

OTRA VEZ  
COMUNISMO

Breve antología pirata  
de Toni Negri



*Lobo suelto!*



## El sabor de lo profano

La fuerza del anonimato se vuelve concreta allí donde cada quien está llamado a volverse cafisho de uno mismo. Sin nombre como terapia reconstitutiva, como tensor del yo hasta volvernos plural, piezas de una belicoso decir colectivo. ¿Piratería? no es un mal termino para la acción del trazado de una red espuria de negocios, de tráfico de información y circulación de bienes a lo largo y ancho del mundo.

La edición en papel es otro ensayo particular (para la farsa general) de poner a circular valores de uso en estado pleno. No se trata sólo de arruinar a la industria del libro (no perseguimos fines tan pedorros), sino de coligar de modo anónimo y clandestino a innumerables pymes (islas de la cultura en estado de guerra).

No se crea que la apelación al humor es un síntoma más de la impotencia de lo alternativo, al estilo de cierta ficción. Más bien lo contrario: disfrutamos la sonrisa descreída de cada lector perplejo como un nuevo trozo de buena conciencia que nos devoramos.

Piratas, runflas, irónicos, enemigos de la cultura: algún día seremos muchos más y –¡ay almas bellas!–, ya no habrá paz.

Lobo Suelto de papel



[www.anarquiacoronada.blogspot.com](http://www.anarquiacoronada.blogspot.com)

## ÍNDICE

Presentación. Una vez más, Toni Negri	7
1. Autopercepción Intelectual de un proceso histórico (en revista Anthropos N. 144, Barcelona, mayo 2003).	13
2. Do you remember revolution? (Carta Manifiesto elaborada por un grupo de presos políticos, entre ellos Toni Negri y Paolo Virno, quien redactó la versión final, 1983)	47
3. Do you remember counterrevolution? (de Paolo Virno, en revista Futuro Anterior, 1995)	71
4. John Maynard Keynes y la teoría capitalista del Estado en 1929 (1967, incluido en La forma-Estado. Por la crítica de la economía política de la Constitución, 2001)	105
5. Comunismo y transición (en Marx más allá de Marx. Nueve Lecciones sobre los Grundrisse, 1979)	177
6. Spinoza, la anomalía salvaje (prólogo a La Anomalía Salvaje, 1981)	215
7. Interpretación de la situación de clase, hoy: aspectos metodológicos (1985, incluido en Las verdades nómadas y GeneralIntellect, poderconstituyente, comunismo)	229
8. Diálogo entre Gilles Deleuze y Toni Negri (1990)	297

9. Diálogo Colectivo Situaciones – Toni Negri (en Colectivo Situaciones, Contrapoder. Una Introducción, Buenos Aires, De Mano en mano, 2002).	311
10. Deleuze y la política (Conversación con Santiago López Petit, 1994)	351
11. ¿Qué hacer hoy con el “Qué hacer”? Es decir: el cuerpo del General Intellect (en revista Posse. Política, filosofía, multitudini, Manifiesto libri, Roma, 2002).	363
12. Más allá del público y del privado: lo común (en La fábrica de porcelana, 2006)	381
13. Luchas contra la renta e institución de lo común (en Conversaciones en el Impasse, 2009)	405
14. Algunas reflexiones sobre la renta durante la “Gran Crisis” de 2007 (y siguientes) (en AA.VV., La gran crisis de la economía global, 2009)	427
15. Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica (Conferencia sobre Pensamiento Crítico en el SXXI, Moscú, 2009)	439
16. Este es un momento maquiaveliano (diálogo con Toni Negri, por Verónica Gago y Diego Sztulwark, 2012)	459
16. Por la construcción de una coalición multitudinaria en Europa (2013)	471

## Presentación

### Una vez más, Toni Negri

Este libro quiere hacer justicia con un proyecto político-intelectual que busca dar cuenta de nuestro mundo como proceso material y afirmativo de constitución. El tiempo, la economía, la subjetividad son evocados bajo el influjo de la composición, la lucha y la creación. La originalidad del intento consiste en su poderosa inmersión histórica y política: se trata de comprender el juego concreto de las singularidades. El comunismo no funciona aquí como Idea, ni como nostalgia, sino como “movimiento de lo real”. La acusación que acompaña a quienes afrontan de modo directo las fuerzas en combate, el recurso a los cuerpos contra la insistencia de la mistificación, toma la forma de una maldición (en el caso de Negri, bajo los títulos de “culpable”, “terrorista” o “mediocre”). Es el precio de evocar el antagonismo y de romper con los altos mandos de la moral, de la que se reviste el comando del capital y del estado para obtener obediencia (incluso en épocas de “gubernamentalidad” flexible).

Los textos de Toni Negri que aquí reunimos –y a los que tantas veces volvemos- constituyen un desafío “vitalista” y a la vez metodológico: la obsesión con las derivas, las mutaciones y las posibilidades que en cada fase de su desarrollo asume lo que Marx llamó el “trabajo vivo”, la fuerza de creación, la praxis colectiva, que ha devenido transindividual, y a la que Negri y sus compañeros refieren bajo el término de

“multitud”.

El juego de la política, regido por la razón de la valorización del capital, reconstruye un mundo mistificado y puramente religioso. En él, la constitución de lo real y de la subjetividad producto del encuentro de los cuerpos, se torna asunto de leyes abstractas (equilibrio de la ley del valor) o bien de valores considerados como elementos de la moral. Entre la abstracción de la ley del valor y la abstracción de la moral se distribuyen derechas e izquierdas, ambas por igual espiritualistas.

El gesto sostenido de volver a prestar atención a la potencia de la constitución no se realiza ni se limita a la moralina liberal-progresista, pero tampoco al populismo nacional-estatista. Menos aun a las izquierdas marxistas leninistas, con su vocación de museo y devoción por el dogma.

El fárrago y la invención de una política que pone en el centro la actualidad del trabajo vivo vislumbra otros mapas, centrados en la producción de valor colectivo en la ciudad, en las formas de lo común, en el trabajo, en las artes, en la comunicación. ¿Cuál es la composición técnica y la composición política de este trabajo vivo vuelto inmediatamente ciudad? ¿Sobre qué territorios se despliega? ¿Cómo constituir unas instituciones políticas del común a la altura de esta autoproducción de lo vivo? Serían las preguntas cartográficas esenciales de este cattivo maestro.

