



LA FÁBRICA DE PORCELANA

Una nueva grámatica de la política

ANTONIO NEGRI

PAIDÓS ESTADO
Y SOCIEDAD 156



El origen de este libro reside en dos conceptos. Por una parte, lo que se ha dado en llamar el «siglo corto», esa época que, de 1917 a 1968, intentó poner en práctica el socialismo y en la cual aprendimos a pensar, ha llegado a su fin. Por otra, la crisis del socialismo arrastró con ella todas las categorías políticas a una modernidad de la que el mismo socialismo formaba parte.

Sin embargo la esperanza, la indignación y la voluntad de transformar el mundo aparecen hoy bajo nuevas figuras. Los cambios en la organización del trabajo y las nuevas configuraciones de los modos de gobernar tienen mucho que ver con esa transformación radical de la realidad política y con la del lenguaje que la expresa.



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

La fábrica de porcelana

La fábrica de porcelana

Una nueva gestión de la política

PAIDOS

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Colección dirigida por Carme Castells

Últimos títulos publicados:

117. L. Tsoukalis, *¿Qué Europa queremos?*
118. A. Negri, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*
119. V. Fisas, *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*
120. B. R. Barber, *El imperio del miedo*
121. M. Walzer, *Reflexiones sobre la guerra*
122. S. P. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*
123. J. Rifkin, *El sueño europeo. Cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*
124. U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*
125. Cl. Bébear y Ph. Manière, *Acabarán con el capitalismo*
126. Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas*
127. Z. Brzezinski, *El dilema de EE.UU.*
128. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 1*
129. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 2*
130. H. Joas, *Guerra y modernidad*
131. R. Dahrendorf, *En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI*
132. U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*
134. T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*
135. A. Touraine, *Un nuevo paradigma*
137. M. Yunus, *El banquero de los pobres*
138. U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita*
139. P. Arrojo, *El reto ético de la nueva cultura del agua*
140. J. Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*
141. Y. Vanderborght y Ph. Van Parijs, *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*
142. A. Negri, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*
143. Z. Bauman, *Vida líquida*
144. V. Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*
145. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*
146. Z. Bauman, *Miedo líquido*
147. A. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*
148. N. Chomsky y G. Achcar, *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*
149. A. Touraine, *El mundo de las mujeres*
150. A. Touraine, *El món de les dones*
151. N. Klein, *La doctrina del shock*
152. J. Attali, *Breve historia del futuro*
153. A. Giddens, *Europa en la era global*
154. R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*
155. U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial*
156. A. Negri, *La fábrica de porcelana*

Antonio Negri

La fábrica de porcelana

**Una nueva gramática
de la política**



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique*

Traducción de Susana Lauro

Cubierta de Jaime Fernández

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

© Éditions Stock, 2006
© 2008 de la traducción, Susana Lauro
© 2008 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2098-9

Depósito legal: M-3.200/2008

Impreso en Brosmac, S.L.

Pol. Ind. Arroyomolinos, 1, calle C, 31 – 28932 Móstoles (Madrid)

Impreso en España – Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio	9
--------------------	---

Taller n° 1

Moderno y posmoderno: la cesura	17
---	----

Taller n° 2

El trabajo de la multitud y el tejido biopolítico	37
---	----

Taller n° 3

Entre la globalización y el éxodo: la paz y la guerra	59
---	----

Taller n° 4

Más allá de lo privado y de lo público: lo común	79
--	----

Taller n° 5

La crítica del posmodernismo como resistencia marginal	99
--	----

Taller n° 6

Diferencia y resistencia. Del conocimiento de la cesura posmoderna a la constitución ontológica del por-venir	115
---	-----

Taller n° 7

Del derecho a la resistencia al poder constituyente	137
---	-----

Taller n° 8

Gobierno y <i>gobernanza</i> . Por una crítica de las «formas de gobierno»	159
---	-----

Taller n° 9

Decisión y organización	177
-----------------------------------	-----

Taller n° 10

El tiempo de la libertad común	199
--	-----

Conclusión	211
----------------------	-----

PREFACIO

Estas clases, dictadas en 2004-2005 en el Collège International de Philosophie, en París, tienen por cometido captar el pasaje que va de la modernidad a la posmodernidad en los análisis de la ciencia política y de la filosofía. Su punto de partida ha sido, ante todo, el intento por delimitar el lenguaje político correspondiente a esa transición. Por lo tanto, había pensado en darle por título a esta obra *Una nueva gramática de la política*. ¿Realmente he logrado delinear algunas pistas de investigación y definir conceptos y categorías nuevos para decir el cambio que hoy nos afecta? Es el lector quien debe juzgarlo con su lectura.

El programa de clases había sido concebido de la siguiente manera:

Moderno y posmoderno. Cuando se dice «entre lo moderno y lo posmoderno», se sobreentiende una mutación del paradigma del discurso sobre lo político. En consecuencia, el seminario estará dedicado a la investigación y a la definición del concepto de democracia en la época posmoderna —entendiendo por «posmoderno» el conjunto de formas culturales, de etiquetas ideológicas y de dispositivos institucionales que son posteriores a la crisis del Estado-nación, y que toman parte en el proceso de formación de la soberanía imperial.

Biopoderes y biopolítica. En la segunda parte del seminario, trataremos de dar cuenta de las diferencias que están en juego entre los conceptos políticos del pensamiento moderno del Estado y los del Imperio posmoderno. Esas diferencias se articulan básicamente en la dimensión del *Bios* y de su anclaje en el centro de la definición de lo político. Confrontaremos por lo tanto las diferentes concepciones de la biopolítica, teniendo en cuenta a la vez su génesis y sus efectos. Insistiremos, por otra parte, en la diferencia fundamental que existe entre los biopoderes y la biopolítica.

Nuevo léxico político. Para concluir, trataremos de abrir una discusión teórica sobre la posibilidad de un nuevo vocabulario político. Se tratará, en consecuencia, de redefinir en el horizonte posmoderno —y en relación con las contradicciones políticas que de allí emergieron— conceptos claves como soberanía, ciudadanía, derecho, común, individual, colectivo, privado/público, paz, guerra, multitud, poder constituyente, etc.

Yo había ya intentado una empresa parecida en estos últimos años —en un ciclo de lecciones dictadas en la universidad La Sapienza, de Roma, y también, durante los ciclos de conferencias en Cataluña y en la Mellon Foundation de Pittsburgh—. Había desarrollado el proyecto tratando de mostrar que era posible una nueva definición del campo político, aunque no era fácil. El debate había sido abierto con la publicación de dos de mis libros en Italia, traducidos a continuación aquí y allá: *Guide y Movimenti nell Imperio* (Raffaello Cortina Editore, 2002 y 2006).*

* Traducidos al castellano como *Guías. Cinco lecciones en tor-*

Sin ninguna duda, esta investigación encontró obstáculos relacionados menos con la lógica y con el despliegue del proyecto mismo que con una oposición política externa al mismo, que, efectivamente, ha sido muy fuerte. En el medio en que trabajo —es decir, en esa izquierda cultural y política que, a pesar de todos los avatares de mi recorrido personal, es la mía—, el cambio de las perspectivas políticas y la nueva definición conceptual de los parámetros de esas modificaciones han sido a menudo muy mal recibidos. En Italia y en España, en Alemania y en Gran Bretaña, las dificultades fueron relativas: el debate se llevó a cabo, y a menudo ha sido rico, aunque la polémica era evidente. Por otra parte, en el caso particular de Alemania y de Gran Bretaña, el nivel de interés, de participación y de compromiso en las discusiones fue absolutamente destacable.

En Francia las cosas sucedieron de manera bastante diferente. Yo debía comenzar estas clases a principios de octubre de 2004, gracias al interés que el Collège International de Philosophie había depositado en el proyecto. Una fuerte gripe me obligó a posponer la primera sesión. La semana siguiente, la sala estaba llena, pero en cuanto comencé a hablar, me vi obligado a suspender el seminario: un grupo de personas cuyo único objetivo era impedir que se desarrollara el encuentro, mezclada entre los asistentes, se había puesto a gritar. A mí no me gusta no comprender, y traté de comprender, también esta vez, las razones de semejante violencia. Se me reprochaba ser un lacayo del imperialismo cuando en realidad cuestionaba las categorías del socia-

lismo, de ser un vulgar mistificador cuando yo intentaba reinventar una perspectiva comunista para los tiempos futuros. Me dijeron de todo, se me acusaba de traición. Era bastante incomprensible y también bastante vulgar —y hacía falta tener un sentido del humor bastante desarrollado para medir toda la ironía de la situación: yo había estado condenado una buena cantidad de años en prisión para terminar insultado como un «vendido», y necesité recurrir a Spinoza para reírme de esos *ultimi barbarorum*.

Los cuestionamientos continuaron durante algunas sesiones. Aumentaron cuando declaré mi apoyo a la campaña por el «sí» al referéndum sobre el Tratado Constitucional Europeo. Me parecía en ese momento —y ahora me lo sigue pareciendo aún más— que solamente Europa permitiría construir un campo político que corresponda a las más recientes transformaciones de la conflictividad social, y que era estratégicamente esencial para una verdadera política de las multitudes a la escala de la mundialización.

Pero, entonces, ¿cómo debería llamar a este libro? ¿*Diez lecciones a un público rabioso —con voluntad de convencerlos?* Debo confesar que lo pensé seriamente. Por otra parte, todo eso me recordaba un episodio análogo, cuando, a mediados de los años 1980, por primera vez, había intentado cuestionar el vocabulario de la izquierda. En ese momento, yo había escrito un pequeño libro, que apareció de manera confidencial en Italia, cuando comenzaba mi exilio en París y que circulaba bajo los abrigos: llevaba por título *Fabbriche del soggetto*, lo que podría traducirse por *Fábricas de sujetos*, o —de un modo todavía más feo pero tal vez más exacto— *Fábricas del sujeto*. ¿Por qué no llamar al nuevo

libro, veinte años después, *Fábricas del sujeto n° 2*? ¿Acaso no se trataba de la segunda parte de un proyecto iniciado en aquella época, y que trataba precisamente de formular la necesidad de una refundación del lenguaje político en función de las transformaciones del campo político?

Lamentablemente, el título sonaba mal en francés ¡y lo que es estéticamente desagradable nunca es científicamente útil! Por otra parte, el problema no era que con el término «fábrica» se entendiera que la propuesta era dar conceptos «manufacturados», sino que se trataba de captar el devenir de una transformación conceptual que era mucho más comprometedora que aquello.

En realidad, yo tenía en mente dos cosas. La primera era una invitación colectiva a todos los investigadores de buena voluntad para que se dedicasen a *la redacción de un nuevo vocabulario posmoderno del campo político*: ¡Qué formidable experiencia podía llegar a ser! Creo —espero que se entienda de ese modo— que la invitación se mantiene todavía hoy, y nunca ha tenido más sentido. La segunda era asumir plenamente esa suerte de «doble verdad» ante la cual nos encontramos de forma inevitable cuando tocamos el tema de la modificación de los ejes y de los términos de una política de izquierda. La «doble verdad» en cuestión, que nos empuja a no decir siempre las cosas de la misma manera a todos, hoy no la elegimos por odio al enemigo —como de hecho ocurría en la historia medieval—, sino, por el contrario, por amor a la amistad. Estoy convencido de que nuestro discurso debe ante todo dirigirse a los socialistas y a los comunistas que han vivido honestamente, y que han pensado su propia experiencia en los antiguos términos dialécticos del marxismo-leninismo. Son

ellos, ante todo, quienes deben ser acompañados en *este descubrimiento de un nuevo campo de investigación y de luchas* porque, con mucha frecuencia, son también ellos quienes, cuando todos éramos más jóvenes, nos acompañaron a las fábricas, en las luchas obreras, y nos han ofrecido toda la riqueza del saber comunista. Aquí la ética es más importante que la lógica, y poco importa si para ello hace falta que la lógica funcione bajo el régimen de la «doble verdad». Desde luego, esto no vale para todos y en todas partes, pero a mí me basta con que valga para hoy, en nuestra situación de transición. Una situación en la que todos los que eligen hacerse multitud para construir un nuevo horizonte político de cambio radical sientan la necesidad de inventar un nuevo lenguaje a la altura de sus esperanzas y capaz de seguir sus dinámicas: un lenguaje que pueda rediseñar la línea flexible de la curva marxiana con un vigor reencontrado.

Se me dirá que siempre queda el peligro de dar pistas a quienes nos mandan para que puedan dominarnos más. Eso no me asusta: la experiencia nos enseña que los hombres del capitalismo y de la derecha reaccionaria son menos inteligentes de lo que debieran.

Es así como empezamos a avanzar en el proyecto. Estas lecciones se fueron convirtiendo poco a poco en pequeños «talleres» conceptuales de reflexión compartida, de saber común. Es cierto que, a veces, debíamos trabajar en un clima que hubiéramos preferido más sereno, menos violentamente conflictivo, menos gratuitamente brutal; pero, muy a menudo también, hacíamos un recorrido sumamente gratificante: aun en la discusión más encarnizada, había la apertura a un cuestionamiento sin prejuicios.

Un cuestionamiento apasionante y lleno de expectativas, pero todavía frágil. Al comienzo de este prefacio, yo hablaba de los diferentes títulos en los que había pensado para este libro. Olvidando todos mis escrúpulos y mis dudas, terminé optando por *La fábrica de porcelana*. Quienes conocen mi legendaria torpeza se sonreirán seguramente ante la imagen. Sin embargo, no sólo se trata de la gracia del elefante, que, como sabemos, es proverbial. En estas lecciones hay, creo, la presencia de un soplo común, pero también una suerte de gran borrasca que sacude todas las existencias en este extraño mundo nuestro, y que fragiliza las esperanzas y los intentos, las expectativas y los movimientos. Es un gran viento: nosotros sabemos lo parecido que es a esas brisas de primavera que abofetean los rostros, pero que dejan a su paso el cielo límpido y la naturaleza vivificada, para que se afirmen potencias de vida nuevas y luchas victoriosas.

París, abril de 2006

Taller n° 1

MODERNO Y POSMODERNO: LA CESURA

Nos gustaría mostrar en qué aspecto las categorías políticas de la modernidad, es decir, las teorías del gobierno, son susceptibles de ser sometidas a una crítica decidida y fuerte. Se trata pues de elaborar, en las reuniones que siguen, un nuevo vocabulario, una nueva gramática de lo político contemporáneo.

Empecemos por señalar que, en la época moderna, existieron posiciones muy diferentes aunque de una impresionante homogeneidad: tanto en Max Weber como en Carl Schmitt o en Lenin, encontramos *una interpretación unívoca del poder*. El poder siempre es trascendente, el poder siempre es soberano. El poder es una máquina soberana. En Max Weber —que propone una posición liberal-funcionalista—, en Carl Schmitt —que interpreta una tradición conservadora y totalitaria—, en Lenin por fin —que representa un excepcional momento revolucionario poniéndose como objetivo la extinción del Estado burgués—, el poder se presenta como una transcendencia, como un arcano, en una profunda homología de definición.

Insistamos de entrada en ese punto: aun cuando nos vemos confrontados a una concepción casi anárquica de lo político, y cuando la liberación del proletariado coincide con la desaparición del Estado —como en el caso del pensamiento de Lenin—, la totalidad del

razonamiento político está en realidad muy estrechamente ligado a una relación dialéctica con el poder existente y con su definición soberana. Esta dialéctica implica una única alternativa posible que podríamos formular de la siguiente manera: o bien se toma el poder y se es como el poder, o bien se reniega totalmente del poder —lo que significa que se define inmediatamente la posibilidad del espacio político, como negación absoluta del poder—. No hay una solución intermedia, y en los dos casos se trata evidentemente de un *impasse*. Es por eso que, entre finales del siglo xix y comienzos del siglo xx, los teóricos del Estado —tanto Rudolf Stammler en Alemania o Emile Durkheim en Francia— no han sido capaces de formular su pensamiento fuera de esa alternativa —el Reich o la República por un lado, la anarquía por el otro—, y quedaron prisioneros de ella.

Analicemos ahora con mayor precisión cómo se ha presentado *esta vasta homología de las concepciones del poder en el pensamiento moderno*. Tomemos en un primer tiempo *Politik als Beruf* de Max Weber —*La política como vocación*—, y tratemos de entender cuál es la línea de razonamiento. Aquí, la trascendencia del poder está representada por el uso de un lenguaje casi religioso en el análisis de la acción de los sujetos políticos: lo político no es una condición sino una vocación. Desde esta perspectiva, está claro que el relativismo y el politeísmo de los valores políticos de los que habla Weber se convierten en figuras de paso de la experiencia política a la trascendencia del poder, es decir, como neutralización de la dimensión ontológica de lo político. El poder se vuelve una realidad a la cual adherir, se trata en consecuencia de algo que se da más allá de la realidad, un sacerdocio o eventualmente un martirio...

El neokantismo epistemológico de Weber (es decir, la idea de que las determinaciones de lo político corresponden a las categorías) se debe volver a insertar dentro de un pensamiento de la trascendencia —una suerte de fe laica— que termina traicionando tanto la *Crítica de la razón pura* como la *Crítica de la razón práctica*. No es casual que hoy se lea a Weber fundamentalmente como a un autor nietzscheano: al servicio de cierto pesimismo realista en lo referido a la experiencia política, y a la vez con un pensamiento de lo negativo en cuanto concierne a la idea de una salvación, un pensamiento exclusivamente ligado a la autonomía o a lo intempestivo de la decisión política. Las buenas épocas de las lecturas funcionalistas de Weber, a la manera de Talcott Parsons, quedaron atrás (aunque algunos, como Raymond Aron, sostenían desde hace mucho tiempo la debilidad de ese tipo de proyecto). Ese episodio teórico muestra claramente la continuidad de la tradición platónica también en sus formulaciones modernas del poder y del campo político.

Desde ese punto de vista, Nietzsche representa una clave de lectura impura y ambigua que permite abrir y a la vez cerrar la relación entre la realidad y la idealidad del poder, fijando en todos los casos la trascendencia. Y si la interpretación del mundo que da Nietzsche es pesimista, si la naturaleza debe admitir el derroche de sus posibilidades y la historia, la destrucción de sus potencias, es porque la realidad deberá en adelante plegarse —precisamente de manera «realista»— a las necesidades lógicas de la gestión y de la reproducción del poder. Dentro de la caverna platónica, el mundo aparece como una sombra, está relativizado y sólo puede comprenderse si se lo domina.

En la perspectiva liberal y funcional del poder, que es la de Max Weber, el concepto de lo político está construido por lo alto, por el cierre, por la necesidad: por lo alto porque el poder es trascendente; por el cierre porque el poder, en la medida en que es Uno, excluye por definición todas las diferencias; por la necesidad, porque no puede ser de otra manera. Más adelante veremos que, en ello, ya podemos encontrar una suerte de anticipación de la idea de biopoder tal como fue desarrollada por Foucault a partir de la década de 1970. Las tres modalidades de construcción de lo político que acabamos de ver podrían muy bien aplicarse a la inversión política de la vida por parte del Estado, y más generalmente a una red de micropoderes que atravesasen la totalidad de las determinaciones de nuestra existencia. En un caso como en el otro, tanto en Weber como en el análisis foucaultiano de los biopoderes, nos encontramos ante una figura homologante y homologada del poder. Pero, a diferencia de Weber, Foucault no quedará satisfecho con eso.

Si ahora examinamos a Carl Schmitt, nos encontramos ante una concepción que, paradójicamente, es muy análoga de la de Max Weber. Desde ese punto de vista, es bastante difícil identificar a uno como un pensador democrata y al otro como un pensador totalitario. Ambos confunden la definición teórica del poder y las dimensiones subjetivas que deberían definirlo. Schmitt y Weber pueden diferenciarse en el campo de la teoría constitucional, pero en cambio se identifican en el terreno de la teoría política. También en Schmitt la concepción de lo político es mística, teológica. Ya no hay más cobertura trascendental kantiana, como pareciera serlo para Weber, sino una pesada reducción de la ética a lo político.

No hay ninguna distinción crítica entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: muy por el contrario hay un flujo —totalitario— que une una y otra.

Pero, como señalan muchos autores contemporáneos, desde Foucault hasta Agamben, el *biopoder* (es decir, la inversión por el poder sobre la totalidad de la vida) y el *totalitarismo* (la inversión por el Estado de la totalidad de la vida) actúan al menos parcialmente en un terreno común. Dentro de las teorías constitucionales europeas, que Foucault describirá mucho después como biopolítica, el derecho alemán ha creado un monstruo. El biopoder como un totalitarismo: el resultado de las luchas de los siglos XIX y XX, la construcción del *Welfare*, la dimensión social del consenso... todo ello ha sido absorbido por la totalidad del Estado.

El nacionalsocialismo es la herramienta dramática de esa figura, y lo político se presenta en Carl Schmitt como el espacio de esa realidad. El poder es efectivamente para Schmitt una suerte de panóptica totalitaria: cada ciudadano vive dentro del Dios vivo; lo panóptico termina por convertirse en un panteísmo. Pero, a diferencia de un sistema panóptico, el Dios viviente necesita definir a los excluidos —que son precisamente los excluidos de la vida, esos cuya vida, se dirá enseguida, no vale nada—. El *Aufhebung*, el desborde dialéctico de ese proceso —que deja de lado en todos los casos a aquellos para los que la vida no vale nada— se traduce entonces por una expansión del espacio vital que corresponde, de hecho, a lo que hoy llamaríamos una operación de *Nation Building*. Una vez más, se trata de una pretendida construcción universal que se traduce en realidad por el sometimiento de los ciudadanos... El topo reaccionario ha calado hondo.

El problema de la decisión —que a simple vista parece poseer una consistencia individual: sólo los individuos deciden— *toma entonces el lugar del escepticismo trascendente de la vocación weberiana*. En los dos casos, se trata de construir el lugar donde el individuo pueda hacer valer el don para sus amigos, y la muerte para sus enemigos... Entonces no es casual que la guerra (como decisión del soberano y desvelamiento de la naturaleza de lo político) revele el funcionamiento íntimo del biopoder y su carácter intempestivo absoluto: quita a los ciudadanos cualquier decisión posible sobre lo político, a la vez que afirma un dominio absoluto sobre su existencia. La conocida propuesta de Clausewitz según la cual la guerra es la continuación de la política por otros medios no fue retomada por los neoconservadores norteamericanos de los años 1990, sino por los fascistas y los schmittianos de los años 1930 y Foucault diría: vamos, todavía, por los liberales del siglo XIX.

En el Lenin de *El Estado y la revolución*, la concepción de lo político también está anclada en la trascendencia; por otra parte, no por casualidad, muchos han querido identificar la decisión schmittiana con la decisión leninista... Ya no porque poner en práctica una política revolucionaria signifique automáticamente instaurar el reino de la trascendencia, sino, por el contrario, porque el actuar revolucionario del proletariado disuelve la trascendencia al mismo tiempo que la política. En Lenin, la desaparición del Estado es un ideal anárquico; el sistema exacto —e inverso— de la trascendencia del Estado tal como los teóricos burgueses la han concebido desde siempre. En el pensamiento de Lenin,

la idea de la liberación del proletariado está enteramente comprendida en una relación dialéctica con el poder.

Repitémoslo: en los dos casos que acabamos de ver, se trata de un doble *impasse* que pretende obligarnos a elegir entre dos posibilidades. La primera consiste en tomar el poder y convertirse en *otro* poder, es decir, a pesar de todo, siempre *un poder*; la segunda intenta negar totalmente el poder sobre la vida y aparece a la vez como una negación de la vida misma. Desde ese punto de vista, el concepto del poder proletario que encontramos en Lenin es totalmente simétrico con el del poder burgués. El concepto de liberación está preso en las tenazas del poder. *Pero ¿no podemos pensar en cambio que la libertad, la singularidad, la potencia, se dan como diferencias radicales respecto al poder?*

Aclaremos ese punto para no atribuirle a Lenin faltas que no le corresponden. Lenin es perfectamente consciente del *impasse* en el que está; y, de hecho, después de haber planteado el problema de la insurrección y de la destrucción del poder, insiste en la idea del dualismo de poder, sobre la idea de la transición y de la dictadura del proletariado como forma de comando sobre la misma transición. Por lo tanto, Lenin no es responsable de las prácticas liberticidas que se han cometido en su nombre. (Por otra parte, ¿quién puede decir con certeza que, en ese momento, existían otras vías? Lo seguro es que hoy esas vías alternativas existen, y que tenemos el deber de seguirlas.)

Si queremos romper el concepto capitalista y burgués del poder, debemos ir más allá de la concepción moderna del poder mismo.

Aunque no está de más señalar que lo moderno, en realidad, no puede quedar reducido a esas únicas categorías políticas. En el pensamiento moderno existe una alternativa (Maquiavelo contra las teorías de la razón de Estado, Spinoza contra Hobbes) que se opone a lo que hemos visto, y coloca delante las razones de la asociación política y de la dinámica democrática en contra de las concepciones trascendentales del poder en la modernidad. La inmanencia de lo político está afirmada allí de manera decidida, lo mismo que la dimensión constitutiva y constituyente de la democracia. Con esa perspectiva nacieron los conceptos de multitud y de democracia tal como podemos utilizarlos hoy, en el debate que nos ocupa. Es lo que he intentado mostrar a propósito de Spinoza en mi libro *L'anomalie sauvage*.¹

En consecuencia, lo que buscamos demostrar es que la situación política en la que nos encontramos actualmente sólo puede ser definida *dentro de un cambio de paradigma en relación con la tradición moderna*. Intentamos mostrar que es más fácil definir lo contemporáneo como posmoderno que como hipermoderno, a pesar de los cambios evidentes que ha sufrido el término posmoderno, sobre todo en Francia y en Estados Unidos, y sobre el cual tendremos oportunidad de volver.

La hipermodernidad ha sido una calificación que muchos teóricos, sociólogos y políticos —pienso básicamente en los universitarios alemanes como Ulrich Beck— han intentado atribuir a la época contemporánea, pensándola, paradójicamente, de manera continua respecto a la tradición de la modernidad. Nosotros, en

1. A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, París, PUF, 1982; reed. Éditions Amsterdam, 2006.

cambio, trataremos de resaltar que lo único que puede permitir interpretar la época contemporánea es un cambio de paradigma, particularmente tratándose de temas sobre poder, sobre trabajo y sobre la mundialización: si elegimos insistir en el tema del cambio paradigmático, es porque en ello hay verdaderamente la afirmación de una discontinuidad que hay que tener en cuenta, y de la cual debemos partir. Esta cesura radical es un desafío fundamental en la discusión que nos gustaría tener.

En realidad, no podemos abordar el problema de la cesura sin considerar el de la crisis de la modernidad (es decir, de sus categorías políticas), que a la vez deriva de una larga serie de fenómenos.

Preguntémonos por ejemplo qué significa hoy «trabajar». Durante mucho tiempo, el trabajo estuvo reducido a una actividad productiva de bienes materiales. Hoy entendemos por «trabajo» todo el campo de la actividad social. Para entender esta mutación, debemos tener en cuenta el ciclo de luchas y de transformaciones de la organización del trabajo llevado a cabo desde la revolución de 1917. Se trató de un desafío obrero e insurreccional que ha ocasionado una larga crisis (lo que algunos han definido precisamente como el «siglo breve») del trabajo organizado en conjunto. La primera respuesta a esta agresión producida por el trabajo vivo en contra del sistema capitalista se presentó progresivamente bajo la forma del *New Deal*, luego bajo la forma de la instauración generalizada del *Welfare State* en las regiones centrales del planeta y, en consecuencia, por la imposición de formas de organización y de explotación biopolíticas tanto por parte de la sociedad como del Estado.

Por consiguiente, se ha vuelto imposible definir la actividad social y productiva en los términos de la tradición socialista moderna: hoy nos encontramos frente a una *hegemonía tendencial del trabajo inmaterial* (intelectual, científico, cognitivo, relacional, comunicativo, afectivo, etc.) que caracteriza cada vez más el modo de producción y los procesos de valorización. Es evidente que esta forma de trabajo está completamente subordinada a nuevos modos de acumulación y de explotación. Ellos ya no pueden interpretarse según la clásica ley del valor-trabajo: se entiende por valor-trabajo la medida del trabajo según el tiempo empleado en la producción. Pero el trabajo cognitivo no se puede medir en esos términos; incluso se caracteriza por su desmesura, por su *excedencia*. El trabajo cognitivo está ligado al tiempo de la vida por una relación productiva: se nutre de ella tanto como lo modifica a cambio. Sus productos son productos de libertad y de imaginación. El excedente que los caracteriza es precisamente esa creatividad. Actualmente, el trabajo es interno a todo proceso de producción (y es en ese sentido que podemos señalar nuestra *fidelidad al marxismo*) pero su definición no puede en cambio reducirse a una dimensión puramente material y/o laboral. En esto consiste, entonces, el *primer elemento de cesura* entre lo moderno y lo posmoderno.

Una segunda cesura se plantea también en el momento de redefinir la noción de soberanía. Los procesos de organización del trabajo social manejados por el *Welfare State* han investido a la sociedad por completo. La acción soberana se definió, progresivamente, bajo la forma de un biopoder cada vez más amplio, que se ha extendido a todo el campo social. Se pasó de la disci-

plina de la organización individual del trabajo al control de los pueblos. El proceso de *subsunción real de la sociedad bajo el capital* se ha expresado aquí en todo su potencial. Marx distinguía efectivamente entre subsunción formal y subsunción real de la sociedad bajo el capital. En el estadio de la subsunción formal, el capital recogía bajo su comando diferentes formas de producción: producción artesanal, campesina, industrial, etc. El comando capitalista se presentaba entonces desde lo externo como la forma que unificaba todas sus diferencias. En la subsunción real, en cambio, todas las formas de producción están definidas desde el principio, entre ellas, como homogéneas con el fin de permitir la ganancia. El capital, en ese caso, se limita a captar y a acumular el trabajo social. Para decirlo en términos foucaultianos, se ha pasado de un régimen disciplinado a un régimen de control. Sobre ese punto, y a modo de aclaración, me permito remitiros particularmente a las páginas de Marx en el sexto capítulo inédito del libro I del *Capital* y en los *Grundrisse*, y a los recientes trabajos de André Gorz.

Por consiguiente, el gobierno biopolítico de la sociedad se vuelve consecuentemente totalitario. La biopolítica puede llegar incluso a traducirse en formas que rozan la tanatopolítica: la biopolítica y la tanatopolítica tienden a veces a parecerse, puesto que la guerra se convierte en la esencia de lo político, la tanatopolítica se convierte en la matriz de la biopolítica.

Lo que en particular nos interesa de todo esto es el *vuelco tanto paradójico cuanto dramático que allí se pone en juego*. Rápidamente se descubre que a la *extensión global del poder capitalista sobre la sociedad* corresponde la *difusión social de la insubordinación*. ¿Con qué dere-

cho podemos hacer tal afirmación? Cuando la ley del valor —que comanda el desarrollo capitalista— falta, entonces la capacidad del capital de incluir dentro de sí mismo la fuerza productiva del trabajo (inmaterial, cognitiva, afectiva, lingüística, etc.) también queda eliminada. La ignorancia frente a la nueva calidad del trabajo y la preocupación por el comando capitalista deben aquí enfrentar una insubordinación y a una resistencia social nuevas: a partir de allí, la situación general está predispuesta para el antagonismo. Ése es el segundo campo en el cual podemos definir la diferencia radical entre la modernidad y la época contemporánea.

La tercera serie de fenómenos se refiere a la globalización de los procesos económicos y a la crisis de los conceptos de Estado-nación, de pueblo, de soberanía, etc., que de ellos derivan. El desarrollo capitalista había encontrado en el Estado-nación la estructura fundamental que le correspondía: actualmente, en la crisis del Estado-nación inducida por la mundialización, la crisis general de las categorías políticas de la modernidad se manifiesta, en cambio, abriendo la reflexión sobre la relación entre el Imperio y las multitudes.

Retomaremos esos elementos ampliamente, y también los de la crisis filosófica de las categorías de la modernidad y la emergencia de nuevos conceptos. Por el momento, quisiéramos insistir sobre el hecho de que el horizonte político posmoderno se presenta ante todo como una disolución de la ontología política que se había construido en torno al concepto de soberanía: no sólo fueron trastocadas las categorías; la realidad misma es la que resulta cambiada. Es, pues, sobre ese punto que las teorías políticas de lo moderno encuentran su límite

definitivo: porque descubrimos que la soberanía ya no puede ser la reducción al Uno, que esta reducción es imposible, que el ejercicio de la soberanía debe afrontar diferencias irreductibles y que está sometido a un antagonismo que aumenta constantemente. Es probable que, a partir de esta línea de tensión y de antagonismo explícito, es decir, recuperando a la vez la teoría maquiavélica del «tumulto», la teoría espinozista de «multitud» democrática y la teoría marxista de la «lucha de clases» podamos comenzar a definir las características específicas, singulares, de ésta, nuestra época.

Finalmente, a lo largo de estas clases, trataremos igualmente de confrontarnos con las otras teorías filosóficas que han desarrollado esta mutación del paradigma de la modernidad. Hemos visto hasta qué punto era necesario insistir sobre la profundidad de la cesura que nos ocupa, es decir, sobre la ruptura inducida por la constitución del orden biopolítico en relación con las reflexiones sobre el poder formuladas en la época moderna. Efectivamente, hemos vivido un largo periodo de crisis durante el cual se nos ha prevenido muchas veces contra las *grandes narraciones* del desarrollo histórico: ¡cuidado con quien lo haya intentado! Fue muy difícil salir de esa condición. De la conciencia de lo que el biopoder, entre finales del siglo xix y comienzos del siglo xx, había desarrollado como sometimiento de todas las modalidades de la vida; de la conciencia de que la vida era el centro del proceso productivo, lo que ella representaba como condición de posibilidad absoluta: todo ello se ha vuelto evidente. Hoy podemos llegar a esa evidencia por varios caminos: tanto desde el punto de vista de un trabajador precario que pide un salario

garantizado, como desde el de un operador de servicios informáticos que necesita un *software* con acceso libre, del de un ama de casa que se queda en ella para educar a sus hijos, como desde el punto de vista de un estudiante que pide más tiempo de formación. En todos esos casos, la base del proceso de valorización es la vida de los hombres y de las mujeres; e inversamente, la valorización atraviesa la existencia de cada uno de nosotros: lo objetivo y lo subjetivo aquí se identifican totalmente. Pero entonces ¿por qué no reconocer ese increíble cambio del contexto social y productivo? Y una vez que se ha logrado, ¿por qué no remunerar la vida teniendo en cuenta el hecho de que cada uno, simplemente porque vive en una sociedad productiva, es a la vez productivo? De hecho, la demanda de un salario indirecto y de servicios adecuados para la reproducción de toda la sociedad se ha generalizado. Sobre ese punto, pensamos que hace falta introducir, como vimos, el concepto marxista de la *subsunción real de la sociedad bajo el capital*. Tal vez recuerden que la definición marxista de la subsunción real de la sociedad bajo el capital implica el hecho que esta sociedad corresponde por entero a la de la mercadería, pero también que la contradicción y el antagonismo determinados por la producción de mercaderías han investido a *toda* la sociedad. Una remuneración general correspondería, en consecuencia, a las dimensiones generales del antagonismo en la producción social.

Ahora bien, la Escuela de Frankfurt había comprendido y descrito perfectamente esta situación: ella es, en efecto, la base de la difusión general (y, en alguna medida, bastante llamativa) de la noción de subsunción real en el pensamiento posmoderno (desde ese punto

de vista, *La dialéctica de la Aufklärung* de Adorno y de Horkheimer ya había anticipado mil obras sobre la posmodernidad). Al principio, lo posmoderno se presentó como la ilustración desenfrenada de esa subsunción. Pero lo posmoderno no sólo es una manera nueva de pensar; también es una redefinición concreta de lo real. Y muchos no supieron aumentar la percepción real de lo que ocurría de otro modo que por una conciencia irónica y superficial del proceso. Ése ha sido un periodo de una cierta «lindura» pero de una enorme irresponsabilidad: del pensamiento «débil», del revisionismo filosófico e histórico generalizado, de la traducción estetizante de la pesada ontología heideggeriana. Lo sabemos muy bien: cada momento histórico posee características cómicas a la vez que trágicas. En el caso que nos ocupa, hubo que esperar algún tiempo antes de que lo trágico emergiera de nuevo detrás de las frágiles figuras danzantes de una posmodernidad sin consistencia. Es, pues, exactamente allí donde queremos ubicarnos: entre una concepción plena aunque filosóficamente frágil de la subsunción real y el momento trágico en que se produjeron las primeras insurgencias críticas.

En la época posmoderna, la crítica de la subsunción real sufrió un difícil periodo de aprendizaje. En las clases que siguen, intentaremos analizar con atención esos pasajes. Una primera fase sin duda se ha caracterizado por la percepción de que *no existía alternativa* a la subsunción de la sociedad bajo el capital y al biopoder que constituía su estructura política, sino bajo la forma de resistencias marginales. Jacques Derrida, precisamente, eligió actuar al margen, sobre la excedencia marginal, transformando la filosofía del don en una filosofía de la

espera y de la amistad; Giorgio Agamben intentó la recuperación naturalista y extrema de los problemas de la innovación y de la figura de la división; en fin, en Jean-Luc Nancy, la tensión marginal tomó la forma de un común a punto de nacer... Ahora bien, en todas esas lecturas, encontramos la reproducción en filigrana de cierta univocidad dialéctica y paradójica de la relación resistencia/poder: es el poder el que determina la ajenidad dentro de la cual pueden darse las funciones de resistencia... Si bien la resistencia no se presenta más en el terreno central del desarrollo histórico (como ocurría en la tradición hegeliana, particularmente en su versión de izquierda), sino muy por el contrario en una dimensión marginal, sincrónica y transversal, no se percibe *ninguna idea de potencia*, ninguna posición de antagonismo, ninguna instancia de liberación. La única solución parece que sigue siendo la de la estrella de la redención, o la de los tiempos mesiánicos. Y nosotros rechazamos volver a las formas fugaces de esa generación desesperada.

