que se enfrentan en oposición. En este sentido podemos decir que la teoría poscolonial (o al menos esta versión) está, junto con las teorías posmodernistas, definida principalmente por ser no-dialéctica.

La crítica de Bhabha a la dialéctica-es decir, sus ataques a las divisiones binarias, las identidades esenciales y la totalización-es tanto un reclamo sociológico sobre la verdadera naturaleza de las sociedades como un proyecto político apuntado hacia el cambio social. Lo primero es, de hecho, condición de posibilidad de lo segundo. Las naciones y las identidades sociales nunca han sido comunidades imaginadas realmente coherentes; la imitación que hace el colonizado del discurso del colonizador rearticula toda la noción de identidad y la aliena de su esencia; las culturas son siempre formaciones parciales e híbridas. Este hecho social es la base sobre la cual puede conducirse un proyecto político subversivo para destruir la estructura binaria de poder e identidad. En forma sumaria, entonces, la lógica de liberación de Bhabha se desarrolla así: El Poder, o las fuerzas de opresión social, funciona imponiendo estructuras binarias y lógicas totalizantes sobre las subjetividades sociales, reprimiendo sus diferencias. Sin embargo, estas estructuras opresivas nunca son totales, y las diferencias siempre se expresan por alguna vía (mediante la imitación, la ambivalencia, la hibridización, las identidades fracturadas, etc.) El proyecto político poscolonial, entonces, es afirmar la multiplicidad de las diferencias de modo de subvertir el poder de las estructuras binarias gobernantes.

La utopía a la que apunta Bhabha después de haber fracturado y desplazado a las estructuras de poder binarias y totalizantes, no es una existencia aislada y fragmentaria, sino una nueva forma de comunidad, una comunidad de los "sinhogar", un nuevo internacionalismo, una reunión del pueblo en la diáspora. La afirmación de la diferencia y la hibridización es en sí misma, según Bhabha, una afirmación de comunidad: "Vivir en el mundo inhóspito, encontrar sus ambivalencias y ambigüedades estatuidas en la casa de la ficción, o sus grietas y roturas representadas en el trabajo del arte, es también afirmar un profundo deseo de solidaridad social". 8 Él cree que las semillas de la comunidad alternativa germinan en la proximidad de la cultura localista, su hibridez y su resistencia a la estructuración binaria de las jerarquías sociales.

Debemos ser cuidadosos en reconocer aquella forma del poder dominante que sirve como enemigo (en verdad la base negativa) en este marco poscolonialista. Se asume que el poder opera exclusivamente por medio de una estructura dialéctica y binaria. En otras palabras, la única forma de dominación que Bhabha reconoce es aquella de la soberanía moderna. Por esto él puede decir "jerárquica o binaria" como si ambos términos fueran intercambiables: desde su perspectiva la jerarquía como tal está necesariamente basada en divisiones binarias, de modo que el mero hecho de la hibridización posee el poder de destruir a la jerarquía tout court. La misma hibridización es una política de diferencias realizada, poniendo en acción a las diferencias a través de los límites. Aquí es donde lo poscolonial y lo posmoderno deben unirse fuertemente: en el ataque unificado sobre la dialéctica de la soberanía moderna y la propuesta de liberación como una política de la diferencia.

Del mismo modo que los teóricos posmodernistas, los teóricos poscolonialistas tales como Bhabha nos interesan fundamentalmente en la medida en que son síntomas del cambio de la época que transcurrimos, es decir, el pasaje al Imperio. Tal vez los mismos discursos son posibles sólo cuando los regímenes de la soberanía moderna están declinando. Sin embargo, al igual que los posmodernistas, los teóricos poscolonialistas en general entregan una visión muy confusa de este pasaje porque permanecen fijados en atacar una forma antigua de poder y proponiendo una estrategia de liberación que sólo puede ser efectiva en aquel viejo terreno. La perspectiva poscolonialista permanece ocupada principalmente en la soberanía colonial. Como dice Gyan Prakash: "Lo poscolonial existe como una consecuencia, como un después-después de haber sido producido por el colonialismo". 9 Esto puede convertir a la teoría poscolonialista en una herramienta muy productiva para releer la historia, pero es totalmente insuficiente para teorizar sobre el poder global contemporáneo. Edward Said, por cierto uno de los más brillantes bajo el sello de la teoría poscolonial, condena las actuales estructuras de poder global sólo en la medida en que estas perpetúan remanentes culturales e ideológicos del mando colonialista europeo. 10 Él acusa que "las tácticas de los grandes imperios [es decir, los imperialismos europeos], que fueron desmantelados tras la primera guerra mundial, están siendo replicadas por los Estados Unidos". 11 Lo que está faltando aquí es el reconocimiento de la novedad de las estructuras y lógicas de poder que ordenan al

mundo contemporáneo. El Imperio no es un débil eco de los modernos imperialismos sino una forma fundamentalmente nueva de mando.

## **Fundamentalismo y/o Posmodernismo**

Otro síntoma del pasaje histórico, que ya estaba en curso en las décadas finales del siglo veinte, es el auge de los denominados fundamentalismos. Desde el colapso de la Unión Soviética, los grandes ideólogos geopolíticos y los teóricos del fin de la historia han identificado a los fundamentalismos como el principal peligro que enfrentan la estabilidad y el orden mundial. Sin embargo, el fundamentalismo es una categoría pobre y confusa que agrupa fenómenos muy dispares. En general se puede decir que los fundamentalismos, diversos como deben ser, están enlazados por entenderse, tanto desde adentro como desde afuera, como movimientos anti-modernistas, resurgimientos de identidades y valores primordiales; están concebidos como una especie de retroceso histórico, una de-modernización. Empero, es más exacto y útil entender a los diversos fundamentalismos no como una re-creación de un mundo premoderno, sino como un fuerte rechazo del pasaje histórico contemporáneo en curso. En este sentido, entonces, como las teorías posmodernistas y poscolonialistas, también los fundamentalismos son un síntoma del pasaje al Imperio.

Con frecuencia en los medios actuales el término "fundamentalismo" se reduce a una variedad de formaciones sociales que se agrupan bajo ese nombre, y se refiere exclusivamente al fundamentalismo Islámico, cuya complejidad es, a su vez, reducida a un fanatismo religioso violento e intolerante que, por sobre todo, es "anti-Occidente". El propio fundamentalismo islámico, por supuesto, toma variadas formas, y posee una larga historia que se extiende por toda la era moderna. El reformismo y la restauración Islámica fueron fuertes en diferentes momentos del siglo dieciocho y diecinueve, y las formas actuales del radicalismo Islámico comparten similitudes con esos movimientos previos. Sin embargo, los fundamentalismos Islámicos se unifican más coherentemente en el hecho de oponerse resueltamente a la modernidad y la modernización. En la medida que la modernización política y cultural ha sido un proceso de secularización, los fundamentalismos Islámicos se han opuesto a él ubicando textos sagrados en el centro de las constituciones políticas, y líderes religiosos, tanto sacerdotes como juristas, en posiciones de poder político. También en términos de roles de género, estructuras familiares y formas culturales, una norma religiosa tradicional, inmodificable, se alza comúnmente frente a las normas seculares progresivamente cambiantes de la modernidad. A diferencia de la sociedad dinámica y secular de la modernidad, el fundamentalismo parece proponer una sociedad estática y religiosa. Bajo esta luz, entonces, como un anti-modernismo, los fundamentalismos Islámicos parecen abocarse a un esfuerzo para revertir el proceso de modernización social, separarse de

los flujos globales de la modernidad, y recrear un mundo premoderno. La revolución Iraní de 1979, por ejemplo, podría ser vista, desde esta perspectiva, como una anti-revolución, resucitando un orden antiguo.

También los fundamentalismos Cristianos en los Estados Unidos se presentan a sí mismos como movimientos contra la modernización social, recreando lo que se imagina una formación social pasada, basada en textos sagrados. Estos movimientos pueden ciertamente alinearse con la larga tradición norteamericana de proyectos para crear en América una nueva Jerusalem, una comunidad Cristiana separada tanto de la corrupción de Europa como del salvajismo del mundo "incivilizado".<sup>12</sup> La agenda social más importante de los grupos fundamentalistas Cristianos actuales se centra en la (re) creación de la familia nuclear estable y jerárquica, que se imagina como existente en una era previa, y por ello sus cruzadas se orientan continuamente contra el aborto y la homosexualidad. También los fundamentalismos Cristianos en los Estados Unidos han estado continuamente orientados (en diferentes épocas y diferentes regiones) hacia un proyecto de supremacía blanca y pureza racial. La nueva Jerusalem ha sido imaginada casi siempre como una Jerusalem blanca y patriarcal.

Estas caracterizaciones comunes de los fundamentalismos como retornos al mundo premoderno y tradicional, con sus valores sociales, sin embargo, oscurecen más que lo que iluminan. De hecho, las visiones fundamentalistas de un retorno al pasado se basan por lo general en ilusiones históricas. La familia nuclear heterosexual y estable, saludable y pura, enarbolada por los fundamentalistas Cristianos, por ejemplo, nunca existió en los Estados Unidos. La "familia tradicional" que sirve como su base ideológica es apenas una mezcla de valores y prácticas derivadas más de programas de televisión que de algunas experiencias históricas reales dentro de la institución familiar.<sup>13</sup> Es una imagen ficcional proyectada en el pasado, como Main Street U. S. A. en Disneyland, construida retrospectivamente a través del lente de los miedos y ansiedades contemporáneos. El "retorno a la familia tradicional" de los fundamentalistas Cristianos no es únicamente un mirar hacia atrás, sino una nueva invención que es parte de un proyecto político contra el orden social contemporáneo.

Similarmente, las formas actuales de fundamentalismo Islámico no deben ser entendidas como un retorno a formas sociales y valores pasados, ni siquiera desde la perspectiva de sus practicantes. Según Fazlur Rahman: "Actualmente es algo así como una confusión llamar 'fundamentalistas' a dichos fenómenos del Islam, salvo porque enfatizan al Islam como la base de las dos fuentes: el Qur'an y el Sunna del Profeta Muhammed. Por otra parte, enfatizan al ijtihaad, el pensamiento original".<sup>14</sup> También los radicalismos Islámicos contemporáneos se basan primariamente en el "pensamiento original" y la invención de valores y prácticas originales, que tal vez remedan aquellas de otros períodos de restauración y fundamentalismo, pero están en verdad dirigidas en reacción al orden social actual. En ambos casos, pues, el "retorno a la tradición" fundamentalista es realmente una nueva invención.<sup>15</sup>



La embestida anti-moderna que define a los fundamentalismos puede ser entendida mejor, entonces, no como un proyecto premoderno, sino posmoderno. La posmodernidad del fundamentalismo debe ser reconocida primariamente en su rechazo de la modernidad en tanto arma de la hegemonía Euro-Americana-y en este sentido el fundamentalismo Islámico es paradigmático. En el contexto de las tradiciones Islámicas el fundamentalismo es posmoderno en la medida que rechaza la tradición del modernismo Islámico para la cual la modernidad estaba siempre codificada como asimilación o sumisión a la hegemonía Euro-Americana. "Si por moderno se entendió la búsqueda de educación, tecnología e industrialización Occidentales en el primer momento del período poscolonial", escribe Akbar Ahmed, "posmoderno significará una reversión hacia los valores Musulmanes tradicionales y el rechazo del modernismo". 16 Considerado simplemente en términos culturales, el fundamentalismo Islámico es una paradójica especie de teoría posmodernista-posmoderna sólo porque sucede cronológicamente y se opone al modernismo Islámico. Sin embargo, es más propiamente posmodernista cuando se lo considera en términos geopolíticos. Rahman escribe: "El actual fundamentalismo posmodernista, en un modo importante, es novedoso porque su élan básico es anti-Occidental.. De aquí su condena del modernismo clásico como fuerza totalmente Occidentalizante". 17 Por cierto, poderosos segmentos del Islam han sido en cierto sentido "anti-Occidentales" desde el comienzo de la religión. Lo novedoso en el resurgimiento contemporáneo del fundamentalismo es, realmente, el rechazo de los poderes emergentes del nuevo orden imperial. Desde esta perspectiva, entonces, como la revolución Iraní fue un potente rechazo del mercado mundial, podemos considerarla como la primera revolución posmodernista.

La unión entre posmodernismo y fundamentalismo es por cierto un feo acoplamiento, considerando que los discursos posmodernistas y fundamentalistas se alzan en muchos aspectos en oposición polar: hibridización versus pureza, diferencia versus identidad, movilidad versus éxtasis. Nos parece que los posmodernistas y la actual ola de fundamentalistas se han alzado no sólo al mismo tiempo sino también como respuesta a una misma situación, pero en polos opuestos de la jerarquía global, acordes con una llamativa distribución geográfica. Simplificando mucho, podríamos sostener que los discursos posmodernistas se dirigen principalmente a los ganadores del proceso de globalización, mientras que los discursos fundamentalistas se dirigen a los perdedores. En otras palabras, las tendencias globales hacia la movilidad aumentada, la indeterminación y la hibridez son experimentadas por algunos como una forma de liberación, pero por otros como una exacerbación de sus sufrimientos. Ciertamente, los bandos de apoyo popular para los proyectos fundamentalistas-desde el Front National en Francia y el fundamentalismo Cristiano en Estados Unidos, hasta los Hermanos Islámicos-se han diseminado más entre aquellos más subordinados y excluidos por las recientes transformaciones de la economía global y los más amenazados por la movilidad del capital. Los perdedores del proceso de globalización pueden ser aquellos que nos provean de los indicadores más fuertes sobre la transformación en marcha.

## La Ideología del Mercado Mundial

Muchos de los conceptos caros a los posmodernistas y poscolonialistas encuentran una perfecta correspondencia en la ideología actual del capital corporativo y el mercado mundial. La ideología del mercado mundial ha sido siempre el discurso anti-fundacional y anti-esencialista por excelencia. Circulación, movilidad, diversidad y mezcla son sus verdaderas condiciones de posibilidad. El comercio junta las diferencias, ¡y cuantas más, mejor! Las diferencias (de mercancías, poblaciones, culturas, etc.) parecen multiplicarse infinitamente en el mercado mundial, que nada ataca más violentamente que los límites fijados: arrolla cualquier división binaria con sus infinitas multiplicidades.

En la medida en que el mercado mundial se realiza hoy más acabadamente, tiende a deconstruir los límites del Estado-nación. En un período previo, los Estados-nación fueron los actores principales en la organización imperialista moderna de la producción e intercambio global, pero para el mercado mundial aparecen como meros obstáculos. Robert Reich, ex Secretario de Trabajo de los Estados Unidos, se halla en una excelente posición para reconocer y festejar el levantamiento de los límites nacionales en el mercado mundial. Sostiene que "como casi todos los factores de la producción-dinero, tecnología, fábricas y equipamientos-se desplazan sin esfuerzo a través de las fronteras, la propia idea de una economía [nacional] está perdiendo su sentido". En el futuro "no habrá productos o tecnologías nacionales, ni corporaciones nacionales, ni industrias nacionales. Ya no habrá economías nacionales, al menos en la forma en que hemos entendido este concepto". 18 Con la declinación de las fronteras nacionales, el mercado mundial se libera de las divisiones binarias que los Estados-nación habían impuesto, y en este nuevo espacio libre aparece una miríada de diferencias. Por supuesto, estas diferencias no juegan libremente a lo largo de un espacio global plano, sino que son regimentadas en redes globales de poder consistentes en estructuras altamente diferenciadas y móviles. Arjun Appadurai aprehende la nueva calidad de estas estructuras mediante la analogía con los paisajes, o mejor, con las marinas: en el mundo contemporáneo ve paisajes financieros, paisajes técnicos, paisajes étnicos, etc. 19 El término "paisaje" nos permite, por un lado, señalar la fluidez e irregularidad de estos diversos campos, y, por otro lado, indicar puntos en común formales entre dominios tan diversos como finanzas, cultura, mercancías y demografía. El mercado mundial establece una verdadera política de diferencias.

Los variados paisajes del mercado mundial le proveen al capital una potencialidad de magnitud inimaginable previamente. Por esto no debe sorprendernos que el pensamiento posmodernista y sus conceptos centrales hayan prosperado en diversos campos prácticos y teóricos propios del capital, tales como mercadeo, administración y organización de la producción. El posmodernismo es, desde luego, la lógica por medio de la cual opera el capital. El mercadeo tiene tal vez la relación más clara con las teorías posmodernistas, y hasta se puede decir que las estrategias capitalistas de

mercadeo son desde hace mucho posmodernistas, avant la lettre. Por otro lado, las prácticas de mercadeo y de consumo de los consumidores son un terreno ideal para desarrollar el pensamiento posmodernista: algunos teóricos posmodernistas, por ejemplo, ven al perpetuo ir de compras y el consumo de mercancías e imágenes mercantilizadas como actividades paradigmáticas y definidoras de experiencia posmoderna, nuestro viaje cotidiano a la hiperrealidad. 20 Por otro lado, el pensamiento posmodernista-con su énfasis en conceptos tales como diferencia y multiplicidad, su celebración del fetichismo y el simulacro, su fascinación continua con lo nuevo y la moda-es una descripción excelente de los esquemas capitalistas ideales de consumo de mercancías, proporcionando con ello perfectas estrategias de mercadeo. Como dice un teórico de mercado, hay claros "paralelismos entre las prácticas contemporáneas de mercado y los preceptos del posmodernismo". 21

El mismo mercadeo es una práctica basada en las diferencias, y cuantas más diferencias estén dadas, más estrategias de mercadeo pueden desarrollarse. Aún las poblaciones más híbridas y diferenciadas presentan un número proliferante de "objetivos de mercado" a los que pueden dirigirse estrategias de mercadeo específicas-una para varones latinos homosexuales de entre dieciocho y veintidós años, otra para niñas adolescentes Chino-Americanas, etc. El mercadeo posmodernista reconoce las diferencias de cada mercancía y de cada segmento poblacional, acomodando a esto sus estrategias. 22 Cada diferencia es una oportunidad.

Las prácticas posmodernas de mercadeo representan el ciclo de consumo del capital contemporáneo, su cara externa, pero nos interesan aún más las tendencias posmodernistas dentro del ciclo de producción capitalista. En la esfera productiva el pensamiento posmodernista ha tenido, tal vez, el mayor impacto directo en el campo de la teoría de administración y organización. Los autores de este campo sostienen que las organizaciones modernas grandes y complejas, con sus límites rígidos y unidades homogéneas, no son ya adecuadas para hacer negocios en el mundo posmoderno. "La organización posmoderna", escribió un teórico, "posee ciertos rasgos distintivos-en especial, un énfasis en un tamaño y complejidad de pequeño a mediano, y la adopción de estructuras flexibles y modos de cooperación interinstitucional para afrontar condiciones organizacionales y ambientales turbulentas". 23 De este modo las organizaciones posmodernas son imaginadas ya sea ubicadas en los límites entre sistemas y culturas diferentes, o como internamente híbridas. Lo esencial para la administración posmoderna es que las organizaciones sean móviles, flexibles y capaces de tratar con la diferencia. Aquí las teorías posmodernistas allanan el camino para la transformación de las estructuras internas de las organizaciones capitalistas.