En filosofía, la línea que Negri desarrolla va de Maquiavelo a Spinoza y de Marx a Foucault y, por qué

no, de Nietzsche a Deleuze. Es el itinerario de lo que un cierto Althusser ha llamado un "materialismo aleatorio" o "del encuentro". No se trata ya de un materialismo de la "materia", sino de los problemas que todo encuentro, todo devenir, trae aparejado. Descubrir al otro no como Otro Sagrado, Simbólico o dialéctico, sino como otro de la afección contingente y al mismo tiempo de la cooperación y del incremento de la potencia, lo que supone también al otro de la constitución política, con quien replantear la actualización del antagonismo (inventando formas políticas a su altura) con el mando del capital. Este es el sentido histórico de la noción de autonomía, y de la noción pluralista de poder constituyente. Es este encuentro, materia de lo sensible y de lo pensable, lo que activa virtuales del pensamiento, devenires existenciales, nuevas economías y reglas jurídicas. El modo del encuentro con los otros –hacer multitud– es el corazón del materialismo de los "problemas". Problema de cómo constituir fuerza con los otros. Los problemas son los otros –cuerpos– en su faz no representada/representable. El materialismo de los problemas es el materialismo del vivir entre cuerpos.

Si el orden de los encuentros es contingente, una vez producido el encuentro, las relaciones a crear, a pensar, se vuelven necesarias (de esto habla Negri con su noción de "teleología materialista" o "tendencia"). El encuentro, entonces, no es mera "categoría" sino experiencia. Experiencia de "constitución". La anomalía salvaje, la ontología de Spi-

noza, revive como motor del trabajo vivo marxiano, en una genealogía constituyente de los encuentros, que pueden contar desde abajo una historia, y abrir un porvenir muy diferente, enfrentando el terror del capital, y accediendo a construir un poder colectivo, inseparable de un saber que en la separación no es posible. Nociones como “encuentro” y “constitución” indican estos enlaces entre epistemología y política, entre ontología y experiencia. El materialismo es no sólo un “problematismo”, sino también una experiencia corporal del poder colectivo, acompañado de un nuevo saber que le corresponde: un “constitucionalismo” del común.

Lobo Suelto!



“¿Por qué es importante la apariencia del libro de Negri, no sólo en sí misma, sino en relación a Negri en prisión?

Porque una curiosa empresa de depreciación tuvo lugar en muchos periódicos italianos: «Negri no es un pensador importante, es un teórico mediocre e incluso patético».

Resaltemos que el fascismo –cuando encarcelaba a un pensador o teórico– no sentía la necesidad de infravalorarlo; simplemente decía: «No tenemos nada que ver con los pensadores, son gente detestable y peligrosa».

La democracia de nuestro tiempo necesita, ahora, depreciar y desprestigiar, como modo de persuadir a la opinión pública de que la persona en cuestión es un pensador falso.

Pero el libro de Negri muestra bastante obviamente lo que todos nosotros aquí sabemos, esto es: que Negri es un extremadamente importante, profundo y nuevo teórico marxista”

Gilles Deleuze

(«Este libro es literalmente una prueba de inocencia». Diciembre de 1979)

# AUTOPERCEPCIÓN INTELECTUAL DE UN PROCESO HISTÓRICO

Meditando sobre la vida: reflexión entre dos guerras<sup>1</sup>

1989: cae el muro de Berlín. La guerra, primero la caliente, después la fría, acabó ayer. Mi vida, mi historia, son, duran tanto como estas guerras. Primero la sufrí, después participé en ella. En este asunto lo he perdido todo. No obstante no me reconozco entre los vencidos. Al contrario, cuando en esta guerra ha habido algo que vencer he estado entre los vencedores: en la lucha antifascista por la democracia, en el asalto al cielo del 68 y en el gran episodio de la reconquista de la libertad por parte de los explotados del «socialismo real». Vengo de un mundo de barbarie; la infancia la he vivido en la Italia fascista y en la guerra civil he soportado los bombardeos, aliados y el hambre. Dicen que la filosofía nace de la maravilla: mi vocación filosófica debe haber sido verdaderamente precoz si, siendo adolescente durante la guerra, no acababa de maravillarme de estar vivo. Estaba desesperado por la posibilidad de morir. Después gocé súbitamente de la libertad reencontrada, sentí el dolor y los lutos de mi familia y me abrí a la esperanza renacida. Y si en los años que siguieron, mientras alcanzaba la filosofía era trajinado por la pasión, el horizonte se oscureció de nuevo, no obstante las ganas de libertad y el deseo

de gozar de ella no disminuyeron. Creciendo de esta manera entre acontecimientos diversos y una larga experiencia de luchas, particulares y colectivas, llegué a comprender la prescripción spinoziana: «El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es meditación sobre la muerte, sino sobre la vida». Percibir críticamente el tiempo de mi vida intelectual significa comprender cómo he pasado del miedo a la muerte a la meditación sobre la vida. Atravesando la guerra.

En Italia todos eran hegelianos entonces, entre el final de la guerra peleada y el comienzo de la guerra fría: el tío Benedetto Croce y los sobrinos gramscianos. Después del fascismo todas las trompetas sonaban la misma música dialéctica: ¡Libertad y Progreso! Pero el recuerdo es confuso; tan confuso como confuso era aquella unidad improvisada, y ninguno consigue contar bien este periodo. Por el contrario, todos recuerdan que en cierto momento explotó la guerra fría y que de golpe quien estaba de acuerdo se encontró en desacuerdo. Inexplicablemente. En efecto, no era culpa de Hegel que los frentes se separasen permaneciendo hegelianos: ¡si hubiese dependido de él!, en su dialéctica había puesto para todos y no era imposible articular en ella el humanismo. La culpa estaba en la realidad. Una realidad cargada de antagonismos, de luchas, de irreducibles singularidades y de esperanza. La dialéctica se revelaba una llave falsa porque permitía abrir todas las puertas, pero la realidad tiene pocas puertas y son particulares. La vida no es absorbible,

si no es reducida a destino. Pero la singularidad y el destino chocaban aquí. Y, no obstante, la mistificación dialéctica es eficaz, incluso cuando ya toca la realidad. Paradójicamente, dividiéndose, el horizonte dialéctico conseguía ser todavía más potente y su eficacia era multiplicada y sobredeterminada por la división. Se presentaban dos procesos dialécticos, uno ante el otro armado de su propia legitimidad, cada uno dotado de un método, un camino, un proyecto un resultado prometido. Dos Aufhebungen. La historia era dos veces terminada. La sanción de la marginalidad y de la irrelevancia era relegada a quien se obstinaba en vivir la historia verdadera. Quise ser original. En cualquier caso, contra una falsedad eficaz y contra la otra, había sabotajes, revueltas, revoluciones: pero su derrota era, como en toda guerra, apología del vencedor. La victoria establecía la verdad. En el reino de la lógica, Aristóteles había sido sustituido por Clausewit. La historia de la filosofía, la estética, la filosofía de la religión, y la de la historia, la pedagogía y la filosofía del derecho, e incluso la filosofía de la naturaleza; en suma, la metafísica entera estaba dominada por dos reglas que se oponían y estaba recorrida por dos caminos que pretendían igualmente llevar a dos cumbres igualmente radiantes y sublimes. La falsedad dialéctica era multiplicada por dos. Rechacé la regla dialéctica y su doble versión.