Un último apunte en este sentido. Ese mundo de la subsunción real de la sociedad bajo el capital que es el nuestro no tiene ningún *afuera*. Vivimos dentro —no hay exterior; estamos hundidos en el fetichismo de la mercadería—, pero no hay la posibilidad de recurrir a algo que pueda representar su trascendencia. La naturaleza y el hombre han sido cambiados por el capital. Cualquier aspiración a la alteridad (como ha sido en el caso de una tradición importante, desde Rosa de Luxemburgo hasta Walter Benjamin) es no sólo anticuada, sino vana. Y a pesar de todo: desde dentro mismo de ese mundo fetiche, el antagonismo del trabajo vivo se afirma, la resistencia se construye.

El problema de la reconquista de la libertad en el círculo mismo del poder está, pues, planteada, y esto, aunque el poder ya se ha vuelto un biopoder que nada parece capaz de parar.

En realidad, el mundo definido por la subsunción real de la sociedad bajo el capital coagula y neutraliza las posibilidades de relación, pero no la resistencia, la libertad como potencia o la constitución de nuevo ser. Entonces, de la misma manera que, en las fábricas, los obreros luchaban contra la explotación directa de la cadena de trabajo, hoy en día, en una sociedad enteramente puesta a trabajar, son las multitudes las que se rebelan. Entre Foucault y Deleuze tuvo lugar, precisamente, *el pasaje desde el margen al centro del bloque del biopoder*, y la resistencia se convirtió en una fuerza ontológica. En Foucault encontramos no solamente una definición del biopoder que retoma e historia los análisis de la Escuela de Frankfurt, sino también la definición de una biopolítica activa y la demostración progresiva de un proceso de producción de las subjetividades, capaz de transformar a los sujetos en sus relaciones con el poder y a ellos mismos. En Deleuze, la profundización y la periodización de las diferentes fases de la relación entre el biopoder y la realidad biopolítica —desde la época de las disciplinas hasta la del control— permiten restablecer la determinación ontológica de la resistencia dentro de la grilla histórica de la subsunción real. Es así como lo posmoderno no se da más solo a partir de la cesura que instaure con respecto a la modernidad, sino a través de las nuevas condiciones de un proceso antagonista: este último invierte al mundo de la subsunción real y lo presenta como un mundo donde juegan las fuerzas antagonistas del poder y de la resistencia, del capi-

tal y de la libertad. Si la resistencia y la libertad son consideradas como fundamentos materiales, es evidente que habrá que definirlos como actividad, como trabajo vivo, como producción de subjetividad, es decir, además, como *invención de un nuevo «valor de uso»* dentro mismo del poder, y como saturación objetiva del valor de cambio. Pero pronto volveremos a eso.

Para resumir, podríamos decir que el *pensamiento posmoderno* se nos presenta bajo tres formas filosóficas esenciales:

- a) Como una reacción filosófica a la ontología de la modernidad y un *reconocimiento de la subsunción real de la sociedad bajo el capital* que no encuentran otra salida que la de un pensamiento «blando» y un contractualismo débil: hay que pensar por ejemplo en los trabajos de Jean-Francois Lyotard, de Jean Baudrillard, de Gianni Vattimo, o de Richard Rorty... Nos encontramos aquí en una suerte de herejía marxista que restituye la subjetividad a la circulación mercantil, que borra toda referencia al valor de uso y que fija la equivalencia de la producción y de la circulación.
- b) Como *resistencia marginal*, como oscilación entre una suerte de «fetichismo de las mercaderías» y la tentación de una escatología mística. Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben se ubican en ese terreno; y los dos últimos parecen reintroducir la utopía comunista de Benjamin sobre el margen de la subsunción real.
- c) Como posmoderno crítico, es decir, como *reconocimiento* no sólo de la fase histórica que es la

nuestra, sino del *antagonismo que le corresponde*. Y en consecuencia: como reconstrucción de un *espacio de subjetivación*. Se trata básicamente de los pensamientos de Michel Foucault y de Gilles Deleuze.

Acabamos de dar los primeros elementos de un discurso que será objeto de nuestra investigación y análisis en las clases que siguen. Estos talleres serán diez: el segundo abordará el problema de la definición de lo biopolítico; el tercero analizará la disolución de la soberanía nacional y los temas de la guerra y de la paz; el cuarto intentará una definición de la noción de común más allá de las de público y privado; la quinta afrontará la crítica de lo posmoderno; la sexta se concentrará en la resistencia y las diferencias; en la séptima, la octava y la novena, nos detendremos sobre los temas que caracterizan a la crítica de las teorías modernas del gobierno; finalmente, en la última lección, afrontaremos el nudo filosófico fundamental de ese pasaje de lo moderno a lo posmoderno, es decir, el de las alternativas de la temporalidad, de la medida y de las libertades comunes.

Taller n° 2

EL TRABAJO DE LA MULTITUD Y EL TEJIDO BIOPOLÍTICO

Me gustaría que este taller abordara el problema del anclaje de la organización del trabajo —y del nuevo campo político posmoderno que de ello resulta— en el *Bios*. Pronto veremos *en qué momento y con qué modalidades la vida entra en el campo del poder y se convierte en su desafío principal*.

En la primera clase, hemos insistido en la homología de las categorías políticas del pensamiento moderno en pensadores tan diferentes como Max Weber, Carl Smitt y Lenin. Hemos subrayado igualmente hasta qué punto, las categorías políticas de la modernidad habían sido trabajadas desde siempre por una oposición dentro de la misma historia de la filosofía política: Maquiavelo contra el maquiavelismo y las teorías de la razón de Estado, Spinoza contra Hobbes. Finalmente, hemos mostrado cómo la crisis del pensamiento moderno estaba relacionada con tres grandes series de causas: la metamorfosis de la organización del trabajo; el anclaje biopolítico de la soberanía, es decir, el pasaje efectuado por las técnicas de la soberanía del ejercicio de las disciplinas al del control; la crisis general de las categorías ligado a los procesos de la globalización.

Hemos comenzado, pues, por discutir formas filosóficas a través de las cuales la crisis de la modernidad y la aparición del nuevo paradigma posmoderno se han

expresado: en efecto, se trató de criticar tanto las posiciones que insistían en el fetichismo de las mercaderías y en la equivalencia de la producción y de la circulación en el nuevo circuito del capital (lo que a menudo se ha llamado las «teorías débiles» de la posmodernidad) como las diferentes escuelas de pensamiento que, ante esta emergencia, buscaban oponerle una resistencia marginal (las «ontologías del margen» y las diferentes lecturas «neo-benjaminianas»). En cambio, hemos reconocido en las teorías de la producción de subjetividad (Foucault y Deleuze) *un momento decisivo* para la reconstrucción de un proyecto crítico.

Tomemos ahora como punto de partida *la definición foucaultiana de la biopolítica*. El término de «biopolítica» indica la manera en la que el poder se transforma, en un determinado periodo, con el fin de gobernar no solamente a los individuos a través de ciertos procedimientos disciplinarios, sino al conjunto de seres vivos constituido en «poblaciones»: la biopolítica (a través de biopoderes locales) se ocupa también de la gestión de la salud, de la higiene, de la alimentación, de la natalidad, de la sexualidad, etc., a medida que esos diferentes campos de intervención se convierten en desafíos políticos. La biopolítica se ocupa entonces, poco a poco, de todos los aspectos de la vida que seguidamente serán llamados a convertirse en el campo de despliegue de las políticas del *Welfare State*: su desarrollo está efectivamente comprometido por completo en la tentativa de obtener una mejor gestión de la fuerza de trabajo. Escuchemos a Foucault: «El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable,

otro gran núcleo tecnológico en torno del cual los procedimientos políticos de Occidente se transformaron». La biopolítica se funda, pues, sobre principios que desarrollan las tecnologías del capitalismo y de la soberanía: por otra parte, éstas se modifican ampliamente en el tiempo, evolucionando de una primera forma —disciplinaria— a una segunda, que agrega a las disciplinas los dispositivos del control. En efecto, mientras la disciplina se daba como una «anatomo-política» de los cuerpos y se aplicaba principalmente a los individuos, la biopolítica representa por el contrario una suerte de gran «medicina social» que se aplica al control de las poblaciones con el fin de gobernar la vida: *a partir de allí, la vida forma parte del campo del poder*.

La noción de biopolítica plantea dos problemas. El primero se relaciona con una contradicción que encontramos en el mismo Foucault: en los primeros textos donde aparece el término, parece referirse a lo que los alemanes llamaron en el siglo XVIII la *Polizeiwissenschaft*, es decir, el mantenimiento del orden y de la disciplina a través del crecimiento del Estado y su organización administrativa. Pero, a continuación, la biopolítica parece, en cambio, señalar el momento de superación de la tradicional dicotomía Estado/sociedad, en provecho de una *economía política de la vida en general*. De esta segunda formulación nace el otro problema: ¿se trata de pensar la biopolítica como un conjunto de biopoderes o bien, en la medida en que se dice que el poder ha investido la vida, también significa que la vida es un poder, se puede localizar en la vida misma —es decir, por supuesto en el trabajo y en el lenguaje, pero también en los cuerpos, en los afectos, en los deseos y en la sexualidad— el lugar de emergencia de un contrapoder, el lu-

gar de una producción de subjetividad que se daría como momento de sometimiento? Es evidente que ese concepto de biopolítica sólo puede ser entendido sobre la base de la concepción que el mismo Foucault tenía del poder. Y el poder, para Foucault, nunca es una entidad coherente, unitaria y estable, sino un conjunto de «relaciones de poder» que implican condiciones históricas complejas y efectos múltiples: *el poder es un campo de poderes*. Consecuentemente, cuando Foucault habla de poder, nunca se trata de describir un principio primero o fundamental, sino más bien un conjunto de correlaciones donde se entrecruzan prácticas, saberes e instituciones. El concepto de poder se vuelve entonces completamente diferente —casi totalmente posmoderno— con relación a esta tradición platónica cuya permanencia y hegemonía hemos comprobado en buena parte del pensamiento moderno. Los modelos jurídicos de la soberanía están, pues, sometidos a una *crítica política del Estado que permite poner en evidencia la circulación del poder en el cuerpo social y, en consecuencia, la variabilidad de los fenómenos de sometimiento a los que da lugar*: paradójicamente, en la complejidad de esta circulación es precisamente donde pueden darse procesos de subjetivación, de resistencia y de insubordinación.

Si partimos de esos distintos elementos, la génesis del concepto de biopoder deberá ser modificada en función de las condiciones en las cuales éste se presenta. Por el momento trataremos de privilegiar la transformación que se opera en la organización del trabajo: aquí tenemos la posibilidad de jugar con una *periodicidad de la organización del trabajo en la época industrial* que nos permite captar la importancia muy particular del pasaje

del régimen disciplinario al régimen de control. Ése es el pasaje que por ejemplo podemos ver que se cumple en la *crisis del fordismo*, desde el momento que la organización taylorista del trabajo ya no es suficiente para disciplinar los movimientos sociales, cuando las técnicas macroeconómicas del keynesianismo ya no son capaces de evaluar la medida del trabajo. A partir de la década de 1970, esta transformación (que suscitará a la vez una redefinición de los biopoderes) se ha registrado masivamente en los países «centrales» del desarrollo capitalista. Siguiendo pues el ritmo de esa modificación, podremos captar toda la lenta problematización del tema de la producción de subjetividad en Foucault y Deleuze, subrayando lo que esos dos pensamientos tienen en común sobre ese campo. En Deleuze, por ejemplo, el desplazamiento de lo que considera como la verdadera matriz de la producción subjetiva —ya no una red de relaciones de poder que se extiende a través de la sociedad, sino un centro dinámico y predispuesto a la subjetivación— parece absolutamente esencial. Desde ese punto de vista, cuando se habla de temas sobre la disciplina y sobre el control, y sobre la definición del poder que de ello deriva, Deleuze no se limita a interpretar a Foucault, sino que integra su trabajo y desarrolla las intuiciones fundamentales al de aquél.

Una vez que hemos establecido la definición de lo que nosotros entendemos por biopolítica de manera no estática, sin hipóstasis, sino por el contrario en función de una historia móvil que debemos conjugar con el largo recorrido que coloca la exigencia de productividad en el centro de los dispositivos de poder, debemos luego comprender esa historia.

El peligro que conviene entonces evitar es leer, en lo central de la biopolítica, una suerte de vitalismo positivista (y/o materialista: efectivamente, podríamos muy bien encontrarnos ante lo que Marx llamaba un «materialismo triste»). Es lo que vemos por ejemplo en ciertas interpretaciones recientes de la centralidad política de la vida. Éstas desarrollan una lectura de la biopolítica que hace de ella una suerte de magma confuso, peligroso, incluso destructor: una tendencia que hace pensar mucho más en una tanatopolítica, en una política de la muerte, que en una verdadera afirmación política de la vida. Ese *deslizamiento hacia la tanatopolítica* está en realidad permitido y alimentado por la gran ambigüedad que se le da a la palabra *vida* en sí misma: a cubierto de una reflexión biopolítica, resbala en realidad hacia una comprensión biológica y naturalizante de la vida que le quita toda potencia política. Se la reduce entonces a ser, en el mejor de los casos, un conjunto de carne y hueso. Habría que preguntarse hasta qué punto la ontología heideggeriana no encuentra en ese pasaje de la *Zoè* a la *Bios* un recurso esencial y trágico...

Por otra parte, la especificidad fundamental de la biopolítica en Foucault —la forma misma de la relación entre el poder y la vida—, que tanto en Deleuze como en Foucault se convierte inmediatamente en el espacio de producción de una subjetividad libre, ha pasado por el tamiz de una determinación vitalista indiscriminada. Ahora bien, ya lo sabemos ¡el vitalismo es un bicho sucio! Cuando comienza a emerger, después de la crisis de pensamiento del Renacimiento, desde el interior mismo de la crisis del pensamiento moderno, en pleno siglo xvii, paraliza las contradicciones del mundo y de la sociedad en la medida en que considera que no pueden

resolverse —o más exactamente: las lleva a definir la esencia misma del mundo a partir del postulado de su invariabilidad. *En lo borroso del vitalismo, no hay capacidad de discernimiento. La vida y la muerte están tomadas en una relación de gran ambigüedad*: la guerra entre los individuos es allí esencial, la co-presencia de un animal agresivo y de una sociedad exasperada por el mercado —lo que se llama la dinámica del individualismo posesivo— se presenta como una norma natural, es decir, precisamente como vida.

El vitalismo es, en consecuencia, siempre una filosofía reaccionaria, mientras que la noción de *Bios*, tal como se presenta en los análisis biopolíticos de Foucault y de Deleuze, es completamente otra cosa: esa noción eligió romper con esa grilla de pensamiento. Para nosotros, que vamos tras las mismas huellas, la biopolítica no es un retorno a los orígenes, una manera de volver a enraizar el pensamiento en la naturaleza; es en cambio el intento de construir pensamiento a partir de los modos de vida —tanto individuales como colectivos— de que el pensamiento salga (y la reflexión sobre el mundo) de la artificialidad —entendida como rechazo de todo fundamento natural— y de la potencia de la subjetivación. *La biopolítica no es un enigma*, o bien un conjunto de relaciones alambicadas de manera tan inextricable que la única posibilidad de salir pareciera ser la inmunización de la vida: *por el contrario, es el terreno reencontrado de todo pensamiento político*, en la medida en que está atravesado por la potencia de los procesos de subjetivación.

Desde ese punto de vista, la idea de una biopolítica acompaña de manera esencial el pasaje a lo posmoderno —si entendemos por este último un momento histó-

rico donde las relaciones de poder están interrumpidas permanentemente por la resistencia de los sujetos a los cuales se aplican. Si la vida no es de «fuera», si ella debe en consecuencia ser vivida totalmente «dentro», su dinámica no puede ser otra que la de la potencia. La tanatopolítica no es ni una alternativa interna, ni una ambigüedad de la biopolítica, sino su exacto contrario: un trascendente autoritario, un dispositivo de corrupción.

Para terminar sobre este punto, mencionemos rápidamente dos últimas cosas. No es casual que la tanatopolítica se haya afirmado particularmente en las experiencias de lo que se ha llamado muchas veces el «conservatismo revolucionario» —pensemos por ejemplo en una figura como la de Ernst Jünger—, es decir, en un tipo de pensamiento en el cual el anarquismo individualista y vitalista ha funcionado como una verdadera prefiguración del pensamiento nazi. Pensemos también, hoy, en lo que puede significar el gesto de un kamikaze: si nos abstraemos del sufrimiento y de la desesperación que causan semejantes elecciones —sufrimiento y desesperación absolutamente políticos—, estamos frente a la reducción suicida del *Bíos* a la *Zoè*, lo que hace falta para quitar cualquier potencia biopolítica al gesto que se comete (cualquiera sea por otra parte el juicio que se pueda tener sobre él).

Es importante señalar cuál es el tipo de enfoque metodológico necesario a la biopolítica. Solamente afrontando el problema desde un punto de vista constitutivo (genealógico), tendremos la posibilidad de construir un discurso biopolítico eficaz. Ese discurso debe fundarse en una serie de dispositivos que tienen un origen subjetivo. Somos perfectamente conscientes de que el con-

cepto «dispositivo» tal como aparecen tanto en Foucault como en Deleuze es entendido por los dos filósofos como un conjunto de prácticas y de estrategias homogéneas que caracterizan un estado de poder en una época determinada. Hablamos pues de dispositivos de control o de dispositivos normativos. Pero, en la medida en que la problematización biopolítica es ambigua, porque es a la vez la tenaza del poder sobre la vida y la reacción potente y desmesurada de la vida en el poder, nos pareció que la noción de dispositivo debía asumir la misma ambigüedad: *el dispositivo puede también ser muy bien el nombre de una estrategia de resistencia.*

Cuando hablamos de «dispositivo», queremos referirnos a un pensamiento de tipo genealógico cuyo desarrollo comprende el movimiento de los deseos y de los razonamientos: subjetivamos en consecuencia las relaciones de poder que atraviesan al mundo, a la sociedad, a las determinaciones institucionales y a las prácticas individuales.

Una vez que hemos tomado partido por ello, que ha sido el de Foucault y el de Deleuze, encuentra un anclaje profundo en las filosofías no teleológicas que han precedido al *Historismus*, o bien que se han desarrollado paralelamente a éste. Esos pensamientos, desde Simmel hasta Benjamin, llevaron a formulaciones teóricas que permitían, a través del análisis de las formas de vida, reconstruir la trama ontológica de la cultura y de lo social. Desde ese punto de vista, y más allá de nuestra legítima insistencia sobre los orígenes del concepto de biopolítica en el pensamiento postestructuralista francés, también sería interesante encontrar en el pensamiento alemán de finales del siglo xix y comienzos del siglo xx un desarrollo epistemológico del mismo tipo. Su figura

fundamental sería evidentemente Nietzsche: habría que analizar todo el esfuerzo nietzscheano por destruir la teleología positivista y vitalista; cómo encontramos ese mismo esfuerzo en el proyecto de una genealogía de la moral. La genealogía de la moral es, a la vez, un conjunto de procesos de subjetivación y el espacio de una teleología materialista que aceptan tanto una como otra, el riesgo de la proyectualidad, y que reconocen la finitud de su propia fuente subjetiva. Es lo que elegimos llamar, muchos años después y en la huella de un pensamiento espinozista investido ahora por lo posmoderno, una «desutopía».

Entonces, podemos desarrollar el análisis de la biopolítica tal como aparece en la época liberal y mercantil —y la resistencia a ésta— a través de la localización de las funciones que ella asume, una vez salida de la modernidad, *en el marco de la «subsunción real de la sociedad bajo el capital»*. Cuando hablamos de subsunción real de la sociedad bajo el capital (es decir de la actualidad del desarrollo capitalista), entendemos por cierto la mercantilización de la vida, la desaparición del valor de uso, la colonización de las formas de vida por parte del capital; pero entendemos *también* la construcción de una resistencia en ese nuevo horizonte. Una vez más, una de las especificidades de la posmodernidad es ese carácter de *reversibilidad* que caracteriza sus efectos: *toda dominación es siempre también una resistencia*. Sobre ese punto, debemos señalar la muy sorprendente convergencia de ciertas experiencias teóricas dentro del marxismo occidental o poscolonial (pensamos evidentemente en lo que se ha llamado el *operaismo italiano* obrerismo, o en ciertas escuelas culturalistas indias)

y de las posiciones filosóficas formuladas por el postestructuralismo francés. Tendremos oportunidad de volver a ello.

Por otra parte, ya hemos insistido en la importancia de la «subsunción real», en la medida en que debe considerarse como el fenómeno esencial en torno al cual se juega el pasaje de lo moderno a lo posmoderno. Pero el elemento fundamental de esa transición parece ser también la *generalización de la resistencia* sobre cada uno de los nudos que componen la gran trama de la subsunción real de la sociedad bajo el capital. Ese descubrimiento de la resistencia como fenómeno general, como apertura paradójica en el interior de cada una de las mallas del poder, como dispositivo multiforme de producción subjetiva, es precisamente en lo que consiste la afirmación de lo posmoderno.

La biopolítica es, pues, un contexto contradictorio en/de la vida; por su definición misma, muestra la extensión de la contradicción económica y política sobre todo el tejido social; pero representa también la emergencia de la singularización de las resistencias por la cual está permanentemente atravesada.

¿Qué entender entonces exactamente por «producción de subjetividad»? Nos gustaría que nuestro análisis fuera más allá de la dimensión antropológica que revisite ese concepto para Foucault como para Deleuze. Lo que nos parece importante, desde esta perspectiva, es efectivamente su concreción histórica —y también productiva— de la constitución del sujeto. El sujeto es productivo; la producción de subjetividad es pues *una subjetividad que produce*. Volveremos una vez más sobre esta definición en el transcurso de las lecciones que si-

guen, pero insistamos desde ahora en el hecho que la causa; el motor de esta producción de subjetividad se encuentra en el interior de las relaciones de poder, es decir, en el juego complejo de relaciones que, sin embargo, están siempre atravesadas por un deseo de vida. Ahora bien, en la medida en que ese deseo de vida significa la emergencia de una resistencia al poder, es la resistencia que se convierte en el verdadero motor de la producción de subjetividad.

Muchos piensan que esta definición de la producción de subjetividad no satisface, porque se cometería el error de reintroducir una suerte de nueva dialéctica: el poder incluiría la resistencia, lo mismo que la resistencia alimentaría el poder; y, a otro nivel, la subjetividad sería productiva, lo mismo que la productividad de las resistencias construiría subjetividad. Sin embargo, no es difícil oponerse al argumento: basta con volver a la concepción de la resistencia de la que hablamos antes, es decir, al lazo productivo que une aquella con la subjetividad, y que determina inmediatamente las singularidades en su antagonismo frente a los biopoderes. No se comprende muy bien por qué cualquier alusión al antagonismo debería saldarse necesariamente con un retorno a la dialéctica. Si lo que actúa es realmente la singularidad, la relación que se instaaura con el poder no puede de ninguna manera desembocar en un momento de síntesis, de superación, de *Aufhebung*, en suma, de negación de la negación a la manera hegeliana. Por el contrario, lo que tendremos que enfrentar es absolutamente ateleológico: por supuesto, la singularidad y la resistencia quedan expuestas al riesgo, a la posibilidad del fracaso; *pero la producción de subjetividad tiene a pesar de todo siempre la posibilidad —mejor aún: la poten-*

cia— de darse como una expresión de excedencia. Ésta no puede ser reabsorbida dentro de procesos dialécticos que pretenderían recomponer la totalidad del movimiento productivo bajo formas trascendentes. Por supuesto, ciertos efectos de «reabsorción» son inevitables —como lo señalan algunos pensamientos sociológicos contemporáneos particularmente agudos—, aunque se trata en todos los casos de fenómenos aleatorios, que parten hacia todos los sentidos y que no comportan nunca consecuencias determinables de antemano. Como insistiremos nuevamente más adelante, la misma máquina del poder, cuando está obligada a pasar del ejercicio del gobierno a la práctica de la *gobernanza*, se muestra incapaz de hacer funcionar su propia dimensión mecánica de manera unilateral y necesaria. No sirve que cualquier efecto de reabsorción de las producciones subjetivas bloquee nuevos modos de vida: serviría para suscitar inmediatamente otras resistencias, otras excedencias. Ésta es pues, la única máquina que nosotros reconocemos en el funcionamiento de las sociedades y de las políticas de la posmodernidad: una máquina que, paradójicamente, ya no es más reductible a la mecánica del poder.

Se nos podría objetar que la política, la estatal, siempre ha procedido dentro de una lógica que, en el seno del capitalismo, daba a las relaciones de poder la figura levantina de una negociación y de una resolución unilaterales de los problemas: en eso precisamente consiste el poder. En el siglo XVIII, las teorías de la Razón de Estado no sólo eran artes de la violencia, sino también artes de la mediación. Pero cuando desplazamos el tema del poder a un contexto de relaciones biopolíticas, lo que aparece —y que es nuevo— es exactamente

opuesto a esa capacidad de neutralización o de inmunización que las críticas nos oponen. Lo que produce la subjetividad es, efectivamente, la emergencia de la ruptura; la intensidad de la excedencia es su marca.

Dos palabras sobre este concepto de excedencia o, como otras veces lo hemos llamado, sobre la noción de desmesura. La idea nace dentro de un *nuevo análisis de la organización del trabajo*, cuando el valor se convierte en el producto cognitivo e inmaterial de una acción creativa, y escapa por lo mismo a la ley del valor-trabajo (si entendemos a esta última de manera estrictamente objetiva y economista). La misma idea se encuentra, en un nivel diferente, en la localización de la *disimetría ontológica* que existe entre el funcionamiento de los biopoderes y la potencia de la resistencia biopolítica: allí donde el poder es todavía medible (y la medida y la división son, de hecho, instrumentos preciosos de la disciplina y del control), *la potencia es por el contrario lo no medible, la expresión pura de las diferencias no reducibles*.

Finalmente, el tercer nivel. Atengámonos a lo que ocurre en las teorías del Estado: la excedencia se describe siempre como una producción de poder: ésta, por ejemplo, toma la forma del estado de excepción. Sin embargo, esta idea es inconsistente e incluso grotesca: el estado de excepción solo puede definirse por sí mismo en la relación que une, de manera indisoluble, el poder y la resistencia. El poder del Estado nunca es absoluto; lo único que hace es *representarse* como absoluto. Pero siempre está compuesto por un conjunto complejo de relaciones que incluyen la resistencia a lo que él es. No es casual que, en las teorías de la dictadura del derecho romano —es decir, en las del estado de excepción—, la dictadura puede desarrollarse únicamente durante bre-

ves periodos: como lo hace notar Maquiavelo, esta limitación temporal no debe ser referida a una garantía de constitucionalidad, sino a un razonamiento en términos de eficacia. En consecuencia el estado de excepción, aun aplicado durante un periodo corto, es inaceptable para los espíritus libres y solamente puede valer como un recurso desesperado, en una situación igualmente desesperada.

Finalmente, igual de grotescas nos parecen todas las teorizaciones sobre el totalitarismo —tanto las ideadas por los propios dictadores o, mucho después, por algunas figuras de las ciencias políticas contemporáneas, en particular durante la guerra fría— que dan de él una versión del poder en la cual toda resistencia estaría excluida: si los totalitarismos existieron por sí mismos —y si sus prácticas políticas siniestras todavía acosan las memorias—, la pretendida «totalidad» absoluta de su poder es una idea mistificadora que ya es tiempo de pasarla por el cedazo de la crítica.

Volvamos, pues, sobre el problema de las dimensiones reales del trabajo, de sus transformaciones en oportunidad de ese pasaje de lo moderno a lo posmoderno, y de la interpretación —parcial sin duda, aunque siempre fiel— de la producción de subjetividad a través de la actividad social del trabajo. Antes que nada, nos gustaría recordar la importancia de la convergencia de las corrientes operaistas italianas y del pensamiento postestructuralista francés sobre el punto específico del lazo entre la producción de subjetividad y la transformación de los regímenes de trabajo.

Por otra parte, ya hemos hecho alusión a la importancia de la noción de «diferencia» —que deberíamos

siempre declinarla en plural—, y a la manera en que ésta ha sido central en cierto número de corrientes de pensamiento y de prácticas políticas que aparecieron en ese extraño «laboratorio» que era la Italia de la década de 1970. En Italia, la convergencia que acabamos de mencionar no sólo era evidente por la articulación entre la subjetivación y las fuerzas productivas materiales y/o inmateriales, sino también, y sobre todo, por el intento de constituir una epistemología de lo común precisamente a partir de las diferencias singulares. La convergencia era, pues, doble: en el lazo entre trabajo y subjetividad a la vez que entre lo que articulaba las diferencias singulares y lo común de las singularidades.

Los mecanismos del dispositivo que permitían la constitución de una verdadera *teleología materialista de las singularidades* encontraron entonces, en la conjunción de esas diferentes formulaciones teóricas, un apoyo precioso en algunos análisis historiográficos (los del operaísmo italiano): estos últimos confirmaban al mismo tiempo la periodización y la definición históricas de la cesura que se trataba de hacer valer teórica y prácticamente. La organización fordista del trabajo parecía, efectivamente, corresponder a la organización disciplinaria de la sociedad; igual que la organización cada vez más autónoma del trabajo cognitivo, parece hoy día corresponder a la de las sociedades de control. Señalemos al pasar que, cuando hablamos de «teleología materialista», nunca damos por supuesto —a diferencia de todas las teleologías trascendentes y de todas las metafísicas de la historia— un *telos* que estaría predeterminado y que preexistiría de esa manera a las condiciones materiales del desarrollo histórico; vemos, por el contrario, un *telos* redefinido permanentemente, a la vez re-

formulado, reabierto y relanzado por las determinaciones sociales, políticas, económicas y —*last but not least*— antagonistas de la historia misma. Nos parece claro que ésa es la única condición para que una filosofía de la historia pueda ser absolutamente materialista y a la vez totalmente inmanente.

Para finalizar, repitamos que la convergencia que acabamos de evocar no es, por supuesto, reductible a un momento exclusivamente franco-italiano. Por el contrario, ha funcionado para muchas otras tendencias conceptuales y estilos de investigación, particularmente en el mundo anglosajón: basta con citar, a título de ejemplo, algunos trabajos producidos por los estudios poscoloniales indios, a los que ya hemos aludido.

Sin embargo, cabe insistir en un elemento fundamental: hay una suerte de *filigrana marxiana* en todas las críticas de las concepciones unívocas del poder, incluso las que se hacen en nombre de Marx. *El poder capitalista*, según lo que han evidenciado las corrientes críticas que acabamos de mencionar, *es siempre una relación* informe. El capital constante se confronta con el capital variable, el poder capitalista se confronta con la resistencia de la fuerza de trabajo. Esa tensión es la que produce el desarrollo de la economía y de la historia. Es cierto que el marxismo «oficial» había encerrado la fuerza del trabajo y el capital variable dentro de relaciones objetivamente prefiguradas por las leyes de la economía. Pero es precisamente esta prefiguración la que tiene valor de necesidad —y que se parece más a la concepción heideggeriana de la técnica que al deseo de liberación de los proletarios— que algunos marxistas, a partir de 1968, hicieron pedazos. Sobre ese punto convergen el operaísmo del laboratorio italiano de la déca-

da de 1970, las escuelas poscoloniales indias y lo analítico del poder formulado por Foucault y Deleuze.

Regresemos ahora al lazo entre subjetividad y trabajo social. El trabajo posee nuevas dimensiones reales, decíamos. El primer elemento destacable es, sin duda, la transformación que sufrió la dimensión de la temporalidad en la modificación posmoderna de las estructuras productivas. En la época fordista, la temporalidad se medía en función de la ley del valor-trabajo: se trataba en consecuencia de una temporalidad analítica, abstracta y cuantitativa que, por oposición al tiempo vivo del trabajo, se llegaba a la composición del valor productivo del capital. Tal como está descrita por Marx, la producción capitalista representa la síntesis de la creatividad del trabajo vivo y las estructuras de explotación organizadas por el capital fijo y por sus leyes temporales de productividad. En la época posfordista, por el contrario, la temporalidad no está más solamente —ni totalmente— encerrada dentro de las estructuras del capital constante: como hemos visto, la producción intelectual, inmaterial, afectiva (que caracteriza el trabajo posfordista) revela una excedencia. La temporalidad abstracta —es decir, la *medida* temporal del trabajo— es incapaz de comprender la energía creativa del trabajo mismo.

Dentro de la nueva figura de la relación capitalista, el excedente permite la constitución de espacios de *autovalorización* que no pueden ser completamente reabsorbidos por el capital: en el mejor de los casos, no son recuperables sino a través de una suerte de «carre-ra-persecución» permanente de esa masa de trabajo autónomo —o más exactamente de esa multitud de sin-

gularidades productivas—. La constitución de la temporalidad capitalista (es decir, del poder del capital) ya no puede por lo tanto adquirirse ni reconstruirse de manera dialéctica: la producción de mercaderías está siempre perseguida por la de las subjetividades, que por otra parte son opuestas, en tanto excedente. Ese proceso toma la forma de un dispositivo virtualmente antagonista y capaz de oponerse a toda síntesis capitalista. Las distinciones foucaultianas entre regímenes de poder y regímenes de subjetividad están totalmente investidas de nuevo, dentro de esta nueva realidad de la organización capitalista; están representadas por la escisión entre tiempo/valor capitalista y valorización singular de la fuerza de trabajo. La oposición espinozista entre el poder y la potencia reaparece aquí con gran fuerza.

Así pues, debemos volver sobre un problema esencial que ya hemos mencionado rápidamente, el de la medida del trabajo y del tiempo capitalistas. Si partimos de la idea de que el trabajo viviente es la causa y el motor que constituye —material o inmaterial, poco importa— toda forma de desarrollo, si pensamos que la producción de subjetividad es el elemento fundamental que permite salir de la dialéctica de los biopoderes y constituir por el contrario un tejido biopolítico, cumplir el pasaje de un simple régimen disciplinario a un régimen que integre igualmente la dimensión del control y que permita al mismo tiempo la emergencia de insurgencias potentes y comunes, entonces, *el tema de la medida (es decir, el de la racionalidad cuantificada de la valorización) vuelve a ser central*. Sin embargo, sólo vuelve a serlo de manera paradójica, porque todas las medidas que el capital quería disciplinar, a la vez que controlar, son hoy por hoy inasibles.

Algún día, haría falta abrir un nuevo campo de investigación para comprender si la temática de la medida puede ser propuesta de nuevo hoy en el campo de la producción social, según formas y modalidades nuevas que precisamente habría que definir. En ese caso, la ruptura ontológica entre el trabajo vivo y el capital constante, que hemos identificado, deberá ahora considerarse como el presupuesto de cualquier análisis. El hecho es que el excedente del trabajo viviente en relación con el capital constante no sólo se presenta como una producción «fuera de medida», es decir, como un «afuera» de la medida cuantitativa, y que esa sigue siendo la dificultad. Se trata más bien de una producción que va *más allá* de la idea misma de medida, es decir, que en realidad deja de ser definida como una superación negativa de los límites de lo mesurable para ser simplemente —de manera absolutamente afirmativa y positiva— la potencia del trabajo vivo. Entonces sí es lícito pensar —al menos tendencialmente— en fin de la explotación. Y es sin duda a lo que hacen alusión Foucault y Deleuze cuando hablan de procesos de subjetivación.

Nos encontramos al borde de dar una nueva definición del *capital como crisis*: una relación capitalista que, desde el punto de vista del capital constante, parece totalmente parasitaria; también llegamos al meollo de lo que tal vez sea la posibilidad de una recomposición de los antagonismos que incluya, al mismo tiempo, la producción de subjetividad y la expresión del trabajo vivo. Tendremos oportunidad de ver más en detalle, en los talleres siguientes, por qué hace falta una nueva teorización de la crisis del capital.

Empezamos intentando delimitar los términos de biopoder, biopolítica, disciplina y control. Ahora nos parece esencial abordar la noción de multitud. En efecto, cualquier análisis que intentemos realizar constituye su presupuesto. Propongamos entonces —como una suerte de punto de apoyo provisorio para reformular y modificar— la siguiente definición. El concepto de multitud deriva de la relación entre una forma constitutiva (la de la singularidad, de la invención, del riesgo, a la que nos lleva cualquier transformación del trabajo y de la nueva medida del tiempo) y una práctica del poder (la tendencia destructiva del valor-trabajo que el capital hoy en día está obligado a poner en práctica). Pero, si antes el capital podía reducir la multiplicidad de las singularidades a algo orgánico y unitario —una clase, un pueblo, una masa, un conjunto—, hoy ese proceso falla en lo más íntimo: no funciona más. La multitud debe ser pensada entonces, necesariamente, como una multiplicidad no orgánica, diferenciada y potente.

Taller n° 3

ENTRE LA GLOBALIZACIÓN Y EL ÉXODO: LA PAZ Y LA GUERRA

En las lecciones precedentes —particularmente en la segunda— hemos intentado definir los conceptos de biopoder y de biopolítica, de control y de disciplina, y comenzamos a acercarnos al de multitud. A medida que logramos fijar estas nociones, otros conceptos forjados en sí mismos por el pensamiento moderno se fueron diluyendo progresivamente, se volvieron borrosos, o han dejado de funcionar por completo, si pensamos solamente en los conceptos de «pueblo», de «nación», de «clase»; la idea misma de soberanía debe ser sometida a una crítica cada vez mayor.