La "cultura"dentro de estas organizaciones ha adoptado también los preceptos del pensamiento posmodernista. Las grandes corporaciones transnacionales que traspasan las fronteras nacionales y enlazan el sistema global son ellas mismas internamente mucho más diversas y fluidas culturalmente que las corporaciones modernas

parroquiales de los años previos. Los gurús contemporáneos de la cultura corporativa, empleados por los administradores como consultores y planificadores estratégicos, predicán la eficiencia y beneficios de la diversidad y el multiculturalismo dentro de las corporaciones. 24 Cuando se presta atención a la ideología corporativa de Estados Unidos (y en menor extensión, pero también significativa, a la práctica corporativa de Estados Unidos), se ve claramente que las corporaciones no operan excluyendo simplemente a los Otros por género o raza. De hecho, las antiguas formas modernistas de la teoría racista y sexista son los enemigos explícitos de esta nueva cultura corporativa. Las corporaciones buscan incluir la diferencia dentro de su ámbito, y de esta manera maximizar la creatividad, el libre juego y la diversidad en el lugar de trabajo corporativo. Gente de todas las diferentes razas, sexos y orientaciones sexuales deben potencialmente ser incluidos en la corporación; la rutina cotidiana del lugar de trabajo debe ser rejuvenecida con cambios inesperados y una atmósfera de diversión. ¡Rompan los viejos límites y permitan que florezcan cien flores! 25 El objetivo del jefe, consecuentemente, es organizar estas energías y diferencias en el interés de la ganancia. Este proyecto se denomina adecuadamente "administración de la diversidad". Bajo esta luz las corporaciones aparecen no sólo "progresistas" sino también "posmodernistas", como líderes de una muy real política de diferencia.

Los procesos de producción también han tomado formas que repiten proyectos posmodernistas. Tendremos amplia oportunidad para analizar (en particular en la Sección 3.4.) cómo se ha organizado la producción en redes flexibles e híbridas. Este es, en nuestra visión, el aspecto más importante en el cual la transformación contemporánea del capital y el mercado mundial constituye un verdadero proceso de posmodernización.

Ciertamente acordamos con aquellos teóricos contemporáneos, como David Harvey y Fredric Jameson, quienes ven a la posmodernidad como una nueva fase de acumulación y mercantilización capitalista que acompaña a la realización contemporánea del mercado mundial. 26 La política global de diferencias establecida por el mercado mundial no se define por el juego libre y la igualdad, sino por la imposición de nuevas jerarquías, o, en verdad, por un proceso constante de jerarquización. Las teorías posmodernistas y poscolonialistas (y los fundamentalismos de un modo muy diferente) son realmente centinelas que señalan este pasaje en curso, y en este sentido son indispensables.

## **Comisiones de la Verdad**

Es saludable para nosotros recordar que los discursos posmodernistas y poscolonialistas son efectivos sólo en lugares geográficos muy específicos y entre una clase determinada de la población. Como discurso político, el posmodernismo

tiene cierta circulación en Europa, Japón y América Latina, pero su principal sitio de aplicación es dentro de un segmento de elite de la intelligentsia de Estados Unidos. Similarmente, la teoría poscolonial que comparte ciertas tendencias posmodernistas se ha desarrollado principalmente entre un equipo cosmopolita que se mueve por las metrópolis y las principales universidades de Europa y los Estados Unidos. Esta especificidad no invalida las perspectivas teóricas, pero debe movernos a hacer una pausa para reflexionar acerca de sus implicancias políticas y efectos prácticos. Numerosos discursos liberadores y genuinamente progresistas han emergido, a lo largo de la historia, de grupos de elite, y no es nuestra intención criticar aquí la vocación de dichos teorizadores tout court. Más importante que la especificidad de estos teóricos son las resonancias que estimulan sus conceptos en diferentes situaciones geográficas y de clase.

Ciertamente desde el punto de vista de muchos alrededor del mundo, la hibridez, la movilidad y la diferencia no aparecen inmediatamente como liberadores en sí mismos. Grandes poblaciones ven a la movilidad como un aspecto de sus sufrimientos, porque son desplazados a creciente velocidad en horribles circunstancias. Por muchas décadas, como parte del proceso de modernización ha habido migraciones masivas desde áreas rurales hacia centros metropolitanos, dentro de cada país y por todo el mundo. El flujo internacional de trabajo se ha incrementado en años recientes, no sólo de sur a norte, bajo la forma de trabajadores invitados o inmigrantes legales o ilegales, sino también de sur a sur, es decir, las migraciones de trabajadores temporarios o semipermanentes entre regiones del sur, tales como los trabajadores del Sur de Asia en el Golfo Pérsico. Sin embargo, aún estas migraciones masivas de trabajadores son empujadas en términos de número y miseria por aquellos expulsados de sus hogares y tierras por el hambre y la guerra. Un simple vistazo alrededor del mundo, desde Centroamérica a África Central y desde los Balcanes al Sudeste Asiático, nos revelará el aprieto desesperado de aquellos a quienes se ha impuesto esa movilidad. Para ellos, la movilidad a través de las fronteras equivale en general a una migración forzada a la pobreza, y es difícilmente liberadora. De hecho, un lugar estable y definido donde vivir, una cierta inmovilidad, puede aparecer, por el contrario, como la necesidad más urgente.

El desafío epistemológico posmodernista al "Iluminismo"-su ataque a las narrativas maestras y su crítica a la verdad-pierde también su aura liberadora cuando se traslada por fuera del estrato de la elite intelectual de Europa y Norte América. Considérese, por ejemplo, el mandato de la Comisión de la Verdad formada al finalizar la guerra civil en El Salvador, o las instituciones similares que se establecieron tras los regímenes dictatoriales y autoritarios de América Latina y Sud África. En el contexto del terror de Estado y la mistificación, aferrarse a la primacía del concepto de verdad puede ser una forma de resistencia poderosa y necesaria. Establecer y hacer pública la verdad del pasado reciente-atribuyendo responsabilidades a oficiales del Estado por actos específicos, y en algunos casos exigiendo retribución-aparece aquí como precondition ineluctable para cualquier futuro democrático. Las narraciones maestras del Iluminismo no parecen aquí particularmente represivas, y el concepto de verdad

no es fluido e inestable-¡por el contrario! La verdad es que este general ordenó la tortura y asesinato de aquel dirigente sindical, y este coronel dirigió la masacre de aquella villa. Hacer públicas tales verdades es un proyecto Iluminista ejemplar de la política modernista, y su crítica en estos contextos sólo serviría para ayudar a los poderes mistificadores y represivos del régimen bajo ataque.

En nuestro presente mundo imperial, el potencial liberador de los discursos posmodernistas y poscoloniales que hemos descrito sólo resuena con la situación de una población de elite que disfruta de ciertos derechos, un cierto nivel de riqueza, y una cierta posición en la jerarquía global. Sin embargo, no debemos tomar este reconocimiento como refutación completa. No es en verdad cuestión de uno y otro / o. Diferencia, hibridez, y movilidad no son liberadoras en sí mismas, pero tampoco lo son la verdad, la pureza y la estasis. La práctica revolucionaria real se refiere al nivel de producción. La verdad no nos hará libres, pero sí lo hará el tomar el control de la producción de la verdad. La movilidad y la hibridez no son liberadoras, pero tomar el control de la producción de movilidad y estasis, pureza y mezclas sí lo es. Las verdaderas Comisiones de la Verdad del Imperio serán asambleas constituyentes de la multitud, factorías sociales para la producción de la verdad.

## **El Pobre**

En todo y cada período histórico un sujeto social siempre presente y en todas partes el mismo, es identificado-a menudo negativamente y sin embargo urgentemente-alrededor de una forma común de vivir. Esta forma no es la de los ricos y poderosos: son apenas figuras parciales y localizadas, *quantitate signatae*. El único "nombre común" no-localizable de diferencia real en todas las eras es aquel del pobre. El pobre es destituido, excluido, reprimido, explotado-¡y sigue viviendo! Es el común denominador de la vida, la fundación de la multitud. Es extraño, pero también esclarecedor, que los autores posmodernistas rara vez adopten esta figura en sus teorizaciones. Es extraño porque el pobre es, en cierto sentido, una eterna figura posmoderna: la figura de un sujeto transversal, omnipresente, diferente y móvil; el testamento al carácter aleatorio irreprimible de la existencia.

Este nombre común, el pobre, es también la base de cada posibilidad de la humanidad. Como señaló Niccoló Machiavelli, en el "retorno a los comienzos" que caracteriza la fase revolucionaria de las religiones y las ideologías de la modernidad, el pobre muestra casi siempre poseer una capacidad profética: no sólo es el pobre en el mundo, sino que el pobre es la posibilidad real del mundo. Sólo el pobre vive radicalmente el ser actual y presente, en destitución y sufrimiento, y por ello sólo el pobre posee la habilidad de renovar al ser. La divinidad de la multitud del pobre no apunta a ninguna trascendencia. Por el contrario, aquí y sólo aquí en este mundo, en

la existencia del pobre, se presenta el campo de la inmanencia, se confirma, se consolida y se abre. El pobre es dios en la tierra.

Hoy ya no queda ni la ilusión de un Dios trascendente. El pobre ha disuelto esa imagen y recuperado su poder. Hace mucho que se inauguró la modernidad con la risa de Rabelais, con la supremacía realista del vientre del pobre, con una poesía que expresó todo lo que en una humanidad destituida está "del vientre para abajo". Más tarde, mediante los procesos de acumulación primitiva, emergió el proletariado como un sujeto colectivo que podía expresarse a sí mismo en materialidad e inmanencia, una multitud de pobres que no sólo profetizaban sino que producían, y con ello abrían posibilidades no virtuales sino concretas. Hoy, finalmente, en los regímenes biopolíticos de producción y en los procesos de posmodernización, el pobre es una figura subyugada, explotada, pero sin embargo, una figura de la producción. Aquí es donde yace la novedad. Hoy, en todas partes, basada en el concepto y el nombre común del pobre, hay una relación de producción. ¿Porqué son incapaces de leer este pasaje los posmodernistas? Nos dicen que un régimen de relaciones lingüísticas transversales de producción ha penetrado en el universo abstracto y unificado del valor. ¿Pero quién es el sujeto que produce "transversalmente", que le da un sentido creativo al lenguaje-quién sino los pobres, que están subyugados y deseantes, empobrecidos y poderosos, siempre más poderosos? Aquí, dentro del reino de la producción global, el pobre ya no se distingue por su capacidad profética sino también por su indispensable presencia en la producción de la riqueza común, siempre más explotado, y siempre más estrechamente indexado a los salarios del mando. El propio pobre es poder. Hay Pobreza Mundial, pero por sobre todo hay Posibilidad Mundial, y sólo el pobre es capaz de esto.

Vogelfrei, "pájaro libre", es el término utilizado por Marx para describir al proletariado, que al comienzo de la modernidad, en los procesos de acumulación primitiva, era dos veces libre: en primer lugar, era libre de ser propiedad del amo (es decir, libre de la servidumbre); y en segundo lugar, era "libre" de los medios de producción, separado de la tierra, con nada para vender salvo su propia fuerza de trabajo. En este sentido, el proletariado se vió forzado a ser la posibilidad real de la riqueza. Sin embargo, la corriente dominante de la tradición marxista odió siempre a los pobre, precisamente por ser "libres como aves", por ser inmunes a la disciplina fabril y la disciplina necesaria para construir el socialismo. Obsérvese cómo, cuando a principios de 1950 Vittorio De Sica y Cesare Zavattini echaron a volar en escobas a los pobres, al final de su bello film *Milagro en Milan*, fueron denunciados violentamente por utópicos por el vocero del realismo socialista.

El Vogelfrei es un ángel o un demonio intratable. Y ahora, tras tantos intentos de transformar al pobre en proletario y a los proletarios en un ejército de liberación (la idea de ejército pesa mucho sobre la de liberación), otra vez, en la posmodernidad, emerge a la enceguedora luz del día claro la multitud, el nombre común de los pobres. Y emerge plenamente porque en la posmodernidad lo subyugado ha absorbido a lo explotado. En otras palabras, los pobres, cada persona pobre, la

multitud de gente pobre, han devorado y digerido a la multitud de proletarios. Por ese mismo hecho los pobres se han vuelto productivos. Aún el cuerpo prostituido, la persona destituida, el hambre de la multitud-todas las formas de los pobres se han vuelto productivas. Y con ello los pobres se han vuelto aún más importantes: la vida de los pobres inviste al planeta y lo envuelve con sus deseos de creatividad y libertad. El pobre es la condición de cada producción.

La historia continúa encontrando en la raíz de la sensibilidad posmodernista y de la construcción del concepto de posmodernismo a aquellos filósofos socialistas franceses quienes en su juventud celebraron la disciplina fabril y los luminosos horizontes del socialismo real, pero que se arrepintieron tras la crisis de 1968, rindiéndose, proclamando la futilidad de la pretensión del comunismo de reapropiarse de la riqueza social. Hoy esos mismos filósofos cínicamente deconstruyen, banalizan y ríen ante cada lucha social que replica al triunfo universal del valor de cambio. Los medios y la cultura de los medios nos dicen que esos filósofos son los que reconocieron esta nueva era del mundo, pero eso no es verdad. El descubrimiento de la posmodernidad consistió en la reproposición de los pobres en el centro del terreno político y productivo.

Lo que fue realmente profético fue el pobre, la risa de pájaro libre de Charlie Chaplin cuando, libre de toda ilusión utópica y por sobre todo de cualquier disciplina de liberación, interpretó los "tiempos modernos" de la pobreza, y al mismo tiempo unió el nombre de los pobres con el de la vida, una vida liberada y una productividad liberada.



## **2.5. Poder en Cadena: La Soberanía de U. S. y el nuevo Imperio**

*Estoy convencido que ninguna constitución fue antes tan bien calculada como la nuestra para un extensivo imperio y autogobierno.*

*Thomas Jefferson*

*Nuestra Constitución es tan simple y práctica que es siempre posible que cumpla con requerimientos extraordinarios por medio de cambios de énfasis y acuerdos, sin perder su forma esencial.*

*Franklin D. Roosevelt*

A fin de articular la naturaleza de la soberanía imperial, debemos primero volver un paso atrás en el tiempo y considerar las formas políticas que prepararon su terreno y constituyeron su prehistoria. La Revolución Americana representa un momento de gran innovación y ruptura en la genealogía de la soberanía moderna. El proyecto constitucional de Estados Unidos, emergiendo de las luchas de la independencia y formado a través de una rica historia de posibilidades alternativas, floreció como una rara flor en la tradición de la soberanía moderna. Trazar los desarrollos originales de la noción de soberanía en los Estados Unidos nos permitirá reconocer sus diferencias significativas con la soberanía moderna que hemos descrito, y discernir las bases sobre las que se ha venido formando una nueva soberanía imperial.

### **La Revolución Americana y el Modelo de dos Romas**

La Revolución Americana y la "nueva ciencia política" proclamada por los autores de El Federalista rompieron con la tradición de la soberanía moderna, "volviendo a los orígenes" y desarrollando al mismo tiempo nuevos lenguajes y formas sociales que mediaron entre la unidad y la multiplicidad. Contra el cansado trascendentalismo de la soberanía moderna, presentado en la forma de Hobbes o de Rousseau, los constituyentes americanos imaginaron que sólo la república podía dar orden a la

democracia, o que, realmente, el orden de la multitud debía nacer no de una transferencia del título del poder, sino de un arreglo interno de la multitud, de una interacción democrática de los poderes enlazados entre sí en redes. La nueva soberanía podía nacer, en otras palabras, sólo de la formación constitucional de límites y equilibrios, verificaciones y balances, que constituyen un poder central y mantienen el poder en las manos de la multitud. Aquí ya no queda lugar para ninguna necesidad de la trascendencia del poder. "La ciencia de la política", escribieron los autores de El Federalista,

como cualquier otra ciencia ha recibido grandes mejoras. La eficacia de diversos principios se entiende bien ahora, lo que antes no se conocía bien o era imperfectamente conocido por los ancianos. La distribución regular del poder entre distintos departamentos; la presentación de balances y verificaciones legislativos; la institución de cortes compuestas por jueces, conservando sus lugares por su buen desempeño; la representación del pueblo en la legislatura, por diputados elegidos por él; estos son descubrimientos enteramente nuevos o que han efectuado su progreso principal hacia la perfección en los tiempos modernos. Son medios, y medios poderosos, por los cuales las excelencias del gobierno republicano pueden ser retenidas y sus imperfecciones evitadas. 1

Lo que aquí toma forma es una idea inmanentista extraordinariamente secular, pese a la profunda religiosidad que corre por todos los textos de los Padres Fundadores. Es una idea que redescubre el humanismo revolucionario del Renacimiento y lo perfecciona como una ciencia política y constitucional. El poder puede estar constituido por una serie de poderes que se regulan a sí mismos y se disponen en redes. La soberanía puede ejercerse dentro de un vasto horizonte de actividades que la subdividen sin negar su unidad, y que la subordinan continuamente al movimiento creativo de la multitud.

Historiadores contemporáneos, como J. G. A. Pocock, que enlazan el desarrollo de la Constitución de Estados Unidos y su noción de soberanía política con la tradición Maquiavélica, recorren un largo camino para comprender esta desviación del concepto de soberanía moderna. 2 Enlazan la Constitución de Estados Unidos no al Maquiavelismo barroco y contrarreformista, que construye una apología de la razón de Estado y todas las injusticias que derivan de ella, sino a la tradición del Maquiavelismo republicano que, tras haber inspirado a los protagonistas de la Revolución Inglesa, fue reconstruida en el éxodo Atlántico por los demócratas europeos derrotados pero no conquistados. 3 Esta tradición republicana tenía una sólida base en los propios textos de Maquiavelo. Primeramente, allí está el concepto Maquiavélico del poder como poder constituyente-es decir, como producto de una dinámica social interna e inmanente. Para Maquiavelo el poder es siempre republicano; es siempre el producto de la vida de la multitud y constituye su estructura de expresión. La ciudad libre del humanismo Renacentista es la utopía que aferra este principio revolucionario. El segundo principio Maquiavélico que opera aquí es que la base social de la soberanía democrática es siempre conflictiva. El poder

se organiza mediante la emergencia y el interjuego de contrapoderes. Por ello la ciudad es un poder constituyente que se forma a través de conflictos sociales plurales articulados en procesos constitucionales continuos. Así es como Maquiavelo entiende la organización de la antigua Roma republicana, y así es como la noción Renacentista de la ciudad sirve de cimiento para una teoría y práctica política realistas: el conflicto social es la base de la estabilidad del poder y la lógica de la expansión de la ciudad. El pensamiento de Maquiavelo inauguró una revolución Copernicana que reconfiguró la política como movimiento perpetuo. Estas son las principales enseñanzas que la doctrina Atlántica de la democracia derivó del Maquiavelo republicano. 4

Esta Roma republicana no fue la única que fascinó a Maquiavelo y guió a los republicanos Atlánticos. Su nueva "ciencia de la política" fue también inspirada por la Roma imperial, particularmente como fue presentada en los escritos de Polibio. En primer lugar, el modelo de Roma imperial de Polibio cimentó más sólidamente el proceso republicano de mediación de los poderes sociales, llevándolo hasta el final en una síntesis de diversas formas de gobierno. Polibio concibió a la forma perfecta de poder como estructurada por una constitución mixta que combine poder monárquico, poder aristocrático y poder democrático. 5 Los nuevos científicos políticos en los Estados Unidos organizaron estos tres poderes como las tres ramas de la constitución republicana. Cualquier desequilibrio entre estos poderes, y este es el segundo signo de la influencia de Polibio, es síntoma de corrupción. La Constitución Maquiavélica de los Estados Unidos es una estructura equilibrada contra la corrupción- corrupción tanto de individuos como de facciones, de grupos y del Estado. La Constitución fue diseñada para resistir cualquier declinación cíclica hacia la corrupción mediante la activación de toda la multitud, organizando su capacidad constituyente en redes de contrapoderes organizados, en flujos de funciones diversas y ecualizadas, y en un proceso de auto-regulación dinámica y expansiva.