Mi aprendizaje filosófico se desarrolló sobre dos frentes. En el primero se trató de demostrar la homologación de los dos enemigos. Esta guerra era

insensata, en ella se moría sin saber por qué se debía vivir. Esta guerra era una jungla de acontecimientos de falsedad. Yo la atravesaba con el estupor con el cual Simplicissimus atravesaba los campos de batalla de la guerra de los treinta años, donde ni siquiera la religión era ya motivo de separación o de alianza, y sólo la destrucción del paisaje humano se había convertido en razón de vida. También Cartesius había vivido aquella guerra: junto a la poêle (estufa), en la soledad dentro de los campos de exterminio, había descubierto la obstinación del pensamiento frente a la falsedad, y por consiguiente había afirmado un principio de existencia subjetiva de la verdad. Aquí nacen la Ilustración y el pensamiento crítico -como rechazo de la muerte, como lucha implacable contra toda forma de poder que haya perdido significado vital. Yo no sé si el pensamiento de Marx puede ser calificado, en su núcleo crítico, como pensamiento ilustrado. Es cierto, no obstante, que a mí me aparecía bajo Sartre y de Merleau Ponty, por un lado, bajo la Escuela de Francfort, por otro, en el mismo periodo. La aventura marxista comenzó así como un proyecto ilustrado que ofrecía la posibilidad de reunir en la crítica al capitalismo y al «socialismo» real. Ambos aparecían como expropiación del significado de la vida de su potencia constitutiva, como fijación del trabajo vivo en una perspectiva muerta de alienación económica y política. El pensamiento ilustrado es enciclopédico -por eso la crítica se desarrolló en el terreno interdisciplinar, y, sin olvidar nunca su fundamento metafísico, se movió entre la

sociología y la economía, entre la ciencia de la lógica y la historiografía. El estructuralismo fue aceptado como terreno constituido por la capacidad de desestructurar. El racionalismo fue aceptado como paradoja, es decir, fue mostrado como absurdo por sus éxitos, como imposibilidad de contener la razón ante el desarrollo de la racionalidad instrumental de los sistemas de poder- por tanto, hasta el punto en que la razón se liberaba, como potencia destructiva, de una racionalidad instrumental tan omnipotente cuanto insensata. ¡Cuántas páginas de Max Weber y de Georg Simmel, de Dilthey y del joven Lukács, y de tantos otros, nos tragamos entonces con el deseo goloso de una metodología positiva de la negación! La singularidad se instauraba en el rechazo. Una especie de frenesí crítico atravesó las singularidades -en medio de la guerra hicimos prevalecer el punto de vista del desertor, la amarga y singular toma de conciencia de la identidad de los enemigos y la decisión (todavía no ética, porque aún no era prácticamente activa) de liberar la metafísica del yugo de la alienación de la explotación, del poder.

Una segunda (y siguiente) línea crítica fue definida pronto. El paso de las armas de la crítica a la crítica de las armas reside en el mismo principio. La crítica no puede permanecer en sí misma sino que requiere -por íntima lógica interna- transformarse en proceso de subjetivización ética. El desertor se convierte en resistente, no podía hacer menos. El rechazo y el sabotaje se convertían en experiencias colectivas. El francotirador formaba el ejército

de liberación. La metafísica de la potencia transfería su incitación del terreno de la crítica al de la constitución ética. La crítica del «afuera» se replegaba al análisis de la potencia del «adentro». Últimamente Deleuze nos ha mostrado -interpretando a Foucault- la validez metafísica de este repliegue. Una vez anulada la falsa dialéctica de los dos enemigos, se abría la verdadera dialéctica del sujeto y del poder. Una dialéctica verdadera, es decir, una dialéctica despedazada, que jamás habría conocido Aufhebungen, superaciones, síntesis, pero que tejía siempre el hilo interrumpido del mundo de la vida, a partir de y concluyendo en la singularidad. El nacimiento del método genealógico de los sistemas, a partir de la subjetividad nunca ha sido estudiado en sus dimensiones generales y en su irradiación metafísica: no obstante por toda Europa hay un momento, antes y alrededor del 68, en el cual surge, diferenciado y único, con distintas variantes culturales, pero con un espíritu metafísico común. Foucault, Deleuze, Guattari, en Francia, sobre el tejido de la epistemología y del psicoanálisis; el último Adorno y otros muchos, en Alemania: en la crítica de la vida cotidiana y de los sistemas políticos; Tronti, Alquati, en Italia, en el ámbito de la crítica del trabajo y del análisis de las luchas de clase. Una común sensibilidad teórica, que era una actitud ética: hacer de la crítica el punto de fundación de la liberación; en su concreción subversiva y constitutiva, representar y vivir un devenir revolucionario, construido por las singularidades. Estamos, pues, más allá de Marx, en el senti-

do que la crítica de la economía política descarnada (¿afilada?), una vez aceptadas (y verificadas) sus conclusiones. Si Marx nos había conducido al punto de sutura de las ideologías de la modernidad y del extrañamiento del poder; si Marx nos había hecho comprender la absoluta racionalidad de Auschwitz y de Hiroshinia, ahora se debía ir más allá de Marx para comprender cómo podía y debía constituirse el proceso de liberación para pasar de la lógica de la muerte a la meditación sobre la vida.

Pero, cómo puede resurgir a la vida quien ha tocado la muerte. De esa experiencia llevará consigo siempre señales y su vida siempre contendrá un momento de desesperación irreductible. Su alma se plegará sobre la memoria de aquel vacío y siempre será obligada si quisiera liberarse, a perseguir el principio de liberación en esa profundidad. Misticismo y terrorismo son el espejo de esa necesidad de liberación, pero conducida por el camino ciego del resentimiento metafísico. El nihilismo y el pensamiento débil son la representación cínica y desfigurada de ese mismo sentimiento metafísico, pero caricaturizado en un juego indecente. En el terreno de la praxis, que es el único que hoy cuenta para la metafísica el malin génie tiene la paranoica fisonomía de la tentación y la encarnada blandura de la segunda. ¿Cómo proponer, a esa profundidad, el camino spinoziano que va de la muerte a la vida? ¿Cómo practicar aquella desutopía radical que hace de la experiencia de la muerte el punto de apoyo de la vida y de la libertad? ¿Cómo vivir esa esquizofre-

nia constitutiva?

Descubrir el contenido creativo del rechazo nada tiene que ver con una experiencia romántica del hórrido y húmedo antro del sepulcro. Me aconteció entonces leer a dos pesimistas: Jacob y Leopardi. En ambos, sobre el fondo de la derrota contra Jehová y la Naturaleza, hay la simple e irresistible afirmación de la singularidad creativa. En ambos, la lucha define el terreno de la suprema y última resistencia como carácter propio de la creatividad ontológica. Empujada sobre el vacío de todo significado, la ontología se revela como praxis incoercible. Jacob se salva oponiendo a la divinidad (y a Behemot, y a Leviatán) la intrépida resistencia de la singularidad, fuerza constitutiva en el interior del cambio cosmogónico; Leopardi se salva oponiendo a la violencia de la naturaleza, a la destrucción volcánica, que representa la esencia de ella, la fuerza constitutiva de la comunidad humana, y esto lo hace en el primer y fundamental momento de la genealogía de la racionalidad instrumental e individual de la modernidad. Ahora bien, en la guerra que lleva al agotamiento a la modernidad, Jehová y Vulcano, la insensata desmedida de la racionalidad instrumental y la organización extrañada de las fuerzas productivas, todas indisolublemente unidas, son nuestro enemigo. Emerge de nuevo la singularidad como punto de resistencia; pero en estas dimensiones, una singularidad colectiva: ella es, en su conjunto, la fuerza de resistir al enemigo y el núcleo que fundamenta la praxis colectiva.