Cuando afrontamos —o nos confrontamos— con la realidad de la globalización, la crisis y la transformación de los conceptos políticos del pensamiento moderno, esos conceptos sufren una impresionante aceleración. A partir del momento en que las nociones modernas de temporalidad y de medida, unidas a una vieja concepción del trabajo y del orden social, se debilitan, todos los otros conceptos quedan eliminados. *La globalización hace saltar, de manera radical, al conjunto de viejos criterios de medida.* Puesto que estos últimos están unidos no sólo a dimensiones espaciales, sino también a dispositivos temporales, se pone en marcha un verdadero encaenamamiento de disoluciones conceptuales.

En este tercer taller, como habrán comprendido, nos gustaría precisamente discutir sobre el tema de la transformación de los conceptos políticos de la modernidad, una vez admitido *el carácter irreversible* del proceso de globalización en la dimensión productiva, política, institucional y cultural de la posmodernidad. Cuando hablamos de irreversibilidad, entendemos objetivamente la imposibilidad de reinstaurar el panorama y las condiciones de la producción fordista y del mercado keynesiano. Éstos eran la base de esa modernidad de la que hemos partido, y que hemos dejado atrás: justamente hay allí una cesura ontológicamente determinada que una vez más debemos plantear. En segundo lugar, indicamos por irreversibilidad la modificación de los comportamientos subjetivos en el marco del trabajo tanto como desde el punto de vista de la constitución del lazo social (aunque pronto retomaremos el tema). En tercer lugar, la globalización representa la destrucción de las determinaciones espaciales del Estado moderno. Con la globalización, pues, la crisis del Estado-nación y los conceptos conexos de pueblo y de soberanía se vuelve irreversible. Así, toda la historia moderna del pensamiento político —que de hecho está afirmado como hegemonía— tambalea. Y aun la línea de pensamiento que nosotros habíamos señalado como una suerte de historia «alternativa» dentro de la modernidad —de Maquiavelo hasta Spinoza— sufre un quiebre similar, lo que da por resultado que sea difícil su uso positivo. En realidad, no es posible utilizar una tradición «alternativa» de ese tipo sin la condición de llevarla *a un nivel radical de alteridad ontológica*, lo que creemos efectivamente posible.

Con el cedazo de esa alteridad ontológica, deben ser modificados y reformulados los conceptos funda-

mentales del campo político. Aquí hace falta recordar los análisis de Jacques Derrida sobre la necesidad de deconstruir la maquinaria conceptual de la gran metafísica del mundo occidental, y subrayar una vez más la intensidad ontológica de la crisis actual: ella interrumpe de hecho toda una tradición clásica que no ha dejado de ser retomada —por el cristianismo, luego por el pensamiento moderno— y que afirma la unión esencial de los conceptos de *origen* y de *comando* en el de principio (*archè*). Ahora bien, la modificación actual de los procesos estatales y de la maquinaria conceptual moderna no se limita, solamente, a la significación de las nociones que están implicadas en ella, ni a la forma y a la dimensión de los razonamientos efectuados. *Ella concierne a la realidad ontológica misma y muestra su transformación decisiva.*

De ese modo, la discusión sobre el concepto de medida —que aquí se nos presenta como esencial— no se refiere solamente a la medida del valor productivo, es decir, al problema de la validez de la ley marxiana —en realidad, clásica: desde Smith hasta Ricardo— de la relación tiempo/valor: está claro sobre ese punto que la ley del valor no se sostiene, lo que significa que la función de medida real del trabajo y del desarrollo está totalmente planteada fuera de juego. Pero a través de la crisis de la ley del valor, el cuestionamiento del concepto de medida también arrastra en su estela a las figuras, los dispositivos y las articulaciones de todas las determinaciones sociales de la modernidad, obligándolas a redefinirse como *régimen biopolítico*; y más en general, las nociones de producción y de cultura están entonces obligadas a volver a ver los criterios de evaluación que hasta entonces les eran propios, y que habían sido establecidos de manera sólida a partir de las viejas catego-

rías de la modernidad. *Entonces se nos presenta un mundo móvil y flexible*: cuando nosotros nos referimos a la historia de nuestras sociedades, en principio ligada al ritmo inmutable del trabajo de la tierra tras la repetición regular del tiempo taylorizado y de la masificación industrial de las metrópolis, *¿qué diferencia descubrimos hoy, qué distancia irreductible con el pasado se trata de que descubramos y comprendamos?*

Por otra parte, si la globalización se interpreta como un acontecimiento biopolítico, no hay que descuidar la importancia de sus efectos y la fuerza de su eficacia en tanto *dispositivo de subordinación*. Mientras que en el siglo xvii se encuentra, en los orígenes del pensamiento político moderno, la sociedad (nacional), hoy se trata de pensar en la sociedad global. Mientras que en los orígenes del pensamiento político moderno se encuentra la racionalidad funcional, hoy se trata de pensar, dentro de la sociedad global, en función de los criterios de la razón biopolítica y de las normas de los biopoderes. Cuando se habla de los criterios de la razón biopolítica, se piensa en un conocimiento susceptible de determinar inmediatamente la síntesis de la razón y de los afectos, de la verdad y de la comunicación. Cuando se habla de normas y de biopoderes, se habla de la tentativa de un control radical de esta razón biopolítica y de la vida en general. Cualquiera que sean las contradicciones, los desvíos y las derivas que puedan comprobarse en ello, debemos subrayar, a pesar de todo, que *la relación entre los dispositivos biopolíticos y las normas de los biopoderes desplaza definitivamente todas las dimensiones del conocimiento y de la ética*.

Comencemos entonces a razonar, desde el punto de vista de la globalización, sobre la modificación de

las categorías políticas de lo moderno; y tratemos de hacerlo no tanto a partir de los efectos de la transformación inducida por la acción de la clase obrera en lucha, en el centro mismo del mundo occidental, sino en función de otros actores, más periféricos sin duda, pero no menos importantes por ello: los proletarios de lo que se ha dado en llamar el tercer mundo, los individuos sometidos a las reglas del colonialismo y del imperialismo en los siglos xix y xx. Todos recordamos ejemplos como los de Brasil, de África del Sur, de la India, de la China y de Irán. Todos esos ejemplos son histórica y socialmente muy diferentes; sin embargo, poseen un punto en común: su subdesarrollo, es cierto, ha sido totalmente construido a partir de las funciones del imperialismo tales como están definidas en las teorías clásicas; pero a ello se ha agregado la implementación de una red de biopoderes coloniales, raciales, religiosos que han vuelto más complejas las reglas del poder central. No es tanto la exportación de mercaderías y la acumulación de plusvalía absoluta las que han caracterizado al imperialismo como *la permanencia de biopoderes que se volvieron consustanciales para el funcionamiento mismo de las reglas coloniales e imperialistas*. La racionalidad funcional del imperialismo ha jugado en ese campo toda su aventura de conquista, en un *crescendo* impresionante.

Pero, bajo ese poder, hay que sentir también el empuje hacia «otra cosa»: toda una historia de resistencias, de movimientos insurreccionales, de experimentaciones de cooperación y de solidaridad alternativas, de intentos de autonomía política y cultural, de luchas, de proyectos de liberación utopistas. En los países colonizados, mucho más que en otros lugares, *la copresencia*

de imperialismo y colonización
y subdesarrollo
Otros
colonización
mi rol

de biopoderes ramificados y de un antagonismo tan difuso como poderoso ha sido impresionante.

Si elegimos considerar lo que ocurrió bajo ese ángulo, debemos constatar en todas partes una fuerte homogeneidad de las situaciones locales de resistencia y de lucha que, en todos los casos, trató de definir el desarrollo en términos de «otra» modernidad. Sin duda ésa es la razón por la que todos los intentos reaccionarios para que se acepte cierta positividad del colonialismo en nombre de una pretendida benevolencia portadora de «favores» son rechazadas con indignación por los pueblos que actualmente se han liberados del yugo colonialista.

Cuando hablamos de «otra» modernidad, queremos indicar otra manera de alcanzar ciertos niveles económicos, sociales, políticos, de *Welfare* y de libertad, en relación a los que Occidente parecía indicar. Más precisamente aún; tratamos de valorizar el intento de utilizar las fuerzas y las dinámicas de esa alteridad con el fin de poner a punto modelos de desarrollo autónomos a partir de valores diferentes. Ahora bien, si no se analiza el fenómeno del subdesarrollo dentro de esta perspectiva, se corre realmente el riesgo de perder el sentido de esta formidable aventura que ha sido la resistencia colonial, y los trenzados de ilusiones y de fuerzas que han contribuido a eso: ilusiones nefastas en algunos casos pero, a veces, también potentes y casi siempre revolucionarias. También la «revolución socialista» (Rusia, China, Cuba) ha encontrado dentro del tercer mundo figuras y un sentido que trastocaba totalmente el camino recto de la modernidad capitalista. Si bien es completamente natural que la racionalidad capitalista haya condenado semejantes intentos, es imposible no

conocer el carácter exaltador de un proyecto idéntico, de modernidad alternativa, y la fuerza con la que ella ha buscado imponerse.

Tal vez ahora se entienda un poco más con qué espíritu de polémica evidente tenemos en cuenta los análisis que tratan de calificar la época contemporánea como una *hipermodernidad* y no como una posmodernidad. En realidad, hay en la idea de hipermodernidad un modelo del que no se comprende muy bien si es heideggeriano o socialista, y que afirma el carácter insuperable de la técnica y de la forma moderna del desarrollo. Un modelo que, en el mismo momento en que paradójicamente afirma su continuidad histórica en relación a eso contra lo cual se definió, niega la posibilidad de poner en juego otros valores y otros paradigmas. *Ahora bien, la ruptura entre la modernidad y lo que le sucede no es solamente de orden temporal, es sobre todo sustancial: concierne a los contenidos mismos del desarrollo, a sus valores, y más en general a la intensidad de los dispositivos subjetivos.* Es así, por ejemplo, como la «alteridad» no consiste en oponer el desarrollo al subdesarrollo, sino *otro* desarrollo al subdesarrollo. Se debe insistir una vez más sobre la profundidad de la cesura histórica de la que hemos partido al comienzo de estas lecciones: ciertamente, se trata de leer la sucesión de dos momentos históricos y políticos y de las modelizaciones teóricas que les corresponden; pero también es cierto que, dentro de la misma modernidad, la alteridad ya está presente a partir del momento que identificamos la permanencia a la vez que la oposición de dos líneas: la primera absolutista, a la manera de Hobbes, y la segunda democrática, a la manera de Spinoza.

Ciertamente la reposición de esta alternativa interna en el desarrollo de lo posmoderno, hoy, no puede tener exactamente la misma significación que la que podía tener hace tres siglos; pero nosotros debemos analizar su potencia.

En todos los países que mencionamos anteriormente, el debate pareció cristalizarse históricamente sobre ciertas consignas importantes: no a la homogenización y a la subordinación cultural y política, no al subdesarrollo económico; sí, por el contrario, a un recorrido de liberación y de autonomía. Toda la primera parte de revoluciones anticoloniales se ha construido con esos proyectos. Precisamente, a partir de la victoria y de la hegemonía de esos proyectos de independencia, es decir, en realidad a partir de la reducción de la importancia de los procesos coloniales en los engranajes de los gobiernos estatales y de la expansión de los movimientos de liberación nacional, después del encuentro de Bandung, se ha abierto una segunda fase. Ese segundo momento se ha caracterizado por una suerte de *fordismo periférico* y por una dependencia reducida pero a pesar de todo viva aún, a pesar de las negociaciones a menudo ásperas: en suma, para decirlo de manera más brutal, *una fase neocolonial*. En efecto, visto desde el «centro», la situación de las «periferias» del imperio colonial era bastante clara: las luchas anticolonialistas y antiimperialistas hicieron saltar todos los ejes directos de poder que, hasta ese momento, habían representado la fuerza de los países «centrales». Estos últimos ya no podían contar más que con una cosa: una reorganización de su propio poder en términos de desarrollo. Ese desarrollo en la dependencia debía articular, conjunta-

mente, elementos de mercado y residuos de cuestión colonial. Se autorizaba entonces la posibilidad de una integración en el desarrollo, pero ésta debía, a pesar de todo, funcionar en el interior de los esquemas de la contención y de la dominación que los países «centrales» habían establecido. *La dependencia se volvía una estructuración jerárquica.* Las victorias anticolonialistas definitivas han coincidido, paradójicamente, con el triunfo del fordismo periférico.

Hoy, podemos efectuar el *balance* de esta fase que ha caracterizado en larga medida, a la segunda mitad del siglo xx: la fase de la «dependencia» reproducida y organizada a un nivel jerárquico. Pero es también una condición en la que se ha podido comenzar a entrever —a través de la globalización— la ruptura definitiva con los presupuestos que acabamos de recordar. Si tomamos el desarrollo en su dimensión diacrónica (histórica), la globalización impone en efecto *un pasaje de la dependencia a la interdependencia*, y relanza en un contexto, que se ha vuelto totalmente diferente, la emergencia de instancias de autonomía y de potencias de desarrollo. El proceso en acto es extremadamente complejo y ambiguo, pero comporta en todos los casos otros combates —¿definitivos?— contra las medidas y las reglas de la dependencia económica.

Si nosotros consideramos esta serie de fenómenos, no podemos dejar de volver un instante a la hipótesis —central en este seminario— según la cual es necesario subrayar la *crisis de todas las leyes y de todas las formas de medida del desarrollo capitalista*. No se trata solamente de la crisis de la ley del valor, ni de las relaciones que no cesan de desarrollarse entre la clase obrera y el

*Justificación
del límite
de la racionalidad*

Estado en los países del capitalismo avanzado. Se trata de captar también la calidad de esa crisis, que a menudo ha sido interpretada en función de las alternativas propuestas por los países del tercer mundo y durante las revoluciones anticolonialistas. A la Razón de las Luces, aplastada por el peso de una unión muy estrecha con el desarrollo del capitalismo y por una acumulación fundada sobre la explotación, se debe oponer hoy una razón biopolítica que ligue la hipótesis del desarrollo con la reconquista y con la reafirmación de los valores de la comunidad, con las formas de civilización extraeuropeas, o con los deseos no sometidos todavía al monopolio occidental del consumismo. Sin embargo, cuidado: esta oposición, esta alternativa al desarrollo capitalista, no puede no acarrear consecuencias para el propio Occidente: con la globalización, aparecen los límites de la acción imperialista de los Estados-nación, la naturaleza del trabajo y de la producción se vuelven social y vuelve a apropiarse de los elementos fundamentales de la vida, de las necesidades y de los deseos. Históricamente hablando, tal vez actualmente estemos en el centro de ese proceso de transformación y de homogenización de los movimientos de crisis de la ley del valor y, con él, de la Razón capitalista de las Luces.

Esta idea de crisis de la medida, o más exactamente la crisis de la posibilidad para el capital y sus elites, de medir el desarrollo, representa sin duda el punto central de nuestra discusión. Los conceptos que hemos expuesto hasta ahora —globalización, desarrollo, modernidad y «otra» modernidad, dependencia e interdependencia— nos ubican en el corazón de lo posmoderno. Pero esta transformación es también una explosión, la señal de una mutación esencial, de un salto paradigmá-

tico. Los efectos de la crisis de la idea de medida son cualitativos, irreversibles, y de una importancia enorme: implican la imposibilidad de dar una figura acabada y estable a los procesos de gobierno y al campo de la globalización misma. Es, pues, allí, en esta crisis de la medida, del control y del gobierno, que la tendencia imperial, en tanto empuje constante hacia un gobierno global, entra también ella, en crisis.

En esta situación, la guerra se presenta como la única solución posible. *Pax belli*: sólo es posible la paz por medio de la guerra. *Cuando los criterios internos que permiten al desarrollo autorregularse y autovalorizarse desaparecen, la norma establece la mas fuerte violencia*. En el fondo, la idea de mercado implica una hipótesis de sociedad dominada implícitamente por una Razón que tiene necesidad: la violencia no representa más que su complemento, con el fin de garantizar el correcto funcionamiento social y ampliar los términos del mercado. Pero cuando el mercado, los criterios de producción y de acumulación atraviesan el campo social, cuando las normas de regulación y de medida de lo social entran en crisis, cuando otros criterios de valorización alternativos a los primeros aparecen, tanto en el terreno central como en la periferia del sistema capitalista, entonces, la única solución, para las fuerzas sistémicas que tienen el poder de dominar a este último, es conocer su irracionalidad: *la declaración universal del estado de excepción*. La situación en la que vivimos se caracteriza por el «estado de excepción». Al revés de lo que pretenden las teorías fascistas, ese estado de excepción no es una urgencia después de todo normal del poder frente al desorden. Es por el contrario el intento exasperado de

reintroducir los viejos criterios de medida fundados ya no en la productividad de los sistemas, en la participación de los sujetos o en la articulación de las interdependencias, sino solamente en la base del mantenimiento de los privilegios y de la reproducción del poder dado. En el lugar de la normatividad de las estructuras productivas y del carácter funcional de su jerarquía (poco importa, por otra parte, que se trate de una mistificación: de hecho se trataba de una mistificación eficaz), se coloca entonces el ejercicio de la fuerza de policía a un nivel global. *En esta transición hacia lo posmoderno, las estructuras belicistas de la época moderna se transforman en estructuras de policía central, y los ejércitos en bandas soldadescas y en tropas mercenarias.* Y ya que el ejercicio de la policía —la *Polizeiwissenschaft*— se efectúa ahora dentro de un *tejido biopolítico* —como hemos visto—, esta nueva guerra se transforma en una guerra «ordinatrice» [ordenadora] (perdónenme el neologismo: *una guerra constitutiva de orden*): una guerra que construye naciones, que toma a su servicio ciertas organizaciones caritativas, ciertas ONG, y que se dota de instrumentos de control generalizados en todo sitio donde se revelen fallas en la organización social y en la del desarrollo económico. Con Michael Hardt, hemos desarrollado ese punto bastante ampliamente en *Multitude*, así que no me detendré en ello. Pero, a pesar de todo, debe señalarse el hecho de que esas soluciones a los problemas del desarrollo y a las dinámicas de nominación, que están fundadas sobre la ausencia total de un proyecto compartido, actúan en el interior de determinaciones históricas precisas; y que ellas son incapaces de reconstruir, a partir de esas técnicas represivas, un orden nuevo. Éstas deben, por lo tanto, sufrir continua-

mente —inexorablemente— manifestaciones de resistencia, de revuelta, de rechazo cívico y moral.

Lo que nos interesa, en primer lugar, es entonces la emergencia de una función ordenadora de la guerra seguida de la desaparición de todo criterio de medida o de regulación. Debemos ser firmes en la polémica contra los que piensan que la soberanía posmoderna —incluso en su variante belicista— solamente se desarrolla de manera puramente represiva. *Se trata de concepciones que sobrevalúan en general el biopoder, y subvalúan en cambio la posibilidad de resistencia.* El pensamiento reaccionario insiste en el «modelo Auschwitz» para transformarlo, de manera bastante cínica, en un ejemplo del carácter invencible del poder: un pensamiento que muestra con frecuencia el horror, pero no por ello deja de exaltar de manera implícita la irresistible fuerza. El pensamiento reaccionario no acepta considerar la resistencia como un proceso ontológico que en sí mismo es invencible: aunque Guernica o Falloujah son la viva confirmación de ello.

Si, por consiguiente, aun conociendo la amplitud de la corrupción del proceso productivo y de su gestión militar, la guerra ha pretendido siempre tener una finalidad ordenadora en el capitalismo posmoderno, en el plano ontológico esta pretensión le es denegada. El orden de la modernidad ya no tiene la posibilidad de suprimir el desorden de lo posmoderno, Hobbes se derrumba ante Guernica y Falloujah.

Preguntémonos entonces: ¿qué nuevo orden está implicado para la función ordenadora de la guerra imperial? La idea de la seguridad de lo privado, del mercado, del comercio mundial, de las jerarquías de la de-

pendencia y/o de las reglas centrales de la interdependencia. La presión que la estructura del comando global ejerce sobre esos elementos jurídicos y sobre su garantía policíaca es absolutamente hipertrófica; ella se corresponde con esa otra hipertrofia que representa la ilusión de la autoorganización de los mercados. El poder cree hacer de la organización autónoma de los mercados, es decir, de la capacidad de la *lex mercatoria* —del conjunto, pues, de las normas que nacen del acuerdo de las multinacionales— dando lugar a un nuevo orden mundial, la trama de su propio proyecto. Ahora bien, todo eso no sólo es imposible de verificar, sino falso. En la cuarta lección, nos ocuparemos nuevamente de este argumento, teniendo en cuenta la relación crítica que se establece entre lo público, lo privado y lo común en la nueva organización de los mercados. Desde un punto de vista formal, debemos sin embargo insistir desde ahora sobre los efectos jurídico-políticos que el nuevo orden belicista intenta imponer.

Ese nuevo orden se presenta como:

1. disolución/desaparición de las fronteras;
2. fin/agotamiento del derecho internacional;
3. necesidad de dominar *más allá*.

Si seguimos la pretensión capitalista de establecer un nuevo orden y nos limitamos a una lectura crítica —y por el momento puramente formal— de la redefinición de los conceptos que ella implica rápidamente, se presentan ciertos problemas desde el inicio:

- a) Toda una serie de problemas relacionados con *la disolución/desaparición de fronteras*, y consecuen-

temente con *el borramiento de los conceptos de nación y de pueblo en el debate político*. ¿Cómo interpretar ese proceso? ¿Cuáles son las tensiones reales que atraviesan, disuelven y recomponen esos espacios sin fronteras? En general, encontramos dos puntos de vista sobre esa cuestión. Según el lenguaje del poder, se trata de intervenir sobre la movilidad permitida por ese borramiento de los límites nacionales a través de las prácticas de gobierno, que pueden tener aún más peso sobre las articulaciones y sobre los procesos productivos, sobre las transferencias de poblaciones, sobre las dinámicas biopolíticas de la innovación: un gobierno que determina jerarquías y exclusiones de manera instrumental con el fin de mantener a la vez los valores y las medidas de su dominación. Desde el punto de vista de la libertad, en cambio, las migraciones, los mestizajes, los entrecruzamientos de pueblos, las integraciones, etc., representan la manera misma de un proceso imposible de bloquear, precisamente con la pulverización de las fronteras.

- b) Se trata de responder al problema del fin del derecho internacional moderno del tipo westfaliano. No es necesario que retomemos toda la historia del derecho internacional, pero sí que recordemos su naturaleza contractual, es decir, el hecho de que el derecho internacional es un contrato entre sujetos y naciones. La ONU es el fruto/producto último de ese proceso. Pero la crisis de las Naciones Unidas es un episodio que representa de manera absolutamente paradigmática el límite mismo de ese proceso. ¿Cómo

imaginar que la ONU pueda ser superada? ¿Cómo imaginar un nuevo mecanismo de regulación que atravesase el fenómeno de la globalización? Es bastante claro que la potencia del proceso de globalización también debe ser manejada de manera global —al menos desde el punto de vista de su extensión—, *a caballo* entre los fenómenos del desarrollo y del subdesarrollo, de la dependencia y de la interdependencia, de la unidad y de las articulaciones. En segundo lugar, esa potencia también debe ser gobernada desde el punto de vista de la *intensidad*, es decir, a un nivel biopolítico y sociopolítico: evidentemente el ejercicio de un poder internacional no puede hacer otra cosa que ir a la par de los procesos de *gobernanza* cada vez más intensos. El tercer problema que todavía sigue abierto es el de la representación política: ¿cómo organizar una representación política a escala global?

Debe quedar claro que, cuando razonamos sobre todos estos puntos, no confundimos los problemas vinculados con las fuerzas armadas de la dominación con los que, en cambio, atraviesan a las fuerzas de la subversión; sin embargo, a veces, unos y otros se superponen: allí nos encontramos en un terreno de luchas, y es allí donde cierta diferencia de puntos de vista influye por completo en las tomas de posición de unos y de otros. Para dar nada más que un ejemplo, según nosotros se ve claramente que cuando se sostiene el carácter insuperable de los Estados-nación apoyándose en el hecho de que, sin estos últimos, sería imposible identificar un es-

pacio de poder sobre el cual actuar, como ocurre a menudo hoy en día en Europa; cuando se afirma entonces que el Estado-nación determina un espacio de poder que puede permitir ejercer una acción susceptible de modificar el capitalismo, no se trata solamente de una afirmación falsa desde el punto de vista de las transformaciones del orden global y de las organizaciones internacionales, sino de una afirmación profundamente reaccionaria. En efecto, *el Estado-nación se sitúa dentro de la red mundial de los biopoderes, es decir, pertenece a esos amos del planeta que logran controlar sus nudos y su mallado a la vez.*

- c) Pero entonces ¿qué entender por un *más allá* de esa dimensión? Hace falta volver al tema de la medida y desarrollar nuestra argumentación a partir de dos conceptos: el del «fuera de medida», y el del «más allá de la medida». Es necesario insistir sobre la imposibilidad de reducir el *más allá* de la medida a un simple *fuera de medida*, y de tratar de pensar en la introducción de un nuevo tipo de subjetividad que estaría exactamente entre el *afuera* y el *más allá*. Esto quiere decir apostar por el excedente del trabajo inmaterial, sobre la irreductibilidad de esta nueva potencia del trabajo en relación a los conceptos modernos de la crítica de la economía política, y de la crítica de lo político. Pero nuestra insistencia crítica sobre la nueva potencia del trabajo debe estar unida a la hipótesis/realidad de la afirmación y del desarrollo de una «*altermodernidad*», es decir, a la fuerza que se instaaura en el

interior de los movimientos políticos, cívicos, subversivos, expuestos siempre, por cierto, al peligro de una recuperación por parte del orden global, pero que actúan en el sentido de una nueva razón biopolítica. El reconocimiento de ese «fuera de medida» y la toma de conciencia del excedente de la fuerza productiva común son, en sí mismos, capaces (o en todos los casos *deberían* ser capaces) de producir un nuevo horizonte de vida, una nueva concepción de lo humano. En realidad, ya no hay más *afuera*; sólo queda el *más allá*. También lo *otro* se da bajo la forma del *mas allá*. El tiempo productivo inmaterial/cognitivo es un tiempo de la excedencia: es un tiempo constitutivo en la relación con el otro. Y muchos son los que protestan en nombre de un *otro* que no responde a un concepto sino a una realidad y del que mantienen en alto su existencia concreta. Se debe tener muy en cuenta que también ese *otro*, que hasta ayer estaba fuera del orden unitario del comando o que solamente se encontraba incluido allí en términos de sometimiento y de esclavitud, aun ese *otro* entonces, debe ser considerado *dentro* del nuevo paradigma que acabamos de describir, inserto en el proceso al mismo tiempo que las fuerzas productivas centrales del mundo globalizado. En verdad, ese pasaje es difícil de comprender. Estamos viviendo una época de transición. Esa transición no es instantánea. Los conceptos se diluyen en el tiempo, en una materialidad temporal, en esa actividad sin cesar renovada, que los forma y los afirma.

Al término de esta tercera lección, hemos insistido en la comprensión de conceptos como *paz*, *guerra*, *estado de excepción*, *resistencia*. Nos hemos detenido sobre las nociones de *frontera*, de pueblo y de nación y, de manera más implícita, sobre las de éxodo, de emancipación y de liberación. Ahora, deberemos volver a toda esta caja de herramientas conceptuales.

Taller n° 4

MÁS ALLÁ DE LO PRIVADO Y DE LO PÚBLICO: LO COMÚN

En las lecciones precedentes, hemos desarrollado temas que ahora debemos retomar. Esos temas son a la vez históricos, políticos, de categorías, diacrónicos: la cesura entre lo moderno y lo posmoderno, la figura biopolítica del razonamiento —y una construcción adecuada del concepto mismo de biopolítica—, la dimensión global del concepto en el cual debe situarse la discusión política y, finalmente, la emergencia de nuevos antagonismos, *el concepto de multitud entendido como elemento de cohesión de las multitudes resistentes puestas en práctica por las singularidades*. En el marco de lo que hemos esbozado hasta ahora, hemos visto también una cantidad de temas teóricos fundamentales: particularmente el de la crisis de los criterios racionales de orientación del desarrollo capitalista, que se cristalizaban en torno a la idea de la medida del trabajo, pero también —y de manera consecuente— hemos visto los conceptos del «afuera» y del «más allá» del orden capitalista, *del éxodo y de la multitud*. Ahora bien, a partir de esta cuarta lección, nos gustaría retomar estas cuestiones desde la base, es decir, considerar las categorías que hemos abordado según los parámetros diacrónicos del análisis, desde el ángulo de su génesis subjetiva: al contrario de la manera sincrónica, a través de la toma en consideración del actuar de las singularidades que forman la multitud.

Existen dos objeciones fundamentales que, en general, se formulan contra la definición del concepto de multitud: la primera consiste en denunciar su incapacidad para presentarse de primera intención como una *fuerza antisistémica*; la segunda, en objetar que no es posible describir el pasaje del *en-sí* al *para-sí de la multitud*, es decir, de definirla en tanto instancia de recomposición unitaria, capaz, pues, de desarrollar una acción política eficaz fuera de toda mistificación dialéctica.

No se puede responder a la primera objeción —que ha sido desarrollada principalmente por Étienne Balibar— sin darse cuenta de la insuficiencia misma de la demanda. «Antisistémica» significaba en efecto para Immanuel Wallerstein, y para todos los que se refieren a sus trabajos, un movimiento que acumula, a la vez, la capacidad de ser contra la explotación capitalista en los países «centrales», y en contra de la estructura imperialista en los países del tercer mundo: un movimiento estructuralmente capaz de orientarse de manera antagónica en función de las políticas imperialistas. El sentido de esta definición consistía en unificar la lucha de clases y la lucha antiimperialista dentro de un único marco de referencia para el cual la hegemonía de la clase obrera era en todos los casos un postulado absoluto.

Pero hoy, esa definición ha sido superada, particularmente por el debilitamiento de la distinción entre primer y tercer mundo; también se ha vuelto banal, porque todo movimiento anticapitalista —aun cuando posea una hegemonía periférica— se presenta bajo una forma antisistémica. Queda todavía el problema de la definición de la multitud en términos que vayan más allá del discurso tradicional sobre la lucha de clases y que sean susceptibles de retomar el hilo de la subver-

sión global en la época del Imperio. En el desarrollo de análisis de los pensadores «antisistémicos», el impacto de la lucha de la clase obrera, en realidad, aunque se diga lo contrario, se había reducido notablemente. Lo que de hecho se convirtió en elemento fundamental del discurso fue el tercer mundialismo. La síntesis se operaba en un nivel superior, totalmente ideológica, según una concepción determinista clásica del desarrollo de luchas y del desarrollo del mismo capitalismo: predefinición de la crisis, caída de la tendencia de la tasa de utilidad, etc. ¿Qué podía significar entonces «antisistémico» para una concepción realista de la lucha de clases? ¿Cómo un pensamiento como el de Balibar (que, en realidad, representa un conjunto de posiciones críticas a nivel americano y europeo) podía quedar aplastado bajo la nostalgia del determinismo tradicional propuesto por el materialismo dialéctico? En verdad, el problema de la definición de la multitud —objetivamente anticapitalista— no puede ser reducido a sus dimensiones conceptuales. La multitud no es solamente un concepto, sino una realidad nueva. La cuestión de saber si es anticapitalista o no encuentra una respuesta no en el análisis del concepto, sino en el de su movimiento mismo. Ése es precisamente el punto que nos hace volver a la segunda objeción que anunciamos anteriormente.

Ésta parece más consistente, y en realidad regresa a la primera. Entre otras cosas, ha sido formulada por Pierre Macherey: mucho más allá de la cuestión fundamental del pasaje del en-sí al para-sí —cuyo carácter pretendidamente trágico disimula una comicidad mucho más fuerte por el hecho de ser involuntaria—, el

problema es el de comprender cómo reconducir a la multitud hacia una unidad de acción. Y, si es posible, en qué es antagonista. La respuesta que proponemos es la siguiente: *lo que hace a la multitud subjetivamente eficaz y objetivamente antagonista es la emergencia dentro de lo común* (tanto desde el punto de vista productivo como desde el punto de vista político). Lo que pretendemos decir es que, desde el punto de vista de la producción, lo común representa hoy la condición de todas las valorizaciones sociales y que, desde el punto de vista político, es la forma misma a través de la cual se organiza la subjetividad. No se trata de buscar la afirmación de una unidad de acción sino de mostrar en funcionamiento la coherencia de una disposición.

En lo referente a la definición de lo común desde el punto de vista de la producción, hace falta insistir en el hecho de que, cuando se considera a la multitud como fuerza de trabajo, se la toma a la vez a partir de una nueva homogeneidad común del tejido productivo y a partir del reconocimiento de su fuerza de transformación. Existe pues un tejido material común, un obstáculo a la constitución ontológica, a partir de lo cual la producción inmaterial, cognitiva y cooperativa se organiza por procesos de valorización y recupera, de manera hegemónica, las otras formas de producción. Sería efectivamente fácil mostrar cómo casi todas las formas de organización del trabajo de los sectores productivos, incluso los que hace tiempo estaban excluidos del tejido de la comunicación y de la informatización social, hoy están subsumidos en el interior de un conjunto global donde las determinaciones de la explotación poseen las mismas características.

La subsunción real del trabajo bajo el capital se declina aquí con la mayor fuerza. En la agricultura, se utilizan por ejemplo figuras informáticas cada vez más complejas y sofisticadas —desde el análisis de las semillas hasta las observaciones climáticas—. Por otra parte, lo que se consideraba como las formas tradicionales del trabajo femenino (trabajo doméstico, trabajo de cuidados, trabajo afectivo, etc.) está cada vez más integrado en el sistema general de la organización del trabajo, hasta incluso determinar un crecimiento de la productividad muy claro; y, más allá de esta ampliación de la esfera del trabajo, de lo que anteriormente estaba excluido, el centro de gravedad de la entera valorización se ha desplazado hacia actividades que, hasta ahora, se consideraban improductivas: en ese sentido se puede hablar de un *volverse-mujer del trabajo*, entendido no solamente como feminización del trabajo en general, sino como redefinición de los espacios de valorización. Y finalmente, para limitarnos a un último ejemplo, la economía y la organización del trabajo en los servicios implica, una hegemonía, del trabajo inmaterial que se aplica en realidad a todo el escenario de la producción de manera irreversible.

Pero allí donde hay explotación, se encuentra siempre también resistencia, antagonismo.

No por casualidad algunas de las reivindicaciones de un salario garantizado, es decir, una ganancia de ciudadanía, se presentan ahora, bajo la forma de una reflexión que se refiere, a la vez, a esta hegemonía común de la producción social y al aprovechamiento del contenido singular que cada sujeto de trabajo aporta a ésta. Desde ese punto de vista, la socialización de la acumulación capitalista puede únicamente ser considerada

como la base material que permite la reivindicación de una relativa igualdad de ingresos: en la medida en que cualquier trabajo es indispensable —ya sea material como inmaterial— y donde está siempre subsumido y articulado en el interior de la dominación capitalista sobre la sociedad, no hay ninguna razón para distinguir y para jerarquizar las formas de salario.

Pero lo común no es solamente una base a partir de la cual localizar las dimensiones del trabajo inmaterial y cooperativo vuelto objetivamente homogéneo. Es también, y sobre todo, *una potencia y una producción continuas, una capacidad de transformación y de cooperación*. La multitud puede entonces definirse como la articulación de una base objetiva (lo común como base de acumulación, constituido por fuerzas materiales e in-materiales) y de una base subjetiva (lo común como producción, al borde de límites siempre rechazados, de valores siempre relanzados; lo común como resultado de procesos de subjetivación). Si prestamos atención a las relaciones que existen entre las dimensiones de la producción (de la inversión) y las dimensiones del trabajo (y/o del consumo) —de la manera en que ellas eran consideradas clásicamente en las formulaciones del cuadro económico, desde Quesnay hasta Marx—, nos damos cuenta inmediatamente de que son esas relaciones las que precisamente se han vuelto inestables: los equilibrios eventuales, ahora, pueden ser determinados únicamente a partir de un compromiso permanente, de un acomodamiento reajustado continuamente, como si ya no nos encontráramos más ante la unidad de comando de un capitalismo capaz de conducir a toda la sociedad con sus propios dispositivos, sino por el con-

trario, ante una suerte de desdoblamiento de las fuerzas presentes. La figura objetiva y unitaria del proceso de producción y de acumulación capitalista se ha debilitado claramente, y sin duda modificado definitivamente, abriéndose a una nueva expresión de la subjetividad: más independiente y autónoma, y capaz de construir, desde dentro mismo del proceso de producción, formas antagonistas que puedan dar lugar a la invención de un *común*.

En ese sentido, creemos que una rápida evocación sobre la manera en que Marx describe el concepto de capital es útil —para tomar distancia y también para actualizarlo—. Para Marx, el concepto de capital se divide en «capital constante» (Kc) y en «capital variable» (Kv). El Kc, o sea, lo que también Marx llama el «capital total», se presenta a la vez como «capital fijo» (el conjunto de medios de producción) y como «capital circulante» (es decir, el conjunto de medios de circulación de mercaderías). Entonces, si nosotros examinamos la manera en la que el capital se organiza actualmente, las cosas se presentan de modo diferente, y la figura del capital en cierta forma se ha modificado. Lo que ha cambiado es esencialmente el Kv, es decir, el conjunto de la fuerza de trabajo: en primer lugar, porque la fuerza de trabajo hoy se ha apropiado de ciertos elementos del capital fijo (o, en otros términos, ciertos elementos de los medios de producción que ya ahora contiene en ella misma, en el cerebro: propiedades que no han sido construidas por el Kc, que no forman parte del proceso total del capital, sino que viven en una relativa autonomía). Cuando se habla de trabajo cognitivo, se habla precisamente de esta nueva facultad de la fuerza de trabajo: *el medio de producción se ha*

vuelto interno a las singularidades empeñadas en la organización del trabajo.

