

Marx, la biopolítica y lo común

Antonio Negri



Edición y presentación
Víctor Manuel Moncayo C.

IILSA
INSTITUTO LATINOAMERICANO PARA UNA
SOCIEDAD Y UN DERECHO ALTERNATIVOS

 UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA

_____ *Marx, la biopolítica
y lo común*

Antonio Negri



*Marx, la biopolítica
y lo común*

Antonio Negri

Edición y presentación

Victor Manuel Moncayo C.



© Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Departamento de Ciencia Política

© Víctor Manuel Moncayo C. Editor

ISBN

Diseño y diagramación
TATIANNA CASTILLO REYES

Ilustración
MIGUEL BUSTOS

*Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización
escrita del titular de los derechos patrimoniales.*

Impreso y hecho en Bogotá, Colombia.

Contenido

Presentación	7
<i>Capítulo I</i> Marx y ¿qué hacer?	17
¿Es posible ser comunista sin Marx?	
¿Por qué Marx?	
Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica	
¿Qué hacer hoy con el “Qué hacer”?	
<i>Capítulo II</i> Valor, biopolítica e imperio	95
Valor y afecto	
Los orígenes de la biopolítica.	
La nueva fase del Imperio: texto de la lección de Toni Negri en el Festival de Radio Sherwood	
<i>Capítulo III</i> Lo común y el porvenir	171
La constitución de lo común	
Lo común entendido como recurso	
Un debate alrededor del común	
El común en rebelión	
La constitución del común y las razones de la izquierda	
“Creo que el comunismo es el porvenir”	
Nueva temporalidad de los movimientos y democracia radical	



Presentación
Textos para un encuentro
Víctor Manuel Moncayo C.

Hace casi justamente un decenio, en junio de 2002, conocí personalmente a Toni Negri en su apartamento del barrio Trans-evere en Roma, donde residía y acogiéndose al beneficio de libertad relativa que por entonces se le había concedido y que lo obligaba a regresar al domicilio antes de las siete de la noche. Desde entonces venía insistiéndole que nos visitara para escuchar de manera directa sus siempre pertinentes y valiosas reflexiones sobre la sociedad global en la cual todos desplegamos nuestro quehacer.

Hoy, gracias a la cooperación de instituciones y personas de Argentina y Ecuador, que se han asociado con el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia y el Instituto latinoamericano para una sociedad y un derecho alternativos, ILSA, le tenemos entre nosotros. No se trata, sin embargo, de rendirle culto a su personalidad ni a su prolífica obra, lo cual sería más que una afrenta a lo que Negri representa para el movimiento anticapitalista contemporáneo. Parafraseando sus tesis, su práctica teórica y política es una expresión más del común.

Con ocasión de su presencia, hemos recopilado textos que no han sido publicados en medio físico sino que se han conocido virtualmente en la red, traducidos a nuestra lengua, cuya organización para la edición ha sido conocida y autorizada por el propio autor. Se trata de documentos que distan bastante de aquel Negri de *Dominio y Sabotaje* que llegó a mis manos en Caracas en 1980, publicado en Italia un año antes de su detención, y que me puso en contacto con quien entonces era el teórico y

| 9

activista de “ese otro movimiento obrero”, de la “autovalorización proletaria”, de la “autonomía obrera” sin mediación sindical ni partidista.

De aquella época a hoy, Negri fue protagonista inicialmente de dos fugas muy significativas. La primera fue su “tren de Finlandia, como figurativamente la denominó, no para compararse con Lenin de regreso a Rusia, sino para hacer una analogía con “la voluntad de burlar al enemigo, de conquistar una libertad que es en sí misma un acto revolucionario”. Fue la evasión de aquel otoño de 1983, posible gracias a que pudo interrumpir 4 años de prisión al ser electo diputado por el Partido Radical. Al ser revocado el privilegio de la inmunidad parlamentaria, huyó a París, confinándose en el medio académico francés durante 14 largos años, para fortuna de la teoría revolucionaria. Allí enseñó en la Université Paris VII y en el College International de Philosophie.

10 | Ese exilio duró hasta el verano de 1997, cuando escenifica la segunda fuga, menos espectacular pero también ávida de libertad, que lo regresa a la prisión de Rebibbia. No lo hizo por masoquismo, ni porque creyera que esa privación era necesaria para construir algo. Para Negri, “uno puede ser tan libre en la cárcel como fuera de ella. La cárcel no es una carencia de libertad, así como la vida no es la libertad -al menos la vida de los trabajadores-”. Se trataba de “fugarse” para formular una tesis política frente a una realidad que se achata y un mundo insulso, orientada a contribuir, como militante y no como profeta, a encontrar una solución para cientos de personas exiliadas o en la

Antonio Negri

cárcel por las actividades políticas de los años sesentas y setentas, para doblar en definitiva esa página y redescubrir o reinventar un nuevo modo de intervención política radical.

Del periodo entre esas dos fugas queda la huella de su encuentro con la intelectualidad francesa, en especial con Foucault, Deleuze y Guattari, o con la productiva perseverancia de autores como Balibar y Vincent, que le permitió encontrar eco a su rechazo al trabajo, como resistencia a la sociedad disciplinaria, o como línea de escape para darle “vuelta a las cosas respecto a la teoría posmoderna” y dar paso a la “biopolítica productiva como algo en lo que la simbiosis y la confusión entre elementos vitales y económicos, los elementos institucionales y administrativos, la construcción de lo público, sólo puede concebirse como producción de subjetividad”. De esa experiencia quedan como resultados sus estudios sobre Spinoza el subversivo, el Poder Constituyente o los Nuevos Espacios de Libertad, o la empresa adelantada con muchos otros en la revista *Futur Antérieur*, de la cual es fiel heredera la actual revista *Multitude*.

Recluido en Rebibbia no llegó el indulto, ni la amnistía que algunos -y él mismo- esperaban. Prevalció la total amnesia italiana sobre lo que había representado su acción y su obra, y la indiferencia sobre las muy significativas manifestaciones de muchos intelectuales y políticos que aún perseveran en este mundo global en hallar una alternativa para el nuevo tiempo que vivimos. Sus palabras reflejaron al inicio cierta decepción, pero al mismo tiempo se impuso su voluntad de continuar con la idea fija de vivir su pasión positiva, que continúa siendo para él la única

| 11

Marx, la biopolítica y lo común

forma de construir algo tanto en la cárcel como fuera de ella. Por eso su pensamiento estuvo unido a la decisión de que, una vez concluida la condena, reemprendería el camino desde la nación veneciana, sin la pretensión de recuperar una herencia que no existe y de la cual sólo hay elementos marginales y a veces perversos. Quiso, regresando a Leopardi, lejos de todo propósito nostálgico, “excavar en la historia y sacar de ella lo que queda del pasado como todo lo que se pueda inventar del futuro”. Estuvo en prisión, más tarde fue sometido a arresto domiciliario o a un régimen de libertad bajo ciertas condiciones, hasta alcanzar la plena libertad a finales de 2004.

Es durante esos años finales de su condena que llega a la elaboración más acabada de su actual posicionamiento teórico y político sobre el orden capitalista contemporáneo en todas sus dimensiones, del cual dan cuenta precisamente sus obras *Imperio* (2000) y *Multitud* (2004), escritas con la colaboración del profesor estadounidense Michael Hardt. Aunque su lectura y comprensión ofrecen dificultades por su densidad conceptual y exigen un adecuado conocimiento de su trayectoria teórica precedente, en ellas se pueden decantar e identificar las líneas centrales de su aporte al debate actual, que de alguna manera se completa con *Commonwealth* (2009), donde se atreve a proyectar las modalidades materiales de una nueva constitución que supere el capitalismo y el Imperio a partir de un “comunismo de los comunes”.

Para el Negri de esa trilogía, hoy es preciso reconocer que el Estado-nación ya no está en capacidad de ejercer el control de

la relación del capital, pues las luchas obreras internas a que dió lugar el Estado-nación y las luchas antimperialistas y anticoloniales, agotaron esa forma histórica como modalidad garante del desarrollo capitalista. Por ello ha llegado a su fin la fase imperialista del desarrollo capitalista, entendida como proceso expansivo del poder del Estado-nación y, de igual manera, ha concluido el mundo del "socialismo real" cuya soberanía hizo crisis por la reivindicación de libertad.

Todo ello remite, además, a las transformaciones de la organización social productiva que impuso el posfordismo. La subsunción real del trabajo al capital iniciada por el maquinismo, ahora ha comprometido a todo el conjunto de la vida social, de tal manera que la explotación ya no remite a la teoría del valor-trabajo y a la relación salarial clásica, pues ha quedado atrás la prevalencia del trabajo material sustituido por la dominación hegemónica del trabajo inmaterial. Se ha llegado así a la "época de la producción biopolítica" y con ella ha terminado la vieja distinción entre Estado y mercado.

Lo central ahora es dar una respuesta nueva y satisfactoria a la caducidad de las categorías con las cuales se comprendía la explotación capitalista en otro momento. Para él el clásico concepto marxista de plusvalía ya no da cuenta de la realidad, ni apoya la acción política, como empezó a pensarlo en su obra "Marx más allá de Marx", concebida y escrita en la prisión. Según su expresión hay que "reconocer que el sujeto del trabajo y la rebelión han cambiado profundamente".

| 13

Marx, la biopolítica y lo común

En ese contexto, reaparece la Multitud, desligada por completo de lo que significa en el mundo pre-social hobbesiano (en el cual es igual a la plebe o al pueblo que el Estado domina); recuperándose así el verdadero contra-pensamiento de la modernidad concebido por Spinoza. La multitud en la sociedad posmoderna le “quita al poder toda transparencia posible”, y hace que “sólo pueda ser dominada en forma parasitaria y por tanto feroz”. La multitud debe encontrar la forma de erigirse como sujeto político, debe llegar a ser Posse -nombre de la revista italiana que animaba Negri-, el poder de la multitud, que integre ser y conocer, como en la triada renacentista.

La multitud contemporánea no está compuesta por “ciudadanos” ni por “productores”, pues se ha roto la distinción entre lo individual y lo colectivo, entre lo público y lo privado. Los muchos de la multitud ya no necesitan la unidad de la forma del estado-nacional, por que han reencontrado su unidad en las facultades genéricas de la especie humana. Estamos ante una multitud como un concepto de clase, ya no de la clase obrera, sino de la clase de todas las singularidades productivas, de todos los obreros del trabajo material e inmaterial. Es una potencia ontológica que encarna un dispositivo que busca representar el deseo de transformar el mundo.

La multitud como conjunto de singularidades vuelve a expresarse, y no admite que sus diferencias sean reducidas a otra Unidad distinta de la que la precede y que remite a su comunidad como especie. En tal sentido, desconoce la soberanía, pues puede regirse por sí misma, puede ser carne viva que se gobierna a

Antonio Negri

sí misma. Como tal, además, puede hacer realidad la democracia como gobierno de todos para todos. Siendo hoy la producción biopolítica, es decir que comprende todos los aspectos de la vida, la multitud es el sujeto común del trabajo, aunque aún siga sometida por la categoría de pueblo nacional.

A diferencia de lo que ocurrió cuando la burguesía como nueva clase social emergente, sobrepuso a la multitud una soberanía edificada sobre el concepto de pueblo nacional, hoy en la soberanía del nuevo orden global, la multitud resurge para imponer una sociedad alternativa que no disuelva las diferencias que se edifican a partir de nuestra unidad como especie.

Pues bien, los textos reunidos en este libro corresponden a diferentes épocas, pero en general todos remiten a los debates que ha suscitado su trilogía, y en este sentido no sólo dialogan con ellos sino que creemos que contribuyen a su comprensión. En realidad cada uno de ellos puede estudiarse con independencia, pero hacen referencia, de alguna manera, a los temas bajo los cuales los hemos agrupado. Los primeros hacen referencia al vínculo indudable con la teoría marxista y a su posición sobre la dialéctica, y la reformulación del que hacer? Los reunidos en el segundo capítulo abordan tres grandes problemáticas que atraviesan la obra más reciente de Negri, como son el debate sobre la vigencia de la teoría del valor, la incorporación de la noción foucaultiana de biopolítica, y la construcción conceptual de Imperio que sin duda sacudió el complejo escenario de la teoría política contemporánea. En el acápite final, nos encontramos con su más reciente contribución al que hacer político, como es el rescate

| 15

Marx, la biopolítica y lo común

de lo común, con todas sus implicaciones en los movimientos que hoy se escenifican en todas las latitudes, y que son definitivamente al mismo tiempo la realidad y el porvenir de las luchas anticapitalistas en el mundo global al cual pertenecemos.

Por ello, los documentos que hemos reunido en este libro, no son guías para la acción, ni mucho menos manifiestos, sino intervenciones o comunicaciones, que nos permiten un encuentro con un Negri siempre renovado, que pueden aportarnos para salir de los límites estrechos dentro de los cuales nos aprisionan las condiciones particulares de las coyunturas latinoamericana y colombiana, y para asumir, bajo el signo de la nueva temporalidad de los movimientos, el necesario éxodo del capitalismo que continúa sometiéndonos bajo categorías diferentes.

Capítulo I
Marx y ¿qué hacer?

I.

¿Es posible ser comunista sin Marx?

¿Es posible ser comunista sin ser marxista? Es evidente que sí. Debo decir que no resulta frecuente este tipo de discusión entre compañeros e intelectuales aunque sean de diferentes extracciones. Especialmente de Francia. Aunque las consideraciones que siguen se refieran principalmente a Francia. Sin embargo, debo confesar, que a menudo me aburre pensar sobre estos temas ya que hay líneas bastante diversas y contradictorias que rara vez permiten confrontarse mediante verificaciones o soluciones experimentales. Se trata, a menudo, de confrontar con retóricas que abordan la práctica política de manera abstracta. Y, sin embargo, a veces, me encuentro con posiciones que niegan que podamos ser comunistas a pesar de declararnos marxistas comunistas. Finalmente, como ejemplo, un importante estudioso -quien a pesar de haber desarrollado en el pasado las hipótesis maoístas más radicales- me comentaba que si se atuviese al marxismo revolucionario que predicaba la "extinción del Estado" después de la conquista proletaria del poder, como ciertamente ese objetivo no se logró, ya no podía declararse "comunista". Algo así como decir que el cristianismo es falso, porque el Juicio Universal no se alcanzó en los tiempos previstos en el Apocalipsis de San Juan y porque la "resurrección de los muertos" no se encuentra frente a nuestros ojos! Agre-

| 19

Marx, la biopolítica y lo común

gando que en la época del desencanto, es decir la del fin de siglo, el mundo cristiano y la crisis de la escatología socialista equívocamente parecían estar bajo el mismo paraguas, es decir, ser de igual orden epistemológico – y además totalmente falsas. Es cierto que el cristianismo es falso - pero creo que lo es por razones muy diferentes. Y si el comunismo es falso, no lo es seguramente debido a que la esperanza escatológica no se ha alcanzado en este caso: de hecho, no estoy diciendo que no estaba, de hecho, implícita en la premisa, pero sólo que muchas de las "profecías" (mejor dicho de los dispositivos teóricos) del comunismo marxista se han realizado al punto que hoy en día es imposible abordar la lucha contra la esclavitud del capital sin Marx. Por esta razón, probablemente, sería importante volver al cristianismo de Cristo y al comunismo de Marx.

20 | Pero entonces, ¿qué? No se produjo la extinción del Estado en Rusia, y en China éste se ha convertido en un Estado todo poderoso mientras que el común se ha organizado (y falsificado) bajo la forma de lo público: el estatalismo ha ganado y, a continuación, sobre esta hegemonía, se ha impuesto no el común, sino un capitalismo burocrático altamente centralizado. Sin embargo, me parece que a través de las grandes experiencias revolucionarias comunistas del siglo xx, la idea de una "democracia absoluta" y de un "común de los hombres", se han demostrado posibles. Y me refiero a la "democracia absoluta" como proyecto político que se construye más allá de la democracia "relativa" del Estado liberal, y por lo tanto como

Antonio Negri

índice de una revolución radical contra el Estado, a partir de una práctica de resistencia y construcción del "común" contra lo "público", contra el rechazo a la existencia y a la negativa del ejercicio del poder constituyente por parte de la clase trabajadora explotada.

Aquí está la diferencia. Cualquiera que sea la conclusión, el comunismo (el que se mueve de acuerdo a la hipótesis marxista) se ha probado (sin ni siquiera alcanzarlo) a través de un conjunto de prácticas que no son aleatorias, no son sólo transitorias: se trata de prácticas ontológicas. La pregunta, entonces, si se puede ser comunista sin ser marxistas, debe en primer lugar confrontarse con la dimensión ontológica del comunismo, con la determinación materialista de esta ontología, con sus residuos efectivos, con la irreversibilidad de ese episodio en la realidad y el deseo colectivo de los hombres. El comunismo es una construcción, ha formulado Marx, una ontología, es decir, la construcción de una nueva sociedad por parte del hombre productor, del trabajador colectivo, a través de un accionar que resulta ser eficaz, ya que resulta en un "*incremento del ser*".

| 21

Este proceso se ha dado aleatoriamente, esta experiencia se ha logrado parcialmente. El hecho de que haya sido derrotado, no demuestra que sea imposible: de hecho se ha demostrado que es real, que es posible. Muchos millones de hombres y mujeres han trabajado, pensado y vivido alrededor de esta posibilidad. Nadie niega que la era del "socialismo real" haya cedido y que haya sido atravesada por horribles abu-

sos. Sin embargo, ¿fueron estos de tal magnitud como para haber podido cancelar esa experiencia y eliminado ese incremento del ser que la realización de los posibles eventos y su potencia revolucionaria habían construido? Si esto hubiera sucedido, incluso si lo negativo que ha afectado pesadamente a la historia del "socialismo real", hubiese producido una destrucción predominante del ser, la experiencia del comunismo se habría deslizado y dispersado en el aire. Pero esto no ha sucedido. El proyecto de la "democracia absoluta", la instancia para construir el "común de los hombres" permanecen atractivas e intactas en nuestro deseo y en nuestra voluntad. Acaso la permanencia de este materialismo del deseo, no demuestra la validez del pensamiento de Marx? No es por lo tanto difícil, si no imposible, ser comunistas sin Marx?

22 | A la objeción sobre el estatalismo que "necesariamente" se derivara de la práctica marxista, se debe responder rearticulando nuestro análisis: asumiendo el supuesto de que a pesar de que la acumulación del ser, el progreso de la "democracia absoluta", la afirmación de la libertad y la igualdad, hayan pasado a través de y sufrieran constantemente pausas, interrupciones, y desastres, sin embargo, esta acumulación ha sido más fuerte que los momentos destructivos que hubieran podido conocerse. Este proceso, de hecho, no es intencional ni teleológico; tampoco forma parte de la filosofía de la historia: y no lo es porque esta acumulación del ser, aunque vive a través de los acontecimientos de la historia, no es el producto del destino, ni de la providencia, sino el resultado,

Antonio Negri

la intersección de miles y miles de prácticas y voluntades, transformación y metamorfosis que han constituido el sujeto. Esa historia, esta acumulación es el producto de la singularidad concreta (que la historia aquí nos muestra en acción) y de la producción de subjetividad. Nosotros la asumimos y la describimos a posteriori. No tiene nada de necesaria, todo es contingente aunque con conclusión, todo es aleatorio pero construido en la historia que contamos. *Nihil factum infectum fieri potest*: ¿existe tal vez una filosofía de la historia donde los seres vivos deseen sólo continuar viviendo y por lo tanto expresar una teleología intencional de la vida? La "voluntad de vivir" no resuelve los problemas y dificultades de la vida, presentes en el deseo como urgencia y potencia de constitución del mundo. Si hay lagunas y saltos estos se revelan en la continuidad histórica - una continuidad siempre irregular, pero progresiva- incluso globalmente, ontológicamente catastrófica. El ser no puede ser completamente destruido.

Otro tema está referido a cómo la acumulación del ser construye el *común*. El común no es una razón necesaria - pero es un aumento del ser porque el hombre desea ser multiplicidad, establecer relaciones, ser multitud - no pudiendo estar solo, sufriendo el dolor de la soledad. En segundo lugar, la acumulación del ser, incluso, no tiene ni identidad ni origen: él mismo es un producto de la diversidad y del consenso o desacuerdo entre las singularidades, la articulación de las construcciones lingüísticas y determinaciones históricas, y el

| 23

Marx, la biopolítica y lo común

fruto de los encuentros y desencuentros. Se debe particularmente enfatizar que el *común* no debe ser visto como el *universal*. Puede contenerlo y expresarlo, pero no se reduce a él, es más dinámico y prolongado temporalmente. Lo universal puede predicarse de cualquiera y de todas las personas. Pero el concepto de individuo auto-subsistente es contradictorio. No hay individualidad, sólo relación de las singularidades. El común recompone el conjunto de las singularidades. Esta diferencia del común y del universal es absolutamente crucial aquí: Spinoza la define cuando, ante el vacío general del universal y la inconsistencia del individuo, opone la determinación concreta de las "nociones comunes". Lo universal es aquello que en el aislamiento, en la soledad, todo sujeto puede pensar; lo común es por el contrario lo que cada singularidad puede construir, construir *ontológicamente* a partir del hecho de que cada singularidad es múltiple pero determinada concretamente en la multiplicidad, en la relación común. La universalidad está dicha desde lo múltiple mientras que el común está determinado y construido a través de lo múltiple y lo especificado. La universalidad considera al común como un abstracto y lo inmoviliza en el curso histórico: el común substrahe lo universal a la inmovilidad y a la repetición. Y lo construye en cambio concretamente.

24 |

Pero todo esto presupone la ontología. Aquí es donde el comunismo tiene necesidad de Marx: para implantarse en el

Antonio Negri

común, en la ontología. Y viceversa. *Sin ontología histórica no hay comunismo.*

Se puede ser comunista sin ser marxista? A diferencia del "maoísmo" francés, que nunca frecuentó a Marx (sobre lo que volveremos más adelante), Deleuze y Guattari, por ejemplo, fueron comunistas sin ser marxistas, y lo fueron de manera extremadamente eficaz, al punto que se le atribuye a un Deleuze pos mortem el libro *"La grandeza de Marx"*. Deleuze y Guattari construyeron el comunismo a través de los agenciamientos colectivos y de un materialismo metodológico que, mientras los acerca al marxismo, los mantiene distantes del socialismo clásico y, por tanto, de cualquier ideal orgánico del socialismo o el comunismo estatista. Ciertamente, Deleuze y Guattari, sin embargo, se declararían comunistas. ¿Por qué? Por qué sin ser marxistas, participaron en los movimientos de pensamiento que se abrieron continuamente a la práctica y a la militancia comunista. En particular, su materialismo fue ontológico, su comunismo se desarrolló sobre las mil mesetas de la práctica transformadora. Faltaba una historia, aquella positiva que a menudo puede ayudar a la elaboración y a la comprensión de la dinámica de la subjetividad (en Foucault, este dispositivo será integrado a posteriori en la ontología crítica): sin embargo, a veces, la historiografía positivista, aunque también la historia, puede ser inscripta al interior de la metodología materialista, sin aquellos oropeles cronológicos y aquella excesiva insistencia en los acontecimientos, propios de cualquier historicismo - y

| 25

Marx, la biopolítica y lo común

es esto precisamente lo que sucede con Deleuze y Guattari. Insisto sobre la complementariedad entre el materialismo y la ontología porque la historia (que en la perspectiva tanto del idealismo clásico como del positivismo, sin duda se inspira en la filosofía, pero dirigida a la hipóstasis política y ética, y por lo tanto a negar la dimensión ontológica) puede, sin embargo, a veces, ser tácita aunque efectivamente subsumida - cuando la ontología se constituye en un dispositivo especialmente fuerte, como en el caso de Deleuze y Guattari. No debemos olvidar que el marxismo no vive sólo en la ciencia sino que se desarrolla al interior de la experiencia "situada": el marxismo es frecuentemente revelado por los dispositivos militantes.

26 | Diferentes son las cosas cuando, por ejemplo, se compara nuestro problema (comunismo / marxismo/ historia / ontología) con las numerosas variantes del socialismo utópico, especialmente con aquellas derivadas del "maoísmo". La experiencia francesa del "maoísmo" es testigo de la propagación de una especie de "odio por la historia", que – y es aquí donde su deficiencia es terrible – se ha revelado como muy incómoda cuando se trataba de producir los objetivos políticos. Así, de hecho, el abandono de la historia, significó no solo el abandono del marxismo, sino también el de la política. Paradójicamente se repetía en dirección opuesta, lo que había sucedido en Francia, durante la fundación de la escuela de los "Annales" de Marc Bloch y Lucien Febvre: el marxismo fue introducido en la discusión filosófica a través de la historiografía. ¡Así es como la historiografía devino en política!

Antonio Negri

Lo mismo sucede con el socialismo utópico: hay que reconocer sin embargo, que en algunas de sus experiencias (fuera de la variante maoísta), se han planteado, no siempre, pero a menudo, conexiones materialistas entre la ontología y la historia. Basta pensar - en lo que respecta a la experiencia francesa - en los aportes formidables de Henri Lefebvre. El desafío es entender cómo y en qué medida, dentro de esta gama de posiciones diferentes, emergen enfoques que a veces (en nombre de la universalidad del proyecto político propuesto) se oponen a la praxis ontológica - negando por ejemplo, la historicidad de las categorías tales como la "acumulación primitiva", y proponiendo en consecuencia la hipótesis de un comunismo como mera restauración inmediata, de los commons, o sea, desvalorizando la metamorfosis productiva que da lugar a las diversas "composiciones técnicas" de la fuerza de trabajo (esto es, realmente, la producción materialista de la subjetividad en la relación entre relaciones productivas y fuerzas productivas) De esta manera el origen de la protesta comunista etc. etc., se direcciona, de manera radical, hacia la naturaleza humana (siempre bajo la misma forma sub Arithmeticae): se trata, evidentemente, de la reedición del idealismo bajo su figura trascendental.

| 27

Así por ejemplo, hemos visto recientemente como Jacques Rancière acentúa los dispositivos que niegan toda conexión ontológica entre el materialismo histórico y el comunismo. La perspectiva de la emancipación del trabajo se desarrolla, de hecho, en su investigación, en términos

Marx, la biopolítica y lo común

de la autenticidad de la conciencia, asumiéndose así *la subjetividad en términos individuales*, y dejando de lado en ese momento –antes de comenzar- toda posibilidad de designar como común a la producción de subjetividad. Además, la acción emancipatoria queda aquí fuera de toda determinación histórica, proclamando su independencia de la temporalidad concreta: la política, para Rancière, es una acción paradójica que separa el sujeto de la historia, de la sociedad, de las instituciones, mientras que sin aquella participación (esa inherencia que puede ser radicalmente contradictoria), el sujeto político no sería ni siquiera previsible. El movimiento de emancipación, la "política" pierde por lo tanto toda característica de antagonismo, no en abstracto, sino en el terreno concreto de las luchas; la determinación de la explotación desaparece y, (paralelamente), la acumulación del poder enemigo, de la policía (siempre representada tras una figura indeterminada, no cuantificable) ya no constituye más un problema. Cuando el discurso de la emancipación no se basa en la ontología, se convierte en utopía, en sueño individual, dejando que el tiempo lo encuentre.

28 |

Hemos entrado *en la era de la res media (cosa mediática)*, al punto de preguntarnos si ha existido en Francia (después del sesenta y ocho), alguna vez, algún comunismo relacionado con el marxismo. Sin duda que el estalinismo y el trotskismo –tanto el uno como el otro-lo han sido (y siguen siendo) variantes del comunismo, y copartícipes de una historia lejana y esotérica. Pero cuando se trata de la filosofía del 68,

Antonio Negri

aquí hay un rechazo radical del marxismo. Queremos referirnos principalmente a las posiciones de Badiou, que gozan de cierta popularidad.

Una rápida aclaración. Cuando Rancière, en tiempos del 68, desarrolló (después de participar en la lectura conjunta de *"El Capital"*) una fuerte crítica a la posición de Althusser, poniendo de relieve cómo en la crítica al humanismo marxista (que solo después del 68 – con cierto retardo- se abriría con Althusser a la crítica del estalinismo) subsistían en realidad los mismos presupuestos intelectualistas del "hombre del partido" y la abstracción estructuralista del "proceso sin sujeto", tenía razón en sus argumentos. Pero, ¿no debería hoy Rancière plantear las mismas críticas en su discusión con Badiou? Para Badiou, también de hecho, solamente la independencia de la razón resulta ser la garantía de la verdad y de una sistemática autonomía ideológica; sólo bajo estas condiciones Badiou determina la definición del comunismo. "Bajo la apariencias de lo múltiple, ¿no estamos acaso frente a aquella vieja concepción de superioridad de la filosofía?", se preguntaban Deleuze y Guattari. Resulta muy difícil saber dónde se encuentran para Badiou las condiciones ontológicas del sujeto y de la ruptura revolucionaria. Para él, de hecho, cualquier movimiento de masas constituye una *performance* (actuación) pequeño burgués; toda lucha inmediata, del trabajo material o cognitivo, de la clase o del "obrero social es algo que nunca alcanza a la sustancia del poder. Toda ampliación de la capacidad colectiva de producción del

| 29

sujeto proletario no será más que una prolongación de su propio sometimiento a la lógica del sistema; aquí el objeto resulta inalcanzable y el sujeto indefinido, salvo que la teoría lo produzca, que lo discipline adecuándolo a la verdad y elevándolo al acontecimiento - más allá de la práctica política, más allá de la historia. Pero esto resulta ser exiguo comparado con lo que nos espera si seguimos el pensamiento de Badiou: todo cuadro de lucha, específicamente determinado, le parece (si la teoría y la experiencia le atribuyen una potencia subversiva) sólo una alucinación onírica. Por ejemplo, insistir para Badiou en el "poder constituyente" sería fantasear sobre la transformación de un imaginario "derecho natural" en un poder político revolucionario. Sólo un "acontecimiento" nos puede salvar: un acontecimiento que esté fuera de toda existencia subjetiva capaz de determinarlo y de toda estrategia pragmática que represente el *dispositivo*. El *acontecimiento*, para Badiou, (sea la crucifixión de Cristo o la resurrección; la Revolución Francesa o la Revolución Cultural china, etc.) es siempre definido a posteriori, y por lo tanto como un requisito previo y no como un producto de la historia. En consecuencia paradójicamente, el evento revolucionario existe sin Jesús, ni Robespierre, ni Mao. Pero, privados de toda lógica interna de producción del acontecimiento, ¿cómo se puede distinguir el acontecimiento de un hecho de fe? Badiou, en realidad, se limita a repetir la mística aclaración, normalmente atribuida a Tertuliano: "Creo quia absurdum" - creo, porque es absurdo. Aquí, la ontología es aniquilada. Y el ra-

30 |

Antonio Negri

zonamiento comunista es reducido a un golpe de locura, a un asunto del espíritu. Para decirlo sin rodeos, repitiendo a Deleuze y Guattari: "el acontecimiento mismo aparece (según Badiou) menos como una singularidad que como un punto aleatorio, separado, que se agrega o sustrae al lugar, ya como trascendencia de la nada, ya como verdad de la nada, sin que se pueda dar cuenta sobre la pertenencia del acontecimiento a la situación en la que encuentra su lugar (indecidable). Puede ocurrir, por el contrario, que se produzca, como simple tiro de dados, una intervención sobre el lugar que califique el acontecimiento y que lo haga entrar en la situación, como potencia de "hacer" acontecimiento".

Ahora, resulta fácil comprender algunos de los supuestos de estas posiciones teóricas (que a menudo parten de una atormentada y compartida autocrítica sobre las prácticas revolucionarias ocurridas) Se trataba de hecho, en primer lugar, de destruir toda referencia a la historia de un "socialismo real", si bien derrotado, y a menudo siempre plagado de premisas dogmáticas y de una orgánica predisposición a la traición. En segundo lugar, querían evitar el establecimiento de toda relación entre la dinámica de los movimientos subversivos y el contenido de las instituciones de desarrollo capitalista. Jugar con estos *dentro de / contra de*, como la tradición sindical proponía, había producido, de hecho, la corrupción del deseo revolucionario y la ilusión de la voluntad puesta en la lucha. Para extraer finalmente, detrás de estos objetivos críticos la conclusión que hoy, todo intento político, táctico o

| 31

Marx, la biopolítica y lo común

estratégico, de reconstrucción de una práctica comunista así como la dificultad para su ejercicio, están excluidos de toda perspectiva de liberación; que no puede darse un proyecto constituyente o de transformación, ni ninguna propuesta de transformación en la dimensión material, inmediatamente antagónica en la lucha; y que toda tentativa de dar cuenta de las formas contemporáneas de dominación, cualquier fuera la forma que éstas desarrollen, son, sin embargo, absorbidas por el comando capitalista; que en última instancia, cualquier referencia a las luchas dentro de un tejido biopolítico, es decir aquellas luchas que consideran al welfare en una perspectiva materialista, no representan otra cosa que una regurgitación vitalista. Bien, todo esto tiene un solo significado: *la negación de la lucha de clases*. Más aún, siguiendo el "extremismo" badiouiano, el proyecto del comunismo no puede existir sino de manera privada y dentro de formas de sustracción del poder, y la nueva comunidad sólo podrá ser el producto de los sin comunidad (como en otro lado sostiene Rancière). Lo que ofende en este proyecto es la pureza con la que se presenta, porque cuando las formas de la inteligencia colectiva son a tal punto despreciadas – en la medida que toda forma de inteligencia producida en la historia concreta de la humanidad es reconducida a la lógica del sistema de producción capitalista – entonces, no hay nada que hacer. O más bien, nos conduce a confirmar la observación que ya se hiciera anteriormente, es decir, que la *pragmática materialista* (la que hemos conocido en Maquiavelo y Nietzsche, en Spinoza y Deleuze), aquel

32 |

Antonio Negri

movimiento que se vale exclusivamente por sí mismo, aquel trabajo que sólo se abre a su propio poder, aquella inmanencia que se centra en la acción y en el acto de la producción del ser, es, en todo caso, más comunista que cualquier otra utopía que tenga una delicada relación con la historia y formales incertidumbres con la ontología.

No creemos, por lo tanto, que se pueda hablar de comunismo sin Marx. Por supuesto, el marxismo está siendo profundo y radicalmente revisado y renovado. Aunque incluso, esta transformación creativa del materialismo histórico pueda hacerse siguiendo las instrucciones de Marx - condimentada con aquellas derivadas de la corriente "alternativa" vividas en la modernidad, desde Maquiavelo a Spinoza, desde Nietzsche a Foucault y Deleuze. Y si Marx estudió las leyes del movimiento de la sociedad capitalista, ahora se trata de estudiar las leyes de trabajo obrero; más bien, de la actividad social en su totalidad; la producción de subjetividad tras la subsunción de la sociedad en el capital y la inmanencia de la resistencia en la explotación, ahora bajo un horizonte global. Hoy en día no alcanza con estudiar las leyes del capital; debemos trabajar la expresión del poder de la rebelión de los trabajadores en todas partes. Siempre siguiendo a Marx: "lo que nos interesa es el trabajo no como objeto sino como actividad; no como un valor en sí mismo sino como la fuente viva del valor. Frente al capital, en el que la riqueza general existe objetivamente, como una realidad, el trabajo es la riqueza general como su posibilidad, que se confirma en la

| 33

Marx, la biopolítica y lo común

actividad como tal. No es por tanto una contradicción decir que el trabajo es, por un lado, la pobreza absoluta como objeto, y por el otro es la posibilidad general de la riqueza como sujeto y como actividad." Pero, ¿cómo tomar el trabajo de esta manera, es decir, como sujeto político y no como objeto sociológico? Este es el problema, este es el nudo de la investigación. Sólo mediante la resolución de este problema podemos hablar de comunismo – y, si es necesario, (y casi siempre lo es), ensuciarse las manos. Todo lo demás es cháchara intelectualista.

Traducción: César Altamira

Del original <http://uninomade.org/essere-comunisti-senza-marx/> Sitio italiano UniNomade 2.0.

34 |

Antonio Negri

II. *¿Por qué Marx?*

¿Por qué Marx? Porque el diálogo con Marx es esencial para quienes colocamos la lucha de clases en el centro y / o en condiciones subordinadas al imperio capitalista y nos proponemos hoy una perspectiva comunista. La enseñanza y el debate con Marx es crucial por tres razones.

La primera es política. El materialismo marxista permite desmitificar toda concepción progresiva y consensuada del desarrollo capitalista y, por el contrario, afirmar su carácter antagónico. El capital constituye una relación social antagónica, y las políticas subversivas que se colocan "dentro" de esta relación sumergen en la misma medida al proletario, al militante, al filósofo. El Kampfplatz (campo de batalla) es "en y contra" el capital.

La segunda razón por la que no se puede renunciar a Marx es crítica. Marx sitúa la crítica en la ontología histórica, construida y siempre atravesada por la lucha de clases. La crítica es, pues, el "punto de vista" de la clase oprimida en movimiento, permite seguir el ciclo capitalista, comprender la crisis, describir la "composición técnica" de la clase oprimida y, eventualmente, organizar la "composición política" en la perspectiva de la revolución. La autonomía "del punto de vista de clase" se encuentra en el centro de la crítica.

| 35

Marx, la biopolítica y lo común

La tercera razón para permanecer en Marx es que su elaboración teórica ha permitido en el siglo pasado continuar profundizando la crisis del capitalismo maduro en su doble forma (liberal y socialista) y en conjunto organizar los movimientos de liberación contra el poder colonial y el imperialismo.

Hoy en día, la teoría marxista enfrenta a la conmoción de la organización del trabajo y de los mercados, de la división del trabajo y de la geografía del poder, en definitiva, con una nueva configuración de la clase en lucha. Se trata de comprender si la teoría marxista, frente a las nuevas figuras de la explotación, puede darse el lujo de aprehender los puntos de la crisis y, en consecuencia, liberar una adecuada imaginación del "común". Después de la derrota del socialismo soviético, necesitamos una nueva teoría de la "valor-común".

En este artículo, resulta imposible desarrollar un discurso completo sobre cada uno de los argumentos propuestos; me limitaré a dar - en cada punto - un ejemplo de "*El Capital*" de Marx.

36 | **1. La razón política: La comprensión del carácter antagónico del capitalismo**

Trabajando las secciones iv, v y vi del Libro Primero de *El Capital* (cap. 10-20), donde Marx define el plusvalor relativo y analiza el sistema de formación de la "gran fábrica", nos podemos aproximar a la constitución de un punto de

Antonio Negri

vista político de Marx y, conjuntamente, a su definición de la política de clase.

Ahora bien, debido a que el tránsito de la extracción de plusvalía absoluta a la de plusvalía relativa modifica radicalmente la relación de magnitud entre las dos partes de la jornada de trabajo (tiempo de trabajo necesario y plustrabajo), este pasaje debe derivar de una revolución en las condiciones de producción tanto en las formas de valorización como en las de los procesos de trabajo. Se acorta el tiempo de trabajo requerido socialmente para la producción de una mercancía, por lo que se requiere una menor cantidad de mano de obra para producir una mayor cantidad de valor de uso. Este punto significa una radical modificación del capitalismo: asumir una figura de máquina que desarrollando plusvalor relativo, inviste y transforma la sociedad en su conjunto. Sobre esta base, Marx considera la construcción del pasaje de la manufactura a la gran industria y la consiguiente subsunción de la cooperación resultante del trabajo bajo el control exclusivo del capital. Esto crea las condiciones para un enorme incremento de la plusvalía, y para el sometimiento de una multitud de trabajadores a la disciplina del capital, así como para el dominio y extensión progresiva del despotismo patronal en la sociedad. El proceso de implementación de la extracción de plusvalía relativa no cubre solamente la división de la jornada laboral del trabajador entre el trabajo necesario y el trabajo excedente: revoluciona también de arriba hacia abajo los procesos técnicos del trabajo y los reagrupamientos socia-

| 37

Marx, la biopolítica y lo común

les. Si de un lado, el cuerpo laboral en función en la fábrica deviene una forma de existencia del capital mismo, por otro lado, a la división del trabajo en la fábrica le debe corresponder una adecuada división social del trabajo. Vale decir, que también fuera de la fábrica, la vida social se ve subsumida por el capital, primero de manera "formal" y luego de manera "real". La naturaleza misma se encuentra completamente sometida al modo de producción capitalista, así como lo están la agricultura, la industria moderna, etc. etc.

38 | Sin embargo, esta genealogía de la plusvalía relativa y esta expansión de la gran industria, que parecen invencibles, tienen, por el contrario, un origen histórico muy bizarro. El capital, de hecho, para producir debe incorporar el material humano y ha tratado de hacerlo en la historia (que siempre se repite) desde sus orígenes, prolongando sin medida el tiempo de trabajo y extendiendo la apropiación de la fuerza de trabajo adicional, el trabajo de las mujeres y de los niños, por ejemplo, en la primera fase de la acumulación industrial en Europa. En estas circunstancias la supervivencia misma de la "raza obrera" fue puesta en peligro a causa del desarrollo feroz de la explotación. Marx habla del holocausto del proletariado. Nace la resistencia. El propio pasaje de la manufactura a la gran industria - dice Marx - está determinado por la rebelión de los obreros. De hecho, es lo que pasó. Debíó intervenir el Estado, con la fuerza de la ley sobre los capitalistas y reducir el tiempo de trabajo. Podemos añadir: para hacerles comprender que la vida de los trabajadores no es

solamente materia bruta, sino actividad vital históricamente consolidada y calificada y, sobre esta base, resistente.

Cuando surge la resistencia de la fuerza de trabajo, el cuadro entero (hasta aquí descrito en estas secciones de El Capital) se modifica. No se trata solamente del acontecimiento histórico del pasaje de la extracción de plusvalía absoluta a la extracción de plusvalía relativa; no es sólo el nacimiento de la gran industria, del sistema de fábricas, del modo de producción de la gran industria. También se destaca, con la expansión de esta nueva figura de capital, su estructura interna de relación social antagónica. Las categorías que definen el capital, de hecho, aparecen duplicadas, una vez que se miran no sólo desde la perspectiva del poder del capitalista, sino también desde el punto de vista del trabajador, de su resistencia, de su potencia. Mejor dicho: el capital se muestra aquí, más que como un "organismo objetivo" o un déspota irresistible, como parte de un juego que incluye dos jugadores ya que "aquello que los obreros pierden parcialmente, en contraste con ello, se concentra en el capital", como enemigo de los trabajadores. De un lado está el explotador, del otro el explotado. | 39

Volvamos a la "duplicidad" de las categorías, aunque sin asumir un cuadro completo proponiendo simplemente algunos ejemplos. Se ha visto a través de la definición de la plusvalía, como el plusvalor se opone al trabajo necesario, pero estas definiciones, estas abstracciones son consideradas dentro de la materialidad de la relación del capital para

medir inmediatamente el antagonismo. La fuerza de trabajo cuando se encuentra en el punto de la jornada trabajo en el que considera que ha trabajado lo suficiente para obtener su salario necesario para la auto-reproducción, se niega a trabajar de más y se debe obligarla a hacerlo. Si esto es cierto, se deduce que en el proceso de producción la relación entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, entre la organización del trabajo y la organización de la explotación, es siempre conflictiva. En consecuencia, al mismo tiempo, que la fuerza de trabajo deviene más productiva, debe ser socialmente debilitada, expuesta a la sobreabundancia y a la competencia de otras fuerzas de trabajo y por ello sometida a una mayor presión. Esto no quiere decir que la fuerza de trabajo en este punto, haya alcanzado, frente a la represión capitalista, formas más elevadas de la conciencia y haya madurado, con mayores niveles de productividad, una mayor capacidad de resistencia. Por lo tanto – en la narrativa marxiana – se está ahora en condiciones de imponer una reducción de la duración de la jornada laboral y aumentar la masa salarial.

40 | El plusvalor relativo deriva de la lucha.

Con el advenimiento de la producción basada en la extracción de plusvalor relativo se requiere la intensificación de la cooperación de los trabajadores, ya que es a través de la cooperación de la fuerza de trabajo que la productividad del trabajo aumenta. Y si la cooperación está siempre acompañada por la división capitalista del trabajo, entonces ésta se presenta como un elemento contradictorio frente al capital.

La relación antagónica que constituye el capital es, en este caso, profundizada socialmente. La relación capitalista, que siempre puja por establecer la cooperación y la subordinación, no puede ocultar la oposición y bloquear la expresión de modo que la resistencia contra la explotación en el proceso de trabajo es mayor aún por la conciencia política que la cooperación produce.

Una vez más, la fuerza de trabajo muestra su poder, especialmente en relación con las máquinas, porque cuando la máquina, en su relativa independencia, transmite valor al producto, y lo que transmite es siempre trabajo muerto, sólo la actividad del obrero, del trabajo vivo, permite que las máquinas sean productivas.

En resumen, el despotismo capitalista, tanto en la fábrica como en la sociedad, no puede dejar de lado el valor de uso del trabajo obrero, de la fuerza de trabajo, tanto más mientras se promueva la fuerza productiva social del trabajo. La relación capitalista está siempre sometida a esta contradicción-que puede siempre explotar - y que cotidiana, banal, pero efectivamente, se presenta en la cuestión de los salarios. Cuando se determina de hecho el proceso de compra de la fuerza de trabajo en el mercado capitalista, se destaca inmediatamente que se produce sobre un intercambio desigual, un intercambio conflictivo. Y si hasta ahora nos hemos abocado a la lectura de los capítulos 10 a 20 del Primer Libro de *El Capital*, permítaseme recordar cómo en el capítulo 8, Sección III del Libro Primero de *El Capital*, Marx, con re-

| 41

Marx, la biopolítica y lo común

ferencia al análisis teórico de los Anales fabriles, deja claro como, con relación a la duración de la jornada de trabajo, ésta siempre se alcanza mediante una antinomia en la fábrica: derecho contra derecho. Para concluir diciendo que entre derechos iguales decide la fuerza. Dicho de una manera más categórica, en términos precisos de la Crítica de la Economía Política, aquí entonces, *"en la división entre los salarios y la plusvalía, sobre la que se funda sustancialmente la tasa de ganancia, ejercen una acción decisiva dos elementos completamente distintos la fuerza de trabajo y el capital; que son funciones de dos variables independientes que se limitan la una a la otra, y de su misma diferencia cualitativa proviene la distribución cuantitativa del valor del producto"* (El Capital, libro III, sección v, cap. 22).