Otros dos pasajes se convierten en centrales: la constitución de la singularidad como singularidad colectiva y la evolución de su afirmación ontológica a partir de la experiencia del rechazo y de la resistencia hasta la de la constitución. Pero, en la práctica, ¿pueden ser distintos estos dos procesos? Cuando, en los años '60 y '70, el marxismo crítico abordó este problema, quedó bloqueado. De hecho se consideró, en la jerga de la época, que el lenguaje de la organización y el del poder no podían ser regidos por la misma lógica. ¿Qué ocurría en realidad? Que una práctica -más bien brutal- pretendía remedar una teoría más bien dulzona de un poder futuro. Pero, en la separación, ¿cómo se podía no ser realista? ¿No reconocer que ahora todas las fuerzas debían ser utilizadas en la organización del rechazo y que sólo después hubiese sido posible construir la nueva comunidad? Pero, ¿de este realismo están llenas las tumbas! Pronto, como suele ocurrir, los errores teóricos y las ilusiones se transformaron en pesadillas y derrotas. No obstante (y esto nos salvó) fueron aquellos años, alrededor del 68, los que nos permitieron estar en disposición de comprender la absoluta originalidad de nuestra experiencia filosófica. De improviso, pero con esplendor inaudito, hizo su aparición el acontecimiento. La potencia de la multitud alzó sus canciones y sus armas contra el poder. Se presentó la comunidad futura, comenzó a desarrollar su ya irreductible presencia. El rechazo del poder generaba una nueva cultura. La riada subterránea de la resistencia aparecía en la super-

ficie, ofreciendo el modelo ontológico constitutivo: una comunidad de singularidades cooperantes. La revolución estaba allí, presente y potente, cuanto estructural y creativa. Desde entonces toda represión muestra al poder como violencia definitivamente degenerada: las represiones en EEUU en el 68 y en Europa, tanto del Este como del Oeste, anunciaban la monstruosa decrepitud de los regímenes en guerra, el uno contra el otro, unidos, no obstante, en sofocar la vida. Pero, desde entonces, todo movimiento revolucionario muestra, bien sea derrotado, como el de Tian'anmen, bien sea vencedor, como en Danzig o Leipzig, que la organización de la singularidad como singularidad colectiva y la evolución de la resistencia hacia una nueva concepción del poder son un único proceso: el proceso de un poder constituyente.

Como unidad temporal y temática, no existe el siglo XX. El siglo XIX ha durado hasta el 68. Todas sus manifestaciones -las ideologías, las guerras, las pasiones, las localizaciones políticas, las formas de organización social, la industria, la música, la ciencia, etc- han sido, hasta el 68, repeticiones y desesperada continuidad del siglo precedente. Es sólo con el 68 cuando todo es nuevo, nuevo y desconocido. Hemos entrado en el siglo XXI con treinta años de antelación. La innovación consiste en la presencia de la multitud como conjunto de singularidades, el conjunto de singularidades como poder constituyente.

Pero, en positivo ¿qué es el proceso de conjunto

que ve la constitución de las singularidades como singularidad colectiva y la formación de éstas como poder constituyente? La instauración del acontecimiento no nos libera de la necesidad de desarrollar, con amplitud y demostración, el acontecimiento mismo: el acontecimiento no suprime la lógica, sino que la abre a la innovación. Ahora bien, la lógica del nuevo acontecimiento es la lógica constitutiva de una comunidad de singularidades. Si estuviésemos en el terreno tradicional, en el que el uno dirige a lo múltiple, siempre seríamos presa de la dialéctica. La singularidad como multitud y la comunidad como cooperación la rompen. Si estuviésemos en el terreno platónico, en el que lo múltiple se reduce al uno, estaríamos obligados al formalismo de la racionalidad instrumental, del derecho y del estado; la modernidad es este formalismo progresivo. Pero el traje transparente que, en el formalismo, el uno impone a la multiplicidad no es menos devastador que el traje que le impone totalitarismo; es sólo más ligero de llevar pero es igualmente feroz. Por el contrario, romper la transparencia para desarrollar la impermeabilidad de la singularidad múltiple y la absoluta apertura de sus procesos de cooperación: esta es la tarea de lógica de las singularidades y, por consiguiente, el proyecto del poder constituyente. De esta manera se abre un proceso incontenible de libertad, donde libertad es creación; de igualdad, donde igualdad es cooperación. La lógica de la singularidad se hará praxis constitutiva, acción ontológica. Sacar a la luz el proceso ontológico de la

creación que se realiza en la praxis de la multitud es la tarea de la filosofía y el acontecimiento del poder constituyente. Un poder que destruye las viejas formas de la lógica porque subordina el uno a la multiplicidad y destruye las viejas formas del poder constituido porque lo subordina a la indefinida apertura de la potencia de la multitud. Son composiciones singulares y colectivas que, de tanto en tanto, se codifican a sí mismas; bloquean, determinándolo, el proceso de constitución ontológica, lo arreglan cada vez en forma pacífica. En este proceso no hay nada de idealista. Al contrario, aquí el hombre se instaure conscientemente en la dimensión de lo finito y de lo indefinido. La relación absoluto-infinito (que desde Platón hasta Hegel constituye el refrain vulgar de la indecente estética de la Verdad) está definitivamente rota. Pecado original de la metafísica del poder: debemos perseguir con implacable persecución esta miseria religiosa, esta inmunda superstición, esta violencia dialéctica originaria. Sólo lo indefinido es absoluto. El hombre no está condenado a la libertad; esta supuesta condena es su dignidad y su ley. El ser indefinido es la única dimensión de la praxis, por consiguiente de la filosofía. El absoluto: la cooperación en lo finito, la tolerancia ética, la desutopía metafísica y política. El ateísmo absoluto y la democracia absoluta son posibles por ello; son las prácticas filosóficas y políticas de la metafísica de la desutopía. Nos es impuesta, mejor dicho, nos es connatural la esquizofrenia de un esfuerzo continuo de posición de la finitud como absoluto: gocemos

de ello. Lo absoluto es la irreducible conjunción de las singularidades. Que el hombre haga su regla a partir de su esencia crítica. Regla de su potencia ininterrumpidamente.