En segundo lugar, también hay que considerar que si la fuerza de trabajo ha interiorizado elementos del capital fijo, el capital variable podrá en adelante circular de manera independiente en la medida en que es la autonomía que posee en relación al capital constante lo que le permite esta independencia. Si todo ello es fenomenológicamente verificable, habrá, pues, que concluir que el capital constante (y/o total) no logra comprender en él mismo —y a subordinar de manera exclusiva— a la fuerza de trabajo: el concepto de capital nos había sido legado por Marx como un concepto unitario; más aún: era una síntesis dialéctica del capital fijo y del capital variable. Actualmente, esta síntesis ya no se hace. *El capital variable —es decir, la fuerza de trabajo— ha adquirido cierta autonomía.* El ciclo del capital constante se caracteriza en adelante como una relación contradictoria e insoluble entre el capital y la fuerza de trabajo: la síntesis puede hacerse únicamente de manera superficial, en una dimensión óptica, porque desde el punto de vista ontológico, en cambio, la fuerza de trabajo (el Kv) ha encontrado su espacio de autonomía.

Todo esto nos lleva, pues, a decir que lo común se define fundamentalmente como el campo abierto en el cual el trabajo vivo (fuerza de trabajo, Kv) se mueve de manera independiente; el terreno sobre el que se acumulan y se consolidan los resultados de la producción de subjetividades independientes y los de la cooperación de singularidades. *Lo común es la suma de todo lo que produce la fuerza del trabajo (Kv), independiente del Kc (capital constante, capital total), y contra este último.*

Desde ese punto de vista, está claro que lo común no es entonces una suerte de «fondo orgánico», ni algo determinable del punto de vista físico. Nosotros pensamos que corresponde mejor a la nueva expresión de una relación contradictoria entre sujetos antagonistas. Ya no hay ni posibilidad de reabsorción dialéctica, ni de subsunción lineal: ese carácter contradictorio de la relación exalta más bien las singularidades como diferencias y pone en crisis cualquier criterio de unificación.

De ello deriva una nueva forma de expresión de las subjetividades. En esta perspectiva, la segunda objeción que se plantea contra el concepto de multitud —la imposibilidad de reconducirla a una unidad de acción— nos parece bastante inconsistente: en efecto, *la unidad de acción de la multitud es la multiplicidad de las expresiones de la que es capaz*. Cuando consideramos el problema ya no desde el punto de vista económico (análisis del trabajo, de la acumulación, de la explotación) sino desde el punto de vista político, esta diferencia ramificada en las acciones de la multitud expresa una diferencia de deseos, de *claims* subjetivos que no tienen nada que ver con la unidad del proceso de comando (ahora más jurídica que económica): se trata más bien de la continuidad de expresiones antagonistas, con toda la riqueza y la diversidad que ello implica. Si se considera el tema de la unidad soberana del Estado desde ese punto de vista, éste nos parece bruscamente «vaciado», lo mismo que el de la disciplina unificadora de las expresiones del trabajo. Si un día se llega a poder hablar de unidad —tanto a nivel jurídico como en función de la acumulación capitalista—, será porque se habrá transformado la unidad en una relación entre

variables, en una comunidad de singularidades. *Lo común se presenta bajo la forma de una actividad, y no como un resultado; se presenta bajo la forma de una disposición, de una continuidad abierta, y no como una densificación del control.*

Una vez establecida esta dimensión efectiva de lo común, se puede retomar la crítica de las nociones de público y de privado tal como la tradición jurídica y política nos las ha transmitido.

La apropiación capitalista es siempre privada, aun (y sobre todo) cuando la forma contractual de la apropiación es no sólo privada sino pública: *¿cómo lo que es privado y capitalista podría vivir sin la subdeterminación de lo que es público y estatal?* En la cultura burguesa, la construcción del derecho no es otra cosa que la construcción de normas formalmente universales que permiten la apropiación privada. No hace falta recordar las páginas, ya clásicas, de Marx sobre la *Crítica del derecho público* de Hegel, ni los formidables avances que se han hecho en ese campo por los críticos contemporáneos del derecho público y privado desde dentro mismo de la cultura comunista, desde Pashukanis hasta Poulantzas. Si hay algo, en el marxismo tradicional, que valga todavía la pena de ser estudiado, es exactamente este esfuerzo crítico, esta penetración destructora que la ciencia de la eversión ha ejercido contra las categorías universales del derecho burgués privado y público.

Cuando se pasa de la apropiación privada a la apropiación pública a través del Estado, las categorías de la apropiación misma no cambian. El derecho público nace de la transformación de las instituciones jurídicas: en el paso de la apropiación del Estado feudal y patri-

monial al desarrollo del Estado burgués y capitalista avanzado. Hasta puede llegar a organizarse como planificación (capitalista o socialista, poco importa). En el Estado moderno, no existe una real diferencia entre la apropiación privada y la apropiación pública: una y otra se fundan en las reglas de la explotación y de la exclusión, es decir, en las que son y siguen siendo fundamentales para la gestión del capital.

La paradoja más grande aparece entonces cuando los derechos subjetivos mismos se califican de «derechos subjetivos públicos». Lo que significa que los derechos subjetivos (los derechos que corresponden a *claims* singulares) solamente pueden ser aceptados por el derecho burgués si previamente han sido hecho públicos; en otras palabras: concedidos a los individuos por la autoridad del Estado, prefigurados y definidos por ella. La figura del Estado moderno se funda en esta absorción compleja de la subjetividad productiva dentro de un concepto de comando, que es el corolario inmediato de la práctica de la explotación.

Pero las cosas, hoy en día, son diferentes. En el pasaje a lo posmoderno, y cuando las categorías tradicionales del derecho sobreviven con dificultad, la relación entre estas últimas y la realidad se disuelve. La división entre el derecho privado y el derecho público, entre la apropiación privada y la apropiación pública, ha entrado en crisis de manera cada vez más evidente. No se trata sólo de considerar los procesos de privatización que sin cesar se multiplican, ni los procesos de asimilación administrativa del derecho público al derecho privado, que se han convertido en el principio general de la actividad de *gobernanza*. Finalmente, tampoco se trata de hacer una crítica sofisticada de todo eso. Efectiva-

mente, en la realidad, lo público y lo privado son ahora indistintos: sólo mantienen su distinción en el terreno de la pretendida «ciencia del derecho», es decir, sobre el terreno de las prácticas de dominación. Lo que, por el contrario, trastoca el marco que acabamos de describir, es —por cierto, de manera a veces confusa y un poco mistificada— la revelación, *la emergencia de lo común*. En ese sentido, podríamos dar muchos ejemplos de indistinción entre lo privado y lo público de los que emergería la dimensión de lo común. Esto es particularmente visible en los campos que han sido modificados por el desarrollo de las tecnologías más recientes. Lo que ocurre en la Red, y la manera en que los derechos público y privado entran en conflicto con prácticas comunes, es ahora un fenómeno cotidiano. Lo que ocurre en las biotecnologías, con una intensidad quizás mayor aún, es del mismo orden, porque los productos de esas tecnologías, por una parte, y su base común, natural, por la otra, no se dejan separar por operaciones privadas. Entonces, lo que es absolutamente evidente, es que no existe más mediación entre la apropiación capitalista (y las estructuras tecnológicas que le corresponden) y las emergencias singulares del trabajo vivo, o las acciones de la multitud que tienen una fuerte incidencia sobre las tecnologías mismas: el comando capitalista ya no se presenta más como una estructura preconstituida y funcional a la explotación y a la apropiación privadas. En ese contexto, el capital trata, por decirlo así, *a posteriori*, de captar la actividad directa, inmediata, expresiva, de los sujetos. La explotación capitalista de las tecnologías telemáticas y de las tecnologías de la vida se ha vuelto totalmente parasitaria, tanto a nivel de los principios como en la práctica constante. Ni la Red, ni las

redes biotecnológicas pueden ser pensadas sin la participación directa de los sujetos. Para el capital, no se trata aquí de eludir o de evitar la división entre lo público y lo privado sino, simplemente, de aprovechar lo común, desde el momento que por este término entendemos, como lo hemos visto hace poco, la *actividad común*.

En la modernidad tardía, la percepción filosófica de la crisis de la relación entre lo privado y lo público, lo mismo que la de la confusión en la que ha caído, ha sido muy amplia.

Desde la década de 1970, Habermas, al construir la categoría de «espacio público», y al articular sobre la subjetividad de la «opinión pública», ha intentado reelaborar la relación de lo público y de lo privado de manera trascendente, señalando con insistencia la interacción que los atravesaba. Habermas ha tratado de dar a lo común una definición trascendental que pueda, a continuación, ser articulada (incluso despedazada) en su aplicación funcional. Es evidente que, en ese punto, se encuentran los límites más definidos —o los presupuestos más claros— del pensamiento alemán de la hipermodernidad.

Del mismo modo, en Estados Unidos, en el centro de lo que se ha llamado la escuela «comunitaria» (desde Taylor hasta Sanders), se ha desarrollado ampliamente la temática de lo común: pero la definición de lo «común», en ese caso, se ha construido a partir de referencias orgánicas. Se trataba, en realidad, de una suerte de transfiguración y de fijación de las tendencias de carácter público que eran internas al *Welfare State*; y cuando esta transfiguración no era estéril, a fuerza de organizar legalmente sistemas de derechos sociales (casi

naturalistas), terminaba siempre por apoyarse en contenidos trascendentales o dialécticos. Desde ese punto de vista, no es casual que Taylor (igual que Habermas mismo) parta de la reinterpretación del concepto de «interacción» en la génesis de la dialéctica hegeliana para construir el del «espacio público».

Es evidente que la concepción de lo común que presentamos, por nuestra parte, nace en cambio del rechazo de todas las pretendidas divisiones originarias entre lo público y lo privado, y de todas sus reelaboraciones sucesivas. El concepto de multitud es el de un conjunto de singularidades, de un tejido cooperativo que entrelaza una infinidad de actividades singulares. *De lo que se trata es, precisamente, de construir en ese campo —mejor aún: de elaborar— de manera abierta el concepto de lo común.*

¿Es posible una definición jurídica de lo común?

Tomemos un ejemplo. Partamos de la definición «publicista» del servicio público. En esta perspectiva, el servicio público está concebido como una parte de la expansión del derecho estatal y de las garantías públicas sobre la vida social de los individuos. El servicio público forma parte entonces del biopoder y, en esa medida, ni bien comienza el Estado providencia, su financiación está incluida en las situaciones del salario diferido, es decir, que los dispositivos de la apropiación privada del trabajo vivo son, en este caso, transferidos al control del Estado y garantizados por la autoridad de este último.

Ahora bien, según el modo en que concibamos lo común, existe también una nueva definición del servicio público, susceptible de invertir la relación que aca-

bamos de describir: no se pasa del monopolio de algunos recursos naturales al desarrollo de la comunidad de servicios, de la expansión del derecho estatal al control funcional de los ciudadanos, sino *del crecimiento y de la acumulación de las pretensiones singulares de la multitud, a la idea y a la práctica de un servicio común*. El servicio público —o mejor: el servicio común— debe ser la condición de la vida común y, en consecuencia la de la expansión de las singularidades. En Francia, las luchas de 1995-1996 contra la reforma de las jubilaciones permitieron mostrar la dimensión común en la que se movían todos los ciudadanos, mucho más allá de la dimensión corporativa de los movimientos de resistencia lanzados por los sindicatos de los trabajadores. En Francia siempre, los intermitentes del espectáculo presentaron a su vez, en las luchas que realizaron a partir del año 2000, una nueva concepción del servicio público en tanto determinación y desarrollo de las actividades de lo común. El derecho al servicio público no es, pues, algo *concedido a los ciudadanos por el Estado*, sino algo que, por el contrario, es *exigido social y políticamente por el trabajo inmaterial y cognitivo*, y por la capacidad cooperativa que necesariamente éste implica. Más aún: el servicio público constituye la condición de posibilidad común de la expresión de la fuerza de trabajo, en la medida en que la fuerza de trabajo se ha vuelto precisamente común; el servicio público muestra también a los ojos de todos una potencia ya realizada y que ningún Estado puede tener la pretensión de destruir.

Cuando consideramos la acumulación realizada a través de las redes cooperativas de la singularidad, el servicio público representa consecuentemente una es-

estructura común cuyo índice más evidente es la demanda de un salario universal de ciudadanía. Es, pues, el reconocimiento de que lo común es, hoy por hoy, la base de todas las producciones.

Si el derecho burgués considera lo que es público como el desarrollo de lo que es privado, el socialismo se ubica, también, en el mismo tipo de aserción. El reformismo socialista (es decir, la idea de un desarrollo continuo del derecho público hasta la modificación de las relaciones de producción privadas), tanto como la idea socialista de revolución (la construcción de condiciones públicas de la reproducción social a partir de la conquista del poder), duerme bajo la manta que el poder ha tejido para él. El derecho público se presenta siempre como una expresión del biopoder; a la inversa, *el derecho común se presenta siempre como una expresión biopolítica de la multitud*.

La idea sobre la cual queremos insistir es la siguiente: lo común —la exigencia de lo común, el reconocimiento de lo común, la política de lo común— no representa una «tercera vía» que tendría la capacidad de mediar entre lo privado y lo público, sino una «segunda vía» que se presenta como *antagonista y alternativa* en relación con la gestión del capital y con los efectos que este último (es decir, la propiedad privada y/o pública de los medios de producción) puede tener sobre la vida común y sobre los deseos que allí se expresan. El derecho común sólo es pensable a partir de la destrucción de la explotación —tanto privada como pública— y de la democratización radical de la producción.

Tal vez sea útil hacer una pequeña digresión. Preguntémonos cuál es, efectivamente, la figura que toman

los procesos de financiarización de la economía en ese contexto de crisis que golpea a la clásica división entre lo público y lo privado y que abre, paradójicamente, a la constitución de un nuevo horizonte de lo común. Dos tesis se oponen al argumento: una considera la financiarización como la expansión lineal y/o dialéctica de la producción capitalista privada; la otra, en cambio, devuelve los procesos de financiarización a la representación de una producción común que, por ese mismo hecho, está de alguna manera mistificada. Según esta segunda interpretación, el trabajo cognitivo no encontraría otro medio de acumulación (y de representación) que los que están dentro de los procesos de financiarización.

Es evidente que esta segunda hipótesis nos parece la menos falsa. En la tradición marxista, nos hemos encontrado ya otras veces frente a problemas del mismo tipo: el momento de la «subsunción formal» del trabajo, en el primer periodo del desarrollo capitalista, correspondió al desarrollo de las sociedades por acción que Marx definió como un «socialismo del capital». Ahora bien, está claro que la industrialización impulsada por el capitalismo contemporáneo no habría sido posible sin la construcción del capital bancario y la actividad de las sociedades por acciones: estas últimas son el producto de la unificación de los procesos de subordinación del trabajo a través de la organización industrial, y ellas representan la condición del desarrollo de esta última. *La financiarización con la que hoy tenemos que vérmolas, ¿es, pues, una suerte de «comunismo del capital»* —para conservar la imagen marxiana que recordamos hace un momento—, es decir, la interpretación privilegiada del nacimiento y de la expansión de la

multitud y, al mismo tiempo, su adversario más temible? ¿Es la comprensión capitalista de la transformación del sistema productivo a través del trabajo cognitivo e inmaterial? ¿Es el instrumento técnico que tiene por objetivo anular todas las posibilidades de acumulación de la potencia revolucionaria del trabajo cognitivo y/o de experimentación autónoma de las capacidades comunes de gestión?

Otra hipótesis puede entonces formularse. En la época contemporánea, la racionalidad capitalista trata de reconstruir, a través de los mecanismos financieros, la capacidad de medida de su desarrollo. El concepto de medida, que hemos visto que estaba en crisis en el momento en que se unía a la ley valor-trabajo, se recompone en la ilusión de que las medidas financieras puedan corresponder a procesos de valorización real. Sin embargo, no es así; la ilusión capitalista es fuerte, y la eficacia de su comando lo es incluso más. Tarde o temprano, habrá que pensar las formas a través de las cuales la multitud pueda echar mano de los procesos de financiarización: más aún, la manera en la que pueda destruir su capacidad de mistificación.

Dejemos aquí, por el momento, esta digresión, y volvamos al centro del problema que nos ocupa. Preguntémonos cómo es el concepto de lo común en la cesura entre la modernidad y la posmodernidad, entre la soberanía moderna y la soberanía imperial. Lo que debemos subrayar, en principio, *es que no existe continuidad entre la gestión de un gobierno del Welfare State y cualquier construcción antagonista y/o multitudinaria de lo común.*

Sobre ese punto, la hipótesis que nos gustaría proponer se articula en torno a un elemento esencial, que ya hemos abordado en el segundo y tercer taller, esto es, el de la reconstrucción de una medida diferente: una construcción por lo bajo, una vez que las condiciones tradicionales, objetivas y temporales de la medida (es decir, las que están ligadas a la ley clásica del trabajo/valor) han desaparecido.

En las próximas lecciones, trataremos de afrontar ese problema, preguntándonos previamente si el tema mismo de la medida (que coincide en el capitalismo con el de la racionalidad) es susceptible de retomarse y profundizarse como tal, o si debe ser criticado de manera tan radical que llegue a borrarse totalmente.

El recorrido de reconstrucción de lo común, que es el nuestro, nos llevará quizás nuevamente a la teoría espinosiana del «nombre común», es decir, a la construcción material y a las prácticas del concepto, y a las dimensiones que organizan y desarrollan la existencia social.

En ese caso, y para mantenernos en el terreno filosófico, la temática del «nombre común» deberá ser referida a la de la singularización; en consecuencia, deberá ser confrontada con los procesos lingüísticos que califican los diferentes momentos de la constitución cooperativa de lo real.

*The cooperating of the real
construction
a processes linguistic*

Taller n° 5

LA CRÍTICA DE LO POSMODERNO COMO RESISTENCIA MARGINAL

En las lecciones precedentes hemos visto hasta qué punto era eficaz insistir en la cesura ontológica y política, para hacer resaltar las nuevas características —positivas o negativas— de la emergencia de lo posmoderno. Ahora se trata de captar la ambigüedad de la reacción crítica y filosófica en la ontología moderna: el resultado de ésta ha sido, ante todo, la disolución de marcos conceptuales de la modernidad, es decir, una función negadora y negativa. El desarrollo del proceso crítico en la época posmoderna fue ciertamente largo e importante, pero no por ello dejó de ser básicamente negativo y destructor. Esa negatividad ha representado un elemento central, porque se trataba de tomar distancias, de cortar con un pasado. Pero a medida que vayamos viendo lo que fue el pensamiento político en la edad del Imperio, trataremos de tener en cuenta a la vez esas características iniciales —y absolutamente singulares— de la posmodernidad crítica y filosófica entendida como momento de disolución de la ontología política moderna, y de todas las alternativas positivas que ella permite. Habrá que tratar de comprender, pues, a partir de esa reacción negativa *contra lo moderno, en qué medida se han dado, de manera afirmativa también, conceptos y experiencias de un nuevo tipo.*

Esta reconstrucción nos remitirá, permanentemente, de lo filosófico a lo político y viceversa. Una eviden-

no se puede
otra
manera

Why only these?

Modo de autonomía de expresión

cia que en particular se presenta cuando se comprende hasta qué punto la metafísica de la modernidad no ha sido otra cosa que un entrecruzamiento de filosofía y de política, y que su resultado final —la concepción de la «autonomía de lo político»— terminó por traicionar la modernidad a la vez que la posmodernidad. Nosotros ya hemos empezado a demistificar esta pseudonoción de «autonomía de lo político» en los talleres precedentes: para nosotros, la política nunca es una síntesis absoluta, sino que se desdobra inevitablemente en relaciones de fuerzas y en estrategias de resistencia. La «autonomía política» es, pues, una ilusión mantenida por el poder mismo.

El primer terreno sobre el cual situarnos es, en consecuencia de nuevo, el del reconocimiento de la cesura entre la modernidad y la posmodernidad: privilegiaremos aquí los aspectos ambiguos de la ruptura, y nos dedicaremos también a las debilidades de las líneas de fuga que ésta ha suscitado.

Elor. negativ

Desde ese punto de vista, pocos ejemplos pueden ser tan ilustrativos como los que nos proponen las posiciones filosóficas de Lyotard, de Baudrillard y de Virilo. Para estos autores, el horizonte está calificado por una investidura capitalista total de la vida, es decir, por un biopoder que coloniza y ocupa todo el tejido político de la historia y de la sociedad o, en otros términos por un conjunto de efectos y de derivas tecnológicas absolutamente insuperables. Según ellos, ya no habría nada más que hacer. El elemento central de ese tipo de concepción (que muchos podrían considerar, de manera en parte justificada, como paranoica) consiste en moverse dentro —y solamente dentro— de un mundo enteramente transformado en mercadería, fetichizado. La ins-

tancia moralista de la Escuela de Frankfurt se convierte aquí en una teoría relativamente vulgar: se traduce en términos de un violento registro fenomenológico de hechos y, ante la impotencia por salir de esa dimensión descriptiva, parece casi alegrarse de sus propias debilidades. Nos encontramos entonces ante un marxismo de tipo objetivo y economista extremo, sometido a la ideología «neocapitalista» de la modernidad —como ha aparecido a veces en el situacionismo de un Debord— que representa su presupuesto.

Sin duda no vale la pena insistir más sobre esta primera percepción posmoderna del capitalismo maduro: *lo que en ello es importante es el reconocimiento de la totalidad de los efectos totalitarios del biopoder; lo que es caduco en ello, e insostenible, es la debilidad crítica del uso de la «subsunción real de la sociedad bajo el capital»*. En efecto, la subsunción real de la sociedad bajo el capital no significa simplemente una dominación, sino, como hemos en cambio señalado en varias oportunidades, la emergencia global —y el desfase— de las contradicciones y de los antagonismos.

Esta «debilidad» crítica se convierte en la característica fundamental (a-moral, superficial, apologética, individualista) de lo que se llama la *apercepción posmoderna de lo real*. Ya no existe más valor de uso, ya no hay más posibilidades en el (y procedente del) mundo de las mercaderías; nuestro saber y nuestra alma mismos están definitivamente transformados en mercaderías. Si queremos escapar de esta condición que es la nuestra, nos quedan las bromas —concientes o inconscientes—, algunas experiencias estéticas, o aun algunas experiencias comunitarias fuera de tiempo. La posibilidad de la huida parece obligada a individualizarse, a

volverse solitaria, a esconderse. Cuidado con los peligros de lo que es colectivo... *Bene vixit qui bene latuit*: ha vivido bien el que mejor se ha escondido: el eslogan libertino del siglo xvii vuelve a ser el símbolo del pensamiento filosófico y de la experiencia política actuales. Apropriándose de la percepción materialista de lo real, la fenomenología posmoderna olvida la alegría de la imaginación y la fuerza de la rebelión: es así como nace el «el pensamiento débil».

Qué diferencia, sin embargo, entre esas primeras posiciones de la crítica posmoderna a la manera de Lyotard —que poseen un valor documental muy grande, y muestran una suerte de nostalgia del ser resignado a la vez que de una violencia enorme—, por una parte, y, por la otra, ¡la emergencia en Europa y en Estados Unidos, entre 1970 y 1980, de lo que se ha llamado el «pensamiento débil»!

Desde Richard Rorty hasta Gianni Vattimo, lo que aparece es menos la versión fenomenológica del pensamiento débil que su variante política. No se trata tanto de mostrar fenomenológicamente la amplitud de una crisis, como de exponer moralmente lo extenso de su derrota. *El pensamiento débil, tanto sea norteamericano o europeo, es un pensamiento arrepentido, lleno de rencor, y que se siente culpable del mayo de 1968*: su superficialidad representa una huida que no es hacia delante, que tampoco es reaccionaria, sino que se reduce al descubrimiento individualista e intimista de la naturaleza mortal de los hombres. Sin embargo, todo eso se hace sin tragedia, a través de una suerte de complacencia monstruosamente estúpida, con el placer de redescubrirse servidores, a la vez que agentes del biopoder, y con el re-

sentimiento de haber vivido, sin embargo, momentos de rebelión y de no conseguir olvidarlos totalmente. Detrás de cada suspiro, detrás de cada minúsculo balbuceo, está la pequeña infamia del arrepentimiento y el redescubrimiento de la trascendencia (nunca confesada... y sin embargo: ¿qué puede ser entonces esa huida de los débiles, sino eso?). No se trata del momento negativo de una dialéctica real. Tampoco se trata de la dialéctica negativa de la crítica de la Escuela de Frankfurt impotente y no obstante tan fuerte. El «pensamiento débil» no representa otra cosa que *la expresión política, arrepentida y oportunista, de la cesura posmoderna*. Su carácter político, sentimental, moralista, debe subrayarse mucho más que su valor ontológico.

Por otra parte, conviene recordar hasta qué punto la crisis filosófica de ese tipo de pensamiento ha acarreado consecuencias reales (tanto psicológicas como políticas). Desde ese punto de vista, esa crisis corre la misma suerte que la crisis general del marxismo occidental, si entendemos por él el conjunto de ideologías y de prácticas de los partidos comunistas europeos. El pensamiento débil es, en realidad, la tentativa de adaptar la filosofía a las modalidades de la política socialista, de destruir toda reminiscencia de lucha de clases, y de hacer corresponder la estructura metafísica y epistemológica de la filosofía con la incapacidad de comprender las fuerzas que inervan lo real. Como se sabe, la crisis del socialismo reformista de Occidente y la crisis del «socialismo real» en el Este van al unísono. Tal vez el único mérito del pensamiento débil es, precisamente, el haber indicado un puente posible entre las desilusiones trágicas del reformismo de Occidente y la fiebre neoliberal que nace de la crisis del marxismo oriental. Pero,

GG -G
G- Neg

*

tanto en un caso como en el otro, el resultado es in-noble.

En ese recorrido de análisis del pensamiento posmoderno y de su capacidad/incapacidad para reconocer positivamente el paso de las épocas que hemos vivido, hay que recordar igualmente (y criticar) la percepción singular que han tenido los pensadores del derecho y de la política. Nos referimos en especial a tres autores que, en el campo jurídico-político, han tenido una gran importancia y han sido considerados como las referencias de un pensamiento democrático susceptible de recomponer la imagen de lo real posmoderno: Luhmann, Habermas y Rawls.

Desde ese punto de vista, los temas del «espacio público» y de la «opinión pública» representan nociones que están llamadas a aparecer en ese campo de manera mistificadora. En el caso de esos tres autores, nos encontramos ante la toma de conciencia sumamente coherente de una *cesura negativa*, es decir, de una interrupción, de un intervalo, de un espacio vacío que en cambio habrá que recubrir: *el de la representación política, el de una nueva forma de soberanía*. No vale la pena volver a recorrer lo interno del desarrollo específico de las problemáticas construidas por la crítica del capitalismo maduro y de su reconstrucción trascendental, de su redescubrimiento del individuo y de su propuesta de una generalidad soberana. Para los tres autores, se trata en cambio de consolidar —hacer irreductible— la teoría moderna del Estado.

En Luhmann, ese pasaje está formulado de manera sistémica; en Rawls, es contractual; por fin, en Habermas, está caracterizado por una extraña trascendentali-

dad mitad kantiana, mitad «joven hegeliana». En los tres casos, el problema parece ser el de dar una real consistencia a la imagen ilusoria de la opinión pública, de dotar al espacio público de una forma ética, y en consecuencia consolidar la concepción «democrática» de la sociedad, del Estado, y sobre todo de la representación política. Se trata de borrar las dudas que la percepción posmoderna de la maleabilidad de los valores y de la ductilidad de las relaciones soberanas podía introducir con relación a la crisis de la efectividad de la constitución liberal en su versión clásica y occidental.

red
reflexión
de la
moderna
abrir

En los tres casos, si bien nos encontramos dentro del reconocimiento más pleno y la más irreversible de las cesuras posmodernas, a pesar de toda la profundidad, esos autores cubren la radicalidad y el dolor de ese pasaje con muchísimos paños calientes...

Muchos intérpretes han intentado leer, en la conciencia crítica de estos tres pensadores, un componente trágico del pasaje de época: pero en realidad nos encontramos ante la justificación oportunista del apoyo injustificado que proporcionan a una ideología —liberal o neoliberal— ya fuertemente criticada. ¡Que cada cual sea libre, sobre esta base, de elegir su propia evaluación histórica y filosófica de ese tipo de compromiso!

Desplacemos ahora la crítica del campo de la ideología —en el que lo hemos mantenido hasta el momento— al de la realidad. Debemos tratar de captar la *efectividad y la madurez de las categorías posmodernas*. En primer lugar, hay que demistificar la relación entre valor de uso y valor de cambio. Se trata, evidentemente, de retomar una vieja polémica marxista; pero es importante subrayar que ésta también está en el centro de las defini-

ciones de lo posmoderno y en el corazón de la ruptura que se instaura con relación a una concepción de lo político y de la soberanía de tradición secular, a la vez que en el centro de una crítica del desarrollo de la modernidad. Pero ahora hay un elemento nuevo en esta discusión: la conciencia plena de que ningún valor puede darse fuera de la mercantilización del mundo. La intensidad del acercamiento imanentista de la historia presente elimina toda posibilidad de recurrir a concepciones naturalistas o esencialistas del valor. *No hay más afuera*, hemos repetido muchas veces. No hay más naturaleza ni valores sobre los cuales poder apoyarnos. Pero hay la posibilidad de actuar, y por consiguiente de destruir el relativismo: hay la posibilidad de producir subjetividad. Con las filosofías de la posmodernidad, el mundo es de nuevo contemporáneo: ahora hace falta construir los sujetos.

Y entonces quisiéramos introducir una consideración suplementaria. En la posmodernidad, en los filósofos que precisamente han definido su estatuto tanto en Europa como en Estados Unidos, encontramos, junto a las consideraciones totalmente correctas de la subsunción real de la sociedad bajo el capital, una reducción del valor de uso a valor de cambio que está representada en las dinámicas y en las formas del «fetichismo de la mercadería». Ese fetichismo de la mercadería (una teoría marxiana que se mantuvo intacta desde los escritos de juventud hasta el *Capital*, es decir, a pesar del afinamiento de la crítica materialista), está considerado como fundamental e incuestionable. Pero, en Marx, el «fin del valor de uso» y el fetichismo no constituyen un solo y único momento, una única identidad lógica. El fetichismo representa el punto de vista del capitalismo en vir-

?
 ¿no es longman
 de un intro
 otros libros?
 2
 talismo
 Me
 3
 3

tud del cual toda posibilidad de recuperar el valor fuera de la dominación es imposible. Pero entonces, precisamente, ese punto de vista no puede quedar tal cual, cuando ha pasado por el cedazo de la crítica: si ponemos la atención en el desarrollo capitalista y en el de las luchas sociales (y mucho más si consideramos el tejido biopolítico, base de las contradicciones y de las crisis de los biopoderes), debemos reconocer necesariamente que la naturaleza del valor de uso se modifica mucho más allá —y mucho más profundamente— del pretendido «fetichismo de la mercadería».

En la historicidad (antropológica y en la temporalidad sustancial que caracterizan la transformación de los modos de vida, el valor de uso siempre se recupera como un elemento de base, continuamente modificado, es cierto, pero que sin embargo es siempre fundamental en la constitución del proyecto revolucionario (de transformación radical del mundo). *El fin del valor de uso y el fetichismo de la mercadería no constituyen un oxímoron*; o más exactamente, prevalece la paradoja sobre la homología de los conceptos, y el valor de uso reaparece continuamente en su articulación con el deseo de emancipación, con la afirmación de subjetividades, con la potencia productiva. Lo que nos queda del marxismo es la experiencia de un valor de uso entendido como función de la resistencia y de la lucha.

A las transformaciones fetichistas del capital se oponen, pues, las *metamorfosis biopolíticas* (técnicas, políticas, ontológicas) de la fuerza del trabajo. Si queréis encontrar el valor de uso, no la busquéis en la naturalidad, sino mejor en la historia, en las luchas, en la transformación continua de los modos de vida. *El valor de uso se reconstruye siempre, es un valor de uso en la potencia «n».*

no es
categ.

No habríamos introducido esta discusión sobre la diferencia entre la crítica (del punto de vista filosófico) del valor de uso y de sus transformaciones y el predominio del fetichismo si no hubiéramos tenido en mente las tergiversaciones y los equívocos que mantuvieron muchos autores sobre ese punto preciso. Es muy evidente que, en algunos postestructuralistas franceses —en especial en Baudrillard y en Virilio—, la transformación del valor de uso, al mismo tiempo que es un problema imposible de resolver y un objeto imposible de localizar en la transformación de los modos de producción, de los modos de vida y de la estructura capitalista, está considerada de manera totalmente determinista.

Giorgio Agamben y Jacques Derrida, que tratan de salir de esa reducción, intentan llegar a márgenes extremos, para encontrar algo que se daría como un residuo de vida más allá del ahogo que produce el valor de cambio sobre el valor de uso. Hablamos entonces de márgenes, de éxodos, de vías de fuga, de revueltas liminares...

Del mismo modo, en algunos autores encontramos la búsqueda de un concepto de naturaleza que pueda permitir reformular la idea del valor de uso como, por ejemplo, en el caso de algunos marxistas italianos como Paolo Virno: ellos recurren a una suerte de esencialismo de tipo chomskyano para salvarse de la amenaza relativista. Desde cierto punto de vista, podríamos decir finalmente lo mismo a propósito de las ambigüedades trascendentales de Habermas...

Pero pronto volveremos sobre ello.

En cambio, la conciencia de encontrarnos en una historia dentro de la cual ninguna posibilidad palinge-

nésica puede salvarnos, en una naturaleza que ya está completamente modificada y convertida en artificial por las técnicas de producción de subjetividad... esta conciencia, entonces, nos pone «en situación», como decían los existencialistas medio siglo atrás: ésta nos permite confrontarnos con el desarrollo histórico y dar a las paradojas que vivimos una forma concreta.

Permitámonos otra interrupción. Cuando hablamos de posmoderno y de esta extraña paradoja que consiste en reconocerse dentro de su estructura compacta sin reducir el valor de uso al fetichismo, es decir, a la total absorción de lo real por la dominación, introducimos en el centro de nuestra visión de lo real —y en la constatación concreta que hacemos de eso— un elemento creativo. Ya hemos hablado de ello cuando hemos insistido sobre el excedente del trabajo productivo en la condición actual del mundo de producción, y cuando hemos insistido sobre el carácter irreducible del trabajo vivo con relación a la estructura capitalista de la dominación. Como decía Marx: «El valor de uso es *trabajo vivo*».

Ahora bien, en el pasado, en plena modernidad, uno ya se ha encontrado frente a alternativas análogas. Esas alternativas estaban evidentemente insertas en un contexto histórico, político y social diferente, y nosotros no trataremos de construir una suerte de modelo general que no tendría en cuenta esas variantes fundamentales. Sin embargo, nos parece importante señalar que en tiempos diferentes, tradiciones de pensamiento —el pensamiento moderno, el pensamiento posmoderno— tuvieron que afrontar problemas de la misma naturaleza. Tomemos, pues, esta referencia de manera puramente

metafórica, y leamos en ella la proposición, desconcertante, de un mismo cuestionamiento.

Spinoza identificaba en la densidad del ser la potencia, la *dynamis* que renueva al ser mismo. Nos gustaría retomar y volver a investir esta metáfora. La *dynamis* es trabajo vivo; *pero como el trabajo vivo es valor de uso, es también renovación de la potencia de aquélla*. Lo que acabamos de agregar deja de ser metafórico; se convierte en una filología (o más exactamente: *una genealogía*) del pensamiento posmoderno.

Desgraciadamente, esta última ha estado condicionada por una percepción del presente —y por una definición de la subjetividad que corresponde a ese presente— que estaba encerrada en el interior de una dimensión heideggeriana del ser. La *dynamis* y la potencia no son para Heidegger sinónimos de libertad; no están consideradas como fuerzas constructivas radicalmente ontológicas: son tendencias no concluyentes del actuar humano, tienden literalmente hacia la nada. La percepción inconsolable del ser de los posmodernos, aunque viniendo de una reelaboración del pensamiento marxiano, concluye en una concepción metafísica de tipo heideggeriano: la potencia es aquí incapaz de novedad, está totalmente bloqueada por el no-ser, y el valor de uso está esencialmente reducido dentro del valor de cambio. El mundo posmoderno, fetichizado, no puede ser quebrado.

Es pues en ese terreno que Spinoza se opone precisamente a Heidegger: sobre ese enorme teatro del ser y de la presencia. La potencia espinoziana se opone en consecuencia al *Dasein* heideggeriano, de la misma manera que el amor se opone al *Ängst*, la *mens* al *Umsicht*, la *cupiditas* a la *Entschlossenheit*, el *conatus* a la *Anwesenheit*, el *appetitus* al *Besorgen*...

Ya hemos insistido sobre el hecho, que la Escuela de Frankfurt ha sido, efectivamente, la más poderosa de las escuelas marxistas revisionistas. Ella ha separado, de manera irremediable, el fetichismo universal de las mercaderías y la posibilidad de revolución, ya que esta última estaba reducida a una perspectiva escatológica. Ateñazada entre el fetichismo y la escatología, la alternativa no sólo era imposible, sino desesperada. Seguramente es inútil insistir sobre los orígenes benjaminianos de esa desesperación. Se entiende muy bien por qué: esa banal proclamación de la imposibilidad de la revolución (construida a partir de la tenaza fetichismo/escatología), es decir, la imposibilidad de recuperar el valor de uso como potencia revolucionaria, ha puesto de moda las posiciones benjaminianas. Por supuesto, no queremos cuestionar el valor y la coherencia del pensamiento de Benjamin como tal, sino simplemente el uso que se ha hecho de ello. Recuerden lo que decía Bertolt Brecht, en un poema fraternal y crítico a la vez, sobre la elección del suicidio de su amigo y camarada.