42 | Tomando al salario como "variable independiente" al interior de la relación capitalista, he aprendido a hacer política. Y muchos otros, conmigo. Este descubrimiento del antagonismo, de esa contradicción insoluble que puede ser agitada desde la perspectiva de la fuerza de trabajo en general, de la clase obrera, representó el dispositivo esencial que permitió que la investigación política, mejor dicho la co investigación junto con los explotados, pudiera desarrollarse; y extenderse más allá de los temas de la organización, desde las luchas en la fábrica hasta las luchas sociales, desde los objetivos salariales hasta aquellos de las luchas por el bienestar, de la respuesta a las restricciones impuestas a la libertad de las luchas obreras, a la revolución de las condiciones de libertad

de la vida... No hay leyes objetivas a respetar; se trata de desarrollar aquella variable independiente (material y política) que la producción de la lucha revolucionaria determina: proyectos constituyentes a realizar, siempre dentro de aquella liberación de los / del trabajo que constituye –ella misma– la sociedad y la historia.

2. La razón crítica: el "punto de vista" de la clase oprimida en movimiento

La cita del libro tercero efectuada anteriormente nos lleva a discutir sobre la función crítica que produce el ejemplo de Marx: encontramos allí el sello del antagonismo del capital y de la fuerza de trabajo, "variables independientes" que se limitan recíprocamente, sobre la base de la mutua "diferencia cualitativa". Aquí encontramos una drástica declaración marxiana que nos proponemos comentar: *"el verdadero límite de la producción capitalista es el propio capital"* (El Capital, Libro III, Sección III, capítulo 15). Si esta afirmación es fundada, el dispositivo interno crítico del marxismo, debe ser informado.

| 43

Tenemos presente ahora toda la Sección III, Libro Tercero, de El Capital (capítulo 13-14-15), dedicada a la discusión de la "ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia", sin pretender por ello, "una vez más" volver a la controversia que acompañara dicha formulación a lo largo del siglo, sino simplemente asumir la discusión marxista, incorporando la desmitificación del capital (que es el verdadero límite de su

propio desarrollo) y la crítica práctica del desarrollo capitalista (construido, y puesto en crisis, a partir de la resistencia obrera -una crítica que se mueve "en y contra" el capital); por lo tanto, la autonomía desde el punto de vista obrero.

¿Qué dice la ley? Demuestra que la tasa media social de ganancia tiende a disminuir a medida que se produce la progresiva concentración del capital, a causa de la ampliación progresiva del capital constante en relación con la ampliación de capital variable, el trabajo vivo. El "capital como límite" a su propio desarrollo, no es un hecho ocasional o patológico. Marx, por otra parte, no adhiere al registro de las consecuencias catastróficas de la ley. De hecho, a primera vista, la ley describe el gigantesco progreso de la organización capitalista: "su consecuencia más importante es que la ley exige una creciente concentración del capital y, por consiguiente la descapitalización creciente de pequeños capitalistas. Este es generalmente el resultado de todas las leyes de la producción capitalista. Despojado del carácter antagónico que le da la producción capitalista, ¿qué significa este hecho, este progreso de la centralización? Simplemente significa que la producción pierde su carácter privado y se convierte en un proceso social, no de manera formal sino de verdad, en la medida que la producción está presente en cada intercambio social, debido a la dependencia absoluta entre los productores y a la necesidad de representar su trabajo como un trabajo social abstracto (dinero) Puesto que los medios de producción utilizados son usados como medio de desarrollo social, a través

44 |

Antonio Negri

de su relación con la producción , dejando de lado las propiedades de las personas, los esfuerzos se llevan a cabo en la escala social "(El Capital , Libro III, Sección III, cap. 13). Por otra parte, el carácter meramente tendencial de la ley se acompaña de una serie de medidas contra tendencias eficaces. Pero, entonces, ¿cuál es la importancia de la asociación de la ley del desarrollo y de la ley de la tasa decreciente de la tasa ganancia desde el punto de vista crítico? Es la de determinar, al interior del desarrollo, el funcionamiento antagónico de la relación fundamental. La forma esencial del desarrollo, será aquella que marca la existencia de la confrontación entre la existencia obrera dentro del capital y la contradictoria necesidad capitalista de asociarse y reprimir su presencia. La asociación de la ley del desarrollo y la caída de la tasa de beneficio significa poner en primer plano este antagonismo. El proceso de concentración pone de manifiesto la importancia fundamental, mostrando cómo la reorganización del capitalismo en torno a la extracción de plusvalía relativa no es otra cosa que gobernar los polos antagónicos: la resistencia obrera y la necesidad capitalista de contenerla y restringirla para su propio crecimiento. De este antagonismo objetivo a aquel otro que se expresa en la lucha de clases, el camino puede ser largo: pero en cualquier caso, es cualitativamente homogéneo. La proyección marxiana de la contradicción, en la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia, no se revela como la última señal de una crisis necesaria, sino más bien como un primera aproximación a la definición que

| 45

Marx, la biopolítica y lo común

incorpora no solo el momento objetivo, sino también la columna vertebral del desarrollo, la relación capital-trabajo. El ejemplo que Marx daba sobre la realización inmediata de la ley y sus efectos sobre la profundización de la contradicción, a saber, la previsión sobre el aumento del ejército industrial de reserva y el empobrecimiento extremo de las masas – era un ejemplo que sólo podía estar vinculado a ' la experiencia de su tiempo, a la experiencia de una clase obrera que todavía estaba confinada principalmente a un movimiento de resistencia espontánea que luchaba por conseguir el poder político. Pero entonces, esta predicción no era ni determinista ni catastrófica, "una ley abstracta de la población sólo existe para las plantas y los animales, en la medida en que el hombre no interviene trayendo la historia." Entonces, cuando el tamaño y la calidad de las relaciones de clase fueron alteradas sustancialmente por los acontecimientos de las luchas revolucionarias, la fuerza de la formulación marxista explotará con todas las riquezas de su fundación crítica: "la tasa de ganancia puede caer, independientemente de la competencia entre capital y trabajo, pero la" única competencia que puede hacerla caer es sola ésta ", concluye Marx en un comentario a Ricardo. Porque cuando, en respuesta a la lucha de la clase obrera, el capital está obligado a proceder al más alto nivel de la concentración y, con él, al límite de una igualdad general de la composición orgánica, entonces, "las tasas de ganancia (estarán) entre sí en «idéntica proporción a la masa de plusvalía." Cualquier otro término será eliminado.

46 |

Antonio Negri

Pero aquí no termina la historia. La centralización por un lado, del capital constante, es decir, del poder capitalista y, por el otro lado, la socialización del capital variable, del trabajo vivo se ha venido afirmando más allá del borde extremo temporal del pensamiento marxista. La comprensión esencial de los nuevos tipos de "composición orgánica" del capital – es decir la nueva relación reiterada a través de la recíproca transformación del capital variable y del capital constante, del trabajo muerto y del trabajo vivo, ha demostrado ser la cuestión fundamental. ¿Cuál es la nueva articulación antagónica del desarrollo capitalista a la sombra de la crisis capitalista y de la resistencia obrera? Desarrollando el método de la crítica marxista nos parece que el elemento fundamental que distingue a la forma actual del desarrollo capitalista de los anteriores, es el hecho que la cooperación social productiva (en el pasado producida directamente por el capital) ha adquirido una cierta autonomía. Vamos a explicar. En la historia del modo de producción capitalista, es siempre el capital el que impone la forma de la cooperación. Que debe ser funcional a la forma de explotación. Sólo sobre esta base, el trabajo se convierte en productivo. Incluso durante el período de la acumulación primitiva, cuando el capital se hace cargo de las formas existentes de la organización del trabajo y lo somete como tal a la valorización, es él quien impone las modalidades de cooperación que consisten en la eliminación de las relaciones previamente establecidas. Pero ahora la situación ha cambiado completamente. El capital se ha con-

| 47

Marx, la biopolítica y lo común

vertido en una potencia financiera, de captación del plusvalor socialmente producido. Alrededor de este proceso altamente centralizado, se desarrollan momentos antagónicos de autovalorización radicalmente autónomos que el poder económico y político busca mantener juntos y sometidos al despotismo del capitalismo. El elevado aumento de la composición orgánica del capital se proyecta de manera completa sobre lo social para controlarlo. Primero la automatización y luego la informatización han superado los procesos de mecanización y han impuesto figuras inmateriales de control. Si la automatización participa aún de la vieja economía política de la valorización a través de la máquina, con la informática, este horizonte se ha superado: la mercancía deviene más transparente - por el otro lado surgen sectores sensibles, siempre más y más sensibles a la autonomía de la cooperación social y a la autovalorización de los sujetos proletarios, a la exaltación de la microfísica individual y colectiva. El carácter productivo de la fuerza de trabajo no tiene ahora necesidad de expresarse, de ser puesta en conexión con los medios de producción a través de su propia compra y venta por parte del capitalista. Más aún, no sólo en este caso se convertirá en productiva. Todo esto nos lleva a considerar como una hipótesis (con un grado avanzado de verificación) que el antagonismo entre la cooperación social del proletariado y el comando (económico y político) del capital, dándose también al interior del proceso productivo, está fundado ahora más allá de ellos, en el movimiento real de lo social. La cooperación social

48 |

Antonio Negri

no solo anticipa el movimiento económico y político del capital, sino que le preexiste, se establece como autónoma. Es evidente que cuando en nuestra discusión llegamos a una conclusión de este tipo sobre la ley marxiana de la caída tendencial de la tasa de ganancia, no tenemos la intención de exaltar – en contraste con el pesimismo que a veces ha sido leída- las magníficas consecuencias que esta conclusión produciría. Y no queremos, para convalidar nuestro razonamiento, ni siquiera repetir el ejercicio literario (en ocasiones muy nuestro) de referenciar las páginas de los Grundrisse sobre el "individuo social que aparece como el gran fundamento de la producción y de la riqueza" o "sobre al capital fijo que es el hombre mismo." (Trad H. Lefebvre, 185.199 vol. II, p.) - incluso nos molesta el hecho de que a menudo se nos considere "locos" en lugar de muy utópicos ... Nos interesa hacer hincapié (como la crítica aquí nos dice) que el desarrollo capitalista ha alcanzado un nivel de fragilidad extrema, una desproporción entre los elementos que constituyen el capital, difícilmente atribuibles a su tamaño - y donde, consecuentemente, el capital renueva la búsqueda del fundamento material para un nuevo período de explotación. Sin embargo, "... el hecho de que el capital sienta cada límite como un obstáculo y luego trate de superarlo idealmente, no deriva del hecho que aquel límite sea realmente superado: y como cada límite contradice su propia determinación, así la producción se mueve de un lado entre contradicciones que constantemente supera y que, por el otro, constantemen-

| 49

Marx, la biopolítica y lo común

te re propone. Y no sólo esto. La universalidad a la que el capital tiende sin cesar encuentra los límites en su propia naturaleza; en un cierto nivel de desarrollo, revela que él es el mayor obstáculo a esta tendencia y que lo empuja a su propia superación” (Grundrisse , Dietz Verlag , Berlín 1953, p. 313-314, mi traducción) ¿Por qué no debemos, a través de la crítica marxista, buscar un nuevo punto de apoyo a la revolución comunista?

3. La razón teórica: la obra de Marx contribuye a la comprensión del capitalismo de hoy

La tercera razón para referirnos a Marx está en el hecho de que es a través de la teoría - que para nosotros es también desarrollo de los principios y ejemplos trazados en El Capital – como mejor podemos tender un puente entre el presente y el futuro. Como hemos avanzado anteriormente aquí sugerimos un ejemplo en esta vuelta al tratamiento del segundo libro de El Capital. A través del análisis de la circulación de las mercancías y de la socialización de la explotación del trabajo, nos proponemos esbozar puntos antagónicos de la construcción del "común".

Si suponemos que el trabajo social ha sido subsumido por el capital no sólo "formalmente" (donde la concatenación de su estructura permanece en su especificidad individual), sino de manera "real" (es decir, a través de la cooperación de una multitud de extraños, ahora incapaces de reproducirse

por separado); si suponemos que la sociedad está subsumida "realmente" en el capital - lo que significa que lo hace de una manera que no sólo cambia su forma exterior, sino las formas de producción y reproducción de la propia sociedad - se deduce que no podemos tener en cuenta estos cambios (como sucede a menudo) sólo en términos "fetichistas", "irracionales". [Hay que reconocer, sin embargo, que el propio Marx a veces ha extremado el punto de vista fetichista. Por ejemplo: "Es en el capital productivo de interés que la relación capitalista alcanza su forma más exterior y asume la apariencia de un fetiche ... $D - D'$: es la fórmula originaria y general del capital, condensada en una expresión privada de sentido ... una cosa ... un fetiche automático" (El Capital, libro III, sección v, cap. 24). Hay que reconocer que el carácter de "fetiche" está mejor construido por Marx en el Tercer libro, más que en el Primero de El Capital]. Por lo tanto, debemos tener en cuenta la subsunción de la sociedad en el capital de una manera real - debemos asumir el funcionamiento del capital a nivel social y sobre este terreno identificar las formas de producción de valor, la extracción de la plusvalía, y, a partir de acá, el modo y la articulación de la relación de la fuerza de trabajo y el capital. Es por eso que Marx vuelve a las teorías del ciclo económico - y, en particular al estudio del Tableau Economique de Quesnay - para resaltar (lo que parece muy claro en las fórmulas cíclicas) el carácter social del proceso de producción capitalista. En la fórmula $M - M'$ (referida al consumo social

| 51

individual y colectivo), Marx señala que cuando nos encontramos en la subsunción real, "la transformación es el resultado no de un movimiento puramente formal, que forma parte del proceso de circulación, sino de la transformación real que la forma de uso y el valor de los elementos constitutivos del capital productivo han alcanzado en el proceso de producción "(El Capital, libro segundo, sección I, cap. 3). Sobre este mismo punto Marx insiste continuamente, haciendo hincapié que el establecimiento del capital social global representa una verdadera y propia "revolución del valor", y que el resultado de este movimiento afecta a la parte constitutiva del valor del producto social - tanto en términos de cambio como de uso (ibidem, Sección III, cap. 20). "El movimiento del capital global es por tanto una abstracción in actu" – allí donde por "abstracción" se entiende la capacidad del capital social para recomponer toda revolución del valor, toda transformación violenta, todo intento de volverse autónoma de una fracción del capital- (ibidem, Sección I, cap. 4). Este paso es tan esencial en el análisis del capital (para reconducir la relación producción-circulación a la matriz de la valorización) que, dice Marx, una vez llegados a este punto, una vez asumida la complejidad del capital social, "exigimos una manera diferente de investigación "(ibidem, Sección I, cap. 4). ¿En qué consiste esa otra forma de investigación? En considerar las categorías de análisis ya no más genéticamente sino como función del antagonismo del todo social. Es sólo a partir de este punto que la teoría se convierte en un

52 |

arma de lucha de clases. Un enfoque similar ha sido ya desarrollado (como se ha mencionado) en el primer volumen de *El Capital*; aquí el método se profundiza. De ello se deduce inmediatamente que el capital ya no puede ser considerado como el resultado de un proceso “competitivo” que lo determinará, como si las leyes que lo rigieran fueran consecuencia de la guerra que los pequeños industriales entablan los unos contra los otros. No, de hecho, las leyes que rigen el capital social son sólo aquellas que nacen del antagonismo de la lucha de clases. El paso de la subsunción formal a la subsunción real de la sociedad en el capital colectivo comporta ahora, como primera y fundamental consecuencia, que el “despotismo” capitalista sobre la clase obrera en la fábrica se extienda a la sociedad, eliminando aquella “anarquía” que inicialmente parecía ser hegemónica en el juego del mercado. Esta anarquía produce los *faux frais* de la producción que son, - así como en general todos los fenómenos de utilidad complementaria (“externalidades”) – reconducidos ahora, en algunos casos, a simple “positividad” o, en otros casos, eliminados, con el fin de configurar la plenitud del poder del capital social. | 53

Es sobre esta base que Marx retoma los nuevos esquemas de reproducción de Quesnay -una versión numérica de los del *Tableau Economique* (*El Capital*, Libro Segundo, Sección III, capítulo 20-21.). Estos esquemas equilibran (dentro del sistema capitalista) una primera sección que produce “Medios de Producción” y una segunda sección, que produce

"los bienes de consumo". A fin de que el sistema funcione sin problemas, es evidente que no sólo la demanda total debe ser igual a la oferta total, sino también que la totalidad de la demanda de una sección debe ser igual a la producción total de esa misma sección. Este es el caso de la "reproducción simple", es decir, un estado de cosas en el que todo sigue siendo lo mismo de un año a otro: si el capital constante consumido en ambas secciones es igual a la producción de la primera sección, y si los ingresos totales de los trabajadores y los capitalistas de las dos secciones (que debe ser consumido por completo, porque las condiciones no han cambiado) debe ser igual a la producción de la segunda sección. Pero cuando, en la "reproducción ampliada" - donde los capitalistas no consumen toda su renta, sino que reinvierten una parte, toda la proporción cambia y el equilibrio no resulta fácil de encontrar. De hecho, es muy difícil de solucionar, incluso si los capitalistas buscan constantemente restaurarlo con nuevas inversiones y nuevos consumos. En la historia de las interpretaciones del marxismo, este paso

54 | (el de la reproducción ampliada) se ha convertido en el "capeador de tormentas" - porque, a partir de Rosa Luxemburgo, no parece evidente esta formulación marxista. De hecho, parecía estar en contradicción con el antagonismo que en Marx constituía el corazón de la categoría de la crítica. De hecho fueron varios los intentos de historizar y dar nueva forma a estas desproporciones y desequilibrios. Luxemburgo, en particular, mostró cómo el equilibrio se

volvía imposible si, frente a la consolidación de los movimientos y de las luchas sociales de la fuerza del trabajo, el capital no hubiese asegurado (bajo la explotación colonial) nuevas fuentes de explotación para equilibrar el ciclo. Del mismo modo, consideramos que, en la reproducción ampliada del capital, se confrontan de una nueva forma dos fenómenos que ya hemos visto cuando estudiamos la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia (es decir, por un lado el aumento del tamaño en valor del capital constante y con ello el incremento y masificación de la composición orgánica del capital y, por otro lado - en contraste - el aumento de la potencia productiva de la fuerza de trabajo, la autonomía relativa de la parte variable con relación a la parte del capital constante). Acá nos encontramos con una consecuencia fundamental: en la reproducción ampliada, cuanto más el capital masifica su composición, más presagia la crisis. Pero esta crisis se da dentro de una nueva figura del capital: ya socializado, ha integrado producción y circulación, ha constituido una dimensión global para su propio desarrollo. Sin embargo no ha eliminado el riesgo de alcanzar una relación equilibrada entre la sección de producción de los medios de producción y la sección de los bienes de consumo, entre el desarrollo y el salario total que los ha visto ir en direcciones opuestas, donde el capital constante y el capital variable ya no son capaces de encontrar un estado estable de convivencia. Comprobamos aquí el efecto definitivo de la crisis de la teoría clásica del valor-trabajo: esto no significa que el valor sea cual-

| 55

Marx, la biopolítica y lo común

quier cosa que encuentra fundamento fuera de la explotación de la fuerza de trabajo sino que la dimensión, la medida y la calidad de esta fuerza de trabajo han cambiado radicalmente y que con la forma, marxianamente cambia también la materia. ¿Por qué, al principio de este párrafo hemos hecho mención a la apertura de un nuevo espacio teórico? Porque al interior de esta crisis y tras la profundización de los antagonismos, tras nuevas concatenaciones del trabajo y contra la explotación capitalista de la cooperación social, puede tal vez ser construida una nueva teoría del valor-trabajo como potencia común. Conocemos ahora del enorme aumento en el valor de uso de la fuerza de trabajo, pero, por otro lado, también sobre la extrema violencia del capital social, que tiende a encerrarla en el valor de cambio tras la reorganización del control social para la explotación con el fin de aplastar la resistencia y la autonomía del trabajo. Es el "común" el que, dentro de la capitalización social de la valorización, hace fuerza contra todo intento de encierro tratando de expresarse.

56 | Grandes cambios se han producido en el desarrollo capitalista más reciente. Lo primero a destacar es que las finanzas se han convertido en un elemento central en el proceso de producción. La distinción tradicional entre la gestión monetaria, por una parte y el nivel de producción "real", por el otro, ahora es imposible de mantener, no sólo políticamente, sino, y sobre todo, prácticamente, desde una perspectiva interna al proceso económico en general. Hoy en día, el capitalismo se sostiene sobre los ingresos (rentas) El gran

industrial, en lugar de reinvertir los beneficios, se asienta en los ingresos (rentas). Y el circuito, la sangre del capital, se llama hoy rentas y estas rentas (ingresos) cubren una función esencial en la circulación del capital y en el mantenimiento del sistema capitalista: el mantenimiento entendido de la jerarquía social y de la unidad del comando del capital.

El dinero se convierte así en la única medida de la producción social. Tenemos así ahora una definición ontológica del dinero como una forma sanguínea de circulación interna en la que se consolida el valor construido socialmente al interior del sistema económico. Es aquí donde se da la total subordinación de la sociedad con relación al capital. La fuerza de trabajo, ahora la actividad de la sociedad, se encuentra subsumida en el dinero que es a la vez la medida y, al mismo tiempo, el control y el comando. La propia clase política se encuentra al interior de este proceso mientras que las formas de la política bailan en la cuerda.

Si esta es la situación, se vuelve lógico y fundamental que la ruptura – toda ruptura – provenga del interior de este cuadro. Debemos imaginar - y lo digo provocativamente, aunque no tanto, -qué significa hoy hacer un soviét, es decir, sostener la lucha, la fuerza, la multitud, el común dentro de esta nueva realidad y la nueva organización totalitaria del dinero y de las finanzas. La multitud no es simplemente explotada: ella es explotada socialmente como anteriormente lo era el trabajador de la fábrica. Mutatis mutandis, se plantea aquí a nivel social (y del dinero) la vali-

| 57

Marx, la biopolítica y lo común

dez de la lucha salarial. El capital es siempre una relación (entre quien manda y quien trabaja) y es dentro de esta relación que se establece la subsunción de la fuerza de trabajo en el dinero. Pero, propiamente, si la relación del capital se mantiene, es allí adentro donde se determina la ruptura. La crisis actual puede ser interpretada a partir de estos presupuestos. La crisis expresa la necesidad de mantener el nuevo orden mediante la multiplicación de la moneda (las sub-prime y todo el mecanismo de terror que le siguió, sirvieron para mantener buenos trabajadores para pagar la reproducción social desde el punto de vista del capital y del sistema bancario que domina este mundo) Aquí se vuelve necesario poner las manos sobre esta cosa para destruir la capacidad de comando. No se puede ser equívoco sobre este punto. Contra toda concesión que relacione las razones de la crisis a la brecha entre las finanzas y la producción real, insistimos sobre el hecho que la financiarización no es un desvío parasitario e improductivo de cuotas crecientes de plusvalor y/o ahorro colectivo. No es una desviación, sino más bien la forma de acumulación del capital al interior de los nuevos procesos de producción social y cognitivo del valor. En la actualidad, la crisis financiera debe ser interpretada como un bloqueo de la acumulación de capital (por parte del proletariado) y por consiguiente como el resultado de la implosión de la acumulación de capital.

58 |

¿Cómo se sale de una crisis de este tipo? Sólo a través de una revolución social. Hoy, de hecho, toda propuesta de

Antonio Negri

new deal sólo puede consistir en construir nuevos derechos de propiedad social de los bienes comunes. Un derecho que con toda evidencia se está contraponiendo al derecho de la propiedad privada. En otras palabras, si hasta ahora el acceso a un "bien común" tomaba la forma de una "deuda privada" de ahora en adelante es legítimo reclamar el mismo derecho bajo la forma de la "renta social". Reconocer estos derechos comunes es la única forma justa de salida de la crisis. Una última observación en este sentido: es cierto que algunos (Rancière, Žižek y Badiou lo han dicho) creen que estas "reformas" son completamente innecesarias, de hecho, perjudiciales para los trabajadores - así, ¿por qué no intentarlo? ¿Por qué no proponerlas a Wall Street?

Sin embargo no hay peor ilusión que aquella que dice que basta reapropiarse de los bienes "comunes" y someterlos a la gobernabilidad democrática, para construir el comunismo. De hecho, la acumulación social capitalista es una forma a la que necesariamente corresponde una sustancia homóloga. Aquí aquel capitalista común, aquel " comunismo del capital" deben ser destruidos. Esta destrucción constituye la puerta estrecha de todo proceso constituyente comunista. Una nueva teoría del valor-trabajo, sin embargo, se debe reconstruir en este momento, excavando el "común" para criticar el desarrollo y revertir la tendencia, así como la teoría marxista del valor trabajo sirvió para mostrar la fuerza de trabajo como potencia y establecer como objetivo de lucha, más allá del plusvalor, la destrucción de la explotación y del beneficio.

| 59

Marx, la biopolítica y lo común

Estas cuatro notas (y estos tres ejemplos) son para decir porque Marx debe apoyar a aquellos que siguen comprometidos con la investigación para organizar la resistencia contra la explotación capitalista, para construir una autonomía siempre creciente (en la cooperación cognitiva del trabajo post-fordista) de los trabajadores y para disfrutar, dentro y contra la socialización capitalista, de las formas de vida comunitaria. "¿Por qué Marx?" es en realidad un diálogo militante lo que sugiere esta pregunta. Y estas notas indican caminos a explorar en los próximos años.

Traducción: César Altamira

Publicado en el sitio Italiano UniNomade 2.0 <http://uninomade.org/perche-marx/>

60 |

Antonio Negri

III.

Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica

1. Dialéctica del antagonismo

Cualquiera que haya tomado parte en la discusión sobre la dialéctica que se desarrollara al interior del llamado "marxismo occidental" en los años 30, 50 y 60, puede fácilmente reconocer la complementariedad de roles jugados en ese debate por el texto "Historia y conciencia de clase" de Lukács y el trabajo desarrollado por la Escuela de Frankfurt. Tras una extraña e ineficaz hibridación, las descripciones fenomenológicas e hipótesis normativas producidas en esos tiempos abordaron la vida, la sociedad y la naturaleza, como igualmente investidas por el poder productivo del capital y, su potencia radicalmente debilitada por éste. El tema de la alienación atravesó el conjunto de la estructura teórica: en ese contexto, la fenomenología de la acción y la historicidad de la existencia se consideraban ambas completamente absorbidas por el diseño capitalista de la explotación y por la dominación sobre la vida. La dialéctica de la "Ilustración" ("Aufklärung") se modelaba a través de la demonización de la tecnología y de la subsunción definitiva de la sociedad en el capital. Los revolucionarios no tenían nada que hacer más que esperar por el acontecimiento que reabriera nuevamente la historia, mientras que para los no revolucionarios no que-

| 61

daba más que adaptarse tranquilamente a su destino, Serenidad (Gelassenheit).

Por supuesto, confrontados con esta (a veces inerme) toma de conciencia de la subsunción de la sociedad en la capital, algunos opusieron resistencia. Es el momento en que el marxismo occidental, frente a esa conclusión, recobra un punto de vista crítico y emerge, por primera vez, una actitud ética-política que acompaña los dispositivos teóricos hacia la exaltación de lo "particular subversivo". Esta actitud creó las condiciones para la apertura de una nueva forma de dialéctica, en momentos que se producía la extensión masiva del poder capitalista al conjunto de la sociedad. Opuesta a aquella dialéctica deshumanizante de la relación capitalista de explotación, otra dialéctica, ética y subjetiva, abrió la totalidad del contexto social a la expresión de nuevas resistencias. Se afirmaba así el principio de una nueva figura de la subjetividad, o mejor dicho, de la producción de subjetividad. Una dialéctica abierta a la "crítica" contra la dialéctica cerrada de la "crítica-crítica". Un punto de ruptura contra la plácida, o sufrida, aceptación de la prepotencia totalitaria del capital bajo sus dos formas de gestión, liberal (y fascista) y / o socialista (y estalinista). Es así como en Francia Merleau Ponty rompe con la fenomenología frankfurtiana, y surge, de esa manera, en las fronteras del imperio británico, sobre la inversión de la historiografía colonial, aquello que más tarde llamaremos el punto de vista postcolonial; en Italia, Francia y Alemania, invirtiendo

Antonio Negri

aquel mandato que consideraba la tecnología como un terreno exclusivo de la alienación, comenzaron a tomar forma en los núcleos obreristas las hipótesis sobre el uso subversivo por parte de los obreros de las máquinas de trabajo. De esa manera, puede decirse que la dialéctica quedó interrumpida, y es en ese ámbito de la interrupción, y basado en la hipótesis de la consiguiente habilidad de la crisis capitalista para invertir el todo social, que reaparece el sujeto revolucionario bajo la forma de una subjetividad libre, que lo colocaba ya como producción, ya como expresión. La dialéctica de ser abstracta se vuelve concreta. El desarrollo dialéctico entrega su determinación a la realización del desarrollo capitalista. No resulta inútil, en ese contexto, reconstruir la prehistoria de esta discusión, aunque sea breve. Esto nos lleva nuevamente al renovado desarrollo de los análisis, no tanto de la dialéctica en general, sino fundamentalmente sobre el uso de la dialéctica en el "marxismo real", en el codificado materialismo dialéctico. Consideremos, relacionado con esta inversión y las instancias operativas consiguientes, la definición de la dialéctica propuesta por uno de los más grandes intérpretes de la época, si tenemos en cuenta lo comentado por Lucio Colletti, sobre Vasilyevich Il'enkov:

| 63

"En términos más generales, la teoría marxista de la dialéctica puede plantearse como una teoría tanto de la "unidad" como de la "exclusión" de los contrarios, es decir, como una teoría que trata de proporcionar al mismo tiempo, el momento del conocimiento (es decir, la posibilidad de que

los términos de la oposición o contradicción puedan tomarse y comprenderse en conjunto), y el momento de la realidad o de la objetividad de la contradicción en sí. La teoría puede resumirse, por tanto, en dos cuestiones fundamentales o necesidades. La primera es que la especificidad o la diferencia de un objeto con relación a los otros resulta comprensible, es decir mentalmente relacionada, con aquello diferente que el objeto no tiene, o sea con todo aquello remanente de lo que el objeto es diferente. En segundo lugar, esta comprensión no elimina, a su vez, la "diferencia"; el conocimiento no agota en sí mismo la realidad, es decir que la coexistencia o resolución de los opuestos por la razón no debería ser confundido con la resolución o abolición de su oposición real." (L. Colletti, "Prólogo" a EV Ilienkov, *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en el Capital de Marx*, Feltrinelli, Milán, 1961, p. VII). Sin embargo, esto no es suficiente. En el tercer capítulo, titulado "El pasaje de lo abstracto a lo concreto", Ilienkov concluye: *"La ciencia tiene que partir de aquello que motiva la historia real. El desarrollo lógico de las determinaciones teóricas debe por lo tanto expresar el proceso histórico concreto de la emergencia y desarrollo del objeto. La deducción lógica no es otra cosa que la expresión teórica del desarrollo histórico real de lo concreto bajo estudio.*(pp. 155-156). Pero aún no es suficiente, el capital entra directamente en escena en la exposición: *"El método ascendente de la transición de lo abstracto a lo concreto permite identificar con precisión y expresar de manera abstracta la condición absolutamente necesaria de la posibilidad*

64 |

del objeto dado en la intuición. El Capital muestra en detalle la necesidad de cómo se realiza el plusvalor, dada la circulación de la mercancía dinero y de la fuerza de trabajo libre "(p. 235). En el mismo año en que fue traducido Ilienkov, fue traducido al italiano otro libro (JC Michaud, Teoría e historia en el Capital de Marx, Feltrinelli, Milán, 1960) cuyas proposiciones fundamentales coincidían y a menudo reforzaban las supuestas por Ilienkov: "La dialéctica no es nada en sí misma. Permite el estudio de un movimiento, pero no prevee nada sobre este mismo movimiento; ella no podría por sí sola constituir todo el método, al menos en Marx ... No parece que la sola dialéctica permita alcanzar alguna reconciliación entre la teoría y la historia." (p. 140) Inmediatamente después Michaud precisa la tesis: "La economía política se convierte en ciencia sólo en la época de Marx, porque sólo la universalidad de la producción capitalista es capaz de poner en práctica las categorías abstractas que nos permiten comprender no sólo la producción capitalista misma, sino todos los sistemas históricos que lo precedieron ... La característica del capitalismo es realizar la abstracción de todas las categorías económicas."(p. 189). Y esto es precisamente lo que se desarrolla en el presente (volveremos sobre esto cuando busquemos dar cuenta de la actual crisis mundial), "La teoría del valor, si está separada de la plusvalía (lo que es imposible para el capitalismo), se presenta como una dialéctica abstracta, que expresa las condiciones de existencia de toda sociedad bastante desarrollada para ponerse en contacto con otras

| 65

Marx, la biopolítica y lo común

sociedades: no está ligada a ninguna forma histórica social particular", pero " la forma-valor, en su forma más general, es precisamente la forma específica que adopta el modo de producción capitalista en un preciso momento "(p. 197).

Este lenguaje es hoy casi incomprensible. Sin embargo, si prestamos atención, podemos entender lo que está en juego: nada menos que una reanudación del contacto con la realidad, la ruptura con aquel obstáculo que un materialismo dialéctico fosilizado representaba para la lectura y la transformación de lo real. El gran esfuerzo aquí presente, por lo tanto, está representado por el intento de llevar las categorías abstractas a la determinación de lo concreto, de plegar lo universal a la determinación del desarrollo histórico. Este camino filosófico fue de la mano con el proceso de "desestalinización". Las principales categorías del análisis marxista (el trabajo abstracto, el valor, el dinero, los salarios, las ganancias, etc) fueron apartadas del contexto teórico del materialismo del siglo XIX, cuando fueron formuladas, hacia una práctica de investigación sustancialmente nueva. A partir de ese momento la abstracción sólo se justificaría como una "abstracción determinada". ¿Determinada por qué cosa? Por el hecho de estar sujeta, una y otra vez, no sólo al análisis de las contradicciones que atraviesan cada categoría, sino también al análisis de las determinaciones concretas, científicas, y prácticas del accionar político. Desde este punto de vista, no hay duda de que la última fase del discurso teórico marxista (en Rusia desde la desestalinización, aunque en

Occidente también dentro y fuera del Partido Comunista), condujo al análisis del desarrollo capitalista mucho antes que lo que la escuela Frankfurt o que el perdurable luckasianismo produjera.

Sin embargo, en el 68, el choque entre estas tendencias fue fatal: en vez de recuperar la alegría de esos tiempos revolucionarios, el horizonte teórico fue definitivamente dividido y la derrota del movimiento fue seguida de un lado, por la absolutización de la dialéctica, de la subsunción real, de la alienación, del unilateralismo de la dominación capitalista y de la utopía de la explosión del acontecimiento, desde Debord y las últimas etapas del althusserianismo, hasta Badiou; mientras que por la otra, se abrió una batalla que involucraba a la diferencia, la resistencia y la subjetividad, que transformó y empujó hacia adelante el estudio teórico del desarrollo del capitalismo y los dispositivos de la resistencia política, aunque se mostró incapaz de poder desplegar y recomponer una perspectiva comunista. En el intento por avanzar en este terreno, nos situamos nosotros en ese frente materialista, donde parecía poder restablecerse una dialéctica del antagonismo.

| 67

2. El materialismo como biopolítica

En la fase a la que hemos hecho referencia, la dialéctica se reabrió: si de un lado se asoció a un horizonte donde el acontecimiento revolucionario era visto como un Aufhe-

Marx, la biopolítica y lo común

68 | bung, por otra parte ella, rechazando toda aura o mística del acontecimiento, se presentó también como una experiencia constituyente. ¿Hasta qué punto podemos aún continuar llamando "dialéctica" a un método que vuelve la abstracción cada vez más concreta, propiamente singular?; que vuelve al antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ahora indisolubles en el pensamiento e insuperables en la historia?; a la tendencia histórica como aleatoria, y a la verdad definitivamente asociada a la práctica?; y, finalmente, a la producción real de la subjetividad, cada vez más virtual? Es difícil responder a esta pregunta. Difícil especialmente, cuando vemos que en este último período la abstracción de las categorías, fijadas ahora en las nuevas figuras de la determinación histórica, propone al método (en esta última época, frente a la experimentación de la transformación epocal del desarrollo capitalista) una serie de conceptos que traducen la fenomenología del desarrollo capitalista en figuras y dispositivos totalmente nuevos. Así, por ejemplo, observamos cómo la secuencia del trabajo abstracto-valor-dinero, etc. se ha insertado en una figura completamente nueva del capital financiero; cómo el proceso de subsunción real abre el paso de la producción de mercancías al paso del control sobre la vida puesta a trabajar; cómo la construcción del welfare state de un lado y, del otro, la consistencia institucional del "socialismo real" presentan ahora al capital como biopoder; y, finalmente, la transformación de la propia ley del valor (cuando la medida temporal del trabajo

es sustituida por el poder de la cooperación, por los medios de circulación, y por la comunicación y los servicios productivos como agentes de la valorización capitalista) han dado lugar, todos ellos, a una especie de "comunismo del capital". Ahora, el análisis sigue el camino de las transformaciones del trabajo vivo: parece, sin embargo, que la categoría del poder con la que éste choca, no tiene más aquella flexibilidad de la dialéctica, frente al antagonismo social, que el viejo materialismo siempre le ofrecía. Lo compacto de la categoría de biopoder parece descartar cualquier fractura. En este punto la dialéctica (aquella vieja dialéctica respecto a la cual la resistencia que ya hemos descrito, se había desarrollado) parece más bien reducirse a apología del capital. ¿Qué queda entonces de la dialéctica? ¿Son suficientes las reformas internas que hemos subrayado sobremanera más arriba, (a saber, la insistencia en la determinación de la abstracción, la asunción de un punto de vista particular en contra de la subsunción real de la sociedad en el capital, etc.)?; ¿son suficientes aquellos cambios indicados con énfasis para reconstruir el método dialéctico como método eficaz de investigación? Probablemente no. Pero si la dialéctica ya no es posible presentarla como un "método de exposición", esto no se debe solamente a que ha caído en crisis como "método de investigación", sino porque la ontología del materialismo en sí misma ha sido modificada. El materialismo es hoy el contexto biopolítico.

| 69

Ya no es necesario seguir simplemente el pasaje de la abstracción a la determinación, sino moverse al interior de

Marx, la biopolítica y lo común

la determinación, especialmente cuando la ley del valor trabajo entra en crisis. La ley del valor funcionaba como una definición de la medida de la explotación capitalista, de la apropiación capitalista del trabajo excedente, del plusvalor. Pero ahora, a partir del análisis sobre la transformación que ha sufrido la explotación del trabajo, sobre la nueva relación entre producción y reproducción, comenzamos a entender y profundizar aquel complejo que el capital ha construido gradualmente encerrando en sí mismo a las leyes de la dialéctica, imponiendo la coexistencia de los opuestos y realizando sucesivos Aufhebungen. Se comienza a entender, en un nuevo contexto (donde los modos de acumulación primitiva son salvajemente repetidos), como el poder de la explotación ya no inviste la figura de la expropiación del trabajo individual (aún cuando éste se haya masificado), sino más bien la expropiación del común.

70 | El descubrimiento del común, como base a partir de la cual recalificar una eventual propuesta de política comunista, se presenta de una manera desigual aunque continuo, a partir del análisis de la reforma de la acumulación capitalista luego del 68. La gradual transición del comando capitalista de la fábrica (aquella organización fordista industrial y la disciplina impuesta por el capital sobre la masa de trabajo taylorizado) a la explotación de toda la sociedad (a través de la hegemonía del trabajo inmaterial, la organización del trabajo cognitivo y el control financiero) ubica en la cooperación, en el lenguaje, en las relacio-

nes comunes (que responden a las llamadas "externalidades sociales") la nueva base sobre la que opera la explotación. Si esto es cierto, ya no se trata más de seguir en este punto a la dialéctica en su capacidad para reconstruir la unidad del desarrollo, cualquiera sea su contenido. Si el "común" califica al trabajo vivo como la base y tendencia de su emergencia en el escenario de la producción, entonces el antagonismo se presenta ahora como una base y tendencia insuperable, como la radical debilidad de toda dialéctica de la "coexistencia de los opuestos", o mejor dicho como la imposibilidad de toda resolución "universal" de los contrarios. El capital ya no tiene posibilidad de reforma interna, en la medida que se enfrenta ahora con nuevas figuras en la lucha de clases. De hecho, en las nuevas condiciones de acumulación, el común se opone a toda apropiación universal, a toda mediación dialéctica, a toda definitiva inclusión institucional. La crisis está en todas partes. El antagonismo ya no es un método, sino un hecho, un dato: el uno, de hecho, se divide en dos.

Veamos un ejemplo, tratando de interpretar la actual crisis económica mundial. Numerosas son las lecturas que se han formulado al respecto. En todos los casos, sea que se trate de interpretaciones de derecha o de izquierda, las razones de la crisis conducen a la brecha abierta entre las finanzas y la "producción real". Retomando nuestras proposiciones formuladas más arriba, es decir sobre el reconocimiento de la crisis de la teoría del valor trabajo, el surgimiento de una nueva calidad "común" del trabajo vivo, podemos de-

| 71

72 | cir que, antes que una desviación parásita o no productiva referida al aumento de las cuotas de plusvalía o de ahorro colectivo, la financiarización de la economía global es una nueva forma de acumulación de capital, simétrica a los nuevos procesos sociales cognitivos de producción de valor. La actual crisis financiera, por tanto, debe ser interpretada como un "bloqueo" de la acumulación de capital, antes que el producto de la implosión de la acumulación de capital. ¿Cómo salir de la crisis? Esta es una cuestión, con relación a la cual, la nueva ciencia, aunque ya no más dialéctica sino simplemente antagónica, se afirma. De la crisis económica se puede salir sólo a través de una revolución social. Hoy, de hecho, todos los New Deal propuestos sólo pueden consistir en la construcción social de nuevos derechos sobre la propiedad social de los bienes comunes, derecho que, con toda evidencia, se contraponen a los derechos de propiedad privada. En otras palabras, si hasta ahora el acceso a un bien común tomaba la forma de "deuda privada" (y de hecho es sobre la base de la acumulación de estas deudas que estalla la crisis), a partir de ahora, resultará legítimo reclamar el mismo derecho bajo la forma de "renta social". Impulsar el reconocimiento de este derecho común es la única y justa vía para salir de la crisis.

3. Representación de la expresión

Volvamos ahora a la afirmación sobre que el "uno se divide en dos." Ya hemos avanzado las consecuencias

que este supuesto tiene en la interpretación de la actual crisis. Pero veamos un poco más en detalle este asunto. Si nos acercamos a la explicación de que el "uno se divide en dos", desde un punto de vista inductivo, genealógico, observamos que esta apertura de la relación dialéctica del capital se debe principalmente a la excedencia biopolítica del trabajo vivo expresada en las figuras de la productividad cognitiva e inmaterial. Desde este punto de vista todo cierre de la relación entre el capital constante y capital variable parece inoperable desde el punto de vista capitalista. El trabajo cognitivo, y en general todo trabajo inmaterial (comunicativo, de servicios, emocional, etc.) que se realice en la esfera biopolítica no puede ser completamente consumido en el proceso de explotación capitalista; constituye, frente a la explotación, un simple cúmulo de residuo valorizante (del capital constante), pero también alternativa de expresión y de desarrollo, en otras palabras dispositivos de éxodo. Aquí se revela que la característica de la nueva era de producción capitalista es la crisis y la transición por fuera de la continuidad del desarrollo capitalista.

| 73

Característica de esta fuga del desarrollo capitalista no es solamente la dificultad que muestran los dispositivos dialécticos (ahora asignados definitivamente al capital) en el cierre de los procesos productivos; lo es también la dificultad que encuentra el movimiento cíclico del desarrollo capitalista para repetirse, para nutrirse entre las fases de desarrollo y

Marx, la biopolítica y lo común

las de recesión, e insertar dentro de este pasaje momentos de innovación tecnológica y una nueva organización de las relaciones sociales. Debemos agregar que ya no existe homología alguna entre el orden institucional y la configuración del poder capitalista y los movimientos proletarios o de multitudes en su potencial específico. Y si algún filósofo (comunista) considerara que tras la espontaneidad y libre dinámica de los movimientos ya no hay posibilidad de ruptura sustancial con las instituciones, permaneciendo por lo tanto como preso del poder capitalista, se equivoca o se revela como miope en esta consideración porque no alcanza a comprender que todo isomorfismo entre el poder y la potencia, entre el comando y la resistencia, ha venido a menos ahora. No tanto, y no sólo porque fenomenológicamente estas relaciones ya no pueden ser lógicamente descriptas, sino porque si aún lo fueran, estas relaciones son substraídas a la hegemonía de lo Uno y relacionadas con la dinámica alternativa y del éxodo de la multitud.