El poder constituyente es poder productivo. Quiero decir que la producción de la riqueza y la reproducción de la vida no son imaginables fuera de este terreno. Permanezco marxista, totalmente marxista no distinguiendo metafísica y producción. Y hoy mucho más... De hecho, cuando recorro la historia de mi percepción del mundo productivo, también me encuentro ante un acontecimiento: es decir, frente a un momento en el cual se hace evidente el realizarse de un proceso histórico que hace del poder constituyente la única fuerza productiva. Me explico. También aquí, la resistencia y el rechazo constituyen la base -y el capitalismo moderno se nos ha manifestado ampliamente capaz de reasumir estas pasiones humanas en la producción, de explotarlas y transformarlas en su provecho, constituyendo de esta manera, juntamente con el uso y represión de ellas, el progreso. Pero después, todo cambia. De hecho hay un paso catastrófico al cual hemos asistido y que hemos provocado, junto a millones de hombres en lucha. Ello ha ocurrido cuando, para resistir al ataque de la clase obrera, convertido en continuo y de masa, el capital se encontró en la necesidad de anular su consistencia, de disiparla y confundirla en la sociedad. Y lo hacía consecuentemente, puesto que el capital es la relación de explotación, la relación de asumir toda la sociedad en la relación

de explotación. Marx llamaba a este paso, que había obscuramente intuido como punto terminal y realización de la relación capitalista, «subsunción real» de la sociedad en el capital. Ahora bien, esta subsunción, tendencialmente sin residuos, de la sociedad en el capital, tanto burgués como socialista, produce efectos que hemos visto realizarse y hemos vivido en el curso de nuestra vida. También en este punto, el 68 representa una línea divisoria; es allí donde se realizó el acontecimiento. Para destruir su oposición determinada, la clase obrera, el capital automatiza la fábrica, informatiza la sociedad, ejerce su antiguo poder a través de la nueva comunicación social. Es un verdadero cambio de paradigma social. Los efectos teóricos de esta «catástrofe» están a la vista de todos -y Foucault/Deleuze, por un lado, la Escuela de Francfort y Habermas, por otro, lo han subrayado fuertemente, representando el nuevo paradigma en la categoría «sociedad de la comunicación». Otros, de modo apologético y no crítico, han hablado de «postmodernidad». Mirándolo todo desde un punto de vista crítico, podemos comenzar a resumir. Antes de este paso, la crítica de la economía política era un arma de la clase obrera; después se convierte en una crítica metafísica del poder, de un capital que se ha hecho sociedad, dominio y explotación social. Por tanto, no es ya el obrero, sino el individuo social quien es el sujeto de la crítica, puesto que él es la nueva, paradigmática, singular y creativa potencia productiva. En esto, entonces, la lucha contra la explotación no corre el peligro ya de

tener efectos corporativos, por amplios que puedan ser, ni de ser una proyección ideológica, por muy eficaz que pueda ser: se hace directamente práctica de emancipación de la vida cotidiana. Vida productiva y Lebenswelt son la misma cosa. He pasado mucho tiempo, en mi trabajo filosófico y en mi experiencia política, siguiendo este decurso de la historia productiva. Nos encontramos en el punto sin retorno en el que todo comportamiento vital es productivo y, por consiguiente, toda singularidad, definida en el Umwelt de la explotación, lucha por la libertad para vivir. Libertad es liberación. En mi trabajo he seguido y hecho típico los tránsitos del obrero profesional al obrero de masa, del obrero fordista al obrero social; en este proceso no sólo está en juego la organización del trabajo, sino una metafísica de la liberación, sus condiciones y la praxis constituyente. Estas condiciones y esta praxis consisten, ahora, en comprender la realidad transversal de todos los procesos productivos. En esta inmersión de la producción en la vida, la lucha contra la explotación se traduce en poder constituyente. Porque todo el universo de la vida está recorrido por la explotación y sólo un universo diverso podrá ser definido como universo de libertad. Pero, no obstante el poder constituyente existe ya hoy como tejido de toda relación social. La potencia de la singularidad social es hoy la única potencia productiva. En las condiciones de la sociedad de comunicación, el capital existe sólo como explotación -una explotación cada vez más externa, más parasitaria- de esta potencia.

El capital actúa sobre la capa externa, sobre el límite de una potencia productiva que, automatizándose, se libera definitivamente de todo dominio.

En la definición de la «subsunción real» de la sociedad del capital, Marx hace intervenir a dos elementos prospectivos. Por un lado, el agotamiento de la potencia y de la autonomía del capital fijo, que habiendo llegado a un nivel de acumulación muy alto, él mismo suprime la dialéctica con la fuerza del trabajo. Toda medida de explotación disminuye; el trabajo humano no encuentra ya en el tiempo de explotación una base de medida: el tiempo es una medida miserable ante el gigantismo de la acumulación. Por otro lado, emerge la hegemonía de las fuerzas intelectuales aplicadas a la producción: la producción de riqueza depende ya sólo de ellas. Pero estas fuerzas permanecen explotadas; caída la medida, y por consiguiente toda dialéctica progresiva, toda posibilidad residual de legitimación del desarrollo capitalista, permanecen las antiguas relaciones de fuerza. Contra este dominio el general intellect social, es decir, la inteligencia técnico-científica socialmente difusa, el conjunto de los procesos de subjetivización que se inscriben en esta materia, establece su afirmación de autonomía, expresa la libertad creativa y la igualdad cooperativa. La gestión capitalista de la sociedad, así como aquella alternativa imaginaria que quiere ser el socialismo de Estado, se encuentran por primera vez confrontadas al comunismo.

Como todo horizonte del poder, también el hori-

zonte de la comunicación es doble. A la racionalidad instrumental, Habermas opone la racionalidad del horizonte de la comunicación. Esto no es más que nuevas caracterizaciones típicas y sociológicas de la vieja oposición entre *Verstand* y *Vernunft*. Por consiguiente, este discurso es incorrecto y mistificador. De hecho la distinción no discurre entre diversas formas de racionalidad, sino que plantea un problema más profundo: el del antagonismo que discurre entre las lógicas que atraviesan la comunicación. La comunicación es el mundo. Y en la comunicación el mundo ve la oposición de orden y creación, norma y productividad. La subsunción de la sociedad en el capital y en el Estado es real; la reducción del mundo a comunicación es verdadera. Pero la otra cara de esta realidad es la inserción de la multitud de las singularidades en el horizonte del comando, en la relación de poder, la crisis del carácter de incontenible y de ruptura que esta inserción determina. Es decir, que la comunicación existe junto con el contexto del poder y el de la potencia: este contexto único es recorrido por dos lógicas antagonistas. Por un lado la lógica de control de la comunicación; por otro, el ejercicio de la comunicación como cooperación. La comunicación es el horizonte de la producción; por consiguiente, en ella o bien se produce el orden o se crea libertad. El lenguaje del mundo de la vida es completamente atravesado por esta alternativa. Desde el punto de vista de los procesos de subjetivización, la alternativa se resuelve con celeridad: para vivir debemos comunicar, para comunicar de-

bemos liberarnos del control de la comunicación. El tema revolucionario, que es el mismo que el de los procesos de subjetivación, es la toma de posesión de la comunicación como ámbito creativo de la multitud de las singularidades; es, por consiguiente, la afirmación ontológica de la comunicación liberada. La comunicación se convierte en horizonte humano en la que es el contexto de un proceso de liberación.