Hannah Arendt desarrolló esas temáticas de manera caricaturesca y a veces provocadora. Y si muchas veces no lo ha hecho realmente ella misma, a pesar de todo, ella ha sido *botín de un discurso liberal* que se presentaba como antitotalitario, y que era la base del «*containement*» del comunismo de la Unión soviética típica de las expresiones políticas de la guerra fría. El discurso político de Hannah Arendt se ubica dentro de las estrategias americanas de bloqueo y de lucha contra el socialismo realizado. No significa de ninguna manera que la filosofía de Hannah Arendt se reduzca a eso: su concepción de la democracia como potencia de los conse-

los obreros, la de la Shoa como producto industrial capitalista moderno y campo de expresión de la «banalidad del mal», y finalmente la del constitucionalismo norteamericano como producto del éxodo y de la rebelión, y como experiencia profunda de una «invención de lo político»: todo ello conforma los elementos esenciales de un pensamiento posmoderno constructivo y positivo. Lo que, en cambio, es inaceptable —y que se propone constantemente en términos de *auctoritas*— es la insistencia sobre la producción lineal de la democracia, en el plano constitucional, político, liberal y sobre la descripción edulcorada de la subjetividad revolucionaria que forma su base...

En Arendt, las últimas «esperanzas» (y las últimas certezas) del occidentalismo democrático brillan bajo la misma luz que ilumina al fetichismo y la escatología, a la escuela Frankfurt y Walter Benjamin. Así pues, es fácil de comprender qué importante ha sido este paréntesis equívoco en la percepción posmoderna de la crisis, pero también hasta qué punto provocó estragos.

Algunos grandes autores se negaron a navegar en esta charca tranquila que representa la utilización neoliberal de lo posmoderno; pienso particularmente en Derrida y en Agamben. Ambos se arriesgan, de manera total, sobre la cuestión de la cesura radical que lleva implícito el posmodernismo, y construyen la idea de una resistencia posible *contra* la consistencia radical y totalitaria de la subsunción capitalista de la sociedad. Ese punto representa un momento interesante en la historia que estamos tratando de reconstituir, sobre todo en la medida en que nos interrogamos sobre el intervalo, sobre el espacio intermitente, que se abre entre la sumi-

sión al destino, por una parte, y el rechazo (la decisión, la insurgencia ética) de la afirmación de libertad, por el otro. Pero esta diferencia que localizamos aquí, sigue siendo desgraciadamente marginal: únicamente en el borde de un mundo completamente colonizado por los biopoderes parece nacer algo como una resistencia. Sin embargo, esta insistencia por la resistencia, este formidable invento de singularidad irreductible, significa tener en cuenta una perspectiva de creación que es fundamental: la resistencia produce, construye, inventa... Por supuesto, ni Derrida ni Agamben dicen eso en realidad, pero está completamente claro que lo que les interesa, a pesar de todo, es ese margen, ese borde, esa falla. A Derrida le falta una fenomenología positiva y continua de la resistencia para transformar realmente el margen en creación; a Agamben, por el contrario, le falta un valor, que le permita distinguir entre la tentación anarquista del vacío y la construcción amorosa de lo social (cuando hablamos de amor, entendemos *amor*, potencia ontológica). Pero debemos reconocerle a uno y a otro el haber identificado el espacio que podría ocupar como el lugar real de una resistencia efectiva.

Ahora concluyamos. Probablemente, hemos insistido demasiado en este taller sobre algunas de las características teóricas y filosóficas de la génesis y de la crisis de lo posmoderno (pero en realidad la génesis y la crisis son una). En la próxima sesión, trataremos de definir la *diferencia* como sujeto histórico, concreto, determinado. Pero el momento que hemos descrito, en grandes líneas, no ha sido inútil: nos ha permitido fijar una cantidad de esquemas de razonamiento y, sobre todo, afirmar su eficacia con relación a las instrumentalizaciones

de las que han sido objeto, muchas veces, esos esquemas. Es muy cruel ver una vez más el uso que algunos hacen de Walter Benjamin o de Hannah Arendt con el objetivo de construir un posmoderno impotente y esclavizado a una ideología neoliberal. Sin embargo, ese hecho se ha repetido en varias oportunidades... Desde entonces, tanto en las universidades como en las páginas culturales de los diarios, a Benjamin y a Arendt se les utiliza para construir una apología desencantada del presente, y se reconduce la función crítica al juego imposible que se instaura entre la afirmación utópica y la metafísica escatológica, entre la esperanza de ser feliz y la toma de conciencia mistificada, dolorosa e irresoluta del límite ontológico.

Digamos nuestro desacuerdo. Todo eso es falso. El mundo es diferente de lo que ellos nos dicen. Y, muy lejos de los extremismos, hay, a pesar de todo, siempre la posibilidad simple y concreta de transformarlo.

Taller n° 6

DIFERENCIA Y RESISTENCIA. DEL RECONOCIMIENTO DE LA CESURA POSMODERNA A LA CONSTITUCIÓN ONTOLÓGICA DEL POR-VENIR

En el último taller, hemos pasado revista a una cantidad de «acontecimientos» de la modernidad y de su crisis, desde un punto de vista metodológico a la vez que histórico. Se trata ahora de reintroducir en nuestro análisis de las funciones epistémicas susceptibles de explicar nuestro propio devenir aquellas capaces de pasar del reconocimiento de la cesura posmoderna a la construcción ontológica del porvenir, o también a la posibilidad de reconstrucción de un antagonismo posmoderno. Intentaremos entonces delimitar —de manera radical, como lo hemos hecho en las primeras lecciones— conceptos que puedan dar cuenta del contexto biopolítico en el que nos encontramos y de captar el tema, difícil si existe, *de la decisión política* hoy. Esos conceptos son, por ejemplo, los de la *diferencia*, del separatismo y/o de la separación, de la *resistencia*, del *éxodo*; pero también, a otro nivel, los de *hibridación*, de *mestizaje*, de la «*creolización*», de la *metamorfosis*, etc. Nuestro objetivo no es, por supuesto, fijar una definición rígida de esos conceptos, sino proceder por problematizaciones sucesivas, tratando de dar una mayor extensión y profundidad a un cuestionamiento inédito antes que restituir la clave unívoca.

Hasta ahora, hemos insistido en la contradicción —tanto ideológica como política— de que existía, en el

cruce de lo que podríamos llamar, por un lado, la percepción de la crisis de la modernidad y la conciencia posmoderna, y por el otro, todas las líneas de fuga morales o teóricas que intentan negar su evidencia, o también todas las derivas oportunistas o trágicas que han aparecido dentro de ese contexto. En realidad, todo ello ha sido vivido de un modo tan intenso y tan general por toda una generación —la de mayo de 1968— que el drama se ha vuelto casi banal.

Pero más allá de ese aplastamiento histórico, ahora debemos trabajar en cambio en *el reconocimiento de lo posmoderno como nuevo mundo de resistencia*. Efectivamente, existe una cesura radical e imposible de colmar entre la modernidad y la posmodernidad, y nuestra generación no tiene ninguna duda en ese sentido. Las dudas nacen a continuación: precisamente cuando se trata de definir un por-venir posible. El reconocimiento de lo posmoderno como condición de nuestra vida, en tanto fase históricamente determinada y ontológicamente estabilizada, ya está adquirido; pero esta condición es el producto de la subsunción real de la sociedad bajo el capital, mientras que el reconocimiento de la especificidad de las características antagonistas de lo posmoderno constituye nuestra actual tarea.

El tema en realidad es difícil y complejo. Efectivamente, ¿qué entendemos por «antagonismo» en una sociedad dominada por el fetichismo de la mercadería y la colonización capitalista de la sociedad porque allí están las características de la subsunción real? ¿Qué entendemos por «resistencia» en la época del Imperio? Esos problemas no son solamente teóricos. Se presentan también como determinaciones específicas del proceso histórico y como articulaciones de voluntades colectivas

salidas de ese proceso. Esas determinaciones son colectivas y esas voluntades son decisiones revolucionarias; en todo caso es lo que nosotros creemos. Nadie nos ha dicho nunca —y probablemente nunca nadie nos lo dirá si antes no se pone en marcha un proceso revolucionario— *lo que significa construir democracia y libertad, igualdad y riqueza* en un mundo que el capitalismo se cree capaz de asfixiar, reduciendo a cenizas cualquier posibilidad de resistencia.

Muchas veces, cuando hemos hablado de subsunción real, se nos ha ocurrido hacer su arqueología, es decir, considerar desde un punto de vista histórico el proceso que nos llevó de la modernidad a la posmodernidad; hemos, pues, insistido en el análisis genealógico que también podía hacerse, para dar cuenta de la ontología de la contemporaneidad, y contentarnos con ello: la inteligencia genealógica nos recompensaba. Para los economistas —pero también para los filósofos—, el choque del pasaje ha sido, hasta ahora, central: pero, en lugar de reconocer la ontología del mundo actual como irreversible —y en consecuencia atacar el sentido y las tendencias—, a menudo han preferido conformarse con un análisis de las dinámicas de la transformación. Las características específicas, singulares, de la nueva fase parecían confusas, huidizas.

Sin embargo, lo que encontramos en el trabajo de Michel Foucault, a partir del comienzo de la década de 1980 es, en ese sentido, completamente diferente y anticipatorio; es una investigación preciosa cuando se trata de hacernos salir de ese estado de parálisis que había provocado, a veces, el redescubrimiento de la ontología. *Basta, pues, de genealogía de lo posmoderno. Insis-*

tamos ahora en la ontología del mundo actual, es decir, en una dimensión de lo contemporáneo que ninguna hermenéutica será nunca capaz de reducir.

Si queremos reconstituir la importancia de la cesura posmoderna, debemos insistir en dos recorridos filosóficos: los de Gilles Deleuze y de Michel Foucault. En torno a 1968, Deleuze, que ya había escrito una obra maestra —todavía dentro del estructuralismo francés— que es Diferencia y repetición, reinventa también la crítica filosófica concentrando el sentido de la misma, a partir de una línea teórica que su trabajo sobre las nociones de expresión y de potencia en Spinoza había ya anticipado. Esta voluntad de ruptura de la tradición y esta reinención de la subjetividad —según la lectura que Deleuze hace de ellas, es decir, como intentos por exaltar la diferencia en contra de la repetición, la afirmación de la singularidad en contra de la abstracción universal —se prolongan a continuación en el *Anti-Edipo*, escrito con Felix Guattari, bajo la forma de una inversión positiva de la libido freudiana: es allí donde se practica el verdadero punto de reconstrucción de su concepción de la diferencia ontológica. Tendremos que volver enseguida sobre este punto, tratando de articular juntos la diferencia, la resistencia y la creatividad.

Por el momento, limitémonos a abrir una discusión sobre *la posibilidad de una alternativa positiva dentro mismo de lo posmoderno*.

Deleuze sostenía que existe una actividad subjetiva que atraviesa lo real, cualquiera que sea el grado de colonización al que éste se encuentre sometido por parte del capitalismo. Se alzaba, pues, en contra de la Escue-

la de Frankfurt y del revisionismo opaco de los marxistas tardíos. Bastaba que existiera en consecuencia una virtualidad, a veces incluso una posibilidad real, de transformar esta nueva subjetividad en resistencia. Hacía falta rechazar la posibilidad de una deriva que habría confundido las figuras —débiles y fuertes, pero antagonistas en cualquier caso— que afirmaban su propia diferencia radical, con las de un ser vuelto impotente; tampoco se admitía la posibilidad de que la subjetividad se perdiera en el contexto de lo posmoderno, que se disolviera en la circulación chata de las mercaderías y de las significaciones. El sujeto resistente emergía como inventor de sentidos, era la síntesis de la inteligencia y de la cooperación.

El hecho es que los dispositivos de la *cupiditas* singular (es decir, los de la proyección activa de la subjetividad en el horizonte biopolítico) no estaban simplemente representados desde un punto de vista crítico: la articulación del deseo no estaba considerada solamente como desplazamiento del principio de existencia. Por el contrario, esta última estaba nuevamente tomada en la intensidad de la experiencia fenomenológica y podía, de ese modo, ser recuperada desde el punto de vista epistemológico en tanto creadora de diferencia ontológica; pero también se la comprendía como absolutamente singular y diferente, y como absolutamente diferencial en sí misma, es decir, no reductible a términos primarios. He aquí uno de los puntos esenciales sobre los que insistía Deleuze en *Diferencia y repetición* que, a continuación, desarrollaría en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* escritos con Felix Guattari.

Precisamente sobre ese punto interviene Foucault. Foucault captaba inmediatamente el desafío del pensa-

miento de Deleuze y Guattari, y lo dice: el Anti-Edipo es una fulguración y corresponde a la decisión de una modificación radical del pensamiento para el siglo XXI. Lo que ve, en ese juego extraño y poderoso que en adelante no dejará de fascinarle en Deleuze, es la necesidad de pasar de la superficie al fondo ontológico. Foucault reinserta *la ontología de la producción dentro del tejido biopolítico*. La arqueología y la genealogía foucaultianas se convierten en parte interesada de una teoría de la producción del ser. Es una intuición formidable.

Pero veamos un poco cómo se efectúa esa decisión teórica. Foucault había frecuentado durante mucho tiempo el estructuralismo. Había sido una suerte de teórico parisino de la Escuela de Frankfurt. Pero es entonces cuando las cosas cambian. De pronto, siente, hacia finales de la década de 1960 y por razones que sería demasiado largo analizar aquí, la urgencia por *subjetivar las líneas de fuga* que abren los «márgenes resistentes» —para decirlo a la manera de Derrida— en el posmodernismo. Esa necesidad —la de una diferencia que la experiencia de la trasgresión representa en ese momento para él— debe transformarse en un verdadero protagonismo: la subjetividad debe definirse como su propio actor. Precisamente sobre esa cuestión pasamos de un primer Foucault a un segundo: sin importar las polémicas que quieren achatar la renovación permanente de su pensamiento bajo una suerte de continuidad homogénea y gris, debemos constatar que la «producción de subjetividad» es una reinención de la libertad dentro mismo de las condiciones posmodernas de la dominación y del sometimiento. Una libertad ciertamente diferente: no formal, y sin embargo capaz de actuar en la totalidad de un espacio biopolítico del que

es, al mismo tiempo, su condición de posibilidad y su efecto.

Esto puede parecer paradójico, pero el pensamiento de Foucault llegó a la siguiente idea sobre eso: cuando el poder se extiende, se difunde a todas las relaciones sociales —de cualquier naturaleza—, es cuando se borra, en consecuencia, la vieja estructura dicotómica de las relaciones de clases en provecho de una analítica de los poderes mucho más fina, menos visible y a la vez infinitamente más eficaz, y el antagonismo, también, se extiende al mundo social por completo y alcanza todos los nudos de la red que la constituye... El pasaje es esencial: no consiste en ver potencia en todas partes, sino en identificar el antagonismo en el espacio que se ubica entre la potencia y el poder, en las mallas más finas del tejido social, y en la totalidad de las articulaciones del poder político. *Foucault reconduce entonces la libido y el deseo de Mille Plateaux* dentro del antagonismo social y de la lucha política.*

Debemos ahora volver sobre la relación entre la diferencia, la resistencia y la creatividad, y sobre la determinación epistemológica de ésta. La idea que nos gustaría formular es que esa relación está en el centro del discurso político de la filosofía posmoderna. Atención: se podrá objetar que no existe solamente una metafísica que no implique inmediatamente una dimensión política —aun en la época moderna— y se estará por supuesto en lo cierto. La metafísica de la modernidad es una teo-

* Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, segundo de los dos volúmenes que tienen por subtítulo «Capitalismo y esquizofrenia», 1980. (N. de t.)

ría del poder (también es una *figura* del poder, una *imagen*, el espectro de los biopoderes). Sin embargo, hoy desaparecen las mediaciones a través de las cuales se da el poder, tanto metafísicas como imaginativas: lo que emerge es la ontología misma del poder. *Afrontar la centralidad del tema de lo político en la edad posmoderna es afrontar, directamente, un problema ontológico.* Pero, ¿de qué ontología hablamos?

El problema ontológico tiene sus raíces directamente en la relación entre la diferencia y la creatividad. Nuestra hipótesis es la siguiente: la resistencia es lo que permite la existencia de una relación entre los dos términos en cuestión. Pero si la diferencia y la creatividad son ontológicas, entonces, también lo será la resistencia. Aunque, todo eso no explica aún la naturaleza de las relaciones que existen entre esos tres términos. Es necesario captar la naturaleza ontológica del pasaje de la diferencia a la creatividad, dentro mismo de la resistencia. Se debe, pues, desnaturalizar la diferencia, desintegrar cada elemento susceptible de recrear la base de un movimiento corporativo o de identidades dentro de ese pasaje, y comprender la creatividad como un momento difusivo y versátil, cambiante y potente, constante y siempre reinventado. La resistencia es lo que permite entrecruzar la diferencia y la creatividad. En eso consiste el *clinamen* en el que nos introduce el reconocimiento de la diferencia, o, de un punto de vista temporal, el de la actividad de resistencia. Entendemos por *kairòs* la irrupción potente del tiempo en la relación entre la diferencia y la creatividad. El *kairòs* es el instante de la creación, el momento de despliegue de la potencia en el borde del ser, es decir, la capacidad de inventar en la trama de lo posmoderno. Insistimos: *todo*

se juega en el borde del ser; no en el límite, sobre el margen de una totalidad ontológica determinada, sino en cada uno de los momentos de la temporalidad que constituyen la dinámica del pasaje de la diferencia a la creatividad. En el borde del ser: porque el borde está en todas partes.

Pero ¿por qué ir hacia lo desconocido de este modo? Porque lo desconocido es la dimensión fenomenológica de lo posmoderno, porque es la condición en la que nos encontramos; la condición de todos aquellos que, en un mundo de mercaderías sin «en otro lugar», buscan el dispositivo que permita la reconstrucción de un horizonte de vida que tenga sentido. El riesgo ético aquí va de la mano con el tema de lo desconocido epistémico, y la fenomenología de lo posmoderno, tal como la hemos descrito muchas veces, se apodera de ese borde del ser. En el borde del ser, la inmanencia radical excluye cualquier posibilidad de teleología e impone una responsabilidad radical frente al por-venir, con la finalidad de hacer posible la reconstrucción sensata de la vida. La inmanencia radical se afirma, en consecuencia, a través del rechazo de la violencia homologante del poder y a través de la toma de conciencia de que lo común nace, únicamente, a partir de singularidades. Una vez más: la potencia biopolítica contra los poderes.

Sobre ese punto vale la pena recordar el discurso de algunas corrientes feministas de la segunda mitad del siglo xx, porque insistía en que el separatismo era un arma de destrucción del patriarcado, fundiéndose en realidad sobre la misma *diferencia* de la que hablamos, y desarrollando, de manera consecuente, un discurso sobre los dispositivos creativos que esta última permitía. Pronto retomaremos este asunto.



int a
telos

1 por
fen

Cuando se habla de diferencia, se habla de resistencia. La diferencia no puede ser reconocida dentro de la homologación que el biopoder ejerce en la sociedad. Cuando se habla de diferencia, se está aludiendo a la manera en que la resistencia emerge contra la masa compacta del biopoder para afirmar la consistencia común del tejido biopolítico. Solamente con la renovación continua de ese tejido en términos de creatividad, de modos de vida, de destrucción de todas las formas de esencia o de identidad, es como podrá afirmarse la diferencia y como *podrá construirse lo común*. Lo común no es otra cosa que el conjunto de esos movimientos.

Volvamos ahora a los años que siguieron a 1968, en el momento en que se plantearon todos esos problemas de manera decisiva.

La diferencia empezó a funcionar plenamente como *separación*, en un contexto de represión en algunos casos muy fuerte: feminista, ciertamente, pero pensemos más generalmente en todos los usos productivos que se han hecho de ella. La diferencia correspondía al momento de la constitución preliminar de una subjetividad que se separaba para poder existir. Por supuesto, la diferencia ha sido considerada —de manera bastante realista— como una política muy difícil de practicar, ya que únicamente la separación podía permitir la acción. Por ejemplo, desde el punto de vista obrero, se terminaba por llegar a una suerte de heroísmo en la defensa de lo político, incluido el terrorismo más desesperado; en realidad, la separación hacía perder el contacto con la base social real de las luchas. Por otra parte, el punto de vista del feminismo desembocaba, muy a menudo,

en el desastre total de vidas privadas dejadas al abandono (tanto vidas familiares, como más ampliamente vidas afectivas: la separación se convertía en el olvido de sí, a través del olvido de la relación con el otro). Aquí habría que hacer una crítica política radical de la soledad, del repliegue sobre sí, o más políticamente —pero no tan diferente—, del narcisismo ciego y a veces desesperado de las vanguardias.

No obstante, una vez que hubo pasado ese momento de crisis —una crisis que, muy a menudo, ha llevado a la resistencia, mucho más al suicidio y a la autodestrucción que a una transformación real de las condiciones de existencia—, la diferencia comenzó a construirse de manera nueva: de manera creativa. *Sin duda, la separación ha sido en algunos casos históricamente necesaria*, justo porque estaba históricamente determinada, y era por supuesto una oportunidad que no había que dejar pasar. *Pero era insuficiente*. Aquí podríamos recurrir a una comparación política con la historia del anarquismo, que también ha representado una condición necesaria, pero que ha sido insuficiente cuando se trató de construir una verdadera perspectiva comunista en el contexto de la génesis de la clase obrera moderna.

En resumen, la separación es una posición/decisión que, a pesar de todo, quedó incluida en la historia de la «razón de Estado», es decir, en la continuidad de los procesos de emancipación internos al poder mismo: la separación participaba del poder, aun (y sobre todo) cuando quería romper la simetría entre la resistencia y el poder. Una vez más, creo firmemente que la separación, aunque se trate de un momento necesario en el recorrido de subjetividades, sigue siendo interna al po-

der. No es sino cuando la separación se ha hecho diferencia productiva —y no solamente sustracción—, cuando la toma del poder dejó de ser fundamental porque el desarrollo de la potencia (de la diferencia) se afirmaba, que el proceso constituyente y creador se instaló.

Para nosotros, se trata de insistir sobre una diferencia que, fuera de las determinaciones contradictorias de la separación, es capaz de pesar inmediatamente sobre la naturaleza afectiva y sobre las dimensiones pasionales del vivir colectivo. El separatismo ha representado desde ese punto de vista —y en esas condiciones— el primer momento fuerte de un pensamiento y de una práctica de la diferencia. Desde la perspectiva de la producción de subjetividades, el separatismo ha sido uno de los elementos más evidentes de la toma de conciencia de la cesura histórica entre la modernidad y la posmodernidad: ha implicado modos de vida e intentos de autoproducir su propia subjetividad singular o colectiva innovadoras, y que constituían rupturas radicales en relación a las determinaciones de la modernidad; consecuentemente ha correspondido con una reinención parcial de lo político que ya anticipaba la creatividad de la biopolítica.

Cuando, por ejemplo, mujeres y obreros deciden separarse —en el primer caso: de la organización patriarcal de la sociedad; en el segundo: del dominio del capital— y organizan su propio éxodo, hay en ello algo que no sólo es del orden de la afirmación teórica, sino que se vuelve ontológico.

Sería injusto referirse nada más que a los efectos históricos de esas luchas y a la manera en que, paradójicamente, las relaciones de poder pudieron reorgani-

zarse a partir de esos episodios. En la década de 1970, la expansión de los derechos de las mujeres, lo mismo que la afirmación de los derechos de los obreros, representó una enorme victoria, aun cuando ha sido acompañada en los dos casos por el fracaso del separatismo. Es evidente que esos grandes procesos de subjetivación que se remontan a treinta y cinco años no seguirían en nuestra memoria si no hubieran ofrecido y practicado el camino que llevaba, más allá de la simple separación, a la afirmación de la diferencia. Sobre esas bases, en el presente estamos obligados a retomar de manera ontológica los términos de la diferencia (a partir de la separación), de la resistencia y de la creatividad.

Empecemos por insistir sobre la importancia de la alternativa a la que ya hemos aludido desde un punto de vista histórico, la que ha construido la década de 1970; y sobre la necesidad de dar cuenta de ella de manera más completa.

En esa época, los sujetos de la reproducción sexual y los sujetos de la producción económica construyeron un movimiento común que, finalmente, culminó con la puesta en práctica de un separatismo percibido como necesario para afirmar su propio interés por vivir y reproducir(se). Pero para que la afirmación de sí pueda ser productiva hubo que, paradójicamente, negar la identidad que se poseía anteriormente: la diferencia ha sido esa negación, una negación muy rica y absolutamente necesaria, aun cuando, como lo hemos visto, no consiguió escapar a su propio fracaso. Igual que a veces ocurre que, ante un obstáculo, la vida busca nuevos caminos, los sujetos de los que hablamos, han reaccionado intentando nuevos recorridos prácticos. Ten-

taron el camino del éxodo. Pero también hizo falta que ese éxodo fuera productivo.

Esto nos lleva a una primera definición del *éxodo como separación creativa*. Pero en la relación que opone la identidad/separación a diferencia/creatividad dentro de la resistencia —es decir, en la secuencia del éxodo—, aparece también uno de los elementos más importantes y más problemáticos del funcionamiento de los procesos de liberación en la época posmoderna. *Este elemento es el de la decisión.*

Tomemos la cuestión feminista, la afirmación de la diferencia sexual, la resistencia al patriarcado y a sus valores, el momento negativo de la separación... Cuando ese separatismo se vuelve diferencia es cuando hay la capacidad de elegir el éxodo, es decir, la de reconstruir un mundo entero a partir de las diferencias pasionales, personales, sociales, civiles, históricas, políticas que han sido previamente inventadas en la separación. Ese mundo es demasiado pesado para que se lo pueda hacer saltar por el aire por completo al primer golpe; es demasiado complejo como para que se pueda acariciar la ilusión de un Palacio de Invierno que conquistar. Pero si es así, *hay que irse, construir nuevas formas de vida*, articulaciones y recorridos inéditos dentro del campo social. El feminismo ha interpretado de manera importante ese tipo de estrategia. Pero, una vez más: ¿dónde estaba el momento de la decisión?

Antes de llegar al nudo del problema, una última consideración sobre el feminismo a propósito de la dimensión naturalista de la diferencia que, a veces, parece lamentablemente ser la base. Bien: la insistencia so-

bre las características naturalistas, en algunas corrientes feministas, es puramente reaccionaria. En cambio, todo el feminismo militante ha transformado la diferencia natural en una diferencia cultural e histórica, y la ha traducido en una ontología creativa de un nuevo tipo. Si particularmente tomamos las nuevas tendencias del feminismo más radical, en la década de 1990 —de Judith Butler a Donna Haraway—, encontraremos un proceso que tiende a eliminar, al menos en apariencia, la diferencia «naturalista» y a emprender en cambio el camino de las metamorfosis y de la hibridación de género. Puede verse claramente entonces el proceso del éxodo. ?

Y entonces, una vez más: ¿dónde está la decisión? — *what's at stake in the exodus?*

Se puede constatar el mismo problema cuando se considera la *resistencia de la fuerza de trabajo y la rebelión obrera* en la década de 1970. En ese caso también nos encontramos frente a la afirmación de una identidad de partida: una clase obrera, una fuerza de trabajo blanco-masculina de edad madura y fuerte, una especie pagana mal pulida, para la que la separación es la fuerza de negociación más eficaz y, más allá, un elemento de destrucción de los equilibrios de la reproducción capitalista. Por supuesto, cierto corporativismo estuvo a la par de esta experiencia. Y en ello, no se deben subestimar los elementos de naturalización de esa separación. Era un extraño naturalismo, porque se trataba de una suerte de economismo que había prestado al naturalismo verdadero su fijeza y su teleología... En suma, se trataba de definir, a partir de la separación, una posición de autonomía, de independencia absoluta, lo que la relación del capital y de la dialéctica reformista del movimiento obrero intentaba interpretar como un flujo continuo y ligado al desarrollo. *what is he talking about?*

Esta operación de separación ha sido un éxito: se la puede considerar como una suerte de keynesianismo invertido y reformado en función del punto de vista obrero, cuando los movimientos de lucha sobre el salario fueron una *variable independiente* del desarrollo económico. Ahora bien, esta reivindicación de identidad a través de la separación, ha estado, ella también, atravesada por crisis, fracasos y reformulaciones. Aunque consiguió definir un nuevo campo de luchas y de formas de producción inéditas: se dio como una suerte de río subterráneo que habría comprendido hasta qué punto la separación era un sueño imposible; y que la única posibilidad de estar presente en el mundo de la producción era desarrollarse a partir del separatismo como fuerza viva y creadora de transformaciones siempre nuevas. Lo que le sucede entonces a la separación, en pleno centro de los conflictos que caracterizan el pasaje de la modernidad a la posmodernidad o del fordismo al posfordismo, es un *General Intellect*: una fuerza de trabajo inmaterial e intelectual, lingüística y cooperativa, que corresponde a una nueva fase del desarrollo productivo fundado sobre el excedente del trabajo, es decir, sobre la creatividad del trabajo vivo. El trabajo vivo está relacionado una vez más con el ciclo productivo: apareció cuando optó por la separación, pero ahora vuelve a entrar de manera hegemónica.

Del mismo modo que han cambiado los términos de la lucha de géneros, todos los parámetros de la lucha de clases se han modificado y transformado.

Insistamos, por última vez, sobre el tema obrero, bajo la forma de un cuestionamiento de la relación entre la organización industrial, capitalista, fordista del trabajo por una parte, y el éxodo de la fuerza de trabajo

a través de la constitución de una nueva composición de clase, de nuevos modos de vida, de prácticas biopolíticas inéditas, por la otra. Nos encontramos inmediatamente frente a *una segunda definición de lo que puede ser el éxodo*. La primera definición insistía, efectivamente, lo hemos visto, en la imagen del camino, del recorrido; se proponía como rechazo y al mismo tiempo como nuevo despliegue subjetivo. La segunda insiste, en cambio, sobre el punto de llegada del recorrido, es decir, sobre la consolidación de una nueva estructura de existencia, de *una nueva figura ontológica*.

Nosotros ya hemos hablado del paso del trabajo material al trabajo inmaterial, o sea no solamente de la modificación del mundo de producción sino de la transformación de la fuerza de trabajo obrero y del descubrimiento de su propia capacidad para crear valor; no solamente explotación nueva que atraviesa en adelante el trabajo inmaterial, sino de la modificación de los modos de vida, del cambio de horizonte de la existencia y de su nueva calificación como condición biopolítica.

Cuando hablamos de la diferencia en ese marco, no hablamos solamente de la diferencia como resistencia. Aquí, la diferencia/resistencia se presenta como la condición de posibilidad de la producción de nuevas subjetividades, es decir, como la condición de posibilidad de una creación. Entonces ya no se trata de ilusiones de una identidad, sino, muy por el contrario, del reconocimiento —permitido por el éxodo— de un nuevo campo social en el cual organizar, a través de la rebelión y la resistencia, la existencia misma de subjetividades. Acabamos de verlo: es así como hemos llegado a una nueva definición del éxodo porque *exoder* es, en este caso, recorrer

But the
big econ
expans
is seen
in aushy
not in m
terial
& in aushy
Paral - u
bien
+ agric - ser
vri

todo el espacio de la diferencia del trabajo material al trabajo inmaterial, reconquistando esta capacidad de creer que está en el interior del trabajo vivo. Pero entonces, ¿cómo hacer para que ese proceso de resistencia a la explotación pueda transformarse en una revolución anticapitalista? ¿Cómo hacer para que la separación pueda dar lugar a *la alternativa radical que representa el éxodo revolucionario*? Esos son los problemas sobre los cuales volveremos en las próximas lecciones. Porque, una vez más, habrá que tomar de lleno el problema de la decisión, y darle el lugar que merece.

Particularmente, hará falta volver más en profundidad sobre las críticas que se hicieron al concepto de multitud, tal como nosotros lo comprendemos, es decir, como una nueva categoría del pensamiento político correspondiente a esa consistencia inédita del sujeto que creemos haber recuperado: pensamos específicamente en las dudas de Pierre Macherey en cuanto a la capacidad de la multitud para construir una decisión y una unidad de perspectiva; a las de Étienne Balibar, y el rechazo por atribuir a la multitud la posibilidad de presentarse como una fuerza antisistémica, en un mundo globalizado por el neoliberalismo; o finalmente a las de Laclau o de Rancière cuando objetan que el concepto de multitud es incapaz de proporcionar una clave «política» —no simplemente material— al éxodo y de llegar en consecuencia a la hegemonía social.

Hace poco hemos hecho una rápida alusión al tema de la hibridación, particularmente cuando se trataba de hablar de un sujeto femenino atenazado entre la separación y la diferencia. El asunto nos había servido para encontrar, dentro mismo de la diferencia, un punto de

vista y una capacidad de acción capaces de rearticular juntos el *género* y la producción de subjetividad. La metamorfosis y la hibridación significaban, en ese marco, la construcción de una nueva forma productiva.

Retomemos ahora el tema *desde el punto de vista obrero*: hablemos una vez más de hibridación, en el sentido en que ésta cruza el cuerpo y la inteligencia, los cuerpos colectivos y las inteligencias singulares, los mensajes y la cooperación lingüística, etc. El problema que se abre ahora se sitúa, de entrada, en un nivel ontológico, en la medida en que pone en juego la metamorfosis de los sujetos. Como en el caso del feminismo que recordábamos anteriormente, existe el problema de un «común» nuevo que se plantea a través de la hibridación: una *nueva «naturaleza»*; algo realmente muy extraño, porque nada en ella se presenta como primordial u originario, que en realidad no es más que el efecto de una producción continua... En el caso que nos ocupa, esta producción corresponde a la construcción de un *Intelecto General*, a la nueva naturaleza del trabajo vivo. Más adelante deberemos retomar estos temas, particularmente el de la comprensión de la manera en que esa transformación de la fuerza del trabajo cala dentro del proceso de emancipación, y permite que el trabajo vivo rompa las cadenas de una reducción forzada bajo el poder del capital.

Todo ello nos lleva a una *tercera definición de la palabra «éxodo»*. Una palabra que no sólo debe entenderse como un camino, como una suerte de «depósito» ontológico, o bien como la lenta acumulación de los procesos de subjetivación. Es metamorfosis. O más exactamente: porque es todo eso junto que puede ser *metamorfosis*. Hace falta entonces intentar comprender el mecanismo.

En realidad, aquí entran en juego las nociones de creolización y de mestizaje al que aludíamos en el comienzo de este taller. Si realmente queremos afrontar esos temas, deberemos pasar de la dimensión intensiva (la de la separación transformada en productiva, la de la resistencia) a una dimensión extensiva, espacialmente determinada, que comprenda los flujos territoriales, la movilidad de los sujetos, las transformaciones y las metamorfosis que se operan a través de todas las formas de contigüidad o de contaminación nuevas.

Cuando se aborda ese tipo de fenómeno, uno se encuentra inmediatamente proyectado en medio de esos formidables movimientos multitudinarios que caracterizan el escenario mundial actual. Los fenómenos migratorios implican mundos enteros; los desequilibrios estructurales de la economía mundial han movilizado a poblaciones enteras: es así como se transforman las multitudes. Esas transformaciones no involucran simplemente a la cuenca del Mediterráneo y al mundo atlántico —como ha sucedido en general en la historia de los hombres—, sino a todo el planeta en su conjunto: en todas partes, el impulso del mestizaje trabaja la realidad. La fuerza de las migraciones —las pasiones que las atraviesan— representa desde ahora no solamente una huella de la transformación en curso, sino su figura fundamental y nueva: una figura hecha de entrecruzamientos creadores, interculturales, mezclados, que por ellos mismos pueden abrir la «gran pista de lo común del mundo». Debemos señalar que, al revés de lo que nos enseñaba el antiguo materialismo, los movimientos territoriales son tan decisivos como las transformaciones estructurales. Pero ésa sería otra discusión...

1971 C. J. M. J.
C. J. M. J.

Para terminar esta lección, intentemos hacer el balance de los problemas que hemos formulado y que siguen abiertos. El primero de ellos es, sin ninguna duda, el problema de la «decisión». Hasta ahora, había cierta ambigüedad en nuestro discurso a propósito de lo político: siempre lo hemos considerado desde el ángulo de la construcción colectiva, es decir, como algo que constituía la vida misma de la colectividad. Pero ¿qué sentido puede tener el hecho de agregar a esa constitución antropológica —a ese proceso ontológico, a esa determinación biopolítica, a esa hibridación necesaria— una prótesis voluntaria, colectivamente eficaz aunque construida singularmente, como la de la decisión?

La decisión parece definir el pasaje que, desde el interior del flujo de la fuerza de trabajo (y de manera intensiva —a partir de las transformaciones de la fuerza de trabajo—, y de manera extensiva —en los procesos migratorios—, o de manera cualitativa —en los procesos de producción), se da como una suerte de puente subjetivo entre una transformación vivida y una transformación ejercida. *La dimensión política de la decisión es entonces siempre doble*: por un lado, se presenta como *determinación social*, por el otro, como *acto político*. Evidentemente, tendremos que volver sobre todo ello: es probable que alrededor de ese punto espinoso esté en juego, fundamentalmente, la redefinición de lo político en el pensamiento posmoderno.

cf. my
at re
flow

Porque el tema de la decisión implica, según nosotros, otros términos, una dificultad aún mayor: los de «pobreza» y «amor».

↑
✱

— Cuando hablamos de diferencia, hablamos de creatividad; pero cuando hablamos de creatividad, habla-

mos enseguida de esa relación singular y absoluta que existe entre la riqueza y la *pobreza*, entre la riqueza de la diferencia y la pobreza de las relaciones de poder. Esa relación entre la riqueza y la pobreza es totalmente positiva: pronto veremos cómo se articula necesariamente con el concepto de amor.