74 | Queda por decir que, a menudo, la dinámica del éxodo de la multitud respecto al comando capitalista (y sus estructuras en crisis en la subsunción real) no se reconoce, eludiendo poder refinar e imaginar el movimiento proletario por “fuera” de la conexión real del proceso histórico. Como si la liberación, la ruptura, las transformaciones biopolíticas, pudieran ser considerados como acontecimientos no contaminados por la materialidad en la que ellos están inmersos, aún cuando se desarrollen en la subsunción de la sociedad

Antonio Negri

por el biopoder institucional y político. No, la ruptura con el capitalismo, con el comando, con el biopoder se lleva a cabo desde "dentro" del mundo de los valores de cambio, desde dentro del mundo de las mercancías; no es concebible un fuera que no sea construido sobre la base de esta ruptura. Y dado que hemos hablado del "común" como el medio donde se produce el valor y por tanto donde es directamente explotado por el capital, nos permitimos decir que el único acontecimiento, el único valor de uso que puede ser recuperado dentro del proceso de liberación como potencia opuesta al poder, como poder constituyente alternativo al poder constituido es precisamente el "común" desde nos movemos y del cual somos tanto los agentes como el producto. Por último, está fuera de toda duda que la contaminación entre la determinación de la resistencia producida en el pensamiento y en la experiencia política de Deleuze-Guattari y el sentido histórico de la producción de subjetividad, especialmente visible en la última fase del pensamiento de Foucault, no pueden de ninguna manera ser vinculadas a esta nueva "dialéctica": no tiene nada que ver con el llamado "materialismo dialéctico" (Diamat), aunque sí se encuentran vinculadas a la excedencia biopolítica, cognitiva, e inmaterial y con una producción que es interna al proceso biopolítico de construcción de lo real. Permítanme recordar aquí lo que Deleuze respondía a mi pregunta acerca de lo que significa ser materialista y comunista (se puede leer en PourParler): "que el comunismo es la producción de un pueblo por venir ..." Eso dijo,

| 75

Marx, la biopolítica y lo común

y al insistir en que debe ser en el "por-venir", observamos en el dispositivo de Deleuze, el mismo ritmo (que podríamos llamar dialéctico), propio de Marx y de Engels cuando escriben el Manifiesto Comunista, o el de Marx cuando retoma en su escrito de la historia de la lucha de clases, aquella historicidad fundada en la obra de Maquiavelo y de Spinoza. Recientemente hemos presenciado el intento de recuperar a Hegel, especialmente el joven Hegel, el de Jena a la Fenomenología del Espíritu y la Adición de la Filosofía del Derecho Rechtsphilosophie (Axel Honneth) con el objeto de reconstruir una dialéctica abierta, desde abajo que pudiera ser estructurada en términos de interactividad e intersubjetividad, capaz de configurar una teoría normativa, históricamente sólida de la justicia. Es una repetición de los infinitos intentos por recuperar la dialéctica, ya como método de investigación, ya como forma de exposición. Pero aquí reside la dificultad: y es que la dialéctica no puede evitar constituirse como la "representación" del conjunto del proceso que conduce a la afirmación de la verdad, mientras que en la actual crisis del desarrollo capitalista y sus formas culturales e institucionales la única palabra a la que se puede hacer referencia es la capacidad de "expresión" de los sujetos. El común no está constituido como representación, sino como expresión y aquí termina la dialéctica. No debemos olvidar que, si bien la dialéctica, como nos enseñó G. Lukács, es el arma teórica del capital para el desarrollo y organización de la sociedad, a continuación, y aunque

76 |

Antonio Negri

su crisis se abra a la expresión de nuevas necesidades teóricas en la construcción de una filosofía teórica del presente , estas necesidades deben siempre asumir la actividad productiva como la fuente de toda configuración social. El trabajo vivo y la actividad humana en el terreno biopolítico son las bases de toda subjetivación. La nueva constitución del común, ya no más dialéctica, pero sí materialista está articulada por los dispositivos subjetivos, los deseos de escapar de la soledad y de crear multitud.

Traducción: César Altamira

Contribución a la Conferencia sobre Pensamiento Crítico en el Siglo XXI en Moscú. Junio 2009

| 77

Marx, la biopolítica y lo común

IV.

¿Qué hacer hoy con el "Qué hacer"? *Es decir: el cuerpo del General Intellect*

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

Mario Tronti, Lenin en Inglaterra, 1964

1. La cara biopolítica del leninismo

78 | *"Hablar de Lenin es hablar de la conquista del poder. No vale la pena colocar en otro horizonte su pensamiento o la acción, ya se la exalte o se la critique: la conquista del poder es el único tema leninista". Así rinde homenaje a Lenin la ciencia política occidental, exaltando paradójicamente la "sombria grandeza"... ¿Acaso Hitler y Mussolini no soñaron ser Lenin? Como sea, al finalizar las guerras civiles del siglo xx, a Lenin, el vencedor de octubre de 1917, el hombre de decisiones intempestivas e inquebrantable firmeza, le ha sido concedido el reconocimiento de la ciencia política burguesa.*

Y es un reconocimiento a disgusto.

¿Qué es, efectivamente, la "toma del poder" para el marxismo revolucionario? Para el movimiento obrero del ochocientos y novecientos, y para el movimiento comunista, no hay "toma del poder" que no esté asociada a la "extinción

del Estado". Y Lenin no es una excepción. Su extraordinaria aventura está ligada a ese proyecto. Baste esto para poner mil millas de distancia entre lo que Lenin hizo y la ambigua exaltación que la ciencia política burguesa ni hace. Es verdad que la obra de Lenin tuvo éxito a medias: conquistó el poder pero no destruyó al Estado. Aquel Estado que debía descomponerse resultó de tal fortaleza y ferocidad para disolverse, que eliminó de generaciones enteras de comunistas toda esperanza de enlazar la toma del poder con la disolución del Estado. Sin embargo, la cuestión permanece... Volver a hablar de Lenin significa preguntarse nuevamente si es posible retomar el camino que, al mismo tiempo que subvierte el orden estatal de las cosas existentes e inventa un mundo de libertad e igualdad, destruye el arco metafísico del mundo, ya sea como principio de autoridad o como dispositivo de explotación social, la jerarquía política y el comando productivo.

Planteado así el problema, añadimos otra nota, referida al reconocimiento de que el poder capitalista es indistinguible del comando estatal y la estructura social para la explotación, y que la revolución, cuando sea comunista, ataca y destruye a ambos. Y que, para Lenin (como en general para el marxismo revolucionario), la lucha comunista es biopolítica. Lo es porque involucra todo aspecto de la vida, y, sobre todo, porque la voluntad política revolucionaria de los comunistas ataca al bios, lo critica, lo construye, lo transforma. Lenin lleva a la ciencia política fuera de toda simplificación idealista, de toda idea de "razón de Estado", de toda ilusión de definición de lo

| 79

Marx, la biopolítica y lo común

político en términos burocráticos o decisionísticos. Pero aún más radicalmente: de toda separación de lo político de lo social y lo humano. En el terreno del pensamiento político, Lenín comienza liberando el análisis del Estado de la teoría de la forma de gobierno (aquella antigua, siempre repetida y siempre mistificadora); propone por ello el análisis de lo político fuera de las hipótesis ingenuas de reflejo de las formas económicas, y hace esto liberándose tanto de las pulsiones milenaristas como de las utopías laicas que, en referencia a una hipótesis de revolución, podrían confundir la mirada. Contrariamente, él mezcla, hibridiza, desbarata, revoluciona una y otra teoría: aquello que siempre deberá vencer es la voluntad política proletaria, en la cual cuerpo y razón, vida y pasión, rebelión y proyecto pueden constituirse en sujeto biopolítico- el sujeto "clase obrera", su "vanguardia", el alma del proletariado en su cuerpo.

80 | Rosa Luxemburgo, tan lejana de Lenín en muchos aspectos, se halla aquí, en el carácter biopolítico del proyecto comunista, muy cercana. Por diversas vías, la curva de Luxemburgo y la recta de Lenín se cruzan, al asumir la vida de las masas y la articulación integral de sus necesidades como un potencial físico, corpóreo, que sólo puede dar base y contenido a la abstracción y a la violencia de la intelectualidad revolucionaria. Es misterioso este desarrollo de la ontología política del comunismo: pero muy real- muestra, con la cara biopolítica, la extraordinaria modernidad del pensamiento comunista, en la plenitud corpórea de la libertad que expresa y

desea. Lenín se halla aquí dentro, en este materialismo de los cuerpos que se liberan, en la materialidad de la vida que mediante (y sólo mediante) la revolución, puede renovarse. Lenín es la invención revolucionaria de un cuerpo, no la apología de la autonomía de lo político.

2. Lenín más allá de Lenín.

¿Qué significa (hoy, no ayer ni hace un siglo) explotación y lucha contra la explotación? ¿Qué es hoy aquel cuerpo que se revolucionó en las aventuras y las guerras civiles del siglo xx? ¿Qué es el nuevo cuerpo de la lucha comunista?

Ya a principios de los años '60 (y luego con intensidad cada vez mayor) esta pregunta se instalaba en primer plano. Sin grandes posibilidades de ser respondida, pero con la convicción que, sobre esta cuestión, Lenín no sólo era interrogado con exegética fidelidad sino también repropuesto- como suele decirse- "más allá de Lenín".

El primer problema fue preservar el sentido del leninismo dentro de las transformaciones de la realidad productiva, de las relaciones de poder que las caracterizan y de las mutaciones del sujeto. Un segundo problema, derivado del primero, fue el de restituir al leninismo (es decir, la necesidad de organización para la revolución anticapitalista y la destrucción del Estado) adecuándolo a la actual consistencia de la realidad productiva y a la nueva insistencia de los sujetos. Esto significa, por lo tanto, preguntarse cómo será posible la conquista del poder y

| 81

la extinción del Estado en un período histórico que muestra (anticipando un tema crucial) la hegemonía del capital sobre el General Intellect.

82 | Todo ha cambiado. Respecto de lo que Lenin vio y teorizó, la producción y el comando chocan hoy con una nueva composición técnica y política de la fuerza de trabajo. La experiencia de su explotación está transformada completamente. La naturaleza del trabajo productivo es hoy, en efecto, fundamentalmente inmaterial, mientras que la cooperación productiva es enteramente social: de aquí viene que el trabajo es coextensivo a la vida y la cooperación lo es a la multitud. Es por consiguiente en la sociedad (y ya no más, sólo en la fábrica) donde el trabajo tiende redes productivas, capaces de innovar el mundo de las mercancías, poniendo en acción al conjunto de los deseos racionales y afectivos del hombre. La explotación se determina en la misma extensión. Fin que atañe a la composición técnica. Y la cuestión es repropuesta por la composición política de la nueva fuerza de trabajo, ya que ella (calificada por la incorporación de utensilios: en el trabajo inmaterial el utensilio es el cerebro) se presenta en el mercado con la mayor movilidad (que es también éxodo de las formas disciplinarias del poder capitalista) y con la más alta flexibilidad- que es también autonomía política, búsqueda de autovalorización, rechazo de la representación. ¿Cómo poner al leninismo dentro de estas nuevas condiciones de la fuerza de trabajo? ¿Cómo transformar éxodo y autovalorización del trabajador inmaterial en una nueva lucha de clases, en deseo

Antonio Negri

organizado de apropiación de la riqueza social y liberación de la subjetividad? ¿Cómo enlazar una realidad diversa con el proyecto estratégico del comunismo? ¿Cómo innovar lo antiguo en una apertura radical a lo nuevo, que sea también un "retorno a los orígenes", al leninismo- tal como Maquiavelo exigía de toda revolución verdadera?

Marx estaba asociado a una fenomenología "manufacturera" del trabajo industrial: de allí resultó una concepción fundamental autogestionaria del partido y de la dictadura social del proletariado. Lenín está asociado desde el principio a una perspectiva vanguardista del partido que- antes que la Revolución- anticipa en Rusia el pasaje de la manufactura a la "gran industria", y por ello instala como tarea estratégica el gobierno de aquella. Tanto para Marx como para Lenín, la relación entre composición técnica del proletariado y estrategia política se llama "Comuna" o "partido comunista"- y es la "Comuna" o el "Partido" los que efectúan el reconocimiento de la realidad y proponen una plena circulación entre estrategia política (subversiva) y organización (biopolítica) de las masas. El partido es motor de producción de subjetividad- o, mejor dicho, es el utensilio para la producción de subjetividad subversiva.

| 83

Nuestra pregunta es: ¿qué producción de subjetividad para la toma del poder, hoy, por parte del proletariado inmaterial? Dicho en otros términos, el discurso puede formularse de este modo: si hoy el contexto de la producción está constituido por la cooperación social del trabajo inmaterial,

Marx, la biopolítica y lo común

es todo esto que llamamos General Intellect - ¿cómo será posible construir el cuerpo subversivo del intelecto general, haciendo de la organización comunista la palanca, el punto de generación de la nueva corporeidad revolucionaria, la base potente de producción de subjetividad? Así, por lo tanto, entramos en "Lenín más allá de Lenín".

3. El cuerpo subversivo del General Intellect.

84 | No se puede entrar en este tema como si fuese un paréntesis. Pero como a veces sucede en la argumentación socrática, un paréntesis puede evidenciar el concepto. Hay en los Grundrisse de Marx un famoso capítulo titulado "Capítulo sobre las Máquinas": allí Marx parece construir una "historia natural" (es decir, lineal, continua, necesaria) del capital hacia el intelecto general...El intelecto general es producto del desarrollo capitalista...Conclusión ambigua para nosotros y también para Lenín (que evidentemente no podía conocer los Grundrisse, pero poseía aquella lógica de ruptura que exalta el pensamiento marxiano tornándolo imposible toda continuidad natural del desarrollo capitalista). En efecto, junto a las ilusiones objetivistas que con frecuencia se insinúan en la crítica de la economía política, también para Marx las cosas eran así: el desarrollo que genera al General Intellect es, en efecto, para él un proceso de ningún modo natural: por una parte está lleno de vida (la fuerza vital – toda- de la producción y la reproducción, el contexto biopolítico de la sociedad

capitalista); y, por otra parte, este proceso es potencialmente contradictorio (el General Intellect, efectivamente, no es sólo el producto de la lucha contra el trabajo asalariado, sino también la representación de aquella tendencia antropológica que se representa en el rechazo del trabajo: es, en fin, el resultado- revolucionado- de la caída tendencial de la tasa de ganancia capitalista).

De hecho, estamos aquí por completo en situación biopolítica. Esto es lo que une al Marx del *General Intellect* con Lenin y con nosotros: es el hecho de ser todos actores, mujeres y hombres, de aquel mundo de la producción que constituye la vida – de ser la carne del desarrollo. Es esta realidad del desarrollo capitalista, esta su nueva carne, donde la potencia del saber se entremezcla inseparablemente con la de la producción, y la actividad científica – del modo más singular y armónica- a las pasiones: pues bien, este bios (o, mejor, esta realidad biopolítica que caracteriza a la revolución industrial post '68) es al que algunos autores y maestros (que se proclamaron comunistas cuando la noche se tornó más oscura) llamaron CsO. Cuerpo sin Órganos. Yo sigo llamando carne a todo esto. Quizá ella tiene la fuerza para volverse cuerpo y constituir todos los órganos que le competen. Quizá: porque necesitamos un demiurgo que haga real el evento, es decir, una vanguardia externa, que de la carne haga cuerpo. Cuerpo del General Intellect. ¿O, tal vez, como dicen otros autores, el hacerse cuerpo del General Intellect, podrá ser determinado por las palabras que el mismo General intellect

| 85

Marx, la biopolítica y lo común

articula, de modo que el General Intellect sea demiurgo de su propio cuerpo?

No creo que la elección de la vía posible nos resulte identificable; pienso que sólo un movimiento de lucha podrá decidirla. Y, más aún, seguramente en las perspectivas de maduración del General Intellect, debemos esperar la experimentación. Porque es sólo de este modo, oponiendo a la historia natural del capital aquellas contradicciones insolubles que Marx inventó, que la genealogía del General Intellect se constituirá como fuerza subversiva. Definir el cuerpo del General Intellect es, de hecho, lo mismo que afirmar la potencia del sujeto donde habita, la violencia de la crisis que sacude su ambigüedad, el choque teleológico que lo atraviesa: es decir de qué lado se está en este caos. Hemos decidido que el sujeto es, en el General Intellect, potente en tanto nómada y autónomo; que aquí, por lo tanto, la cooperación vence al mercado; que la teleología de lo común se impone a la del individuo y lo privado- esto es así, pues, por haber tomado partido por el cuerpo del General Intellect. Es una constitución que nace de la militancia de los hombres construida en el trabajo inmaterial y cooperativo, decidida a vivir como asociación subversiva.

La "biopolítica del leninismo" la hallamos por lo tanto aquí, incrustada en las nuevas contradicciones del "más allá de Lenin". Con Lenin decidimos hacer del cuerpo del General Intellect el sujeto de la organización de una nueva vida.

Antonio Negri

4. Espacio y temporalidad.

Pero, "más allá de Lenin" no es sólo el reconocimiento de una nueva realidad y por consiguiente un renovado descubrimiento de la urgencia de la organización: debe ser también la determinación espacial y temporal de un proyecto de liberación. El cuerpo siempre está localizado y es en aquel tiempo. La producción de subjetividad- para devenir eficaz- requiere de determinaciones espaciales y temporales. Para la Rusia que es un lugar y un tiempo, hay por Lenin una determinación absoluta- ¡aquí y ahora, o nunca más! ¿Cuáles son los espacios y tiempos de la organización subversiva y de la revolución posible para un proletariado inmaterial, en éxodo y autónomo?

Surgen muchas dificultades para reconocer la dimensión espacial de un nuevo proyecto leninista. Nosotros vivimos en el Imperio y sabemos que cualquier iniciativa revolucionaria que se mueva en espacios limitados (aunque sean puros Estados- nación de grandes dimensiones), no podrá tener continuidad. ¡Por supuesto que es evidente que hoy día el único Palacio de Invierno reconocible es la Casa Blanca! Difícil de atacar, no sé cómo decirlo... Además, a medida que se refuerza el poder imperial, su representación política deviene compleja e integrada en el ámbito mundial. Aunque tiene su ápice en USA, el Imperio no es americano – es el Imperio del capital colectivo. Por otra parte: reconozcamos que no hay espacio para el partido si no es Internacional, lo cual es una obviedad, sin nada inesencial. De hecho, no es tan decisiva para la renova-

| 87

Marx, la biopolítica y lo común

ción del leninismo, la reafirmación teórica de un punto sobre el cual deba asentarse la leva para multiplicar la fuerza de la subversión. Lo que interesa, en "Lenín más allá de Lenín", es identificar prácticamente aquel punto débil de la cadena imperial donde sea posible forzar la realidad. Ahora, este no es un "punto débil" - no lo será más: será más bien aquel donde sea más fuerte la resistencia, la insurrección, la hegemonía del General Intellect, en resumen, el poder constituyente del nuevo proletariado. En la base del dispositivo revolucionario de producción de subjetividad está por lo tanto, formalmente, lo Internacional: concretamente, políticamente, materialmente, no hay un espacio sino un lugar, no un horizonte sino un punto: aquel donde el evento es posible.

El tema del espacio para el partido está, por consiguiente, subordinado a un kairós específico, a la potencia intempesitiva de un evento- es la flecha que el General Intellect lanza para reconocerse como cuerpo.

88 | El discurso a hacer sobre la temporalidad del neo- partido leninista, en época de mundialización postfordista, es de algún modo análogo a cuanto ya se ha dicho. Como para el espacio, también para la temporalidad las determinaciones han caído. La historia económica y la historia política son siempre menos definibles de acuerdo con secuencias rítmicas; tanto más irreconocible es la regularidad cíclica de la historia económica o de los períodos creativos de lucha obrera, que también han caracterizado a un siglo, desde 1870 a 1970... ¿Qué temporalidad se le puede confiar hoy al partido

Antonio Negri

leninista para controlar, usar, transformar? También aquí la indistinción es muy fuerte: como cuando razonábamos sobre espacialidad y lugares y veíamos a los Estados- nación devenir feudos del Imperio, y al Norte desarrollado y al Sur subdesarrollado ahora internalizados el uno en el otro y entrelazados en un mismo destino, así también es indistinguible la temporalidad. Sólo un kairos específico permitirá que el cuerpo del General Intellect emerja.

¿Pero qué significa todo esto? No hay conclusiones teóricas a estas consideraciones. Nunca se ha requerido tanta militancia y experimentación como sobre este punto. Es verdad que ahora está claro que el dispositivo leninista de intervención sobre un punto débil en un momento crítico, determinado objetivamente, es totalmente ineficaz. Está claro que sólo donde el partido de la fuerza de trabajo inmaterial presente una energía más alta que la de la explotación capitalista, sólo allí será posible un proyecto de liberación. La decisión anticapitalista deviene eficaz sólo allí donde la subjetividad es más fuerte, donde ella pueda construir la "guerra civil" contra el Imperio.

| 89

5. Dictadura sin soberanía, o sea la "democracia absoluta".

Debemos admitir en este punto que el razonamiento no es tan demostrativo como pretendía, al principio, nuestra apelación socrática. Es cierto que, para reafirmar la figura del

Marx, la biopolítica y lo común

partido leninista (que defiende el poder y constituye libertad en una decisión intempestiva y absoluta) hemos fijado alguna premisa importante (el manifestarse del General Intellect y la posibilidad de darle cuerpo; la centralidad tendencial del trabajo inmaterial, el éxodo y el nomadismo, la autonomía y la autovalorización que se agitan en este contexto; en fin, las contradicciones que señalan la relación entre la globalización y el entrelazamiento de sus dispositivos internos, resistencia y subversión)- pero, finalmente debemos reconocer que no hemos arribado a ninguna conclusión. Si no llenamos este cuadro de contenidos, de determinaciones y de potencias singulares, confiar en el kairos puede ser no esencial. Esta apelación al kairos puede tal vez dar forma a la producción de subjetividad, pero está terriblemente expuesto a la tautología cuando no propone palabras y contenidos subversivos... Debemos dar contenido al kairos del General Intellect, y alimentar al cuerpo del General Intellect revolucionario. ¿Qué es hoy una decisión revolucionaria? ¿Qué contenidos la caracterizan?

90 | Para responder esta pregunta debemos dar un pequeño rodeo. Debemos recordar la limitación (que de por sí constituía un enorme salto adelante, más allá de la cultura manufacturera de la socialdemocracia rusa)- la limitación, por lo tanto, del punto de vista leninista. Su decisión revolucionaria, volviéndose poder constituyente, ocultaba interiormente un modelo de industria- el occidental, el americano concretamente. El desarrollo industrial moderno es el esqueleto en el armario de la teoría bolchevique de la revolución. El

Antonio Negri

modelo de administración revolucionaria, es decir la obra de los constituyentes rusos, fue determinada por aquel presupuesto. Y, en el largo plazo, pervertida por él.

Hoy la situación ha cambiado radicalmente. Ya no hay una clase obrera que llora sobre la falta de un proyecto de gestión de la industria y la sociedad, gestión dirigida o bien a través del Estado. Y aunque este proyecto fuese reactualizado, ya no podría ser hegemónico sobre el proletariado y/ o sobre la intelectualidad de masas; no podría atacar a un poder capitalista que se ha desplazado a otros niveles (financieros, burocráticos, comunicativos...) de comando.

Hoy, ahora, la decisión revolucionaria debe basarse sobre otro esquema constituyente: que no colocará como preliminar un eje industrial y/ o de desarrollo económico sino, a través de aquella multitud en la cual se configura la intelectualidad de masas, propondrá el programa de una ciudad liberada en la cual la industria se someta a las urgencias de la vida, la sociedad a la ciencia, el trabajo a la multitud. La decisión constituyente, aquí, deviene democracia de una multitud.

Así arribamos a las conclusiones de esta intervención. Es muy grande la radicalidad que aquí se le requiere al partido para las transformaciones del movimiento en el ejercicio del poder constituyente. El poder constituyente anticipa siempre al derecho, por lo tanto es siempre dictadura (pero hay dictaduras y dictaduras. La fascista no es igual a la comunista, aunque nosotros no preferíamos la segunda a la primera). El hecho es que las decisiones políticas son siempre

| 91

producciones de subjetividad, y la subjetividad es producto de cuerpos concretos, de masas y/ o multitudes de cuerpos- por lo que toda subjetividad es distinta de las otras.

Hoy, la que interesa es la subjetividad del cuerpo del General Intellect. Para transformar al mundo que lo rodea, debe usar la fuerza- una fuerza que será ordenada por la potencia constituyente. Naturalmente, también este ejercicio de potencia constituyente podrá tener resultados positivos o negativos. No hay ninguna medida para decidir preventivamente el criterio de aquello que crea la multitud. Y más aún, para que las cosas queden claras y no se nos acuse de trabajar para una dictadura indiscriminada, cubierta de palabras hipócritas y hoy más peligrosa que nunca, porque se esconde en la vulgaridad de un social homogéneo en el consumo- decimos rápidamente que aquella dictadura que deseamos, y que creemos constituye el tesoro de un Lenín redescubierto, puede también ser llamada "democracia absoluta". Spinoza llamaba así a aquella forma de gobierno que la multitud ejercía sobre sí misma. Necesitó mucho coraje Spinoza para agregar el adjetivo "absoluta" a una de las formas equivalentes de gobierno que la teoría antigua había transmitido: monarquía contra tiranía, aristocracia contra oligarquía, democracia contra anarquía. La "democracia absoluta" de Spinoza no tiene nada que ver con la teoría de las formas de gobierno. De acuerdo con esta última, aquella podía ser, y era, cubierta de epítetos negativos. "Democracia absoluta" es, en cambio, un término particularmente adecua-

Antonio Negri

do para la invención de una nueva forma de libertad, mejor, para la producción de un pueblo a- llegar.

Pero tal vez la razón fundamental que se sostiene en esta propuesta de "democracia absoluta" es constatar que de este nombre se halla excluida (por la fuerza de las cosas, del espacio y de la temporalidad de la posmodernidad) toda contaminación del concepto moderno de soberanía. Debemos- y podemos, si tomamos la valencia biopolítica- llevar a Lenin fuera del universo moderno (del modelo industrial soberano) en el cual vivió: podemos traducir su decisión revolucionaria en una nueva producción de subjetividad, comunista y autónoma, de la multitud postmoderna.

Febrero 2001

Traducción: *Eduardo Sadier*
Buenos Aires, Argentina
Mayo 2002

| 93

Este artículo fue publicado en el número de mayo 2002 de la revista POSSE. El mismo se corresponde con la intervención de Toni Negri en la Conferencia Internacional sobre Lenin que tuvo lugar en Essen (Alemania) del 2 al 4 de febrero de 2001, organizada por Slavoj Žižek.

Marx, la biopolítica y lo común



Capítulo II
Valor, biopolítica e imperio

I. *Valor y afecto*

En el curso de las polémicas que desde hace doscientos años han acompañado el desarrollo de la teoría del valor en la economía política, no creo que se haya conseguido jamás desligar el valor del trabajo -hasta las corrientes marginalistas y las escuelas neoclásicas (que tenían vocación de operar esta desconexión) están obligadas a volver a tomar en consideración esta relación (y lo que la sostiene: el trabajo vivo de masa) cada vez que se encuentran confrontadas con la política económica en concreto. En la elaboración teórica neoclásica, el análisis de las relaciones de mercado, empresariales, financieras y monetarias, rechaza en principio toda referencia al trabajo. De hecho, la silencia. No es por casualidad que, cuando los neoclásicos se enfrentan a decisiones políticas, la teoría del valor-trabajo resurja (y los tetanice) en el lugar preciso en el que los fundadores de la teoría la habían colocado: en EL LUGAR DEL CONFLICTO (y de la mediación eventual) de la relación económica en tanto que relación social, donde se constituye la ontología de la teoría económica. Lo que ha cambiado de manera irreversible, desde la época en que la teoría clásica del valor dominaba, es la posibilidad de desarrollar la teoría del valor en términos de orden económico, y también la consideración del valor como medida del trabajo concreto, sea éste individual o colectivo. Las conse-

| 97

Marx, la biopolítica y lo común

cuencias económicas de esta dificultad son tan importantes como sus presupuestos antropológicos y sociales. Es sobre estos aspectos sobre los que nuestro análisis se detendrá -sobre esta novedad que transforma la teoría del valor "desde abajo", desde la base de la vida. A lo largo de los siglos, durante los cuales se ha efectuado la modernización capitalista (en la transición de la manufactura a la gran industria, por hablar como Marx), la posibilidad de medir el trabajo (que a grosso modo había podido efectuarse durante el periodo de acumulación) se hace cada vez más difícil.

1. En primer lugar, porque el trabajo -calificándose y complejizándose tanto individual como colectivamente-, ya no podía ser reducido a cantidades simples susceptibles de cálculo;
2. En segundo lugar, porque el capital, por su financiarización y su estatalización crecientes, hacía la mediación entre los diferentes sectores del ciclo económico (producción, reproducción social, circulación y reparto de rentas) cada vez más artificial y arbitraria, y por lo tanto cada vez más abstracta.

98 |

Pero todo esto es prehistoria. En el mercado global, en la postmodernidad, el problema mismo de la medida del valor resulta INENCONTRABLE. Es verdad que en el tránsito a la postmodernidad, en la fase de las luchas antiimperialistas y anticolonialistas, la teoría del valor-trabajo parece resur-

gir en términos macroeconómicos como teoría de la división internacional del trabajo, del "intercambio desigual", de la explotación postcolonial. Pero este renacimiento aparente se ha mostrado rápidamente ilusorio, apenas se ha hecho evidente que la complejidad de los procesos productivos, además de estar inmersa en la multinacionalización de la actividad industrial y la globalización financiera, estaba cada vez más intensificada por los procesos tecnológicos de la informática y de la comunicación, así como por la inversión de trabajo inmaterial y científico. Esto no significa que la división internacional del trabajo y la explotación postcolonial hayan terminado. Al contrario, se han acentuado extraordinariamente. Pero han perdido su especificidad (y por lo tanto la posibilidad de reactivar la teoría del valor en los casos concretos) porque ese tipo de explotación está en sí mismo globalizado, ha invadido los territorios metropolitanos y la posibilidad de medir la explotación se ha desvanecido definitivamente. En la economía postmoderna y en los territorios de la globalización, la producción de mercancías se hace a través del MANDO; la división del trabajo se da a través del mando; la articulación de las medidas del trabajo se ha disuelto en el MANDO GLOBAL. Dicho esto, nuestro tema, VALOR Y AFECTO, todavía no ha sido abordado más que a través de la sugerencia de reconsiderar el problema del valor "desde abajo". En efecto, desde el punto de vista de la economía política, es decir, "desde arriba", la temática del VALOR-AFECTO está hasta tal punto

| 99

Marx, la biopolítica y lo común

integrada en el proceso macroeconómico que se vuelve invisible. La ciencia económica ignora el problema sin ningún remordimiento. Cuando se cruza con él, no le concede reconocimiento alguno. Dos casos, entre otros, son particularmente ejemplares.

100 |

1. El primero concierne el TRABAJO DOMÉSTICO de las mujeres y/o de las esposas/madres. En la economía política tradicional, este dato no puede establecerse en ningún caso sin tomar en consideración el salario, directo o indirecto, del trabajador (macho, padre de familia); y más recientemente, sin tomar en cuenta las técnicas disciplinarias del control demográfico de las poblaciones (y el eventual interés del Estado -capitalista colectivo- por la regulación económica del desarrollo demográfico). El valor es aquí arrancado del trabajo (de las mujeres, en este caso, esposas o madres), es decir, del afecto.
2. Un segundo ejemplo, en el extremo opuesto, que ya no tiene nada que ver con los paradigmas tradicionales de la economía clásica, pero sí con una temática perfectamente postmoderna: la de la llamada "economía de la atención". Se entiende con ello el interés de incluir en el cálculo la INTERACTIVIDAD del usuario de los servicios de comunicación. También en este caso, en el que se hace evidente el esfuerzo de absorber la producción de subjetividad, la

Antonio Negri

ciencia económica ignora su consistencia. Se fija en el cálculo de la AUDIENCIA, esconde, controla y domina la producción de subjetividad en un horizonte desencarnado. El trabajo (la atención) es aquí subsumido al arrancarlo del valor (del sujeto), es decir del afecto.

Hay que partir de lo que la economía política ignora para definir "el valor-afecto". Y debemos definirlo a partir de una aparente paradoja que querríamos expresar como sigue: el valor de la fuerza de trabajo es tanto más determinante para la producción cuanto más ineficaz se hace la medida del valor; cuanto más calla la economía política sobre el valor de la fuerza de trabajo, más se extiende e interviene la fuerza de trabajo en el terreno global, biopolítico. En esta dinámica paradójica, el trabajo deviene afecto, o más aún, el trabajo encuentra su valor en el afecto, si éste se define como "potencia de actuar" (Spinoza). La paradoja puede ser por tanto retomada en estos términos: cuanto más pierde la teoría del valor su referencia al sujeto (la medida era esta referencia, en tanto que base de la mediación y del mando), más reside el valor en el afecto, en el trabajo vivo que se autonomiza de la relación de capital, y expresa, por todos los poros del cuerpo -singular o colectivo-, su potencia de autovalorización.

| 101

Marx, la biopolítica y lo común

Deconstrucción

Mi primera tesis, deconstructivista e histórica, es que es imposible medir el trabajo, y por tanto ordenarlo y reconducirlo a una teoría del valor, cuando, como ocurre hoy en día, la fuerza de trabajo ya no es ni EXTERIOR ni INTERIOR al mando (ni a la capacidad de estructurar el mando) del capital. Insisto en que ésta es la situación hoy en día. Para aclararlo, consideraremos dos posibilidades:

PRIMERA POSIBILIDAD. La fuerza de trabajo, o el valor de uso de la fuerza de trabajo, se encuentra FUERA del capital.

102 | Esta fue la situación en la que la teoría del valor fue construida, en la época clásica en la que la fuerza de trabajo, siendo exterior al capital, debía ser conducida al interior del mismo. El proceso de acumulación primitiva consiste en llevar al interior del desarrollo (y de su control) capitalista aquella fuerza de trabajo que vivía fuera. El "valor de cambio" de la fuerza de trabajo tiene así su base en un "valor de uso" que se ha construido en buena parte fuera de la organización capitalista de la producción. ¿En qué consiste este "afuera"? Marx ha hablado mucho sobre ello. Cuando analiza la fuerza de trabajo como "capital variable", alude a una mezcla de independencia y de subjetividad que se organizan:

1. En la independencia de la "pequeña circulación" (el vínculo con la tierra, la economía familiar, la tradición del don, etc.);
2. Sobre los valores propios de la "cooperación obrera" como tal, es decir sobre el hecho de que la cooperación constituye un plus de valor que es anterior, o de todas formas irreductibles, a la organización capitalista del trabajo, aunque sea recuperado por ella;
3. Sobre el conjunto de valores "históricos y morales" (dice Marx) que son continuamente renovados, en tanto que necesidades y deseos, por el movimiento colectivo del proletariado, y producidos por sus luchas. La lucha por el "salario relativo" (sobre la que Rosa Luxemburgo ha insistido con fuerza desde la interpretación particular que ella hacía del marxismo a partir de una perspectiva de producción de subjetividad) representa un dispositivo fortísimo que se pone en marcha a partir de este "afuera". El "valor de uso" se enraíza fundamentalmente fuera del capital, aunque sea siempre de manera relativa. | 103

Una vasta historiografía (que va de los trabajos de E.P. Thompson al de los "obreristas" italianos y europeos de los años 70, y en cuyo interior brilla la obra de la "*subaltern historiography*" india) describe esta situación y la traduce al lenguaje militante. Durante un largo periodo histórico, por tanto, el desarrollo capitalista ha experimentado una determinación indepen-

diente del valor de uso de la fuerza de trabajo, una determinación que se situaba -relativamente- "fuera" del mando capitalista. El precio del "trabajo necesario" (para reproducir el proletariado) se presenta en este periodo como una cantidad natural (y/o histórica) -de todas formas exterior- que media entre la productividad efectiva de la clase obrera y su inclusión social y monetaria en la sociedad del capital. La especificidad marxiana, en cuanto a la traducción de la teoría clásica del valor para fines revolucionarios, se funda también sobre la toma en consideración de la extrañación (relativa) de la consistencia del "valor de uso" de la fuerza de trabajo con respecto a la unidad del mando capitalista sobre el desarrollo de la acumulación. Podemos añadir que medir el valor, para Marx, era utilizar una unidad de medida que se formaba fuera (o en cualquier caso, al lado) del proceso capitalista de producción y reproducción de la sociedad.

104 |

SEGUNDA POSIBILIDAD. La fuerza de trabajo, o su valor de uso, se encuentra en el INTERIOR de la sociedad del capital.

A lo largo de su desarrollo, el capital ha ido reconduciendo cada vez más a la fuerza de trabajo bajo su mando; ha eliminado progresivamente las condiciones de reproducción exteriores a la sociedad del capital y, por consiguiente, ha conseguido poco a poco definir el valor de uso de la fuerza de trabajo en términos de valor de cambio –ya no sólo

Antonio Negri

de manera relativa como en la fase de la acumulación, sino también de manera absoluta. "Arbeit macht frei". No es necesario ser postmoderno para observar como esta reducción (subsunción) del valor de uso al régimen constrictivo y totalitario del valor de cambio se ha impuesto, a partir de los años 30 en Estados Unidos, de los años 50 en Europa, y de los años 70 en el Tercer Mundo.

Ciertamente existen todavía, tanto en el Tercer mundo como en el Primero, situaciones en las que persisten importantes formas de independencia en la formación del valor de uso proletario. Pero la tendencia a su absorción es irresistible. El mundo postmoderno traza una tendencia continua, impetuosa y rápida. Es exacto. Podemos en efecto afirmar que a diferencia de lo que todavía ocurría en la época del análisis marxiano, hoy no es posible una definición del valor de uso que pueda formularse INDEPENDIENTEMENTE, ni siquiera de forma parcial, del valor de cambio. Por tanto, el cálculo económico, de origen clásico o marxiano, que establecía una unidad de medida independiente (un "afuera") en la base de la dialéctica del capital, ya no tiene razón de ser. Esta desaparición es real; por consiguiente, la teoría de la medida del valor se ha hecho circular y tautológica: ya no hay nada externo que pueda ofrecerle una base de apoyo. En efecto -y aquí tampoco es necesario ser postmoderno para reconocerlo- a partir de los años 60 (por lo que nos concierne) todo valor de uso está determinado por el sistema de producción capitalista. Más aún: todo valor, que en la teoría de

| 105

Marx, la biopolítica y lo común

la acumulación no se situaba en un sistema inmediatamente capitalista (como la capacidad social de reproducción, el plus productivo de la cooperación, la "pequeña circulación", las nuevas necesidades y deseos producidos por las luchas), es ahora inmediatamente recuperado y movilizado en el seno del sistema de control capitalista (mundializado). De este modo, si (en términos clásicos) la teoría del valor tiene que determinar un criterio de medida, no podrá encontrarlo hoy más que en el interior de la constitución global del valor de cambio. Ahora bien, esta medida es el dinero. Pero el DINERO, precisamente, no es una medida, ni una relación con respecto al valor de uso, sino -en este punto del desarrollo- su simple y pura sustitución. Concluyendo, la teoría del valor ha terminado con su función racionalizadora (así como con su función fundadora) de la economía política. Abandona el desarrollo capitalista en los umbrales de la postmodernidad, transfigurada en teoría monetaria -construida en el horizonte de la globalización, organizada por el mando imperialista. "One dollar is one dollar". El dinero ya no es producto de un régimen de intercambios (entre el capital y una fuerza de trabajo más o menos subjetivada) sino la PRODUCCIÓN de un sistema de intercambios. La teoría del valor queda banalizada como instrumento de la medida monetaria, del orden del dinero. Pero el valor de la producción no ha desaparecido. Cuando ya no es reconducible a la medida, se hace DES-MESURADO. Quiero subrayar aquí la paradoja de una fuerza de trabajo que ya NO está ni FUERA, ni DENTRO del capital: en

106 |

Antonio Negri

el primer caso, el criterio que permitía el control a través de la medida era su independencia relativa (algo que hoy ya no existe: la fuerza de trabajo ha sido "realmente subsumida"); en el segundo caso, el criterio que permitía el mando sobre la fuerza de trabajo pese a la desaparición de la medida, residía en su absorción por el régimen monetario (el keynesianismo, por hablar de la forma más refinada de técnica de control). Pero este segundo criterio tiende también a desaparecer en la medida en que el control monetario se ha hecho completamente abstracto. Tenemos por tanto que concluir que la fuerza de trabajo que encontramos en la postmodernidad (en el sistema global y/o imperialista de la economía capitalista) está situada en un NO-LUGAR con respecto al capital

¿Cómo definir este no-lugar?

Para introducir nuestro análisis, hace falta identificar ante todo el DESPLAZAMIENTO teórico que determina la globalización de la explotación capitalista. Cuando hoy hablamos de globalización, es en un doble sentido: en un sentido EXTENSIVO, en tanto que expansión mundial del tejido productivo a través de los mercados; en un sentido INTENSIVO, en tanto que absorción del conjunto de la vida social por la producción capitalista. En el primer caso, la fuerza de trabajo se presenta en agregados (o subjetividades) móviles, intercambiables, materiales e inmateriales, en los que la potencia productiva está organizada según los dispositivos

| 107

Marx, la biopolítica y lo común

de movilización (y/o de segregación, de segmentación, etc.): la fuerza productiva se deriva aquí de la circulación. En el segundo caso, la fuerza de trabajo se presenta como tejido social, como población y cultura, tradiciones e innovaciones, etc. -en suma, su fuerza productiva es explotada en el interior de los procesos de reproducción social. La producción se hace coextensiva a la reproducción, en un contexto "biopolítico". (Cuando hablamos de "biopolítico", definimos un contexto de reproducción social que integra producción y circulación, y el dispositivo político que las organiza. No es ahora el momento de profundizar en esta temática: simplemente nos hemos permitido introducir el término). El no-lugar de la fuerza de trabajo queda por tanto negativamente definido por la disolución de la separación entre las diferentes formas de realización del capital -tal y como los clásicos y/o Marx nos la habían transmitido. Al mismo tiempo, queda positivamente definido por la intensidad de la movilización y por la consistencia del lazo biopolítico de la fuerza de trabajo.

108 |

Construcción

En este punto podemos ya extraer las siguientes afirmaciones:

1. La medida del valor-trabajo, basada en la independencia del valor de uso, será en adelante inefectiva;

Antonio Negri

2. La regla del mando capitalista que se impone en el horizonte de la globalización anula toda posibilidad de medida, incluso monetaria;
3. El valor de la fuerza de trabajo se sitúa hoy en un no-lugar; este no-lugar es DESMESURADO. Entendemos por esto que está FUERA DE TODA MEDIDA pero, al mismo tiempo, MÁS ALLÁ DE TODA MEDIDA.

Para retomar ahora el tema valor-afecto, proponemos profundizar UNO de los temas presentados en la introducción: el del nexo entre producción y reproducción social; y proponemos hacerlo siguiendo las indicaciones que nos ha sugerido la presente investigación:

1. "desde abajo"
2. En el "no-lugar" desmesurado. Para hacerlo es necesario rechazar la vía fácil que se presenta a primera vista: aquella que consiste en reintroducir las figuras marxianas del valor de uso fingiendo renovarlas en contacto con la nueva situación. ¿Cómo trabajan los filósofos y los políticos emplazados en esta perspectiva? Reconstruyen un valor de uso ficticio que oponen con nostalgia a la mundialización creciente; oponen por lo tanto a la mundialización una resistencia humanista... en realidad, reaparecen en sus discursos todos los valores de la modernidad, y el valor de uso (abierto o subrepticamente) se confi-

| 109

gura en términos de identidad. Un solo ejemplo: la resistencia de los sindicatos obreros a la mundialización. Para determinarla reasumen territorializaciones e identidad del valor de uso de la fuerza de trabajo e insisten en ello desesperados, ciegos frente a la transformación productiva, incapaces de aprehender la nueva potencia que el no-lugar desmesurado ofrece a la acción productiva. Se nos hace por tanto imposible optar por esta vía. Hay que buscar otra. ¿Pero dónde buscarla? Habíamos dicho "desde abajo". Hasta aquí de hecho habíamos basado nuestro razonamiento en una relación marxiana que llevaba de la producción a la reproducción social, del valor a la realidad biopolítica. En esta relación podía ser incluido –implícitamente– hasta el afecto; podía emerger como "potencia de acción" sobre el límite inferior de la definición del valor de uso. Pero este resultado de la deducción a partir de las condiciones del valor no producía efectos importantes, a menos que fuese asumido abstractamente como elemento de unidad de cálculo. Esto nos conduce a modificar nuestro razonamiento, a renunciar a la deducción y a probar la INDUCCIÓN –del afecto al valor– como esquema de construcción. Este esquema de construcción ha dado buenos resultados –pero aún no son suficientes para probar la potencia del afecto en su radicalidad y la extensión de los

efectos que caracterizan la postmodernidad. Me refiero aquí a las escuelas historiográficas y dialécticas a las que ya hemos hecho referencia (de E.P. Thompson a los "obreristas" europeos de los años 70 y a la "subaltern historiography"). En esta perspectiva teórica, el afecto se retoma "desde abajo". Asimismo se presenta, en primer lugar, como producción de valor. A través de esta producción aparece, en segundo lugar, como producto de las luchas, como signo, como sedimento ontológico de éstas. Por tanto, el afecto se muestra como dinámica de construcción histórica -en toda la riqueza de su complejidad. Sin embargo esto es insuficiente. Desde esta perspectiva, la dinámica de las luchas (y de los comportamientos afectivos) determina en efecto, y en todos los casos, la reestructuración del mando (tecnológico, político, etc.) del capital. El desarrollo del afecto se encuentra atrapado en una dialéctica que acaba presentando su dinámica como una circularidad. Como dialéctica, TOUT COURT. Y no se trata de una buena dialéctica frente a una perversa: todas las dialécticas son pésimas, todas incapaces de liberarse de la efectualidad histórica y sus sortilegios. La dialéctica, -también una dialéctica "desde abajo"- es incapaz de mostrarnos la innovación radical del proceso histórico, la explosión de la "potencia de acción" (el afecto) en toda su radicalidad.

| 111

Marx, la biopolítica y lo común

Un esquema de reconstrucción "desde abajo" debe incluir también una percepción del "no-lugar" que pueda librarnos de la dialéctica de la modernidad bajo todas sus formas, incluidas aquellas que han intentado desarrollar "desde abajo" la construcción dialéctica del afecto. ¿Qué significa entonces unir el enfoque "desde abajo", la percepción del "no-lugar" y la ruptura de toda distancia dialéctica en un recorrido que va del afecto al valor? En una primera hipótesis, podemos considerar el afecto como una POTENCIA DE ACCIÓN, singular y -al mismo tiempo- universal. Singular porque plantea la acción, más allá de toda medida, que la potencia contenga por sí misma, en su propia estructura y en las reestructuraciones continuas que construye. Universal, porque los afectos construyen una comunidad entre los sujetos. El "no-lugar" del afecto se sitúa en el seno de esta comunidad porque esta comunidad no es un nombre sino una potencia, no es una comunidad de constricciones sino de deseo. El afecto ya no tiene nada que ver con el valor de uso porque ya no es una medida sino una potencia y no encuentra límites sino obstáculos a su propia expansión. Esta primera cualificación del afecto como potencia de acción nos abre otras cualificaciones. Podemos en efecto señalar, en segundo lugar, que, si la relación entre singularidad y comunidad (uni-

versalidad) no es estática sino más bien dinámica y si en esta relación asistimos a un movimiento continuo entre lo singular que se universaliza y "lo común" que se singulariza, podremos entonces calificar el afecto como POTENCIA DE TRANSFORMACIÓN, como fuerza de autovalorización que insiste sobre si misma en relación a "lo común" y que por tanto lleva a "lo común" a una expansión que no encuentra límites, tan sólo obstáculos. Pero este proceso no es formal sino material. Se produce en lo biopolítico. Por tanto, en tercer lugar, hablaremos del afecto como POTENCIA DE APROPIACIÓN, en el sentido de que cada obstáculo superado por la acción del afecto determina una fuerza de acción mayor que la del propio afecto, en la singularidad y en la universalidad de su potencia. El proceso es ontológico, la potencia es ontológica, las condiciones de la acción y de la transformación adquieren una y otra vez el aspecto de una apropiación y enriquecen la potencia de la acción y de la transformación. En cuarto lugar, podemos reunir estas cualificaciones del afecto como potencia de acción bajo una nueva definición: el afecto es una POTENCIA EXPANSIVA. Esto significa que se trata de una potencia de libertad, de apertura ontológica, de difusión en todas las direcciones. En realidad,

| 113

Marx, la biopolítica y lo común

podríamos considerar esta nueva definición como un pleonasma. Si de hecho el afecto construye el valor "desde abajo", si lo transforma en una dinámica de "lo común", si se apropia de las condiciones materiales de su propia realización, es más que evidente que moviliza una potencia de expansión. Pero esta definición añade sin embargo un nuevo concepto en tanto que permite insistir en el tono positivo del "no-lugar", en el carácter irresistible del afecto como potencia "más allá de la medida" y en la consiguiente nota absolutamente anti-dialéctica. (Jugando con la historia de la filosofía, que no merece otra cosa que juego, se puede afirmar que mientras las tres primeras definiciones del afecto son spinozianas, esta cuarta definición encubre un acento nietzscheano). La expansividad del afecto en todas las direcciones nos muestra, por así decirlo, el momento en el que el concepto se transvalora hasta determinar la capacidad de sostener el choque frente a lo postmoderno.