Estos modelos antiguos, sin embargo, llegaron tan lejos en la caracterización de la experiencia de Estados Unidos porque, en muchos aspectos era realmente novedosa y original. En distintas épocas, Alexis de Tocqueville y Hannah Arendt comprendieron la novedad de esta nueva ideología y forma de poder. Tocqueville fue el más cauto de ambos. Aunque reconoció la vitalidad del nuevo mundo político de los Estados Unidos y vio cómo la síntesis de diversas formas de gobierno había sido fundida en una democracia de masas regulada, también reclamó haber visto en América cómo la revolución democrática alcanzaba sus límites naturales. Por ello, sus opiniones sobre si la democracia Americana podía evitar los viejos ciclos de corrupción se combinaban con el pesimismo, cuando no eran directamente pesimistas. 6 En contraste, Hannah Arendt celebró sin reservas a la democracia Americana como el propio lugar de invención de la política moderna. La idea central de la Revolución Americana, sostuvo, es el establecimiento de la libertad, o, en verdad, la fundación de un cuerpo político que garantice el espacio donde pueda operar la libertad. 7 Arendt acentuó el establecimiento de esta democracia en la sociedad, es decir, la fijeza de sus cimientos y la estabilidad de su funcionamiento. La revolución tiene éxito, según ella, en la medida que le pone fin a la dinámica de los poderes constituyentes y establece un poder constituido estable.

Luego criticaremos esta noción de poder en red contenida en la Constitución de los Estados Unidos, pero aquí deseamos simplemente subrayar su originalidad. En contra de las concepciones europeas modernas de la soberanía, que consignaban el poder político a un reino trascendente, enajenando y alienando con esto las fuentes del poder de la sociedad, aquí el concepto de soberanía se refiere a un poder que está por completo dentro de la sociedad. Por ello, la política no se opone sino que se integra y completa a la sociedad.

## **Imperio extensivo**

Antes de ocuparnos de analizar cómo en el curso de la historia de Estados Unidos de desarrolló y transformó este nuevo principio de soberanía, concentremos nuestra atención por un momento en la misma naturaleza del concepto. La primera característica de la noción de soberanía de Estados Unidos es que incorpora la idea de la inmanencia del poder en oposición al carácter trascendente de la soberanía europea moderna. Esta idea de inmanencia se basa en una idea de productividad. Si no fuera así, el principio sería impotente: no hay nada en la inmanencia que le permita a la sociedad volverse política. La productiva es la multitud que constituye la sociedad. La soberanía de los Estados Unidos, por lo tanto, no consiste en la regulación de la multitud, sino que surge como resultado de los sinergismos productivos de la multitud. La revolución humanista del Renacimiento como asimismo las subsiguientes experiencias sectarias Protestantes desarrollaron esta idea de la productividad. En consonancia con la ética Protestante, uno podría decir que el poder productivo de la multitud demuestra la existencia de Dios y la presencia de la divinidad en la tierra. <sup>8</sup> El poder no es algo que se impone sobre nosotros sino algo que creamos. La Declaración de la Independencia Americana celebra esta nueva idea del poder en los más claros términos. La emancipación de la humanidad de todo poder trascendente se basa sobre el poder de la multitud para construir sus propias instituciones políticas y constituir la sociedad.

Sin embargo, este principio de producción constituyente reconoce o se explica por un procedimiento de auto-reflejo, en una especie de ballet dialéctico. Esta es la segunda característica de la noción de la soberanía de Estados Unidos. En el proceso de constitución de la soberanía en el plano de la inmanencia, también emerge una experiencia de finitud resultante de la misma naturaleza conflictiva y plural de la multitud. El nuevo principio de soberanía parece producir su propio límite interno. Para evitar que estos obstáculos interrumpan el orden y vacíen por completo el proyecto, el poder soberano debe confiar en el ejercicio del control. En otras palabras, tras el primer momento de afirmación llega una negación dialéctica del poder constituyente de la multitud que preserva la teleología del proyecto de soberanía. ¿Enfrentamos entonces un punto de crisis en la elaboración del nuevo concepto?

¿Entonces la trascendencia, primero rechazada en la definición de la fuente del poder, retorna por la puerta posterior al ejercicio del poder, cuando se coloca a la multitud como finita, demandando por ello instrumentos especiales de corrección y control?

Ese desenlace es una amenaza constante, pero tras reconocer estos límites internos, el nuevo concepto de soberanía de los Estados Unidos se abrió con una fuerza extraordinaria hacia el exterior, como si quisiera expulsar la idea de control y el momento de reflexión de su propia Constitución. La tercer característica de esta noción de soberanía es su tendencia hacia un proyecto abierto, expansivo operando en un terreno sin límites. Aunque el texto de la Constitución de los Estados Unidos es extremadamente atento al momento auto-reflejante, la vida y ejercicio de la Constitución están, a lo largo de su historia jurisprudencial y política, decididamente abiertos a movimientos expansivos, a la declaración renovada de los cimientos democráticos del poder. El principio de expansión lucha continuamente contra las fuerzas del control y la limitación. 9

¡Es asombroso cuánto recuerda este experimento Americano a la antigua experiencia constitucional, y, específicamente, a la teoría imperial inspirada por la Roma imperial! En aquella tradición el conflicto entre límite y expansión era resuelto siempre a favor de la expansión. Maquiavelo definió como expansivas a aquellas repúblicas cuyas bases democráticas conducían tanto a la producción continua de conflictos como a la apropiación de nuevos territorios. Polibio concibió a la expansividad como la recompensa de la perfecta simbiosis de las tres formas de gobierno, porque la forma eminente de dicho poder estimula a la multitud a sobrepasar cada límite y cada control. Sin expansión, la república se arriesga constantemente a ser absorbida por un ciclo de corrupción. 10

Esta tendencia democrática expansiva implícita en la noción de red de poder debe ser diferenciada de otras formas de expansión, puramente expansionistas e imperialistas. La diferencia fundamental es que la expansividad del concepto inmanente de soberanía es inclusiva, no exclusiva. En otras palabras, cuando se expande esta nueva soberanía no anexa o destruye a los otros poderes que enfrenta, sino que, por el contrario, se abre a ellos, incluyéndolos en su red. Esta apertura es la base del consenso, y por ello, mediante la red constitutiva de poderes y contrapoderes, todo el cuerpo soberano es reformado continuamente. Precisamente por esta tendencia expansiva, el nuevo concepto de soberanía es profundamente reformista. 11

Podemos ahora diferenciar claramente la tendencia expansiva de la república democrática del expansionismo de las soberanías trascendentes-o del expansionismo del Estado-nación, que es lo que nos ocupa. La idea de la soberanía como un poder expansivo en redes se ubica en la bisagra que enlaza el principio de una república democrática con la idea del Imperio. El Imperio sólo puede concebirse como una república universal, una red de poderes y contrapoderes estructurados en una arquitectura inclusiva y sin límites. Esta expansión imperial no tiene nada en común con el imperialismo, ni con aquellos organismos estatales diseñados para la

conquista, el pillaje, el genocidio, la colonización y la esclavitud. Contra esos imperialismos, el Imperio extiende y consolida el modelo de redes de poder. Ciertamente, cuando consideramos históricamente estos procesos imperiales (y pronto nos abocaremos a ellos en la historia de Estados Unidos), vemos claramente que los momentos expansivos del Imperio han estado bañados en lágrimas y sangre, pero esta historia innoble no niega las diferencias entre los dos conceptos.

Tal vez, la característica fundamental de la soberanía imperial es que su espacio está siempre abierto. Como vimos en secciones previas, la soberanía moderna, que se desarrolló en Europa desde el siglo dieciséis en adelante, concibió al espacio como cercado, y sus fronteras siempre guardadas por la administración soberana. La soberanía moderna reside precisamente en el límite. En contraste, en la concepción imperial el poder halla siempre la lógica de su orden renovada y re-creada en la expansión. Esta definición del poder imperial suscita numerosas paradojas: la indiferencia de los sujetos asociada con la singularización de las redes productivas; el espacio abierto y expansivo del Imperio junto con sus continuas reterritorializaciones; etc. Sin embargo, la idea de un Imperio que es también una república democrática se forma, precisamente, uniendo y combinando los términos extremos de estas paradojas. La tensión de estas paradojas conceptuales correrá a través de la articulación y el establecimiento de la soberanía imperial en la práctica.

Finalmente, debemos señalar que una idea de paz se halla en la base del desarrollo y expansión del Imperio. Esta es una idea inmanente de paz dramáticamente opuesta a la idea trascendente de paz, es decir, aquella paz que sólo la soberanía trascendente puede imponer sobre una sociedad cuya naturaleza se define por la guerra. Aquí, por el contrario, la naturaleza es la paz. Tal vez ha sido Virgilio quien nos dio la más elevada expresión de esta paz romana: "La era final que predijo el oráculo ha llegado; / El gran orden de los siglos ha nacido otra vez". 12

## **Fronteras abiertas**

La realización de la noción de soberanía imperial ha sido un largo proceso que se ha desarrollado durante diferentes fases de la historia constitucional de Estados Unidos. Por supuesto, en tanto documento escrito, la Constitución de Estados Unidos ha permanecido más o menos inmodificada (excepto por unas pocas enmiendas muy importantes), pero una Constitución debe entenderse también como régimen material de interpretación y práctica jurídica ejercida no sólo por jueces y juristas sino por los sujetos de toda la sociedad. Y esta constitución social, material, ha cambiado radicalmente desde la fundación de la república. De hecho, la historia constitucional de Estados Unidos debe ser dividida en cuatro fases o regímenes distintos. 13 Una primera fase se extiende desde la Declaración de la Independencia hasta la Guerra

Civil y la Reconstrucción; una segunda, muy contradictoria, corresponde a la era Progresista, abarcando el inicio del siglo, desde la doctrina imperialista de Teodoro Roosevelt hasta el reformismo internacionalista de Woodrow Wilson; una tercera fase transcurre desde el New Deal y la Segunda Guerra Mundial hasta el pico de la guerra fría; y, finalmente, una cuarta fase se inaugura con los movimientos sociales de 1960 y continúa durante la disolución de la Unión Soviética y su bloque del este Europeo. Cada una de estas fases de la historia constitucional de Estados Unidos marca un paso adelante hacia la realización de la soberanía imperial.

En la primera fase de la Constitución, entre las presidencias de Tomás Jefferson y Andrés Jackson, el espacio abierto de la frontera devino en terreno conceptual de la democracia republicana: esta apertura le proporcionó a la Constitución su primer definición fuerte. La declaración de libertad cobraba sentido en un espacio en el que la constitución del Estado era vista como proceso abierto, una auto-realización colectiva. 14 Y es de suma importancia el hecho que el terreno Americano estaba libre de las formas de centralización y jerarquía típicas de Europa. Tocqueville y Marx, desde perspectivas opuestas, acuerdan sobre este punto: la sociedad civil Americana no se desarrolló con los pesados grilletes del poder feudal y aristocrático, sino que partió desde una base separada y muy diferente. 15 Un viejo sueño se veía nuevamente posible. Un terreno ilimitado está abierto a los deseos (cupiditas) de la humanidad, y con ello esta humanidad puede evitar la crisis de la relación entre la virtud (virtus) y la fortuna (fortuna) que ha emboscado y descarrilado la revolución democrática y humanista en Europa. Desde la perspectiva de los nuevos Estados Unidos, los obstáculos al desarrollo humano están constituidos por la naturaleza, no por la historia-y la naturaleza no presenta antagonismos insuperables o relaciones sociales fijas. Es un terreno a transformar y a atravesar.

Ya en esta primera fase, entonces, se afirma un nuevo principio de soberanía, diferente del europeo: la libertad es hecha soberana y la soberanía definida como radicalmente democrática dentro de un proceso de expansión continuo y abierto. La frontera es una frontera de libertad. ¡Qué hueca hubiera sido la retórica de los Federalistas y cuan inapropiada su "nueva ciencia política", de no haber presupuesto este vasto y móvil umbral de la frontera! La misma idea de escasez que-como la idea de guerra-estuvo en el centro del concepto europeo de soberanía moderna es eliminada a priori de los procesos constitutivos de la experiencia Americana. Tanto Jefferson como Jackson comprendieron la materialidad de la frontera y la reconocieron como la base que sostenía la expansividad de la democracia. 16 La libertad y la frontera se alzan en una relación de implicancia recíproca: cada dificultad, cada límite a la libertad es un obstáculo a superar, un umbral a atravesar. Desde el Atlántico al Pacífico se extiende un terreno de riquezas y libertad, continuamente abierto a nuevas líneas de fuga. En este marco se da un desplazamiento o resolución, al menos parcial, de aquella dialéctica ambigua que vimos desarrollarse dentro de la Constitución Americana, la que subordinaba los principios inmanentes de la Declaración de Independencia a un orden trascendente de auto-reflexión constitucional. A través de los grandes espacios abiertos la tendencia

constituyente le ganó al decreto constitucional, la tendencia de la inmanencia del principio al reflejo regulador, y la iniciativa de la multitud a la centralización del poder.

Sin embargo, la utopía de los espacios abiertos que jugó un papel tan importante en la primera fase de la historia constitucional Americana, también ocultó ingenuamente una forma brutal de subordinación. El terreno Norteamericano pudo imaginarse como vacío sólo ignorando deliberadamente la existencia de los Nativos Americanos-o, en realidad, viéndolos como un orden distinto de ser humano, como subhumanos, parte del ambiente natural. Del mismo modo que la tierra debía ser limpiada de árboles y rocas para cultivarla, también el terreno debía ser limpiado de habitantes nativos. Así como los colonos debían prevenirse contra los inviernos severos, también debían armarse contra las poblaciones indígenas. Los Nativos Americanos fueron considerados apenas como un elemento molesto de la naturaleza, y se inició una guerra continua para expulsarlos y/o eliminarlos. Aquí enfrentamos una contradicción que no puede ser absorbida por la máquina constitucional: los Nativos Americanos no podían integrarse al movimiento expansivo de la frontera como parte de la tendencia constitucional; en realidad debían ser excluidos del terreno para abrir sus espacios y posibilitar la expansión. Si hubieran sido reconocidos no habría habido una frontera real en el continente y ningún espacio abierto para ocupar. Existieron fuera de la Constitución, como su fundación negativa: en otras palabras, su exclusión y eliminación fueron condición esencial para el funcionamiento de la propia Constitución. Esta contradicción puede incluso no ser considerada como una crisis, dado que los Nativos Americanos son excluidos tan dramáticamente y situados por fuera de los trabajos de la máquina constitucional.

En esta primera fase que transcurrió desde la fundación de la república democrática hasta la Guerra Civil, la dinámica constitucional entró en crisis como resultado de una contradicción interna. Mientras los Nativos Americanos fueron arrojados fuera de la Constitución, los Afroamericanos fueron introducidos en ella desde el principio. La concepción de frontera y la idea y práctica de un espacio abierto de democracia fueron, de hecho, entreteljidos con un concepto igualmente dinámico y abierto de pueblo, multitud y gens. El pueblo republicano es un nuevo pueblo, un pueblo en éxodo poblando los nuevos territorios vacíos (o vaciados). Desde el principio el espacio Americano no fue sólo un espacio extenso e ilimitado, sino también un espacio intensivo: un espacio de entrecruzamientos, un "crisol" de hibridación continua. La primera crisis verdadera de la libertad Americana se determinó en este espacio interno, intensivo. La esclavitud negra, práctica heredada de las potencias coloniales, fue una barrera infranqueable para la formación de un pueblo libre. La gran constitución anticolonial Americana debía integrar esta institución colonial paradigmática en su propio corazón. Los Nativos Americanos podían ser excluidos porque la nueva república no dependía de su trabajo, pero el trabajo negro era un soporte esencial de los nuevos Estados Unidos: los Afroamericanos debían ser incluidos en la Constitución pero no podían incluirse igualitariamente. (Por supuesto, las mujeres ocupaban una posición muy similar) Los constitucionalistas Sudistas no



tenían problemas para demostrar que la Constitución, en su momento dialéctico, auto-reflexivo y "federalista", permitía e incluso demandaba esta interpretación perversa de la división social del trabajo, que corría a contramano de la afirmación de igualdad expresada en la Declaración de Independencia.

La delicada naturaleza de esta contradicción queda indicada por el bizarro compromiso del borrador de la Constitución, al que se arribó tras una tortuosa negociación, en el cual la población esclava se contabilizaba para la determinación del número de representantes de cada Estado en la Cámara de Representantes, pero a una equivalencia de un esclavo por cada tres quintos de persona libre. (Los Estados del Sud pelearon para elevar lo más posible esta relación, a fin de afianzar su poder en el Congreso, y los Estados del Norte pelearon para disminuirla) Es decir que los constitucionalistas se vieron forzados a cuantificar el valor constitucional de diferentes razas. Así, los arquitectos constitucionales declararon que el número de representantes "se determinaría agregando al Número total de Personas libres, incluyendo a aquellas asignadas a Servicio por un Número de Años, y excluyendo a los Indios no impuestos, tres quintos de todas las otras personas". 17 Uno para los blancos y cero para los Nativos Americanos no traía problemas, pero tres quintos era una cifra delicada para una Constitución. Los esclavos Afroamericanos no podían ser totalmente incluidos ni excluidos. La esclavitud negra era, paradójicamente, tanto una excepción como una base de la Constitución.

Esta contradicción introdujo una crisis en la recientemente desarrollada noción norteamericana de soberanía, porque bloqueaba la libre circulación, las mezclas y la igualdad que animaban su fundación. 18 La soberanía Imperial debe superar siempre las barreras y los límites, tanto dentro de sus dominios como en las fronteras. Es esta continua superación la que vuelve abierto el espacio imperial. Las enormes barreras internas entre blancos y negros, libres y esclavos, bloquearon la máquina imperial de integración y disminuyeron la pretensión ideológica de espacios abiertos.

Abraham Lincoln estaba en lo cierto cuando, conduciendo la Guerra Civil, se vio a sí mismo como refundando la nación. El pasaje hacia la Decimocuarta Enmienda inauguró más de un siglo de batallas jurídicas sobre los derechos civiles y la igualdad de los Afroamericanos. Más aún, el debate sobre la esclavitud estuvo inextricablemente unido a los debates sobre los nuevos territorios. Lo que estaba en juego era una redefinición del espacio de la nación. Allí estaba la pregunta acerca de si el libre éxodo de la multitud, unificada en una comunidad plural, podría continuar su desarrollo, perfeccionarse y realizar una nueva configuración del espacio público. La nueva democracia debía destruir la idea trascendental de nación, con todas sus divisiones raciales, y crear su propio pueblo, definido no por antiguas herencias sino por una nueva ética de la construcción y expansión de la comunidad. La nueva nación no podría ser el producto del manejo político y cultural de identidades híbridas.