Taller n° 7

DEL DERECHO DE RESISTENCIA AL PODER CONSTITUYENTE

En la lección precedente, hemos intentado comprender cómo el derecho de resistencia podía enraizarse en el tejido de la ontología posmoderna, o sea, en la trama de la diferencia y del éxodo. Pero hablar de «derecho» de resistencia es, sin embargo, bastante impropio, a menos que previamente se defina la realidad y el significado de la palabra «derecho» en el contexto histórico actual (en el paso a lo posmoderno).

Si el hecho de reivindicar un derecho significa, como ya tuvimos oportunidad de señalar, afirmar una exigencia subjetiva para garantizar un comportamiento considerado como legítimo, hablar de derecho vuelve, en cierto modo, a fundar esta exigencia dentro de un sistema de valores objetivamente determinados. La mayoría de las observaciones que hemos hecho hasta ahora, ponen en evidencia la dificultad para establecer una relación entre esos dos polos de la reivindicación, porque ésta debe encontrar su lugar entre un dispositivo subjetivo y una estructura objetiva. En el lenguaje tradicional del derecho, la legitimidad se establece entre la pretensión y la tutela. Ése es entonces el punto que nos gustaría someter a crítica, a saber, la posibilidad misma de afirmar una legitimación que tenga las características de la universalidad. A partir de esa dificultad debe intentarse un nuevo razonamiento sobre el

derecho (e indudablemente una nueva definición de éste).

Lo que ahora nos interesa es, ante todo, la reforma del léxico político, particularmente cuando éste alcanza las nociones de «derecho subjetivo», de «ciudadanía», de «ejercicio del poder constituyente», o también de «democracia». Por supuesto que se trata de términos que están muy estrechamente ligados entre sí, a tal punto que es muy difícil poder definir uno, sin tener que definir los otros. Deberemos, pues, empezar por este conjunto de redefiniciones.

Partamos del problema de la definición de lo que se entiende por «derecho subjetivo», porque, indudablemente, es el término que más fácilmente se puede relacionar con lo que suele llamarse «derecho de resistencia». El derecho de resistencia, tuvimos ocasión de verlo, ha tenido diferentes formulaciones, casi siempre fundadas sobre una jerarquía que atribuía a los valores naturales una legitimidad imposible de cuestionar, y que de hecho permitía romper el lazo de obediencia que constituía, por el contrario, la base misma del derecho del Antiguo Régimen. En la época moderna, en el surco de la afirmación del republicanismo de las sectas calvinistas y en el momento de la respuesta católica a éstas, las motivaciones más importantes del derecho de resistencia han sido provistas por las *teorías de los monarcomacos* tanto católicas como calvinistas. En ese caso, el derecho de resistencia estaba relacionado con categorías de referencia unilaterales, cerradas sobre ellas mismas, fijas, porque se trataba de valores absolutos cuyo fundamento era teológico.

En el otro extremo de las definiciones posibles del derecho de resistencia, encontramos en cambio las teo-

rías de inspiración anarquista, que son la otra gran fuente del concepto. Esas teorías se caracterizan por la exclusión de todo contexto teológico o trascendental de referencia, aunque también por la afirmación del carácter absoluto de la desobediencia y del acto subversivo antimonárquico. Estamos, por tanto, frente a una autojustificación de la resistencia como tal.

Una vez reconocida esta doble filiación, es bueno darle su dimensión justa. Actualmente, en el contexto de la transición hacia lo posmoderno, el derecho de resistencia no es absoluto ni autojustificado. Es más bien un derecho construido sobre exigencias comunes y sobre la cooperación social, de la misma manera que lo son, en su base, la afirmación de la singularidad que caracteriza el tejido cooperativo común y la tendencia ontológica a lo común que presentan, a la inversa, las singularidades.

En el derecho público moderno, el derecho subjetivo se presenta de dos formas: por una parte, como afirmación inmediata e irreducible de ciertos derechos fundamentales relacionados con la vida, por consiguiente con la seguridad y la propiedad; y por la otra, como derecho subjetivo público, es decir, como la exigencia legítima a la expresión de la libertad política. Se entiende por derecho subjetivo público el derecho subjetivo político, es decir, el derecho a la participación, a la representación, a la administración y, en general, al control de las funciones del Estado. En la época moderna, el derecho subjetivo está subsumido bajo el derecho público, en medio mismo del derecho del Estado, porque éste garantiza una tutela de los ciudadanos y permite el desarrollo de los derechos subjetivos a través de la organización del Estado. Claramente, entonces, el

derecho subjetivo corresponde a los derechos del individuo propietario, y es por consiguiente la expresión de la burguesía y de su poder de apropiación de la libertad individual, del mercado y de la tutela de sus prerrogativas: eso es lo que se le demanda al Estado a través de la constitución, lo que el Estado debe garantizar y desarrollar.

Pero si ahora regresamos a la identificación, que es de donde hemos partido entre el derecho a la diferencia (es decir, el derecho a expresar su propia singularidad) y el derecho a la resistencia, y si no olvidamos que, actualmente, la singularidad se expresa básicamente en la cooperación, extraeremos una definición del derecho subjetivo profundamente diferente. *En lo central de la multitud, el derecho subjetivo no significa solamente la defensa de un interés individual* (incluso al contrario: el interés de la singularidad es difícilmente reconocible fuera de su relación con el otro): *consiste mucho más en una voluntad de hacer reconocer la puesta en marcha de una cooperación, de una potencia colectiva de producción de valor y de riqueza.* Si la multitud es un conjunto de singularidades, y si lo común es el producto —siempre cambiante, siempre móvil, siempre reactivado— de esas singularidades, entonces el derecho subjetivo se dará a partir de allí como derecho a la formalización compartida de los procesos de construcción de lo común, y como reconocimiento de la función de las singularidades, internamente a ese proceso.

El derecho subjetivo público debe ser definido, en consecuencia, como la reivindicación de un ejercicio de lo común. Correspondería, más allá de toda referencia política, a un fundamento naturalista, identitario, individualista, es decir, a algo que exaltaría la dimensión

privada del interés personal. Por el contrario, lo que hace es afirmar un interés común que es el resultado de los procesos de cooperación del desarrollo asociativo de los cuerpos, del progreso de luchas. El derecho subjetivo se ofrece como una mediación entre esa «pobreza», que es en lo que consiste la condición humana singular en el momento en que el hombre entra en el contexto social, y el «amor» como potencia asociativa: hace aparecer la singularidad del mundo de sus únicas necesidades.

Pero no vivimos en una época ideal, y los diferentes desarrollos de las singularidades encuentran obstáculos y oposiciones. *Volvemos a encontrar, en la construcción del derecho subjetivo, algunos elementos que caracterizan el derecho a la resistencia.* Afirmar el derecho subjetivo no es una operación irénica, pero el deseo de paz también debe tener en cuenta la necesidad de vencer bloqueos y oposiciones que pretenden detener el movimiento. El derecho subjetivo debe ser, pues, inmediatamente reconocido como instancia de determinación del antagonismo. Por saberse resistente, el derecho subjetivo se afirma precisamente *porque se produce en el antagonismo.*

En ese punto, volvemos a introducirnos una vez más en la genealogía espinozista del derecho: *tantum iuris quantum potentiae*, nos dice efectivamente Spinoza. Entre la tendencia a lo común y las diferencias que emergen, son el *conatus*, el *appetitus*, la *cupiditas* los que proponen un derecho susceptible de representar la producción y la fijación de niveles de cooperación social siempre más altos. En la experiencia espinozista, la génesis del derecho es, en consecuencia, todo menos irénica: y el hecho de que el concepto de multitud sea

construido por Spinoza más como una realidad conceptual que como un fenómeno históricamente consistente, no quita nada a esa afirmación.

Se debe insistir entonces sobre la necesidad que tiene el derecho subjetivo de concretizarse. Esta concretización —esta corporización, esta territorialización— puede ser leída de distintas maneras, según varias figuras. *La primera figura es diacrónica*: se busca entonces establecer cuáles son las formas bajo las cuales las determinaciones ontológicas, los estratos de la existencia común, se presentan en el proceso de constitución del derecho subjetivo; y cuál es la condición actual de ese desarrollo.

Pero, *en segundo lugar*, concretizar el derecho subjetivo significa también desarrollarlo en el espacio, es decir, definir un concepto de ciudadanía que corresponda a la situación actual, en función del Imperio y de su capacidad para disolver las fronteras y las condiciones territoriales del derecho público.

En tercer lugar, concretizar el derecho subjetivo significa considerarlo según una perspectiva temporal —o mejor: genealógica—, es decir, comprender cómo, por qué se forma, se colectiviza y se decide, se convierte en el cuerpo colectivo de la multitud y en el detentador del poder constituyente. Habrá, pues, que comprender también cómo se forma *el poder constituyente*, cómo aparece en la historia reciente de la liberación de singularidades: cómo emerge y se implanta dentro de condiciones mucho más disipadas y centrífugas que homogéneas y centrípetas, cómo, finalmente, obtiene la ejecución de procesos de transformación que permiten el paso de la dispersión de singularidades a reagrupamientos de lo común.

Por último, en cuarto lugar, hay que comprender la manera en que todas esas líneas se entrecruzan y se tensan para redefinir por completo el concepto mismo de democracia, dando a ese concepto un peso inédito en las mutaciones sociales y políticas que registra el mundo actual.

El primer tema sobre el cual deberemos detenernos ahora es el de la «disyunción diacrónica» del derecho subjetivo, considerado en su relación con el derecho de resistencia. Cuando hablamos de disyunción diacrónica, entendemos la diferencia puesta en primer plano por el derecho subjetivo, cuando se trata de referirse a la realidad ontológica y a las determinaciones institucionales de esta última. Éstas cambian en el transcurso del proceso contradictorio de la vida institucional: cogidas entre las exigencias jurídicas subjetivas y las tutelas estatales de esas exigencias, éstas se reconfiguran según fundamentos y articulaciones siempre distintas. *La distinción entre «constitución formal» y «constitución material»*, es decir, la diferencia entre la figura formal de la norma constitucional y el conjunto de las fuerzas y de los sujetos que están materialmente determinados por la constitución, se funda en el desfase diacrónico, en esa apertura que pide siempre ser redeterminada. Eso significa que la definición de los derechos subjetivos y la capacidad misma de ejercer el derecho a la resistencia varían, según la relación que se establece entre la constitución formal y la constitución material: un derecho subjetivo puede ser suprimido, un derecho subjetivo puede ser adoptado. Naturalmente, nos desplazamos en esta oportunidad en el nivel de la descripción de un estado de cosas, en el terreno de una indeterminación for-

mal de equilibrios institucionales. De hecho, esta relación está siempre abierta. En algunos momentos, la reivindicación de derechos formales se opone —o prevalece— en relación con la definición del derecho material, y viceversa: la historia constitucional representa esa variación ontológica que está llamada a ser puntualmente determinada —o sea, decidida— por las condiciones históricas en las que se presenta.

En el fondo, *la temática de la hegemonía corresponde a ese entrelazado de problemas*. Sea cual fuere la interpretación que se dé del concepto de «hegemonía», todo se desarrolla dentro de ese espacio. Es evidente que, cuando Gramsci habla de hegemonía, hace de ello una suerte de «dictadura del proletariado» (a la manera de Lenin: «mucho más democrática que la democracia burguesa»); también es evidente que los trabajos de Mouffe y Laclau dan, en cambio, una interpretación puramente sociológica de la hegemonía, como si pudiera ser definida como *mayoría de la opinión pública* y su funcionamiento pudiera estar organizado de manera *trascendental* dentro de la sociedad civil. Pero tanto en un caso como en el otro lo que está en juego es siempre la relación entre la constitución formal y la constitución material.

Tomemos ahora la cuestión del punto de vista de la actualidad política (es decir, del punto de vista del Imperio y de las formas de explotación que son características del modo de producción posmoderno). Tenemos la posibilidad de definir ese ritmo diacrónico como una dinámica aleatoria de antagonismos. Las constituciones «abiertas» y democráticas están normalmente obligadas a escuchar la expresión del antagonismo, para absorberlo y controlarlo mejor. Estamos en el terreno his-

tórico, que es característico de la época posmoderna. Esto significa que la exigencia subjetiva (y *a fortiori* el derecho de resistencia) se encuentran siempre en medio de una dinámica histórica que trasmuta y metamorfosea los términos mismos del debate en función de las modificaciones registradas por las formas de la cooperación. ✓

Si ahora nos trasladamos del nivel formal y/o material de las constituciones al análisis de los modos de producción que están implícitamente ligados, nos damos cuenta de que la constitución, la definición de los derechos subjetivos y la proposición misma del derecho de resistencia, están condicionados, en realidad, por los modos de producción. Desde el punto de vista diacrónico, histórico, vivimos hoy *un periodo de transición*, una época en donde los paradigmas y los criterios del constitucionalismo liberal-burgués han sido puestos en discusión. Las variaciones que se experimentan en ese contexto representan modelos posibles para un análisis eficaz de las dinámicas del derecho subjetivo. No es casual que las luchas que tuvieron lugar dentro del biopoder (entre los actores del poder y los que los han sometido, es decir, dentro mismo de la vida como complejidad social y productiva) se presenten también como luchas entre diferentes formulaciones de derechos subjetivos. Lo que nos interesa, en primera instancia, es comprender hasta qué punto el derecho de resistencia es susceptible de ser modificado internamente a ese ritmo temporal e histórico, y en consecuencia en la situación actual. Pero pronto retomaremos ese punto.

El tema de la ciudadanía permite verificar el desarrollo en el espacio del derecho subjetivo considerado como el problema clave de la época contemporánea. La ciu-

dadanía es, efectivamente, una noción que actualmente vive una profunda crisis: porque su territorialización es cada vez más difícil a causa de los movimientos migratorios, del éxodo continental y transcontinental, del mestizaje y de todas las transformaciones de la cooperación productiva.

La crisis de todos los criterios de medida y/o de regulación de esos fenómenos ha sido ampliamente estudiada por muchos investigadores. En realidad, la noción de ciudadanía pide ser repensada en torno a dos elementos fundamentales: en primer lugar, en su confrontación con los problemas de la emigración, de la mundialización, del borramiento/agotamiento de las fronteras, y, más en general, de todos los límites espaciales opuestos a la movilidad de la fuerza de trabajo; en segundo lugar, en su relación con el tema de la producción inmaterial (es decir, con el capital y con la fuerza de trabajo cognitivos). Ya hemos constatado un fenómeno análogo cuando nos ocupábamos del paso del Estado patrimonial al Estado capitalista-industrial; pero ello es mucho más visible en el presente, por el hecho de tratarse de un modo de producción fundado sobre la autonomía (relativa) de las migraciones y sobre la del trabajo inmaterial (intelectual, científico, afectivo, etc.), tanto una como la otra consideradas como fuerzas productivas principales. La concepción del *Welfare* que estaba implicada en el desarrollo del pensamiento jurídico territorial y/o liberal, ya no funciona. Ya no hay posibilidad, dentro del proceso constitucional moderno (nacional), de tener en cuenta a una sociedad que ha visto cómo se apagaba la hegemonía del modelo capitalista de la relación salarial, como instrumento de organización de la producción social. La ciudadanía está

perturbada por la globalización y por los movimientos que de ella derivan.

Sin embargo, eso no significa que un «nuevo» *principio de ciudadanía* no pueda afirmarse. Nuevo, es decir, construido a partir de la nueva realidad de la movilidad y de la flexibilidad del trabajo en la emigración y en la producción. La génesis crítica del Estado *welfariano* está por completo tomada por la afirmación de la autonomía de los movimientos relacionados con el trabajo y con los fenómenos migratorios. Los últimos intentos reaccionarios consisten en oponer esos movimientos entre ellos mismos, a alzarse unos contra otros: dicen que los inmigrados quitan trabajo a los autóctonos; pero, por otra parte, se somete a los trabajadores a reglas de flexibilidad y de movilidad que no corresponden en absoluto al mantenimiento de la independencia de la fuerza de trabajo nacional, y que, muy por el contrario, responden a la necesidad, para el Estado/capital, de jerarquizar los movimientos globales de la fuerza de trabajo y, precisamente, de captar, de expropiar y de explotar esta nueva movilidad.

Por consiguiente, solo podrá ser propuesto un nuevo concepto de ciudadanía que se oponga —o más exactamente, que resista— a esas conminaciones imperiales, que tenga la capacidad de interiorizar, de subsumir y de estructurar la dimensión social, biopolítica de nuevos actores productivos (ciudadanía significa entonces: salario de ciudadanía), y la dimensión móvil del sujeto productivo (ciudadanía significa entonces: el fin de la atribución de los derechos sobre la base de la sangre, o en virtud de un derecho del suelo aplicado al mercado del trabajo). Existe, por fin, una tercera perspectiva por la cual es absolutamente necesario que se modifique el

derecho de ciudadanía: la de la mundialización de las relaciones de comunicación en todos los sectores de la producción global.

En todos esos casos, la ciudadanía se encuentra duramente cuestionada; pero también está invitada a renovarse y a encontrar otra medida *bajo la presión ejercida por los nuevos procesos de valorización* en práctica en el trabajo intelectual, científico y afectivo a escala mundial.

Resumamos. Cuando la dimensión territorial de la ciudadanía se halla quebrada por la mundialización, ésta se presenta como un proyecto cosmopolita, aun estando en los albores de lo que la ciudadanía puede efectivamente ser hoy en día. El segundo elemento importante que está en juego es el reconocimiento de la potencia común del trabajo inmaterial, de la dinámica expansiva, intelectual, móvil y flexible a través de la cual se expresa. La territorialidad de los procesos de soberanía y de valorización capitalista está comprometida por los movimientos mundiales de la fuerza de trabajo, pero también y especialmente, por la intensidad de la globalización y por la nueva figura de la productividad de la fuerza de trabajo. La crisis de la ciudadanía sigue ese movimiento: la ciudadanía *territorial*, que constituía el elemento fundamental de la constitución del Estado moderno, es arrastrada en una crisis irremediable.

Podremos captar la profundidad de esta crisis si consideramos, en su justa medida, la relación que existe entre la atribución de la ciudadanía y el ejercicio del derecho subjetivo. Naturalmente, también a partir del desfase entre la constitución formal y la constitución material, es decir, entre las condiciones jurídicas del comando y las condiciones materiales en las que se encuentran las

subjetividades, se desencadenan las fuerzas represivas: de ese modo, si la ciudadanía significa también el derecho subjetivo a la resistencia, en realidad sólo se acepta ese derecho en los casos en que los sujetos que lo ejercen no son emigrantes sino individuos territorializados. De manera más explícita, únicamente las corporaciones territoriales (sindicatos, asociaciones o agrupaciones con base étnica, etc.) pueden ejercer un derecho subjetivo público a la resistencia. *En cambio, todo el resto se considerará como «terrorismo».*

El concepto de ciudadanía se desplomó por su incapacidad para comprender y para integrar los procesos de globalización y de intensificación productiva del trabajo inmaterial. Es cierto que una nueva ciudadanía es posible —y sus parámetros son evidentes—, pero parece que sigue siendo muy utópico en el estado actual del desarrollo capitalista. Esperemos a ver...

En su definición tradicional, la ciudadanía no sólo está en crisis por la modificación de su propia relación con el espacio. Su relación con el tiempo también está implicada: su constitución, su definición. Cuando se hace referencia a los textos constitucionales, el derecho público subjetivo significa, en efecto, el derecho a la participación activa en los procesos de gobierno y de administración. *La representación política es un derecho subjetivo público fundamental.* Pero, aquí, la representación está considerada básicamente dentro de los límites de una función «popular» de reproducción del sistema constitucional existente. ¿Se preguntan alguna vez si esos criterios son suficientes para definir el derecho subjetivo público? ¿Cómo se puede tener en cuenta el derecho de resistencia, y el derecho a pedir transforma-

ciones más o menos radicales del sistema político y constitucional? Si lo que hemos dicho sobre las dimensiones diacrónicas del derecho subjetivo es cierto, la cuestión es entonces absolutamente fundamental.

Para responder a ello, existe en el dogma actual del derecho estatal público, una referencia conceptual: la del *poder constituyente*. El poder constituyente es la capacidad de renovación de la estructura pública de los poderes, la capacidad de proposición y de afirmación de nuevas dimensiones públicas en la distribución de esos poderes, una innovación radical de la constitución formal a partir de la reformulación radical de la constitución material.

Ese derecho, que puede convertirse en un poder, en principio es reconocido; sin embargo, en la realidad, está excluido de la dimensión constitucional y de los procedimientos jurídicos de reforma del Estado, de su constitución y de su materialidad instituyente. Efectivamente, existen diferentes figuras, por medio de las cuales el poder constituyente —es decir, el refuerzo de los derechos subjetivos públicos— puede presentarse: la literatura constitucional ha mostrado largamente cuáles son sus características. Pero en la base de todas esas figuras debe haber siempre una voluntad política eficaz, o mejor: una decisión política de transformación adaptada al contexto social.

En la práctica del derecho constitucional contemporáneo y en la literatura que éste produjo, *el poder constituyente está reconocido y a la vez excluido*. ¿Cómo hacer para recuperarlo bajo la forma de una nueva figura de derechos subjetivos públicos —o más exactamente: comunes— que permita el desarrollo de una dinámica constitucional a la altura de las nuevas

realidades de la producción y de la constitución de lo social?

Así llegamos a la nueva definición del concepto de democracia. Nos limitaremos, por el momento, a enunciar brevemente algunos elementos, para retomar el tema más ampliamente en próximos talleres.

Antes que nada hace falta *distinguir el concepto de democracia como «forma de gobierno»*, es decir, por un lado, como forma de gestión de la unidad del Estado y del poder, y por el otro, el de democracia tal como ha sido elaborado en los periodos oscuros de la modernidad, como «resistencia» a la dominación del Estado absoluto. En ese momento, la democracia había aparecido como *una forma absoluta de gobierno*, como una forma de «gobierno de todos para todos» o también como una forma democrática radical, como una construcción por la base —siempre y en todas partes— del deseo de libertad y de igualdad. Esta idea de democracia ha sido retomada por los movimientos sociales y comunistas en los siglos xix y xx; fue implementada y todavía es practicada por los movimientos multitudinarios. ¿Cómo puede entonces caracterizarse el derecho de resistencia (como definición alternativa y radical del derecho subjetivo público) frente a esta idea —y a esta realidad— de la democracia absoluta?

Para concluir, permitámonos algunas consideraciones sobre el *concepto de democracia radical*. Para construir ese concepto, debemos insistir inicialmente en una primera complejificación de lo que conocemos tradicionalmente: se trata de insistir en la diferencia que existe entre la democracia como «forma» de gobierno, como gestión del poder, como articulación/ejercicio de

la voluntad general, y la democracia como proyecto, como *praxis* democrática, como «reforma» del gobierno, como «ejercicio de lo común», como articulación de la voluntad de todos.

Si queremos referirnos a la historia ideológica de la modernidad, para poder *captar esa ambivalencia*, hay que entender que tenemos, por un lado, la gran tradición del pensamiento político occidental, y por el otro, la «historia muda», la no historia potente del materialismo, una historia de luchas y de conquistas, atravesada de tanto en tanto por un desafío ontológico muy saludable (Maquiavelo, Spinoza y Marx, que interpretan la voz de los pobres y de los explotados). Habría que escribir un «Diccionario del comunismo» que fuera capaz de recoger esa historia muda de luchas, pero capaz también de traducir los diferentes idiomas de resistencia y de conflicto en los que tuvo lugar esa historia, esa infinidad de historias plurales y sin embargo comunes. Algo profundamente diferente, radicalmente otra: a contrapelo de esos enormes volúmenes de historia del marxismo-leninismo o del movimiento obrero que llenan las estanterías de nuestras bibliotecas... Resumiendo: una nueva Enciclopedia...

Volvamos por un momento al problema que nos ocupa. Tenemos ya a nuestra disposición toda una serie de fenómenos, de conceptos, de movimientos para transformar la «historia muda» en un «hacer multitud» explícito. Por un lado, tenemos un conjunto de luchas *desestructurantes*: desobediencia civil, sabotaje, luchas salariales de desestabilización de la estructura productiva, luchas puntuales, conflictividad respecto a formas de comando, etc., contra la democracia como forma de gobierno. Por el otro, tenemos luchas *cons-*

tituyentes a favor de una democracia de lo común, que desarrollan formas de organización autónomas, de la autogestión colectiva, un ejercicio democrático de lo común, etc. *La relación entre los derechos subjetivos y el poder constituyente se determina en el centro de esta tensión, entre el «en contra» y el «a favor».*

No hace falta señalar hasta qué punto esas dinámicas han sido vividas —y lo son todavía hoy— en el desarrollo de los movimientos socialistas y comunistas. En cambio, sí es útil recordar con qué dureza esos movimientos han sido neutralizados y/o destruidos por lo que se ha llamado el «socialismo real». El hecho es que el «socialismo real» participaba de la modernidad. Pero en la transición hacia lo posmoderno, en cambio, el concepto de democracia, como ejercicio de lo común, nunca más podrá ser asimilado a una forma de gobierno pensado a partir de las categorías de la modernidad.

Para terminar de analizar el concepto de democracia radical, hay que hacer una última observación. Los movimientos democráticos, que éstos sean proletarios o más ampliamente, sociales, siempre han tratado de resolver (contener, desarrollar) la dualidad y la contradicción democráticas en un proceso continuo. Siempre hubo una suerte de modelo lineal para sostener el desarrollo de luchas: lineal, también cuando la transición debía ser concebida en términos de una laceración violenta, de una ruptura insurreccional y en consecuencia, de una forma transitoria de dictadura. *A pesar de todo, se trataba, en todos los casos, de recomponer la democracia como forma de gobierno y la democracia como ejercicio de lo común. Hoy, esa tradición ya no es más sostenible: no sólo está en crisis ante la imposibilidad de mantener la continuidad del proceso, sino porque es*

precisamente sobre esa continuidad que se desencadenan las contradicciones del espacio globalizado.

Debemos tener en cuenta esta cuestión, sobre la que volveremos ampliamente en las próximas lecciones, y que llamaremos desde ahora *el éxodo democrático*.

Si, desde un punto de vista espacial, un proyecto democrático (que se organiza a partir de la voluntad de todos) muestra por él mismo una serie de discontinuidades y de diversidades difícilmente transferibles a una unidad, la pregunta entonces es la siguiente: un proyecto democrático avanzado ¿podrá desarrollarse en el terreno global de la diversidad? Tomemos un ejemplo. El concepto de multitud —que es un concepto de clase, enraizado en la hegemonía del trabajo inmaterial— no puede excluir fuera de sus propios límites los movimientos de masa de los campesinos chinos, las luchas contra el biopoder brasileño, las insurgencias antiteocráticas iraníes o indias, etc. Pero entonces: ¿qué significa asumir esa situación?

Es importantísimo, pues, volver a proponer el tema de la hibridación cultural y corporal que ya hemos tenido ocasión de mencionar, particularmente en términos políticos: *un proyecto que sea capaz de resolver, en el terreno material e histórico, la dinámica disyuntiva de esas diferencias*. Sólo a ese precio, podremos tal vez comprobar la posibilidad de un proceso dentro del cual la discontinuidad sea el motor de nuevas dinámicas y de configuraciones políticas inéditas. En ese contexto, el éxodo democrático podría ser, a su vez, el motor de una articulación, de una recomposición de diferencias multitudinarias. Ninguna teleología sería entonces imaginable: no habría nada más que una experimentación de democracia radical, que en todos los casos de-

bería subsumir —y resolver— las discontinuidades dadas en un vasto movimiento de reapropiación ontológica. En la perspectiva del poder constituyente, el éxodo democrático tendría, como sentido, determinar los nuevos modos de producción ontológica de los sujetos multitudinarios. *Vemos cómo el tema de la constitución debe, consecuentemente, retomarse de manera radical, por lo bajo.*

¿Cómo construir formal, jurídica e institucionalmente *la voluntad de todos*?

En la concepción de la democracia como forma de gobierno, la construcción de la voluntad general pasa a través de: 1) la representación política y su reproducción trascendental; 2) el ejercicio del gobierno, es decir, la producción de reglas y de normas efectivas; 3) el control jurisprudencial de la legitimidad y de la legalidad. Esta división de poderes domina el sistema de la democracia como forma de gobierno y le da su configuración.

Nosotros nos preguntamos cómo construir jurídicamente la voluntad de todos. En realidad, el tema puede ser articulado de la siguiente manera: 1) ¿cómo determinar nuevas formas de expresión de las multitudes que puedan reemplazar la función trascendental de la representación política?; 2) ¿cómo construir la eficacia de un actuar colectivo en el seno de lo común de la vida, sin que por ello se caiga en las características de la autoridad? ¿Cómo hacer de manera que esa eficacia sea la de la experiencia constituyente, es decir, la de una acción mayoritaria pero consensual animada por una voluntad de transformación?; 3) ¿Cómo poner en práctica un mecanismo de autocontrol, interno y externo a la vez, en ese proceso constitucional abierto?

Plantear todos esos problemas no quiere decir volver a lanzar nuevamente algunas iniciativas de ingeniería constitucional. Una proposición constituyente únicamente puede construir realidad constitucional, si se inserta de manera crítica —y expresada de manera creativa— en un tejido material y humano. Hay un sistema administrativo, fiscal y monetario (el sistema capitalista), pero también un sistema militar, mediático y represivo (allí también, el sistema capitalista) que nos dominan: las reglas de la democracia como forma de gobierno, están vinculadas con la racionalidad funcional de esos distintos agentes de la dominación. Ahora bien, está claro que *las reglas y las constituciones de una democracia entendida como expresión de la voluntad de todos son impensables, si éstas no transforman de manera radical esa realidad*. Cuando hemos juntado el derecho subjetivo con el derecho de resistencia, también hemos unido el derecho subjetivo al ejercicio del antagonismo. Esa unión no puede ser entendida dentro de una suerte de relación ondulatoria que remitiría, según la ocasión, y de manera alternada, a una o a otra. El espacio de la transformación es la identificación del derecho subjetivo y del derecho de resistencia. En eso consiste el éxodo.

Cuando hemos hablado de resistencia —por una parte, de la función desestructurante de los comportamientos de ruptura, y por la otra, del ejercicio constituyente como gestión de lo común—, no hemos excluido la violencia política. Cuando hacemos alusión a la violencia política, no pretendemos en absoluto teorizar ni como un instrumento de lucha, ni como un instrumento de defensa. La violencia política es, simplemente, una

función del actuar político democrático, porque ella muestra también, a su manera, la resistencia; e impone el antagonismo allí donde el Estado sólo puede afirmar su dominación y su control. Cuando la forma-Estado del capitalismo global se conjuga con la guerra, entonces la relación entre el derecho subjetivo y derecho de resistencia se hace inevitablemente violento, precisamente, *contra* la guerra misma.

GOBIERNO Y GOBERNANZA.
POR UNA CRÍTICA DE LAS
«FORMAS DE GOBIERNO»

En este taller, pensamos en la posibilidad de una nueva definición de los conceptos de gobierno, de *gobernanza*, de soberanía y de Imperio con el fin de constituir la base de un nuevo léxico político. Evidentemente, junto con esas definiciones, trataremos también de definir en filigrana, casi en un juego de claroscuros, *los conceptos de democracia y de «democracia absoluta»*: la primera como forma de gobierno del Uno, la segunda como forma de asociación potente y no estatal de la multitud.

Democracia y «democracia absoluta», entonces: la distinción —o, más exactamente, la división— de esos conceptos fue presentada bajo esa forma por Spinoza, no solamente en el *Tratado político*, sino, desde antes, en la primera parte de la *Ética*. La importancia de la distinción espinosiana no debe ser desestimada: con ella, una larga tradición de instancias populares y multitudinarias se consolida en términos políticos radicales, precisamente los de la «democracia absoluta». Ya en Maquiavelo, se pudo percibir —y naturalmente justificar textos en mano— el nacimiento de un concepto de democracia que no tiene que ver mucho con la práctica conceptual que la tradición había elaborado como «forma de gobierno». Seguidamente, podemos encontrar acentos del mismo tipo en las discusiones dramáticas que

acompañan a la revolución inglesa contemporánea del desarrollo del pensamiento de Spinoza. En realidad, si buscáramos en los detalles, las premisas de ese tipo de pensamiento, no sabríamos con cuál quedarnos; basta pensar en las corrientes del sectarismo protestante que atraviesa Europa a partir de finales del Renacimiento, o bien, un poco antes, en ese franciscanismo revolucionario que recorre los caminos de una posible reforma de la Iglesia y del Estado desde el fin de la Edad Media.

Pero no es tanto la historia del concepto lo que nos interesa, como la necesidad de señalar la ruptura que opera la noción de «democracia absoluta», a partir de Maquiavelo y de Spinoza, en las concepciones del Estado; y la alternativa que propone al mismo tiempo.

La tradición clásica nos ha legado —de manera hegemónica, es cierto, pero no sin alguna resistencia— una teoría de las formas de gobierno en la cual la democracia, y más ampliamente la totalidad de las figuras del poder, se remitía al fundamento trascendente del Uno. En el pensamiento clásico, las formas de gobierno son formas de *gestión del Uno*. Sin ese Uno, el Estado, el poder, el comando no pueden existir. La ambigüedad de la noción griega de *archè*, se debe precisamente al hecho que define *al mismo tiempo* el principio y el comando, la genealogía y la legitimidad del gobierno. La monarquía, la aristocracia y la democracia no son otra cosa que formas de gestión del Uno. Al *incipit* platónico siguen las teorizaciones de un Bodin o de un Hobbes, que no tardarán en generalizarse en las prácticas de legitimación del poder: para uno y para otro, el legado clásico es efectivamente fundamental, y la multitud sólo puede vivir en un asociación civil y del Estado, si previamente es reducida al Uno.

Se asiste entonces a un fenómeno bastante paradójico, porque corresponde a ateos y materialistas —como lo fueron Bodin y Hobbes— reintroducir una trascendencia, un fundamento del Uno, con el fin de garantizar todas las formas de poder, todos los modos de manejo de la colectividad y la fuerza legitimante de todas las violencias físicas. Un «Uno» con forma de necesidad.

En esas condiciones, de Maquiavelo a Spinoza, pasando por las corrientes sectarias del protestantismo europeo o del franciscanismo prerreformado, la idea de una democracia como *gobierno de todos y para todos*, organizada por una conflictividad libre, no solamente tomó forma; se impuso además como el enemigo absoluto del Estado. Y la manera en que hoy, nosotros, buscamos definir la democracia es siempre ésta: como un *gobierno de cada uno para cada uno, pero a través de todos*.

Los liberales demócratas siempre han tomado distancia respecto a las teorizaciones tradicionales de las formas de gobierno como gestión del Uno, y a menudo han considerado la definición clásica de la democracia como una mistificación del pluralismo. Pero en realidad, ¿qué es la democracia burguesa constitucional sino una teoría de la gestión de la violencia legítima por medio de la reducción de las diferencias y de la complejidad? Efectivamente, los políticos modernos y contemporáneos de la democracia constitucional y de la soberanía democrática han insistido, más allá de toda medida, sobre las cuatro ideas siguientes: *no hay democracia que no sea articulación del Uno*; la participación es una metamorfosis *de la multitud en pueblo*; la *separación de los poderes* es un instrumento que permite garantizar la implementación de ese dispositivo; la *repre-*

sentación política y la legislación son poderes que participan del Uno. La apología de la nación no ha hecho más que confirmar esta disposición tanto teórica como práctica, y la ha transformado en un verdadero mito.

Como veremos pronto, la idea de República, en lugar de criticar la concepción tradicional de la democracia, ha mistificado su contenido transformándolo —como ocurrió de manera ejemplar con Rousseau— en una mediación trascendente de la voluntad general respecto a la voluntad de todos. Precisamente esa distinción es la que se trataría de explicar y de problematizar, y no, como se ha hecho, ocultarla ¡haciendo creer que no era visible!

Es interesante subrayar que, en el siglo xx, los más importantes teóricos de la soberanía constitucional, mostraron que, cuando se trataba de captar la naturaleza del Estado y no de referirse únicamente al punto de vista histórico, existía una indistinción total entre la monarquía, la aristocracia y la democracia. Para Carl Schmitt, *la doctrina del Estado y la teoría constitucional, son siempre —y solamente— una expresión de la teología política*. No es casual que la dictadura (es decir, la modernidad tardía, el totalitarismo) se presente como una función que no es democrática, es cierto, pero que no deja de ser constitucional. En su forma constitucional, la democracia está siempre dispuesta a inclinarse ante el estado de excepción: la democracia formal se pliega ante su materialidad tanto implícita como íntima. La forma política constitucional de la democracia se teoriza como función del Uno y como mistificación de la multiplicidad.

Según algunos autores, habría, en las polémicas que hoy se plantean sobre la definición del concepto de democracia, una sobreevaluación extremadamente peligrosa de la fuerza del derecho y de las instituciones. Es claro que el interés que se acuerda a la importancia de las formas jurídicas e institucionales no puede desaparecer ante el análisis filosófico del nudo conceptual que constituye la democracia como forma de gobierno. También es cierto —ya lo hemos recordado anteriormente— que, en el uso común que hacemos del término «democracia», nuestro pensamiento y nuestra práctica implican inmediatamente la reapropiación singular de los derechos por la multitud.

Pero una vez dicho esto, debemos señalar el riesgo de deslizamiento que corren todas las concepciones del Estado —aun siendo democráticas— y todas las teorías de las formas de gobierno enraizadas en la idea del Uno. Por otra parte, es indudable que la síntesis entre la concepción moderna del Estado y el dispositivo de la nación, también contribuyó a complicar las cosas, porque ha impedido la posibilidad de una transición *soft*, suave, continua, de la concepción de la democracia como forma de gobierno hacia un ejercicio de la democracia como práctica común.