114 |

Retorno a la economía política

Como el valor está fuera de toda medida (tanto de la medida "natural" del valor de uso como de la medida monetaria), la economía política de la postmodernidad la busca en otros terrenos: en el terreno de las convenciones de intercambios

Antonio Negri

mercantiles y en el de las relaciones comunicativas. Convenciones de mercado e intercambios comunicativos formarían la base de los lazos productivos (y por lo tanto de los flujos afectivos) –fuera de medida, ciertamente, pero susceptibles de control biopolítico. La economía política postmoderna reconoce por tanto que el valor se forma en relación con el afecto, que el afecto es fundamentalmente productivo, etc.: por ello se intenta controlar (y mistificar su naturaleza) limitando su potencia. La economía política debe en todo caso poner la fuerza productiva bajo control, organizándose para imprimir sobre las nuevas figuras de valorización (y sobre los sujetos que las producen) nuevas formas de explotación.

Hay que reconocer que, remodelando de esta forma su sistema de conceptos, la economía política ha hecho un progreso enorme y ha intentado situarse (sin negar la instancia de dominación que la define, pero reproduciéndola en lenguajes originales) fuera de la dialéctica clásica del capital. Acepta la imposibilidad de determinar una medida "objetiva" (trascendente, como en el caso del "valor de uso", o trascendental como en el caso del dinero) de la productividad de la fuerza de trabajo. Se pone por tanto a prueba sobre el terreno marcado por la "producción de subjetividad" o por la subjetividad productiva. El reconocimiento latente que la economía política otorga al hecho que el VALOR es en adelante una INVERSIÓN DE DESEO, constituye una verdadera revolución conceptual. (Por jugar de nuevo con la historia de la filosofía, que es casi siempre una materia mistificadora, podemos su-

| 115

Marx, la biopolítica y lo común

brayar lo divertido que es ver hoy valorizada en Adam Smith LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES en vez de LA RIQUEZA DE LAS NACIONES; en Marx los escritos de juventud en vez de EL CAPITAL; La sociología del don de Maus en vez de ECONOMÍA Y SOCIEDAD de Max Weber...). Esta revolución en la economía política es reveladora: se trata de dominar el contexto de los afectos que instauran la realidad productiva como superestructura de la reproducción social y como articulación de la circulación de signos de comunicación. Si es imposible medir esta nueva realidad productiva porque el afecto no es medible, sin embargo, este mismo contexto productivo, tan rico de subjetividad productiva (el afecto) DEBE ser controlado. La economía política se ha convertido en ciencia deontológica. Esto significa que el proyecto de la economía política de las convenciones y de la comunicación es un proyecto de control de una realidad productiva desmesurada.

116 | Pero la tarea es más dura de lo que había imaginado la economía política. Hemos subrayado el hecho de que "desmesurado" significa "fuera de medida" pero también y sobre todo, "más allá de medida". La contradicción principal de la postmodernidad se sitúa probablemente sobre esta diferencia. En su centro, el afecto (y sus efectos productivos). Muy bien, dice la economía política, reconocemos que todo lo que está fuera de medida no puede ser medido, aceptamos que la ciencia económica se convierta en una disciplina teórica no dialéctica. Esto no impide, añade, que este fuera de medida pueda ser controlado. La convención (es decir el conjunto de los mo-

dos de vida productivos y de intercambio) y la comunicación (es decir el conjunto de relaciones interactivas que forman el mercado y la conciencia de mercado) ofrecerían por tanto a la economía política la oportunidad de limitar la desmesura del afecto-valor por y en el control. ¡Interesante y titánico esfuerzo el de la economía política!. Porque lo que escapa a la economía política (pero que tetaniza a la política económica) es el otro aspecto: el valor-afecto más allá de medida. Éste es imposible de contener. Lo sublime se ha hecho normal.

Para retomar el análisis

Una economía del deseo está a la orden del día. No solamente en términos filosóficos, sino también en términos (disciplinarios) de crítica de la economía política -es decir, partiendo no tanto del modelo como del punto de vista de Marx: punto de vista del oprimido que construye la insurrección e imagina una reconstrucción revolucionaria, un punto de vista "desde abajo" que construye en toda su riqueza el "no-lugar" de la realidad revolucionaria. El valor-afecto abre la vía a una política económica revolucionaria, en la que la insurrección es un ingrediente necesario, que pone sobre la mesa el tema de la reapropiación del contexto biopolítico por parte de los sujetos productivos. ¿Qué queremos o podemos? Contestar científicamente está más allá de toda medida, y no solamente fuera de medida. Sin embargo es paradójicamente fácil contestar a partir de "lo común", del diálogo entre

| 117

Marx, la biopolítica y lo común

personas y de cada lucha social cuando los acontecimientos están cargados de afectividad: Tanta es la distancia entre el ser y el afecto. De hecho, nuestra vida social, por no hablar de nuestra vida productiva, se encuentra sumergida en la impotencia de la acción, en la frustración de no crear, en la castración de nuestra imaginación cotidiana. ¿De dónde viene todo esto? De un enemigo. Pero si para el enemigo es imposible medir el valor, para el productor de valor es irreal la propia existencia del que pretende medir el valor... Hay que destruir al enemigo a partir del afecto. Porque el afecto (la producción, el valor, la subjetividad) es indestructible.

Publicado en <http://www.nodo50.org/pretextos/Toni%20Negri5.html>

II.

Los orígenes de la biopolítica.

Este texto se ha discutido y leído en numerosas ocasiones. Recordemos: el 3 de febrero de 1997, en el primer seminario del Colegio Internacional de Filosofía, dirigido por Eric Alliez y Barbara Cassin; la segunda vez, el 30 de septiembre de 2000, en un seminario celebrado en la Fundación Lelio Basso en Roma y el último, el 21 de noviembre 2009 en el Volksbuehne de Berlín, en la Fundación Rosa Luxemburgo

a) Marx en Italia y en Francia. La "ruptura" entre el marxismo tradicional y el marxismo crítico en los años 60 y 70.

Proponemos estudiar la propagación del concepto de "biopolítica", asumiendo naturalmente que su génesis es foucaultiana y que su desarrollo filosófico está consagrado por la obra de este autor. Vamos a tratar de mantenernos fuera del terreno de la historia de la filosofía. Más bien vamos intentar seguir el camino de algunas de las corrientes heterodoxas del marxismo occidental (en Italia y Francia en particular) y explicar cómo éstas, (más allá de haber estado adentro y respirado el aura de los acontecimientos que condujeron a la génesis del concepto) con relación a la "biopolítica", desarrollaron entre los 60 y 70, estrategias de intervención que no contaron con el signo ni expresaban la

| 119

Marx, la biopolítica y lo común

potencia. Pero para recorrer este itinerario debemos extender nuestro análisis y recordar las condiciones en que esta historia se hizo posible.

Empecemos recordando lo que fue el "obrerismo italiano". No tanto para poner de relieve su valor teórico (que sin duda emergerá, si el lector es paciente), sino para aclarar que la innovación científica de la "biopolítica" se dio en aquellos años 60, junto con el agotamiento de la experiencia de la resistencia europea y la explosión del desarrollo económico de la era fordista; se dio, por tanto, esencialmente a través de una experiencia que trató de unir el pensamiento y la práctica de una nueva política proletaria, en un tiempo particular (finales de los años 50, después de la XX Congreso del PCUS, luego de la revuelta obrera de Budapest y, sobre todo, después de la derrota de la Fiom - el sindicato metalúrgico de Gramsci - en Turín, en la Fiat de Mirafiori) y en un ámbito determinado, aquel de la fábrica moderna. Se trataba de reconstruir la organización política en la fábrica. Permítanme mencionar, con relación al "obrerismo italiano", mi experiencia directa. Estábamos a la búsqueda de un sujeto fuerte, la clase obrera, capaz de desafiar y poner en crisis el mecanismo de la producción capitalista. Y lo conseguimos con éxito: fue un movimiento que dirigió las luchas desde el '68, -desde las grandes fábricas ejercitando el contrapoder obrero en confrontación con la patronal primero y luego, a menudo, con los sindicatos oficiales, como fuerza autónoma que construyó hegemonía sobre el comportamiento político de los

Antonio Negri

trabajadores. Será en el '68 / '69 en Italia, con la protesta de los jóvenes, sumado al "otoño caliente" de los trabajadores, cuando se produjo un cambio importante en el equilibrio de poder entre los trabajadores y el capital, con los salarios que tuvieron un efecto directo sobre los beneficios. Se trató de un '68 / '69 que duró hasta el '77.

Esto pudo alcanzarse porque fue el obrerismo el que llamó a la centralidad de la fábrica, a la centralidad de la política obrera en la relación social general. Decía Tronti: "tenemos que dar vuelta el problema, cambiar el signo, partir desde el principio y el principio es la lucha de la clase obrera. En términos del capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista está subordinado a las luchas obreras, viene después de ellas, al tiempo que el mecanismo político de la propia reproducción se debe hacer corresponder con ellas."

Se trataba de dar una nueva forma teórica y práctica a la contradicción fundamental. Teóricamente, la contradicción fundamental venía individualizada al interior mismo de la relación del capital, en la relación de producción, en lo que se llamó entonces "el concepto científico de la fábrica." Aquí, el obrero colectivo tenía potencialmente, cuando luchaba y se organizaba autónomamente en sus propias luchas, una especie de soberanía sobre la producción; era, o, más bien, podía convertirse en un sujeto revolucionario. Marx dice: "Es el trabajo no como objeto sino como actividad; no como un valor en sí mismo, sino como fuente viva del valor. Frente al capital, en el que la riqueza general existe objetivamente

| 121

Marx, la biopolítica y lo común

como una realidad, el trabajo es la riqueza general como su posibilidad, que se confirma en la actividad como tal. No es por tanto una contradicción decir que el trabajo es, por un lado la pobreza absoluta como objeto y por el otro la posibilidad general de la riqueza como sujeto y como actividad."

El análisis - y la actividad militante de la organización- se basaba en la figura central del "modo de producción" en la era fordista: el obrero de línea, el obrero de la cadena de montaje, dentro de la organización taylorista del trabajo. Aquí - dice Tronti, la alienación del trabajador tocaba su nivel más alto - aunque también el más alto nivel de resistencia. Aquel obrero con el que construíamos organización y lucha, no sólo no amaba, sino que odiaba a su trabajo. El rechazo del trabajo se convirtió así en un arma mortal contra el capital. La fuerza de trabajo, como parte interna del capital (como capital variable diferente al capital constante), volviéndose autónoma, se substraía a la función del trabajo productivo, plantando una amenaza en el corazón de la relación capitalista de producción.

122 | ¿Qué añadir? Este punto de vista de los militantes - que consistía en pasar del estudio de las leyes del movimiento de la sociedad capitalista al análisis de las leyes del movimiento del trabajo y de la resistencia obrera - pronto se impuso no sólo en Italia sino en todos aquellos lugares donde se dieron luchas en las fábricas fordistas por el obrero masa. Fue una etapa violenta, pero llena de esperanza - donde parecía justa la frase de Marx: el proletariado, emancipándose a sí mismo,

Antonio Negri

emancipará a toda la humanidad; mejor dicho, el proletariado liberándose a sí mismo destruirá la sociedad de clases.

¿Cómo reaccionaron las fuerzas capitalistas ante este ataque? Desarrollando una verdadera y propia contrarrevolución. Ahora estamos en los años 70. Para responder a la amenaza de la centralidad del trabajo el capital decidió reducir la centralidad de la industria, abandonando o revolucionando la sociedad industrial que había sido la razón y el instrumento de su nacimiento y su desarrollo. Hasta el punto en que el capital industrial se ha convertido en el capital financiero.

Pero veamos más de cerca el pasaje que esta contrarrevolución determina. En primer lugar, ya lo hemos visto, es la transformación del modo de producir. La cadena de montaje es sustituida provisoriamente por la "isla" toyotista; y luego, de una manera continua, estructural, intervienen los dispositivos de la automatización; y aquello que queda fuera de la producción directa comienza a ser puesto fuera de la fábrica, con lo que la externalización (outsourcing) se multiplica; en fin, poco a poco, la sociedad comienza a informatizarse y puesta bajo el control del capital financiero – se entra así en el post-fordismo. Pero - y aquí estamos en un segundo punto – el trabajo también cambia, la socialización capitalista comienza a darse a través de procesos de explotación que se convierten en social. El salario no es más aquella cantidad monetaria que el trabajador contrata en la fábrica; ahora éste es reconfigurado como una máquina que sigue a la reproduc-

| 123

Marx, la biopolítica y lo común

ción y formación de la fuerza de trabajo a nivel de la sociedad entera y durante todo el tiempo de vida.

La pregunta que entonces, paradójicamente, nos hicimos fue: ¿ existe todavía la clase obrera? ¿Una clase obrera como sujeto central de la crítica al capitalismo? Ya no ahora como objeto sociológico sino como sujeto político. Pero, estas transformaciones del trabajo y de la figura del trabajador, de la industria a los servicios, del trabajo dependiente al trabajo autónomo, del trabajo material al trabajo cognitivo, de la seguridad a la precariedad, del rechazo al trabajo a la falta de trabajo, ¿qué significa políticamente? Para responder a estas preguntas, el obrerismo (al menos en sus corrientes más activas), en respuesta a esa pregunta, y siguiendo el pasaje a la realidad que estaba implícito en el análisis, tuvo la inteligencia de transformar una arqueología histórica (aquella de la lucha de los obreros) en una nueva genealogía, la del obrero social – abriendo así un dispositivo para el futuro.

124 | Así apareció la biopolítica: cuando la vida es puesta a trabajar, entonces la política se activa para organizar ahora las condiciones y el control de la explotación social, sobre la dimensión entera de la vida. En términos marxistas esto se traducía en decir: el capital tiene "subsumida" a toda la sociedad. La Escuela de Frankfurt describió la efectividad y la violencia de la subsunción, sin comprender el aspecto fundamental: el cambio de la figura de clase, la continuidad metamorfoseada de la resistencia. En resumen, la biopolítica se volvía central en el discurso político cuando cambiaba

la naturaleza de la fuerza de trabajo y el trabajo industrial (como fuente de la productividad) era sustituido por la actividad social. A fines de los años 70 - pero sobre todo en los años 80 y 90 - esta conciencia deviene general. El pensamiento político y la crítica de la soberanía deben ceder el paso a esta nueva ontología. Biopoder y Biopolítica, la primera como una nueva figura de la soberanía y del comando financiero sobre el trabajo; la segunda, como el terreno sobre el que la fuerza de trabajo ejercitaba (a la vez) su capacidad de producción y de resistencia, sufría la alienación, aunque al mismo tiempo expresaba nuevas formas "de éxodo", como rechazo al trabajo.

Hasta aquí hemos ligado los conocimientos vinculados a la militancia y a las luchas obreras, a la profundización sobre el conocimiento del comando político y sus mutaciones. Lo que hemos relatado tuvo lugar en Italia en los años mencionados. Mientras tanto, en Francia, aunque de manera totalmente diferente, proveniente a menudo de la militancia (pero no siempre), asistimos a un proceso análogo - que llevó al descubrimiento de un nuevo motivo para la crítica y de un nuevo y consiguiente voluntarismo subversivo. Por lo que puede ser permitido reanudar aquí nuestro argumento, situándolo dentro del debate político y la experiencia del movimiento en Francia en el mismo período que hemos visto hasta ahora.

¿De dónde surge entonces, en nosotros, el interés por el marxismo crítico en Francia en esos años? No lo encontraremos seguramente en el PCF. Propongo otra hipótesis.

| 125

Marx, la biopolítica y lo común

En los años 50 y 60, una parte de lo más avanzado de la filosofía política francesa, fuertemente influenciada por la corriente subterránea del pensamiento comunista, fue investida por aquello que podemos llamar el problema de la "reproducción". Surgió aquí la pregunta sobre las formas en que el concepto, el conocimiento, la ideología afectan a la reproducción de los sistemas sociales. Uno se pregunta cómo, la coherencia ideológica del conocimiento, de la acción social y del ser social pueden perpetuarse o cambiar, o, más bien, ser interrumpidos o invertidos. El tema ya no es más aquel de la continuidad / discontinuidad del ser histórico, sino el de los dispositivos de la mutación.

En la economía clásica y en el marxismo, la reproducción indica aquel sector económico en el que se renuevan los medios de producción. Ampliando el concepto, se puede decir que la reproducción significa renovación continua de las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo en el sistema del capital. ¿Por qué el capitalismo es incapaz de reproducirse, sino mediante la reproducción de la relación de explotación que acentúa y mejora? ¿Cómo podemos romper este proceso que involucra producción y circulación, mercancía y conocimientos?

En los años 60, serán Althusser, Claude Lévi-Strauss, Lacan, Foucault y Derrida, más tarde, quienes plantearán el problema de la reproducción de una manera radical. Estos pensadores la conciben, a nivel de investigación, como una ruptura, como una cesura. Buscaban comprender aquello

que, para su propia conciencia crítica parecía inverosímil, a saber, ¿porqué la reproducción capitalista del mundo parece funcionar de manera continua, sin rupturas, cuando ella, en cambio, es siempre el resultado de la lucha, de las discontinuidades, de las excedencias, de las innovaciones?

Se podría afrontar la misma temática, propuesta hasta ahora, partiendo de una perspectiva diferente; problemática planteada por Gramsci y por el marxismo crítico de los años 20 y 30. Aquella problemática insistía de una manera crítica sobre la relación entre estructura y superestructura; pero allí donde, según el marxismo dogmático la estructura es económica y la superestructura es ideológica, Gramsci (y muchos otros con él) niega la eficacia de esta distinción y afirma que las relaciones de dominación se hacen realidad cuando la ideología es incorporada a la producción. La afirmación hegemónica es por tanto un poder que coloca a las relaciones de producción y las relaciones ideológicas en relación mutua. Esto se convierte también en el tema de los filósofos, de la calle del Ulm - ENS - donde precisamente se encontraban los pensadores entre los 50 y los 60. Ellos se enfrentan al problema de la reproducción, reduciendo las relaciones de producción a una serie de equivalentes antropológicos, o sea a la afirmación de que todo en la sociedad es productivo y que por tanto ya no existe un "afuera" con respecto a la producción. Esta afirmación no es anti-marxista (en la medida que ataca o niega la centralidad del trabajo en la fábrica):

| 127

Marx, la biopolítica y lo común

por el contrario, hace hincapié en la importancia del trabajo, interpretándolo como una actividad social.

Así que, finalmente, en los años 50 y 60, se llega a comprender en uno de los centros intelectuales de Europa, (que era París), aquello que, más allá de Gramsci, Lukács y Benjamin, ya otros habían dicho en los años 20 y 30: no hay más un "afuera"; la producción y la reproducción son uno sólo, un conjunto. Esto crea las bases para rechazar, a pesar de la tradición marxista ortodoxa, toda posibilidad de mediación externa con el movimiento, todo recurso a un modelo dualista, que era también la demanda de verdad por el Partido.

Si no hay un "afuera" de la producción y si el conocimiento, la ideología y el concepto pertenecen al proceso de reproducción, entonces, ese conjunto de potencias está organizado de forma autónoma o, mejor, estructuralmente. Pero, ¿qué es una estructura?, o mejor dicho, ¿qué es el estructuralismo?

Deleuze define cinco características del estructuralismo: 1. la superación de la relación estática-dialéctica de lo real y de lo imaginario 2. La definición topológica del espacio conceptual, 3. El reconocimiento de la estructura a través de la identificación de una relación diferencial de los elementos simbólicos, 4. El reconocimiento del carácter (consciente e) inconsciente de la relación estructural, 5. El movimiento serial o multiserial de la propia estructura, es decir la autorregulación interna. Según Althusser, la estructura es un "proceso sin sujeto" es decir un espacio lógico completamente cerrado. La realidad es aquí recortada, entonces, según una

Antonio Negri

sección sincrónica. Toda relación debe ser entendida en su ubicación sistémica. La filosofía de la historia, el positivismo y toda teleología, fueron tomadas como el centro.

Pero todas estas definiciones serían absolutamente irrelevantes si no supiésemos leer en esta formidable época de investigación, un único resultado sólido: la liquidación de toda concepción trascendental para acercarse a la historia y el mundo. Aquello que fue visto primero fue la crítica interna a un marxismo doctrinal que se presentaba en sus fundamentos como una epistemología dualista de la estructura y de la superestructura, y en su proyecto político como dualismo del partido político (guía) y del movimiento (espontáneo); esa crítica la encontramos aquí transformada mediante la definición de un tejido ontológico sobre el que el dualismo ya no tiene posibilidad o condiciones de existencia.

El nuevo problema será entonces, también en Francia, aquello que en Italia se había puesto ya de manera experimental y práctica. Pero para resolverlo era necesario proceder de otra manera: aquella perspectiva estructuralista no podía de hecho resistir. ¿Cómo se podía de hecho pensar en un "proceso sin sujeto"? En realidad, esta hipótesis debió ser dejada de lado y al mismo tiempo, plantear otro problema: cómo restaurar la subjetividad y colocarla en este nuevo cuadro, pleno de inmanencia?

| 129

Es aquí donde emerge el pensamiento de Foucault, cuando afronta este problema y transforma la perspectiva estructural en perspectiva biopolítica.

Marx, la biopolítica y lo común

Cuando Foucault comienza su trabajo, ya habían madurado ampliamente una serie de condiciones.

En primer lugar, la insistencia que efectivamente había calado en el estructuralismo contra toda "autonomía de lo político", contra toda ideología que aislase la función política respecto a los conflictos sociales y económicos. Súbitamente, lo político parecía asumir en el estructuralismo, una característica bio-política: lo social era subsumido en el capital. Más aún, lo político se ejercita allí dentro de toda expresión de lo imaginario. El ejemplo extremo narrado da cuenta de ello: la locura y el disciplinamiento de la locura deben ser reconocidos como pertenecientes a lo político, lo económico y lo social.

En segundo lugar, el contexto biopolítico era contra el "aislamiento de lo social", es decir contra aquella tradición francesa durkheimiana que ve en lo social una suerte de independencia y capacidad de condicionamiento de los otros aspectos de la vida. No, no existe una categoría de lo social que domine al resto; existe solo una realidad social rica que es un conjunto económico y político ... que luego se convertirá en libidinal, apasionada, fantástica.

En todo caso - y en tercer lugar - estamos en una situación donde la estructura comienza a vivir: el paso foucaultiano a la biopolítica no es una traducción de las posiciones frankfurtianas (Marcuse, el "hombre unidimensional") donde, sin embargo se reunificaba lo humano en torno a una ontología del poder, pero en la alienación, en el despo-

tismo generalizado; es exactamente lo contrario, porque en Foucault lo humano se agita, se mueve, se transforma. Vale decir que en la medida que el contexto estructural es atravesado por la subjetividad, entonces se abre a múltiples dimensiones.

He aquí el encuentro con las posiciones obreristas italianas que consideraban siempre al capital como una relación de comando, es decir al capital como una unidad partida en dos, capital variable contra capital constante, como resistencia y comando, como potencia y poder; bien, este encuentro se produce.

En conclusión: en Foucault hay desde el principio una insoportable tensión a la ruptura del nexo funcional de la estructura, y, aquello que Foucault no desarrolla será, en todo caso, desarrollado por Deleuze como en una carrera de relevos.

Deleuze venía también de la experiencia estructuralista. Pero en los años 60 transformó el estructuralismo, el campo estructural, en la rigurosa construcción de un "campo de inmanencia", reinterpretando desde un comienzo la dimensión biopolítica como terreno de los dispositivos constituidos. Será Guattari quien lo ayuda en esta operación fundamental. El dispositivo es una operación no sólo epistemológica sino también ontológica, que reconstruye la realidad desde abajo, en situación, según una práctica orientada. Aquí está la referencia básica a Spinoza – a una nueva lectura de Spinoza que elimina del panteísmo todos los efectos estáticos para descubrir, por el contrario, de manera ingeniosa, una pulsión

| 131

creativa. La biopolítica será así trasladada desde la cupiditas, del deseo a la potencia de la acción. Y es aquí donde el pensamiento de Nietzsche, más allá del de Spinoza, es puesto al servicio de una filosofía materialista de la liberación.

Y aquí retomo otro elemento del obrerismo italiano: el reconocimiento que si la sociedad está estructurada y totalmente subsumida por el capital, entonces ya no hay más "afuera", y "dentro" se desarrolla, por doquier, la lucha de clases. El reconocimiento, entonces, que la lucha de clases constituye lo real y que la militancia revolucionaria lo interpreta.

132 | En realidad, el pensamiento filosófico francés había elaborado desde finales de los años 30, con el último surrealismo, hasta los años 60, con Guy Debord, una visión singular de la "subsunción real" de la sociedad en el capital, donde esta subsunción era vista inmediatamente como una totalidad del ser. Quiero significar que en el post-estructuralismo, las características de la subsunción real son, en parte, retomadas de una tradición. Pero esta recuperación supera toda figura ideológica; es efectivamente operativa de manera realista, porque una serie de condiciones históricas, económicas y sociales, se habían dado ya en el entre tiempo. ¿Cuáles eran esas condiciones? El primer elemento, desde el punto de vista histórico, (como ya lo hemos señalado) es que alrededor del 68 se abre la transición de la sociedad de producción fordista. En las primeras reflexiones de Guy Debord esta percepción es muy fuerte y el mundo productivo es interpretado bajo estas luces.

Antonio Negri

En segundo lugar se registra aquí el pasaje de la "sociedad disciplinaria" (es decir, del "gobierno") a la llamada "sociedad del control" (o sea de la "gobernanza") El análisis profundiza hasta reconocer que, en las sociedades de control, la producción y la resistencia se organizan a través de los "modos de vida". La operación que estamos presenciando aquí consiste en una total inversión del campo estructural, es decir la articulación del "campo de inmanencia" ahora como campo biopolítico. No hay ya más "un afuera", un dehors; el bios es aquello "dentro" con lo que se está completamente implicado. La resistencia muestra así el accionar en la contradicción, pero la contradicción en la que se está inmerso es la realidad biopolítica. Es aquí donde vive el cuerpo colectivo, porque produce todo, porque trabaja, pero sobre todo, porque resiste y, a partir de esta resistencia constituye la realidad.

El tercer punto consiste, por lo tanto, en la redefinición de la fuerza de trabajo. Esta deviene en el postfordismo - y esto debe ser reconocido - una fuerza de trabajo más socialmente activa y cooperante, y tanto más inmaterial, cuanto más valorización se realice en los servicios cognitivos.

| 133

Será en este punto donde buscaremos dar una segunda definición del campo de inmanencia. Ya lo hemos parcialmente adelantado: el campo de inmanencia es propuesto como el terreno biopolítico creativo. Si la ontología post-estructural de la "subsunción real" constituye una ontología de lo biopolítico, entonces el campo de inmanencia debe mostrar ahora una dimensión creativa. Pero, ¿qué cosa es esta creatividad?

No resulta fácil decirlo. Si, de hecho, en este viaje filosófico, siempre impulsado por una especie de revisionismo revolucionario (respecto de la ortodoxia marxista, que lo sigue siendo en nuestra opinión), ha sido determinado un "topos" preciso -el campo de inmanencia, donde nuestros autores post-estructuralistas han excluido, en este punto, toda posibilidad de aproximación trascendental a la realidad - ¿cómo se puede, a partir de esta topología, formular un motor de creatividad? ¿No estaremos prisioneros de una imaginación idealista?

Una vez más debemos recurrir al análisis del capital. Hemos dicho que éste es una relación, pero en este informe, en la lucha, tenemos que construir un "telos" materialista. ¿Qué cosa será este "telos"?

134 | Permítanme, para simplificar, dar mi argumento en pocas palabras. En el campo de la inmanencia, la actividad humana tiende (mejor dicho, pretende subjetivamente extender el deseo y la voluntad) a la construcción de un mundo en el que se pueda vivir libremente y construir la felicidad. La fuerza de trabajo intelectual, cognitiva, inmaterial, que hoy produce toda la riqueza, tentará destruir por lo tanto toda fuerza contraria que le impida alcanzar la felicidad. Retomando Marx: el trabajo y la riqueza general como posibilidad, es la fuente viva del valor. La relación capital está expuesta aquí a un enorme presión que puede hacerla explotar.

Antonio Negri

Para decirlo mejor, donde se encuentra hoy la lucha de clases? ¿Cómo se mueve hoy el marxismo crítico, no como filosofía, sino como práctica del movimiento? Bueno, aquí nos encontramos con dos enfoques que surgen de lo que se ha dicho. Hacia fines de los 70's parecía claro que el marxismo dogmático había terminado. Pero también parecía claro que el materialismo histórico había invadido todo el terreno del pensamiento político. Nada se libraba del antagonismo de clases. En segundo lugar, y es mucho más importante, sin perder su carácter antagónico, el concepto de clase se había transformado profundamente en cuanto sujeto social: la clase obrera había modificado su composición técnica en un proceso iniciado por ella misma -de la fábrica a la sociedad. En el contexto ontológico de de la mutación de la relación de producción y de la lucha política, la clase obrera reaparecía ahora como multitud , es decir, como un conjunto de singularidades que construyen el común.

Así termina - a pesar de que muchos problemas siguen abiertos - nuestro camino en la búsqueda de una génesis política de lo "biopolítico". Nos detenemos, y abramos ahora la discusión de los nuevos temas y nuevos aspectos de la "biopolítica". Será difícil extraer conclusiones definitivas.

| 135

b) Discusión

B1.

Volviendo al tema: fundación biopolítica de lo político. Abramos aquí otro paréntesis en el proceso que estamos si-

guiendo. Se impone de hecho una pregunta: cuando proponíamos desde un punto de vista materialista, la relación telos-topos- , ¿lo hacíamos, tal vez, en términos del flujo interrumpido? Es decir, ¿es, tal vez, el “vitalismo” la filosofía través de la cual se nutre y se expresa este desarrollo particular de pensamiento subversivo en Francia? ¿Es tal vez el vitalismo la traza de la biopolítica?

La respuesta a esta pregunta es decididamente negativa: nuestros autores no tienen nada que ver con la más grande tradición vitalista. Los tres nombres del vitalismo de principios de siglo, Simmel, Bergson y Gentile, encararon temas como los que propuso el post-estructuralismo, aunque, sin embargo, siempre interpretando el flujo como una "forma"; las formas pueden ser sociales y constitutivas (Simmel) espirituales y fuentes (Bergson), disciplinarias y dialécticas (Gentile), pero en esa perspectiva carecen siempre de aquello que es esencial hoy: esto es, carecen de toda interpretación del curso histórico en cuanto constitución de acontecimientos y entrecruces de singularidades. Hoy en día, en las experiencias filosóficas que consideramos, no hay "formas" y, aunque las hubiera, siempre se presentan como singulares y propias del acontecimiento. Si queremos seguir buscando la fuente vitalista del post-estructuralismo, no debemos referirnos al vitalismo de comienzos del siglo xx, sino más bien a la gran tradición que va desde Maquiavelo a Nietzsche, a través de Spinoza y Marx. En estos autores el vitalismo es una filosofía del poder.

136 |

Antonio Negri

Por tanto, estamos aquí, frente a la consistencia ontológica de los elementos del flujo. La diferencia entre una concepción vitalista clásica y la definición actual del contexto dinámico del análisis filosófico consiste en el hecho de que, mientras que en el vitalismo del 800-900 el proceso de la vida se presentaba como flujo metafísico que la forma intercepta, separa, configura, en nuestros autores serán por el contrario el acontecimiento y la singularidad los actores que estructuran, constituyen y expresan el flujo. Desde este punto de vista estamos frente a una transformación realmente crucial, porque aquí la posibilidad de la vida se expresa como poder; vale decir que el punto de vista de la metafísica vitalista es aquí traducido en el punto de vista una ontología de la praxis. La subjetividad que había sido expulsada en cuanto subjetividad fenomenológica-trascendental es ahora retomada en cuanto subjetividad práctica, como capacidad de hacer, como materialidad constitutiva del proceso; este hacer puede ser incontrolado, inconsciente, pero siempre es irreducible, fuerte, es siempre real. Se produjo al inicio de esta historia (en el estructuralismo) un cambio total de la conciencia hacia la materia, que se convierte (en el post-estructuralismo) en una vuelta de la materia hacia conciencia. El estatus ontológico es, paradójicamente, fijado, determinado y normalizado por la excepcionalidad de la innovación, por el evento, por lo singular, y el problema de la relación topos-telos se coloca ahora en la tensión de lo posible, situado en el dispositivo de la ampliación del poder. | 137

B2.

Si ahora retomamos el hilo conductor del discurso que nos había traído de la crítica de lo moderno a la solución inmanentista del problema de la reproducción, y de la ruptura de la concesión estructural, hasta la emergencia de un nuevo enfoque de la subjetividad tras la aproximación biopolítica, podemos preguntarnos, que es lo que se define como "política" en ese enfoque filosófico contemporáneo que compartimos. En resumen, tentaremos una definición de lo "político", después de haber insistido mucho sobre el "bios".

Recordemos primero que en el período que aquí nos interesa, lo político está en el centro del filosofar. De hecho, cuando el terreno filosófico se define radicalmente como un "campo de inmanencia"; cuando el lenguaje y el cuerpo representan ahora, de esta inmanencia, la única materia, entonces la interrelación ontológica de los sujetos, la constitución lógica del común, es decir una siempre renovada génesis de la ciudad, devienen el corazón del análisis filosófico y este debe siempre reconocerse como orientado a lo político. (*philosophia ancilla politicae*) (la filosofía esclava de la política s.n)

¿Como se presenta entonces, en el mundo contemporáneo, la definición de la política ?

Se puede considerar lo político según tres dimensiones: 1. sincrónica. 2. Diacrónica. 3. y, finalmente, según la relación de lo político con la vida. Parece posible suponer, desde el punto de vista sincrónico, que lo político se adhiere la su-

perficie de la ontología y que no puede ser representado, si no es dentro del horizonte de la ontología. Es en la hegemonía ideal del "dentro" de la interioridad ontológica, que se determina lo político.

Es sobre esta base que algunas teorías contemporáneas, especialmente la perspectiva deconstruccionista, buscara aún una alternativa respecto a la densidad del horizonte ontológico, desplegando una concepción de lo político, por así decirlo, excedentaria o diseminativa. Para seguir esta operación se debe (por así decirlo) liberarse del campo de la inmanencia haciéndolo reaccionar ante un impulso diacrónico. Siguiendo la deconstrucción, el "dentro", asumido como la totalidad existencial y política, es ahora dinamizado, temporalizado a través de diversos sentidos de lo posible que se presentan como excedentarios. Esta excedencia es todo aquello puesto en el margen: la excedencia considera la forma al margen de la totalidad ontológica definiéndola como difundida, rizomática y así sucesivamente. Se podría insinuar, desde el punto de vista de la inmanencia, que aquí, en una forma extremadamente tenue, lo que hacemos, es, de nuevo, recurrir a la trascendencia ... pero no sería justo. De hecho, la perspectiva analítico-negativa y deconstructivista, después de haber sido construida en este mundo plano y pleno del ser, en este mundo "sin salida", actúa sobre la posibilidad planteada y revelada del borde, sobre la situación marginal y busca reabrir, en este margen una articulación ética y política que libere la plenitud de un ser que parece estático. En realidad es una

| 139

Marx, la biopolítica y lo común

pulsión moral, una urgencia ética que funciona aquí, como si el campo de la inmanencia posmoderna, por el hecho de ser ontológico, le quitara la posibilidad que un juicio de valor le fuera aplicado. Es bajo el objetivo de redescubrir y realizar el valor del juicio que actúa el deconstructivismo. No es casual entonces que el juicio político se sitúe aquí en el margen, en el límite, colgando desde la nada. Bajo esta condición, el Derrida que inspira a Levinas es el representante más consecuente en el desarrollo de la filosofía de la deconstrucción.

De manera más radical, otros autores, Jacques Rancière en particular, buscan substraerse a la toma de posición política al "interior" ontológico. La política como "tipo de acción paradójica", no tiene nada que hacer ahora con la dimensión material de las estructuras del poder, con aquello que la condición sincrónica y diacrónica de su acción eficaz imponen, con las relaciones de fuerza determinadas y con el régimen de poder históricamente fijado; en suma con la biopolítica y con el biopoder. La paradoja de lo político consistiría en oponer a la realidad del poder, la autodeterminación de los "partos suplementarios", "vacío" del poder, "sin parte" en el "compromiso" social total. Aquí, pues (con respecto a las definiciones de Derrida) la marginalidad del sujeto político deviene extrema y éste ya no puede fluir hacia el interior del sistema, como la pura deconstrucción admitía. Está claro que aquí (aunque paradójicamente) la trascendencia y una especie de pureza absoluta del juicio son llamadas a dar testimonio de la definición de lo político – haciendo sospechar que reaparece

140 |

Antonio Negri

aquí un fantasma dialéctico; mejor dicho, que eso flota entre lo compacto de la realidad y lo absolutamente “diverso” de lo político. Badiou impulsará al extremo este dualismo paradójico, negando a lo político toda realidad ontológica.

Este paisaje puede ser resumido subrayando que, si la definición de lo político está limitada a la excedencia marginal del ser, se deduce que esta hipótesis falsifica aquella percepción que fijaba en el campo de la inmanencia un horizonte que no se extralimite en la definición de lo político.

B3.

Precisamos aquí que, en caso de que se asuma sincrónicamente el “adentro” ontológico como dimensión exclusiva de la experiencia política, se debe considerar como “sobreabundante”, vale decir que esta realidad es un ser que contiene la presencia de un “otro”, mejor dicho contiene una expresión de innovación como consistencia del mismo campo de inmanencia. Es Deleuze quien expresa este punto de vista, y es siempre Deleuze quien, desde el punto de vista diacrónico, propone lo posible como un “pliegue”, pli, como continua reapertura de la tensión innovativa del evento sobre el terreno plano y potente que el campo de inmanencia ha mostrado. Ya no se trata aquí de definir un margen difundido y, a partir de ello construir una articulación del valor: es, más bien, el centro de este ser que es expresivo - pero no a través de la deconstrucción sino más bien de la creación de una po-

| 141

tencia, en el continuo acontecer de los pliegues y repliegues, del movimiento (suave pero fuerte) del ser.

En este punto, sin embargo, volvamos al análisis del campo de inmanencia, para preguntarnos si, en las alternativas de definiciones que hemos visto, no estaba ya presente una evaluación diferente del campo de inmanencia mismo, sobre su consistencia ontológica. En lo que se refiere a los autores de la deconstrucción, de hecho, parece que el terreno de la inmanencia en el que operan es ahistórico, y por lo tanto, plano y duro, allí donde el "terreno suave" de Deleuze muestra aún anfractuosidad, cuevas, pliegues y repliegues del ser, o sea una determinación del ser (y de la historicidad) como pluralidad de eventos y de tramas. Esta perspectiva deleuziana no está exenta de críticas. Si se asume de hecho que, en Deleuze, es la mutación de todos los términos de referencia y lo aleatorio la base de toda consistencia misma, y/o de toda pulsión deseante, sin embargo, todavía dentro de esta definición del campo de inmanencia, será bastante difícil definir una idea de la política y del poder. Estamos frente a una condición en donde si lo político se da, se da sin el poder; la expresión de la libertad, sobre aquel terreno aleatorio, parece excluir la posibilidad misma del poder. Se objetará, sin embargo, que el poder todavía existe (son los tribunales, las prisiones, los impuestos, los ejércitos ...), pero el filósofo podría decir que estas formas tienen un valor nulo, que no representan una realidad ontológica. Y con buena razón: en el campo de la inmanencia biopolítica de hecho lo negativo

142 |

Antonio Negri

no puede ser una condición trascendental, puede darse, a lo mejor, como ausencia del ser que es como decir: lo negativo no existe. De hecho, si la potencia se presenta como dispositivo de plena y total constitutividad; si la constitución ontológica es potencia, se podrá agregar que lo político aquí se configura no tanto como resistencia sino como generación, ya no como “ser contra” sino como “ser para”. Lo negativo que se opone al “ser para”, el poder que niega la “generación” es solo la propia negatividad, el propio no ser.

Pero para ir en esta dirección, debe añadirse a la inmanencia la historicidad concreta, persiguiendo en el campo de la inmanencia la *res gestae* (los hechos s.n.), porque de esa manera la resistencia restituye positivamente lo negativo al poder y la generación restituye el poder al no ser tout court. Deleuze carece de la plena reducción de la inmanencia a la historicidad: una convincente definición del campo de la inmanencia y de lo biopolítico exige, por el contrario, la coincidencia de la inmanencia y la historia.

En estas condiciones podemos reconocer estar aquí juntos al final no sólo de la tradición platónica (que hizo de lo político una trascendencia, imponiéndolo como fuerza y ordenamiento); de la tradición aristotélica, que considera la generación y la corrupción como elementos que se alimentan en una relación mutua; que en Deleuze – cualquiera sean los límites de la exposición – nos encontramos en una situación totalmente nueva: la definición de una política de lo eterno, aún cuando “eterna”, irreversible e irreducible, es considera-

| 143

Marx, la biopolítica y lo común

da aquella constitución material sobre la que (a la manera de Spinoza) descansan las estrategias de la cupiditas como matrices del ser.

B4.

Después de ver de qué manera se define lo político dentro de la articulación de lo sincrónico y lo diacrónico, del ser y de la historia, debemos ahora considerar lo político en relación a la vida. Ahora, entre Derrida y Deleuze, entre "difusión" y "generación" se afirma la experiencia foucaultiana de la potencia y de la vida. Una experiencia que pende en el lado deleuziano de la alternativa interna al postestructuralismo y se abre a la vitalidad del ser y a la generación antes que a la deconstrucción, y a la diseminación; y que ulteriormente procede con referencia a la determinación de la historicidad. Por lo tanto, en el mismo momento que Foucault entiende la centralidad del inmanentismo deleuziano, hace hincapié en los límites prácticos. Es aquí donde la biopolítica deviene una experiencia entera: la vida es la que revela las condiciones políticas de su producción y reproducción, y la filosofía (así como la sociología y las otras ciencias humanas) muestran hasta que punto esta interrelación es íntima y profunda. El campo de la inmanencia es biopolítico.

144 |

Pero la biopolítica - expresión del deseo vital de los sujetos - se enfrenta con el biopoder. No es un enfrentamiento polar o molar, es más bien una dinámica molecular y microfísica la que expresa lo biopolítico recorriendo y enfrentándose con

el biopoder. Este último busca dominar todas y cada una de las expresión vitales, busca presentarse como disolución del tejido biopolítico. El ejercicio del poder busca resolver en sí mismo las diferencias de lo biopolítico, subsumir la singularidad de los actos, unificar el sujeto. No se trata pues de oposiciones binarias, bipolares, molares. Verdaderamente no en ningún caso. Se trata más bien de infinitas líneas de fuga cada una destinada a construir nuevas dimensiones y territorios del ser. Tanto la *reductio ad unum* cuanto la operación de fijación trascendental de este movimiento no sólo son inapropiados, sino imposibles. El rey está desnudo. La falsificación (y/o la apertura de su desnudez) es producto de la especulación parasitaria. Así el campo de inmanencia perfeccionado, se ha restituido, al final del largo camino que va de la discusión sobre la "reproducción" en los años de posguerra, hasta la actualidad. Foucault ha sido el autor que mejor supo dar lógica y forma a este proceso de pensamiento lógico y de largo plazo. Pero sin Deleuze lo biopolítico es incomprensible, porque no es sólo estructura física o posibilidad corpórea, o dispositivo singular, es sobretodo potencia. Lo biopolítico produce, con la potencia, nueva subjetividad. | 145

B5.

Séame permitido aquí un último paréntesis. Se refiere al concepto de multitud. Paradójicamente, uno de los aspectos más importantes de la filosofía francesa (post-estructural y pos sesentaiochesca) es que, al interior de la insistencia so-

bre el campo de la inmanencia, muestra una apertura a la perspectiva y a los problemas de la globalización. Quiero decir que este pensamiento no ha interpretado simplemente (como búho de Minerva), los acontecimientos históricos que precedieron al desarrollo. La formación del imperio, la liquidación de la soberanía nacional, la desterritorialización de los conceptos y de las categorías de la ciencia política, el pasaje de lo moderno a lo postmoderno han sido a menudo anticipados por aquel pensamiento político que respiraba a través del "bios". Baste recordar las páginas de "El Anti Edipo" sobre la globalización, los escritos de Derrida sobre el Estado-nación, aunque también – cosa bastante banal – los de Lyotard sobre el valor, y los de Baudrillard y Virilio sobre la comunicación: todos estos elementos teóricos han intervenido para definir de una manera riquísima el pasaje a la globalización.