## El Cierre del Espacio Imperial

Los grandes espacios abiertos Americanos eventualmente desaparecieron. Aún empujando a los Nativos Americanos más y más lejos, hacia confines cada vez más pequeños, no fue suficiente. La libertad Americana, su nuevo modelo de poder en red, y su concepción alternativa de la soberanía moderna, todo ello corría hacia el reconocimiento de la limitación del terreno abierto. Desde este momento el desarrollo de la Constitución de los Estados Unidos se situó constantemente en un límite contradictorio. Cada vez que la expansividad del proyecto constitucional corría hacia los límites, la república se veía tentada a involucrarse en un imperialismo al estilo europeo. Sin embargo, siempre había otra opción: retornar al proyecto de soberanía imperial y articularlo en un modo consistente con la misión "Romana" originaria de los Estados Unidos. Este nuevo drama del proyecto político de Estados Unidos se desarrolló en la era Progresista, desde 1890 hasta la Primera Guerra Mundial.

Este es el mismo período en el que la lucha de clases se desplazó a un lugar central en los Estados Unidos. La lucha de clases introdujo el problema de la escasez, no en términos absolutos sino en términos propios de la historia del capitalismo: es decir, como la injusticia de la división de los bienes del desarrollo a lo largo de las líneas de la división social del trabajo. La división de clases emergió como un límite que amenazó con desestabilizar el equilibrio expansivo de la Constitución. Al mismo tiempo, los grandes monopolios del capital comenzaron a organizar nuevas formas de poder financiero, separando la riqueza de la productividad y el dinero de las relaciones de producción. Mientras en Europa esto fue experimentado como un desarrollo relativamente continuo-pues el capital financiero se construyó sobre la posición social de la renta de la tierra y la aristocracia-en los Estados Unidos fue un evento explosivo. Amenazó la posibilidad real de una constitución en red, puesto que cuando el poder se vuelve monopólico la propia red es destruida. Como la expansión del espacio ya no era posible, y por lo tanto ya no podía utilizarse como estrategia para resolver conflictos, los conflictos sociales aparecieron directamente como eventos violentos e inconciliables. La entrada en escena del gran movimiento de los trabajadores de los Estados Unidos confirmó el cierre del espacio constitucional de mediación y la imposibilidad del desplazamiento espacial de los conflictos. El motín de Haymarket Square y la huelga de Pullman lo dijeron fuerte y claro: ya no hay más espacios abiertos, por lo que los conflictos provocarán un choque directo, aquí mismo. 19 En efecto: cuando el poder corría hacia sus límites espaciales se vió obligado a volverse sobre sí mismo. Este era el nuevo contexto en el que deberían jugarse todas las acciones.

El cierre del espacio constituyó un serio desafío al espíritu constitucional Americano original, y el camino para enfrentar este desafío era traicionero. Nunca hubo más fuerza para transformar a los Estados Unidos en algo similar a la soberanía al estilo europeo. Nuestros conceptos de "reacción", "contrarrevolución activa", "política preventiva" y "Estado de Pinkerton" fueron todos desarrollados en este período en los

Estados Unidos. La represión de clase en los Estados Unidos no tuvo nada que envidiar a los káiseres y zares europeos. En la actualidad aún persiste ese período feroz de represión capitalista y de estado, aún cuando los nombres de sus perpetradores originales (como Frick, Carnegie, Mellon y Morgan) ahora sólo sirvan para adornar las fachadas de fundaciones filantrópicas. ¡Qué feroz fue esa represión-y cuanto más fuerte, mayor la resistencia! Esto es lo que realmente importa. Si las cosas hubieran sido diferentes, si la resistencia a la represión no hubiese sido tan fuerte, este libro sobre el Imperio, como forma de gobierno diferente del imperialismo, no tendría razón de ser escrito.

Las líneas de respuesta posibles para afrontar el cierre del espacio en el continente norteamericano fueron diversas, contradictorias y conflictivas. Las dos propuestas que determinaron con más fuerza la tendencia del subsiguiente desarrollo de la Constitución fueron ambas elaboradas dentro del marco del "progresismo" de Estados Unidos, a comienzos del siglo veinte. La primera fue adelantada por Teodoro Roosevelt, la segunda por Woodrow Wilson; la primera ejerció una ideología imperialista completamente tradicional, al estilo europeo, y la segunda adoptó una ideología internacionalista de paz como expansión de la concepción constitucional de redes de poder. Ambas propuestas fueron concebidas como respuestas al mismo problema: la crisis de la relación social y, consecuentemente, la crisis del espacio Jeffersoniano. Para ambas, el segundo elemento de importancia era la corrupción de la red de poder de la Constitución mediante la formación de poderosos monopolios. Sus dos administraciones presidenciales estuvieron marcadas por el pasaje hacia importantes legislaciones progresistas antimonopólicas, desde la regulación de los ferrocarriles bajo Roosevelt hasta la amplia regulación de los negocios y las finanzas bajo Wilson. Su problema común era comprender cómo aplacar el antagonismo de clase, que para estas épocas había destruido el modelo de poder en red. Reconocieron que dentro de los propios límites del sistema-y este es el tercer punto en común-era imposible. El terreno abierto ya había sido utilizado, y aunque no estuviera totalmente agotado, no podría hallarse ningún espacio para moverse en términos democráticos.

Como era imposible una solución para el cierre del espacio, el progresismo de la ideología Americana debía ser realizado en referencia al exterior. Ambas respuestas enfatizaron este movimiento al exterior, pero el proyecto de Wilson fue mucho más utópico que el de Roosevelt. Para Roosevelt, la guerra Hispano Americana y la marcha de los Jinetes hacia la Colina de San Juan constituyeron el prototipo de la solución, y esa imagen se volvió más central a medida que avanzó su conversión populista. La solución de Roosevelt para los límites del espacio involucraba el abandono de los rasgos originales del modelo de Estados Unidos, y, en su lugar, el seguimiento de objetivos y métodos similares a los del imperialismo colonial populista de Cecil Rodees y el progresivo imperialismo de la Tercera República Francesa. 20 Este camino imperialista condujo a la experiencia colonialista de los Estados Unidos en las Filipinas. "Es nuestro deber para con los pueblos que viven en la barbarie", proclamó Roosevelt, "ver que se liberen de sus cadenas". Cualquier concesión hacia las luchas de liberación que le permitirían a las poblaciones

incivilizadas como los filipinos gobernarse a sí mismos sería, por ello, "un crimen internacional". 21 Roosevelt, junto con generaciones de ideólogos europeos antes que él, aceptaron la noción de "civilización" como justificación adecuada para la conquista y dominación imperialistas.

La solución de Wilson a la crisis del espacio tomó un rumbo totalmente diferente. Su proyecto de extensión internacional del poder en red de la Constitución fue una utopía política concreta. No sólo fue esta interpretación de Wilson de la ideología Americana ridiculizada en Europa durante el período del Tratado de Versalles, sino que tampoco fue apreciada dentro de los Estados Unidos. Es cierto que la Liga de las Naciones, esa gloria que coronaba el proyecto Wilsoniano para Europa y la paz mundial, nunca superó el veto del Congreso; pero su concepto de orden mundial basado en la extensión del proyecto constitucional norteamericano, la idea de paz como producto de una red de poder de un nuevo mundo, fue una propuesta poderosa y persistente. 22 Esta propuesta se correspondía con la lógica originaria de la Constitución de Estados Unidos y su idea de Imperio expansivo. Los modernista europeos no pudieron dejar de mofarse de esta idea de un Imperio posmodernista: las crónicas están llenas de las ironías e insultos de Georges Clemenceau y Lloyd George, junto con los fascistas que declararon que el rechazo al proyecto Wilsoniano era un elemento central de sus proyectos de dictadura y guerra. Sin embargo, el pobre calumniado Wilson aparece hoy bajo una luz diferente: un utópico, sí, pero lúcido en su anticipación al horrible futuro que esperaba a las naciones de Europa en los años por venir; inventor de un gobierno mundial de paz, ciertamente irrealizable, pero cuya visión lo mostró como un eficaz promotor del pasaje hacia el Imperio. Esto es así aunque Wilson no lo haya reconocido. Aquí comenzamos a tocar concretamente la diferencia entre imperialismo e Imperio, y podemos ver en aquellas utopías Wilsonianas la inteligencia y anticipación de un gran idiota.

## **Imperialismo Americano**

La tercera fase o régimen de la Constitución de los estados Unidos puede ser vista teniendo efecto durante el pasaje de la legislación del New Deal, como el Acta de Relaciones Nacionales Industriales, pero para nuestros propósitos es preferible marcar su inicio antes, incluso tan temprano como en la Revolución Bolchevique de 1917 y el período en que su desafío atravesó los Estados Unidos y todo el mundo. Retrospectivamente, en aquellas primeras décadas tras la Revolución de Octubre, podemos ya reconocer las raíces de la guerra fría-la división bipolar de los territorios del planeta y la frenética competencia entre los dos sistemas. La misma legislación del New Deal, junto con la construcción de sistemas benefactores comparables en Europa Occidental, pueden ser consideradas respuestas al desafío de la experiencia Soviética, es decir, al creciente poder del movimiento de los trabajadores, tanto en el interior como en el exterior. 23 Los Estados Unidos se encontraron cada vez más

urgidos por la necesidad de aplacar el antagonismo de clase, y por ello el anticomunismo se volvió el imperativo principal. La ideología de la guerra fría produjo las formas más exageradas de división Maniquea, y como resultado, algunos de los elementos centrales que vimos definiendo la moderna soberanía europea reaparecieron en Estados Unidos.

Durante esta fase, y a lo largo del siglo veinte, se volvió cada vez más evidente que los Estados Unidos, lejos de ser aquella nación singular y democrática que imaginaron sus fundadores, un Imperio de Libertad, fueron el autor de proyectos imperialistas directos y brutales, tanto en el orden doméstico como en el exterior. La figura del gobierno de los Estados Unidos como policía del mundo no nació en verdad en 1960, ni siquiera con el inicio de la guerra fría, sino que se extiende hasta la Revolución Soviética, y tal vez, aún antes. Tal vez lo que hemos presentado como excepciones al desarrollo de la soberanía imperial deba ser ligado a una tendencia real, a una alternativa dentro de la historia de la Constitución de Estados Unidos. En otras palabras, tal vez las raíces de estas prácticas imperialistas deben ser seguidas hasta los orígenes del país, hasta la esclavitud negra y las guerras genocidas contra los Nativos Americanos.

Antes consideramos a la esclavitud negra como un problema constitucional del período previo a la guerra, pero la subordinación racial y la superexplotación del trabajo negro continuaron mucho después del pasaje de las Enmiendas Decimotercera, Decimocuarta y Decimoquinta. Las barreras físicas e ideológicas erigidas alrededor de los Afroamericanos han contradicho siempre a la noción imperial de espacios abiertos y poblaciones mixtas. En particular, la posición del trabajo negro en los Estados Unidos ha sido fuertemente paralela a la posición del trabajo colonial en los regímenes europeos en términos de división del trabajo, condiciones laborales y estructura salarial. Por ello, la superexplotación del trabajo negro nos da un ejemplo, un ejemplo interno, de la tendencia imperialista que ha recorrido la historia de los Estados Unidos.

Un segundo ejemplo, un ejemplo externo, de esta tendencia imperialista puede hallarse en la historia de la Doctrina Monroe y los esfuerzos de Estados Unidos para ejercer control sobre las Américas. Esta doctrina, anunciada por el Presidente James Monroe en 1823, fue presentada primero y principalmente como una medida defensiva contra el colonialismo europeo: los continentes americanos libres e independientes "no serán ya considerados como sujetos de futuras colonizaciones por una potencia europea".<sup>24</sup> Los Estados Unidos asumieron el papel de protector de todas las naciones americanas contra la agresión europea, papel explicitado con el corolario de Teodoro Roosevelt a la doctrina, reclamando para Estados Unidos "un poder de policía internacional". Sin embargo, estaríamos muy presionados si caracterizáramos a las numerosas intervenciones militares de Estados Unidos en la Américas en términos simples de defensa contra la agresión europea.<sup>25</sup> La política yanqui es una fuerte tradición de imperialismo vestido con ropaje antiimperialista.

Durante la guerra fría esta tentación imperialista-o, en verdad, esta ambigüedad entre protector y dominador-se volvió cada vez más intensa y extensiva. En otras palabras, proteger a países de todo el mundo del comunismo (o, más exactamente, del imperialismo soviético) se volvió indistinguible de dominarlos y explotarlos con técnicas imperialistas. El involucramiento de los Estados Unidos en Vietnam puede considerarse el pináculo de esta tendencia. Desde una perspectiva, y ciertamente desde la elaboración de la ideología de la guerra fría por el gobierno de Estados Unidos, la guerra de Vietnam encajó en una estrategia política global para defender al "mundo libre" del comunismo, conteniendo sus avances. Sin embargo, la guerra no pudo dejar de ser en la práctica una continuación, por parte de Estados Unidos, del imperialismo europeo. Para la década de 1960 las potencias coloniales europeas estaban perdiendo batallas cruciales, y su control se desvanecía. Como envejecidos boxeadores se bajaban del ring, y los Estados Unidos subían como el nuevo campeón. Los militares norteamericanos nunca dudaron que poseían fuerza suficiente para impedir el tipo de humillación sufrida por los franceses en Dien Bien Phu. Durante su breve pasaje por Vietnam los americanos actuaron con toda la violencia, brutalidad y barbarie correspondientes a cualquier potencia imperialista europea. Parecía que los Estados Unidos se declararían a sí mismos el heredero legal de las potencias europeas declinantes, extendiendo su manto imperialista y superándolas con sus propias prácticas imperialistas.

Por supuesto, la aventura de Estados Unidos en Vietnam terminó en derrota. En una hazaña extraordinaria, de fuerza y coraje sin paralelos, los Vietnamitas combatieron sucesivamente con dos potencias imperialistas y emergieron victoriosos-aunque los frutos de esa victoria han probado ser demasiado amargos. Pero desde la perspectiva de los Estados Unidos, y en los términos de nuestra breve historia constitucional, la Guerra de Vietnam puede ser vista como el momento final de la tendencia imperialista, y con ello un punto de tránsito hacia un nuevo régimen de la Constitución. El paso del imperialismo al estilo europeo se ha vuelto para siempre infranqueable, y por ello los Estados Unidos deberán tanto volver atrás como saltar adelante, hacia un régimen imperial adecuado.

Como una abreviatura histórica, podemos localizar el fin del tercer y comienzo del cuarto régimen constitucional de Estados Unidos en 1968. 26 La ofensiva del Tet en enero marcó la derrota militar irreversible de las aventuras imperialistas norteamericanas. Más importante, sin embargo, como es en el caso de cada cambio de régimen constitucional, la presión por un retorno a los principios republicanos y al espíritu constitucional original ya había sido preparada por poderosos movimientos sociales internos. Justo cuando los Estados Unidos se hallaban más profundamente involucrados en una aventura imperialista exterior, cuando se había desviado tanto de su proyecto constitucional original, el espíritu constituyente floreció con más fuerza en el hogar-no sólo de los mismos movimientos antibélicos, sino también de los movimientos por los derechos civiles y las Pantera Negras, los movimientos estudiantiles e incluso la segunda ola de movimientos feministas. La emergencia de los diversos componentes de la Nueva Izquierda fue una afirmación enorme y

poderosa de los principios del poder constituyente, y la declaración de la reapertura de los espacios sociales.

## **Más allá de la Guerra Fría**

Durante la guerra fría, cuando los Estados Unidos adoptaron ambiguamente el manto del imperialismo, subordinaron a las antiguas potencias imperialistas bajo su nuevo régimen. La guerra fría emprendida por los Estados Unidos no derrotó al enemigo socialista, y tal vez este no fue nunca su objetivo principal. La Unión Soviética colapsó bajo el peso de sus propias contradicciones internas. La guerra fría, a lo sumo produjo algunas condiciones de aislamiento que, reverberando dentro del bloque soviético, multiplicaron esas contradicciones explosivas. Los efectos más importantes de la guerra fría fueron la reorganización de líneas de hegemonía dentro del mundo imperialista, acelerando la declinación de las viejas potencias y alzando la iniciativa de Estados Unidos hacia la constitución de un orden imperial. Los Estados Unidos no habrían emergido victoriosos al finalizar la guerra fría de no haber tenido preparado un nuevo tipo de iniciativa hegemónica. Este proyecto imperial, este proyecto de red de poder, define la cuarta fase o régimen de la historia constitucional de Estados Unidos.

En los años de la declinación y veda de la guerra fría, la responsabilidad de ejercer un poder de policía internacional "cayó" sobre los hombros de Estados Unidos. La Guerra del Golfo fue la primera vez que los Estados Unidos ejercieron este poder en forma total. En realidad, la guerra fue una operación de represión de poco interés desde el punto de vista de sus objetivos, los intereses regionales y las ideologías políticas involucradas. Ya hemos visto muchas de esas guerras conducidas directamente por los Estados Unidos y sus aliados. Iraq fue acusado de romper la ley internacional, y por ello debía ser juzgado y castigado. La importancia de la Guerra del Golfo deriva, ciertamente, del hecho de que presenta a Estados Unidos como la única potencia capaz de administrar la justicia internacional, no en función de sus propios motivos nacionales sino en nombre del derecho global. Es verdad que muchas potencias han clamado antes, falsamente, actuar por el interés universal, pero este nuevo papel de Estados Unidos es diferente. Tal vez sea más exacto decir que este reclamo de universalidad también sea falso, pero es falso en un modo nuevo. La policía mundial de Estados Unidos actúa no por interés imperialista, sino por interés imperial. En este sentido, la Guerra del Golfo, como sostiene George Bush, anuncia el nacimiento de un nuevo orden mundial.

Sin embargo, la legitimación del nuevo orden imperial no puede basarse en la mera efectividad de la sanción legal y la fuerza militar para imponerla. Debe desarrollarse mediante la producción de normas jurídicas internacionales que sostengan el poder del actor hegemónico de un modo legal y durable. Aquí el proceso constitucional que

se originó con Wilson alcanza la madurez y emerge nuevamente. Entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, entre el mesianismo de Wilson y las iniciativas político-económicas internacionales del New Deal (a las que volveremos en la sección 3.2.), se construyeron una serie de organizaciones internacionales que produjeron lo que en los términos contractuales tradicionales del derecho internacional se llama un excedente de normatividad y eficacia. A este excedente se le dio una base tendencialmente universal y expansiva en el espíritu de los acuerdos de San Francisco que fundaron a las Naciones Unidas. El proceso interno unificante fue obstruido por la guerra fría, pero nunca bloqueado por completo. Durante los años de la guerra fría hubo tanto una multiplicación de organismos internacionales capaces de producir derecho como una reducción de las resistencias a su funcionamiento. Hemos enfatizado en la sección 1.1. sobre cómo la proliferación de estos diversos organismos internacionales y su consolidación en un juego de interrelaciones simbióticas-como si uno le pidiera al otro su propia legitimación-empujó más allá de una concepción del derecho internacional basada en el contrato o la negociación, y se dirigió en realidad hacia una autoridad central, un legítimo motor supranacional de acción jurídica. Por ello al proceso objetivo se le dio una cara subjetiva. Las grandes instituciones internacionales, que habían nacido sobre las bases limitadas de pactos y negociaciones, condujeron a una proliferación de organismos y actores que comenzaron a actuar como si fuesen una autoridad central sancionando derecho.