La comunicación libre es una producción rica. Democracia y riqueza van al mismo paso. Pero es necesario entenderse en un campo y otro. Riqueza. Nací pobre y me he convertido en paupérrimo. No obstante, mi pobreza no es miseria, Al contrario, mi pobreza no puede ser reducida a nada negativo: ella es desposesión de todo aquello que puede condicionar mi libertad, una desterritorialización; por consiguiente una puesta a disposición del mundo. Mi ser intelectual, que al final ha constituido mi única riqueza, lo he puesto a disposición de un mundo que se ha apropiado de él. Formo, así, parte de un colectivo inteligente: soy una fracción del general intellect, es decir, de una potencia colectiva de producción, abstracta ya y desterritorializada que va reencontrando un territorio y haciéndose subjetiva de un modo nuevo. Cuando miro hacia atrás lo que más me sorprende en mi vida filosófica es cómo el contexto de mi discurso se ha convertido cada vez más homogéneo con el de mis interlocutores, privilegiados por mí, pero lejanos, con los cuales me entretuve hasta la adolescencia: los obreros. Hemos cambiado todos, no solo yo, sino también ellos;

ahora nos volvemos a encontrar, desterritorializados, delante del mismo ordenante; nos volvemos a encontrar, revolucionarios, delante de la misma figura del poder. En esta nueva lucha nos reterritorializamos. De este modo, cada vez más, la potencia de mi imaginación se ha implantado en un contexto rico, me he fijado en un nuevo trascendental concreto, verdadera y propia constructividad cooperativa. Yo conozco y frecuento la fábrica que produce mi subjetividad, yo trabajo con las máquinas de la inteligencia y de la imaginación: aquí he vuelto a encontrar el mundo, un nuevo mundo de subjetividad. Esta nueva cualidad del ser intelectual, esto es, el hecho de que la universidad y la prisión, la patria y la emigración, la fábrica y el tiempo libre, se hayan convertido en intercambiables, y que sólo el uso que de ello se hace pueda dar sentido a la vida, en todo esto encuentro mi pobreza y mi riqueza, mi historia individual y mi universalidad operativa. Mi vida es la vida de los demás. Mi meditación sobre la vida está, de hecho, instaurada sobre este trato frecuente con la máquina de mi subjetivización; los otros son otras y semejantes ruedas de esta máquina creativa que me constituye. Constituidos en una nueva materia inscritos en un lenguaje nuevo, partícipes de una nueva productividad, nosotros somos lo mismo y sujetos diversos -o para decirlo mejor, no somos ni siquiera sujetos, más bien funciones o matrices de un proceso de subjetivización, nuevas composiciones y nuevos bloques de energías colectivas, momentos de un imparable flujo de enuncia-

ción trascendental colectiva.

En este mismo terreno también la democracia se vuelve a vivir, cosa que ya me ha ocurrido en algún escrito mío. Ella forma parte ya, en cuanto fórmula política de la libertad y de la igualdad, de los procesos de subjetivación colectiva. La democracia es una esencia revolucionaria, pero siempre ha estado domesticada y amordazada. En mi vida, la experiencia revolucionaria de la metafísica ha estado siempre combinada con el análisis de las funciones constitutivas, ontológicas, radicales, de la democracia. La democracia es producción. La producción es democrática. Sólo que este círculo está interrumpido y sus sentidos son confusos. Me ha acontecido, como a muchos otros, estar involucrado por esta interrupción y esta confusión. Pero ser arrastrados por la sed metafísica de democracia es una experiencia noble. ¿Cómo se puede resistir a ella? ¿Incluso cuando este deseo se convierte en violencia? Sí, porque esta sed es inagotable y no acepta lo intolerable. La relación constitutiva que la multitud de los sujetos mantiene con la potencia en ningún caso puede ser interrumpida o aislada. Nada es más miope que el querer poner camisetas o lazos al deseo de democracia. Potencia y multitud constituyen un mercado muy singular: el de constituir democracia, en la cual libertad e igualdad, creatividad y cooperación, no pueden no estar combinadas. Aquí el límite no es sino un obstáculo que hay que superar. Según el democrático Maquiavelo, con todos los medios.

Es el momento de que descubra santos en el Pa-

raíso, es decir, los autores de metafísica con los que más he discutido. En mi juventud fueron Kant, Husserl, Heidegger, Wittgenstein. Después Marx. Después de nuevo Heidegger, y Spinoza, y después Foucault y Deleuze. No se trata de tres épocas, una primero, una con y otra después de Marx. Se trata, más bien, de un recorrido tortuoso, cuyas estaciones he seguido de la manera descrita, pero con frecuencia retornaba y retorno a algunas de ellas, y entonces las consecuencias pueden cambiar. También he frecuentado, y he escrito, sobre Descartes y Hegel; he aprendido mucho del lenguaje de ellos, especialmente del hegeliano, que durante mucho tiempo me ha fascinado; en realidad me han sido extraños y sobre todo adversarios. Sin embargo, el encuentro con Kant ha sido un encuentro obligado en un ambiente académico en una facultad de Derecho, enferma de formalismo, en los años cincuenta cuando era un joven profesor. ¡Cuánto me aburrían las discusiones sobre el Kant formalista, padre de los variopintos neokantismos del XIX y del XX. En cualquier caso, estando obligado, tanto daba ir hasta el fondo de este Kant. Y el descubrimiento fue formidable. Fue el descubrimiento del Kant de la Crítica del Juicio y del Opus postumum con el que me encontré; el Kant del esquematismo trascendental, de la teoría del juicio reflexivo y de la imaginación, aquel que quería repensar «la cosa en sí». Un Kant descontento, insatisfecho, una analítica que volvía sobre la estética transdental, no ya para justificarla y organizarla, sino para superarla y liberarla. Una ten-

sión indefinida hacia otra definición de la racionalidad. Una verdad que comenzaba a reaparecer, en términos ontológicos, articulándose sobre las líneas del deseo trascendental. Cómplices de este descubrimiento fueron el Heidegger de *Sein und Zeit* y el Husserl de la *Krisis*. El gran tema era el de la comprensión de la modernidad, es decir, como querían Heidegger y Husserl a propósito de Kant, comprender la analítica del concepto y el curso de la racionalidad instrumental, y al mismo tiempo, aproximar el sentido del esquematismo trascendental y de la imaginación -este último nos habría permitido aprehender de nuevo la dimensión ontológica y crítica, a partir de aquí, la analítica del concepto y la formación de la modernidad. Quiero decir, que iba descubriendo otro mundo, más verdadero que el mundo presente, otro universo que podía ser imaginado y construido fuera y contra la determinación analítica de la modernidad. De ello procedía una nueva teoría de la verdad que reposaba sobre una comunicación trascendental abierta al futuro y que aludía a la praxis ontológica del hombre como su productor. En este contexto problemático, irrumpió Wittgenstein como una bomba. A aquel mundo de quienes buscábamos una clave epistemológica que lo hiciese significativo, un fundamento ontológico que lo sacase del dominio de la analítica, Wittgenstein lo llamaba lenguaje. El lenguaje es el mundo. La fenomenología del lenguaje era la epistemología del mundo. El mundo era esta cosa aquí. Husserl y Heidegger se nos volvían a presentar completamente lai-