146 | Sin embargo, lo que me parece más importante en este pasaje de lo moderno a lo postmoderno, o sea de lo político a lo biopolítico, es la disolución crítica de lo post-moderno al mismo tiempo, tal como se lo define, y por lo tanto la posibilidad de abrir aquí una brecha por la que se pueda propagar el flujo constituyente de la biopolítica y de su libertad. Es dentro de este campo donde se desarrolló, en todo sentido, el proceso constituyente biopolítico; cuerpos diversos que se acompañan, se mezclan, se hibridan en el trabajo inmaterial y en la cooperación de los sujetos para constituir servicios y mercancías relacionales siempre nuevas; ahora bien, esta

multitud de cuerpos y de actividades, físicas e intelectuales, esta multitud de almas se da como sujeto creativo. Este sujeto es multitud. En la modernidad, ya se trate de Bodin o de Hobbes ambos reducen la multitud a (vulgus) pueblo, Hegel a poebel. La novedad crucial aquí es que en su lugar, esta multitud, sin estar unida es potencia. Multitudinis potentia. (Potencia de la multitud s.n.)

Cuando los filósofos modernos niegan a la multitud la posibilidad de ser potencia lo hacen en relación al impedimento (intrínseco en su concepto) de ser una. Sustituyendo aquí el concepto de multitud, por aquel de nación, pueblo o raza, donde la unidad es impuesta desde el exterior, o por el de soberanía que pretende unificar la multitud en su interior al interior. Por el contrario, aquí donde estamos, la multitud no demanda unidad: sin embargo, es productiva. Se trata de un cuerpo sin órganos, corpes san órganos en Mil Mesetas. Eso es como decir que todo cuerpo es una multitud, pero la multitud no es un cuerpo, sino más bien un conjunto de cuerpos - un conjunto de libertades.

| 147

c) Observaciones finales

Nuestro viaje ha revelado a la biopolítica como "la experiencia de lo existente". Esa referencia sartriana no es inapropiada porque la experiencia del existente – ciertamente vivió algunas horas en la era post-moderna – puede ser reconducida a aquella condición de reflexión y de acción de compromi-

Marx, la biopolítica y lo común

so y de constitución ontológica que Sartre, al comienzo del acontecimiento post bélico de la filosofía francesa, sugirió dramáticamente. A través de este recuerdo y esta renovación, la experiencia de lo biopolítico se abre de nuevo a la práctica.

Volvemos así al "obrerismo", es decir, a aquel pensamiento de la práctica de cuyo análisis partiera este seminario. Lo del "obrerismo" ha sido un camino apenas comenzado. Hay que ponerle fin. En este sentido, es útil recordar que aquel camino subversivo (como el de la filosofía francesa en este último medio siglo) exige estar constantemente alimentado por la lucha y por la organización. Ellas deben resolver un espectro. El espectro resucitado (para usar Derrida) del comunismo. Un comunismo que se basa en nuevas patas sociales - las de la intelectualidad de masas -, de la fuerza de trabajo cognitiva, de las del proletariado migrante- y en la nueva capacidad de conocer y de imaginar que este nuevo trabajo exige e inspira. Y sobre nuevas experiencias: las que nacen de una vida sometida al comando y al consumo del capital y que - en este dominio y no en otro -, se rebela. La experiencia biopolítica es inventada con toda la intensidad que impone el rebelarse "dentro"; inmersa en la extensión geográfica y temporal que la globalidad del biopoder determina; con la conciencia que todavía cuenta, sin embargo, sobre que no hay más margen sobre el que defender aleatoriamente nuestra alma ni evasiones posibles para nuestros cuerpos. El "interior" del biopoder tiene un "corazón": la lucha contra el biopoder sólo es posible si, a ese corazón, se le quita todo alimento y toda circula-

148 |

Antonio Negri

ción. Porque no nos interesa el poder, hemos aprendido sobre la asimetría entre el deseo biopolítico de la democracia y el ejercicio del biopoder; porque en el "interior" del campo de inmanencia biopolítica no habrá finalmente más que un centro, ya no habrá más un "corazón", sino sólo "amor" que circula con violencia y construye libertad.

Traducción: César Altamira

Publicado en el sitio italiano UniNomade 2.0

<http://uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico/>

III.

La nueva fase del Imperio: texto de la lección de Toni Negri en el Festival de Radio Sherwood

El 6 de julio en el Sherwood Festival Antonio Negri ha vuelto a enseñar en Padova en la "Universidad libre de Sherwood".

150 | Siempre que vengo a Padova, cosa que no sucede a menudo y sólo para saludar a los parientes y la familia, siempre me siento muy incomodo... esta es la ciudad donde nací, donde he crecido, a la que estoy ligado por infinitas razones, en la que también fui a la Universidad: y querría decirlos ahora, quizá por primera vez desde hace 25 años después de haber sido arrestado "por horribles delitos", que siento un poco de vergüenza de volver a Padova. Vergüenza ligada a la presencia de una Universidad que todavía no ha hecho autocrítica por abrir un año académico con una conferencia del profesor Ventura, publicada por la Revista Histórica Italiana, donde podéis encontrarla, conferencia en la cual la tesis de Calogero - por la cual mis compañeros y yo, algunos de los cuales están aquí presentes, éramos asesinos y cobardes porque no nos presentábamos como tales -ha sido sostenida con ocasión de la apertura del Año Académico. Otras veces, en la Universidad de Padova, cuando la gente decía cosas así se la echaba de la cátedra. ¿Cuándo será posible en Padova echar a estos estúpidos, intelectualmente inexistentes, que continúan manteniendo tales cosas? ¿Cuándo será posible cambiar los

Antonio Negri

directores de los periódicos que no han hecho jamás autocrítica? ¿Cuándo será posible hacer pagar al procurador general Calogero las falsedades, las calumnias, las cosas vergonzosas que ha arrojado sobre nosotros arruinando familias enteras?

Soy un hombre feliz, he salido de esta historia en pie, pero del grupo de mis compañeros arrestados quince han muerto de cáncer: quisiera que el buen Dios, si existiese, se apareciese a Calogero, contándole la infelicidad que provocó y que la ley, la responsabilidad de la ley, no llena. Padova nos debe demasiadas cosas para que pueda olvidarla; Padova nos debe el estar todavía viva, y por lo agradecemos tener un buen carácter, de haber conseguido atravesar estos sucesos como personas fuertes, continuando estudiando, trabajando, proponiendo ideas y propuestas al movimiento: lo que hoy para todos dice ser lo fundamental para sostener el mundo...

Se acabó el concepto según el cual la democracia era la constitución dada; la democracia no es una de las formas de gestión del gobierno, tal como era la monarquía o la aristocracia o la democracia así como nos la han enseñado los Griegos: estas son todas formas a través de las cuales el caos de la sociedad se reduce al uno. La democracia no es otra cosa que el gobierno del pueblo; pero el pueblo es uno, exactamente como es una la democracia. Bodin, un viejo y formidable teórico del siglo XVI, decía que todas las formas de gobierno se reducen a la monarquía ya que todas pretenden ser forma de gobierno del uno, de la unidad. Esto hoy no es verdad: si se habla de democracia (y si no se habla de

| 151

Marx, la biopolítica y lo común

ella en los términos de Bush) hay que referirse a otra cosa, a la expresión de los deseos, del trabajo, de la producción, de la capacidad de poner juntas las diferencias: la democracia es esta formidable capacidad de unir a través del trabajo, la dialéctica continua, a través de la capacidad de ponerse de acuerdo, de construir en común.

Estos días atrás leía una serie de reflexiones producidas, en todo el mundo y también en la Universidad de Padova, por historiadores de la filosofía y de las ideas políticas. Este sentido de la democracia, que no se reduce a la idea de Platón y Aristóteles de la ciudad-tribu que nos une a todos, sino que es producción de identidades diversas, de deseos diversos, no puede ser presentada todavía en la forma de la soberanía. En cambio viene representándose en la articulación de la expresión de los deseos, de las resistencias de las minorías; éstas son ideas que circulan por todas partes, y es este el enorme alcance del movimiento no-global: una nueva idea de democracia. Una idea de democracia que tiene poco que ver con Lenin y la democracia comunista, con los federalistas, con Madison y con la gran tradición americana que ninguno de nosotros desprecia, sino que descubre y pone de nuevo en pie. Se descubre lo que es el verdadero clinamen de libertad que atraviesa el deseo. Una democracia que en el momento en que es expresión de la multiplicidad no es caos porque nosotros vivimos en comunidad, vivimos inmersos en un lenguaje que comunica, vivimos inmersos en la producción que está en red, vivimos inmersos en los afectos que son la úni-

Antonio Negri

ca sustancia que nos une, también cuando se trata de odio o sentimientos negativos. Por lo tanto, el gobierno ¿cuánto cuenta en nuestra vida? Un 10% más o menos, todo el resto lo hacemos y construimos, porque el hombre ha sido educado así: como un gran animal político de la multiplicidad. Lo que construimos no es el caos con que nos amenazan siempre, si lo construimos libremente: es siempre búsqueda de una complejidad y comunidad superior.

Quisiera resumir topología que individualizamos Michael Hardt y yo al escribir Impero, hace siete u ocho años —¡hace un siglo!— donde decíamos: se está construyendo este Impero que tiene una forma de gobierno mixto. Éste observa la participación de la monarquía, de la aristocracia y de una forma de democracia desde abajo y que se llama multitud. EE.UU. hace unos diez años era el rey: Washington comandaba las armas, mantenía el orden en el mundo tras el fin la escisión soviética del mercado mundial, después del 89; New York sostenía de manera monárquica el mercado mundial; Hollywood, el mercado de la comunicación. Este era el esquema de la monarquía. Había una aristocracia mundial compuesta por los estados-nación y por sus intermediarios, pero sobretudo por las grandes multinacionales que no coincidían con aquellas del impero global americano y que intentaban precisamente reequilibrar el sistema. Y después estaba la gran presión de los movimientos, de los movimientos de liberación o de los trabajadores, que ahora habían adquirido esta nueva realidad. El trabajador móvil, flexible, migrante;

| 153

Marx, la biopolítica y lo común

el trabajador intelectual o de los servicios, el operario emprendedor, hombre activo en la comunicación, era alguien que llevaba consigo un nuevo patrimonio de producción y de libertad. No era ya posible producir sin producir libertad, no era ya posible producir sin ponerse en circulación: la multitud no era ya la masa, sino este conjunto de singularidad, de personas, hombres y mujeres que ponían su espíritu y su libertad en juego en la producción; no existía valor producido sin esta capacidad de compromiso.

Ya no más masificados e indiferenciados, sino un máximo de diferencias: estábamos, por tanto, en esta situación de extremo movimiento. A la primera insurrección general de la multitud, es decir, de esta nueva realidad del trabajo, ¿qué ha sucedido? Una tentativa de golpe de estado, puro y simple, sobre el Impero por parte de la dirigencia americana, de los neoconservadores, por parte de Bush. Nosotros lo habíamos parodiado diciendo “el 17 Brumario” de George W. Bush, pero en realidad se correspondía a lo que Marx llamaba el golpe de estado de Napoleón ‘il Piccolo’, de Napoleón Bonaparte, sobre el desarrollo de la republica francesa.

154 |

Un golpe de estado que venía a decir “l’empire c’est moi” y se correspondía con el unilateralismo. Era una tentativa precisa de reducir y volver a llevar a uno esta nuevas tendencias que se disponían y que era antes que nada una resistencia aristocrática fuerte. Chirac y Shroeder no estaban ciertamente interesados en el movimiento de las nuevas libertades produc-

Antonio Negri

tivas de la multitud: pensaban concretamente en los intereses de sus multinacionales y de sus mercados financieros y veían en la posición de Bush un ataque y una reducción feroz a la unidad del Impero Americano. Se oponían por esto, no porque amaran la paz: ¡no se les pasaba ni siquiera por la cabeza el amor por la paz! Tal vez a Chirac le preocuparan por un momento las manifestaciones, pero son elementos completamente relativos respecto a la verdadera razón de su posición. Se decía “los franceses son unos bribones porque no aceptan la guerra”: es cierto, son unos bribones, se deben a sus intereses. Pero el hecho importantísimo era que debiéndose a sus intereses, coincidentes con la opinión pública mundial, por la multitud mundial nuevamente organizada, estos hombres rechazaran la guerra, a pesar de la estructura mixta compuesta por monarquía, aristocracia y multitud, estas aristocracias se vieran fueran obligadas de alguna manera a no coincidir con el monarca americano. Esta ha sido una gran victoria de la multitud: que la guerra irakí haya devenido una guerra que de algún modo ha aislado a EE.UU.

Creo ser el menos antiamericano del mundo: para mi los EE.UU. son siempre interesantes, hubiera querido emigrar allí de pequeño... pero el problema no es ser el menos antiamericano sino considerar objetivamente cuánto sucede: un golpe de estado que ha sido derrotado y no solamente por las luchas, sino también por la ruptura de las alianzas del poder. Es esta ruptura de las alianzas que debemos analizar, pues estamos en una fase en que la derrota complica enorme-

| 155

Marx, la biopolítica y lo común

mente las cosas. Que los americanos no se hayan apoderado de toda la energía mundial a través de la operación irakí, para confirmar su poder unilateral, es una victoria, aunque abre también enormes problemas. Creo que las reflexiones del movimiento deben insertarse en este marco y pienso que gran parte de las posiciones críticas dentro del movimiento, así como ciertas “conversiones críticas”, “cíclicas”, que lo atraviesan deben ser trasladadas a este gran cuadro.

Por tanto, nosotros podemos pensar que en los próximos años se dará una recomposición “constitucional” del Impero. Podemos pensar con toda probabilidad que en los próximos años Chirac, Schroeder o quien sea se podrán de acuerdo con Bush o quien sea; que la alianza entre monarquía y aristocracia imperial se recompondrá y que las posibilidades de las multitudes, de los trabajadores, de los oprimidos se recompondrá en términos nuevos. Creo que dentro del pasaje que estamos viviendo hay algunos elementos irreversibles. El primero es la guerra, la concepción de la guerra preventiva.

156 | “Guerra preventiva” no significa “guerra imperialista”, sino “policía imperial”; significa la transformación de los ejércitos en estructuras policiales dispuestas a intervenir, a partir de este centro mundial recompuesto, para ordenar en términos de desarrollo capitalista todos los espacios del mundo. No hay ya una guerra entre naciones o el “imperialismo” de una nación fuerte respecto a una nación débil, sino que hay una red de poderes policiales que intervienen dondequiera que sea y ha entrado ya de manera totalmente profunda en la organi-

Antonio Negri

zación misma de las fuerzas armadas siendo ser irreversible. Ahora las fuerzas armadas ya no son aquellas que nos presentaban para combatir sobre frentes alzando continuamente el estandarte del potencial de destrucción que poseían. Las fuerzas armadas son ahora móviles, dinámicas, más o menos mercenarias (como es mercenaria la policía), siempre dispuestas a intervenir donde sea para poner orden, organizadas en red en torno a unidades móviles, constituyendo al mismo tiempo una capacidad de intervención y una capacidad de asistencia, de organización, de *nation-building*.

La vergonzosa experiencia italiana en Nassirya y la aún más vergonzosa propaganda hecha a su alrededor son pequeños ejemplos y paradigmas de en qué se está convirtiendo la organización del poder: ¡pensad que mundo más bello, con los Carabinieri distribuidos por todas partes! Esta retícula de counterinsurgency, un termino casi intraducible porque no es contra-guerrilla, sino contra-insurgencia, contra-libertad, debe contener todo el conjunto que constituye este bello mundo capitalista: Organizaciones No Gubernamentales, la Banca; puede contener las religiones, organizadas, juntas, combinadas o unificadas. Esto es un elemento respecto al cual no volvemos atrás. Emerge entonces la relación entre democracia y violencia: entre una democracia como aquella de la que hablaba antes, que es efectivamente expresión de necesidades, de deseos y de capacidad en común, de comunidad; expresión de voluntad desde por abajo, de federalismo, todas estas cosas formidables que sentimos en nosotros

| 157

Marx, la biopolítica y lo común

mismos y percibimos como naturales, como parte de nuestra vida del mismo modo que el lenguaje, su enriquecimiento, la investigación, etc... Frente a este pensamiento que se expande, está el horizonte de la guerra ahora ya irreversible. La guerra de Irak ha quebrado la tensión unipolar, monárquica, exclusivista, del grupo dirigente americano, pero ha iniciado y generalizado esta nueva situación de guerra.

El segundo elemento a destacar es la ambigüedad de la nueva alianza entre monarquía y aristocracia. Una alianza totalmente ambigua, porque los americanos sabían que antes o después tenían que llegar a una situación del genere (de este tipo). Hay un ejemplo formidable en la historia anglosajona: la constitución de la Carta Magna. En el siglo XIII, el rey Juan debe costarse (hasta un cierto punto) las guerras que ha hecho (Cruzadas, guerra contra Francia, etc...) y los nobles, la aristocracia, le dicen: “querido amigo, nosotros no te damos más soldados, si tu no nos das el poder”. Desde aquel momento la relación entre la aristocracia y el rey se convierte en una relación contractual, constitucional. La Carta Magna, que ahora nos dicen es el fundamento de la democracia y de la libertad, es en realidad un acuerdo entre el rey y la aristocracia guerrera, que dice “antes que masacrarnos nosotros mismos, queremos el poder que tú tienes. ¿Por qué el rey tiene este poder?” Hoy podemos pensar que más o menos las cosas andan en estos términos: Chirac, Schroeder o los Chinos se presentaran a Bush: “*Paga!*” Paga en términos de acuerdo político, de distribución del poder.

Antonio Negri

Hablar del fin del monocentrismo es una cosa hermosísima: pero el fin del monocentrismo americano se corresponde con la emergencia de un policentrismo que en cuanto nos concierne –en cuanto multitud de proletarios explotados, en cuanto multitud de trabajadores- nos interesa bastante, aunque no demasiado.

Sabiendo que irían hacia la situación que os he planteado han intentado la estrategia del ‘divide y vencerás’, han intentado dividir, subdividir, romper ‘tutti quanti’. En lo que respecta a Europa esto se ha llevado a cabo de manera incluso mezquina, la tentativa de ruptura se ha hecho a través de las formas más espantosas.

Esto vale para América Latina, vale para las relaciones con la ex Unión Soviética, vale por lo que respecta a China y su ingreso en la Organización Mundial del Comercio. Cuando nosotros procuramos individualizar este pasaje debemos verlo en todas sus diferencias: diferencias que sin embargo revelan el enorme poder de la insurrección que está desarrollándose.

¿Europa? Es desde 1953 que el Tratado sobre la Defensa Europea intenta unificarse. La oposición de los americanos con respecto a los Estados Unidos de Europa, a la posibilidad de una unificación europea como mercado y como potencia política ha sido continua. El hecho de que Europa se unifique es para nosotros un elemento de enorme importancia y de importancia secundaria al mismo tiempo. De enorme importancia porque es sólo sobre dimensiones europeas que una política a nivel mundial puede salir adelante; de secun-

| 159

daria importancia porque una Europa hecha sólo por las aristocracias, por los Chirac y Schroeder, puede concernir solo relativamente los intereses de los trabajadores. Y esto vale también para América Latina donde las nuevas políticas globales, fundamentalmente brasileñas y argentinas, determinan pulsiones a la unidad y a la construcción de polos continentales que son fundamentales en el equilibrio y en el contrapoder respecto a los Estados Unidos y a su voluntad monárquica. Vale para China, que no es de ninguna manera ese país unitario dirigido por el Partido Comunista: como todos saben es un país en continuo movimiento, donde doscientos o trescientos millones de personas ya están incorporadas a un proceso capitalista fuerte, pero mil millones de campesinos pobres presionan para tener libertad. La nueva constitución imperial, donde monarquía y aristocracia se combinan, ¿cómo puede abrir los espacios a los nuevos movimientos?

Hoy por hoy el movimiento mundial, tal como se había posicionado contra la guerra, está acabado. ¿Por qué?

160 |

Primero: en gran parte ha sido un movimiento soberanista, es decir, pensaba que la restauración de los estados-nación y su capacidad fuese de por sí suficiente para batir al imperialismo, en este caso, americano.

Segundo: principalmente en los países del Sur se pensaba otra vez en la posibilidad, a través de la

Antonio Negri

reafirmación soberanista, de un proyecto de desarrollo autónomo: también esta es una gran mentira.

Tercero: el mecanismo general de las alianzas no se confrontaba con los movimientos.

Pero el movimiento ha sido más fuerte que todo esto. Si hoy nos encontramos frente a un relativo impasse ante este nuevo proceso que se configura, es decir, una nueva alianza entre monarquía estadounidense y aristocracia europea, latinoamericana, china, etc..., nos encontramos también frente a algunas otras cosas fundamentales. Sobre todo la liquidación del terreno soberanista, del Estado-nación que no es ya un ámbito sobre el que se pueda llevar a cabo una lucha eficaz para la liberación de las multitudes. El Estado-nación es un lugar en el cual la estructura imperial, especialmente esta que se nos presenta de nuevo determinada por la presencia imperial americana y por las varias asociaciones, por los capitalistas y por las elites política locales, debe ser superada. No podemos ya hacer política a nivel nacional. El nivel nacional es un nivel en el que no se decide ya nada: ni el valor de la moneda, ni la capacidad de la fuerza, ni la capacidad del lenguaje ni de la comunicación. El nivel nacional está ya completamente acabado en la experiencia de la liberación.

| 161

En segundo lugar la liquidación de una idea de gobierno ligada a aquel concepto de democracia del cual se hablaba antes. Ha sido una grandísima experiencia ya sea en China

como en los países de América Latina: los gobiernos no se cierran más a los movimientos, no hay ya un gobierno que hasta cierto punto pueda planificar por sí mismo el desarrollo del sistema normativo y regulativo, de los dispositivos generales de organización social, si no tiene presente en su interior la dinámica de las fuerzas de contrapoder, de los movimientos. No existe posibilidad de desarrollar producción y riqueza si no es en este sentido. No se trata de que un concepto de democracia nuevo haya penetrado en los movimientos. Se trata de que cuando tú debes trabajar, ahora ya, participando con tu inteligencia y capacidad mental en el trabajo, poniendo en juego tu libertad en el trabajo, en ese momento no existe la posibilidad de producir si no determinando espacios de aceptación de esta libertad, de esta nueva fuerza productiva. Todo esto no tiene nada que ver con las fuerzas sindicales, aquellas clásicas que conocemos bien. Tiene que ver en general con la estructura misma del trabajo. En el ejemplo de los campesinos, esa enorme masa que todavía produce bienes alimentarios o agrícolas, nos encontramos frente a modificaciones enormemente interesantes. Encontramos grandes multitudes que no son ya simplemente atraídas por los grandes mecanismos de la producción masificada, sino que viven una diferenciación continua y singular de su capacidad productiva.

162 |

El campesino ha sido siempre esa criatura formidable que se ponía en relación con el tiempo, con las producciones, con el cambio de los cultivos y que portaba en la producción esta

Antonio Negri

singularidad. Hoy estos son procesos que se expanden por todas partes: si queréis valorizar la producción agrícola debéis actuar singularmente. Estos fenómenos no se refieren a los campesinos del Val Padana, sino a las grandes extensiones de producción en Sudamérica o en los EE.UU. o en China.

Otra enorme transformación es la del trabajo de servicios, de afecto, de relación: estas formas de trabajo que ahora ya piden siempre más libertad y capacidad de expresión.

Dicho esto os encontráis frente a gobiernos que balbucean, que no consiguen expresar ya sustancia normativa si no se ponen en relación con esta nueva forma de gobierno. Los intentos hechos en Brasil por el gobierno Lula y en Argentina por el de Kirchner respecto a los grandes movimientos que estaban desarrollándose, están en este punto de vista de los paradigmas. Ciertamente, hoy nos encontramos frente a los bloques también sobre este terreno, bloques que representan las grandes dificultades; pero tenemos experiencias y debemos ponerlas en el centro de la situación que vivimos.

He estado en Madrid en los días sucesivos a la derrota electoral de Aznar, y he escuchado del relato directo de muchos compañeros, pero también por desconocidos, la emoción de aquellos días.

Una emoción que consistía en el hecho de que una enorme multitud de ciudadanos, encontrándose frente a una falsedad evidente (atribuir a ETA la autoría del atentado de la estación de Atocha), se organizaba singularmente. El partido socialista (PSOE) de Zapatero no ha organizado a nadie, sino

que han sido los grupos de personas que han dicho ¡NO! a la mentira. Y entonces comunico a mi amigo por un SMS, telefoneándole, quedando, esta exigencia. Y esta multitud de singularidades ha derribado al gobierno en un día, pero no sólo eso: lo ha sacado de la alianza irakí, lo ha acercado a Europa. Los compañeros españoles llamaban a este movimiento “la Comuna de Madrid”: es una forma insurreccional no a través de masas, sino a través de la conciencia de verdad de cada singularidad. Y es lo mismo que se pide para la producción, es su revés.

Todo esto sucede de manera absolutamente inesperada: todos los instrumentos del poder, desde los sondeos a la unánime presión de los medios, daban la victoria a Aznar y ¡NO! Ocorre lo contrario en dimensiones irresistibles. Pienso que el movimiento ha tomado conciencia del gran pasaje que se anuncia, en el cual no se trata ya de luchar por la paz y contra la guerra americana, sino de luchar por la paz contra la resistencia de las multitudes y de todos aquellos que trabajan.

164 | En tercer lugar subrayo la idea de que las formas de organización y de representación son diversas respecto a aquellas que nosotros habíamos visto en el siglos pasados y que hoy finalmente empiezan a revelarse agotadas. La continuación de los nuevos contenidos de las luchas sociales, ligadas a la nueva forma del proletariado y de las multitudes que trabajan, ha devenido ahora ya en pasaje fundamental.

Antonio Negri

Nosotros decimos frecuentemente que se trata de formular un programa post-socialista; el socialismo, esta gran experiencia que todos nosotros hemos visto y en la que incluíamos también el comunismo soviético, era un programa que se basaba en la toma del poder por parte del proletariado para desarrollar la capacidad productiva del capital. Hoy comenzamos a proponer un programa, para nada anárquico o veleidoso, que es el de conquistar colectivamente el poder para expresar la potencia productiva de todos; para expresar con la producción la libertad. Tenemos los nuevos estratos, centrales a la producción temporanea, que están ahí, fundamentalmente concentrados sobre el punto más importante del desarrollo productivo. Son estos estratos que deben producir con su deseo un programa. Por un lado, el movimiento que hemos visto ha recompuesto el poder sobre una posición diversa, reunificando monarquía y aristocracia, y por otro ha expresado nuevos sujetos y nueva subjetividad. Esta nueva subjetividad nace de las nuevas formas del trabajo, de las nuevas formas de comunicación, de las nuevas formas de producción en general que atañen a campesinos, mujeres, el trabajo domestico, en suma todo; que generalizan el contenido reticular de la producción de la multitud. | 165

Necesitamos constituir un programa a la altura de este desarrollo: este es el Nuevo Manifiesto Comunista que nos aguarda, el nuevo tipo de movilización que debemos determinar.

Marx, la biopolítica y lo común

Podemos concretar algunos temas fundamentales o centrales de la construcción de este programa postsocialista. El primer tema es el global del cosmopolitismo, de la ruptura de las fronteras nacionales, de la construcción por ejemplo de Europa, o de la unidad de América Latina, en fin la expresión de todas aquellas potencias que se dan a nivel continental con la capacidad de condicionar el poder imperial.

El segundo terreno, fundamental, es la posibilidad de determinar específicamente las nuevas formas de renta, es decir, de la reproducción, de la capacidad de producción de reproducción que tenemos. El tema de la renta de ciudadanía no debe simplemente estar ligado a la desocupación u otra cosa, sino que está ligado a la producción general y social: si la sociedad es del trabajo, ¡todos deben tener la posibilidad de participar en el trabajo!

166 | El tercer tema es la producción de subjetividad, es decir, por un lado la ruptura sistemática de todas las formas en las que la comunicación es comandada, y por otra parte la reapropiación constructiva de las formas de la comunicación, ya sea de la subjetividad como de la de los grandes medios de comunicación.

El cuarto tema es el proyecto de nuevas formas de gobierno. ¿Qué significa tomar el poder? Nada, si por el poder se entiende la gestión del capital. ¿Qué puede significar si decimos que tomar el poder es expresar libertad plena, libertad de producción y pensamiento, libertad desde todos los puntos de vista. Es un proyecto en el cual la excedencia

de nuestra vida está puesta en juego. Corremos siempre el peligro del extremismo, pero somos extremadamente cautos en esto, lo hemos dicho más veces, lo éramos incluso a los tiempos en los que nos acusaban de ser extremistas...

El problema es de nuevo vez construir las formas de gobierno que comiencen a invertir el común y toda la actividad política militante con capacidad de forzar, de destruir los vínculos de gobierno, para que la iniciativa de base retome una capacidad real de modificación. Son cosas que siempre hemos dicho, pero que ahora asumen una valencia distinta, porque ahora ya las estructuras federales, de participación, las cuales la formación misma de la riqueza activa, son terriblemente diversas. Y luego hay otro elemento fundamental: *el poder no acepta todo esto*.

Este poder ha asumido como justificación de sí mismo la guerra, por una simple razón: el capital es siempre más parasitario, los capitalistas ya no tienen capacidad para comandar. Esta es la gran realidad que esta fase de movimiento y de lucha nos ha revelado.

Los capitalistas no tienen ya más el control de la producción: cuando la producción deviene social y común, cuando significa que todos nosotros somos más inteligentes, los capitalistas no pueden comandar más. En su día los capitalistas cogían a nuestros abuelos en el campo, les ponían un despertador al cuello y les decían: cuando suene tira de la palanca. Y después les han puesto delante de una máquina a la que deben responder: ¡hoy la producción es inteligencia

| 167

y la inteligencia no se puede programar! ¡Y la libertad no se puede contener: los capitales se convierten en el gendarme mundial no ya de guerras entre imperialistas, sino en formas de policía global en el momento en que la producción no se puede contener, en que el capitalista no sirve para nada!

Por tanto, la temporalidad del programa socialista debe ser puesta sobre estos pasajes y requiere un cambio radical de la representación. [No podemos aceptar ya los partidos nos digan “esta es nuestra línea, si os conviene bien, si no, no. Nosotros somos los representantes de los movimientos”. No, no sois los representantes de nadie. Los movimientos deben ser representados continua y sistemáticamente; el partido, si todavía sirve para algo, no puede ser una caricatura de las exigencias de los movimientos].

168 | Otro tanto vale para la administración. Nosotros debemos estar presentes en todos los pasos administrativos sabiendo que cada uno de ellos está roto, que su normatividad va fraccionada haciendo emerger energías nuevas; debemos estar presentes en todas las luchas sindicales, pero sabiendo que el problema no es el costo del trabajo porque el costo del trabajo ya no existe: son sólo necesidades de la sociedad para reproducirse. Luego debemos generalizar la encuesta sobre la renta; debemos estar presentes en todas las luchas de la enseñanza sabiendo que esta es un recurso productiva central; debemos estar presentes en todas las luchas de la mujer sabiendo que la diferencia de la mujer constituye la cualidad del salto da una sociedad patriarcal a una sociedad

de producción abierta. Nosotros debemos estar inmersos de todo esto porque representa el único programa. Teniendo presente que nos encontramos en una situación nueva y, como siempre, difícil.

Traducción: *Autsoc*

Global Project Padova - Giovedì 29 luglio 2004

www.globalproject.info

http://usuarios.lycos.es/pete_baumann/autonomial.html



Capítulo III
Lo común y el porvenir

I.

La constitución de lo común

El presente texto es una transcripción y traducción de la conferencia magistral impartida por Antonio Negri en el marco del II Seminario Internacional sobre Capitalismo Cognitivo titulado "Economia do Conhecimento e Constituição do Comum" organizado por el Laboratório Território e Comunicação (UFRJ), la Rede Universidade Nômade y la Rede de Informação para o Terceiro Setor (RITS). Agradecemos la inestimable colaboración para la obtención del presente texto al Prof. Giuseppe Cocco, de la UFRJ.

Mi discurso esta tarde se cerrará en torno a cuatro puntos fundamentalmente. El primero es la diferencia que existe entre lo moderno y lo posmoderno. El segundo es la relación que se estabiliza en lo posmoderno, o mejor, en lo altermoderno, que se constituye como algo nuevo a partir de aquellos dos conceptos, entre singularidad y común, intentando explicar cómo la singularidad y lo común anuncian elementos diversos en la multitud, elementos que cambian dentro de una dinámica continuamente constructiva. En tercer lugar, muy brevemente, intentaremos ver algunas consecuencias políticas ligadas a esta relación. Finalmente, en cuarto lugar, reflexionaremos sobre el concepto de modernidad, el concepto de posmodernidad y el concepto, sobre todo, de altermodernidad y de cuanto éste puede permitirse alargar el concepto de común y recuperar una serie de tradiciones de

| 173

Marx, la biopolítica y lo común

lucha, de pensamiento y, sobre todo, de consistencia biopolítica que nos posibilitará avanzar en la transformación de este mundo y en la construcción de la democracia.

En lo relativo al primer punto, comenzamos, por tanto, por la diferencia entre moderno y posmoderno. Hoy es muy difícil, cuando se habla de Ciencia Política, no recurrir a una nueva terminología. En efecto, cuando nos referimos a la terminología política de lo moderno, y cuando digo moderno me refiero al pensamiento que se ha desarrollado entre el 1500 y el 1900, nos encontramos siempre frente a conceptos que por aquello de lo que tratan son polémicos: soberanía; Estado-nación; imperialismo o colonialismo; ciudadanía; sujeto político. Interpretados de la manera en la cual han sido interpretados en el periodo moderno hoy significan bastante poco.

174 |

La soberanía era un concepto que tenía su propio carácter absoluto. El Estado-nación soberano era un Estado al que se le suponía una independencia casi absoluta ya que tenía la capacidad de hacer la guerra, de acuñar moneda de manera independiente o de construir cultura de manera aislada. Hoy todos estos elementos llegan a ser cada vez menos importantes. Vivimos dentro de un mundo global, dentro de un mundo en el cual, con todas las diferencias, los procesos de unificación y de homogeneización cobran cada vez más importancia.

Ahora bien, lo que a mi me interesa subrayar por encima de todo es el hecho de que el sujeto político llega a ser dife-

rente en este contexto porque se transforma por lo menos según tres elementos. En primer lugar, el sujeto político es transformado por una nueva forma de conocimiento que lo implica y por el hecho de estar inserto dentro un proceso de trabajo que es cada vez más cooperativo, lo que convierte a este sujeto en un trabajador intelectual y cooperativo. Los procesos de valorización de la producción hoy en día son dominados por este tipo de trabajador y no hay valorización efectiva a no ser de esta manera. El segundo elemento que caracteriza la modificación del sujeto consiste en el hecho de que éste es colocado en una nueva temporalidad. La temporalidad que conocemos (por lo menos en mi caso que ya soy bastante viejo, que viví la época del trabajo fordista, del trabajo taylorista), estaba caracterizada por una extensión temporal de la jornada de trabajo, se entraba a las seis y se salía a las dos de la fábrica, después de las dos a las diez había otro turno y otro de las diez a las seis de la mañana.

La jornada de trabajo, como por ejemplo en las ciudades de mi infancia cerca de Venecia, era caracterizada así, la rutina de la vida pasaba por las horas de los turnos de los trabajadores. Hoy todo esto cambió totalmente. Vivimos en un tiempo unificado, disperso, en el cual la jornada de trabajo clásica no es la medida de la temporalidad ya que esta medida desapareció o se modificó completamente. Además de esto, vivimos en una situación en la que el espacio también se modificó completamente. El espacio de trabajo, de la actividad, se convirtió en un espacio de interrelaciones continuas,

| 175

Marx, la biopolítica y lo común

lo que supone una dimensión ontológica diferente. Por lo tanto, decimos que hoy la vida de trabajo se modificó porque ya no se trata solamente de una vida de trabajo dirigida por algún ciclo de tiempo o de espacio de la producción.

Es una vida que es regulada, ordenada de alguna forma, por una especie de inmersión en un flujo continuo que llamamos flujo biopolítico. ¿Por qué biopolítico?: porque implica efectivamente la vida, implica formas de vida que son consecuentes unas a las otras, que están ligadas las unas a las otras; porque la estructura social y política entra como elemento absolutamente fundamental en la vida de cada persona; porque ya no es posible distinguir, como se hacía en la vieja tradición marxista, el valor de uso y el valor de cambio; porque estamos totalmente dentro de la capitalización y, por lo tanto, de la explotación de la vida. No existe un espacio natural en el cual refugiarse, tal vez en Brasil, pero sería un caso único en el mundo. Para todos los otros seres humanos existe esa inmersión en ese régimen de vida, o mejor dicho, esa subsunción de la sociedad y de la totalidad del trabajo dentro del capital. Es en esa subsunción total en relación a la cual, y aquí es justamente donde surge el problema, se trata de entender qué es hoy la vida y de preguntarnos si existe todavía la posibilidad de que ésta suceda de manera diferente. Este es el gran problema que es colocado por la diferencia de las relaciones entre lo moderno y lo posmoderno. El moderno era un mundo que heredamos y superamos, estamos viviendo en otra situación, estamos inmersos en otra

176 |

Antonio Negri

vida, en otra agua. Este es el contexto en el cual nuestra problemática debe ser propuesta.

¿Cuáles son las categorías que nos permiten hacer una lectura de esta nueva realidad? Decimos que son las categorías de multitud, de lo común y de la singularidad. Cuando hablamos de multitud hablamos de un conjunto, mejor que de una suma, de singularidades cooperantes. La multitud puede ser definida como el conjunto de singularidades cooperantes que se presentan como una red, un network, un conjunto que define las singularidades en sus relaciones unas con las otras. Esto plantea diversos problemas y es preciso aclarar qué son esas singularidades. La constitución de lo común que se mueven de esta manera y que se colocan en esta relación. La primera característica que aparece viene definida por el hecho de que no estamos aquí delante de individualidades y sí delante de singularidades. Individualidad significa algo que está inscrito en una realidad substancial, algo que tiene un alma, una consistencia, por decirlo de alguna manera, por separación en relación a la totalidad, en relación al conjunto. Es algo que tiene una potencia centrípeta. El concepto de individuo es de hecho un concepto que es colocado a partir de la trascendencia donde la relación no es entre yo, tú y él, sino que es la relación del individuo con una realidad trascendente, absoluta, la que da a esa persona la consistencia de una identidad irreductible. La multitud no es así, vivimos con los otros, la multitud es el reconocimiento del otro. La singularidad es el hombre que vive en la relación con el otro,

| 177

Marx, la biopolítica y lo común

que se define en la relación con el otro. Sin el otro no existe el sí mismo. Es a partir de la singularidad que se explica lo común. Buscar lo común no significa buscar realidades presueltas, el viejo concepto de *“gemeinschaft”*, de comunidad profunda, el viejo concepto de tierra, de la naturaleza. Ya se conocen las horribles y perversas concepciones que pueden venir de esta identidad. Se sabe perfectamente cómo, sobre todo en un país como Brasil, funciones, más que conceptos, de poder y de raza se unificaron profundamente para crear diferencias sociales que hoy en día se transformaron en hereditarias, pesadas, difíciles de superar y que suponen elementos que niegan la democracia y la propia posibilidad de la utopía. Es contra estas cosas que existe este terreno teórico de interpretación y a cada terreno teórico de interpretación debe acompañar una capacidad de práctica y de acción. Si consideramos que el mundo está hecho de singularidades que consisten en relaciones y que, por lo tanto, existen en la medida en que están en relación, aumentamos nuestra capacidad. Antes el ministro¹ habló de amor, vamos a llamarlo amor entonces, pero no es un amor en el sentido romántico, no es un amor en un sentido, por decirlo así, vinculado simplemente al erotismo o a cosas similares. Es amor como fuerza ontológica. Como decía Spinoza, como decían los filósofos, como últimamente hasta ha declarado la Teología

178 |

1 Se refiere a Gilberto Gil, Ministro de Cultura de la República Federativa de Brasil, que presentó la conferencia.

de la Liberación, una de las grandes producciones teóricas de este país, este amor, constituye el ser porque es un acto de solidaridad. Pero esto no es identitario sino que existe en la relación, lo que es absolutamente fundamental porque nos permite colocarnos en una situación de efectiva apertura de la discusión.

Lo que es realmente importante no es hacer discursos filosóficos, retóricos, como estoy haciendo aquí ahora, como muchas veces hacemos, donde ya estamos todos convencidos y nos convencemos un poco más. El problema es otro, el problema es que detrás de esto existe una realidad real por decirlo así (...). En el análisis de las condiciones fundamentales del trabajo informático, del trabajo intelectual aplicado a las redes de telemática, encontramos las características de singularidad en una relación en la que se convierten en reales y productivas y encontramos que la relación entre singularidad y cooperación deviene fundamental. En una discusión anterior, una persona hablaba de la experiencia de los hackers, vamos a retomar algunas cosas que fueron dichas por esta persona y colocar así algunos de los elementos importantes para la cualificación de lo que hoy es la condición general de la conciencia del trabajo. Los hackers no son crackers, no son aquellos que simplemente rompen, aquellos que producen virus o entran en los sistemas, los hackers son verdaderos operadores de redes. Lo que me interesa destacar son algunas características que están relacionadas con la práctica de su trabajo y que forman parte de su ética además

| 179

Marx, la biopolítica y lo común

de formar parte de su trabajo. Pienso que estos hackers estiman ante todo una relación con el trabajo que no se basa en el deber y sí en la pasión intelectual por una determinada actividad, una pasión que es alimentada por la referencia a una colectividad de iguales y reforzada por la cuestión de la comunicación en la red. Son varios los autores que tratan de explicar esta ética hacker y que insisten en pensar que el espíritu hacker consiste en rechazar las ideas de obediencia, de sacrificio y de deber que siempre fueron asociadas a la ética individualista, a la ética protestante del trabajo. Los hackers sustituyen esa ética no de manera egoísta sino, por el contrario, por un nuevo valor que dan al trabajo y que es más alto cuanto mayor sea la pasión que ese trabajo despierta. Hablamos de pasión, adherencia, interés y continuidad. Esa manera de pensar el trabajo une, fundamentalmente y de manera indisociable, el placer intelectual a la fuerza pragmática y al compromiso social. El modo de producción open-source, que es una invención de los hackers y que por suerte es exportable (puede ir más allá de la práctica de los hackers más estricta ya que es un proyecto que puede ser retomado por otros), se torna inmediatamente comunicativo. El software libre con código de fuente abierta (open source software) es un producto de colaboración voluntaria, abierta y autoorganizada entre programadores que están repartidos por el mundo entero y que están ligados en red produciendo programas abiertos y modificables por los usuarios locales, que siempre se suponen como competentes iguales.

180 |

Antonio Negri

Cuando Linux nace es una creación genial que es inmediatamente colocada en circulación. Esta pasión intelectual por los problemas más difíciles crea continuamente. Yo soy spinoziano, o yo me declaro spinoziano con placer, y si queremos pensar en ese tipo de ética, la encontramos enteramente en Spinoza. La mentalidad hacker se desarrolla dentro de ese ambiente informático, de esa manera informática de conocer que resulta de la unión de pasión, imaginación e intelecto. Esta actividad crea una nueva forma de razón que no es más la “raison” abstracta, que pierde esa función revolucionaria fantástica, sino que es una razón que conecta inmediatamente el saber, la práctica, la imaginación, lo social y la cooperación. No se trata simplemente, en este caso, de aprender a usar máquinas sino que se trata, sobre todo, de hacer pasar a través de esas máquinas aquella construcción social que es horizontal y siempre creativa. Vean bien, la interdependencia en esas relaciones es absolutamente fundamental, no hay verdad que no sea interdependiente, que no esté conectada, que no nazca junto y, por tanto, es el sentido común de esa masa de acciones el que crea la consistencia del trabajo hoy. Evidentemente, la informática también es una cosa estricta en sí, pero ese modo de trabajar no se define simplemente porque trabaja a través de ese tipo de máquina, ese modo de trabajar se torna cada vez más necesario para vivir, para producir. Por lo tanto, singularidad y cooperación se tornan fundamentales en la construcción de sea cual sea el bien, la mercancía o el producto. | 181

Marx, la biopolítica y lo común

Hoy el trabajo conducido así, en este orden, representa cada vez más un excedente, es decir, esa actividad singular, inventiva y social, que es introducida dentro del mecanismo de trabajo, es algo que no es consumido. La fuerza de trabajo operario después de ocho horas acabó, se cierra. El trabajador intelectual continúa produciendo. Es cierto que dentro de esa continuidad existe una posibilidad de explotación creciente que va más allá de las ocho horas, pero el problema no está ahí. El problema es que esa capacidad es una especie de independencia irreductible a la medida capitalista de explotación. No es que el desarrollo capitalista hoy pueda ser medido esencialmente por ese tipo de excedente, por ese tipo de nueva energía constructiva que está en juego. No estamos ante una fórmula para explicar las direcciones de las tentativas del capitalismo. Está claro que hoy la tentativa del capitalismo para dominar este tipo de realidad pasa por la financiarización internacional de los procesos productivos y por las grandes fuerzas globales de control. Es evidente que la clave está en el sistema pero también es evidente que dentro de ese tipo de control hay algo que falta: la capacidad de amarrar la potencia del Redes.com N° 3 | 175

La constitución de lo común proceso de singularización, del proceso de invención. Cuando se habla de singularización, de invención, se habla también, de manera necesaria y evidente, de resistencia. No es cierto que el desarrollo capitalista clásico, fordista, haga simplemente reproducción de los procesos productivos. Todo el mundo que ya trabajó en una

fábrica, que hizo trabajo de agitación en una fábrica o que protagonizó luchas en un sistema fordista sabe perfectamente que sin la inteligencia operaria, sin el saber profesional, esas fábricas, con sus cadenas de producción que parecen perfectas, nunca habrían funcionado. Siempre era la capacidad operaria de inventar y de perfeccionar las relaciones la que hacía andar o detenerse al proceso de trabajo en la fábrica. Pero hoy esa fuerza de trabajo vivo es infinitamente más caracterizada y se constituye como la fuerza tendencial, como la fuerza ascendente. Encontramos esa capacidad de autovalorización efectiva en la “open free source”, en la constitución de las redes de forma independiente y libre. Vean bien, Microsoft reaccionó a este proceso y aterrorizó planteándole un antagonismo interno, no externo. Pero contra éste se preguntan los que trabajan en red de forma independiente y libre, ¿contra quién luchas? Yo no lucho contra nadie, lucho para construir mi realidad, estamos construyendo esta realidad.