Al finalizar la guerra fría, los Estados Unidos fueron llamados a cumplir el papel de garantizar y agregar eficacia jurídica a este complejo proceso de la formación de un nuevo derecho supranacional. Del mismo modo que en el primer siglo de la era Cristiana los senadores Romanos le solicitaron a Augusto que asumiera los poderes imperiales de la administración de los bienes públicos, así también hoy las organizaciones internacionales ( las Naciones Unidas, las organizaciones monetarias internacionales e incluso las organizaciones humanitarias) le piden a los Estados Unidos que asuman el papel central en un nuevo orden mundial. En todos los conflictos regionales del final del siglo veinte, desde Haití al Golfo Pérsico, a Somalía y Bosnia, los Estados Unidos son llamados a intervenir militarmente-y estos llamados son reales y sustanciales, no meras maniobras publicitarias para suprimir el disenso público norteamericano. Aún si fuesen reacios, los militares norteamericanos tendrían que responder al llamado en el nombre de la paz y el orden. Esta es tal vez una de las características centrales del Imperio-es decir, que reside en un contexto mundial que continuamente pide por su existencia. Los Estados Unidos son la policía de la paz, pero sólo en última instancia, cuando las organizaciones supranacionales de paz llaman por una actividad organizacional y un complejo articulado de iniciativas jurídicas y organizativas.

Hay muchas razones para la posición privilegiada de los Estados Unidos en la nueva constitución global de la autoridad imperial. Puede explicarse en parte por la continuidad del papel de los Estados Unidos (particularmente su papel militar) desde la figura central en la lucha contra la URSS hasta la figura central en el nuevo orden mundial unificado. Desde la perspectiva de la historia constitucional que estamos



trazando aquí, sin embargo, podemos ver que los Estados Unidos son privilegiados de un modo más importante por la tendencia imperial de su propia Constitución. La Constitución de Estados Unidos, como dijo Jefferson, es la mejor calibrada para un Imperio extensivo. Debemos enfatizar otra vez que esta Constitución es imperial y no imperialista. Es imperial porque (a diferencia del proyecto del imperialismo de diseminar su poder linealmente en espacios cerrados, e invadir, destruir y subsumir países sujetos dentro de su soberanía) el proyecto constitucional de Estados Unidos está construido sobre el modelo de rearticular un espacio abierto y reinventar incesantemente relaciones diversas y singulares en una red a través de un terreno sin fronteras.

La idea contemporánea del Imperio nace mediante la expansión global del proyecto constitucional interno de los Estados Unidos. Es de hecho mediante la extensión de procesos constitucionales internos que entramos en un proceso constituyente del Imperio. El derecho internacional siempre debe ser un proceso negociado, contractual, entre partes externas-en el antiguo mundo que Tucídides retrató en el Diálogo de Melian, en la era de la razón de Estado, y en las modernas relaciones entre naciones. Hoy, en lugar de ello, el derecho involucra un proceso institucional interno y constitutivo. Las redes de acuerdos y asociaciones, los canales de mediación y resolución de conflictos, y la coordinación de las diversas dinámicas de los Estados son todas institucionalizadas dentro del Imperio. Estamos experimentando una primera fase de la transformación de la frontera global en un espacio abierto de soberanía imperial.

## 2.6. SOBERANÍA IMPERIAL

*Los nuevos hombres del Imperio son aquellos que creen en comienzos frescos, nuevos capítulos, nuevas páginas; yo lucho con la vieja historia, en la esperanza de que antes que finalice me revelará porqué pensé que valía la pena preocuparse por ella.*

*J. M. Coetzee*

Hay una larga tradición de la crítica moderna dedicada a denunciar los dualismos de la modernidad. El punto de partida de dicha tradición crítica, sin embargo, se sitúa en el propio lugar paradigmático de la modernidad, tanto "adentro" como "afuera", en el umbral o el punto de la crisis. Sin embargo, lo que ha cambiado en el pasaje al mundo imperial es que este límite ya no existe, y por ello la estrategia crítica moderna deja de ser eficaz.

Considérese, por ejemplo, las respuestas ofrecidas en la historia de la filosofía moderna europea, desde Kant hasta Foucault, a la pregunta "¿Qué es el Iluminismo?" Kant aporta la clásica caracterización modernista del Iluminismo: Sapere aude (atreverse a conocer), emergiendo del actual estado de "inmadurez", y festejando el uso público de la razón en el centro del reino social. 1 La versión de Foucault, cuando la ubicamos históricamente, no es realmente muy diferente. Foucault no estaba tratando con el despotismo de Federico II, a quien Kant quería dirigir hacia posiciones políticas más razonables, sino con el sistema político de la Quinta República Francesa, en el cual se daba por segura una gran esfera pública para el intercambio político. Su respuesta, sin embargo, insiste otra vez sobre la necesidad de montarse a horcajadas del límite que une lo que tradicionalmente es considerado el "interior" de la subjetividad y el "exterior" de la esfera pública-aún cuando en los términos de Foucault la división está invertida de modo de dividir el "interior" del sistema del "exterior" de la subjetividad. 2 La racionalidad de la crítica moderna, su centro de gravedad, está ubicada en este límite.

Foucault añade otra línea de interrogantes que procura ir más allá de estos límites y de la concepción moderna de la esfera pública. "Lo principal... es esto: ¿Cómo puede desconectarse el crecimiento de las capacidades [capacités] de la intensificación de las relaciones de poder?" Y esta nueva tarea requiere un nuevo método: "Debemos movernos más allá de la alternativa afuera-adentro". Sin embargo, la respuesta de Foucault es muy tradicional: "Debemos colocarnos en las fronteras".<sup>3</sup> Finalmente, la crítica de Foucault al Iluminismo retorna al mismo punto de inicio del Iluminismo. En esta ida y vuelta entre interior y exterior, la crítica de la modernidad no puede ir más allá de sus términos y límites, sino quedarse instalada en sus bordes.

La misma noción de borde que sirve como punto de partida para la crítica del sistema de poder-un lugar que está tanto afuera como adentro-anima también la tradición crítica de la teoría política moderna. El moderno republicanismo ha estado largamente caracterizado por una combinación de fundación realista e iniciativas utópicas. Los proyectos republicanos están siempre firmemente enraizados dentro del proceso histórico dominante, pero buscan transformar el reino de la política creando con ello un afuera, un nuevo espacio de liberación. En nuestra opinión, los tres ejemplos más elevados de esta tradición crítica de la teoría política moderna son Maquiavelo, Spinoza y Marx. Su pensamiento está siempre asentado dentro del proceso real de la constitución de la soberanía moderna, intentando hacer estallar sus contradicciones y abrir el espacio para una sociedad alternativa. El afuera es construido desde adentro.

Para Maquiavelo, el poder constituyente que va a fundar una política democrática nace de la ruptura del orden medieval y a través de la necesidad de regular las transformaciones caóticas de la modernidad. El nuevo principio democrático es una iniciativa utópica que responde directamente al proceso histórico real y a las demandas de las crisis de esa época. También en Spinoza la crítica a la soberanía moderna emerge de adentro del proceso histórico. Contra los despliegues de la monarquía y la aristocracia, que sólo pueden permanecer como formas limitadas, Spinoza define la democracia como la forma absoluta de gobierno porque en democracia toda la sociedad, toda la multitud gobierna; de hecho, la democracia es la única forma de gobierno en la cual puede realizarse lo absoluto. Finalmente, para Marx, cada iniciativa liberadora, desde las luchas salariales a las revoluciones políticas, proponen la independencia del valor de uso contra el mundo del valor de cambio, contra las modalidades del desarrollo capitalista-pero dicha independencia existe sólo dentro del propio desarrollo capitalista. En todos estos casos la crítica de la modernidad se sitúa dentro de la evolución histórica de las formas de poder, un interior que busca un exterior. Aún en las formas más radicales y extremas del llamado por un exterior, el interior es asumido todavía como fundación-aunque a veces sea una fundación negativa-del proyecto. En la fundación constituyente de una nueva república de Maquiavelo, la liberación democrática de la multitud de Spinoza, y la abolición revolucionaria del Estado de Marx, el interior continúa viviendo de un modo ambiguo, pero no menos determinado, en el exterior que es proyectado como utopía.

No deseamos sugerir aquí que las críticas modernas de la modernidad no alcanzaron nunca un verdadero punto de ruptura que posibilitara un cambio de perspectiva, ni que nuestro proyecto no pueda beneficiarse de estas fundaciones críticas modernas. La libertad de Maquiavelo, el deseo de Spinoza y el trabajo viviente de Marx son todos conceptos que contienen un poder transformador real: el poder para confrontar la realidad e ir más allá de las condiciones dadas de existencia. La fuerza de estos conceptos críticos, que se extienden bastante más allá de su ambigua relación con las estructuras modernas, consiste primariamente en haber sido colocados como demandas ontológicas. 4 El poder de la crítica moderna de la modernidad reside precisamente allí donde se rechaza el chantaje del realismo burgués-en otras palabras, donde al pensamiento utópico, yendo más allá de las presiones de la homología que siempre lo limitan a lo que ya existe, se le da una nueva forma constituyente.

Las limitaciones de estas críticas resultan evidentes cuando nos preguntamos por su poder para transformar no sólo el objetivo al cual apuntamos, sino también al punto de vista de la crítica. Un breve ejemplo bastará para ilustrar esta dificultad. La parte quinta de la Ética de Spinoza es tal vez el más alto desarrollo de la crítica moderna de la modernidad. Spinoza acepta el desafío teórico de establecer el conocimiento total de la verdad y descubrir el camino de la liberación del cuerpo y la mente, positivamente, en lo absoluto. Todas las demás posiciones metafísicas modernas, de las cuales Descartes y Hobbes son los dos primeros representantes, son inesenciales y mistificadoras respecto de este proyecto de liberación. El principal objetivo de Spinoza es el desarrollo ontológico de la unidad del conocimiento de la verdad y el cuerpo poderoso, junto con la construcción absoluta de inmanencia colectiva y singular. Nunca antes el pensamiento filosófico había socavado tan radicalmente los dualismos tradicionales de la metafísica europea, y nunca antes, en consecuencia, había desafiado tan poderosamente las prácticas políticas de la trascendencia y la dominación. Cada ontología que no exhiba el sello de la creatividad humana es dejada de lado. El deseo (cupiditas) que gobierna el curso de la existencia y acción de la naturaleza y los humanos es hecho amor (amor)-que inviste tanto lo natural como lo divino. Y aún así, en esta parte final de la Ética, esta utopía tiene una relación abstracta e indefinida con la realidad. Por momentos, partiendo de este elevado nivel de desarrollo ontológico, el pensamiento de Spinoza intenta confrontar con la realidad, pero la propuesta ascética se detiene, titubea y desaparece en el intento místico de reconciliar el lenguaje de la realidad con el de la divinidad. Finalmente, tanto en Spinoza como en los otros grandes críticos modernos de la modernidad, la búsqueda de un afuera parece quedar varada y proponer meros fantasmas de misticismo, intuiciones negativas del absoluto.

## Ya no hay más Afuera

Los dominios considerados como adentro y afuera y la relación entre ellos se configura de distintos modos en una variedad de discursos modernos. 5 Sin embargo, la misma configuración espacial de adentro y afuera nos parece una característica fundacional del pensamiento moderno. En el pasaje de lo moderno a lo posmoderno, y del imperialismo al Imperio, hay cada vez menos distinción entre adentro y afuera.

Esta transformación es particularmente evidente cuando se la ve en términos de la noción de soberanía. La soberanía moderna ha sido concebida por lo general en términos de un territorio (real o imaginado) y la relación de dicho territorio con su exterior. Los primeros teóricos sociales, desde Hobbes a Rousseau, entendieron el orden civil como un espacio interior y limitado que se opone o contrasta con el orden externo de la naturaleza. El espacio limitado del orden civil, su lugar, es definido por su separación de los espacios externos de la naturaleza. En modo análogo, los teóricos de la psicología moderna entienden las conductas, las pasiones, los instintos y el inconciente, metafóricamente en términos espaciales como un afuera dentro de la mente humana, una continuación de la naturaleza ubicada profundamente dentro de nosotros. Aquí la soberanía del Yo se basa en una relación dialéctica entre el orden natural de las conductas y el orden civil de la razón y la conciencia. Finalmente, los diversos discursos de la antropología moderna sobre las sociedades primitivas funcionan como el afuera que define los límites del mundo civil. El proceso de modernización, en todos estos contextos, es la internalización del afuera, es decir, la civilización de la naturaleza.

En el mundo imperial esta dialéctica de la soberanía entre el orden civil y el orden natural ha llegado a su fin. Este es un sentido preciso en el cual el mundo contemporáneo es posmoderno. "Posmodernismo", nos dice Jameson, "es lo que tenemos cuando el proceso de modernización se ha completado y la naturaleza se ha ido, para bien". 6 Ciertamente aún tenemos bosques y grillos y tormentas de truenos en nuestro mundo, y continuamos entendiendo a nuestras mentes como dirigidas por instintos naturales y pasiones; pero no tenemos más naturaleza en el sentido que esas fuerzas y fenómenos ya no son vistas como exteriores, es decir, no son entendidas como originales e independientes del artificio del orden civil. En un mundo posmoderno todos los fenómenos y fuerzas son artificiales, o, como algunos pueden decir, parte de la historia. La dialéctica moderna del adentro y afuera ha sido reemplazada por un juego de grados e intensidades, de hibridez y artificialidad.

Lo externo también ha declinado en términos de una dialéctica moderna muy diferente, que define la relación entre lo público y lo privado en la teoría política liberal. Los espacios públicos de la sociedad moderna, que constituyen el lugar de la política liberal, tienden a desaparecer en el mundo posmoderno. De acuerdo con la tradición liberal, el individuo moderno, en su hogar, en sus espacios privados, considera lo público como su afuera. El exterior es el lugar adecuado para la política,

donde la acción del individuo se expone a la presencia de otros y busca reconocimiento. 7 Sin embargo, en el proceso de posmodernización, tales espacios públicos están siendo progresivamente privatizados. El paisaje urbano está cambiando, desde el foco moderno sobre la calle común y el encuentro público, hacia los espacios cerrados de los malls, las autopistas y los barrios privados. La arquitectura y el planeamiento urbano de megalópolis tales como Los Ángeles y São Paulo están tendiendo a limitar el acceso público y la interacción de modo tal de evitar el encuentro casual de poblaciones diversas, creando una serie de interiores protegidos y espacios aislados.8 Alternativamente, considérese cómo los suburbios de París se han transformado en una serie de espacios amorfos e indefinidos que promueven el aislamiento antes que cualquier interacción o comunicación. El espacio público ha sido privatizado en tal medida que ya no tiene sentido entender la organización social en términos de una dialéctica entre espacios públicos y privados, entre interior y exterior. El lugar de la política liberal moderna ha desaparecido, y por ello, desde esta perspectiva, nuestra sociedad posmoderna e imperial se caracteriza por una carencia de política. En efecto: el lugar de la política ha sido des-actualizado.

En este aspecto, el análisis que efectúa Guy Debord sobre la sociedad del espectáculo, a más de treinta años de su composición, aparece cada vez más útil y urgente. 9 En la sociedad imperial el espectáculo es un lugar virtual, o más exactamente, un no-lugar de la política. El espectáculo es al mismo tiempo unificado y difuso, de modo tal que resulta imposible distinguir todo interior del exterior-lo natural de lo social, lo privado de lo público. La noción liberal de lo público, aquel lugar donde actuamos en presencia de los otros, ha sido tanto universalizado (porque estamos siempre bajo la mirada de otros, monitoreados por cámaras de seguridad) como sublimado o des-actualizado en el espacio virtual del espectáculo. El fin de lo externo es el fin de las políticas liberales.

Finalmente, tampoco hay ya un afuera en sentido militar. Cuando Francis Fukuyama, sostuvo que el pasaje histórico contemporáneo está definido por el fin de la historia, quiso decir que la era de los grandes conflictos había finalizado: el poder soberano ya no confrontaría más a sus Otros ni miraría a su exterior, sino que se expandiría progresivamente más allá de sus fronteras para abarcar a la totalidad del planeta como su propio dominio. 10 La historia de las guerras imperialistas, interimperialistas y anti-imperialistas ha terminado. El fin de esa historia se ha dado paso al reino de la paz. O, en verdad, hemos entrado en la era de los conflictos menores e internos. Cada guerra imperial es una guerra civil, una acción policial-desde Los Ángeles y Grenada a Mogadishu y Sarajevo. De hecho, la división de tareas entre los brazos internos y externos del poder (entre el ejército y la policía, la CIA y el FBI) es cada vez más vaga e indeterminada.

En nuestros términos, el fin de la historia al que se refiere Fukuyama es el fin de la crisis en el centro de la modernidad, aquel conflicto coherente y definidor que era el cimiento y la *raison d'être* de la soberanía moderna. La historia ha concluido precisamente y sólo en la medida en que es concebida en términos Hegelianos-como

el movimiento de una dialéctica de contradicciones, un juego de negaciones absolutas y subsunción. Los binarios que definieron al conflicto moderno se han desvanecido. El Otro que podía delimitar un Yo soberano moderno se ha vuelto indistinto y fracturado, y ya no hay un afuera que pueda demarcar el lugar de la soberanía. El afuera era lo que le daba su coherencia a la crisis. Hoy en día les resulta cada vez más difícil a los ideólogos de los Estados Unidos nombrar a un único, unificado enemigo; por el contrario, parecería que hay enemigos menores y elusivos en todas partes. 11 El fin de la crisis de la modernidad ha dado lugar a una proliferación de crisis menores e indefinidas, o, como preferimos decir, a una omni-crisis.

Es útil recordar aquí (y desarrollaremos más este punto en la sección 3.1.) que el mercado capitalista es una máquina que siempre ha corrido contra toda división entre adentro y afuera. Le molestan las barreras y exclusiones; prosperando, inversamente, al incluir cada vez más dentro de su esfera. La ganancia sólo puede generarse mediante el contacto, el compromiso, el intercambio y el comercio. La realización del mercado mundial constituirá el punto de destino de esta tendencia. En su forma ideal no hay afuera para el mercado mundial: todo el mundo es su dominio. 12 Por ello podemos utilizar la forma del mercado mundial como modelo para comprender la soberanía imperial. Tal vez, del mismo modo en que Foucault reconoció al panóptico como el diagrama del poder moderno, el mercado mundial pueda servir adecuadamente-aunque no sea una arquitectura sino realmente una anti-arquitectura-como el diagrama del poder imperial. 13

El espacio estriado de la modernidad construyó lugares que se basaron e involucraron continuamente en un juego dialéctico con sus exteriores. En contraste, el espacio de la soberanía imperial es liso. Puede aparecer como libre de las divisiones binarias o las estriaciones de los límites modernos, pero en realidad está cruzado por tantas líneas de falla que sólo aparenta ser un espacio continuo y uniforme. En este sentido, la crisis claramente definida de la modernidad le da paso a una omni-crisis en el mundo imperial. En este espacio liso del Imperio no hay un lugar de poder-está tanto en todas partes como en ninguna. El Imperio es realmente una ou-topia, o un no-lugar.