cizados. De verdad no sé, y me interesa poco, si esta interpretación de Wittgenstein era exacta: en cualquier caso este era el sentido del coup de foudre que probamos. Por otra parte, en nuestra aventurada interpretación resolvíamos prácticamente el equívoco que dominaba en la recepción de Wittgenstein. Los filósofos analíticos anglosajones, exportados a Europa con las mercancías del Plan Marshall y los agentes de la CIA, pretendían de hecho, bajo la bandera de Wittgenstein, imponer a la filosofía el régimen de un elegante juego de cámara. Nos prescribían analizar el lenguaje; nosotros objetábamos (convencidos de estar con Wittgenstein) que el lenguaje es el mundo. Lenguaje, mundo: una presencia banal, aunque formidable; la antimetafísica lingüística de Wittgenstein nos introducía, o mejor, nos estabilizaba en la ontología del mundo. Limpiaba la plaza. Pero la filosofía no terminaba aquí, sino que recomenzaba. Aquí se repetía la interrogación (después, a través de la purificación wittgensteiniana, más aún, por ello con más fuerza): cómo articular la solidez ontológica del mundo como lenguaje y los mecanismos productivos trascendentales del deseo y de la imaginación. El tránsito de Wittgenstein del *Tractatus* a los escritos del periodo cambridgeano nos parecía plantear el mismo problema en esta cuestión. Pero, ¿era resolutive la respuesta de Wittgenstein? Después de haber planteado el problema renunciaba a la solución, así nos parecía, eligiendo el misticismo en la teoría y en la desesperación irónica en el análisis de la vida práctica. Su meditación

se replegaba en la meditación sobre la muerte. Bien, cada generación filosófica conoce un camino singular y alucinaciones específicas... Nosotros encontramos en Marx el esquema adecuado al interrogante que la imaginación trascendental plantea a la constitución lingüística del mundo. La metafísica marxiana parecía inventada para esto. Ella fundamentaba el lenguaje en la producción, constituía como necesidad la reestructuración de la producción en la comunicación, ponía la tendencia a la subsunción del mundo en el lenguaje; pero, por otra parte y al mismo tiempo, construía la imaginación productiva como posibilidad y praxis alternativa al mundo existente. Para mí Marx es, y mucho más lo era entonces, el autor metafísico, que fundamenta la interpretación del mundo en la crítica estructural de su lenguaje, y consecuentemente afirma la tendencia a reconstruir el mundo sobre la trama de la imaginación trascendental. Marx estabiliza en el capital el fundamento ontológico del mundo, del lenguaje, e incluso de la imaginación; después plantea la necesidad de la ruptura del Lebenswelt. Nunca me interesó el marxismo enmohecido de la ortodoxia soviética, ni los heréticos hegeliano-marxistas, aspirantes a grandes síntesis me fascinaron. El único terreno sobre el que el marxismo era interesante era el ontológico, donde, en la «subsunción real», el mundo se convertía en comunicación y la comunicación en mundo. Y aquí dentro, a esta altura del desarrollo, sólo aquí se daba la ruptura. Fuera de este punto sólo había socialdemocracia o socialismo de Esta-

do, filosofías revolucionarias, vulgares, cuando no fueron trágicas. Bien, ¿cómo romper esta férrea envoltura de la «subsunción real»? ¿Cómo romper y dar sentido alternativo al horizonte de la comunicación? Marx no da respuesta a este interrogante: una vez definida la tendencia extrema de la subsunción, su metafísica se detiene. Aquí, por consiguiente, entran de nuevo Heidegger, y después Foucault y Deleuze, así como otros muchos contemporáneos nuestros. Fijado en el terreno ontológico el nexo de fenomenología y epistemología, determinada la necesidad de la ruptura de este horizonte, esta ruptura era construida ahora siguiendo los procesos de subjetivización, reconstruyendo el mundo desde el punto de vista genealógico y apartando la ruptura del ápice de los procesos estructurales que constituían la modernidad, a la red de los procesos subjetivos que emanaban de la vida. Como quiera que sea, ha sido ciertamente Spinoza quien más me ha mantenido en la definición y sobre todo en el proceder en esta nueva problemática. ¿Quién es, por tanto, mi Spinoza? Es el autor que, desde la estructura del ser como guerra, introduce al sujeto como alternativa de la vida contra la muerte, y de este mecanismo hace la clave de reconstrucción del ser mismo. Spinoza fija este proceso cosmogónico en las pasiones de la singularidad y a través de ellas, y la imaginación, recompone el absoluto. La fenomenología se hace ontología, la ontología epistemología, la epistemología ética, o bien praxis constituyente: he aquí el punto en el cual el ser y la acción constitutiva se

recomponen, y el mundo se convierte en lenguaje, y el lenguaje representa alternativas del ser. El ser se reconstruye siempre, como genealogía renovada, como totalidad de los procesos de subjetivación.

Un camino metafísico que intenta perseguir en el ser la singularidad y tejer los hilos reinventando la ontología según el proceso práctico de las subjetividades, se encuentra -después de haber atravesado una fenomenología que se representa como genealogía- ante el problema de reconstruir el evento. Es decir, que si el camino metafísico ha consumado toda premisa estructural y ha conducido la fenomenología a la genealogía, si ha releído la genealogía en clave epistemológica y comunicativa, finalmente, si ha considerado la ontología como fábrica del sujeto, pues bien, ahora todo esto debe mostrarse como evento. La singularidad, de la cual ha partido todo, debe retornar a la singularidad. La percepción crítica del proceso histórico está obligada a identificar el evento y a construirlo. La metafísica se ha transformado en ética; ahora la ética está llamada a la elección en el juego de la praxis. Pero para que esta elección se opere en el terreno de la más estricta inmanencia es necesario que los procesos de elección se formen en el interior del proceso mismo. La relación entre la ontología y la ética, entre la elección y el evento, es íntima y circular. En *Máquina-tiempo* y en *Fábricas de la subjetividad* he argumentado este tránsito, identificando, en el primer caso, las alternativas temporales de la decisión ética, y, en el segundo, las alternativas que nacen en el terreno de la