Es evidente que ahora tenemos todo lo demás que queda fuera que no es irrelevante. La propiedad privada y la propiedad pública se enfrentan a nuevas formas de propiedad fluctuante en torno a la red a nivel internacional y a la capacidad que las grandes empresas tienen de crear su mercado y de intervenir en el orden mercantil y jurídico que ellas crearon con la fuerza y la capacidad de garantizar el orden por medio de las multas, las penalidades y la exclusión. Aquellas formas de propiedad, cuando en el pasado se vieron delante de la construcción de la sociedad por acciones, o sea, de la divi-

| 183

Marx, la biopolítica y lo común

sión de la propiedad en varias cuotas que contribuían para la ampliación del capital de las empresas, abrieron el camino para hablar de socialismo del capital. Hoy estamos delante de fenómenos como la enorme cúpula financiera y es posible que tengamos que hablar de comunismo del capital. Es un comunismo del capital que parte de los capitales más voraces, que recogen, por ejemplo, los fondos de pensiones y reúnen todo ese dinero en potencias espantosas. En este contexto, es evidente que estamos delante de una acción efectiva y continua de aplastamiento y explotación de esa nueva energía en las formas en que se expresa ese excedente generalizado. ¿Y en qué se convirtió el concepto de propiedad privada? Ahora éste se convirtió en un obstáculo claro, preciso y continuo a la expresión de este excedente, a la expresión del placer de trabajar. Fue eso en lo que se convirtió la propiedad privada. También tenemos que estar muy atentos a la propiedad pública cuya realidad no es mucho mejor. La propiedad pública está siempre con capital en el armario, necesita de capital. Entonces, ¿qué es la propiedad común? La propiedad común, desde el punto de vista jurídico, es facilísima de definir: es una propiedad pública que, en lugar de tener patronos públicos o dueños públicos, es de sujetos activos en aquel sector o en aquella realidad, es administrada por ellos. La propiedad común es ese acto, es esa actividad a través de la cual los sujetos administran o gestionan, por ejemplo, la red de transportes urbanos porque la red de transportes urbanos es de ellos, porque lo común se tornó o es reconocido como

184 |

Antonio Negri

una condición para la vida, una condición biopolítica. ¿Qué significa, por ejemplo, una metrópolis sin transporte? Nada.

El transporte urbano, sobre todo en las grandes metrópolis, es el transporte que da la dignidad, la posibilidad de circular rápidamente en ese espacio. En el espacio de la comunicación son la informática y la telemática las que posibilitan esa propiedad común. La propiedad común no pasa simplemente por el Estado, pasa por el ejercicio que las singularidades hacen de ese espacio común, por la manera de ejercer ese espacio común. No depende de etapas en el sentido de primero hicimos esto y después haremos aquello, como durante tanto tiempo enseñaron muchas dogmáticas socialistas (primero hacemos eso y después aquello y aquello otro sólo será posible después de hacer aquella otra cosa). No es verdad. De lo que se trata es de poner en movimiento todo a la vez. Por tanto, más allá de la pública, la definición jurídica de lo común es aquella que puede hacer actuar dentro del carácter público la construcción de espacios comunes reales, que son estructuras comunes, y hacer actuar en esos espacios la voluntad, la decisión, el deseo y la capacidad de transformación de las singularidades. Ésta es una de las cosas que más me condicionó en la vida y que más condicionó mi pensamiento.

| 185

Yo fui conquistado por una huelga en París en el invierno de 1995 y 1996, era una huelga inicialmente de defensa corporativa del servicio público, de los empleados del metro y de los transportes de superficie. En poquísimo tiempo se

Marx, la biopolítica y lo común

transformó en una enorme lucha que duró tres meses, una lucha metropolitana para mantener el servicio público, para prohibir la privatización de esos servicios y para defender, de manera general, lo que ese servicio representaba para los ciudadanos de París. El poder hizo de todo, claro está, para intervenir, para hacer huelgas de usuarios y otras cosas que están en los manuales de Ciencia Política. Pues no consiguieron nada, fue en la nieve, 8 millones de parisinos se trasladaban con coches particulares que se detenían en las paradas de autobuses o en las estaciones del metro, abrían las puertas y llevaban cuatro o cinco personas a donde necesitaban ir. Esto se alargó durante tres meses y esto es la constitución de lo común. Es esta participación, esta capacidad de asumir en las propias manos las condiciones biopolíticas de la propia existencia, del propio modo de trabajar. Ésta es una indicación que tiene una importancia enorme en mi experiencia. Es fundamental sacar las consecuencias de esto, una especie de pequeña filosofía de lo común. Lo común, como ya dije, está fundamentalmente articulado, en el sentido más pleno de la palabra, con el movimiento y la comunicación de las singularidades. No existe un común que pueda ser referido simplemente a elementos orgánicos o a elementos identitarios. Lo común es siempre construido por un reconocimiento del otro, por una relación con el otro que se desarrolla en esa realidad. A veces llamamos a esa realidad multitud porque cuando se habla de multitud, de hecho, se habla de toda una serie de elementos que objetivamente están allí y que

186 |

Antonio Negri

constituyen lo común. Pero el problema no es simplemente ser comunes o ser multitud, el problema es hacer multitud, construir multitud, construir lo común, construir comúnmente, en común. Este hecho es cada vez más fundamental.

El tercer punto al que me voy a referir plantea cuáles son los temas políticos fundamentales que sirven para esta introducción muy general de constitución de lo común. Algunos temas son absolutamente fundamentales. El primero de ellos es la crítica de una de nuestras más queridas tradiciones: la toma del poder. Creo que una vez que estamos en el terreno de lo común necesitamos empezar a pensar que no existe una homologación posible entre el poder así como él es y aquello que lo común es. El poder es una unificación por arriba constantemente restrictiva, englobadora, mistificadora y destructiva de las singularidades y de la capacidad de determinar la renovación a través justamente de esa continua construcción singular de lo común. Por tanto, nos preguntamos cómo es posible imaginar un proceso revolucionario que no esté dirigido de manera paranoica para la toma del poder sino que esté organizado de manera creativa a través de una gestión de lo común, de un ejercicio de lo común. Dentro de esta perspectiva, creo que hay indicaciones importantísimas en estos últimos años sobre todo dentro de los movimientos que nacieron en Seattle e inclusive en algunas de las grandes experiencias de los zapatistas, entre otros. Así encontramos, allí donde las fuerzas de izquierda tomaron las estructuras, la idea Redes.com N° 3 | 177

| 187

Marx, la biopolítica y lo común

La constitución de lo común de considerar las estructuras de gobierno como un espacio abierto dentro del cual se deben abrir continuamente presiones con el objetivo de transformar el gobierno en gobernanza, pero no una gobernanza concebida como una forma de administración atenta a las diversidades y capaz de resolver punto por punto y de manera paternalista o funcional los problemas y sí como contradicciones abiertas y que tienen que continuar abiertas. Hoy, esta relación entre movimientos y gobiernos es algo que está en crisis. Sin embargo, esa relación vivió momentos muy ilusionantes de apertura y de ideas. En estos casos, el problema no era tanto el de la toma del poder y sí, no vamos a ser hipócritas, el de la toma del poder a través de la gestión del management, de lo común, de una valorización que se convierte efectivamente en capacidad de incidir o de influenciar las redes administrativas, comenzando a abrirlas, insistiendo en esa apertura. En mi opinión, ésta es una consecuencia de la idea de lo común que nosotros comenzamos a elaborar y la manera como muy probablemente vamos a conseguir determinar algunas aperturas nuevas.

188 |

Yo estoy convencido de que el proceso político alternativo, altermundialista, está en dificultades y que de ahora en adelante tendrá que enfrentarse a nuevos problemas sociales vinculados a las nuevas formas de trabajo, a las consecuencias de la precarización general, a las nuevas divisiones sociales, al aumento de la miseria y la pobreza. Esto se va a convertir en un problema fundamental. Hoy ya se está abriendo

Antonio Negri

un nuevo ciclo social de luchas que tendrá, muy probablemente, nuevas características y toda una serie de fuerzas que todavía están repitiendo viejos dogmas y viejas letanías, en la práctica, serán dejadas de lado. Porque lo que interesa es eso, esa gestión, esa positividad de la lucha que corresponde a un nuevo placer del trabajo. Por tanto, creo que en este terreno encontraremos muchos espacios comunes de discusión. Quiero decir una última cosa para terminar. Creo que hoy, de hecho, esta constitución de lo común permite que nos aproximemos a una nueva construcción, muy abierta, de la razón, de una razón biopolítica que viene de dentro de una nueva realidad. Esta razón biopolítica, en mi opinión, supone tres cosas: antes de nada, ese reconocimiento fundamental de que no es más posible un desarrollo canónico a no ser con base en una apropiación social de los bienes comunes; en segundo lugar, la dimensión biopolítica como tal de los cuerpos y no de la ideología, cuestión que se convirtió en absolutamente prioritaria; en tercer lugar, que hay varias cuestiones relativas a la libertad. que son totalmente internas al nuevo modo de trabajar y que son mantenidas y deben ser desarrolladas.

| 189

Lo que más me interesa destacar es lo siguiente. Cuando hablamos de esta realidad de lo común y la vinculamos a la nueva realidad del trabajo estamos viviendo una cosa sin duda original, nueva, estamos registrando una nueva experiencia. No obstante, si miramos para atrás en la historia, sea en la historia de la filosofía o del pensamiento, sea en la historia de las luchas de los pueblos y de los sujetos contra el colo-

nialismo o sea en toda la historia del socialismo revolucionario, encontramos siempre vivo un modelo de otra civilización, un modelo que no es utopía sino permanencia de tradiciones, de fuerzas, de constituciones antropológicas reales.

Este otro modelo, de la época de lo moderno, lo podemos ver, por ejemplo, en la filosofía. No hay duda de que el pensamiento desde Maquiavelo a Spinoza o a Marx, en relación a todos los que alababan la trascendencia y el poder absoluto del soberano, promovió ideas de origen republicano e ideas de liberación fortísimas que siempre se renovaron y se mantuvieron vivas a pesar de ser derrotadas. Podemos decir que estas ideas constituyen lo poco de bueno que la democracia representa como ella es, no aquella que queremos, sino la democracia como forma de gobierno, aquella que es defendida por el Sr. Bush, porque algo se puede salvar de ella. Lo que a mi me interesa, son estas otras realidades, las realidades derrotadas aunque siempre vivas o siempre vencedoras desde la perspectiva del pensamiento. Pueden pensar, por ejemplo, cuando hablamos de lo común, en las experiencias formidables de resistencia en los países coloniales, en los países colonizados, en América Latina, en India o en China. Son experiencias fantásticas de comunidades que siempre vivieron dentro de la derrota, bajo la represión y que proponían continuamente modelos alternativos. No son utopías, son estructuras antropológicas que encontramos en las más diferentes formas de expresión y que tienen una importancia enorme. Estas ideologías derrotadas, estas realidades aplastadas pue-

190 |

Antonio Negri

den convertirse en elementos de construcción de lo nuevo porque son extraordinariamente semejantes a la idea de libertad, de lo común que existió en ese pasado. Piensen en el socialismo, hasta ante la necesidad de ser Estado el deseo de las masas de liberación. No hay duda de que el deseo masivo de liberación fue derrotado y brutalmente reprimido en la historia de este último siglo y del siglo anterior, pero la idea de comunismo ha sido renovada por las nuevas técnicas, por los nuevos sentimientos, por el deseo de valorización y desarrollo y, sobre todo, por nuestra necesidad de vivir felices.

Traducción: Francisco Javier Moreno.

II.

Lo común entendido como recurso

El común parece ser en Occidente el lugar del no-derecho. No sólo no existe como concepto sino que no tiene estatuto como cosa.

Retomamos del biólogo Garret Hardinng (« The Tragedy of Commons », in Science, 1968) una parábola que ilustra este tipo de lectura, citada también por el jurista italiano Ugo Mattei:

“Lo común entendido como recurso libremente apropiable, es decir como recurso común, es una idea considerada inimaginable y nefasta por cuanto estimularía los comportamientos oportunistas de acumulación que pronto determinarían su agotamiento definitivo. Cuando se razona de esta manera, se considera realista la imagen de una persona que, siendo invitada a un buffet en el cual una gran cantidad de alimentos son libremente ofrecidos, se arrojaría sobre él en la búsqueda de engullirse la más grande cantidad posible de calorías en desmedro de todos los demás, es decir tratando de consumir el máximo de comida en un tiempo mínimo, conforme a un criterio simple de eficacia. En ese modelo antropológico el sentido del límite, creado tanto por respeto a los demás como a la naturaleza, se excluye a priori: es irreal en la medida en que está fundamentado en una visión científica puramente cuantitativa.”

Quisiera avanzar proponiendo algunas breves indicaciones para explicar ese tipo de modelo y para oponerme a él:

1) Cuando se enfrenta el tema desde el punto de vista académico, lo común se define como *res nullius*, literalmente como cosa que a nadie pertenece. Para comprender lo que esto significa hay que regresar un momento al pasado y subrayar un primer punto (ver los trabajos de Ugo Mattei):

En Occidente, desde los orígenes, la dimensión jurídica se convirtió en fundamental a partir del momento en que se articuló alrededor de la figura del individuo-propietario, dueño de un territorio dado. En efecto, se encuentran en la raíz del derecho romano, las exigencias contingentes de una sociedad patriarcal de clanes, en la cual los *pater familias*, cada uno con su grupo, controlan los espacios territoriales definidos sobre los cuales se ejerce soberanía. Los clanes son formalmente iguales entre ellos, como si se tratara de micro-Estados en un orden internacional de Estados soberanos. El derecho y las instituciones romanas nacen alrededor de los años 500 a.c., a partir de cesiones progresivas de soberanía acordadas por los clanes iguales unos respecto de otros, establecidos en territorios limítrofes y representados por *pater familias*, propietarios de tierras que, con el tiempo, van a terminar reuniéndose políticamente en el seno del Senado.

| 193

Los conflictos entre los *pater familias* a propósito del *dominium* (es decir la propiedad privada) y sus límites hacen necesarias instituciones capaces de resolverlos. Son las insti-

tuciones jurídicas que se desarrollan y que progresivamente se vuelven autónomas con respecto a las instituciones políticas, en especial durante la llamada época clásica, entre el primer siglo a.c y el primer siglo d.c. Consisten esencialmente en poner en marcha mecanismos de nominación, a fin de que un praetor pueda nombrar un patricio (un par entre pares, los pares implicados en el conflicto) como juez para confiarle la solución de la controversia. El juez era escogido entre querellantes similares, de tal manera que ni de cerca ni de lejos era alguien dotado de una “cultura jurídica”. Hoy se diría que se trata de un laico.

194 | A medida que la sociedad se vuelve más compleja, se hace cada vez más necesario recurrir a “profesionales” privados, dotados de un verdadero conocimiento del derecho: los juristas. Estos últimos, en sus círculos y en sus escuelas, desarrollaron –y en buena medida conservaron– toda una parafernalia técnica compuesta de fórmulas capaces de reducir la complejidad de cualquier tipo de conflicto singular a una alternativa elemental, susceptible de ser adoptada en términos de razón o de error. Quien tiene la razón o está en el error en el difícil conflicto entre Aulus Agerius (el que recurre a la justicia) y Numerius Megidius (quien niega que debe el dinero)? El conflicto entre sujetos propietarios debía transformarse, por consiguiente, en una alternativa simple, comprensible por los no juristas, no sólo para someterla al juez del caso particular, sino para hacerla reproducible en eventuales casos similares. El derecho occidental nace así

como un juego de suma cero, que desecha los datos fácticos considerados como no reproductibles y, por lo tanto, de poca importancia, y para el cual la razón de un propietario no se extiende sino hasta el propietario que es el antagonista y que precisamente niega su poder. Quien va más allá de los límites de su propia razón y sobrepasa las fronteras de su propio derecho se coloca en la posición errada, que es precisamente lo opuesto al derecho (el camino derecho se opone al camino equivocado, la razón se opone al error).

Es en este marco institucional, que luego se convertirá en un marco conceptual, que se desarrolla el derecho occidental. En sus raíces está una concepción anclada en las exigencias del individuo (propietario) sometido por las relaciones conflictivas (a suma cero) que establece con una parte procesal. El establecimiento del Corpus Juris Civilis de Justiniano (en el año 476 d.c) sirve de epílogo a una historia jurídica que en realidad dura miles de años y que da a Occidente sus textos jurídicos fundamentales. El conjunto va acompañado de un libro introductorio conocido como Instituciones, y de una recopilación de leyes y decretos de naturaleza política (Codex y Novella). Justiniano reúne y ofrece a sus sucesores un conjunto selecto de opiniones de juristas (Pablo, Ulpiano y Modesto), producidas para resolver conflictos reales, en formuladas en términos de razón o error (Ver los cincuenta libros de *padettae* o del *digesto*). Es sobre esta base de la compilación justiniana que se desarrollará a partir del siglo

| 195

Marx, la biopolítica y lo común

xI toda la “sapiencia civil”, formalizada y perpetuada hasta nuestros días por las facultades de derecho continentales.

Un modelo bastante parecido (aunque de manera menos comprensiva) fundamentado en los mismos elementos de procedencia romana, se formaliza y conserva hasta hoy en la jurisprudencia de las Altas Cortes de la tradición anglo-americana. Las cortes del Common Law, centralizadas en Inglaterra a partir del siglo xII, a su turno se desarrollan para desatar conflictos entre los grandes propietarios de tierras (Los Barones), que Guillermo El Conquistador había beneficiado mediante derechos de dominio de naturaleza feudal. En ese caso los juristas de profesión jugaron un papel semejante al de sus ancestros romanos: prepararon la fórmula de la alternativa elemental que se somete hoy a los jurados populares laicos (el equivalente contemporáneo de los antiguos jueces).

196 | En ese contexto teórico e institucional, el lugar ocupado por los bienes comunes es absolutamente marginal. En efecto, lo que no está incluido dentro de la propiedad privada, puede pertenecer a la res publica (El Estado, gran ausente de la experiencia medioeval continental) o puede ser res nullius (bienes de nadie) y, por consiguiente, libremente apropiables. El concepto de res communis ómnium, una cosa que no es ni privada ni estatal, y sin embargo “no ausente”, es bastante subteorizada en la tradición occidental: muy probablemente porque, desde siempre, la ocupación del común por parte del más fuerte es uno de los instrumentos más frecuentemente utilizados para acrecentar la propiedad privada. De

allí resulta que la subteorización de la diferencia entre lo que pertenece directamente a todos (sin la mediación del Estado) y lo que no pertenece a nadie, termina por corresponder a los intereses de la clase propietaria, que de otra parte controla el derecho: una clase interesada en ampliar sus propias posibilidades de ocupación de tierras a través de la confusión entre los dos conceptos. Aún hoy la cuestión es fácilmente verificable: la ideología dominante se produce por el interés exclusivo de las clases propietarias.

Se puede decir que los bienes comunes pagan por una especie de incompatibilidad arqueológica y estructural con los aspectos más profundos de la juridicidad occidental- fundamentada en la combinación universalizante y exhaustiva entre la propiedad privada y la propiedad del Estado, leídos recientemente con los ojos de la retórica de los derechos individuales.

2) El derecho romano, después del amplio paréntesis medievoal, se retoma y recalifica en función de las necesidades del capitalismo naciente. Ahora bien, desde el punto de vista jurídico, es Grotius en el siglo xvii quien interpreta la acumulación primitiva en forma casi que definitiva. En el Capítulo I del Libro II de *De jure belli ac pacis*, y en el Capítulo V de *Mare liberum* (xii parte de *De iure predae*), Grotius da el paso de la *communio primaeva*, “en la cual los seres humanos utilizan los bienes en común, impulsados por un *appetitus societatis* no egoísta sino por el contrario armonioso y pacífico”, a una apropiación individual de tierras comunes y, por lo tanto, a la formación del concepto de

| 197

propiedad como legalización de la ocupación. Grotius prevé cuatro modos de apropiación: a) el uso de la violencia por parte del propietario, b) el acuerdo formal pero en general forzado, de todos aquellos que tenían el usufructo común, o sea de la tierra común; c) el permiso real especial, cuyas huellas se encuentran en el reinado de los Tudor en Inglaterra; d) La adquisición por un solo propietario de la tierra de todos los demás usufructuantes.

3) Las transformaciones de la propiedad bajo el capitalismo. (ver los trabajos de Sandro Mezzadra). La propiedad privada moderna nació con una referencia precisa tanto subjetiva- el individuo- como objetiva- los bienes materiales, es decir antes que todo la tierra. Pero ella se transforma radicalmente en que la gran corporación reemplaza al individuo como sujeto propietario, y que los bienes apropiables se desmaterializan (imágenes, información, instrumentos financieros complejos, ideas innovadoras: todo ello sustituye a la tierra como paradigma en función del cual el cual derecho de propiedad se redefine). No se trata de desarrollos recientes; pero es evidente que el contexto de la mundialización capitalista ha permitido que todo ello pase un umbral cualitativamente decisivo. Más allá de ese umbral, la propiedad privada paradójicamente vuelve a presentarse como en los orígenes de la modernidad: estructuralmente entrelazada con las dinámicas de la acumulación, es decir esencialmente las correspondientes a la desposesión a expensas de enormes multitudes de hombres y mujeres, a través del uso de viejos y

198 |

nuevos “enclaustramientos”, verdaderas encerramientos tanto materiales como inmateriales.

4) La nueva producción del común –así como su conquista- se hace precisamente posible substrayendo lo común de la relación especular que lo ligaba hasta hoy al conjunto público-privado; es decir, compendiéndolo como la base material de una existencia asociativa finalmente liberada de la explotación. Es allí que se abre a la evidencia un terreno extraordinario para la investigación teórica y la experimentación política, en el cual el trabajo del jurista puede ser fundamental. No sólo desde el punto de vista crítico, sino igualmente en términos positivos de invención de un nuevo derecho del común. En el mundo post-colonial, en el cual estamos comenzando a vivir, la reconstrucción de los archivos jurídicos no-occidentales podrá revelarse como preciosa. Será necesario, sin embargo, buscar allí menos modelos preconfeccionados y más experiencias y sugerencias que habrá que hacer resonar en nuestro propio presente global.

5) En este terreno, numerosos juristas ya han comenzado a trabajar, aunque aún de manera ambigua. Esto hace referencia en particular a todos los juristas que se ocupan de la organización jurídica de las redes. Más generalmente, aquellos que han enfrentado esos temas son los juristas post-luhmaniens (no sólo desde el punto de vista técnico sino constitucional). Hay que ir más lejos. Cuando penetramos en la estructura del derecho contemporáneo, las fronteras

| 199

(del conflicto a suma cero) entre lo público y lo privado, no dejan, por el momento, ningún lugar para un tercer polo.

Esta rigidez y este reduccionismo del análisis y de las prácticas son en realidad el producto de una estructura que es común tanto a la propiedad (el mercado) como a la soberanía (el Estado): la concentración del poder. Las estructuras privadas (propiedad privada, sociedades por acciones, etc) concentran el poder de decisión y de exclusión sobre un único sujeto (el titular), o en un marco jerárquico (el administrador delegado). De la misma manera, las estructuras públicas (la burocracia) concentran el poder en la cima de la jerarquía soberana simbolizada por la exclusión de cualquier otro sujeto decisorial en una esfera de jurisdicción determinada (es el modelo de la soberanía territorial y de sus articulaciones político-administrativas). He ahí en que consiste el problema central: reconocer el común como otro grado, radicalmente antagonista, frente a la declinación –por el momento exhaustiva- de la relación público-privado o Estado- mercado

200 | Lo común por el contrario rechaza la concentración del poder y tiende más bien a su difusión. Tomo como modelo un “ecosistema”, es decir una comunidad de individuos o de grupos sociales ligados entre sí por una estructura en red; y más generalmente rechaza la jerarquización (y la competitividad producida por la lógica de esta jerarquización), en beneficio de un modelo colaborativo y participativo que jamás atribuye el poder a una parte específica entre otras que per-

tenecen al mismo todo, sino que toma como punto central el interés mismo de ese todo.

Por consiguiente, es esencial comprender hasta que punto el hecho de proponer que una entidad (por ejemplo el agua o la universidad) sea considerada como bien común desde el punto de vista de su gobierno, representa un viraje de 180 grados con relación a la tendencia de privatización, en apariencia imposible de detener. Esto no significa que esta perspectiva se limite a un retorno de la gestión pública, burocrática, autoritaria y corrupta. El camino por recorrer parece más bien el de la institucionalización de un gobierno participativo, cooperativo, y susceptible de implicar de manera directa –con nuevos instrumentos) las nuevas comunidades de usuarios y de trabajadores.

6) De allí se deriva un último elemento de discusión. Aún cuando los juristas buscan dar una definición positiva de lo “común” –refiriéndose por ejemplo a bienes o a mundos constituidos (de nuevo: tierra, aire, pero también biológico, informático etc)- no logran captarlo si no se plantean inmediatamente el problema política de una constitución continúa de ese mismo común; más exactamente: de su gobernanza; más exactamente aún: el gobierno democrático de lo común. De hecho hay que reflexionar atentamente sobre la extraña condición a través de la cual se representa la llamada “naturaleza” con relación a la definición de lo común. Hay que pensar bien que cuando nos ocupamos de los mundos constituidos, no se puede desnudar la naturaleza, es decir

liberarla de la inversión masiva que se ha hecho sobre ella y de pronto, de manera autónoma, -como si fuera posible desarticular el mundo de lo vivido y separarlo de prácticas sociales esas que han transformado la propia naturaleza-, que la han visto reaccionar de manera positiva- reproduce por ejemplo ciertas figuras nuevas de la sexualidad, ciertos afectos transformadores del feminismo, ciertos nuevos usos ligados al progreso de la medicina y de las biotecnologías, el disfrute de un aparato de Welfare sólido, etc, que conducirán a todos a recalificar el concepto mismo de lo que entendemos por “naturaleza”. En las zonas de frontera entre lo social y lo natural, en las regiones donde –mucho más que antes- el mundo vivido se agencia con el mundo natural, se trataré ahora de reaccionar y de obrar –aunque mucho más allá de todas las elucubraciones políticas de la teoría del decrecimiento y de los dispositivos del extremismo ecológico.

202 | La hipótesis de un “regreso a la naturaleza” no es una alternativa al capitalismo, sino que más bien se desprende de él y le es simétrica, por que esas tesis tiene como factor común una “domesticación” integral de la naturaleza. Se regresa –aquí y allá- al problema de la producción: como haremos para inventar valores y para organizar una fuerza que permita sustraer la producción fuera del desarrollo capitalista? Lo común se sitúa en este terreno.

7) Para terminar dos hipótesis de trabajo. Sería necesario recomenzar el estudio de la planificación –sobre todo aquella de la época soviética- por que en ese momento se vivía sin

duda la utopía de una “aproximación” o de una cercanía con lo común. El tema de lo común como un “tercer género” debe tener en cuenta en efecto la crisis de lo público y es preciso que insertemos nuestra investigación precisamente allí donde la crisis de lo público es más fuerte –la planificación soviética represento desde este punto de vista el punto más agudo de la crisis de lo público llevada a su dimensión extrema.

Más allá de ello, habría que, desde un punto de vista político, volver igualmente a las nuevas tecnologías informáticas, a fin de retomarlas a la luz de ese núcleo que nos compromete: la construcción democrática de lo común.

Traducción: Victor Manuel Moncayo C

III.

Un debate alrededor del común

Entrevista con Toni Negri de Felipe de Lucchese y Jason Smith. Realizada en diciembre de 2009, antes de la publicación en italiano del libro Commonwealth.

Desde hace algunos años tus obras más importantes han sido escritas a cuatro manos con Michael Hardt, y su contribución aparece cada vez más evidente, sobre todo en el último libro *Commonwealth*. La evolución aparece aún más evidente para quien conoce tus trabajos anteriores, donde hay un estilo de razonamiento, de pensamiento y escritura muy original, único, con una ruta bien definida y reconocible a través de las cuales se traducen tus experiencias políticas y culturales.

¿Cuál es tu forma de trabajar de a dos, y cuáles son los elementos más importantes que se derivan de este encuentro'?

204 |

—Nuestra manera de trabajar es conocida. Tenemos largas discusiones y elaboramos una estructura general de trabajo en común; después de ello nos dividimos el trabajo. Una vez que hemos elaborado nuestras partes las reenviamos al otro. La versión final se hace en italiano o en inglés y se traduce progresivamente. El mecanismo supone una "colusión" continua de argumentos y de formas de expresión.

Antonio Negri

Siendo el más viejo, puede que sea quien más esté implicado inicialmente. Pero luego el proceso se vuelve parejo. Es indudable que la modalidad argumentativa, bastante ligada a los EE.UU., es muy típica de Michael y de su carácter. Así, por ejemplo, Michael no es muy partidario de las polémicas subidas de tono. Creo que ha se ha manifestado cierta ansiedad, no simplemente lingüística, por respetar ciertas formas de escritura académica. En cualquier caso, través de la discusión, refinamos las tesis que apoyamos. Se observa un cambio notable comparado con mis libros anteriores. Mi forma de escritura estuvo más vinculada a la confrontación política. Pero, sobre todo, fue mucho más solitaria ya que muchos de mis libros fueron escritos en la cárcel.

Al mismo tiempo una contribución extraordinaria a la elaboración de sus tesis se deriva de la experiencia concreta de lucha en estos últimos años. *“El intelectual escriben (pag. 118) – es y sólo puede ser un militante, como una singularidad entre miles de singularidades, inmerso en un proyecto de investigación mutua cuyo objetivo es la construcción de la multitud”.*

| 205

¿De qué manera la acumulación de las luchas y las experiencias del movimiento entran en su trabajo?

—Las relación con las luchas, como he dicho antes, es sin duda mucho menos estrecha hoy de lo que era para mí en el pasado, especialmente en los años 70's. Nuestra relación está más equilibrada menos ligada a la adhesión inmediata a ciertos paradigmas interpretativos o a algunas consignas.

Marx, la biopolítica y lo común

Como sucede, cuando uno milita, a menudo está obligado a ser más duro, menos refinado. Sin embargo, no cabe duda, de que hay una acumulación de experiencias, que está en la base de todo nuestro discurso. Yo diría que este diálogo está más vinculado a la acumulación de experiencias que a la inmediatez de la relación política. Hace un tiempo discutía con algunos amigos con relación a las páginas finales del último curso de Foucault, sobre los cínicos y el pensamiento militante. Son páginas formidables, de las cuales sin embargo me siento hoy un poco alejado... tal vez a causa de la edad. Son páginas que hoy leo menos en términos éticos. Es decir a las que adhiero menos en términos ético que lo que ellas sugieren. Tengo más tendencia a privilegiar los excelentes elementos teóricos que ellas contienen.

Para hablar de tu rol intelectual, ¿te definirías como un “agitador filosófico en política” para retomar la hermosa expresión utilizada por Althusser?

206 | —Sí, pero sólo la invertiría. Althusser fue un maestro y un amigo, pero siempre me ha preocupado su actitud de ser el político en la filosofía. Estoy convencido como él lo decía que la filosofía es un *kampfplatz*, un campo de lucha, donde se enfrentan diferentes posiciones teóricas. Había en él por lo tanto una especie de excesiva abstracción del “profesor”, o de la persona que hace política dentro y a través de la filosofía, que no comparto. También me molesta que, en última instancia, tanto el lenguaje filosófico como la histo-

Antonio Negri

ria de la filosofía se hayan puesto como referencias teóricas. Ser 'filósofo' en la militancia invierte la perspectiva, permite asumir el problema concretamente y de manera abstracta. Es aquí donde se encuentra implantada la diferencia entre una filosofía firmemente implantada en la biosfera, en la vida real, y una esfera filosófica abstracta. Similar razonamiento es posible trasladarlo también al lenguaje, las tácticas y las formas como son abordados los problemas.

Hay en este libro una amplia labor de reactivación de los términos del común y del Commonwealth que evocan, sobre todo, con una sensibilidad anglófona, el período de las guerras civiles y empujan hacia el comunismo mesiánico de los Levellers y Diggers. ¿Por qué es importante reactivar estos dos conceptos? ¿Vamos a atravesar un nuevo siglo XVII?

—Muy probablemente vamos a atravesar un nuevo siglo XVII. Esto significa, (al menos es una idea que he tenido desde que publiqué en 1970 mi Descartes político) que la crisis del Renacimiento muestra similitudes con la crisis de la modernidad que estamos viviendo. Que la crisis de la modernidad corresponde a esta fase actual de invención... cómo decir, ... ¿del comunismo? No, es mejor hablar de la época postmoderna, o del "común". Porque la nueva forma de acumulación capitalista en la actualidad repite, por primera vez, aquellos procesos de expropiación del común que son típicos de la modernidad temprana. Es un proceso que ataca a la vida y al común construido por el siglo de luchas

| 207

Marx, la biopolítica y lo común

obreras que nos precedieron. Se trata de un proceso que ataca aquellos 'comunes' que se convirtieron en la base de nuestra propia existencia, del welfare, de las nuevas capacidades de producir, de actuar y de construir lenguajes comunes diferentes a los tecnocientíficos. Este común que construimos a través de los sufrimientos de la modernidad es expropiado hoy a través de un nuevo sistema de acumulación capitalista. La resistencia acciona contra esta nueva acumulación; este es el corazón del libro. Lo llamamos: "el uno se divide en dos", marcando así una "bifurcación" que la resistencia construye en el presente. "Bifurcación" absolutamente central, porque aquí se funda sobre la defensa del común y la tentativa de hacer valer, contra la nueva acumulación originaria, el valor de los comunes.

208 | ¿Puede esto representarse en términos escatológicas, como fue el caso de la Revolución inglesa? Parece poco probable. Toda escatología reenvía a un 'afuera', mientras que los elementos de la destrucción que aparecen hoy en día, el 'apocalipsis' que viene, son totalmente internos. No hay más trascendencia. Nos movemos en un plano completo de immanencia. En consecuencia, los elementos apocalípticos o escatológicos que aparecen hoy en día, las concepciones del 'mal radical', por ejemplo, sólo pueden ser un arma para el enemigo. El primer elemento, entonces, es la percepción de una ruptura o de una bifurcación, que aparece hoy en día al interior del desarrollo capitalista: el material utilizado al interior del proceso de producción es hoy, de hecho, una ma-

Antonio Negri

tería que no se consume, a saber la inteligencia. Su fuerza de liberación, en defensa del común, de construcción a partir del común, es virtualmente irresistible. Si esta virtualidad no es actualizada, está sin embargo igualmente siempre presente y constituye siempre una resistencia.

La segunda preocupación presente en el libro es explicar lo que significa 'hacer multitud', es decir construir la conciencia política de la multitud. Lo llamamos el "hacer" Príncipe de la multitud. Entendido en términos más gramscianos que maquiavelianos, es el segundo objetivo fundamental de nuestra investigación. Es igualmente la polémica que nos ha conducido, ya que esta multitud, que habíamos propuesto en los libros anteriores fue interpretada como una hipóstasis. Y no lo es. Es un sujeto plural, pero sujeto que se construye articulando luchas y teoría, deseo y lenguaje, en una perspectiva de liberación.

Insistamos sobre esta liberación, permaneciendo por ahora a nivel de los conceptos: antes que abandonar la idea del comunismo, sostienen Uds. se trata hoy de disociar esta idea de las "ilusiones" del socialismo y de redefinirla: "de la misma manera que lo privado pertenece al capitalismo, y lo público al socialismo, lo común pertenece al comunismo" (p. 273).

| 209

¿Qué significa ser comunista hoy?

—Ser comunista hoy significa luchar contra la propiedad privada, eventualmente destruirla y construir las institucio-

Marx, la biopolítica y lo común

nes del común. Esto significa igualmente pensar que ya no hay más posibilidad real de desarrollar la producción y por lo tanto crear un colectivo, sin que la libertad y la igualdad, universales abstractos, sean subsumidos al interior del proceso del común, de lo concreto, constitución e institución histórica del colectivo. Esos universales deben devenir concretos o mejor dicho comunes. Multitud, comunismo es la idea de un "colectivo", pero de un colectivo constituido por singularidades. Ser comunista significa en consecuencia construir formas de "normalización" de lo real que sean dinámicas, constituciones políticas que se transformen en función de las modificaciones continuas de la producción y de la reproducción de la multitud. Es un "hacer constitución" alrededor de la necesidad de una producción común, acompañada por la necesidad de conquistar la felicidad.

210 | El comunismo histórico, el ruso (y quizá también el chino) era un socialismo, una gestión pública de la producción de la riqueza. Fue derrotado, pero nos trajo la imagen de una posibilidad real. Creo que es un sentimiento que recorre todo el libro. No es el sentimiento utópico de una posibilidad ideal. No, es más bien la conciencia de un factum que no puede ser deshecho, de una realidad que no se puede negar, de un proceso irreversible. "El futuro tiene un corazón antiguo", es el título de una novela de Carlo Levi (de apología de la Unión Soviética); es una frase que siempre he tomado – y que la tomo con mucha ironía, pero en el fondo es cierta.

Antonio Negri

Sugiere en su libro abandonar la construcción del socialismo como una etapa intermedia entre el modo de producción capitalista y la apropiación colectiva del común. ¿Significa esto que debemos reelaborar o abandonar el concepto de transición? ¿Pasamos directamente y sin transición de la producción biopolítica del capitalismo contemporáneo al comunismo?

—Absolutamente. No tenemos necesidad de una transición. Lo que cuenta hoy es la bifurcación. Esto quiere decir que estamos viviendo ya una transformación radical y profunda, pero fundamentalmente diferente de la transición. Tal como ella ha sido teorizada en las anteriores experiencias socialistas. El movimiento actual no es la transición de un modo de producción a otro, sino más bien la construcción de otro, el desarrollo de las alternativas ahora visibles al interior de nuestra historia, en términos de antagonismo.

Esta percepción conduce a otro nodo metodológico fundamental, metodológico, antes que metafísico: el rechazo de la dialéctica (si uno entiende por ello el ser de la dialéctica, y no el hecho de ir más allá de ésta).

Cuando se habla de bifurcación en términos deleuzianos o foucaultianos, se habla de la construcción de un dispositivo que diverge del curso histórico determinado porque él produce subjetividad. (Uno podría, ciertamente en el límite, reproponer al interior de esta pérdida de interés una cierta dialéctica: la relación táctica-estrategia, por ejemplo, implica a menudo también elementos dialécticos). Sin embargo, esta pérdida, este movimiento de bifurcación no está orientado

| 211

hacia la totalidad, o hacia una nueva subsunción global, hacia una *Aufhebung*. Aquí hay una diferencia, que se afirma y se exalta en un dispositivo, un camino, un *parcours*, a través del cual nacen elementos institucionales. No se trata de la institucionalización de la "sociedad civil", de esa institucionalización que Hegel exalta y los anarquistas detestan. Ya no es más el concepto tradicional de institución que portan con él características teleológicas políticas. No es una necesidad, sino una construcción. Y ella posee, por otra parte, la posibilidad de renovarse continuamente

La bifurcación exige la institución. Es así que lo nuevo se construye a través de una acumulación del "común", que da un sentido al mundo que nos rodea hoy. Un sentido a los deseos, al trabajo, que le disputan al capital. Pensemos solamente en la cantidad de capital fijo que somos portadores. Discutía hace algunos días con camaradas, quienes como Karl Heinz Roth, dicen que el capital fijo es algo que designa adecuadamente sólo al esclavo. El esclavo es un capital fijo, sostienen ellos, no el moderno trabajador, cognitivo, inteligente, móvil ... No es cierto! Existe un capital fijo del que nosotros no somos la proyección, como en el caso del esclavo, pero del que nos hemos reapropiado, que nosotros hemos cambiado a través de la capacidad de ser inteligente y móviles. Incluso dentro de la esclavitud capitalista, somos rebeldes, fugitivos, dedicados al cimarraje. Ser móviles, inteligentes, poseer lenguaje, ser capaces de libertad, no es un

Antonio Negri

don natural. Es una potencia maquina, el producto de una resistencia creativa.

Hablamos de horizontes y de posibilidades de lucha en la era de la producción biopolítica. Una parte de los análisis del obrerismo con relación a la prioridad y anterioridad de la lucha obrera sobre el desarrollo capitalista. Por lo tanto las luchas como motor del desarrollo y de la reestructuración del capital, obligado a responder frente a la ofensiva obrera. En un sentido, esta prioridad/anterioridad sería aún más visible y madura hoy, en las condiciones de producción biopolítica, donde "el uno se divide en dos" y donde la subjetividad plural de la multitud, por su carácter de productora, se separa definitivamente de un comando devenido estéril y parásito.

¿En este contexto, cómo y contra qué, concretamente, es posible rebelarse? En las luchas anteriores, teníamos las revueltas contra el trabajo contra el tiempo de trabajo que éramos explotados, por el aumento de los salarios, por aumentar el tiempo de vida. Hoy en día, ¿Cómo es posible negarse a trabajar si el trabajo coincide con la vida; ¿cómo es posible sabotear el trabajo sin renunciar a su propia esencia? ¿Cómo es posible destruir el trabajo sin destruir la sociedad, o destruir el tiempo de trabajo sin destruir el tiempo libre?

| 213

Recientemente he leído un libro de Daniel Cohen, uno de los economistas más reconocidos en Francia (le dediqué cuando él era más joven, junto con otros, el "Marx más allá de Marx"). Cohen sostiene que hoy día, después de esta crisis, la nueva figura antropológica del trabajador, su tipo ideal, es

Marx, la biopolítica y lo común

aquel del trabajador intelectual, cognitivo y móvil y que los elementos de comunidad se construyen alrededor de estos elementos. Sin embargo la antropología del trabajador los debe considerar como un punto productivo y móvil de una intersección multitudinaria. La producción, y me gustaría añadir, las constituciones políticas resultantes, deben ser imaginadas sobre esta base. Desde este punto de vista (al interior de los proyectos de resistencia y del poder constituyente), el rechazo al trabajo incluso hoy en día (como ha sido siempre el caso fundamentalmente para el trabajador fordista), es un rechazo determinado. Nunca nadie ha hablado de un rechazo del trabajo absoluto. Si tomamos los más bellos documentos que poseemos sobre la negativa al trabajo, tales como la de los trabajadores petroquímicos de Marghera en la década de 1970 (que se pueden leer en la revista *Lavoro zero* por ejemplo). Se observa que se trataba de un rechazo a un trabajo completamente determinado: lo que se rechazaba eran los horarios, el salario, la sujeción del tiempo de vida, los alquileres, etc.. Hoy es la misma cosa, el rechazo del trabajo es un rechazo absolutamente determinado.

214 |

He participado en estos días en una investigación sobre la reciente ola de suicidios en las grandes empresas francesas. Es claro que lo que la gente sufre y rechaza es un tipo determinado de organización del trabajo. Sus relatos hablan de las nuevas condiciones de trabajo en esos enormes espacios abiertos; los trabajadores son confinados al espacio de sus cabinas frente a sus computadoras. En una fragmentación

Antonio Negri

total del proceso productivo, el trabajador se ve obligado a 'inventar' sin saber dónde va su actividad cognitiva. Ninguna conciencia sobre el conjunto de la producción le es entregada. Y la fragmentación se agrava aún con la fragmentación de sus actividades cognitivas frente a los procesos de marketing, que por definición, están desconectados e igualmente en contradicción con el proceso de producción. Todo esto junto con un ruido de fondo que recuerda a aquel de la vieja fábrica fordista. Este es el teatro de una intensificación de la alienación y de la emergencia de la locura, que el trabajador está obligado a llevar con él hasta el exterior de la empresa. Y a la inversa, para el trabajador cognitivo, cualquier cosa que ocurra en la vida exterior repercute directamente en el lugar de trabajo y constituye un nuevo elemento de alienación y desorden. Desde el desastre familiar, la represión patronal o simplemente el fracaso profesional todos provocan el suicidio. Es sobre este terreno que nosotros debemos impulsar hoy en día el rechazo al trabajo, en el sentido de un rechazo determinado de estas condiciones laborales.

A esto se agrega (volviendo aún más insoportable el trabajo) la capacidad que tenemos para desarrollar una alta productividad y construir nuevos mundos. Productividad vital, capacidad de aplicar el deseo a las cosas de la vida. Es en esta contradicción que deben inventarse hoy en día las luchas. De hecho las luchas no surgen de la nada. Ellas se construyen de manera lenta y con sacrificio a partir de determinadas contradicciones. Como en los tiempos del fordismo, la huelga es

| 215

Marx, la biopolítica y lo común

construida y organizada; la huelga no ha sido jamás una cosa espontánea, sino que se ha construido siempre progresivamente en torno a la combinación de objetivos salariales y de protestas de la vida contra el trabajo. Podrían tener un formidable objetivo; pero si no se logra coagular en torno a éstas la vida de los trabajadores, el objetivo y la lucha fracasan.

Hoy es la misma cosa. Pero ¿cómo organizar este nuevo sujeto? ¿Cómo perciben los trabajadores cognitivos de las grandes empresas la nueva forma de explotación? Lo que todo el mundo dice inmediatamente es que los sindicatos tradicionales ya no sirven. En primer lugar porque se debe actuar sobre el plano internacional y global, que los sindicatos no alcanzan a hacer aún. Luego, porque los sindicatos no alcanzan a incorporar la complejidad del conjunto vital que está en la base de estas luchas. Se ocupan del empleo; en ese sentido son corporativistas y no políticos, (precisamente acá está el desastre). Por lo tanto, debemos empezar a sugerir formas alternativas de organización. ¿Cómo hacer para organizar esta “materia prima” inteligente y hacerla “bifurcar”, desviarla de la dirección capitalista?

Aquí emergen nuevas formas de mutualismo y de propuestas de organización alternativas al trabajo y al propio sistema salarial. Pero cuidado, no se trata de un discurso proudhoniano! Son propuestas para organizar cooperativas y otras formas mutualistas que atacan directamente los niveles financieros de la organización del trabajo. Toda lucha que no quiera caer en la derrota debe organizarse a este ni-

vel. Atravesamos una fase de ciclo de luchas obreras que ha mostrado el agotamiento de las viejas formas y que reclama una inteligencia estratégica diferente: la inteligencia de crear lazos entre luchas que vienen de diversos frentes. Estas luchas pueden provenir de la ecología, de la fábrica, del trabajo social, de los servicios, etc... Se trata de reunir todos los sectores en lo que se desarrollan las nuevas condiciones de producción. El discurso que formulamos en nuestro libro sobre la intersección de las luchas es, desde este punto de vista, fundamental. No creo que sea posible hoy en día determinar un punto central en el horizonte de las luchas, sólo su intersección tiene una importancia estratégica.