## **Racismo Imperial**

El pasaje de la soberanía moderna a la soberanía imperial muestra una de sus caras en las cambiantes configuraciones del racismo en nuestras sociedades. Antes que nada debemos notar que se ha vuelto cada vez más difícil identificar las líneas generales del racismo. De hecho, los políticos, los medios e incluso los historiadores nos dicen continuamente que el racismo ha retrocedido en las sociedades modernas-desde el fin de la esclavitud hasta las luchas de descolonización y los movimientos por los derechos civiles. Indudablemente ciertas prácticas específicas tradicionales del

racismo han declinado, y uno está tentado a considerar al final de las leyes del apartheid en Sud África como el cierre simbólico de toda una era de segregación racial. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, queda claro que el racismo no sólo no ha disminuido sino que realmente ha aumentado en el mundo contemporáneo, tanto en extensión como en intensidad. Parece haber declinado sólo porque han cambiado sus formas y estrategias. Si consideramos las rígidas prácticas exclusionarias y las divisiones Maniqueas (en Sud África, en la ciudad colonial, en el sudeste de Estados Unidos o en Palestina) como paradigma de los racismos modernos, debemos ahora preguntarnos cual es la forma posmoderna del racismo y cuales son sus estrategias en la sociedad imperial actual.

Muchos analistas describen este pasaje como un cambio en la forma teórica dominante de racismo, desde una teoría racista basada en la biología a otra basada en la cultura. La moderna teoría racista dominante y las prácticas de segregación concomitantes se centran en diferencias biológicas esenciales entre las razas. La sangre y los genes están detrás de las diferencias en el color de la piel como el sustrato real de la diferencia racial. Los pueblos subordinados son así concebidos (al menos implícitamente) como distintos a lo humano, como una clase de ser diferente. Estas teorías racistas modernas basadas en la biología implican o tienden hacia una diferencia ontológica-una grieta necesaria, eterna e inmutable en el orden del ser. En respuesta a esta posición teórica, entonces, el antirracismo moderno se sitúa contra la noción de esencialismo biológico, e insiste en que las diferencias entre las razas están determinadas por fuerzas sociales y culturales. Estos teóricos modernos antirracistas operan sobre la creencia de que el constructivismo social nos liberará de la camisa de fuerza del determinismo biológico: si nuestras diferencias están determinadas social y culturalmente, entonces todos los humanos son, en principio, iguales, de un solo orden ontológico, de una sola naturaleza.

Sin embargo, con el pasaje al Imperio las diferencias biológicas han sido reemplazadas por significados sociológicos y culturales como la representación clave del odio y miedo racial. De este modo la teoría racista imperial ataca al antirracismo moderno desde la retaguardia, y en realidad coopta e incorpora sus argumentos. La teoría racista imperial sostiene que las razas no constituyen unidades biológicas aislables y que la naturaleza no puede ser dividida en razas humanas diferentes. También sostiene que el comportamiento de los individuos y sus habilidades y aptitudes no son resultado de su sangre o sus genes, sino que se deben a su pertenencia a culturas diferentes, históricamente determinadas. 14 Así, las diferencias no son fijas e inmutables sino efectos contingentes de la historia social. La teoría racista imperial y la teoría antirracista moderna está diciendo en realidad lo mismo, y es difícil en este sentido separarlas. De hecho, es precisamente porque se asume este argumento relativista y culturalista como necesariamente antirracista, que la ideología dominante en toda nuestra sociedad puede aparecer como contra el racismo, y la teoría racista imperial puede aparecer como no siendo racista.



Sin embargo, debemos mirar con mayor detenimiento cómo opera la teoría racista imperial. Étienne Balibar denomina al nuevo racismo un racismo diferencializador, un racismo sin raza, o, más precisamente, un racismo que no parte de un concepto biológico de raza. Aunque la biología es abandonada como fundación y sostén, dice, la cultura viene a cumplir el papel jugado por la biología. 15 Estamos acostumbrados a pensar que la biología y la naturaleza son fijas e inmutables, pero la cultura es plástica y fluida: las culturas pueden cambiar históricamente y mezclarse para formar infinitos híbridos. Desde esta perspectiva de la teoría racista imperial, sin embargo, hay límites rígidos para la flexibilidad y compatibilidad de las culturas. Las diferencias entre las culturas y las tradiciones son, en última instancia, insuperables. Es inútil e incluso peligroso, de acuerdo con la teoría imperial, permitir a las culturas mezclarse o insistir en que lo hagan: Serbios y Croatas, Hutus y Tutsis, Afroamericanos y Coreanoamericanos deben ser mantenidos separados.

Como teoría de diferencia social, la posición cultural no es menos "esencialista" que la biológica, o al menos instala un terreno igualmente fuerte para la separación y segregación social. Pero es una postura teórica pluralista: todas las identidades culturales son iguales en principio. Este pluralismo acepta todas las diferencias de quienes somos, en tanto aceptemos actuar sobre la base de dichas diferencias de identidad, en tanto actuemos nuestra raza. Por ello, las diferencias raciales son contingentes en principio, pero muy necesarias en la práctica como marcadores de separación social. La sustitución teórica de la biología o la raza por la cultura es paradójicamente transformada en una teoría de preservación de la raza. 16 Este cambio de la teoría racista nos muestra cómo la teoría imperial puede adoptar lo que es visto tradicionalmente como una postura antirracista y, aún así, mantener un fuerte principio de separación social.

Debemos ser cuidadosos en observar, llegados a este punto, que la teoría racista imperial en sí misma es una teoría de segregación, no de jerarquía. Mientras la teoría racista moderna instala una jerarquía entre las razas como condición fundamental para hacer necesario el racismo, la teoría imperial no dice nada, en principio, acerca de la superioridad o inferioridad de las diferentes razas o grupos étnicos. Ve eso como un asunto práctico, meramente contingente. En otros términos: la jerarquía racial es vista no como causa sino como efecto de las circunstancias sociales. Por ejemplo, en los registros de cierta región los estudiantes Afroamericanos obtienen notas sensiblemente inferiores en las pruebas de aptitud que los estudiantes Asiáticoamericanos. La teoría imperial entiende esto como atribuible no a alguna inferioridad racial sino a diferencias culturales: la cultura Asiáticoamericana le otorga una mayor importancia a la educación, estimula a los estudiantes a estudiar grupalmente, etc. La jerarquía de las diferentes razas sólo se determina como un efecto de sus culturas-es decir, sobre las bases de su desempeño. De acuerdo con la teoría imperial, entonces, la supremacía y subordinación racial no son una cuestión teórica, sino que emergen de la libre competencia, una especie de meritocracia de mercado de la cultura.

Por supuesto, la práctica racista no se corresponde necesariamente con la auto-comprensión de la teoría racista, que es todo lo que hemos considerado hasta ahora. Queda claro por lo que hemos visto, sin embargo, que la práctica racista imperial ha sido deprivada de un sostén central: ya no posee una teoría de superioridad racial como la que sostenía las prácticas modernas de exclusión racial. No obstante, según Gilles Deleuze y Félix Guattari, "El racismo europeo... no ha operado nunca por exclusión, o por la designación de alguien como Otro... El racismo opera mediante la determinación de los grados de desviación en relación al rostro del Hombre Blanco, esforzándose en asimilar rasgos no aceptables a signos crecientemente excéntricos y atrasados... Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay gente en el exterior".<sup>17</sup> Deleuze y Guattari nos desafían a concebir la práctica racista no en términos de divisiones binarias y exclusiones sino como una estrategia de inclusión diferencial. Ninguna identidad es designada como Otro, nadie es excluido del dominio, no hay afuera. De igual modo que la teoría racista imperial no puede situar como punto de partida a ninguna diferencia esencial entre las razas humanas, la práctica racista imperial no puede iniciarse con la exclusión del Otro racial. La supremacía blanca funciona en realidad apoderándose primero de la alteridad, y subordinando luego las diferencias según los grados de desviación de la blancura. Esto no tiene nada en común con el odio y miedo al extraño, desconocido Otro. Es un odio nacido en la proximidad y elaborado mediante los grados de diferencia del vecino.

Esto no implica que nuestras sociedades estén libres de exclusiones raciales; ciertamente están cruzadas por numerosas líneas de barreras raciales, en cada paisaje urbano y en todo el planeta. El argumento es que la exclusión racial surge generalmente como resultado de la inclusión diferencial. En otras palabras, hoy sería un error, y tal vez también nos confunda considerar así al pasado, colocar al apartheid o a Jim Crow como paradigmas de la jerarquía racial. La diferencia no está escrita en la ley, y la imposición de la alteridad no alcanza al extremo del Otrismo. El Imperio no ve las diferencias en términos absolutos; nunca coloca las diferencias raciales como diferencias de naturaleza sino, siempre, como diferencias de grado, nunca como necesarias sino, siempre, como accidentales. La subordinación se establece en regímenes de prácticas cotidianas más móviles y flexibles, pero que crean jerarquías raciales estables y brutales.

Las formas y estrategias del racismo imperial ayudan a subrayar con más generalidad el contraste entre la soberanía moderna y la imperial. El racismo colonial, el racismo de la soberanía moderna, empuja primero hasta el extremo la diferencia para recuperar luego al Otro como fundación negativa del Yo (ver sección 2.3.). La construcción moderna del pueblo está íntimamente involucrada en esta operación. Un pueblo se define no sólo en términos de pasado compartido y deseos o potenciales comunes, sino, básicamente, en relación dialéctica con su Otro, su afuera. Un pueblo (de diáspora o no) es siempre definido en términos de lugar (sea real o virtual). En contraste, el orden imperial no tiene nada que ver con esta dialéctica. El racismo imperial, o racismo diferencial, integra a otros en su orden y luego orquesta aquellas

diferencias en un sistema de control. Las nociones fijas y biológicas de los pueblos tienden así a disolverse en una multitud amorfa y fluida, atravesada, por supuesto, por líneas de conflicto y antagonismo, pero por nada que aparezca como límite fijo y eterno. La superficie de la sociedad imperial cambia continuamente de tal modo que desestabiliza cualquier noción de lugar. El momento central del racismo moderno tiene lugar en su frontera, en la antítesis global entre interior y exterior. Como dijo Du Bois hace casi cien años, el problema del siglo veinte es el problema de la línea de color. En contraste, el racismo imperial, tal vez mirando hacia el siglo veintiuno, se basa en el juego de las diferencias y el manejo de las micro-conflictualidades dentro de su dominio en continua expansión.

### **Sobre la Generación y Corrupción de la Subjetividad**

La progresiva falta de distinción entre interior y exterior posee importantes implicancias para la producción social de subjetividad. Una de las tesis centrales y más comunes de los análisis institucionales, propuesta por la teoría social moderna, es que la subjetividad no es pre-dada y original, sino que, al menos en cierto grado, es formada en el campo de las fuerzas sociales. En este sentido, la teoría social moderna ha eliminado progresivamente toda noción de una subjetividad presocial, asentando en su lugar a la producción de subjetividad sobre el funcionamiento de las principales instituciones sociales, tales como las prisiones, la familia, la fábrica y la escuela.

Debemos subrayar dos aspectos de este proceso de producción. Primero: la subjetividad es un proceso social de generación constante. Cuando su jefe lo llama a usted en la tienda, o el profesor lo llama en el pasillo de la escuela, se ha formado una subjetividad. Las prácticas materiales dispuestas para el sujeto en el contexto de la institución (arrodillarse para rezar o para cambiar cientos de pañales) son los procesos de producción de subjetividad. De un modo reflexivo, entonces, mediante sus propias acciones, el sujeto es representado, generado. Segundo: las instituciones proveen por sobre todo un discreto lugar (el hogar, la capilla, el aula, la tienda) donde se representa la producción de subjetividad. Las diversas instituciones de la sociedad moderna deben ser vistas como un archipiélago de factorías de subjetividad. En el curso de una vida un sujeto entra y sale linealmente de estas diversas instituciones (desde la escuela a las barracas y a la fábrica) y es formado por ellas. La relación entre adentro y afuera es fundamental. Cada institución posee sus propias reglas y lógicas de subjetivización: "La escuela nos dice, 'Ya no estás más en casa', el ejército nos dice, 'Ya no estás más en la escuela'." 18 Sin embargo, dentro de las paredes de cada institución el individuo al menos está en parte protegido de las fuerzas de las otras instituciones; en el convento uno suele estar a salvo del aparato de la familia, en el hogar uno suele estar fuera del alcance de la disciplina fabril. Este lugar claramente delimitado de las instituciones se refleja en la forma fija y regular de las subjetividades producidas.

En el pasaje a la sociedad imperial, el primer aspecto de la condición moderna es aún el mismo, es decir, las subjetividades son aún producidas en la factoría social. De hecho, las instituciones sociales producen subjetividad de un modo aún más intenso. Podríamos decir que el posmodernismo es lo que nos queda cuando la teoría moderna del constructivismo social es llevada hasta su extremo y toda la subjetividad se reconoce como artificial. ¿Cómo es esto posible, sin embargo, cuando hoy, como casi todos saben, las instituciones en cuestión están en todas partes en crisis y quebrándose de continuo? Esta crisis general no significa que las instituciones ya no produzcan subjetividad. Lo que en verdad ha cambiado es la segunda condición: el lugar de la producción de subjetividad ya no se define de este modo. En otras palabras, la crisis significa que hoy los encierros que acostumbraban a definir el espacio limitado de las instituciones se han roto, de modo que la lógica que una vez funcionó principalmente dentro de las paredes institucionales se extiende ahora por todo el terreno social. Adentro y afuera se están volviendo indistinguibles.

Esta omni-crisis de las instituciones se ve muy distinta en diferentes casos. Por ejemplo, proporciones continuamente decrecientes de la población de Estados Unidos se involucran en la familia nuclear, mientras que proporciones crecientes son confinadas en prisión. Sin embargo, ambas instituciones, la familia nuclear y las prisiones, están igualmente en crisis, en el sentido que el lugar de su efectividad está cada vez más indeterminado. Y no debemos suponer que la crisis de la familia nuclear ha traído una declinación de las fuerzas del patriarcado. Contrariamente, los discursos y las prácticas de los "valores familiares" parecen estar en todo el campo social. El viejo slogan feminista "lo personal es lo político" se ha revertido de modo tal que se han quebrado los límites entre lo público y lo privado, desatando circuitos de control a través de la "esfera pública íntima".<sup>19</sup> De modo similar, la crisis de la prisión significa que las lógicas y técnicas carcelarias se han esparcido crecientemente por otros dominios de la sociedad. La producción de subjetividad en la sociedad imperial tiende a no limitarse a ningún lugar específico. Uno está siempre aún en la familia, siempre aún en la escuela, siempre aún en prisión, etc. Entonces, en el colapso general, el funcionamiento de las instituciones es tanto más intensivo como más extensivo. Las instituciones trabajan aunque se estén derrumbando-y tal vez trabajen mejor cuanto más se quiebran. La indefinición del lugar de la producción se corresponde con la indeterminación de la forma de las subjetividades producidas. Entonces, las instituciones sociales imperiales pueden ser vistas en un proceso fluido de generación y corrupción de subjetividad.

Este pasaje no está limitado a los países dominantes sino que tiende a generalizarse en diferentes grados por todo el mundo. La apología de la administración colonial celebró siempre el establecimiento de instituciones sociales y políticas en las colonias, instituciones que debían constituir el esqueleto de una nueva sociedad civil. Mientras en el proceso de la modernización los países más poderosos exportaban formas institucionales a los países subordinados, en el actual proceso de posmodernización lo que se exporta es la crisis general de las instituciones. La

estructura institucional del Imperio es como un programa de software que porta un virus, de modo tal está modulando y corrompiendo continuamente las formas institucionales que la rodean. La sociedad imperial de control es, tendencialmente en todas partes, el orden del día.

## **El Triple Imperativo del Imperio**

El aparato general de comando imperial consiste actualmente en tres diferentes momentos: uno inclusivo, otro diferencial y un tercero administrativo. El primer momento es el rostro magnánimo, liberal, del Imperio. Todos son bienvenidos dentro de su marco, sin importar la raza, el credo, el color, el género, la orientación sexual, etc. En su momento inclusionista el Imperio es ciego a las diferencias; es absolutamente indiferente en su aceptación. Logra la inclusión universal dejando de lado diferencias que son inflexibles o inmanejables, y con ello puede originar conflictos sociales. 20 Dejar de lado las diferencias nos exige ver a esas diferencias como relativas o no esenciales, e imaginar una situación en la cual no dejen de existir pero podamos ignorarlas. Un velo de ignorancia prepara una aceptación universal. Cuando el Imperio es ciego a estas diferencias y cuando fuerza a sus constituyentes a dejarlas de lado, entonces puede existir una cobertura de consenso a lo ancho de todo el espacio imperial. Dejar de lado las diferencias significa, en efecto, eliminar el potencial de las diversas subjetividades constituyentes. El resultante espacio público de poder neutro hace posible el establecimiento y legitimación de una noción universal de derecho que forma el núcleo del Imperio. La ley de indiferencia neutral inclusiva es una fundación universal en el sentido que se aplica por igual a todos los sujetos existentes y que puedan existir bajo el mando imperial. En este primer momento, entonces, el Imperio es una máquina de integración universal, una boca abierta con apetito infinito, invitando a todos a entrar pacíficamente a sus dominios. (Dadme vuestras pobres, hambrientas, oprimidas masas...) El Imperio no fortifica sus fronteras para empujar a otros afuera, sino que los empuja hacia adentro, a su pacífico orden, como un poderoso vórtice. Con las fronteras y las diferencias suprimidas o dejadas de lado, el Imperio es una especie de espacio liso con subjetividades fluyendo sin conflictos o resistencias sustanciales.

El segundo momento del control imperial, su momento diferencial, involucra la afirmación de las diferencias aceptadas dentro del reino imperial. Mientras que desde la perspectiva jurídica las diferencias deben ser dejadas de lado, desde la perspectiva cultural las diferencias son celebradas. Como estas diferencias son consideradas ahora culturales y contingentes en lugar de biológicas y esenciales, no son vistas como incidentes en la banda central de comunalidad o consenso que caracteriza al mecanismo inclusivo del Imperio. Son diferencias no-conflictivas, la clase de diferencias que podemos dejar de lado de ser necesario. Por ejemplo, desde el fin de

la guerra fría, las identidades étnicas han sido activamente (re) creadas en los países socialistas o ex-socialistas con el firme apoyo de los Estados Unidos, la ONU y otros cuerpos mundiales. Las lenguas locales, los nombres locales tradicionales, las artes, las manualidades, y demás, son celebradas como componentes importantes de la transición del socialismo al capitalismo. 21 Estas diferencias son imaginadas como "culturales" antes que "políticas", bajo la presunción que no llevarán a conflictos incontrolables sino que actuarán como una fuerza de pacífica identificación regional. De modo similar, muchas promociones oficiales de multiculturalismo en los Estados Unidos implican la celebración de diferencias culturales y étnicas tradicionales bajo el paraguas de la inclusión universal. En general, el Imperio no crea diferencias. Toma las que están dadas y trabaja con ellas.