Ahora sería interesante retomar el pensamiento de los autores del constitucionalismo moderno, para plantear, en el contexto que acabamos de describir, el problema de la relación entre el derecho y las figuras de la soberanía. Si es cierto que en las teorías jurídicas de la democracia, el absolutismo del Uno está sistemáticamente interrumpido por la emergencia de las reivindicaciones, de las instancias y de las instituciones del su-

jeto jurídico, no es menos cierto que el Estado debe permanentemente dar su propia continuidad eficaz y su propia genealogía actual, confrontándolas con las nuevas emergencias de la vida, haciendo de manera que sean coherentes con estas últimas. Todo ello se vuelve más flagrante si uno se ubica dentro de un horizonte biopolítico.

Parece que, en ese caso, todo puede terminar mal para el Estado, como un ogro que estaría obligado a seguir comiéndose a sus propios hijos. El Estado, aun siendo democrático, vive de una continuidad y de una coherencia soberanas, completamente contradictorias: aunque no se lo conduzca a la manera de los sacerdotes o de los ayatolás, de los *neocons* o de los estalinistas, el carácter absoluto de la soberanía está constantemente interrumpido por la vida social, por las luchas, y por las exigencias de las singularidades. *El derecho de excepción* ya no puede ser considerado como un mecanismo que prolonga la organización jurídica del Estado y la organización social de los ciudadanos y que está unido a la simple brutalidad de las relaciones de fuerza, como si interviniera casi *desde el exterior*. En cambio, no se trata tanto de una ruptura, en este caso, como de un dispositivo continuo y coherente que interviene desde dentro mismo del sistema (desde arriba, ciertamente, pero siempre desde el interior) con la finalidad de bloquear la espontaneidad y la fuerza de los movimientos democráticos; un dispositivo que es tanto más feroz y apremiante por el hecho que la comunicación social y la madurez del trabajo se han organizado dentro de la sociedad productiva. Ahora bien, lo paradójico es precisamente esto: es exactamente porque el estado de excepción es interno al funcionamiento del Estado que

representa su lado más débil. En efecto, aunque es interno a la soberanía, el estado de excepción no agota jamás la vitalidad de la resistencia, y en ese sentido no es más que una ilusión.

Cuando la realidad soberana se desarrolla a escala global, debemos retomar todo lo que hemos analizado, para reforzarlo posteriormente. No es casual que, en cuanto a las relaciones globalizadas, *ya no se hable más de estado de excepción sino de estado de guerra*: la guerra —precisemos enseguida, para evitar equívocos más o menos sutilmente hegelianos: hablamos de una guerra asimétrica, llevada a cabo por lo más fuerte contra lo más débil, y no de un conflicto *en general*—, es la guerra, entonces, la que interpreta el estado de excepción transformándolo en una *función de policía global*, insistiendo sobre ese fundamento primario de la soberanía que consiste en mantener y reproducir el orden. El principio mismo de todo ello (el hecho de que el *archè* significa la legitimación a la vez que el comando, la paz y la guerra) es a la vez global, y el concepto de la soberanía salta por encima de todos los límites que el lento y difícil desarrollo de las civilizaciones y de las luchas había impuesto a la guerra. La dominación conquista la medida total de su potencia y una nueva extensión de sus propios efectos a través de la globalización: su capacidad para intervenir en la vida se intensifica inmediatamente. *Los biopoderes se afirman en/sobre/contra la esfera de lo biopolítico*. Todo eso ya lo hemos visto cuando analizábamos la eficacia de la acción del Estado-nación; ahora sólo nos queda ampliar nuestro punto de vista a la dimensión de la globalización en su totalidad.

Ahora bien, es en ese mundo cuando el concepto de soberanía deja de poseer un afuera y cuando la trascendencia se impone de manera absoluta, lo que puede llevar a su implosión. Recíprocamente, el concepto de resistencia vuelve a emerger entonces en contra del principio del *archè*, se confunde con los de la libertad y de la laicidad y ya no puede ser suprimido.

Decíamos hace un momento: es en ese momento cuando *el concepto de soberanía corre el riesgo de implosionar*. En efecto, cuando la función soberana es llevada a representarse bajo la forma de un estado de excepción y/o de una guerra sin límites, lo soberano concentra sobre sí mismo, la máxima intensidad del biopoder. Ya no encuentra ningún elemento externo a su propio poder, ninguna fuerza que pueda alimentar su propio dinamismo. El concepto de soberanía hace implosión cuando se presenta de manera exclusivamente trascendente, excluyendo toda posibilidad para la vida —para una vida que no estaría *ya* dominada— de atravesarlo. No se trata de la muerte de la vida, sino de la vida de la muerte.

Cuidado: es en este caso cuando el concepto de resistencia toma su sentido pleno, que se convierte en sinónimo de libertad y que se confunde con la laicidad. Nosotros sabemos que la soberanía solamente puede concebirse en términos dualistas: cuando no está reducida al Uno, existen diferentes formas que le permiten sobrevivir y desarrollarse. Son las formas a través de las cuales la fuerza y las articulaciones del ser viviente, de la biopolítica, consiguen expresarse a pesar de todo: a veces mistificadas, ciertamente, pero no por ello menos eficaces; a menudo no reconocidas por lo soberano y

sin embargo evidentes. Cuando el principio del Uno, del *archè*, trata de imponerse no sólo conceptualmente sino *realmente* —es cuando puede hablarse de una situación de guerra— se produce la implosión de la soberanía.

La filosofía materialista de la política interpreta el concepto de soberanía como conflicto a la vez que como relación: la crisis de la soberanía es, pues, la crisis de esta relación en un conflicto imposible de superar. Ahora bien, el discurso de la filosofía materialista no solamente tiene sus raíces en la ontología moral, en una serie de juicios y de consecuencias de segundo orden en relación con los desastres del poder: es una verdadera reformulación epistemológica del acercamiento de la realidad y de la verdad. Una epistemología materialista tiene siempre, en primera fila, la relación concreta que construye la verdad: una relación a través de la cual los elementos de la experiencia se transforman en nociones comunes y en lenguaje. Sin embargo, todo ello se produce sin negar ni mistificar la realidad, y la multiplicidad de las relaciones sociales se conserva y se incluye en un contexto pluralista de gestión política de lo común. La epistemología dualista del materialismo, que reconoce al enemigo y sabe distinguir el Uno de lo múltiple, exige ser propuesta otra vez como condición fundamental, en el terreno político, para permitir que se defina una nueva planificación pluralista.

Cuando, en la teoría moderna y seguidamente en el Imperio, el gobierno se convierte en el elemento fundamental —y único— de la gestión del poder, y el concepto de democracia queda completamente subordinado a la función del mantenimiento y de la reproducción de

un ejercicio unilateral del poder (es decir, en sus versiones más dramáticas, de los nacionalismos y de los colonialismos de la época moderna), entonces, la crisis de la soberanía alcanza su verdadera medida.

Esa crisis no es una afirmación teórica, sino una experiencia práctica: *a la crisis de la legitimidad corresponde la efectividad de una resistencia difusa e irresistible*. Existen mil maneras de hablar de ella: desde el rechazo y la abstención de lo político hasta la crisis de la representación política, pasando por la explosión de las relaciones sociales o por la decadencia de los sistemas económicos... Pero lo más interesante es que, frente a la crisis evidente del gobierno moderno tradicional, ahora se puede utilizar la temática de la *gobernancia*.

¿Qué es la *gobernancia*? Es el intento de inscribir los conflictos sociales y los procesos administrativos en las mediaciones particulares, puntuales y singulares del poder soberano. Por supuesto, no se trata de quitar a la *gobernancia* su carácter novedoso y de ruptura —en evidencia, completamente real— respecto de la tradición del gobierno moderno. Tampoco se trata de reducirla simplemente a una versión posmoderna de la Razón de Estado o de la *Polizeiwissenschaft*. Nos gustaría, en cambio, *mostrar, gracias a la pragmática de la gobernancia, el elemento de crisis que nos permita afirmar la desaparición de la definición tradicional del gobierno*.

Retomemos un discurso que, en parte, ya habíamos desarrollado desde un punto de vista teórico, y que deberíamos reformular ahora desde un punto de vista histórico. El «republicanismo» se afirmó como una tendencia fundamental del gobierno al mismo tiempo que el constitucionalismo, y paralelamente a él, a finales de

las tres grandes revoluciones burguesas. Ha representado la versión ideológica —más tarde teorizada por Kant bajo la forma de un trascendentalismo— de una política y de una práctica constitucionales que suponían resolver las contradicciones de la sociedad, de la soberanía y de la temporalidad de la acción política *en el terreno del Uno*. A finales del siglo XVIII, el republicanismo ya tenía la forma de una pragmática de la *gobernanza*, por supuesto, fundada más sobre las funciones de representación política y de mediación social, *genero* que sobre los conflictos, las dificultades de las relaciones administrativas y la lucha de clases, como ocurre hoy en día. Con todo reconocer esas diferencias no quiere decir que el recurso a la pragmática de la *gobernanza* no siga proponiendo siempre la hegemonía del gobierno. La paradoja que hemos señalado anteriormente —que las posibilidades de desarrollo autónomo del derecho no logran jamás modificar las formas del gobierno— es una vez más verdad.

Esa crítica del republicanismo no solamente cuenta para la tradición jurídica continental, que ha encontrado en el pensamiento alemán del derecho público —y a continuación en el formalismo kelseniano— su mayor expresión. Vale igualmente para todas las variaciones a partir de las temáticas jurídico-publicistas tradicionales del derecho anglosajón, cuando la producción de la jurisprudencia del derecho estaba considerado como el dispositivo de configuración o de apoyo a una realidad comunitaria. Efectivamente, el comunitarismo —clásico en las teorías angloamericanas de producción del derecho— reproduce de manera orgánica la creencia y la confianza en la continuidad del Estado: la línea inductiva que sigue el comunitarismo se opone entonces *for-*

malmente, es cierto, pero no *materialmente*, a las dinámicas deductivas que, por el contrario, son típicas del pensamiento continental. El propio Kelsen, en los trabajos de los últimos años, mostró muy bien esa contigüidad.

En ese contexto, ¿qué puede significar una definición de la democracia absoluta de la multitud? ¿Esa definición consistirá en una alteración del cuadro teórico que hemos identificado hasta ahora? ¿O por el contrario, esa definición debe tener en cuenta la modificación de las condiciones en las que se desarrollan, actualmente, las prácticas de gobierno y de *gobernanza*? ¿Particularmente existe la posibilidad de registrar —y al mismo tiempo cambiar— las dinámicas de la *gobernanza* con el objetivo de que emerja dentro mismo de ese cambio, la proposición de una democracia absoluta? En definitiva: ¿la democracia absoluta nace en el interior de la crisis de la soberanía moderna?

En realidad, la democracia absoluta no es la definición de una «nueva forma de gobierno». Sobre ese punto, estamos completamente de acuerdo con la mayoría de los exegetas del pensamiento «alternativo» y revolucionario que existen desde la época moderna.

Maquiavelo, Spinoza o Marx no han dado otra definición de la democracia que la de democracia absoluta, pensándola a partir del campo de las singularidades y de la multiplicidad. La democracia absoluta se presenta inevitablemente —y de manera esencial— como una producción de subjetividad singular a la vez que multitudinaria. A partir de la incapacidad del Uno por conservar lo múltiple, se determina el carácter absoluto

de la democracia. En ello no hay ningún presupuesto metafísico, ningún misterio, ninguna arcana del poder, ninguna delegación de potencia, ninguna comunidad presupuesta, etc.: sin embargo, eso no significa que lo múltiple no pueda ser activo y eficaz, que no pueda construir dispositivos adaptados a su propia existencia —nunca *a priori*, siempre en el corazón de la acción—, en un proceso que es el de *hacer* humano de él mismo. La biopolítica se presenta, entonces, como el verdadero campo de lo político, como su condición esencial. Más que de un concepto absoluto, habría que hablar seguramente de una «pragmática absoluta» de la expresión democrática.

¿Cómo redefinir entonces la soberanía siendo conscientes de que esta definición no implica solamente un trabajo del concepto, sino la comprensión de una realidad nueva que inmediatamente le corresponde? ¿Qué puede significar, hoy por hoy, la «soberanía» si el concepto moderno que le cabe está ya en crisis y si, en la época moderna, lo que se perfila en el horizonte es la alternativa de la democracia absoluta? En realidad, hoy no se puede hablar de soberanía más que en términos de crisis dentro de una relación de fuerzas que incluye, necesariamente, relaciones de poder y de potencias constituyentes.

Decir esto es captar —a la altura de lo posmoderno— *el núcleo duro del análisis maquiavélico del poder*: como relación de fuerza, por supuesto, pero sobre todo como intención doble. Por una parte, el reconocimiento del enemigo; por la otra, la constitución de lo común. Cuando se piensa en la historia de la crisis del concepto moderno de soberanía, uno se mantiene nor-

Después de
aquello
se ve

malmente en el terreno de la detección de la incapacidad de uno de los dos polos —el del capital, o el del Estado soberano de la burguesía— para gobernar. Pero hablar solamente de una crisis de la soberanía es completamente insuficiente: cualquier contraconducta, cualquier acción de resistencia, cualquier proposición alternativa acompaña no sólo el cuestionamiento del poder, sino la expresión de un común. *La resistencia es una construcción*. Hoy en día, el concepto de soberanía debe sufrir, a su vez, el efecto de una capacidad constructiva de ese tipo, es decir, el de un poder que históricamente se ha dado la vuelta en favor de la multitud.

Cuidado: las afirmaciones que nos permitimos hacer aquí están también relacionadas con algunas interpretaciones de Marx, tanto las que vienen de dentro del marxismo mismo como las que intentaron oponerse. Esas interpretaciones insisten, en efecto, sobre la reducción de la resistencia a la expresión de una fuerza. Ahora bien, según nosotros, no se trata solamente de una *fuerza* sino de la expresión de una *potencia*, lo cual es completamente distinto; no sólo de una destrucción sino de una reconstrucción, de una innovación, de un proyecto. Es evidente que en Marx y en ciertas lecturas marxianas, el aislamiento del concepto de *Gewalt* —y la violencia de su uso— a veces ha sido enorme. Sin embargo, lo que nos interesa es otro aspecto de la expresión de la resistencia. Efectivamente, ante todo hace falta registrar la *cesura* entre lo moderno y lo posmoderno como un momento de ruptura ontológica, es decir, como un verdadero salto de intensidad, como una transformación del proyecto de los sujetos que actúan en la historia. La hipótesis que formulamos es la siguiente: *la subjetividad multitudinaria determina efectos de hege-*

monía. La cesura entre lo moderno y lo posmoderno no es simplemente un momento pasajero en la historia; es una transfiguración de los sujetos y de sus relaciones hegemónicas en un contexto histórico dado: la hegemonía, hoy por hoy, es la multitud.

En esta situación, ¿cómo redefinir la noción de *gobierno*? Podemos comprenderla únicamente como *una decisión*, dentro de una multiplicidad contradictoria e imposible de determinar en cualquier «esquema de la Razón». El gobierno ha dejado de ser una forma de poder, es cada vez más un espacio dentro del cual se desenvuelve el enfrentamiento entre las potencias de lo común. Vale la pena retomar las críticas de todas las mediaciones transcendentales/republicanas que ya hemos hecho anteriormente, a propósito de las teorías de gobierno.

Cierto es que todavía hay un nudo que parece bloquear nuestro análisis: la dificultad para explicar el pasaje de la crisis del gobierno capitalista (frente a las fuerzas de resistencia) a la capacidad de decisión, en tanto expresión de lo común. Esa relación está lejos de ser resuelta, y sin embargo, parece que representa el contexto fundamental en el que toda forma de gobierno será, de ahora en adelante, pasada por el cedazo de la crítica en esta fase transitoria, la nuestra. Desde el punto de vista de las fuerzas de resistencia y de lo común, es necesario, desde ahora, abrir el debate sobre la posibilidad de otro dispositivo de gobierno: una teoría, una capacidad...

Todos esos problemas remiten, en realidad, a la definición de lo que puede entenderse hoy por «decisión», *a la relación de esa «decisión» con lo común*, y a *una reelaboración de la antropología política en ese mar-*

his
tolo

co específico. Volveremos sobre ello en nuestro próximo taller.

Hemos partido de la noción de *gobernanza*, y del sentido que ésta podía tener en un contexto de crisis de la soberanía, y frente a la emergencia paralela de instancias de democracia absoluta. Hoy, nos parece que no podemos definirla de otra manera que como una transición absolutamente necesaria hacia el ejercicio del poder constituyente (más exactamente: de la potencia constituyente). Eso significa que ésta debe llevar a la posibilidad de un *tornillo democrático*, que nazca a partir de la base, de la multiplicidad, a través de la construcción de una potencia común. *En consecuencia, se trata de invertir pura y simplemente la idea tradicional de gobernanza después de haber quebrado su resorte interno*; un resorte que reduce cualquier decisión para la mediación entre la necesidad del Estado y la particularidad de las exigencias individuales. En cambio, nos parece que el concepto de *gobernanza* debe establecerse totalmente —y sin excepción— *a partir de una pragmática del ejercicio de lo común*.

Si debiéramos dar algunos ejemplos de la reorientación de la *gobernanza*, no podríamos hacerlo sin referirnos a esas categorías jurídicas *multilevel* cuyos efectos (ambiguos muchas veces) determinan, en todos los casos, dispositivos jurisprudenciales fuertemente innovadores en relación con la tradición moderna de la relación entre la soberanía y el derecho. Como sin duda saben, *multilevel* significa en la jurisprudencia actual el reconocimiento de la multiplicidad de las fuentes del derecho y de las reglamentaciones jurídicas, siendo eficaces unos y otros, actualmente, de manera conjunta.

Hace poco, hemos insistido en el hecho de que, de una manera u otra, el derecho es siempre absorbido por una suerte de remolino de la soberanía. Actualmente, y jugando con la ambigüedad de las relaciones que acabamos de describir, nos gustaría subrayar hasta qué punto esos procesos pueden revelar también potencias democráticas absolutas.

Sin embargo, no se puede encontrar en ello una conclusión verdadera, ya que el tema de las categorías jurídicas *multilevel* no se refiere solamente a exigencias singulares (siempre entendidas como ejercicios de lo común) a respuestas efectivas del Estado, sino también y especialmente, a procesos de constitución de instituciones, es decir, al sedimento común de la experiencia constituyente y a la capacidad de interrumpir y de renovar esta última en cualquier momento. Las pretensiones de la gestión *multilevel* son ineficaces mientras están bajo el poder del Uno y no han encontrado otra fuente a la verdadera legitimidad democrática: la voluntad de todos para todos.

Última pregunta. A la luz de todos esos elementos, ¿cómo redefinir además lo que nosotros llamamos Imperio? En este caso, tal vez debamos atrevernos a ser sectarios y un poco utópicos: el Imperio es la única dimensión espacio-temporal, ética y ontológica, política y económica en la cual la multitud puede librarse a una experimentación práctica de la libertad. Aunque debemos recordar que, cuando se habla de Imperio, se habla de una tendencia que, actualmente está caracterizada por una crisis muy fuerte: *un interregno* durante el cual un estado de hecho subversivo y revolucionario se afirmó de manera decisiva. Por definición, una tendencia

está siempre expuesta a todos los riesgos, a todos los flujos y a todas las suspensiones a las que nos tiene habituado el desarrollo histórico de luchas. *No hay nada de teleológico en el proceso de la historia.* Sin embargo, en ese proceso, y puesto que la potencia de las relaciones sociales, políticas y biopolíticas llegó a ese grado de antagonismo, *tampoco hay la posibilidad de reversibilidad.* Esto significa que no hay posibilidad de restaurar las antiguas formas de la soberanía.

Concluamos, pues. La *teoría* de las «formas de gobierno» enraizadas en la tradición clásica desaparece, en cuanto la práctica del gobierno entra en crisis. Esa crisis corresponde a la imposibilidad de recomponer, por medio de un mecanismo constante de unificación trascendental, las determinaciones contradictorias de las relaciones sociales y de las relaciones de clases en las formas institucionales que están atravesadas por la acción de las multitudes. El reemplazo de los mecanismos autoritarios del gobierno por los procedimientos de mediación de la *gobernanza* —introducidos para resolver las dificultades que encuentra el gobierno— aumenta, profundiza y hace probablemente irreversible su crisis, incluso en la excepcionalidad moderna de su definición. En consecuencia, hoy, la lucha de clases conducida por las multitudes debe implementarse dentro de un contexto de *gobernanza*.

La construcción de nuevos valores

Taller n° 9

DECISIÓN Y ORGANIZACIÓN

La singularidad nos ha parecido una diferencia y una resistencia al mismo tiempo, y la multitud como un conjunto de singularidades. Como hemos tenido oportunidad de ver, la diferencia significa ante todo una excedencia, una invención, una construcción: la construcción positiva de valores nuevos.

Pero es evidente que, en la práctica, la singularidad no siempre es equivalente a esa excedencia. La excedencia es eventual, mientras que la relación entre las singularidades muchas veces está normalizada tanto del punto de vista ontológico como del punto de vista político. Desde la época del atomismo clásico, muchos autores han insistido en el hecho de que la resistencia es una posibilidad virtual, y hasta, a veces, una virtualidad improbable, y que el excedente es en consecuencia un acontecimiento estructuralmente indeterminado, un hecho que puede darse en la mayor indiferencia, una relación de innovación totalmente privada de finalidad y/o de causa precisa. La existencia de singularidades no significa automáticamente que éstas consigan construir diferencia, es decir, plantearse como resistentes.

Una vez que se ha tenido en cuenta esta situación, y reconociendo la determinación del carácter aleatorio de esos pasajes, *sigue siendo necesario llevar el dis-*

curso al problema específico de la diferencia como excedencia.

Particularmente, hay que recordar que ésta es provocada —producida, realizada— por una serie de relaciones que existen entre las singularidades resistentes y que, por seguir integrando otras relaciones y otros elementos, terminan por formar lo que nosotros llamamos una «red», una «Tela» de cooperación. Esa cooperación no tiene por finalidad producir excedencia por ella misma, sino mejor, *expresar sentido* (el cual hasta es su condición primera). Ahora bien, cuando se expresa sentido *como excedencia*, cuando, «se pone en funcionamiento la expresión», toda la existencia queda investida y hay innovación en el campo del ser. En consecuencia, se debe analizar el ~~excedente~~ como producción de sentido, como expresión, como *surplus*, como producción de subjetividad. Volveremos sobre todos esos temas cuando hayamos terminado con el otro problema que parece haber quedado en suspenso, *el de la decisión*, sobre el que nos gustaría detenernos ahora.

Afrontemos *el problema que consiste en saber de qué manera se construye la decisión a partir de la diferencia*. Muchos se preguntan cómo se presenta la relación entre la multitud y el Uno (en la medida en que la decisión parece no poder ser otra cosa que ese Uno: una decisión unitaria y unilateral). El concepto mismo de multitud está considerado como una idea fenomenológica-mente correcta pero políticamente indecisa: ¿cómo la multitud —esta multiplicidad de diferencias, cuya génesis no hace caso de la identidad ni de la unidad aritmética— puede transformarse en subjetividad política, y convertirse en potencia en la decisión y en la ejecución del comando?

Desde un punto de vista funcional, la objeción es mayor aún si se considera el problema desde un ángulo calificativo. ¿Cómo puede presentarse la multitud como una fuerza antisistémica y de qué manera? ¿Qué es lo que puede darle un lugar dentro de las contradicciones reales que caracterizan al mundo, al desarrollo y la constitución del poder? Por supuesto, nosotros respondemos a ese tipo de interrogación sosteniendo que *la excedencia de la resistencia y la producción de subjetividad expresada por las singularidades avanzan sobre las huellas de lo común*. Pero suponiendo que esto sea verdad, *¿cómo se puede construir decisión —y decisión común— a partir de las diferencias?*

Para responder a esas preguntas, debemos establecer y describir campos, espacios, en los cuales intervenir conceptual y prácticamente. Esos espacios son espacios de pensamiento y espacios alimentados por la experiencia: es pues de ellos de donde tenemos que arrancar.

Comencemos por la pregunta —tan difícil— del tiempo y de la estructura de la decisión. ¿Qué entendemos por decisión? ¿El acto de una voluntad individual? En absoluto. Maquiavelo, y en general todos los que han analizado la decisión política, precisamente porque ellos consideraban la decisión en su singularidad, concluyeron que era insuficiente el modelo de la decisión individual: *la decisión singular es, por el contrario, un acto de voluntad que implica una infinidad de determinaciones*. No es una suerte de espada que el hombre podría blandir a voluntad, sino una enorme máquina que solamente las realidades comunes son capaces de manejar. Únicamente esas realidades comunes pueden *decidir*.

Historia
de la
literatura
política

La decisión es, por tanto, un acto común. ¿Cómo comprender esta afirmación? ¿Debe comprenderse: voluntad de masas, hegemonía de vanguardias, capacidad de las instancias representativas que puedan convertirse en un cuerpo singular, etc.? En realidad, el problema es siempre el de la concentración de una voluntad, en ese caso, ya no individual sino común, que es y sigue siendo singular y productiva.

Existen corrientes de pensamiento esencialmente anarquistas (que nacieron antes del socialismo, y probablemente derivadas del anabautismo o del franciscanismo radical) que niegan, de manera metafísica, la posibilidad de que la decisión pueda ser genealógicamente colectiva y teleológicamente común. Cuando hablamos de negación metafísica, es porque esas corrientes recurrieron a una imposibilidad que creen absoluta y que para ellos está relacionada con la naturaleza humana, o eventualmente con la imperfección teológica de los individuos. Es evidente que esta hipótesis está en los antípodas del punto de vista que nosotros elegimos, que en cambio considera la diferencia, la resistencia, la singularidad, lo común como relacionados entre ellos, en un juego continuo de construcción y de innovación ontológicas. *La experiencia vivida se caracteriza para nosotros en ese campo, es decir, que se califica, se articula y se decide en él.*

Pero una vez aceptada esta premisa, el tema sigue abierto. El hecho de que puedan manifestarse, a través de una cantidad de procesos de decisión, condiciones de innovación radical y revolucionario, no implica que esas condiciones sean inmediatamente reconocibles y materialmente reproducibles como potencia de la multitud.

Habría que profundizar sobre las dimensiones ontológicas (en el caso presente: básicamente temporales) de la decisión; habría que tratar de definirlas ya no como *voluntad del Uno* sino como *expresión de la multitud*. Ése es el nudo que tendremos que dedicarnos a deshacer para poder volver a los procesos políticos. ¿Qué entender por «decisión», puesto que se la define como la expresión de una multitud y se la incluye en un *telos* (*a posteriori*) de los movimientos de lo común, en una proyección del actuar común?

Antes de avanzar en esa dirección, que se nos permita retomar *cuatro puntos* que serán muy útiles para nuestro razonamiento, porque todos ellos tocan el problema de la relación entre la singularidad, la diferencia y lo común.

Existe un *primer problema*, que ha sido señalado desde la noche de los tiempos y que, en el presente, no pierde nada de su agudeza: el de la relación conflictiva entre una concepción natural de la diferencia y una concepción cultural e histórica de ésta. Recién en el siglo xx, la crítica filosófica y el trabajo de análisis del feminismo, nos han mostrado, sobre un punto que la historicidad siempre había intentado eludir, cómo la superación de esa antítesis no iba hacia lo universal y no reproducía ningún proceso dialéctico. Ese camino hacia la diferencia era, por el contrario, un recorrido dirigido al reconocimiento de lo común: esa afirmación absoluta de la diferencia (natural o cultural) era, en efecto, una trayectoria epistemológica y ontológica que intentaba construir expresiones reales de la diferencia, excluyendo radicalmente toda forma de identidad. Es esa

“real” dif. vs. “identity”

búsqueda de lo común, lo que muchas veces hemos elegido llamar, siguiendo a Spinoza, «ir hacia un nombre común».

Pero ¿qué puede querer decir *ir hacia un nombre común*? ¿Cuáles son las teorías y las construcciones del nombre común? Las prácticas de construcción del nombre común consideran al proceso de cooperación entre las singularidades como ontológicamente expresivo y temporalmente abierto. En ese contexto, el presente, solamente puede ser leído desde el punto de vista de futuro, es decir, con una inmersión en el presente que contenga en sí misma la tendencia hacia el futuro. En ese marco, hay producción de lo común: efectivamente en ese juego de saltos y rebotes entre el pasado y el futuro, la subjetividad nunca puede estar bloqueada sobre una identidad, sea cual sea. Es entonces cuando se hacen visibles lo que podríamos llamar los «escalones materialistas de lo común»: la oscilación entre lo objetivo y lo subjetivo, su convergencia, incluso también su división y, en realidad, la superación de su antigua distinción fenomenológica. En esta perspectiva, lo común se convierte en la condición fundamental de la cooperación y de la resistencia, y nosotros nos proponemos considerar precisamente la excedencia y la decisión en ese campo. *En efecto, lo común no nos parece solamente un resultado sino una condición; como una condición virtual que ha sido transpuesta en el régimen de la posibilidad efectiva.*

Tenemos, en consecuencia, un primer elemento que nos permite enfocar el tema de la decisión: la diferencia natural y la diferencia cultural no van hacia lo universal; regeneran, en cambio, las singularidades en lo común.

immanentes not transcedentes

Evidentemente, todo ello está muy lejos de ser suficiente. Cuando, a partir de la dificultad de la que partimos —comprender si la diferencia podía determinar una decisión común—, elegimos relanzar la apuesta y afirmar que la diferencia puede expresarse por fuera de la separación y de la identidad, es decir, como *un elemento creativo común*, volvemos inevitablemente a los dispositivos dinámicos de la diferencia y de lo común. En consecuencia, debemos ontologizar el problema y preguntarnos cuáles son las expresiones del ser con las cuales poder resumir el proceso que conduce de la multitud (las diferencias, la resistencia) a la decisión (común).

Pero entonces debe interesarnos, ante todo, el tema del *acontecimiento*, es decir, el *análisis (la consideración) de la manera en que la multitud de diferencias y de singularidades se presenta ante el vacío de la decisión*. El vacío de la decisión común es un vacío de ser, un déficit absoluto. Nada nos salva de que ese vacío pueda a veces ser interiorizado por la multitud: cuando le ocurre eso a la filosofía, da por resultado el pensamiento negativo; cuando eso le ocurre a la existencia, nos sumerge en un mundo de pasiones tristes. Pero ¿cuántas percepciones, sentimientos, experiencias y conceptos nos dicen, en cambio, que ese vacío que sigue estando allí exige sin cesar que se le desafíe, que se le colme, que se construyan sobre su abismo puentes frágiles? ¿En definitiva: que se decida sobre la decisión? La espera de un acontecimiento que pueda permitir que esta potencia se exprese se vuelve insoportable cuando es acompañada por la inercia; en todos los casos no hay equívoco. Ésa es la señal más importante en esta fase de crisis.

El *segundo rasgo fundamental* de esa espera de la decisión es la presencia de determinaciones específicas que, sin embargo, no siempre aparecen claramente en el contexto contradictorio en el que se encuentran. Ese rasgo emerge, por ejemplo, en el nivel superficial de las subjetividades; basta pensar en el enojo, en el desorden, en las disputas y en todo ese ruido de fondo en el que vivimos, o también en el peso de las tendencias represivas en la vida cotidiana más banal. Para salir de esa situación, los filósofos intentan localizar una figura hegemónica que pueda invertir ese efecto de dispersión, con apariencias indeterminadas. Pronto volveremos sobre ello; pero lo que nos interesa, por el momento, es subrayar la tensión objetiva que se crea entre esas determinaciones difícilmente identificables y la búsqueda de una hegemonía, e insistir sobre la espera del acontecimiento. Ese acontecimiento debe ser hegemónico; pero, en contra de toda la tradición del pensamiento político, su hegemonía también quiere ser común.

Tercer punto: hasta ahora hemos insistido sobre lo común. ¿Pero qué quiere poder decir *subjetivar* lo común? O más exactamente: ¿cómo volver a darle a lo común un espesor subjetivo que muchas veces tendemos a olvidar? Cualquier consideración sobre el problema de la decisión no es evidentemente individual ni colectivo; pero sigue siendo singular porque es común. Seamos claros: realmente no sabemos qué hacer con los demonios individuales de los grandes criminales de la historia; o con los demonios colectivos, cuando existieron. Esos pobres objetos de la reflexión histórica corresponden demasiadas veces a mistificaciones produ-

cidas por ciertas relecturas idealistas y pocas veces a historiadores. Por supuesto no queremos decir que Hitler o Stalin no hayan existido con todo su horror, sino que el problema de la decisión no se reduce a la constatación de su monstruosidad. Si bien existe un problema en cuanto a la presencia del individuo en la historia y al peso que a veces éste puede tener en ella, ese problema no puede resolverse sin relacionar estrechamente la subjetivación, las condiciones históricas, las singularidades y las diferencias por un lado, y las razones de lo común, por el otro. *Se trata entonces de establecer un terreno que pueda representar una verdadera entelequia de la subjetividad y de lo común*; en otros términos: que permita comprender la determinación fenomenológica de la disposición histórica de lo común. El espacio de discusión del problema de la decisión se precisa, pues, ulteriormente.

Cuarto punto: debemos considerar *el problema de la organización* con relación a la temática de la decisión que intentamos profundizar. Contrariamente a lo que a menudo se cree, el tema de la organización puede también considerarse o bien como interno a la decisión —algo que no negamos en absoluto— o como externo a ésta. En efecto, cuando está enraizada en el común colectivo y se construye a partir de la expresión de las resistencias singulares que genera, la voluntad de organización —como toda voluntad de potencia— puede ser una variable independiente de todas las determinaciones históricas de la decisión política. Por ejemplo, no es cierto que la organización no pueda existir fuera de las formas tradicionales de la decisión colectiva, como las de los partidos o la representación política.

Inversamente, los partidos y las formas de la representación política han logrado a veces superar el nivel de la decisión colectiva para alcanzar el de la decisión común: se han presentado como verdaderos poderes constituyentes. Pero en todos los casos, eso era una variable. *La decisión común es siempre una invención libre, un verdadero clinamen.*

Sobre la base de estos cuatro puntos, retomemos ahora el análisis de las modalidades de la decisión, es decir, más generalmente las de sus dimensiones ontológicas.

Allí hay un tema que, según nosotros, es absolutamente fundamental: el que opone el «límite interno» de la tensión de las singularidades hacia lo común por un lado, y el «límite externo» a ella, por el otro. Ese límite externo corresponde al obstáculo que encuentra la iniciativa interna de la subjetividad, cuando quiere producir acontecimiento, cuando se expone por encima del vacío del ser y acepta el riesgo —la apuesta— del *kairòs*. Lo que hace falta comprender es que la decisión estará mucho más abierta y expuesta al límite externo —casi en un límite extremo— por el hecho de haber estado más alimentada por el trabajo común y por los «depósitos ontológicos» de esa producción. Esa apertura es por supuesto *un riesgo*, pero también *una potencia*.

Así las cosas, lo que nos parece particularmente interesante de analizar —y de reformular eventualmente a través de los esquemas de tipo sociológico, para poder después investir nuevamente a estos últimos en la acción política—, es la manera en que el enfoque arriesgado del acontecimiento por la multitud puede constituir fuerzas positivas, caracterizaciones cualitativas inéditas,

tensiones cooperativas nuevas. Resumiendo: cuando se plantea el problema del acontecimiento en la decisión de la multitud —por el sesgo de la relación entre las singularidades y lo común—, los elementos de bloqueo y de fatiga, de obstáculo y de represión que se ponen en juego son ciertamente enormes. Y sin embargo, esta situación de conflicto puede paradójicamente muy bien *re-determinar funciones ontológicas de innovación*, tanto con relación a la composición de la multitud (y en consecuencia a la fuente y a la forma de la decisión) como con relación a las dinámicas reales del movimiento (y entonces a la posibilidad de determinación del acontecimiento mismo).

Algunas palabras a propósito de las condiciones materiales de ese proceso. *Si la entelequia entre lo subjetivo y lo común es efectiva, es evidente que esta materialidad es absolutamente esencial* y que el punto es fundamental. En efecto, en el estado actual de las cosas, el supuesto material al que debemos referirnos es el de *la nueva figura del capital*. Ahora bien, en el capitalismo posfordista, la acción de la subjetividad —que ella misma se representa desde el punto de vista materialista bajo la forma del «trabajo cognitivo»— se sustrae también a toda función de «capital variable». Sabemos que en la teoría marxiana del capital, el capital variable está retenido en las mallas del capital total/constante. Pero el trabajo vivo y cognitivo no corresponde a eso. La metamorfosis del capital comporta nuevas categorías interpretativas y nuevas realidades. Cualquiera que sean las interpretaciones que se proponen para explicar esta situación inédita, nos parece que todas comportan una nueva calificación de la «subsunción real»: cuando ésta

GG se realiza, cuando efectúa el paso de lo moderno a lo posmoderno (o del fordismo al posfordismo), entonces, la fuerza de trabajo se vuelve relativamente autónoma respecto del poder capitalista mismo y de su acumulación. La *autonomía* de los sujetos se da, paradójicamente, «dentro» de la subsunción real de la sociedad bajo el capital, es decir, que ésta se presenta como virtualmente independiente de los procesos de acumulación capitalista. Allí donde el «valor de cambio» había impuesto su hegemonía absoluta, emergen nuevos «valores de uso». La dictadura capitalista —tanto respecto a las inversiones como al consumo— se interrumpe: la desmedida de la acumulación debe hacer frente a una excedencia/autonomía del trabajo vivo que desequilibra por completo el cuadro de la subsunción capitalista. *Debemos, en consecuencia, oponer a toda concepción unilateral y monocrática del desarrollo capitalista, una mirada que en cambio sea transversal.* El contexto del desarrollo capitalista es un contexto social sobre un fondo del que se desprende la potencia del trabajo vivo.