La institución de la felicidad es un proceso, para Ud., no sólo político, sino también ontológico. Es aquí donde, con un movimiento filosófico muy fuerte, Ud propone mantener juntos materialismo y teleología o, más bien, sostener una teleología materialista, pero sin fines últimos que guíen este proceso (p. 378). En estos pasajes la puesta en juego es decisivamente muy alta.

¿De qué manera este proceso ontológico y político, puede escapar al riesgo de pensar el reencuentro de las singularidades dentro y a través de la multitud, no como aleatorio, como lo piensan Maquiavelo, Spinoza y, tras ellos, Althusser, sino más bien como necesario y teleológicamente guiado?. A veces parece que la aparición de la multitud como sujeto del común es solamente una cuestión de tiempo, o que la multitud

| 217

se ha alcanzado ya, o que el hecho de que no se alcance sea más la excepción antes que la regla.

El problema de la relación entre la teleología y el materialismo es un poco aquel del huevo y la gallina; obvio de verificar y difícil de explicar. Está claro que hubo un tiempo durante el que, de manera feroz junto a la crítica al comunismo y al porvenir feliz que la revolución soviética habría debido determinar, se desató contra la teleología una gran parte de la crítica contemporánea, considerándola como la figura filosófica de un finalismo oportunista, instrumental y siempre más desacreditado políticamente. Luego, poco a poco, el discurso contra la teleología se convirtió en un discurso contra el materialismo. Ahora, el discurso se ha retomado y clarificado. No tenemos ninguna necesidad de silenciarnos a propósito del infame “materialismo dialéctico”; el materialismo histórico es otra cosa. En el materialismo histórico, la finalidad de la acción no está ligada de manera determinista al éxito de su realización. Sería el caso, si fuera hegelianismo. La relación entre la acción y el fin es siempre, en el materialismo histórico, aleatoria. Quitamos así al telos toda necesidad. Pero esto no significa dejar de lado la acción del telos. Es la subjetividad / singularidad la que tiene la carga. Ante esto, ¿por qué no aprovechar la oportunidad de construir una universalidad a través de la acción común? Resulta evidente que esta universalidad puede contener elementos ambiguos y derivar hacia lo irracional. Es por tanto posible que esta universalidad pueda ser efectuada en un proceso de

218 |

Antonio Negri

construcción común. Creo que es el proceso de construcción de nociones comunes y de las voluntades institucionales que uno experimenta tras otras experiencias del pensamiento materialista. Sobre este punto, lo aleatorio no está excluido, simplemente propuesto para el debate, a la confrontación de finalidades diversas, a propósito de las cuales uno supone que la institucionalización comunista o la fuerza del común, que devienen fundamentales, pueden triunfar. Por último, no hay ningún "advenimiento" de la multitud. Mucho menos del comunismo. Todo lo que hacemos es aleatorio. Pero siempre es posible la construcción. Expresamos el deseo del común, y nadie nos lo puede impedir.

En varias ocasiones, al final del libro, Uds se muestran partidarios de la gran tradición del realismo antropológico de Maquiavelo y Spinoza entre otros (185) Filosofía no de la resignación y del pesimismo, como ustedes dicen, sino del realismo polémico, de la teoría de la indignación, del conflicto como esencia misma de la multitud.

En varias ocasiones, sin embargo, también hablan de la necesidad de una transformación del ser humano por venir (378), de la creación de una nueva humanidad (118; 361) de la construcción de un mundo nuevo, abandonando la propia identidad (371). En ese contexto, ¿cómo leer el Foucault 'del hombre que hace el hombre ":" para mí, lo que debe ser producido, no es el hombre como ha sido creado por la naturaleza, o cómo lo define su propia esencia; debemos producir algo que todavía no existe y que no sabemos lo que es ': un

| 219

concepto que es profundamente ajeno a la tradición del realismo y que ciertamente no sale de las páginas de Maquiavelo o Spinoza.

Entonces, ¿se trata en este punto de ir 'más allá' de estos autores? ¿De qué manera se redefine la tradición del realismo antropológico?

—Nos quedamos muy impresionados por las lecturas realizadas en América Latina, por ejemplo por Viveiros de Castro, una de las grandes figuras de la antropología después del estructuralismo de Levi-Strauss. El contexto biopolítico de la mutación antropológica es aquí completamente restaurado, fuera de determinantes parciales y con una enorme insistencia en la productividad del vivir común. Por otra parte, siempre hemos sostenido, sobre un terreno marxista, que la modificación técnico-política de la composición epocal del capital conduce a modificaciones que no solo tocan las formas de trabajo sino también al propio sujeto del trabajo. La transición del trabajador rural al trabajador no calificado, y luego del trabajador calificado al obrero masa etc. todo ello se coloca también en el plano antropológico. Esto es aún más evidente hoy en la era de la globalización. Se trata de una modificación (probablemente una metamorfosis real) que aún no alcanza a definirse completamente, pero que evidentemente atraviesa esta nueva composición del trabajo, a aquella multitud que trabaja y a las singularidades que la componen.

Antonio Negri

Mencioné antes la relación con Daniel Cohen, que me ha impresionado mucho: el vínculo entre lo cognitivo y la movilidad como una característica clave del nuevo producir; como profundización de la intersección del trabajo en la red informática, hasta una intensidad que configura un nuevo "modo de producción" y que significa, por consiguiente, la aparición de la figura de un nuevo sujeto trabajador, actor de la aparición de la subjetividad en el contexto productivo. Se trata de una característica muy diferente a aquella del trabajador típico de nuestra generación y de la de nuestros padres. Es esta modificación antropológica revolucionaria la que debe estudiarse. El lenguaje mismo constituye un bios, y esto se manifiesta no solo como acontecimiento sino también como institución. Este libro es un intento por redefinir la materialidad de las transformaciones en acto, de comprender el común como algo que es inventado, que se institucionaliza, que es materia y deviene en otra materia.

Podríamos utilizar una expresión algo obsoleta y decir que aquí lo que se produce es salto "de cantidad en calidad", para indicar no sólo la intensidad del salto al que estamos asistiendo, la fuerza del constituyente que deviene constituido, sino también la dureza ontológica de este evento, una nueva Wirklichkeit. Es importante evitar la abstracción de Badiou que construye una enorme máquina para quitar toda consistencia ontológica al evento! Se trata de quitar al evento, como lo describe Agamben, ese mal olor de la cosa muerta!

En los años 60's se hablaba de las necesidades del trabajador, en los años 70's de los deseos del proletariado. Hoy proponemos pasar de las necesidades y deseos al amor', como núcleo afectivo de una ontología del ser en común.

¿En qué modo este proceso de las necesidades y de los deseos al amor se puede decir que está "históricamente" determinado?

—Lo que hemos buscado hacer (aunque controversialmente) es darle al concepto de amor una fuerte tonalidad antirreligiosa, anti-idealista y anti-psicoanalítica. Por tanto, nos oponemos al aislamiento del amor de la totalidad ontológica. Por otra parte intentamos verlo de manera spinoziana y no simplemente como la suprema consumación del conocimiento, sino también como la fuerza que atraviesa el terreno que se mueve desde las necesidades hacia los deseos. El amor para nosotros está atado al deseo en todas sus formas y con todos sus poderes. Esta es la razón por la que esta nueva cualidad no pueda ser evaluada en términos de la pulsión psicológica o el alibido psicoanalítico, sino como una fuerza de cohesión y construcción del común. El amor es un vuelo a través de la soledad, del individualismo, no por motivaciones religiosas, Idealistas o psicoanalíticas, sino a través de dispositivos abiertos y potentes. Desde este punto de vista, recurrir a Deleuze y Guattari es fundamental, y no simplemente por una referencia queer (como ha comenzado a plantear una crítica malévola) ... También porque el queer se liga a menudo a aquellos aspectos que aquí nos esforzamos por criticar.

Antonio Negri

Aquí el amor es ... no lo llamaría más amor, sino "poder constituyente" y colectivo. Un intento de acercar el colectivo a la singularidad y entender el modo en que este conjunto de singularidades deviene capacidad institucional, la capacidad de permanecer juntos a través del amor como construcción materialista, como dispositivo; ya se hablaba, del "topos" al "telos". Con alegría.

Esta dimensión simultánea política y ontológica del amor está en tensión con la tradición de la política de 'amistad' que va desde Aristóteles a Derrida. El amor parece poder o querer hacer sin aquello que está presente en esta otra tradición, que es un concepto de enemigo y enemistad.

¿Puede el amor como herramienta de lucha política no necesitar de la figura del 'enemigo'?

—Sin duda. No es simplemente una versión al estilo de Levinas como reconocimiento del otro. Es la dimensión material del común. El amor y el común van juntos.

No, no tenemos necesidad de un enemigo, aun cuando en nuestro caso, siendo el amor una fuerza, puede desarrollar una fuerza destructiva. Porque después de todo el enemigo está ahí. Al final del capítulo "Más allá de El Capital?", se propone una serie de "reformas" para "salvar al capital" (310), reformas "infraestructurales necesarias para la "producción biopolítica", en el plano de la formación y de la educación, de la democratización y del acceso a la tecnología, en contraste con la "privatización" de ideas, de la proliferación

| 223

Marx, la biopolítica y lo común

de instrumentos de la democracia participativa y, sobre todo, de la introducción de un ingreso mínimo garantizado. La misma idea (especialmente de algunos) sobre estas reformas puede parecer sorprendente y regresiva en términos de la más amplia estrategia revolucionaria que vuestro discurso impulsa de conjunto.

¿Cuál es la estrategia retórica detrás de esta propuesta, al parecer desconcertante de "salvar al capital de sí mismo"?

—Tenga en cuenta que este libro fue escrito antes de Obama, durante la era Bush. Podíamos decir que el "golpe de Estado" contra el Imperio había fallado, que del unilateralismo estadounidense se podía pasar rápidamente a formas plurales de organización de la globalización. A estas cosas que las habíamos escrito antes de la aparición de Obama en la escena política, se agregará luego la crisis. Ahora, es cierto que estas propuestas pueden aparecer como posiciones retrógradas; nosotros estamos convencidos que hay límites destructivos que es bueno que el capital no los supere. Puede ser que aparezca en nuestro discurso en este momento un espíritu sindicalista que forma parte de mi mal gusto, propio del viejo militante. O, por otra parte, formando parte de la sensatez de Michael, muy realista, a veces atraído por mis aperturas sindicales. El debate siempre es muy grande, entre nosotros sobre estos puntos. No es que estas cosas puedan escribirse con facilidad. En resumen, dejando las bromas de lado y retornando a nuestro tema, estoy convencido de que

Antonio Negri

en la ruptura del proceso global capitalista, en la ruptura y bifurcación de los sistemas de poder y Gobierno, debemos trabajar desde adentro. El problema es cómo manejar la crisis, la "ruptura" del desarrollo capitalista... Todo esto nos lleva a buscar un camino. Resulta menos interesante saber si estos caminos están más o menos disponibles; lo importante es indicar un rumbo a lo largo del cual la revolución no sea una explosión eventual que pueda ser definida solo a posteriori. La revolución no es un 'boom', sino siempre una construcción. Éste es el significado de esas propuestas, que pueden parecer en cierta medida – y quizás lo son – retrógradas. No así, sin embargo, si tenemos en cuenta cuando se escribió este libro. De hecho vemos que el mismo Obama no es capaz de caminar hacia donde prometió, y no era ciertamente la revolución. Lo importante es sin embargo insistir que el proceso revolucionario es siempre una construcción, el producto de hacer multitud.

En los últimos años se ha insistido mucho sobre la loca dicotomía y separación entre la economía real de un lado y la especulación financiera por otro. Esto parece corresponder a las dos subjetividades de las que habla: la multitud como fuerza productiva por un lado y un estéril y parásito capital por otro. Sin embargo, en su discusión sobre la crisis contemporánea, Ud. concluye con esta pregunta: «¿puede el poder del dinero (y el mundo financiero en general) representar el campo social de la producción social en manos de la multi-

| 225

Marx, la biopolítica y lo común

tud, como un instrumento de libertad, para superar la miseria y la pobreza? " (295).

¿En que sentido es posible pensar el dinero fuera de su función de comando y control de la producción y de la multitud como fuerza productiva?

226 | Antes de todo ello, debemos hacer mención a las reflexiones críticas de la economía política impulsadas por investigadores como Marazzi, Vercellone etc., y en general al conjunto de la "escuela de la regulación". El primer elemento a señalar es que las finanzas han devenido en un elemento central del proceso de producción. La distinción tradicional entre la gestión monetaria por un lado y el nivel de producción "real" por otro lado es una distinción ahora imposible, no sólo políticamente, sino también prácticamente, desde el punto de vista de los procesos económicos. Hoy en día el capitalismo se rige por la renta. El gran industrial, en lugar de reinvertir las ganancias, se centra sobre la renta. El circuito, la sangre del capital, se llama hoy en día renta, y esta renta cumple una función esencial en la circulación de capital y en el mantenimiento del sistema capitalista; es decir en el mantenimiento de la jerarquía social y de la orientación única del capital.

El dinero se convierte en la única medida de la producción social. Tenemos así una definición ontológica como forma, sangre, circulación interna en la que se consolida el valor socialmente construido y como medida del sistema económico general. De aquí la total subordinación de la sociedad

al capital. La fuerza de trabajo y por lo tanto la actividad de la sociedad, es subsumida por este dinero a la vez medida, control y comando. La propia clase política se encuentra incluida en este proceso y la política no puede más que jugar sobre esta cuerda.

Si esta es la situación resulta lógico y fundamental que cualquiera ruptura se lleve a cabo dentro de este marco. Debemos imaginar, y lo digo provocativamente, aunque no tanto, que cosa puede significar hoy hacer un soviét, es decir, conducir la lucha, la fuerza, la multitud, el común en esta nueva realidad. La multitud no es simplemente explotada: ella es socialmente explotada de la misma manera como lo era el obrero de la fábrica. Mutatis mutandis sugerimos que hay al nivel social (del dinero) una validez de las luchas relativas al salario. El capital es siempre una relación (entre aquel que comanda y aquel que trabaja) y está dentro de esta relación que se establece la subsunción de la fuerza de trabajo en el dinero. Pero es también ahí donde se determina la ruptura.

La crisis actual puede ser interpretada a partir de estos supuestos. La crisis parte de la necesidad de mantener el orden multiplicando la moneda (las hipotecas subprime y todo los mecanismos que les siguieron sirvió para mantener a los trabajadores y para pagar la reproducción social desde la perspectiva del capital y del sistema bancario que dominan este mundo). Es necesario poner las manos sobre esta cosa para destruir la capacidad de comando. No puede haber equívocos en este punto. Son numerosas las lecturas que se

| 227

han hecho de esta crisis, pero ésta, en la que retomamos en gran medida las tesis de Marazzi, es nuestra preferida, por qué aquí, contra aquella idea de que la crisis habría nacido a partir de la separación entre las finanzas y la producción real se insiste sobre el hecho de que la financiarización no es la desviación improductiva y parásita de la plusvalía o del ahorro colectivo, sino la forma de acumulación del capital al interior de los nuevos procesos de producción social y cognitivo del valor. La crisis financiera de hoy debe interpretarse como un bloqueo de la acumulación de capital (del lado de los proletarios) y como la implosión que se sigue ante la carencia de acumulación de capital.

228 | ¿Como salir de una crisis de este tipo? Sólo a través de una revolución social. Hoy, de hecho todo new deal que se proponga puede consistir solamente en la construcción de nuevos derechos sociales de propiedad social de los bienes comunes. Un derecho que a todas luces se contrapone con el derecho a la propiedad privada. En otras palabras, si hasta ahora el acceso a un "bien común" tomó la forma de una "deuda privada", a partir de hoy en adelante es legítimo reivindicar el mismo derecho bajo la forma de "renta social". Reconocer estos derechos comunes es la única manera de salir de la crisis. Una última broma, por cierto: habrá algunos quienes (como Rancière, Badiou y Žižek,) que consideran estas "reformas" completamente inútiles, de hecho, perjudiciales para los trabajadores —, ¿por qué no intentarlo? ¿Por qué no lo proponemos a Wall Street?

Antonio Negri

Una de las críticas dirigidas hacia sus trabajos anteriores, *Imperio y Multitud*, se refiere a una tensión aparente entre la hipótesis según la cual, por un lado, estaríamos pasando de una situación de subsunción formal a otra de subsunción real, donde no se crea nada por fuera del capital sin ser absorbido ya que todo está dentro del capital y no hay ningún 'fuera' y, por otro lado, el carácter precisamente paradójico externo (parasitario y estéril) del mismo capital con respecto a la producción biopolítica.

En *Commonwealth* hablan, por el contrario, de una más compleja y articulada coexistencia de los mecanismos de subsunción, de un "recíproco movimiento en acto del proceso de globalización, de la subsunción real a la subsunción formal, que no crea una nueva dimensión "externa" al capital, sino significativas divisiones y jerarquías dentro de la esfera capitalista» (230). No se trata de un retorno al pasado sino de la coexistencia de diferentes modelos dentro de la "geografía estriada" del capitalismo contemporáneo, más en línea con el mismo Marx, por ejemplo, referido al capítulo sexto inédito del libro de *El Capital*.

| 229

Esta «geografía estriada», ¿ es una novedad y una relectura, al menos parcial, de las hipótesis de las obras anteriores? ¿En qué modo los límites, por ejemplo, así como las migraciones, la territorialización, la flexibilidad y movilidad de la fuerza de trabajo, especialmente inmigrantes, juegan un papel cada vez más importante en sus análisis?

Marx, la biopolítica y lo común

Nosotros hablamos de la “reaparición” de la subsunción formal hoy, pero en realidad no se trata de una reaparición, sino de que siempre ha habido esta ambigüedad en los diferentes niveles. Es el mundo el que es variado y diferente; ¿Quién podría identificar a los chinos con los bolivianos? Está fuera de duda que el mundo está estriado.

En cuanto a la exacerbación del discurso sobre la subsunción formal y real y su transferencia inmediata al concepto de biopoder, ésta se produjo en los años 90's y un poco más temprano en lo que a mí se refiere. Fue en realidad una hipótesis de investigación, un medio para deshacer un conjunto de ideas que se habían consolidado y que me parecían falaces. En el contexto actual, sin embargo, la atenuación de esta articulación extrema puede permitir profundizar el análisis, sobre todo cuando el problema se convierte en aquel de la organización, y por lo tanto, en la capacidad de adaptar el análisis a terrenos diversos y ser capaz de adherir a realidades diversas. Debo añadir que estas ideas me generan siempre un poco de miedo, porque no olvido que el oportunismo esta siempre al acecho cuando se trata de adaptar el pensamiento a las diversidades. A menudo hay quienes dicen que se debe tener cuidado de las áreas de la subsunción formal... Pero luego, a partir de estas gentiles preocupaciones se dio vuelta la tortilla. Basta pensar en ese fortísimo eurocentrismo que reaparece hoy en día en los debates sobre la ecología.

Por lo tanto siempre debemos estar atentos frente a los discursos de estos sujetos, pues uno pasa de un terreno a otro

con mucha facilidad. Sobre el terreno de la economía política y los modos de gobierno, el discurso sobre la subsunción formal y real sigue funcionando como la piedra angular para su comprensión. Sin duda debe ser rearticulado desde la perspectiva de una estrategia de construcción de objetivos políticos, si uno se preocupa de la práctica y de la táctica, porque está claro que la subsunción formal y la subsunción real tendrán diferentes efectos sobre la dinámica de la governance.

En cuanto a la migración y el trabajo de los inmigrantes, estas cuestiones se están volviendo cada vez más centrales. La migración representa una tendencia, y cuando hablamos del trabajador cognitivo y móvil, se observa que la figura del inmigrante se aproxima a la nueva composición del trabajo. No es simplemente un remanente, un ruido de fondo. Es la verdadera naturaleza del trabajo. Y esto se vuelve cada vez más evidente. Al interior de esta modificación, hay muchos problemas, pero también existe la posibilidad de una felicidad diferente.

A partir de esta "novedad" en Commonwealth, parece que ustedes respondieran también a las críticas ya avanzadas en años anteriores acerca de la subestimación cuantitativa y cualitativa de las formas de trabajo material y obrero respecto a las nuevas formas de trabajo, al trabajo cognitivo. Sin embargo, incluso en Commonwealth, parece por momentos que uds apoyan la prevalencia del trabajo inmaterial sobre las formas más tradicionales del trabajo (y las formas conexas de explotación). ¿En qué sentido

| 231

Marx, la biopolítica y lo común

la afirmación de la producción biopolítica es sinónimo de una prioridad, aunque tendencial, de la producción inmaterial y de otras formas de producción de conocimiento?

—No sé si hemos podido explicarlo, pero sin duda que cuando hablamos de trabajo cognitivo hoy, hablamos en los términos que usaba al principio de esta entrevista, es decir, no simplemente como un elemento central hegemónico en la producción de valor, sino también como consolidación de todos los vicios del trabajo material y todas las dificultades vividas en el pasado (alienación fragmentación, fatiga, etc..) que se encuentran en el trabajador cognitivo. El trabajador cognitivo no es un trabajador privilegiado. Lo es en cierto modo, porque no se ensucia las manos o tiene el overall sucio, aunque no significa que sea menos explotado. Está siempre enraizado concretamente en el bios y el cuerpo sufre físicamente. Esto significa que debemos tener del trabajo una imagen realista y compleja, y que por lo tanto la liberación no se remite solamente a un problema de la fatiga sino de todos aquellos aspectos que hacen daño no sólo el cuerpo sino también a la mente. Aspectos físicos, mentales, pero sobre todo sociales.

El tema de la deuda, por ejemplo, el hecho de que tiene que vivir endeudado con esa maldita tarjeta de crédito. En los años 80's, cuando empecé la investigación sobre el trabajo precario, empecé a ver el mismo tipo de problema. Fue la primera experiencia que tuve del trabajador cognitivo. Uno encontraba ya todas las condiciones de precariedad del trabajo y de las

Antonio Negri

formas de vida: vivir en el límite de sus recursos, jugando en la brecha entre la cuenta bancaria y la cuenta financiera, entre la presencia virtual de dinero y la cuenta corriente ... todas historias que han devenido a menudo en tragedias.

Cuando hablamos de trabajo cognitivo, por lo tanto, nunca lo hemos considerado como un trabajo donde no se sufre. Las críticas que hemos recibido eran y son bastante injustas. Pero el problema es otro. Atacaron y atacan nuestro énfasis en el trabajo cognitivo porque muchos compañeros, nostálgicos de las antiguas imágenes de la fuerza de trabajo, no reconocen en la fuerza de trabajo cognitiva, inmaterial la potencia de la resistencia y de la rebelión. ¿Pero si no es la fuerza de trabajo cognitiva, si no somos todos nosotros- quienes sufrimos la explotación capitalista del conocimiento y de la cooperación social- quienes nos rebelemos, se puede pensar que la clase trabajadora lo hará sola? El privilegio de trabajo cognitivo consiste en el hecho de que los medios de trabajo, la inteligencia, no pueden ser consumidos y es inmediatamente común. ¿Alcanzaremos a transformar esta comunidad en un arma revolucionaria común?

| 233

Pero para terminar, permítanme insistir sobre dos cuestiones que son centrales en Commonwealth y que en esta entrevista han sido descuidados.

La primera es la polémica contra toda política de la identidad y – antes que su referencia en la política- contra toda metafísica o ideología de la identidad, sea ésta descripta como un presupuesto orgánico y/o natural o como un producto

Marx, la biopolítica y lo común

fusional y/o histórico. Para nosotros – y en Commonwealth insistimos en la crítica-, las pulsiones identitarias constituyen la peste del pensamiento y de la práctica política: del nacionalismo al patriotismo, al racismo, del integralismo al localismo ecológico, del individualismo propietario al corporativismo sindical, sin olvidar el sexismo o la religión de la familia. Particularmente la institución familiar que la religión, el liberalismo, el estado ... y Hegel, consideran la base de la "sociedad civil". Nos parece que a la "extinción de la sociedad civil", en la que tanto nos hemos detenido en Imperio y multitud, debe seguir el análisis de la extinción de la familia como base de sexismo naturalista y de toda otra institución jurídica basada en lo privado. La intersección cooperativa que reconocemos en la fuerza de trabajo cognitivo y su movilidad, contrasta con toda identidad que quiera representarse a sí misma como sujeto. Hemos puesto mucho tiempo para reconocer en la multitud un conjunto de singularidades, aunque también toda singularidad es una multitud.

234 | El segundo tema es el de "la pobreza". Si la bifurcación, como necesidad, se impone al capital, este está obligado a reconocer la ruptura del proceso dialéctico que lo constituye, esto es, el capital constante y comando por un lado y la fuerza de trabajo y el capital variable por el otro. De aquí entonces un aumento desmesurado de la pobreza. Como el dolor, la pobreza es incluso ahora parte de la coerción para trabajar. Se trata de un mensaje ineludible y terrible, no solo para quienes analizan la condición actual del proletariado,

Antonio Negri

sino también para el militante de la causa del comunismo. Proletarios, obreros, precarios, todos son pobres. Pero no son excluidos sino incluidos como pobres del biopoder; la pobreza en el mundo global, en el mundo de la producción social, es siempre inclusión inherente a una relación con el capital que inviste la sociedad y la pone a trabajar. En la relación biopolítica la existencia de los pobres se debe considerar de manera global. Pensamos que en estas condiciones la rebelión de los pobres, de los verdaderos jacqueries, son eventos que se presentan hoy en día como inminentes e inevitables con el fin de construir un terreno constituyente, una apertura política por las fuerzas que luchan contra la dominación capitalista, es decir por la construcción de un Commonwealth libre.

Traducción: César Altamira

| 235

Publicado en el sitio italiano UniNomade 2.0 <http://uninomade.org/una-discussione-intorno-al-comune/>

Marx, la biopolítica y lo común

IV.

El común en rebelión

Texto de Tono Negri conjuntamente con Judith Revel

No se necesitaba mucha imaginación para «predecir» revueltas urbanas bajo la forma de jacqueries, una vez que el análisis de la crisis económica actual fuera reconducido a sus causas y a sus efectos sociales. Commonwealth, a fines del año 2009, ya lo preveía. Lo que no esperábamos, por el contrario, era que en Italia, esta predicción fuera rechazada en el movimiento. Parecía, en efecto, y así fue dicho, antigua. Se dijo: ahora es el momento de reconstruir grandes frentes contra la crisis, establecer formas de movimiento de organización-comunicación-reconocimiento que alcancen a la representación política.

236 | Bueno, ahora nos encontramos frente a un movimiento que se expresa de manera insurreccional, bajo formas más o menos tradicionales, pero que se produce por todas partes, erradicando así la vieja gramática geopolítica en la que algunos obstinadamente siguen pensando. Se dan así:

1) Donde un nuevo proletariado – hecho por precarios y desempleados, se une a las clases medias en crisis: sujetos diversos que se unifican de manera inédita en las luchas, como en los países del sur del Mediterráneo, para buscar nuevas formas de gobierno, más democráticas. Si bien la dictadura política de los Ben Ali y la fachada política y económica

de nuestras democracias no son ciertamente equivalentes, aunque ésta última, durante décadas, esmeradamente apoyó, construyó y protegió a la primera, ahora los deseos de la democracia radical están por todas partes y trazan un común de luchas a partir de frentes diversos, permitiendo entrecruzar y mezclar, hibridizar las reivindicaciones de unos con respecto a la de los otros.

2) cuando las mismas fuerzas sociales, -que sufren la crisis en sociedades con relaciones de clase ahora definitivamente controladas por los regímenes financieros en economías mixtas, manufactureras o cognitivas-, se mueven en diversos terrenos con similares determinaciones (el movimiento de los obreros, de los estudiantes y de los precarios en general en primer lugar; y ahora movimientos sociales complejos como el del tipo de los “acampados”);

3) donde la recuperación de los movimientos puramente de rechazo, atravesados por composiciones sociales más complejas aún, estratificados ya verticalmente (clases medias que se precipitan sobre el proletariado de la exclusión) ya horizontalmente (en las diferentes zonas metropolitanas, entre el aburguesamiento y las zonas ahora “brasilinizadas” como dice Sassen —, donde las relaciones entre las pandillas comienzan a dejar signos de Kalashnikovs en las paredes de los barrios, porque la única, -dramática, entrópica-, alternativa a la organización de la lucha es la de la delincuencia organizada).

La actual revuelta inglesa pertenece a esta tercera especie y se asemeja mucho a la que atravesaran hace un tiempo los

banlieues franceses: mezcla de ira y de desesperación, fragmentos de autoorganización y segmentos de sedimentación de otro tipo (grupos de solidaridad barriales, solidaridad en red, barras bravas, etc.), expresan ahora lo insoportable de una vida reducida a escombros. Los escombros que las revueltas dejan detrás de sí mismas, sin duda inquietantes, que no son al fin tan diferentes de las que constituyen la vida cotidiana de muchos hombres y mujeres de hoy: jirones de vida, de todos modos.

¿Cómo abrir el debate sobre esta complejidad de fenómenos desde el punto de vista de un pensamiento común? Lo que formulamos de aquí en adelante tiene el objeto sólo de abrir un espacio para el debate.

En primer lugar, se trata de rechazar algunas interpretaciones que los medios de comunicación de las clases dominantes llevan a cabo.

238 | En primer lugar, argumentan que, desde un punto de vista político, estos movimientos (de los que estamos hablando) muestran una diversidad "radical". Ahora, que estos movimientos sean políticamente diferentes, es obvio. Pero que sean "radicalmente" diferentes es simplemente estúpido. Todos estos movimientos, de hecho, están radicalmente calificados, simplemente, según los casos, no por la oposición a Ben Ali y a la de otros dictadores; no por denunciar la traición política de Zapatero o de Papandreou; no por el odio contra Cameron o por el rechazo a los dictados del BCE, sino más bien, todos juntos, por negarse a pagar las con-

secuencias de la economía y de la crisis (nada podría estar más equivocado que considerar a la crisis como catástrofe ocurrida al interior de un sistema económico sano, nada más terrible que la nostalgia por la economía capitalista antes de la crisis), es decir, la enorme transferencia de riqueza que se está produciendo en favor de los poderosos, organizados bajo diversas formas políticas en los regímenes occidentales (democráticos o dictatoriales, conservadores o reformistas...).

Estas son revueltas que surgidas en Egipto, en España o en Inglaterra, rechazan al mismo tiempo la sujeción, la explotación y el saqueo que la economía ha promovido sobre la vida de poblaciones enteras del mundo así como las formas políticas que han administrado la crisis de esta apropiación biopolítica. Y esto vale también para todos aquellos regímenes llamados "democráticos". Estas formas de Gobierno no parecen convenientes, si no por la aparente "civilidad" con que enmascaran el ataque perpetrado a la dignidad y humanidad de las vidas que destruye: la disolución de las relaciones de representación ha alcanzado dimensiones catastróficas. Cuando se dice que hay, de acuerdo con los criterios de la democracia occidental, diferencias radicales entre la representación de Ben Ali en Túnez de Ben Ali y la de Cameron en Tottenham o en Brixton, simplemente se finge para no ver la evidencia: la vida ha sido demasiado aplastada y saqueada para estallar en una revuelta. Para no hablar de los dispositivos que remontan la Gran Bretaña a los tiempos de la acumulación originaria, a las prisiones de Moll Flanders o

| 239

Marx, la biopolítica y lo común

las fábricas de Oliver Twist. A la publicación de las fotos de los manifestantes en las paredes y pantallas en las ciudades inglesas, debería la prensa poner en gran formato las caras de cerdos (otra variante de los cerdos?) de los patrones de la banca y las finanzas que han arrojado a barrios enteros a esa condición y que continúan haciendo de la crisis una ocasión para las ganancias.

Volvamos a la Vulgata de los periódicos. Estas revueltas fueron diferentes pues desde el punto de vista ético-político. Algunas, legítimas, como en los países del Magreb, porque la corrupción de los regímenes dictatoriales habría llevado a las condiciones de pobreza; comprensibles aquellas de los estudiantes italianos o de los de los "indignados" porque "la precariedad es fea"; criminal aquella de los trabajadores ingleses o franceses, simples movimientos de apropiación de aquello que no les es suyo, de vandalismo y de odio racial.

240 | Esto es en gran parte falso, porque estas revueltas tienden, entre la diversidad – que no se trata de negar aquí, a tener un carácter común. No son revueltas de "jóvenes" sino revueltas que incorporan las condiciones sociales y políticas consideradas totalmente insoportables por capas enteras de la población. La degradación de los salarios de trabajo y sociales ha ido más allá del límite que los economistas clásicos y Marx identificaban con el nivel de reproducción de los trabajadores y que llamaban "salario necesario". Y ahora, los periodistas afirman que estas luchas son producidas por las desviaciones del consumismo, si te atreves!

Antonio Negri

Nos viene una primera conclusión. Estos movimientos pueden ser "recompositivos". De hecho penetran efectivamente a las poblaciones,- se trata hasta ahora de trabajadores garantizados y precarios, de desocupados y de aquellos que no han conocido otra cosa más que simples "actividades", el arte de llevarse bien, con puestos de trabajo sumergidos-, y exaltan los momentos de solidaridad en la lucha contra la pobreza. En la pobreza y en la lucha por reaccionar se juntan clases medias desclasadas y proletariado inmigrante y no inmigrante, trabajadores manuales y cognitivos, pensionados, amas de casa y jóvenes. Aquí están las condiciones de una lucha unitaria.

En segundo lugar, salta inmediatamente a la vista (y esto es lo que principalmente horroriza a los interlocutores que pretenden ver características de consumismo en estos movimientos) que estos movimientos no son movimientos caóticos-nihilistas; que no se trata de quemar por quemar; que no se quiere declarar la potencia destructiva de un no futuro inédito. Cuarenta años después del movimiento punk (que fue, además, a pesar de los estereotipos, apasionadamente productivo), no son movimientos que decretan, habiendo registrado e introyectado, el fin de todo futuro, sino que, por el contrario, quieren construirlo. Ellos saben que la crisis que les toca vivir no se debe a que los trabajadores no producen (bajo la bota del patrón o en condiciones de cooperación social que ahora inviste los procesos de captación del valor), o que no producen lo suficiente, sino al hecho de que se han

| 241

robado los frutos de su productividad; que deben pagar una crisis que no es la suya; que los sistemas de salud, de la jubilación, del orden público, ya se pagaron mientras la burguesía acumulaba por las guerras y expropiaba para su propio beneficio. Pero sobre todo, saben que no hay forma de salir de la crisis si los revoltosos no ponen las manos en los mecanismos de poder y en las relaciones sociales que rigen esos mecanismos. Pero, se dirá, que esos movimientos no son políticos. Aunque expresaron posiciones políticamente correctas (como con frecuencia pasó con los insurgentes del norte de África o con los indignados españoles), agregando los críticos que los movimientos se ponen judicialmente afuera o en una posición crítica con relación al orden democrático.

242 | Por supuesto, parecen ser capaces de añadir, que en el actual orden político, es difícil, si no imposible, encontrar agujeros, pasajes, caminos por los cuales pueda darse un proyecto que ataque las políticas actuales de superación de la crisis. Derecha e izquierda, casi siempre, son equivalentes. ¿La exigencia de indemnización de 40/50 mil euros a cada uno o de 60/70 mil euros para otros, sería la diferencia? La defensa de la propiedad privada, la magnitud de las privatizaciones y de las liberalizaciones están en la agenda del día de cada una de ellas. El sistema electoral está pura y simplemente reducido a un sistema de selección de delegados de las clases privilegiadas etc. etc. Los movimientos atacan todo esto: ¿son políticos o no cuando lo hacen? Los movimientos son políticos porque se colocan sobre un terreno constituyente,

Antonio Negri

no reivindicativo. Atacan a la propiedad privada porque la saben forma de opresión e insisten, más bien, sobre la constitución y la administración de la solidaridad, del welfare, de la educación; en resumen, del común, porque ahora es éste el horizonte de vida de los viejos y nuevos pobres.

Por supuesto que nadie es tan estúpido para pensar que estas revueltas producirán inmediatamente nuevas formas de Gobierno. Lo que estas rebeliones enseñan, sin embargo, es que "lo uno se divide en dos"; que aquella idea de un capitalismo compacto sin fallas es ahora sólo un viejo fantasma; que no hay ninguna manera de reunificarlo: el capital es ahora esquizofrénico, y los movimientos políticos sólo pueden situarse inmediatamente dentro de esta ruptura.

Esperamos que aquellos compañeros que creían que las insurrecciones formaban parte de una antigua indumentaria de la autonomía política puedan reflexionar sobre lo que está sucediendo. No es colocándose a la espera del calendario parlamentario, sino inventando nuevas instituciones constituyentes del común en rebelión, que entendemos el porvenir.

| 243

Traducción: César Altamira

Publicado en el sitio italiano Uninomade 2.0 <http://uninomade.org/il-comune-in-rivolta/>

Marx, la biopolítica y lo común

V.

La constitución del común y las razones de la izquierda

Artículo de Antonio Negri conjuntamente con Michael Hardt

1. ¿Que quedó de la izquierda?

Existía en algún tiempo un nuevo iluminismo académico (Norberto Bobbio por ejemplo) que definía a la izquierda como la portadora de los valores de la igualdad, mientras consideraba a la derecha como la portadora de los de la libertad... aunque lo ideal era mantener ambos unidos. Pero dejemos esta fábula al único ideólogo que aún la mantiene, Habermas. Sin embargo, cuando el binomio igualdad-libertad fue hecho propio por la reforma británica blairiana del Partido Laborista, este proyecto terminó en la nada. Mejor dicho en catástrofe. En este momento, de hecho, nos encontramos frente a una serie de autocríticas tan generalizadas, que no resulta sorprendente que se han hecho eco incluso, 244 | Pierre Rosanvallon y Anthony Giddens. De hecho, en el neoliberalismo triunfante la distinción entre derecha e izquierda se volvió muy sutil y flexible. La izquierda defiende el welfare state mientras su costo no afecte demasiado a la deuda pública, es decir la voluntad de mantener el orden jerárquico de la sociedad; y la derecha destruye el estado de bienestar para que el orden público y la seguridad no sean puestos en peligro. La dimensión monetaria ha devenido fundamental

Antonio Negri

en la gestión, bajo la máscara de la igualdad-libertad, de la desigualdad social. En el terreno militar la distinción entre izquierda y derecha se ha vuelto aún más hipócrita: allí donde la derecha conduce la guerra imperial y la ocupación de los territorios, la izquierda contribuye a esta guerra a través de los bombardeos humanitarios desde el cielo. En todo caso también estas distinciones son superficiales: al trascendentalismo ideológico de la propaganda de la derecha y de la izquierda corresponde una práctica mucho más brutal que no hace distinciones. Eso sí, nuestra tabla rasa de las prácticas de la izquierda con relación a la derecha, no resulta ser verdaderamente caricaturesca, no está muy alejada de la realidad. Sin embargo, como quiera que se entienda el concepto de izquierda, no parece tener mucho espacio en la governance imperial. El proyecto de un movimiento de lucha y de gobierno (viejo paradigma de la izquierda) no funciona más porque cuando se confronta con la governance imperial, el poder de captura de las instituciones es más fuerte que cualquier intento de renovar el orden de la sociedad y de democratización de la administración. Sin embargo, no creemos que el concepto de izquierda se haya convertido en algo inútil e insensato. Por el contrario, puede llegar a ser importante a la hora de ser concebido como concepto de poder constituyente. | 245

2. Obama y la ilusión de la reforma.

¿Por qué nos gustaba Obama? Porque, en las primarias demócratas así como en la elección presidencial, había expre-

sado la intención constituyente (no sólo como forma de su proyecto sino como fuerza de su política) de transformación, a través del ejecutivo, de la sociedad americana. Todo esto se convirtió en una ilusión. Frente a la crisis financiera Obama no supo dar otra respuesta que no fuera la renovación de la confianza en los organismos financieros que dominan la política mundial y que han sido causa de la propia crisis; frente a la guerra desencadenada por Bush, Obama no solo no logró liberarse sino que renovó la agresividad militar y policial; en lo que se refiere a la política del welfare y en particular a aquella ligada a la reforma de salud Obama ha complicado la única medida reformista con retrocesos y compromisos paralizantes.

246 | Pero el problema no es Obama (aunque evidentemente lo es): el problema es la incapacidad de la izquierda para mantener sus promesas una vez que se ha adentrado en el sistema de poder. ¿Dónde está ese límite? En no reabrir las luchas cuando gobierna. ¿Podemos pensar que la pesadez de las estructuras de poder ha llegado a un nivel de complejidad tal que impide la correspondencia entre los plazos electorales y los tiempos de cualquier reforma? ¿O hay otras razones (no solo institucionales) que vuelven ilusoria toda propuesta de reforma de parte de la izquierda?

Para responder a esta pregunta debemos recordar que tanto en los EEUU como en Europa se ha producido una fuerte expansión del poder ejecutivo en los últimos treinta años. O sea que la burocracia ejecutiva ha desarrollado una

estructura que duplica y rivaliza con los otros dos poderes: en los EEUU el ministerio de Justicia del ejecutivo domina sobre el poder judicial; la Oficina de Asuntos Legales del ejecutivo ha devenido más importante que el Asesor General; los expertos económicos de la presidencia dominan al poder legislativo. En Europa, desde un tiempo a esta parte, el gobierno ha vaciado al poder parlamentario mediante decretos; el ministerio del interior y de policía han sido sustraídos de todo control. El poder sobre la guerra y la gestión del ejército representan quizás el momento más dramático de esta transformación. ¿Porqué ahora, frente a esta desproporción del poder del ejecutivo en su confrontación con los otros poderes, Obama no ha sido capaz de desarrollar sus propios proyectos?

Obama puso fin al uso de los poderes que en la época de Bush se identificaban como excepcionales: ¿porque ahora no ha sido capaz de utilizarlos efectivamente? ¿En qué medida Obama mismo es prisionero de esa estructura ejecutiva de la cual el debería ser el patrón? Ciertamente Obama no es un revolucionario, pero asumió el poder con la intención de realizar algunas modestas y significativas reformas. La misma cosa se podría decir para la izquierda en Europa: el último ejemplo de fuerte reforma de la izquierda en Europa fue durante el primer bienio de Mitterrand. Después de 1983 la izquierda en el poder no ha sido capaz de renovar la sociedad a través de proyectos reformistas.

| 247

Marx, la biopolítica y lo común

Para responder a este interrogante creemos que se necesita primero subrayar la diferencia entre la eficacia y la capacidad de la reforma de la derecha (Reagan por ejemplo) y la ineficacia y el fracaso de la reforma de la izquierda y analizarlas. Creemos que la derecha puede hacer su reforma porque las constituciones democráticas prefiguran esta posibilidad sólo para la derecha. La constitución democrática, sea aquella antigua, sea la construida después de la segunda guerra, han sido edificadas con el sello liberal. El único ejemplo contrario, la única reforma radical de izquierda, el New Deal de Roosevelt, no puede demostrar lo contrario; así como no sirven los triunfos socialdemócratas europeos luego de la segunda guerra. En esos caso, fue más bien el desastre de la economía capitalista y la guerra que terminaba las que impusieron aquellas reformas: en realidad no fueron reformas sino compromisos transitorios y reversibles.

248 | Por el contrario, se puede observar que la transformación y expansión del poder ejecutivo en los EEUU, comenzado bajo la administración de Reagan, no quedó reducido sólo a la administración de los republicanos, sino que fue perfeccionado también durante la administración demócrata. La política de la Casa Blanca durante la administración de Clinton y Obama siguieron el camino de la concentración del poder en el ejecutivo del que hablamos. También en Europa el movimiento de izquierda no ha podido imponer sobre el poder ejecutivo una fuerza detonante en el sentido de la reforma.

Antonio Negri

3. Los tres poderes en crisis.

Ha habido tentativas (y en Italia hay una en curso) para alcanzar nuevos equilibrios constitucionales y de apertura reformista a través del uso y la movilización del poder judicial. En los EEUU, tentativas de este género han sido igualmente buscadas y a veces conseguidas: la jurisprudencia de la Corte Suprema en los años treinta y en los años sesenta contribuyeron a la reforma social y a las modificaciones libertarias y anti racistas de la propia Constitución. Pero, como decíamos anteriormente, esto dependió de las condiciones excepcionales de la crisis económica o de los conflictos que pusieron en riesgo el orden social. Las cosas han cambiado rápidamente y el poder judicial es nueva (y banalmente) reconocido como conservador. Sin recordar el rol crucial de la Corte de EEUU en la elección de Bush en el 2000, basta insistir sobre la reciente decisión de permitir contribuciones ilimitadas a la campaña electoral de parte de las empresas, validando aquellas contribuciones como protección del derecho constitucional del libre pensamiento. También en Europa vemos tentativas de considerar a la magistratura como una máquina constituyente. Aquí se renueva una vieja utopía jacobina, aunque eficaz, siempre ambigua. En Italia, en particular, el poder reformista de los jueces produce una deformación del lugar constitucional atribuido a la magistratura: cuando los jueces funcionan de una manera no conservador, lo hacen en función subrogante del poder político. Y esto provoca un desastre sin fin.

| 249

Marx, la biopolítica y lo común

Es de destacar también lo terrible del vaciamiento de aquellos lugares dedicados a la reforma como el poder legislativo. La crisis de la representación democrática parece constituir hoy el punto de mayor debilidad en el sistema occidental de organización del poder. El poder legislativo tiene ahora una capacidad debilitada, casi inexistente, para proponer proyectos sociales, presupuestarios y sobre todo para ser eficaz en el control de los negocios militares. Su rol primario de hecho ha devenido en aquel de construir apoyo o crear obstáculos a las propuestas del ejecutivo. La actividad más grande de la cual es capaz el Congreso de los EEUU parece ser la de bloquear las iniciativas del ejecutivo y las de obstruir el gobierno. En esta actividad se destaca la izquierda cuando confía en el poder legislativo (único espacio en el cual está a menudo presente) enredándose o ilusionándose con su eficacia.