El momento diferencial de control imperial debe ser seguido por la administración y jerarquización de estas diferencias en una economía general de comando. Mientras el poder colonial buscaba fijar identidades separadas, puras, el Imperio se mueve en circuitos de movimiento y mezcla. El aparato colonial era una especie de matriz donde se fundían moldes fijos, definidos, pero la sociedad de control imperial funciona mediante la modulación, "como un molde auto-deformante que cambia continuamente, de un instante a otro, o como un tamiz cuyo patrón se modifica de un lugar a otro". 22 Lo colonial supone una ecuación simple con una única respuesta; lo imperial se enfrenta a múltiples variables complejas que cambian continuamente y admiten una variedad, siempre incompleta pero sin embargo efectiva, de soluciones.

En cierto sentido, entonces, lo colonial puede ser considerado más ideológico y lo imperial más pragmático. Considérese, como ejemplo de estrategia imperial, la práctica de las fábricas de Nueva Inglaterra y las minas de carbón de los Apalaches durante los comienzos del siglo veinte. Fábricas y minas dependían del trabajo de inmigrantes recientes de diversos países europeos, muchos de los cuales traían consigo tradiciones de intensa militancia obrera. Sin embargo, los patrones no vacilaron en juntar esta mezcla potencialmente explosiva de trabajadores. De hecho descubrieron que la cuidadosa administración de grupos de trabajadores de diferentes orígenes nacionales en cada mina y lugar de trabajo resultaba una poderosa fórmula de comando. Las diferencias lingüísticas, culturales y étnicas dentro de cada trabajo eran estabilizadoras pues podían ser utilizadas como armas para combatir a la organización obrera. El interés de la patronal era que el crisol no disolviera las identidades, y que cada grupo étnico continuara viviendo en una comunidad separada, manteniendo sus diferencias.

Una estrategia muy similar puede observarse en las prácticas más recientes de administración laboral en una plantación bananera de Centroamérica. 23 Las divisiones étnicas múltiples entre los trabajadores funcionan como un elemento de control en el proceso laboral. La corporación transnacional atiende con diferentes métodos y grados de explotación y represión a cada uno de los grupos étnicos de trabajadores-de variada ascendencia europea y Africana y de diferentes grupos Amerindios. Los antagonismos y divisiones entre los trabajadores, a lo largo de las

diversas líneas de etnicidad e identificación, demuestran aumentar la ganancia y facilitar el control. La completa asimilación cultural (en contraste con la integración jurídica) no es por cierto una prioridad de la estrategia imperial. La reemergencia de diferencias étnicas y nacionales a fines del siglo veinte, no sólo en Europa, sino también en África, Asia y las Américas, le ha presentado al Imperio una ecuación aún más compleja, conteniendo una miríada de variables en constante estado de flujo. Que esta ecuación no tenga una solución única no es, en verdad, un problema-al contrario. La contingencia, la movilidad y la flexibilidad son el verdadero poder del Imperio. La "solución" imperial no será negar o atenuar estas diferencias, sino afirmarlas y disponerlas en un efectivo aparato de comando.

"Divide y reinarás" no es realmente la fórmula correcta de la estrategia imperial. Con mayor frecuencia el Imperio no crea divisiones sino que reconoce las diferencias existentes o potenciales, las celebra y las maneja dentro de una economía general de comando. El triple imperativo del Imperio es: incorporar, diferenciar, manejar.

## **De la Crisis a la Corrupción**

En el comienzo de la Parte 2 hemos elaborado un concepto de la soberanía moderna como crisis: una crisis definida en el conflicto continuo entre, por un lado, el plano de fuerzas inmanentes del deseo y cooperación de la multitud y, por otro lado, la autoridad trascendente que procura contener estas fuerzas e imponer un orden sobre ellas. En contraste, ahora podemos entender que la soberanía imperial no está organizada alrededor de un conflicto central sino mediante una red flexible de microconflictos. Las contradicciones de la sociedad imperial son elusivas, proliferantes y no localizables: las contradicciones están en todas partes. Más que la crisis, entonces, el concepto que define la soberanía imperial puede ser el de omnicrisis, o, como preferimos, la corrupción. Es un lugar común de la literatura clásica sobre el Imperio, desde Polibio a Montesquieu y Gibbon, que el Imperio es, desde su inicio, decadente y corrupto.

Esta terminología puede fácilmente ser mal entendida. Es importante aclarar que de ningún modo nuestra definición de la soberanía imperial como corrupción es un cargo moral. Pero en su uso contemporáneo y moderno, la corrupción se ha vuelto un concepto pobre para nuestro propósito. Ahora se refiere comúnmente al pervertido, aquel que se aparta de la moral, el bien, lo puro. Nosotros pretendemos que el concepto se refiera a un proceso más general de descomposición o mutación, sin ninguno de los contenidos morales, utilizando un sentido antiguo, perdido hace mucho tiempo. Aristóteles, por ejemplo, entendía a la corrupción como un devenir de los cuerpos, que constituía un proceso complementario a la generación. <sup>24</sup> Podemos considerar a la corrupción, entonces, como de-generación-proceso inverso a la generación y composición, un momento de metamorfosis que potencialmente libera

espacio para el cambio. Debemos olvidar todas las imágenes comunes que vienen a la mente cuando nos referimos a decadencia imperial, corrupción y degeneración. Dicho moralismo no tiene cabida aquí. Más importante es un argumento estricto sobre la forma, en otras palabras: el Imperio se caracteriza por la fluidez de la forma-una marea de formación y deformación, generación y degeneración.

Decir que la soberanía imperial se define por la corrupción significa, por un lado, que el Imperio es impuro o híbrido y, por otro lado, que el mando imperial funciona dividiendo. (Aquí es exacta la etimología Latina: cum-rumpere, con ruptura) La sociedad imperial está siempre y en todas partes dividiendo, pero esto no significa que marcha necesariamente a la ruina. Del mismo modo que la crisis de la modernidad en nuestra caracterización no apunta a ningún colapso inminente o necesario, tampoco la corrupción del Imperio indica ninguna teleología o ningún fin a la vista. En otras palabras, la crisis de la soberanía moderna no era temporaria o excepcional (así como uno puede referirse a la quiebra de la bolsa de 1929 como una crisis), sino la norma de la modernidad. Similarmente, la corrupción no es una aberración de la soberanía imperial sino su verdadera esencia y modus operandi. La economía imperial, por ejemplo, funciona precisamente por medio de la corrupción, y no puede hacerlo de otro modo. Hay, ciertamente, una tradición que considera a la corrupción como la falla trágica del Imperio, el accidente sin el cual el Imperio hubiera triunfado: pensemos en Shakespeare y Gibbon como dos ejemplos muy diferentes. Pero nosotros vemos a la corrupción no como accidental sino como necesaria. O, más precisamente: el Imperio necesita que todas las relaciones sean accidentales. El poder imperial se funda sobre la ruptura de cada relación ontológica determinada. La corrupción es simplemente el signo de la ausencia de cualquier ontología. En el vacío ontológico la corrupción se vuelve necesaria, objetiva. La soberanía imperial florece sobre las proliferantes contradicciones que origina la corrupción; se estabiliza mediante sus inestabilidades, por sus impurezas y mezclas; se calma con el pánico y las ansiedades que genera continuamente. La corrupción designa al proceso perpetuo de alteración y metamorfosis, la fundación anti-fundacional, el modo de ser de-ontológico.

Hemos arribado así a una serie de distinciones que marcan conceptualmente el pasaje de la soberanía moderna a la imperial: del pueblo a la multitud, de la oposición dialéctica al manejo de híbridos, del lugar de la soberanía moderna al no-lugar del Imperio, de la crisis a la corrupción.

## **Rechazo**

Bartleby preferiría no hacerlo. El misterio de la clásica historia de Herman Melville es lo absoluto del rechazo. Cuando su patrón le pide que cumpla con sus obligaciones, Bartleby repite calmadamente una y otra vez, "Preferiría no hacerlo". El



carácter de Melville se ajusta a una larga tradición de rechazo del trabajo. Cualquier trabajador con algún sentido desea, obviamente, rechazar la autoridad del patrón, pero Bartleby lo lleva hasta el extremo. No objeta esta o aquella tarea, ni ofrece ninguna razón para su rechazo-simplemente rehúsa pasiva y absolutamente. El comportamiento de Bartleby es incluso conciliador, en parte porque es tan calmado y sereno, pero principalmente porque su rechazo es tan indefinido que se vuelve absoluto. El, simplemente, prefiere no hacerlo.

Dada la gran inclinación de Melville hacia la metafísica, no quedan dudas sobre la necesidad de interpretar ontológicamente a Bartleby. <sup>25</sup> Su rechazo es tan absoluto que Bartleby aparece completamente vacío, un hombre sin cualidades, o, como dirían los filósofos del Renacimiento, *homo tantum*, mero hombre y nada más. Bartleby en su pasividad pura y su rechazo de todo se nos aparece con una figura de ser genérico, ser como tal, ser y nada más. Y en el curso de la historia se despoja de tal modo-aproximándose cada vez más a la humanidad desnuda, la vida desnuda, el ser desnudo-que eventualmente se desvanece, se evapora en las entrañas de la infame prisión de Manhattan, las Tumbas.

Michael K, el personaje central de la hermosa novela de J. M. Coetzee *The Life and Times of Michael K*, es también una figura de absoluto rechazo. Pero mientras Bartleby es inmóvil, casi petrificado en su pura pasividad, K está siempre sobre sus pies, siempre moviéndose. Michael K es un jardinero, un hombre simple, tan simple que no parece ser de este mundo. En un país ficticio, dividido por la guerra civil, es continuamente detenido por los alambrados, las barreras y los puestos de control erigidos por las autoridades, pero, tranquilamente, insiste en rehusarlos, en permanecer en movimiento. Michael K no se mantiene en movimiento por simple búsqueda del movimiento perpetuo. Las barreras no sólo bloquean el movimiento, parecen detener la vida, y por ello las rechaza totalmente a fin de mantener la vida en acción. Lo que en verdad desea es cultivar calabazas y atender a sus necesidades viñas. El rechazo de la autoridad de K es tan absoluto como el de Bartleby, y esa simplicidad y absolutismo lo sitúa también a él en un nivel de pureza ontológica. También K se aproxima al nivel de universalidad desnuda: "un alma humana por arriba y debajo de las clasificaciones", <sup>26</sup> siendo simple *homo tantum*.

Estos hombre simples y sus rechazos absolutos no pueden sino apelar a nuestro odio a la autoridad. El rechazo del trabajo y la autoridad, o, en verdad, el rechazo de la servidumbre voluntaria, es el comienzo de la política liberadora. Hace mucho, Étienne de La Boétie predicó de este modo una política de rechazo: "Resuelve no servir más, y ya serás libre. No te pido que levantes tus manos contra el tirano para derribarlo, sino que ya no lo sostengas más, y entonces lo verás, como a un gran Coloso cuyo pedestal se le ha retirado, caer por su propio peso y destrozarse en pedazos". <sup>27</sup> La Boétie reconoció el poder político del rechazo, el poder de sustraernos a nosotros mismos del poder soberano que rige sobre nosotros. Bartleby y Michael K continúan la política de rechazo de la servidumbre voluntaria de La Boétie, conduciéndola hasta el absoluto.

Este rechazo es ciertamente el inicio de una política liberadora, pero es sólo un comienzo. El rechazo en sí está vacío. Bartleby y Michael K podrán ser bellas almas, pero su ser de absoluta pureza pende del borde del abismo. Sus líneas de fuga de la autoridad son completamente solitarias, y marchan continuamente al filo del suicidio. También en términos políticos el rechazo en sí (del trabajo, la autoridad y la servidumbre voluntaria) conducen sólo a una especie de suicidio social. Como dice Spinoza, si sólo cortamos la cabeza tiránica del cuerpo social, nos quedaremos con el cuerpo deforme de la sociedad. Lo que necesitamos es crear otro cuerpo social, lo cual es un proyecto que va mucho más allá del rechazo. Nuestras líneas de fuga, nuestros éxodos deben ser constituyentes y crear una alternativa real. Más allá del simple rechazo, o como parte de dicho rechazo, necesitamos también construir un nuevo modo de vida y, por sobre todo, una nueva comunidad. Este proyecto nos conduce no hacia la vida desnuda del homo tantum, sino hacia el homohomo, la humanidad al cuadrado, enriquecida por la inteligencia colectiva y el amor de la comunidad.

## **Intermezzo**

## **CONTRA-IMPERIO**

*Como esta Ciudad Celestial está en peregrinación sobre la tierra,  
llama a todos los pueblos y así junta a una sociedad de extranjeros,  
hablando en todas las lenguas.*

*Saint Augustine*

*Queremos destruir todos los monumentos ridículos "a aquellos que  
han muerto por la madre patria" que se nos aparecen en cada pue-  
blo, y erigir en su lugar monumentos a los desertores. Los monu-  
mentos a los desertores representarán a todos aquellos que murie-  
ron en la guerra, pues cada uno de ellos murió maldiciendo la  
guerra y envidiando la felicidad del desertor. La resistencia nace de  
la deserción.*

*Partisano antifascista, Venecia 1943.*

Hemos arribado ahora a un punto crucial en nuestro argumento. La trayectoria que describimos hasta aquí—desde nuestro reconocimiento de la modernidad como crisis hasta nuestros análisis de las primeras articulaciones de una nueva forma imperial de soberanía—nos ha permitido entender las transformaciones de la constitución del orden mundial. Pero dicho orden sería sólo una cáscara vacía si no señalásemos también un nuevo régimen de producción. Más aún, no hemos sido capaces todavía de dar ninguna indicación coherente acerca del tipo de subjetividades políticas que podrán responder y vencer a las fuerzas del Imperio, porque dichas subjetividades sólo llegarán en el terreno de la producción. Parecería que en este punto sólo podemos ver las sombras de las figuras que animarán nuestro futuro. Descendamos entonces a la morada profunda de la producción para ver allí en acción a estas figuras.

Aún si nos dedicamos a buscar en las dimensiones productivas, ontológicas de la problemática y las resistencias que se hallan allí, sin embargo, no estaremos en condiciones-ni siquiera al finalizar este libro-de señalar hacia ninguna elaboración concreta y existente de alternativa política al Imperio. Porque nunca podrá emerger un diseño efectivo de ese tipo de una articulación teórica como la nuestra. Sólo puede emerger de la práctica. Hasta cierto punto, Marx necesitó en su pensamiento de la Comuna de París para efectuar el salto y poder concebir al comunismo en los términos concretos de una alternativa a la sociedad capitalista. Algún experimento o serie de experimentos análogos, derivados del genio de la práctica colectiva, son ciertamente necesarios hoy para dar el próximo paso concreto y crear un nuevo cuerpo social más allá del Imperio.

## **¡Un Gran Sindicato!**

Nuestro estudio parte de la hipótesis que el poder del Imperio y los mecanismos de soberanía imperial sólo pueden ser comprendidos cuando son confrontados en la escala más general, en su globalidad. Creemos que a fin de terminar con los desafíos y resistencias al Imperio y el mercado mundial, es preciso instalar cualquier alternativa a un nivel igualmente global. Cualquier propuesta sobre una comunidad particular aislada, definida en términos raciales, religiosos o regionales, "desconectada" del Imperio, protegida de sus poderes por fronteras fijas, está destinada a terminar en alguna clase de ghetto. El Imperio no puede ser resistido por un proyecto que apunte a una autonomía limitada y local. No podemos retroceder hacia ninguna forma social previa, ni avanzar en soledad. Por el contrario, debemos empujar a través del Imperio para salir por el otro lado. Deleuze y Guattari sostienen que en lugar de resistir a la globalización del capital, debemos acelerar ese proceso. "¿Pero cuál es", se preguntan, "el camino revolucionario? ¿Hay alguno?-¿Retirarse del mercado mundial...? ¿O tal vez ir en dirección contraria? ¿Avanzar hacia delante, es decir, en el sentido del mercado, de la decodificación y deterritorialización?" 1 Al Imperio sólo se le puede responder efectivamente en su propio nivel de generalidad y empujando los procesos que presenta, más allá de sus actuales limitaciones. Debemos aceptar ese desafío y aprender a pensar y actuar globalmente. La globalización debe encontrarse con una contra-globalización, el Imperio con un contra-Imperio.

En este aspecto podemos inspirarnos en la visión de San Agustín de un proyecto para responder al decadente Imperio Romano. Ninguna comunidad limitada podría triunfar y proveer una alternativa al mando imperial; sólo una comunidad católica universal, juntando a todas las poblaciones y todas las lenguas en una empresa común podría lograr eso. La ciudad divina es una ciudad de extraños, uniéndose, cooperando, comunicándose. Sin embargo, nuestra peregrinación en la tierra, en contraste con la de Agustín, no posee ningún telos trascendente más allá; es y permanece absolutamente inmanente. Su movimiento continuo, reuniendo extraños en

comunidad, haciendo de este mundo su hogar, es tanto medios como fin, o, mejor aún, un medio sin fin.

Desde esta perspectiva la IWW (Trabajadores Industriales Mundiales) es el gran proyecto Agustiniano de los tiempos modernos. En las primeras décadas del siglo veinte, los Wobblies, como se los llamaba, organizaron poderosas huelgas y rebeliones a lo largo de los Estados Unidos, desde Lawrence, Massachussets, y Paterson, New Jersey, a Everett, Washington. 2 El movimiento perpetuo de los Wobblies era una peregrinación inmanente, creando una nueva sociedad en el caparazón de la antigua, sin establecer estructuras de mando fijas ni estables. (De hecho, las críticas principales que le hizo la Izquierda oficial a la IWW fueron y son que sus huelgas, poderosas y a menudo exitosas, nunca dejaron por detrás estructuras sindicales perdurables) Los Wobblies tuvieron un éxito extraordinario entre las vastas y móviles poblaciones inmigrantes porque hablaban todos los idiomas de esa fuerza laboral híbrida. Las dos historias más aceptadas acerca del origen del nombre "Wobbly" ilustran estas dos características del movimiento, su movilidad organizacional y su hibridez étnico-lingüística: primero, se supone que Wobbly está referido a la ausencia de un centro, a la peregrinación flexible e impredecible de la militancia de la IWW; y, segundo, se dice que el nombre deriva de la mala pronunciación de un cocinero chino de Seattle, "Yo Wobbly Wobbly [balbuceo]". El foco principal de la IWW era la universalidad de su proyecto. Trabajadores de todas las lenguas y razas del mundo (aunque de hecho sólo llegaron hasta México) y trabajadores de todas las ramas debían unirse en "Un Gran Sindicato".

Tomando la idea de la IWW, y por cierto apartándonos en esto de San Agustín, ajustaremos nuestra visión política en la línea de la tradición republicana radical de la democracia moderna. ¿Qué significa hoy ser republicano? ¿Qué sentido tiene en la era posmoderna levantar esta posición antagónica que constituyó una alternativa democrática radical dentro de la modernidad? ¿Desde qué punto de partida puede ser efectiva y posible la crítica? en este pasaje de la modernidad a la posmodernidad, ¿hay aún un lugar desde donde podamos lanzar nuestra crítica y construir una alternativa? O, si nos hallamos consignados al no-lugar del Imperio, ¿podemos construir un no-lugar poderoso y entenderlo concretamente, como el terreno de un republicanismo posmoderno?