Podemos formular desde ya una pequeña —y parcial— conclusión al problema de la fuente temporal y ontológica de la decisión. Una vez que se han planteado las condiciones que hemos recordado anteriormente, el tema es efectivamente el del paso (o de la transmutación) de la potencia a la decisión, es decir, la manera en que se verticalizan las redes de cooperación y que se desarrolla una expresión común de lo común. *Esta verticalización, que nunca es una jerarquización, conserva la totalidad de la potencia.*

Hasta ahora, hemos intentado presentar algunas condiciones principales, con el fin de intervenir de ma-

nera «decisiva» en el problema de la decisión. Esas condiciones, lo hemos visto, se mueven entre la diferencia y la singularidad, en tanto deseo biopolítico; o como dispositivo corporal, determinación racional. Para ser más justos todavía, en realidad, lo que habría que evocar es una cooperación de esos tres aspectos. La afirmación de lo común se juega en esos tres elementos y encuentra su momento de verificación en la decisión. Los temas de la potencia de los conjuntos existentes, de su tensión constituyente, de la expresión calificada y articulada de la multitud, ya han sido planteados. El deseo biopolítico, el dispositivo corporal del ser y la determinación racional de la decisión, son las tramas a partir de las cuales nuestro análisis podrá ser resuelto posteriormente.

La cuestión no es entonces solamente comprender lo que significa la decisión, sino lo que significa una decisión democrática.

Antes de enfrentar el problema de la decisión democrática, permitámonos otra vez un pequeño desvío argumentativo, de una serie de problemas presupuestos por el tema de la organización.

Cuando se habla de organización, se habla en general como de una institución, es decir, como de una condición *instituida* más que *constituyente*. ¿Qué diferencia debe hacerse entre esos dos términos? En realidad la distinción no es fácil de identificar a la luz de nuestro discurso, en la medida en que volvemos a encontrarnos inmediatamente ante una *paradoja evidente*. La potencia, el poder constituyente, debe efectivamente atravesar las instituciones siempre, debe formar parte de la coherencia de éstas, de la continuidad del sistema ope-

rativo que las organiza; en todo caso es lo que dice de manera bastante realista la teoría constitucional. Pero las instituciones han estado a menudo —por no decir siempre— separadas de los modos de vida; lo que significa que, en consecuencia, están separadas de la acción de la potencia o de lo que nosotros llamamos el poder constituyente. Por otra parte, ¿cómo es posible pensar en un poder constituyente sin que éste atravesase no sólo las instancias del poder, sino en especial las instancias de la vida? ¿Y cómo pensar en un poder constituyente que atravesase las instituciones sin que se presente como una teleología, sin aplanar necesariamente las proyecciones y los saltos de su propio movimiento? Para terminar: ¿cómo apoderarse de ese proceso institucionalizante de manera eficaz?

Cuando se trata de afrontar esa serie de problemas, uno se ubica en un *terreno ontológico*. Cuando se intenta seguir el hilo de una eventual teleología materialista, uno presupone particularmente una continuidad material del desarrollo de las luchas y de las instancias de liberación, una proyección de los cuerpos y una expresión activa de lo biopolítico. Es indudable que todos esos elementos no han recibido la definición que merecían, a pesar del largo trabajo emprendido por Foucault y que después muchos foucaultianos prosiguieron, por la misma vía, para darle una verdadera consistencia conceptual: pronto retomaremos este tema.

Sin embargo, esta problematización inédita nos expone al riesgo de la insurgencia de lo negativo. En efecto, cuando se construye una línea directa que atravesase las dinámicas reales de los movimientos, para ir de la decisión a la organización, se encuentra siempre blo-

quedado por la objeción —que no es solamente filosófica sino también real— de que ese proceso no puede estar totalmente separado del peso de la negatividad. Para algunos críticos, la insistencia sobre lo negativo es tan fuerte que la misma positividad del proceso de constitución de la organización queda enmascarada. En ese caso, la negatividad no es la que encontramos en Hegel —es decir, un *negativo reaccionario* que relativiza los efectos de lo positivo— sino más bien la que representa los efectos de lo positivo como incomprensibles e impotentes: pensamos, por supuesto, en la negatividad heideggeriana. ¿Cómo explicar entonces que todavía hoy se produzcan y se utilicen enormes maquinarias filosóficas de ese tipo, para reprimir las más originales y fecundas trayectorias de resistencia y de esperanza? La única justificación es, sin duda, que las temáticas de la organización y de la institucionalización, de la resistencia y de la legitimación están aplastadas unas sobre otras. Entonces, todo lo que es objetivo nos es odioso.

Actualmente, muchos tratan de sostener, por ejemplo, sobre el terreno de la crítica del vínculo teleológico-materialista, una serie de posiciones que pretenden demostrar su parentesco con el pensamiento de Foucault, del que nosotros nos inspiramos. Esas posiciones proponen «contra-conductas» que serían fundadoras de la posibilidad de todos los procesos institucionales nuevos. Ahora bien, esas contraconductas no son otra cosa que «contra-poderes» que, muy lejos de amenazar al poder instituido, lo reproduce el revés: ellas son su *duplicación simétrica e inversa* y no salen del plano institucional. Nunca se ubican en el terreno de la potencia constituyente. Pensamos entonces que son tan odiosas

como los procesos de objetivación a los que aludíamos hace un momento.

Contrariamente, *la teleología materialista es una fuerza productiva a la vez que una potencia que recompone, de manera sintética y resolutive, todos los elementos que constituyen la realidad de los procesos históricos*. En ese contexto, la remisión a la negatividad del poder es sin duda importante, pero no debe transformarse en una suerte de deriva reaccionaria. El problema no es excluir lo negativo, sino construir paralelamente lo positivo, porque las dos líneas, en realidad, se entrecruzan permanentemente.

Al revés de todos los análisis que acabamos de mencionar, nosotros creemos efectivamente que las instituciones pueden ser diferentes a las del capitalismo: éstas deben ser inventadas por el poder constituyente mismo y representar el primer elemento de organización multitudinaria. El problema que ahora debemos abordar es el de la continuidad y de la dirección de la organización de la acción, de la *praxis* de la multitud.

¿Y entonces, una vez más: *qué es una decisión*?

Ya hemos dicho que la organización nos parecía que era dos cosas: por una parte, la capacidad positiva, material, innovadora de construir; una capacidad que insiste en las dimensiones ontológicas del proceso de transformación y afirma en ella su apoyo; por otra parte, y mientras la organización se abre al futuro, la capacidad de destrucción, de denegación de todo lo que, en el viejo mundo, rarifica el aire y difunde la muerte. Precisamente dentro de esta dinámica extremadamente violenta, se afirman la decisión y la organización. No

existe una decisión teológicamente eficaz sin que haya salido de una resistencia, de un éxodo respecto a todas las fuerzas (organizaciones e instituciones) que bloqueaban hasta ahora el desarrollo de la potencia. El poder y la potencia, los biopoderes y las fuerzas biopolíticas con elementos que se confrontan, incluidos, sobre todo, en el actual periodo de transición de un mundo a otro, de una civilización a otra. Por civilización, nunca entendemos por supuesto una identidad, sino un conjunto de estructuras histórica y espacialmente determinadas.

El espacio de la decisión —y en consecuencia los ci-mientos de una organización posible— no es un problema que se define o que puede ser limitado a un espacio físico, parcial o global, poco importa. La decisión y la organización se muestran, en cambio, en la relación que existe entre las diferentes fuerzas que atraviesan los espacios globales y también los espacios locales. Cuando se habla de organización (es decir, de una trasmutación esencial de los movimientos y de las instituciones —en la medida en que la organización nace siempre a partir del ejercicio del contra-poder: ya no continuándolo sino yendo *más allá de él*—), o también cuando se habla de organización de las multitudes, se habla en realidad de la posibilidad de expresar un punto de vista general que esté integrado en las decisiones locales y que, por ellas y para ellas, se convierta en un nombre y una decisión comunes.

Ahora bien, uno de los problemas más importantes de los movimientos sigue siendo, desde ese punto de vista, *la posibilidad de superar todas las experiencias de contra-poder en el sentido estricto*. En esas experiencias, la homología entre la resistencia ejercida por los movi-

mientos y el poder dominante del que buscaba deshacerse, fue llevada hasta el extremo. Pero, lo hemos visto, hoy en día no puede existir ninguna expresión verdadera de resistencia si no se insiste en el elemento constitutivo, alternativo, subversivo de la transformación llevada a cabo, y en *la diferencia ontológica* que existe entre el poder y la potencia. La madurez de los movimientos actuales tiene clara conciencia de ese punto esencial.

Entonces, nos es posible formular a partir de todos esos elementos, *una nueva definición del concepto de «revolución»*. Nuestra hipótesis es la siguiente: la revolución es una aceleración del tiempo histórico, la realización de una condición subjetiva, de un acontecimiento, de una apertura cuya convergencia es hacer posible una producción de subjetividad irreductible y radical. El problema de decisión se resuelve, pues, dentro de ese marco.

Pero también debemos abordar la condición material donde la producción de subjetividad tiene su raíz. Esta condición está caracterizada como la emergencia de un nuevo potencial de deseo y de productividad en un momento histórico determinado.

Para avanzar en ese terreno —y para descifrar qué es lo que corresponde hoy a esta condición—, se debe insistir en la aparición del nuevo potencial que representan, conjuntamente, la nueva fuerza de trabajo productiva y la autonomía de la multitud. A partir de ese potencial (un capital social representado por las formas actuales de la acumulación y del orden capitalista y por los nuevos valores de uso que corresponden a la auto-

Revolución, Estado. *Clasificación*
del pensamiento *historia económica*
autogestión, autogestión del imperio
nomía del trabajo vivo), aparecen actualmente *contra* *del imperio*
condiciones inéditas: materiales, desde luego, pero también subjetivas. Mientras las contradicciones subjetivas son activas, las contradicciones materiales aparecen fundamentalmente en términos represivos, porque el capital no puede desprenderse de las dimensiones parasitarias que lo caracterizan. Los nuevos valores de uso expresados a través de la autonomía del trabajo vivo parecen contener hoy un esquema teórico y/o una tendencia práctica susceptibles de llevarnos a un verdadero momento revolucionario.

Para aclarar ese punto, no está de más tomar en cuenta *cierta tipologización de los acontecimientos revolucionarios*. Pensamos, en realidad, en cuatro experiencias revolucionarias a las cuales poder referirnos: la Revolución Inglesa, la Revolución Francesa, la Revolución Rusa y la Revolución Americana.

Lo que debemos subrayar en la Revolución Francesa es el funcionamiento perfecto del esquema que hemos construido antes: efectivamente, la Revolución Francesa pone en escena una decisión que se produce a partir de la nueva consistencia del capital social; un capital que, en ese momento, se presenta al término de la primera acumulación burguesa y que, a través de las más profundas contradicciones, produce un esquema de organización constitucional que le corresponde. La Revolución Francesa se pliega de ese modo a la consistencia histórica del capital acumulado y a la insistencia subversiva de las nuevas fuerzas sociales que consecuentemente se liberan. Más allá de las diferencias de fechas, se podría sostener el mismo discurso a propósito de la Revolución Inglesa.

En Rusia, esas condiciones son llevadas al extremo por la tensión máxima que liberan las relaciones sociales, comprimidas por la guerra imperialista. En la Revolución Rusa, es la condición material fundamental, en la medida en que ella afirma con violencia los límites de la posibilidad de vivir una aventura revolucionaria y de que pueda encontrarse un equilibrio constitucional.

Permitámonos un paréntesis. Vale la pena recordar la incomprensión total de Hannah Arendt respecto de la Revolución Rusa, aun después de su titubeo equivocado en favor de los consejos «a lo Rosa Luxemburgo». Lo que ella no comprende *es que es imposible distinguir entre una revolución social y una revolución política*, y que, en el caso específico de la Revolución Rusa, es cierto que se trata de una revolución desesperada, pero ella es completamente capaz de expresar la potencia ontológica de los hombres. Si existe una situación que puede ilustrar el concepto de decisión, es exactamente esa: toda nuestra argumentación trata de *afirmar la decisión a partir de la continuidad esencial que existe entre lo social y lo político*.

El esquema que hemos utilizado hasta ahora a propósito de las revoluciones continentales, puede aplicarse también a la revolución y a los procesos constitucionales que han construido a los Estados Unidos de América —aunque con algunas diferencias, a propósito de las cuales sería muy útil convocar nuevamente el pensamiento de Hannah Arendt— lamentablemente, una vez más, de manera crítica. Hannah Arendt sostiene que, en el caso norteamericano, no se trata de una revolución social sino de una revolución política; no de una revolución que está vinculada con los fundamentos de la propiedad sino de una revolución que organiza el espacio público.

Confesémoslo: nunca llegaremos a comprender por qué razón ese contrasentido se convirtió en un lugar común de la filosofía política. Un contrasentido que, dicho sea de paso, nos parece bastante grosero: un análisis rápido, pero eficaz, podría mostrar muy bien que la Revolución Americana (y la construcción de sus instituciones) pudo ser posible únicamente con la finalización de la guerra de Secesión, y a partir de dos decisiones fundamentales: la abolición de la esclavitud y la consecuente generalización del modo de producción capitalista por un lado, y la nueva subdivisión del espacio continental (acompañada por el genocidio de las poblaciones indias) en favor de los Estados industriales del Norte, por el otro. Estamos muy lejos de la democracia formal tan querida a Hannah Arendt, y de la constitución de un espacio público... *Estamos, por el contrario, en el centro de la decisión social, es decir, en pleno corazón de lo político.*

EL TIEMPO DE LA LIBERTAD COMÚN

«El tiempo de la libertad común»: también habríamos podido muy bien haber llamado a este último taller «Las alternativas de la libertad común» o, simplemente también, «De la libertad común». El argumento que ahora nos interesa, en primer lugar, es ese que permite afirmar que *formar una multitud es inmediatamente producir una democracia*. Veremos particularmente que la constitución de la multitud, tanto como la de la democracia, es una tarea de la que hay que ocuparse: un objetivo que alcanzar, un dispositivo ético y político que realizar.

En el taller precedente, hemos intentado analizar la forma en que se produce el pasaje de la decisión a la organización, definiendo después las condiciones del paso de la organización a la transformación de la realidad política, es decir, a la realización de lo común según las necesidades de una teleología materialista para la cual el *telos* nunca preexistiría a la acción. Vale la pena insistir sobre el contenido determinado de ese doble paso.

Si intentamos afrontar el tema de la libertad común —o mejor: el del *tiempo de la libertad común*—, deberemos desarrollar nuestro razonamiento a partir de diferentes etapas ontológicamente determinadas y a partir

de algunas *fechas-tope* históricamente definidas. Como veremos, esas fechas-tope, es decir, los límites de las periodizaciones que efectuamos, corresponden básicamente a los procesos de producción de las subjetividades políticas, a la dinámica de las pasiones y a la construcción de las comunidades que atraviesan su composición y, finalmente, a las diferentes formas de confrontación entre el ejercicio de lo común y el ejercicio del poder.

Cuando hablamos de *producción de subjetividad política*, tenemos que señalar, antes que nada, que esta subjetividad se da en tanto *cuerpo*. Eso significa que no hay subjetividad política sin una renovación continua de las pasiones y de los proyectos y sin la construcción permanentemente relanzada de nuevos datos «artificiales» —por ser siempre reinventados— que caracterizan la vida común constituyéndola. En resumen, la subjetividad política se presenta como un cuerpo, porque ella es *una metamorfosis permanente de los cuerpos*: es precisamente un *hacer*.

Cuando decimos que el cuerpo está implicado de manera fundamental en el proceso de construcción de las subjetividades políticas, estamos diciendo algo que de primera intención puede parecer evidente y que, en realidad, lo es mucho menos de lo que se puede pensar: la subjetividad que se hace cuerpo político y el cuerpo que se hace subjetividad política se sumergen, uno y otro, en la progresión del hacer-multitud. Hay que tener mucho cuidado: esa relación entre la subjetividad política y el cuerpo singular (es decir, una nueva manera de considerar la relación entre la singularidad y la multitud) aparece en el debate político —y en la teoría política— *en torno a 1968*. Ese «cuerpo» no tiene nada que ver con las diferentes metáforas del cuerpo social o

del cuerpo político que invadían el pensamiento político moderno. Lo que unifica los «cuerpos» de los que hablamos, no es la voluntad general elevada al rango de cuerpo orgánico, sino *la carne de los cuerpos singulares —por ser singulares— en la multitud*. Allí, también, se puede constatar la consistencia de la cesura posmoderna.

Una vez aclaradas las condiciones históricas de esta dinámica, nos parece justo insistir por una parte sobre el tema de la discontinuidad, y *sobre lo que podría llamarse, por otra parte, el «redoblamiento» de la subjetividad cuando ésta es política*. En efecto, si la subjetividad se presenta por un lado, como una condición ontológica determinada (ser-proletario, ser-mujer, ser-obrero, etc.) puede también presentarse como la decisión voluntaria de constituirse en fuerza (resistencia, poder, guerra). La discontinuidad temporal de los ciclos de lucha y de redoblamiento de los campos de referencia de la conciencia política se mezclan y se entrecruzan según diagramas siempre diferentes. Nosotros hemos analizado, anteriormente, el proceso de toma de conciencia política —la expresión es horrible, sean indulgentes respecto a esta manera de decir ¡más sartriana de lo que debiera!— a partir de la diferencia de los potenciales del conflicto social. Cuando hablamos de potenciales del conflicto social, entendemos las tensiones antagonistas que subsisten dentro del desfase que puede existir entre *la composición «técnica» de la multitud y la composición política de ella*, o entre las diferentes formas de control político que intentan manejar esta división. Se trata ahora de llevar esta discontinuidad a las diferencias, concretas a la vez que políticas, del redoblamiento subjetivo, es decir, comprender cómo son vividas, sentidas y

actuadas por las subjetividades singulares, esas divisiones que acabamos de mencionar.

Segundo elemento: cuando hablamos de subjetividades políticas, debemos localizar la emergencia y la toma de conciencia de lo común, es decir, el proceso que permite ir de la multiplicidad de las singularidades al conjunto complejo de su representación en tanto fuerza política. Claro está que también se trata de considerar ese proceso desde el punto de vista de la discontinuidad temporal —según la sucesión de ciclos de comportamientos políticos diferentes—, como también es necesario considerarlo según el redoblamiento de los cuerpos subjetivos (redoblamiento que funciona como una reflexión dentro del proceso constituyente y como la clave de construcción de este último).

Para terminar, cuando se habla de «común» o de «constitución de lo común», debe subrayarse el hecho de que *lo común es siempre una multiplicidad*, una complejidad, un conjunto de singularidades, un omniversalidad. La producción de subjetividad atraviesa siempre lo múltiple: no lo excluye ni anula en nada, sino por el contrario lo desarrolla a través de las relaciones que instaura, es decir, en la construcción de comportamientos y de lenguajes comunes. Vale la pena recordar el paralelismo que existe entre la relación de la singularidad y de lo común por un lado, y la construcción del lenguaje, por el otro. Lo común nunca es una unidad, salvo en términos de sentido global; a la inversa, las singularidades nunca son elementos primarios salvo en tanto expresiones; y sólo el conjunto del proceso, la estructura de relación, es lo que constituye precisamente lo común.

Esta concepción de la producción de subjetividad implica, en consecuencia, *una revisión del concepto de poder constituyente* tal como lo hemos establecido. Desde esta perspectiva, el poder constituyente no está relacionado solamente con el tema constitutivo —con el tiempo del acontecimiento y con la forma de la insurrección—, sino además con lo que parece ser más el tema de la *construcción ontológica continua y determinada de lo común*. Y a través de esa constitución ontológica es posible, según nosotros, recuperar por completo la enseñanza de Foucault, dándole toda la importancia política; una importancia que Foucault mismo acen- tuaba constantemente en los últimos años de su trabajo, particularmente cuando pensaba en la posibilidad de una transformación biopolítica de los cuerpos, en el cruce de las pasiones y del lenguaje.

Estamos en una condición que podríamos definir perfectamente como una *Aufklärung* de los cuerpos, y en la cual el redoblamiento de la subjetividad como cuerpo singular y como proyecto común constituye la subjetividad política.

El análisis nos ha permitido, hasta ahora, identificar una acción progresiva (y discontinua) de la subjetividad política que tiende, en todos los casos, hacia lo común. El movimiento de las singularidades y el del ser coinciden en esta tendencia hacia lo común, ya que lo común no es una realidad orgánica sino un entrecruzamiento de singularidades, una expresión de libertad. Por supuesto, esto nos ubica, en cierta medida, ante una paradoja que de alguna manera está sobreentendida en la idea de hacer multitud: la discontinuidad y el redoblamiento, el salto y la continuidad, la potencia y la ten-

dencia son formas en las que lo político —como fondo ontológico y decisión voluntaria— logran, a pesar de todo, alcanzar un término, el suyo, que sin embargo no es un *telos*. Lo que constituye la materia de ese desarrollo aleatorio pero fuerte, a-teleológico y no obstante completamente significativo, es la construcción misma de lo común. El poder constituyente y la producción de libertad común se transforman en términos que, si bien no pueden superponerse de manera unívoca, pueden hacerlo al menos de manera tendencial.

El largo recorrido que corresponde a *la construcción política de la subjetividad* (o más exactamente, a *la producción de la subjetividad política*, es decir, al *hacer-multitud*) parte en realidad de una gran paradoja que nosotros llamamos «pobreza». Cuando hablamos de pobreza, no entendemos por ello la simple indigencia física y material, una simple condición de privación, sino el hecho de tener que desarrollar relaciones y cooperación para suplir faltas y privaciones. No queremos con esto afirmar que todo estado de indigencia absoluta logra necesariamente convertirse en una producción de común, pero que el apremio —natural, histórico, social— en el que se encuentran las singularidades puede dar lugar a una posibilidad infinita de actuar, que precisamente está permitida por la necesidad —más aún: la voluntad— de salir de esa necesidad infinita.

En realidad, nos parece que el proceso de producción de una subjetividad común está permitido por la relación que se establece entre *dos fuerzas fundamentales*. Acabamos de hablar de la primera: podríamos llamarla —retomando una metáfora clásica— la *«fuerza de la pobreza»*. Es una fuerza que se instaura a partir de

una discontinuidad ontológica que emerge en un momento dado: el momento de un no-ser tendencialmente absoluto, de una necesidad que se abre a la potencia, de un deseo que ya no puede ser reprimido. La fuerza de la pobreza es, pues, la fuerza de un salto por encima de las categorías a las que está predispuesta inicialmente la condición humana. A veces, ese salto se efectúa en el vacío y por sobre el vacío, como ya tuvimos oportunidad de ver: lleva implícito por supuesto un riesgo pero, en todos los casos, comporta en él la totalidad de las elecciones de vida y/o de liberación imaginables. En ese sentido, podemos llamar a esta fuerza una «potencia» en el sentido espinosiano del término.

Debe existir, en consecuencia, un recorrido diacrónico, temporal, que conduzca de la pobreza a la construcción ontológica de lo común. Spinoza lo describió, mostrando la continuidad de la *cupiditas* (como *amor*, es decir, como *deseo de desarrollar la potencia* que el sujeto, si es pobre, porta en él) en relación con el *conatus* (como pobreza, como intento originario de conservar su propia vida). *Entonces podemos muy bien ver de qué manera se pasa de la primera fuerza —la pobreza— a la segunda: el amor*. Igual que en el caso de la pobreza, el término «amor» debe entenderse también como una reposición de la metáfora clásica (platónica) del amor, y como una inversión de ésta: allí donde, en Platón, la necesidad y el amor estaban orgánicamente unidos, por el contrario se trata en este caso de comprender la relación de continuidad productiva —y, paradójicamente, de salto ontológico— que hace pasar de uno al otro.

Llegamos ahora a un giro absolutamente positivo, porque la pobreza significa en definitiva la tensión, la

apertura hacia un posible aumento del ser. Si bien es evidente que la simple alusión a la discontinuidad del proceso de los cuerpos y/o de lo común no bastaría por el momento para darnos una verdadera perspectiva de apertura —porque no haría otra cosa que acentuar nuestro malestar—, en cambio, en este caso, el redescubrimiento de la pobreza y del amor como fuerzas, o sea como potencias, nos permite entrever una línea de fuga afirmativa a partir de las pasiones, un pasaje que atraviesa al ser mismo y que permite ver la materialización del telos que el hacer-multitud construye. Eso precisamente es lo que debe ayudarnos a dar una continuidad (teórica para la filosofía, intelectual y militante para los movimientos) al hacer-multitud. Porque lo común se nos debe presentar, ahora, como el producto de una dinámica que se forma «desde el interior» y que no sólo no se reduce a un esquema dialéctico, sino que se afirma como una instancia de recomposición): en realidad, es la figura móvil de *la acción del amor a partir de la pobreza*.

Es evidente que cada vez que hablamos del amor, debemos excluir absolutamente tanto la definición romántica como la definición teológica. Ellas son las responsables de una violenta castración de la dimensión ontológica del amor. Esa precaución nos evitará también ironías fáciles o malentendidos groseros.

Por una parte, debemos rechazar todo intento de definición que se refiera a las interpretaciones románticas y al aislamiento que estuvo obligado a asumir el nombre amor: desde ese punto de vista, si se quiere, la pornografía —nos referimos al formidable pensamiento que tuvo Georges Bataille— constituiría el más bello epitafio, y el individualismo erótico, ¡representaría su

verdadera sustancia! Estamos muy lejos de lo que nosotros entendemos por amor.

Por otra parte, debemos rechazar también cualquier definición teológica del amor: aquí también, el amor verdadero está oculto y destruido en una dimensión mística, finalista y neutralista que no reconoce ninguna posibilidad de creación y que termina eliminando al amor mismo. Desde Walter Benjamin hasta Jean-Luc Nancy, se puede reconocer en el pensamiento contemporáneo, el eje de recomposición de un pensamiento místico en busca de un fundamento comunitario, para garantizar su propio análisis de lo político: no es correcto, y lamentablemente tampoco es corregible.

Habría que hacer una operación de desmistificación del mismo tipo con el concepto de pobreza. Allí también, nos encontramos con dos interpretaciones fundamentales y una tan engañosa como la otra.

La primera interpretación hace de la pobreza un objeto irreductible y no modificable dentro de un proceso que, en realidad, es el de la afirmación religiosa de la potencia divina. La pobreza suscita la piedad; se presenta como la señal de la imposibilidad nuestra para restaurar la plenitud absoluta del Ser; es la huella indeleble del mal original, una proyección en la historia de los hombres del pecado que los mancha.

La segunda interpretación contra la cual se debe luchar es, por el contrario, la que se podría calificar de economista y socialista. Para ésta, el pobre es improductivo, no participa en la potencia del común (definido, según el caso, como lo común de la clase, de la nación, etc.).

¿Cómo esas dos concepciones —una religiosa, la otra socialista— pueden todavía estar acreditadas por algún valor de verdad, cuando justamente las transfor-

maciones del trabajo nos enseñan la manera en que la «naturalidad pobre», actualmente, se impone como la forma principal de la producción, de la cooperación y de la comunicación? ¿Cómo, las relaciones de don (exactamente en el sentido que lo pensaba Mauss) se presentan hoy bajo la forma de un «don productivo»: un lugar de innovación fundamental en el trabajo cognitivo, social, de relación o lingüístico?

El contenido de la producción de subjetividad política y democrática comienza, de ese modo, a tomar una forma radicalmente nueva: ya no se trata de encontrar un fundamento común, objetivo preconstituido y que existiría desde siempre en la materialidad de las relaciones sociales, sino al contrario —y sobre todo— de construir una dinámica de asociación de las singularidades en lo común. De lo que se trata, entonces, es de un recorrido «de abajo hacia arriba», y que va desde la necesidad absoluta (la pobreza) hasta el don absoluto (el amor), por recorridos ontológicos a la vez que materiales. En el fondo, no estamos haciendo otra cosa que convertir en diacrónico —a la altura de la posmodernidad— ese proceso que Spinoza había descrito, en términos sincrónicos, a la altura de la modernidad: el movimiento que lleva de la necesidad individual a la sociedad democrática.

Así hemos llegado a la apología necesaria del trabajo y de la fuerza como figuras complementarias de la *dynamis*: ya no desde un punto de vista abstracto, sino en la íntima disposición de las redes de la producción social. Como hemos visto, en la situación actual, el concepto mismo de poder —es decir, la administración, la jurisdicción, etc.— se diluye dentro de las diferentes articulaciones igual que las de la continuidad y del desdoblamiento.

Pero, a la altura de esta línea de resistencia, nos parece difícil pensar en el ejercicio del poder, en la forma clásica en cuanto a sus atribuciones y con la que se lo describe en general. Si pensamos en el conjunto de condiciones nuevas de hacer-multitud o de hacer-política que hemos descrito hasta ahora, se podrá deducir, sin ninguna duda, que la gestión del poder debe medirse de manera antagónica a una nueva perspectiva: *la del ejercicio del común*. Donde aparecen nuevas subjetividades, se debe analizar, necesariamente, un nuevo ejercicio del poder.

Quizás ahora podamos hacer *una revisión radical del concepto de poder*: no tomado como una realidad monolítica, sino concebido como una fuerza *partial* [lo opuesto a imparcial. *N.de la T.*] y *partielle* [una parte de un todo. *N. de la T.*] tan capaz de realizarse a través del conjunto de sus propias tensiones, como paralizado por su nostalgia por el carácter monárquico del *archè*, cuya expresión llevó siempre su marca. El concepto de poder se presenta, efectivamente, en función de una dimensión ideológica y de una continuidad histórica que hoy se han vuelto totalmente obsoletas. Del mismo modo que Bodin podía decir que toda forma de gobierno era monárquica (en la medida en que, en la época moderna, siempre es el Uno lo que caracterizaba a la soberanía), nosotros podemos afirmar hoy que *la forma de gobierno y la sustancia del poder son reductibles a Dos*, es decir, a una pareja de fuerzas y a un enfrentamiento de potencias diferentes. *El ejercicio de lo común contra el ejercicio del poder*: cuando se trata de definir la soberanía, ese es el conflicto trascendental que encontramos en todas partes, en el paso de lo moderno a lo posmoderno.

Hic Rhodus, hic salta. Y en lo que respecta a nosotros, tenemos la impresión de haber recogido el guante.

CONCLUSIÓN

Esta serie de conferencias tuvo la forma de una investigación abierta, de talleres, donde de lo que se trataba era de acicalar con argumentos, plantear problemas, formular hipótesis, abrir nuevos campos de información posibles, con la finalidad de poner en práctica un nuevo léxico político posmoderno. Comenzamos por insistir en la cesura entre la modernidad y la posmodernidad, para remontarnos a continuación a la génesis de lo biopolítico, esa nueva trama que deberán enfrentar, desde ahora, todas las temáticas político-filosóficas.

Hemos subrayado, pues, la doble crisis del Estado moderno provocada por la mundialización: por una parte, la emancipación de las colonias (y la consecuente reformulación de las nociones de movilidad y de frontera); y por la otra, la confrontación de la soberanía moderna con las nuevas formas de soberanía que la mundialización de la administración y de la dominación imperial imponen.

Finalmente, hemos analizado algunas filosofías políticas posmodernas, tratando de concentrarnos en los elementos totalmente a-críticos e improductivos que presentaban esas filosofías. A ese respecto, nuestra convicción ha sido que esos pensamientos posmodernos, aunque a veces hayan identificado claramente la cesura que los separaba de la modernidad, no lograban superar

una suerte de marginalidad; y que, inversamente, su ontología no llega a dejar su propia huella de resistencia y de transformación dentro de la mutación que se trata de comprender.

Precisamente, a partir de la crítica de esas posiciones, hemos desarrollado nuestra propia posición: en efecto, hemos propuesto que la emergencia de un derecho de resistencia, de un poder constituyente, de un nuevo derecho subjetivo transformado en potencia multitudinaria, no debe localizarse ni en las márgenes ni *fuera* de la actual configuración de los sistemas de poder, sino en el centro, de manera interna, *dentro*. Debimos ante todo justificar esta posición con una argumentación negativa, es decir, analizando una cantidad de conceptos —como los de gobierno, de *gobernanca*, de Imperio, de soberanía— de manera crítica y localizando las nuevas aporías que se presentaban en el contexto posmoderno y globalizado. Después, tratamos de recomponer de manera positiva, propositiva y afirmativa, el horizonte de esa transformación social que hoy en día está tan íntimamente ligada a las especificidades ontológicas de la producción de subjetividad.

Para ello, hemos tenido que detenernos en una segunda serie de nociones —pero también de prácticas, de experiencias, de proyectos— relativas al tema de la «decisión», de la «organización», del «comunismo». En realidad, hemos debido comprobar la relación inédita entre la resistencia y la construcción de un nuevo mundo, entre el ejercicio del contra-poder y el de lo común, dentro de una temporalidad redefinida por completo.

Hablar de temporalidad es, actualmente, hablar del tiempo en dos sentidos diferentes, y tanto uno como el otro son totalmente nuevos en relación a lo que eran

hasta ahora las determinaciones ontológicas de la modernidad. La primera de esas dos dimensiones de la temporalidad es la de la historia: el tiempo se presenta en ella como una ruptura interna, centrípeta, o bien como una transición, como una suerte de «Antiguo Régimen» democrático. Pero también el tiempo se presenta como una tensión hacia esa democracia absoluta que se trata de construir en la vida, en la experiencia biopolítica de nuestra existencia presente.

Esa transición es, en muchos aspectos, dramática, porque opone la rigidez de ciertos conceptos modernos y las potencias vivas de lo posmoderno. No hay en ello ninguna posibilidad de apostar por una ética de la responsabilidad, es decir, por el respeto de los valores de una comunidad de la que se supone, por otra parte, su preexistencia. En la transición hacia lo posmoderno, la responsabilidad (y el comportamiento ético que de ello deriva) deben afrontar la crisis y la innovación, con la clara conciencia de que tanto una como otra son necesarias. Allí, no hay ninguna escapatoria posible.

Pero cuando la percepción de la crisis que subtiende la transición es clara, puede aparecer una segunda concepción del tiempo, que ya no actúa más sobre la historia sino sobre la ontología. Frente a la incertidumbre y a la imposibilidad de superar el obstáculo que acabamos de evocar, esta concepción nos muestra el carácter puntual de la decisión que debe tomarse: mientras *la conciencia de la transición* nos obligaba en realidad a mirar hacia atrás, el *kairòs de la decisión* nos forzaba a mirar hacia delante.

Esta tensión, sin duda, es insoportable para las «almas bellas»: porque solamente hundiéndose en la temporalidad real se puede llegar al fondo del problema y deshacer el nudo que paraliza nuestra reflexión. Enton-

ces será posible hacer coincidir la *virtus* y la *fortuna* que, según el *kairòs*, representa tal vez la posibilidad de llegar a la verdad. Heidegger seguramente tuvo razón al decirnos que si queríamos superar la crisis que golpeaba —y que encarnaba— la transición, debíamos sumergirnos sin moderación en la materialidad ontológica de la temporalidad. Pero se equivocaba cuando consideraba esa inmersión como del destino, sin ninguna salida, y hacía del Ser un equipaje para cargar sobre los hombros (o bien una piedra atada a nuestro cuello, para ayudarnos mejor a hundirnos en el mar del Ser). Se equivocaba cuando consideraba a nuestra desesperación enfrentada al tiempo que pasa y que abre sobre el vacío, enfrentada con ese vacío que atraviesa nuestras existencias a cada instante, enfrentada, en fin, a la pobreza que atenaza la condición de los hombres. Se equivocaba, porque la inmersión ontológica en la temporalidad, en la desesperación y en la pobreza, es rápidamente transfigurada por el amor entendido como potencia ontológica: esto es fundamental tanto para la producción de subjetividad política, como para la producción de riquezas. Es en este límite extremo que hay entre la pobreza y el amor, que nosotros reivindicamos, para el hombre, la capacidad espinozista de construir una democracia nueva. *Hacer multitud es hacer democracia.*

- grateful conversation with him
- I work in in Plenary language
- bring off into his idea of consultation
& *trabajo vivo*
 - bring into mostly into his ideas of
morality - ~~comes~~ ^{sees} show
role of *pluricentricism* & *andros*
centrism
 - reformism in + is politics
- + *Modo* idea: Note how any
changes if you bring in *Yolusior*
which means really alter *modo*
idea

- bring in every stuff in autobiography
of 10 months, as *"habajo vivo"*
& *"creatividad"* *"singularidad"*
- ^{volume} *Antwar* will be the expression of new
multitudinal *dermo*, he says

Antonio Negri (Padua, 1933), uno de los principales pensadores contemporáneos de la teoría del Estado, ha participado activamente en los movimientos transformadores de la sociedad desde finales de la década de 1950. Entre sus obras más relevantes se encuentran *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*; *Imperio*; *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*; *Job: la fuerza del esclavo*; *Movimientos en el Imperio* y *Goodbye Mr. Socialism*, todas ellas publicadas por Paidós.

Antonio Negri

LA FÁBRICA DE PORCELANA

Este texto es una invitación colectiva a todos los investigadores de buena voluntad a que se consagren a la *redacción de un nuevo léxico político posmoderno*. Un empeño que puede contribuir a la consolidación de nuevas formas de hacer política; una política más justa, equitativa y sostenible.

Conceptos como biopolítica, biopóderes, disciplinas, control, multitud, pueblo, producción de subjetividad, guerra, fronteras, dependencia, interdependencia, Estado, nación, diferencia, resistencia, derechos, poder constitutivo, gobierno, decisión, se discuten –a veces con aspereza– en esta fábrica.

Con una lúcida y apasionada reflexión, Antonio Negri intenta configurar un nuevo horizonte político, definiendo otras prácticas y otras expresiones de la democracia.

www.paidos.com



9 788449 320989

45156