250 | Como siempre en estos casos el sentido del extrañamiento que los ciudadanos sienten frente a los partidos políticos (que son la columna vertebral de la representación parlamentaria) continúa creciendo. Tanto más cuanto este recelo se determina en la confrontación de los partidos de la izquierda. Algunos denuncian el hecho de que el rol de los partidos se han complicado extremadamente entre el siglo xx y el xxi: más allá de los problemas clásicos de la representación de la sociedad civil, los partidos se enfrentan al problema de la deuda pública, de las migraciones, de los cambios climáticos, de la política energética etc. así es que

Antonio Negri

dentro de esta complejidad la propia capacidad de representación debería extenderse y especializarse. En realidad se anula. En este cuadro el sistema parlamentario (acechado por los lobbies) parece ser del todo insuficiente. Pero, ¿cómo reformarlo, como renovarlo? Hacer esto exigiría nuevas formas de representación, un nuevo terreno civil de discusión y de propuesta, nuevos sujetos constituidos en un proceso constituyente desde abajo hacia arriba; pero ¿cómo abrir este proceso? La izquierda a la que compete este cometido no dice nada a propósito. El debate sobre la figura electoral de la representación parlamentaria ha devenido inútil e incomprensible. En Europa cuando se afronta el tema de la ley electoral no se puede distinguir entre ironía y cinismo. En todo caso parece olvidarse que el dinero juega un rol predominante en la política electoral, sea a través de la contribución de los poderes económicos sea a través de los medios, siempre expresión de los poderes económicos. La pretensión de la representación de la sociedad desaparece dentro del poder del dinero y de la corrupción que aquí, paradójicamente, deviene, sobre todo para la izquierda, un camino casi inevitable. En resumen, los partidos de izquierda se muestran particularmente incapaces de estructurar correctamente la relación con la sociedad civil. Aquí nos preguntamos de nuevo, ¿porqué?

| 251

Marx, la biopolítica y lo común

4. Conservadorismo de la izquierda, reformismo de la derecha.

Los partidos de izquierda han devenido partidos de las lamentaciones. En Europa se lamentan de la incapacidad del capital para dar trabajo a la población, de la destrucción del Welfare State, de las intervenciones militares imperiales y, eventualmente también, de la corrupción de la propia representación y de la ineficacia de la propia legitimidad representativa. La única posición que suelen adoptar de manera agresiva es la del recurso defensivo de la Constitución: protegiendo un pasado imaginario, consagrado al antifascismo y a un compromiso constitucional con los poderes capitalistas. Están afectados por un "extremismo de centro" que a menudo recuerdan como un pasado idílico. En cuanto a los intelectuales de izquierda (en caso de que existieran aún en Europa) lamentan la corrupción de la Constitución y que la estructura de la representación haya sido vaciada. Otro tanto ocurre en los EE.UU. Bruce Ackerman, por ejemplo, se preocupa de la expansión del poder del ejecutivo creando peligros dictatoriales; Sheldon Wolin pretende que la capacidad democrática de la constitución americana se ha vaciado hasta el punto de crear un totalitarismo invertido: allí donde el estado controla la estructura capitalista, en el "capitalismo invertido" la estructura capitalista controla directamente la estructura del estado. En Europa, Rosanvallon, uno de los padres de la tercera vía, admite ahora la imposibilidad de controlar el poder financiero por parte del estado. Giddens, igualmente,

252 |

se lamenta del exceso de poder del monstruo mediático denunciando los efectos totalitarios.

Hemos llegado a un punto (un tanto paradójal) que solo el movimiento populista Tea Party o la Liga, o algún otro, son los que plantean el problema de la reforma de la Constitución. En lo que se refiere al Tea Party en particular, por cuanto indudablemente una parte de él había asumido la retórica standard del partido republicano en defensa de la Constitución (interpretación literal y retorno a la voluntad de los Padres Fundadores), la base del movimiento todavía reconoce que la representación ha dejado de funcionar y que el parlamento no los representa más. Por lo tanto, piden una asamblea constituyente. Los contenidos programático del Tea Party son en gran parte reaccionarios e igualmente explícitamente racistas; sin embargo las propias asunciones políticas fundamentales son correctas. Se podría decir lo mismo, tal vez de los principios que sostienen el populismo de la Liga, igualmente reaccionario y racista, pero indudablemente eficaz cuando insisten sobre la crisis del sistema constitucional representativo. La izquierda institucional hoy no alcanza a comprender la profundidad de la crisis de la representación, no alcanza a concebir la necesidad de una reforma constitucional. En Italia, en particular, la izquierda no ha sido ni siquiera capaz de acertar en el hecho de que el reciente referéndum no se encontraba a la defensiva sino que era en cierta forma innovador en materia constitucional. De hecho, una de las grandes contribuciones de la "revolución española" del 15 M es la de haber concen-

| 253

Marx, la biopolítica y lo común

trado la energía crítica sobre la crisis de la representación, no para restaurar la ilusoria legitimidad del sistema sino más bien para experimentar nuevas formas de expresión democrática: democracia real ya. El movimiento de Occupy Wall Street es portador de esta crítica de la representación y de esta petición de democracia. Los acampados de la puerta del Sol y de Wall Street desean un proceso constituyente.

5. ¿Puede la izquierda transformarse en poder constituyente?

Con toda probabilidad, precisamente a raíz de esta pregunta nuestro discurso debe recomenzar nuevamente, porque dudamos que la izquierda tenga hoy en día la capacidad para entender la radicalidad del problema a la que una política democrática debe enfrentarse. Se trata del problema del poder constituyente. Precisamente sobre ese tema debe introducirse el debate público. Estamos convencidos que solo la apertura de un debate constituyente puede destapar de nuevo la razón de la izquierda. Comencemos entonces a enumerar los grandes problemas de un dispositivo constituyente en la actualidad.

El primer problema aparece cuando observamos que la constitución liberal-democrática se funda sobre la propiedad privada mientras que hoy la producción se realiza de manera siempre común. La innovación y la expansión de la fuerza productiva se basan cada vez más en el acceso libre y abierto a los bienes comunes, al conocimiento y a la información, mientras que el retraimiento del común en manos privadas

reduce y obstaculiza la productividad. La acumulación capitalista es organizada ahora en términos financieros; el capital explota una riqueza socialmente producida y la captura preferentemente bajo la forma de renta financiera. De esta manera, más dramáticamente en nuestra época, la naturaleza social de la producción colisiona con la naturaleza privada de la acumulación capitalista. Es este el primer marco de referencia de una política constituyente para una izquierda alternativa: está determinada con relación a la expresión del común e intenta fijarse al criterio de una producción del hombre por el hombre. En este cuadro el primer obstáculo objetivo está constituido pues por la propiedad privada y la renta. El poder constituyente debe organizar la apertura de los bienes comunes a la productividad social y la reapropiación de la estructura financiera de la producción para destinarla a una finalidad común. La reproducción de la vida prevalece sobre la acumulación del capital, el welfare prevalece sobre la renta financiera.

El segundo problema, mejor dicho el segundo tema que debe incorporar el poder constituyente de una izquierda alternativa hoy, es el del valor cognitivo del trabajo. Se trata de desarrollar constitucionalmente políticas de autoformación y de formación común que incorporen todo el cuadro productivo. La política universitaria y aquella de la comunicación deben superar no solo la actual condición de miseria privatista, sino también el nivel de organización pública de la enseñanza para convertirse en motor de la construcción del común y de la integración social. Sobre este terreno la izquierda

| 255

Marx, la biopolítica y lo común

debe, ante todo, demostrar su existencia y voluntad política. El populismo de derecha puede ser derrotado en este terreno a través de la expropiación de los instrumentos de producción y de comunicación, hoy en manos del capital privado y público. La libertad de expresión se mide, de hecho, por la capacidad de volver común la verdad y la libertad de producir se mide por la capacidad de volver común la vida.

El tercer punto en torno al cual una izquierda alternativa debería organizar su capacidad constituyente consiste en la superación de la representación política como profesión. Es ésta una de las pocas consignas de la tradición socialista que puede ser puesta en el centro de nuestra condición civil. La ampliación de los instrumentos de la democracia directa es fundamental y no puede más que extenderse a temas como los de la seguridad de la vida común y de la función de tutela y de control, sea de la privacidad, sea de la relaciones sociales. Está claro también que la función de justicia se relaciona con la democracia directa, dejando de lado la ilusión que una magistratura profesional pueda garantizar independencia y comprensión del privilegio económico y de la superioridad social.

Un cuarto punto fundamental se refiere al programa federal, es decir a la difusión del poder sobre el territorio. La crisis del estado nación solo puede ser resuelta a través de una profundización de la instancia federal del gobierno, próxima a la base, difundida sobre el territorio, capaz de intervenir sobre el conjunto de las figuras sociales y productivas; en definitiva a través de la *governance* de la vida común. La soberanía

Antonio Negri

moderna ha terminado. La izquierda, como figura interna en la lucha por el poder en la modernidad, simétrica y cómplice de la derecha, ha también caducado. Si existe aún una "razón de izquierda" ésta ya no guarda relación con la aspiración al poder de grupos dirigentes, o con la selección de las élites, sino con la participación democrática de base en un proceso constituyente siempre abierto.

Un último punto de polémica (para la definición de una izquierda alternativa) es la capacidad para poder hacer corresponder de manera permanente la *governance* con las modificaciones del sistema social. Un sistema de reglas constitucionales debe poder ser modificado con rapidez y velocidad. Su problema es el de seguir las variaciones de la productividad en un sistema económico que asume como finalidad la "producción del hombre por el hombre" y estimular y profundizar la participación de la ciudadanía en las funciones de la *governance*.

6. La reapropiación social del común.

La fase actual se caracteriza por la crisis de toda la izquierda que no se asume como constituyente. Vivimos un periodo de lucha frente a la crisis económica y política del capitalismo; luchas que revelan de una manera más amplia un espíritu revolucionario. El movimiento insurreccional en los países árabes como en los países europeos se levanta contra la dictadura política de las élites corruptas y la dictadura política-económica de nuestra aparente democracia. No intentamos ciertamente confundir la una con la otra, aunque no puede

| 257

Marx, la biopolítica y lo común

negarse que existe ahora un deseo de democracia radical que identifica un "común de la lucha" a partir de frentes diferentes. Hoy la lucha se presenta de diferentes maneras aunque se unifica, frente a la recomposición de la población, contra las nuevas miserias y las antiguas corrupciones. Son luchas que desde la indignación y las revueltas multitudinarias se mueven hacia la organización de una permanente resistencia y expresión de potencia constituyente; que no se oponen simplemente a la constitución liberal y la estructura liberal de los gobiernos y estados sino que elaboran también consignas positivas como el rédito garantizado, la ciudadanía global, la reapropiación social de la producción común. En múltiples aspectos la experiencia de América Latina en el último decenio del siglo xx puede ser considerada como un preámbulo de estos objetivos, incluso para los países centrales del capitalismo altamente desarrollado.

258 | ¿Puede la izquierda moverse más allá de lo moderno? ¿Pero qué cosa significa ir más allá de lo moderno? Lo moderno ha estado signado por la acumulación capitalista bajo el signo de la soberanía del estado nación. La izquierda se ha manifestado a menudo dependiente de este desarrollo y por lo tanto corporativa y corrupta en su actividad. Aunque se trata también de una izquierda que se ha manifestado dentro y contra del desarrollo capitalista, dentro y contra de la soberanía, dentro y contra de la modernidad. Nos interesa de esta segunda izquierda aquellas razones que al menos no han devenido obsoletas. Si la modernidad capitalista sufre un

Antonio Negri

estado de crisis irreversible, también la práctica anti moderna, progresista en el pasado, ha perdido su propia razón. Si queremos hablar ahora de la razón de la izquierda, hoy solo se puede hablar de una razón altermoderna, capaz de revitalizar radicalmente el espíritu antagonista del antiguo socialismo

Ni los instrumentos regulatorios de la propiedad privada ni aquellos del dominio público pueden interpretar las necesidades de esta alternativa a lo moderno. El único terreno sobre el cual activar el proceso constituyente es hoy el común, común concebido como la tierra y los otros recursos de los que participamos, aunque también y sobre todo aquel común como producto del trabajo social. Este común todavía deber ser construido y organizado. Así como el agua no es considerada del todo común hasta que no sea montada toda una red de instrumentos y de dispositivos que aseguren su distribución y utilización, así también la vida social basada en el común, no es inmediata y necesariamente calificada como una vida de libertad y de igualdad. No solo el acceso al común, también su gestión debe ser organizado y asegurado tras una participación democrática. Tomado en sí mismo, el común no alcanza a cortar el nudo gordiano de la razón de izquierda aunque marca el terreno sobre el cual ésta deber ser reconstruida. La izquierda debe comprender que sólo una nueva Constitución del Común (y no la defensa de la constitución del XVIII o de la postguerra) puede otorgarle existencia y poder. Las constituciones existentes, como ya lo hemos visto, son constituciones de compromiso, inspiradas en Yalta

| 259

Marx, la biopolítica y lo común

antes que en los deseos de los combatientes antifascistas. No han dado lugar a los deseos de justicia y libertad, sino que han consolidado simplemente, junto al derecho público de la modernidad, la estructura capitalista de la sociedad. También en los EEUU la izquierda adopta la misma compostura constitucional. Debe superarla. Debe hacerlo para ir más allá de la trágica repetición periódica de una izquierda en el gobierno que refinancia la banca que ha determinado la crisis, que continúa pagando la guerra imperial y que es incapaz de construir un welfare digno de una gran proletariado como es aquel estadounidense.

Hoy se requiere una constitución del común y esta fábrica del común exige un Príncipe. No creemos que se piense en este principio ontológico y en este dispositivo dinámico como lo hicieron Gramsci o los padres fundadores del socialismo. Sólo a partir de la nueva lucha por la constitución del común podrá emerger este Príncipe. Sólo una asamblea constituyente dominada por una izquierda alternativa podrá demostrarlo.

260 |

Traducción: César Altamira

Publicado en el sitio Uninomade 2.0 <http://uninomade.org/la-costituzione-del-comune-e-le-ragioni-della-sinistra/>.

Por Cesar Altamira en domingo, enero 08, 2012.

Antonio Negri

VI.

“Creo que el comunismo es el porvenir”

En esta charla exclusiva, el filósofo italiano, autor de la trilogía ensayística conformada por “Imperio”, “Multitud” y “Commonwealth” (aún no traducido al español), habla de los replanteos a los que lo condujo su encarcelamiento, de su amistad intelectual y personal con Guattari, de la relevancia de los sucesos de Mayo del '68 y del día en que, trabajando en un kibutz, se convirtió al comunismo.

Por Analia Hounie

Londres, martes 3 de enero de 2012. Entrevista con Antonio Negri

Clave. La obra de Negri ocupa un lugar central en el debate de la filosofía política contemporánea.

La habitación es pequeña, blanca y pulcra como la sala de un hospital, apenas amueblada con un reluciente sofá de dos piezas y una mesa ratona color caoba. Hay un individuo en un rincón disparando, incansablemente, su cámara fotográfica. Michael Hardt, coautor junto a Tony Negri del best seller Imperio, seguido de Multitud y Commonwealth, ensaya una encantadora sonrisa de cara al relampagueo del flash. El pensador italiano aguarda sentado en el sofá, impasible. Por un parlante rezuma, metálica, la voz de Jacques Rancière. En el auditorio adjunto, cientos de fieles han llegado de todo el globo hasta la universidad londinense de Birkbeck este fin

| 261

Marx, la biopolítica y lo común

de semana de invierno para asistir al simposio “Sobre la idea comunista”, organizado por Costas Douzinas, Alain Badiou y Slavoj Zizek.

Hay una relación esencial entre el pensamiento y la acción. Comencemos, pues, con la pregunta leninista: ¿qué hacer? En otras palabras, ¿cuál es su programa de acción?

—¡Yo no sé qué hacer! Hay que tener en cuenta que Lenin es de 1905; es decir, ha transcurrido ya más de un siglo. Lenin estaba ligado a toda una composición política particular de la clase obrera. Para pensarlo hoy en día, entonces, habría que especificar muy bien la coyuntura política. Reflexionar en la actualidad sobre la relación entre el pensamiento y la acción (el *Erlebnis*, como dicen los alemanes) implica redefinir la realidad, recalificar su historicidad como historia de la lucha de clases bajo coordenadas diferentes a las de la época de Lenin... hay pues que revivirlo de acuerdo a la particularidad de este tiempo. El año próximo aparecerá en Colombia un libro que escribí en Padua en 1976, *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*. Creo que Lenin ha sido uno de los fenómenos más importantes que produjo el siglo xx y no se confunde, en mi opinión, con el estalinismo; por ello su teoría debe confrontarse con la realidad y esa confrontación debe ser... no leninista (risas.)

¿Es posible continuar utilizando hoy en día la palabra “comunismo”?

Antonio Negri

—Yo creo que sí. Es muy difícil, lo sé. Con todo, considero que vivimos un tiempo en el cual el juego está abierto. Este tiempo tendría, quizás, un paralelismo con las postrimerías de la Revolución Francesa. Inmediatamente después no se podía hablar de Robespierre, del jacobinismo: eso estaba verdaderamente prohibido. Luego de la derrota de Napoleón, con la Restauración, los monarcas absolutos intentaron regresar al momento previo a la Revolución. Sin embargo, ello no logró eliminar la verdad que estaba en juego en ella y así, cincuenta años después, en 1848, se pudo reconocer y repensar el jacobinismo. El pensamiento de Marx y de Engels y el comunismo científico se han construido sobre la base del jacobinismo, ¿no? Hoy atravesamos un momento histórico similar que también halla una semejanza con el cristianismo; cabe recordar cómo la patrística cristiana resurge luego de un período importante de persecuciones. Creo que hoy podemos reconstruir el comunismo en tanto teoría y en tanto práctica. Creo, en fin, que el comunismo es el porvenir.

En su pensamiento político abundan las referencias al cristianismo. ¿Se percibe a usted mismo como un cristiano ateo?

| 263

—No..., sí tuve un período en el cual me interesé mucho en la teología cristiana y en el cristianismo como un ejemplo revolucionario. Me refiero fundamentalmente a San Francisco de Asís, a los inicios del humanismo en Italia. La Iglesia lo vio como una amenaza: Asís era un revolucionario, su llamado a la pobreza atentaba contra el statu quo; sin embargo,

Marx, la biopolítica y lo común

su trabajo fue fructífero y tuvo una gran importancia en el Renacimiento italiano. El cristianismo ha sido un ejemplo práctico de un movimiento contestatario dirigido no sólo contra la Iglesia sino contra la burguesía en general. No sé si en el islam hubo algo parecido...

¿Es para usted “ágape” un nombre para el amor político?

—Hay diversas maneras de definir el ágape pero yo estoy mucho más a favor de Eros (risas.) Quiero decir: ágape vale más en una comunidad de espíritu, pero Eros tiene mucha más importancia en el pensamiento político porque alude a un deseo que construye. Con mi amigo Michael (Hardt), por ejemplo, he trabajado en el diálogo *El banquete*, de Platón, el vínculo estrecho que existe entre el amor y la pobreza, y su capacidad para poner en juego el deseo. Por ello, el personaje principal es Diotima. No hay que entender que el pobre desea la riqueza como lo que le falta; más bien, se trata de pensar que la pobreza moviliza el deseo: es su motor. La pareja no es entre la pobreza y la riqueza, sino entre la pobreza y el amor. Es necesario concebir el amor en la política..., el amor en el comunismo es un amor constructivo, aunque no es sin violencia. No hay, según mi experiencia, amor sin violencia.

Usted comentó en una entrevista que se volvió comunista después de una estadía en un kibutz israelí...

Antonio Negri

—Sí. Nací en el Véneto, en Padua, bajo un régimen fascista, y viví mis primeros años durante la guerra. Recuerdo un país extremadamente pobre. La guerra me marcó muchísimo: la guerra, la miseria y el esfuerzo por sobrevivir en el campo. Fui comunista antes de ser marxista. Mi padre fue uno de los fundadores del Partido Comunista en Livorno en 1921. Cuando tenía veinte años trabajé en un kibutz en Israel y allí, como decís, me hice comunista: la exigencia de una vida en común, la abolición de la familia y el trabajo como valor fundamental fueron para mí una experiencia absolutamente extraordinaria. Aprendí que no hay verdad fuera de lo “común”, fuera de lo que puede pertenecer a todos. Más tarde me volví marxista..., cuando comencé a enseñar en la universidad, comencé al mismo tiempo a estudiar a Marx de una manera rigurosa, y continué hasta hoy. Me inserté entonces en un proceso de lucha potente entre los años sesenta y setenta que me permitió desarrollar una crítica extremadamente fuerte al capitalismo.

En aquella larga conversación que mantuvo con Anne Dufourmantelle recogida en el libro “Del retorno”, usted reconoce el retorno como una suerte de motivo polifónico de su biografía. ¿Qué sentidos ha ido adquiriendo el retorno a lo largo de su vida?

| 265

—He tenido la necesidad de retornar a la política. Estuve exiliado durante catorce años y en prisión cuatro años y medio, acusado de ser el ideólogo de las Brigadas Rojas;

Marx, la biopolítica y lo común

es decir, permanecí fuera de la vida activa a lo largo de casi veinte años. En el exilio lo único que uno no puede hacer es política, y yo amo la política. Sufrí muchísimo (silencio.) Entonces tuve una hija. Era lo único que había que hacer. Además, fue una época realmente importante de trabajo teórico en común con otros camaradas. Sin embargo, necesitaba volver a la política; regresé entonces a Italia en la década del noventa –momento que coincidió con la globalización. Allí me contacté otra vez con lo que se llamó el Movimiento, algo fundamental para mí porque creo que no existe la teoría sin la práctica, es decir, sin amor. Otra vez la pareja política... (risas.)

Durante su exilio en Francia escribió un artículo titulado “Elogio de la ausencia de memoria”. ¿Por qué “la ausencia de memoria”?

266 | —No, el texto no lo escribí en Francia sino en prisión, después de haber sido trasladado en 1979 de Padua a la cárcel de Rebibbia de Roma. Es un elogio de la discontinuidad, de la ruptura con la memoria: esto nos permite hacer una autocrítica. Por supuesto que la ausencia de memoria no es una ausencia absoluta; pero creo que la memoria sin ruptura puede impedir la relación con lo real, e incluso falsificar los hechos. Es necesario que ella pueda ausentarse para que exista un cambio. Durante esos años de encarcelamiento revisé todas las tonterías que había cometido, los errores y los aciertos, lo bueno y lo malo. Estaba solo, pero no completamente:

Antonio Negri

me acompañaba el diálogo con la gente de mi generación. Algunos brigadistas se han convertido en amigos muy queridos. Fue una experiencia pacífica..., es notable pero muchos de los acusados en 1979 hoy son muertos políticos.

¿Cuándo irrumpió Félix Guattari en su vida?

—Lo conocí a comienzos de los años setenta, cuando comencé a viajar a París. Después Félix vino a verme a la cárcel y preparó mi exilio en Francia: encontró abogados, me alquiló un bonito departamento, pagó todo..., la Justicia me buscaba y me ayudó muchísimo. Estaba deprimido, vivía el desgarró y él actuó como un terapeuta para mí: me obligó a escribir, incluso escribimos juntos un texto. Además de Félix, tenía muchos otros amigos en Francia. Trabajé con diversas personas durante ese período, gente muy interesante, muy inteligente, una pequeña tribu que provenía de Althusser y de Deleuze, un grupo de spinozistas: Alexandre Matheron, Pierre-François Moreau, Etienne Balibar... De Foucault me interesaba particularmente su desarrollo de la biopolítica: la vida convertida en objeto de poder. Asistí a sus seminarios en París; todos ellos fueron en verdad muy importantes para mí.

| 267

¿Qué quiere decir cuando afirma que 1968 no fue una revolución sino la reinvención de la producción de la vida?

—Pienso que Mayo del '68 no fue una revolución política; más bien, determinó una relación entre la acción y la vida que implicó un cambio de paradigma fundamental a largo

Marx, la biopolítica y lo común

plazo, que modificó las relaciones con la vida, con la historia. A partir de allí, la experiencia vivida, como he dicho en otras ocasiones, se volvió radicalmente diferente: el intelectual ya no puede estar separado de la vida, de las pasiones, incluso el capitalismo se ha vuelto diferente con la virtualización del trabajo y la globalización... Después del período de reconstrucción que siguió a la Segunda Guerra Mundial, una guerra que consistió, sabemos, en una destrucción inimaginable no sólo por la cantidad de muertos sino por la forma de hacer política —la violencia y el fascismo como sus elementos fundamentales—, sobrevino la primera gran crisis del sistema liberal como había sido construido a nivel mundial. El '68 fue la primera venganza de la nueva generación contra la historia que le habían impuesto. Al mismo tiempo, hubo una nueva configuración del pensamiento, el valor a la libertad sexual, la ruptura de la familia...

¿Qué representó para usted el movimiento de contestación de los años setenta?

268 | —Esa explosión que fue Mayo del '68 encontró su continuidad en Italia en los años siguientes, de forma positiva y negativa a la vez. (En Francia el pensamiento del '68 fue una experiencia demasiado breve.) Por un lado, asistíamos a la emergencia de un movimiento general de resistencia —intelectuales y trabajadores, estudiantes y mujeres— contra la mercantilización del mundo. Por otro, el fenómeno de las Brigadas Rojas, de la lucha armada y de los grupúsculos te-

Antonio Negri

roristas. Fue un tiempo de alegría y de una violencia enorme. La situación era de verdadera locura.

¿Cree que aún hoy existe la violencia del Estado?

—¡Por supuesto! No hay Estado sin violencia. El Estado es la policía, los impuestos, las reglas impuestas, y hoy es aún peor: tiene a su lado a la prensa. Hoy el Estado no apunta sólo a la disciplina sino al control social. El Estado es, en fin, un monstruo del que hay que liberarse. La vía puede ser no violenta, pero tampoco es, digamos, pacífica: en todos los casos, sigue siendo una resistencia.

Por último, ¿qué puede decir sobre el gobierno de Cristina Kirchner?

—No conozco mucho a la señora, conozco al otro Kirchner..., tengo amigos de izquierda muy ligados al primer Kirchner. Pero sí me resulta importante, a pesar de la crisis que atraviesa el país, el proceso de reconstrucción que ha tenido la Argentina. Sé que la coyuntura es extremadamente complicada, pero la lucha contra la herencia fascista y la derecha populista me parece igualmente fundamental. Creo, en suma, que la Argentina es el principio de la organización de América latina frente al gran poder del mundo.

| 269

Marx, la biopolítica y lo común

VII. *Nueva temporalidad de los movimientos y democracia radical*

Conferencia presentada en Budapest, Institut Français, el 25 mayo de 2012. Traducido por Andrea Torrano para Uninomade-La.

O.

270 | ¿Reinventar la democracia? Siempre más firmemente los ciudadanos se lo preguntan, en particular en países donde la democracia parece estar en peligro: este temor, en Hungría, por ejemplo, donde hoy nos encontramos, está en la cima de cada pensamiento. ¿Pero de qué democracia hablamos? Spinoza distinguía la “democracia absoluta” (así la llamaba) de la democracia como forma de gobierno que se conectaba a la aristocracia y a la monarquía. Democracia absoluta, es decir, una “democracia de la multiplicidad”, no reducible a aquellas formas de poder que siempre la definen como “uno”. No por casualidad Bodin afirmaba, desde su punto de vista, que todas las formas de gobierno son monárquicas, porque cada gobierno –para ser tal- sólo puede ser gobierno del uno. Lo que es falso –como es falsa la entera tradición moderna que concibe el poder como una totalidad y una trascendencia- de Hobbes a Hegel, de Rousseau a Schmitt. No existe contrato, ni siquiera una autoridad, preventivo, necesario para formar la sociedad y su orden. Al contrario, como ya precisamente Spinoza intuía, la sociedad política nace del

Antonio Negri

deseo de la multitud: un deseo singular que se esfuerza – conatus- de ser constructivo y eficaz, un deseo colectivo – cupiditas- que media los intereses en lucha y los afectos y las costumbres en dirección de un conjunto institucional, y finalmente una imaginación que construye un común en el cual la razón y deseo se unen –amor. Hay una corriente de pensamiento integral que atraviesa la modernidad (Maquiavelo, Spinoza, Marx), que asevera esta verdad.

1.

Quien ha vivido la posguerra conoce las luchas obreras en el fordismo –pero puede también fácilmente recordar las luchas obreras del período precedente (esto es, antes de la afirmación del keynesianismo): del sovietismo, de la ideología de los consejos, etc. En Hungría se tiene presente cómo esta propuesta política obrera ha sido central y activa en la construcción de un modelo de democracia obrera, tanto en 1918 como, sobre todo, en 1956. Aquí podemos reconocer la relación entre la composición técnica del proletariado (entendamos por eso la relación que la clase obrera tiene con las máquinas, el condicionamiento que allí subsiste y las tensiones que de tal modo impone el sistema industrial) y su composición política: esta relación fue fundamental para determinar las formas de organización que el proletariado se dio. En la base de los consejos obreros de fábrica, que extendieron su propuesta y su poder por toda la sociedad política, estaba ahora (recuerden los episodios húngaros) la clase proletaria

| 271

Marx, la biopolítica y lo común

profesional y la producción de la “gran industria” marxiana. Desde Luxemburgo a Gramsci, de los “consejalistas” de los años veinte a los revolucionarios de los años de la segunda posguerra, este modelo de autogestión obrera de las fábricas y de la sociedad repite su encanto que continuamente vuelve a emerger en las luchas.

2.

En la segunda posguerra se afirma la “democracia social”. La constitución italiana, en su primer artículo, afirma que la república se funda en el trabajo. Dejemos de lado la hipocresía de los constituyentes: asumamos la intención ideológica. Con eso se quería simplemente reinventar lo “público”, remotivar el Estado, socialdemocratizar el capital. Ya ha pasado más de un siglo, de Bismarck y de la Tercera República Francesa, desde que el Estado social se está plasmando en la historia política. Keynes y Beveridge lo han consagrado en torno a la Segunda Guerra Mundial. El “obrero masa” del taylorismo y del fordismo se vuelve así central en esta sociedad. Nuevas temporalidades son constituidas en el interior de los procesos maquínicos del fordismo: es la temporalidad, ya devenida del toda explícita, de la “jornada de trabajo” clásica (tres por ocho/veinticuatro: sueño, trabajo, familia). La planificación soviética y la “ideología del plan” occidental se entrecruzan. Parecería que la edad de oro hubiese regresado, dicen los patrones y los socialdemócratas, que el progreso y las Luces triunfarán. Pero es tiempo de

272 |

Antonio Negri

crisis, de una crisis que se vuelve más grande, más fuerte y sobre todo más peligrosa de cuanto el capitalismo ha conocido jamás. Queriendo democratizar el capital, queriendo calificar de manera reformista la fuerza de trabajo (capital variable) y, en consecuencia, en una proporción dinámicamente proporcionada respecto al capital constante, la governance capitalista falla. La subjetividad de clase supera lo que los capitalistas están dispuestos a conceder. Los obreros comienzan a apropiarse de la temporalidad, sustrayéndola de la medida capitalista, en lo que dinámicamente transformable ella se muestra. El tiempo obrero está ahora out of joint. La crisis se define como una situación en la cual una acumulación de requerimientos, por otra parte legítimos, devienen imposibles de satisfacer. En consecuencia, Huntington y la Trilateral capitalista (USA, Japón, Europa), de los primeros años setenta, advierten que hay que romper la temporalidad valorizante que liga la producción a las necesidades sociales, a la reproducción de la clase obrera (educación, salud, vivienda, etc.). Es el momento que comienza a configurarse una nueva reforma: no se trata más simplemente de valorizar el trabajo de la fábrica sino sobre todo de valorizar el “trabajo social”, las relaciones sociales, de sacar provecho (beneficio) de la constitución común de la sociedad y de la fuerza de trabajo; en definitiva, de poner en juego la valorización dentro de la inconmensurabilidad del “patrón” temporal, del standard productivo, conquistado por la lucha del obrero masa.

| 273

Marx, la biopolítica y lo común

3.

Dentro de la crisis de los años setenta la “composición técnica” de la fuerza de trabajo se modifica por tanto profundamente. Como habíamos ya indicado, el capital extiende los procesos de valorización a la sociedad entera. Para ello insiste en la transformación, lenta pero continua, del trabajo material en trabajo inmaterial. Además desarrolla las condiciones para que el “trabajo cognitivo” devenga hegemónico al interior de los procesos productivos. En segundo lugar, pone en producción el tejido “biopolítico” de la sociedad. Para este fin, desarrolla la explotación externalizando el trabajo de la fábrica, precarizándolo, subsumiéndolo en su difusión social y captando la cooperación. Estos dos procesos (cognitivización del trabajo y su socialización) constituyen el gran pasaje al que hemos, reciente y definitivamente, asistido. Aquí es la misma producción de subjetividad obrera la que es requerida por el capital como base esencial de valorización. En este punto es redundante subrayar de qué manera radical la temporalidad, los standard temporales del trabajo, fueron modificados por esta mutación: si la vida es puesta a trabajar, la temporalidad no es más una medida sino la envoltura líquida en la cual los trabajadores producen. Entonces, ahora, la “financiarización” se pone como único horizonte de captación y de medida del trabajo social en este nuevo modo de producir. Si las finanzas (y sólo ellas) construyen e imponen la medida del trabajo social, si ellas invisten la vida y la forma de vida, y la configuran dentro de la medida monetaria, es

274 |

Antonio Negri

claro que “beneficio” y “salario” ahora se dan en la forma de “renta” o de “ingreso”. Y es también claro (para quien quiera ver) que, operando de este modo, las finanzas invaden la esfera de la regulación pública de la sociedad más de lo que nunca, en la historia del capitalismo, había ocurrido. Se trata de la progresiva patrimonialización en forma privada de lo público, del “dominio” público, así como de la capacidad de regulación. El “Estado de bienestar”, el Welfare State, es privatizado, la soberanía es patrimonializada, en la medida que de manera total la vida de los ciudadanos es puesta en producción. Hasta la paradoja final en que la estructura del Welfare (escuela, salud, reproducción demográfica, etc.) y de la cooperación social (comunicación, cultura, transporte, etc.) devienen el campo de acumulación/valorización del capital.

4.

El capital, de hecho, como cada institución política (porque el capital es una institución política, como Marx estableció, tras la huella del concepto de poder elaborado por Maquiavelo y por Spinoza, y que Foucault confirmó), es una relación –en cuanto el poder es el resultado de una “acción sobre la acción de otro”, de un orden contra una resistencia, de la acción del capital fijo contra la clase obrera y/o el proletariado. Por lo tanto, si a cada acción corresponde una reacción y si en el capitalismo socializado el capital se presenta como “biopoder”, la resistencia proletaria es biopo-

| 275

Marx, la biopolítica y lo común

lítica y juega, en la confrontación, el potencial irreducible de la “excedencia” cognoscitiva y cooperativa –desplegándolo en términos constituyentes. Esta serie de afirmaciones deben ser evidentemente desarrolladas; y no es aquí el lugar para definir las (pero en la tradición del pensamiento operaísta, estos conceptos ya fueron muchas veces contruidos y demostrados en la práctica). Sin embargo, debe añadirse que, siempre desde un punto de vista fenomenológico, el potencial de resistencia muestra una (aunque relativa, pero) constante “autonomía”. El saber, de hecho, no es contruido y/o producido unilateralmente por el capital en los sujetos cognitivos, en el trabajo inmaterial –ellos autónomamente (en la mayor parte de los casos) se forman autónomamente- y cuanto más cognitiva y precarizada es la fuerza de trabajo, tanto más ella puede (y tal vez sabe) presentarse como “independiente”. Notamos ahora simplemente que el dato de la nueva composición técnica del proletariado cognitivo puede comportar una nueva potencialidad política. No he dicho que ella se realice –pero si esto ocurriera, la fractura que la fuerza de trabajo cognitiva determina por el solo hecho de no ser contruida en la anormalidad, en la escasez, en la necesidad del orden capitalista (como ocurría en la sociedad industrial) sino de formarse autónomamente- en autonomía, con potencia excedente (como siempre es la inteligencia) hasta estructurarse independientemente –podría determinar la definitiva ruptura del Uno, del poder capitalista. En este caso, la pulsión hacia la pluralidad se daría de manera irre-

276 |

Antonio Negri

sistible en el enfrentamiento de un capitalismo –descubierto “biopoder”- que tiende sistemáticamente a constituirse como unidad. Reparemos, sin embargo, ahora en las nuevas figuras de la explotación. Si se nos permite aquí calificar cuatro: el hombre endeudado, el hombre mediatizado, el hombre asegurado, el hombre representado. En cada uno de estos casos nos encontramos frente a una forma de control capitalista que al mismo tiempo determina nuevas condiciones de lucha y de composición política. El hombre endeudado está inmerso en una jaula monetaria que condiciona cada aspecto de su operatividad social. Está predeterminado a una suerte de esclavitud que le condiciona su vida entera. Pero es al interior de esta opresión que ellos descubren la necesaria conjunción de su actividad con la de los otros. Es un sentido de justicia, es la indignación por una medida irracional que les es impuesta, que aparece como lo opuesto del endeudamiento: estar endeudado es ser retenido de manera subordinada y servil dentro de una jaula monetaria –que es también, sin embargo, el territorio de la “cooperación” productiva. En el gesto de la indignación y de la solidaridad, el hombre endeudado puede pues rescatarse y, consigo mismo, liberar también a otro. El hombre mediatizado es el que está sometido a la alienación permanente en la comunicación –omnipresente en su vida y en la producción. Como mona a la que se hace reaccionar a los estímulos de la atención y del control mediático. Pero también, en este caso, existe una posibilidad de rebelión que está en la subversión de la estructura misma de la sujeción.

| 277

Marx, la biopolítica y lo común

Es la libertad de la conciencia, de la invención y –en el modo de producir cognitivo- de la excedencia del saber que aquí se expresa. El hombre asegurado es aquél sometido al miedo del otro: el modo capitalista de producción debe producir un universo hobbesiano para obligar a cada trabajador a reconocerse como sujeto en un orden que, trascendiéndolo, lo tranquiliza. Apenas se rebela, debe ser reconducido del miedo a la “servidumbre voluntaria”. Destruir el miedo deviene aquí la base misma de la libertad y de la construcción social en la relación entre productores. El hombre representado es, finalmente, a quien le es sustraída la posibilidad de expresarse políticamente, es decir, de expresar su propia voluntad y su conciencia de relación social, de dirigirla “hacia la felicidad”. La “representación política” hoy, o sea la democracia representativa misma, es un instrumento de dominio formado y sujetado por el dinero, por la riqueza, por el 1% contra el 99%. La representación política fue reducida a patrimonio del capital. Rebelarse contra esta sumisión representativa al dinero del poderoso y a la medida de la riqueza, significa descubrir que libertad, igualdad y solidaridad viven en un terreno “común” que es aquel de la vida construida por los trabajadores, por aquellos que producen y que quieren ser, precisamente, libres e iguales.

5.

Dentro de este encuadre, volvemos a considerar nuestro tema: nueva temporalidad de los movimientos y democra-

Antonio Negri

cia radical. Observando los movimientos del 2011 se puede notar cómo ellos desarrollaron una temporalidad específica. Quien siguió la historia de los movimientos sociales y políticos en Occidente de la segunda posguerra y sobre todo después del '68, notó, sin embargo, cómo ellos nacieron frecuentemente (casi siempre) en forma reactiva, siguiendo pues a los eventos y/o accidentes históricos imprevistos. El desarrollo de estos movimientos se produjo sobre el ritmo de respuesta a las decisiones del poder. Los movimientos del poder casi siempre han anticipado a la de los movimientos democráticos. Contrariamente, los movimientos del 2011 muestran una acentuada independencia y autonomía en la gestión de su propio desarrollo, en la gradación de su potencia constituyente. Estos movimientos muestran características nuevas, tanto en la definición de la temporalidad como en la determinación de la propia especialidad. Surge la hipótesis que “una ontología dinámica del ser social” puede aquí proponerse en forma original y radical.

6.

| 279

Tiempo autónomo. Cuando por ejemplo se insiste sobre la temporalidad larga y expansiva de la “primavera árabe” podría parecer que se introduce subrepticamente una concepción del tiempo diferente a la aceleración insurreccional de los eventos que normalmente definen el inicio de cada lucha. Pero no es así: el proceso de decisión en asambleas abiertas, horizontales, que caracterizan todos los “campamentos”

del 2011, es también muy lento. Por tanto ¿deberían el tiempo lento y la larga duración de los procesos institucionales ser aquí privilegiados por sobre los eventos insurreccionales como Tocqueville había sugerido? No lo creemos. Aquello que es interesante y nuevo en estas luchas no es la lentitud o velocidad, sino más bien la autonomía política con la cual se gestiona la propia temporalidad. Eso señala una enorme diferencia de los ritmos rígidos o histéricos de los movimientos alter-globales, que siguieron a los meetings de los summit gubernamentales al inicio de este siglo. Por el contrario, en el ciclo de luchas del 2011, velocidad, lentitud, profunda intensidad y aceleración superficial fueron combinadas y mezcladas. En cada momento el tiempo es arrancado a la programación impuesta por presiones externas y por períodos electorales, y establece más bien su propio calendario y su ritmo de desarrollo. Esta noción de temporalidad autónoma ayuda a aclarar porqué nosotros pretendemos que estos movimientos se presenten como alternativas. Una alternativa de hecho no es una acción, una propuesta o bien un discurso simplemente opuesto al programa del poder, sino más bien es un nuevo dispositivo, radicado sobre un punto de vista asimétrico. Este punto de vista está en otra parte. Su autonomía hace coherente los ritmos de una temporalidad propia y, en esta perspectiva, produce nueva subjetividad, lucha y principio constituyente.

280 |

Las determinaciones temporales de una acción constituyente fluctúan entre lentitud y velocidad en relación también

Antonio Negri

a otros factores. Lo más importante es cuando cada acción constituyente puede ser contagiosa, o mejor, epidémica. Exigir libertad frente a un poder dictatorial, por ejemplo, introduce y difunde la idea de una igual distribución de la riqueza, como ocurrió en Túnez y Egipto; poner el deseo de la democracia contra las estructuras tradicionales de la representación política conlleva también la necesidad de participación de transparencia, como España, protestar contra las desigualdades creadas por el control financiero conduce también a exigir una organización democrática del común y el libre acceso al mismo, como en los Estados Unidos, y así sucesivamente. Las temporalidades son veloces o lentas, a medida de la intensidad viral de comunicación de las ideas y de los deseos que, en cada caso, instituyen síntesis singulares. No se trata, evidentemente, de la “autonomía de lo político”, en sentido schmittiano, aquí, las decisiones constituyentes de los campamentos se forman a través de la compleja construcción y negociación de conocimientos. No hay ningún leader o Comité central que decida. El método deviene esencial, como lo es el discurso programático: los indignados españoles y los ocupantes de Wall Street combinan en su discurso y sus acciones la crítica a las formas políticas representativas y la protesta contra la desigualdad social y el dominio financiero.

| 281

7.

Una ontología plural de lo político. Las luchas del 2011 ocurrieron en lugares muy diversos y sus protagonistas tie-

nen formas de vida muy diferentes: ¿Por qué, ahora, nosotros consideramos estas luchas como parte de un mismo ciclo? Es primeramente evidente que estas luchas se enfrentan a un mismo enemigo, caracterizado por su poder sobre la deuda, el promedio, los regímenes de seguridad y el sistema corrupto de la representación política. Sin embargo, el primer punto por subrayar es que las prácticas, las estrategias y los objetivos, aunque diferentes, fueron capaces de conectarse y de combinar diversas luchas plurales en un proyecto singular, de crear un terreno común. Lo que une puede ser inicialmente lingüístico, cooperativo y basado en la network. Pero este lenguaje común se extiende rápido a través de procesos decisionales horizontales. Eso requiere una autonomía temporal. Eso comienza frecuentemente en una pequeña comunidad o en grupos de vecinos (en Tel Aviv los indignados israelíes reproducían el espíritu y la forma política de la tradición kibbutzin). Estos movimientos trataron de encontrar soporte e inspiración en los modelos federalistas. Pequeños grupos y comunidades se unieron entre sí y crearon proyectos comunes sin renunciar a las propias diferencias: el federalismo constituye así un motor de recomposición. Ciertamente, bien pocos elementos de la historia del Estado y de la soberanía federalista permanecen aquí, más bien hay un residuo de las pasiones y de la inteligencia de una lógica federal de asociación. No es de extrañar, por otro lado, que muchas de las armas desarrolladas contra estos movimientos son animadas con el propósito de romper las conexiones de estas lógicas

282 |

Antonio Negri

federalistas. El extremismo religioso sirve frecuentemente para dividir los movimientos en los países árabes, formas de represión vengativa y racista fueron usadas para dividir a los insurrectos en Gran Bretaña y Norteamérica, en España y otros lugares de Europa, las provocaciones policiales empujan a las protestas no violentas hacia la violencia, de modo de crear divisiones. Y, sin embargo, la política está ganando aquí, a través de estos movimientos, una ontología plural. Un verdadero pluralismo de las luchas emerge de tradiciones diferentes y expresa diferentes objetivos combinados en una lógica federativa y cooperativa –con el fin de crear un modelo de democracia constituyente en la cual las diferencias son capaces de interactuar y de construir nuevas instituciones –como quería Spinoza, desde abajo pero con gran potencia efectiva. Contra el capital global, contra la dictadura de las finanzas, contra los biopoderes que destruyen la tierra, y para un acceso libre la misma y a la autogestión del común. La próxima etapa de los movimientos consistirá entonces no sólo en el vivir nuevas relaciones humanas, sino en participar desde abajo hacia la construcción de nuevas instituciones. Si hasta aquí hemos construido la “política de la pluralidad”, ahora debemos poner en acción la “máquina ontológica” de la pluralidad misma. Una ontología plural de lo político fue puesta en acción, desde 2011 hasta hoy, del encuentro y de la recomposición de subjetividad militante.

| 283

Pero ¿por qué les cuento estas cosas a ustedes, amigos y compañeros húngaros –que en otros tiempos inventaron

Marx, la biopolítica y lo común

estas formas de lucha y que en el advenir ciertamente la reconstruyeron en la búsqueda de la libertad y de la igualdad? Para decirlo con Georgy Lukacs, porque la democracia es siempre una subversión del tiempo.

Marx, la biopolítica y lo común

Universidad Nacional de Colombia

Dpto. de Ciencias Políticas y Sociales

Noviembre, 2012

Impreso en Colombia por *Stilo Impresores Ltda.*

Calle 166 No. 20-60 · PBX (571) 6703927

stilo@etb.net.co

Se imprimirá en papel bulkin cal4.

Se utilizaron las fuentes tipográficas:

Adobe Caslon Pro, Adobe Garamond Pro, Arno Pro, Goudy Old Style, Bodoni Book, Georgia y Perpetua.