## **El No-Lugar de la Explotación**

Antes de tratar esta problemática, permítasenos una breve digresión. Mencionamos antes que el método teórico de Marx, de acuerdo con la tradición de las críticas modernas de la modernidad, se sitúa dentro de la dialéctica entre el interior y el exterior. Las luchas proletarias constituyen-en términos ontológicos reales-el motor del desarrollo capitalista. Obligan al capital a niveles cada vez mayores de tecnología, transformando así los procesos laborales. 3 Las luchas fuerzan continuamente al

capital a transformar las relaciones de producción y las relaciones de dominación. Desde la manufactura a la producción en gran escala, desde el capital financiero hasta la reestructuración transnacional y la globalización del mercado, son siempre las iniciativas de la fuerza de trabajo organizada las que determinan la figura del desarrollo capitalista. En esta historia, el lugar de la explotación está determinado dialécticamente. La fuerza de trabajo es el elemento más interno, la fuente real del capital. Sin embargo, al mismo tiempo, la fuerza de trabajo representa el lado exterior del capital, es decir, el lugar donde el proletariado reconoce su propio valor de uso, su propia autonomía, y donde cimenta su esperanza de liberación. El rechazo de la explotación—o en verdad, resistencia, sabotaje, insubordinación, rebelión y revolución—constituye la fuerza motora de la realidad que vivimos, y, al mismo tiempo, su oposición viviente. En el pensamiento de Marx, la relación entre el interior y el exterior del desarrollo capitalista está determinada completamente por el punto de vista del proletariado, tanto dentro como fuera del capital. Esta configuración espacial ha conducido a numerosas posturas políticas basadas en el sueño de afirmar el lugar del valor de uso, puro y separado del valor de cambio y las relaciones capitalistas.

En el mundo contemporáneo esta configuración espacial ha cambiado. Por un lado, las relaciones de explotación capitalista se están expandiendo a todas partes, no limitándose a la fábrica sino tendiendo a ocupar todo el terreno social. Por otro lado, las relaciones sociales invisten completamente a las relaciones de producción, volviendo imposible toda externalidad entre producción social y producción económica. La dialéctica entre fuerzas productivas y el sistema de dominación ya no tiene un lugar determinado. Las cualidades reales de la fuerza de trabajo (diferencia, medida y determinación) ya no pueden ser alcanzadas, y similarmente, la explotación ya no puede ser localizada y cuantificada. En efecto, el objeto de la explotación y dominación tiende a dejar de ser las actividades productivas específicas, para pasar a ser la capacidad universal de producir, es decir, la actividad social abstracta y su poder comprensivo. Este trabajo abstracto es una actividad sin lugar, y por ello muy poderosa. Es el equipo cooperativo de cerebros y manos, mentes y cuerpos; es tanto la no-pertenencia y la difusión social creativa del trabajo viviente; es el deseo y el esfuerzo de la multitud de trabajadores móviles y flexibles; y al mismo tiempo es energía intelectual y construcción comunicativa y lingüística de la multitud de trabajadores intelectuales y afectivos. 4

Ya no hay lugar donde hallar a un interior definido por el valor de uso y un exterior definido por el valor de cambio, y, por lo tanto, es ahora definitivamente inconcebible cualquier política del valor de uso, basada en una ilusión de separación. Esto no significa, sin embargo, que hayan desaparecido la producción y la explotación. Tampoco han llegado a su fin las innovaciones y desarrollos ni la reestructuración continua de las relaciones de poder. Por el contrario, hoy más que nunca, mientras las fuerzas productivas tienden a ser completamente de-localizadas, producen no sólo mercancías sino también ricas y poderosas relaciones sociales. Sin embargo, estas nuevas fuerzas productivas no tienen un lugar, porque ocupan todos los lugares, y

producen y son explotadas en este no-lugar indefinido. La universalidad de la creatividad humana, la síntesis de la libertad, el deseo y el trabajo viviente es lo que tiene lugar en el no-lugar de las relaciones de producción posmodernas. El Imperio es el no-lugar de la producción mundial donde es explotado el trabajo. En contraste, y sin homología posible con el Imperio, aquí encontramos otra vez a la formalidad revolucionaria del republicanismo moderno. Es aún una formalidad puesto que no posee lugar, pero una potente formalidad ahora que es reconocida no como abstraída de los sujetos individuales y colectivos sino como la fuerza general que constituye sus cuerpos y sus mentes. El no-lugar posee cerebro, corazón, torso y miembros, globalmente.

### **Ser-en-Contra: Nomadismo, Deserción, Éxodo**

Este reconocimiento nos retrotrae a la pregunta inicial: ¿Qué significa hoy ser republicano? Hemos visto que ya no es posible la respuesta crítica moderna de abrir la dialéctica entre interior y exterior. Una noción efectiva del republicanismo posmoderno deberá ser construida au milieu, sobre las bases de la experiencia vivida por la multitud global. Un elemento que debemos señalar en su nivel más básico y elemental es la voluntad de estar en contra. En general, el deseo de estar en contra no parece requerir mucha explicación. La desobediencia a la autoridad es uno de los actos más sanos y naturales. Nos parece completamente obvio que aquellos que son explotados resistan y-dadas las condiciones necesarias-se rebelen. Hoy, sin embargo, esto puede no ser tan obvio. Una larga tradición de científicos políticos ha dicho que el problema no es porqué se rebela la gente sino porqué no lo hacen. O, en palabras de Deleuze y Guattari, "el problema fundamental de la filosofía política es aún, precisamente, aquel que vió con tanta claridad Spinoza (y redescubrió Wilhelm Reich): '¿Porqué pelean tan tercamente los hombres por su servidumbre, como si fuese su salvación?' " 5 Hoy, la primera pregunta de la filosofía política no es si, ni siquiera porqué habrá resistencia y rebelión, sino cómo determinar al enemigo contra el cual rebelarse. En realidad, a menudo la incapacidad para identificar al enemigo es lo que lleva a la voluntad de resistencia a girar en círculos paradójicos. Sin embargo, la identificación del enemigo no es una tarea menor, dado que la explotación tiende ahora a no poseer un lugar específico, y que nos hallamos sumergidos en un sistema de poder tan profundo y complejo que ya no logramos determinar diferencias o medidas específicas. Sufrimos la explotación, la alienación y el comando como enemigos, pero no sabemos donde localizar la producción de la opresión. Y sin embargo, todavía resistimos y luchamos.

No deben exagerarse estas paradojas lógicas. Aunque en el nuevo terreno del Imperio la explotación y la dominación a menudo no puedan definirse en lugares específicos, sin embargo existen. La globalidad del comando que imponen representa la imagen invertida-como un negativo fotográfico-de la generalidad de las actividades



productivas de la multitud. Y aún así, esta relación inversa entre el poder imperial y el poder de la multitud no indica ninguna homología. En efecto: el poder imperial no podrá seguir disciplinando a los poderes de la multitud; sólo podrá imponer control por sobre sus capacidades sociales y productivas generales. Desde el punto de vista económico, el régimen de salario es reemplazado, en función de la regulación, por un sistema monetario global y flexible; el comando normativo es reemplazado por los procedimientos de control y la policía; y el ejercicio de la dominación se conforma mediante redes comunicativas. Así es como la explotación y la dominación constituyen un no-lugar general en el terreno imperial. Aunque la explotación y dominación son todavía experimentadas concretamente, en la carne de la multitud, son, pese a ello, amorfas, en cuanto pareciera que no queda lugar para ocultarse de ellas. Si ya no queda lugar que se pueda reconocer como exterior, debemos estar en contra en cada lugar. Este ser-contra se transforma en la clave esencial para cada postura política activa en el mundo, cada deseo efectivo-tal vez para la propia democracia. Los primeros partisanos anti-fascistas de Europa, desertores armados confrontando a sus gobiernos traidores, fueron adecuadamente llamados "hombres-contra".<sup>6</sup> Hoy, el generalizado ser-contra de la multitud debe reconocer a la soberanía imperial como el enemigo y descubrir los medios adecuados para subvertir su poder.

Aquí vemos otra vez al principio republicano en primera instancia: deserción, éxodo y nomadismo. Mientras en la era disciplinaria el sabotaje fue el concepto fundamental de resistencia, en la era del control imperial puede serlo la deserción. Mientras el estar-contra en la modernidad a menudo significaba una oposición de fuerzas directa y/o dialéctica, el estar-contra en la posmodernidad bien puede ser más efectivo en una postura oblicua o diagonal. Las batallas contra el Imperio pueden llegar a ganarse mediante la sustracción y defección. Esta deserción no tiene un lugar; es la evacuación de los lugares del poder.

A lo largo de la historia de la modernidad, la movilidad y migración de la fuerza de trabajo han interrumpido las condiciones disciplinarias a las cuales se sometían a los trabajadores. Y el poder ha desplegado la violencia más extrema contra esta movilidad. En este sentido, la esclavitud puede ser considerada en continuidad con los diversos regímenes de trabajo asalariado como el aparato represivo más extremo para bloquear la movilidad de la fuerza laboral. La historia de la esclavitud negra en las Américas demuestra tanto la necesidad vital de controlar la movilidad del trabajo como el irreprimible deseo de fuga de parte de los esclavos: desde los barcos cerrados del Pasaje del Medio a las elaboradas técnicas represivas empleadas contra los esclavos fugados. La movilidad y el masivo nomadismo de los trabajadores han expresado siempre rechazo y búsqueda de la liberación: la resistencia contra las horribles condiciones de explotación y la búsqueda de la libertad y de nuevas condiciones de vida. De hecho, sería interesante escribir una historia general acerca de los modos de producción desde el punto de vista del deseo de movilidad de los trabajadores (del campo a la ciudad, de la ciudad a la metrópolis, de un estado a otro, de un continente a otro) antes que recorres ese desarrollo simplemente desde la

perspectiva de la regulación del capital de las condiciones tecnológicas del trabajo. Esta historia reconfiguraría sustancialmente la concepción marxista de las etapas de organización del trabajo, que ha servido como marco teórico para numerosos autores hasta Polanyi. 7

En la actualidad, la movilidad de la fuerza de trabajo y de los movimientos migratorios es extraordinariamente difusa y difícil de aprehender. Incluso los movimientos poblacionales más significativos de la modernidad (incluyendo las migraciones Atlánticas negras y blancas) constituyen eventos liliputienses respecto de las enormes transferencias de población de nuestros tiempos. Un espectro recorre el mundo y es el espectro de la migración. Todos los poderes del viejo mundo se han aliado en una operación despiadada en su contra, pero el movimiento es irresistible. Junto a las fugas del denominado Tercer Mundo, hay flujos de refugiados políticos y transferencias de fuerza de trabajo intelectual, junto a movimientos masivos del proletariado agrícola, manufacturero y de servicios. Los movimientos legales y documentados son empujados por las migraciones clandestinas: las fronteras de la soberanía nacional son cribas, y cualquier intento de regulación completa choca contra violentas presiones. Los economistas intentan explicar este fenómeno presentando sus ecuaciones y modelos, los cuales, aún si fuesen completos, no logran explicar ese deseo irreprimible de libre movimiento. En efecto, lo que empuja desde atrás es, negativamente, la deserción de las miserables condiciones materiales y culturales de la reproducción imperial; pero, positivamente, lo que empuja hacia delante es la riqueza del deseo y la acumulación de capacidades expresivas y productivas que han determinado los procesos de globalización en las conciencias de cada individuo y grupo social-y por ello, una cierta esperanza. La deserción y el éxodo son una poderosa forma de lucha de clases contra y dentro de la posmodernidad imperial. Esta movilidad, sin embargo, aún constituye un nivel espontáneo de lucha, y, como señalamos antes, con frecuencia conduce a nuevas condiciones desarraigadas de pobreza y miseria.

Una nueva horda nómada, una nueva raza de bárbaros, emergerá para invadir o evacuar el Imperio. Nietzsche presintió extrañamente su destino en el siglo diecinueve. "Problema: ¿dónde están los bárbaros del siglo veinte? Obviamente aparecerán a la vista sólo tras una tremenda crisis socialista". 8 No podemos afirmar exactamente qué anticipó Nietzsche en su lúcido delirio, pero, sin embargo, ¿qué ejemplo más fuerte podemos hallar del poder de deserción y éxodo, del poder de la horda nómada, que la caída del Muro de Berlín y el colapso del bloque Soviético? En la deserción de la "disciplina socialista", la movilidad salvaje y la migración en masa contribuyeron sustancialmente al colapso del sistema. De hecho, la deserción de cuadros productivos desorganizó y golpeó en el corazón del sistema disciplinario del mundo burocrático Soviético. El éxodo masivo de trabajadores altamente calificados desde Europa Oriental jugó un papel central en provocar el colapso del Muro. 9 Aunque se refiera a las peculiaridades del sistema estatal socialista, este ejemplo demuestra que la movilidad de la fuerza de trabajo puede expresar también un conflicto político abierto y contribuir a la destrucción del régimen. Sin embargo, es

más que eso lo que necesitamos. Necesitamos una fuerza no sólo capaz de organizar las capacidades destructivas de la multitud, sino también que constituya una alternativa mediante los deseos de la multitud. El contra-Imperio debe ser también una nueva visión global, un nuevo modo de vivir en el mundo.

Numerosos proyectos políticos republicanos de la modernidad han asumido a la movilidad como un terreno privilegiado para la lucha y la organización: desde los denominados Socianos del Renacimiento (artesanos y apóstoles de la Reforma, Toscanos y Lombardos, quienes, desterrados de su propio país, fomentaron la sedición contra las naciones Católicas de Europa, desde Italia hasta Polonia) hasta las sectas del siglo diecisiete que organizaron los viajes transatlánticos en respuesta a las masacres europeas; y desde los agitadores de la IWW en los Estados Unidos de 1910 hasta los autonomistas europeos de 1970. En estos ejemplos modernos la movilidad se convirtió en una política activa y estableció una posición política. Esta movilidad de la fuerza laboral y este éxodo político poseen mil hilos entrecruzados-viejas tradiciones y nuevas necesidades se entremezclaron, del mismo modo que el republicanismo de la modernidad y la lucha de clases moderna se enlazaron. El republicanismo posmoderno, de emerger, deberá enfrentar una tarea similar.

## **Nuevos Bárbaros**

Aquellos que están en contra, al mismo tiempo que escapan de las limitaciones locales y particulares de la condición humana, debe intentar continuamente construir un nuevo cuerpo y una nueva vida. Este es un pasaje bárbaro, necesariamente violento, pero, como dijo Walter Benjamín, es una barbarie positiva: "¿Barbarie? Precisamente. Afirmamos esto con el fin de introducir una nueva noción, positiva, de barbarie. ¿Qué les obliga a hacer a los bárbaros la pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo, desde el principio". El nuevo bárbaro "a nada considera permanente. Pero por esto mismo, halla caminos en todos lados. Donde otros hallan montañas o paredes, él ve, también, un pasaje. Pero por ver caminos en todas partes, debe aclarar las cosas en todas partes... Porque ve caminos en todas partes, siempre se ubica en encrucijadas. En ningún momento sabe qué le deparará el próximo. Todo lo que existe lo reduce a escombros, no por los escombros en sí sino en interés del camino por el que va". 10 Los nuevos bárbaros destruyen con una violencia positiva, y trazan nuevos caminos de vida mediante su propia existencia material.

Estos despliegues bárbaros trabajan en general sobre las relaciones humanas, pero hoy podemos reconocerlos primero y principalmente en las relaciones y configuraciones corporales de género y sexualidad. 11 Las normas convencionales de las relaciones corporales y sexuales entre y dentro de los géneros están crecientemente abiertas a los desafíos y la transformación. Los propios cuerpos se transforman y mutan para crear nuevos cuerpos posthumanos. 12 La primera

condición de esta transformación corporal es el reconocimiento de que la naturaleza humana no está en modo alguno separada de la naturaleza como totalidad, que no hay límites fijos y necesarios entre el humano y el animal, el humano y la máquina, el macho y la hembra, etc.; es el reconocimiento de que la misma naturaleza es un terreno artificial abierto para nuevas mutaciones, mezclas e hibridaciones.<sup>13</sup> No solamente subvertimos conscientemente los límites tradicionales, por ejemplo vistiendo harapos, sino que, también, nos movemos en una creativa e indeterminada zona au milieu, entre dichos límites y sin tomarlos en cuenta. Las actuales mutaciones corporales constituyen un exodus antropológico y representan un elemento de extraordinaria importancia, aunque aún bastante ambiguo, de la configuración del republicanismo "contra" la civilización imperial. El éxodo antropológico es importante principalmente porque es aquí donde la cara positiva, constructiva de la mutación comienza a aparecer: una mutación ontológica en acción, la invención concreta de un primer lugar nuevo en el no-lugar. Esta evolución creativa no ocupa, meramente, algún lugar existente, sino que inventa un nuevo lugar; una metamorfosis que rompe todas las homologías naturalísticas de la modernidad.

Sin embargo, esta noción de éxodo antropológico es aún muy ambigua, porque sus métodos, hibridación y mutación, son, asimismo, los métodos empleados por la soberanía imperial. En el oscuro mundo de la ficción cyberpunk, por ejemplo, la libertad de expresarse es a menudo indistinguible de los poderes de un control todopoderoso. <sup>14</sup> Ciertamente necesitamos cambiar a nuestros cuerpos y a nosotros mismos, y, tal vez, de un modo mucho más radical aún que el imaginado por los autores cyberpunk. En nuestro mundo contemporáneo, las ahora comunes mutaciones estéticas del cuerpo, como los tatuajes y las perforaciones, la moda punk y sus variadas imitaciones, son todas ellas indicios iniciales de esta transformación corporal, pero, finalmente, no iluminan el tipo de mutaciones radicales que se necesitan. La voluntad de oponerse necesita realmente de un cuerpo completamente incapaz de someterse al comando. Necesita un cuerpo incapaz de adaptarse a la vida familiar, a la disciplina fabril, a las regulaciones de una vida sexual tradicional, etc. (Si usted descubre que su cuerpo rechaza estos modos "normales" de vida, no se desespere-¡acepte ese obsequio!) <sup>15</sup> Sin embargo, además de estar radicalmente no preparado para la normalización, el nuevo cuerpo debe ser también capaz de crear una nueva vida. Debemos llegar aún más lejos para poder definir el nuevo lugar del no-lugar, más allá de las simples experiencias de mezcál e hibridación, y de los experimentos que se realizan alrededor de ellas. Debemos arribar a la constitución de un artificio político coherente, una aparición artificial en el mismo sentido en que los humanistas hablan de un homohomo producto del arte y el conocimiento, y en que Spinoza habla acerca de un cuerpo poderoso producido por aquella conciencia más elevada que está imbuida de amor. Los caminos infinitos de los bárbaros deberán formar un nuevo modo de vida.

Sin embargo, dichas transformaciones permanecerán siempre débiles y ambiguas, en la medida en que se modelen sólo en términos de forma y orden. La misma hibridación es un gesto vacío, y el mero rechazo del orden nos deja simplemente en