formación de la razón práctica. Hoy, repasando este recorrido, que es no obstante riguroso, tengo la impresión de una cierta insuficiencia; como si, en este salto hacia el acontecimiento, el nuevo impulso que he tomado me haya hecho, en parte, errar el objetivo. Ciertamente, la inserción de la decisión ética en el flujo constitutivo de la temporalidad es una operación que, con Heidegger, se ha convertido en fundamental; y sumergir la decisión en el contenido de la existencia es una operación que, después de Foucault y Deleuze, se ha convertido en necesaria. Pero el acontecimiento está implantado en la guerra; la decisión destila la esfera de la nada; la elección de la vida tiene siempre ante sí un límite de muerte. Por consiguiente, aquellas grandes atracciones (¿solicitaciones?) nos dejan en parte insatisfechos, porque en ellas, aun cuando el punto dramático de la elección ha sido seleccionado, incluso ha sido allanado en un efecto óptico, por así decirlo, de continuidad y sobre un fondo, sea optimista o pesimista, redundante de eternidad (nihilismo y/o estructuralismo). Al contrario, si lo que buscarnos no es el destino, sino el acontecimiento, el pensamiento exige un nuevo nervio, debe tomar una dirección inesperada, revivir una situación pascaliana. Ahora bien, el acontecimiento es la creación. La elección es creación. El sentido de la vida, por su actuar ha tocado el borde de la muerte: aquí la decisión ética es extrema, pero por ello es creativa. El acontecimiento es creación porque la elección entre la vida y la muerte es una elección absoluta.

Pero esta elección radical es colectiva. Lo es porque se forma en el proceso constitutivo de las singularidades, que es un proceso colectivo. La singularidad ve de antemano la multiplicidad y su movimiento como su propio origen y su horizonte. El acontecimiento creativo consiste en la coincidencia del proceso constitutivo de la singularidad y del proceso de liberación. En Maquiavelo el acontecimiento consiste en la constitución armada del pueblo; es decir, en la creación de la singularidad, en la liberación del príncipe. En Spinoza, el acontecimiento explota entre el final de la IV y el comienzo de la V parte de la *Ética*, cuando la singularidad, ya colectivamente formada, encuentra en el amor la realización de la libertad. Y en el Marx de los *Grundrisse*, el proletariado se convierte en el general intellect, globalidad abstracta de singularidades concretas, productivas y deseosas, que dominan, creándola, la historia. El acontecimiento no es el advenimiento singular; es la singularidad colectiva que se organiza ontológicamente, que crea nuevo ser. La individualidad, en sí misma, es muerte y sólo muerte, es soledad y sólo afasia y desesperación. El individuo no vive: solamente muere. La única posibilidad de reconocerlo es el epitafio mortuario. Esta bella época que vivimos, la de la exaltación del individualismo, sería de muerte pura y simple, si de verdad fuese sólo eso. Por el contrario, vivir es construir eventos colectivos; es traducir acontecimientos colectivos en el lenguaje y en la ética hasta llegar a la afirmación del evento de la liberación. La elección

radical se forma en el interior de este proceso; la elección de la vida se propone como momento de construcción de la colectividad, como instante de una cooperación superior. La línea de separación recorre tanto entre la vida y la muerte, cuanto, y en la misma figura, entre lo colectivo y lo individual. Esta línea de separación es inmediatamente evidente en la guerra. ¿Y en la paz?

Las guerras, tanto la fría como la caliente, han terminado. En cualquier caso, no la nuestra. Ha terminado la de ellos, la que existe entre los dos enemigos insensatos y homólogos. En el terreno metafísico, la guerra continúa, la nuestra, no la de ellos: aquella que opone la vida y la muerte, la alegría y la producción de la colectividad a la miseria y a la soledad del individuo.

Las religiones santifican la individualidad como substancia, solo como realidad metafísica. En torno a esta realidad construyen la vida como haz de ilusión y expectativa de muerte. La capacidad de la religión de hacer vivir en la vida la mistificación y la presencia de la muerte está estrechamente ligada al hecho de que ella, única entre las potencias metafísicas de la humanidad, siempre ha asumido como su fundamento la descripción del ser como guerra y realidad del mal. La religión consiste en esta fuerte percepción. Pero en la guerra, la religión no toma posición; sólo lo hacen las iglesias. El santo, después de haber reconocido la guerra como fundamento del ser, se marcha al desierto, en perfecta soledad, para construir su salvación como

individualidad separada. Cuando vuelve al mundo, viene convertido en perfecto sacerdote de la separación. Esta separación es la máscara de la muerte, sus semblanzas individuales son anticipaciones de la muerte. El individuo es sagrado, el individuo es alma, el individuo es sed de eternidad: de estas verdades indecentes se nutre la religión. Ella, exaltando la separación y la individualidad, crea la superstición. Supersticioso es el miedo del mundo, supersticiosa se hace la aprehensión de la individualidad -superstición es la apología del poder que ella determina necesariamente, puesto que veta al hombre el reconocerse como colectividad, convertirse en colectividad, expresar potencia. Superstición es obediencia a la muerte.

La idea fundamental en torno a la cual me he convertido en filósofo, y paupérrimo, es que la potencia del hombre puede substraerse al poder. Rebelarse es justo. Ahora bien, entre los no santos nadie niega esta afirmación. Pero casi todos los sabios objetan que si rebelarse es justo, triunfar en la rebelión es difícil, y que, en cualquier caso, no está dicho que el producto de la rebelión no sea peor que la situación contra la cual se ha hecho la rebelión. Estas objeciones no cancelan la afirmación de la que hemos partido. ¿Por qué? Porque no se puede vivir si no es en la perspectiva de la rebelión, es decir, del esfuerzo por salir de la individualidad y por hacer de la propia una esencia colectiva. La rebelión es la condición ontológica del proceso de producción de la subjetividad. La rebelión es el único modo autén-

tico de construir nuestra singularidad. Rebelión es amor; en el amor la rebelión reconoce la dimensión colectiva de la producción de subjetividad.

La singularidad es el cuerpo. Construir el cuerpo es uno de los imperativos fundamentales de la filosofía. El cuerpo es el signo temporal de la vida y de muerte; por el contrario, subjetivar el cuerpo es llevarlo a ser una potencia de vida y de colectividad, una capacidad nerviosa e impetuosa de gozar, y de transformar el goce en amor. La alegría del cuerpo no está ligada a las edades de la vida, sino a los acontecimientos; todo acontecimiento encarna un grado superior de subjetivización. El cuerpo registra y acumula estas encarnaciones; se convierte en segunda, tercera... naturaleza. El cuerpo se hace cada vez más común, se construye, encarna acontecimientos, se reconoce. Los momentos de entusiasmo colectivo y los de fusión de los sujetos en la acción común representan el más alto grado de hedonismo. Como para Epicuro, así para nosotros el cuerpo es divino, cuando se substraer a cada pensamiento y a cada práctica de muerte. La única religión que conozco es la del cuerpo, de su expansión amorosa en la comunidad de los otros cuerpos, la resurrección de la carne. Cuando me encontré, por largos años, encerrado en prisión, torturado en el espíritu y en el cuerpo, pero al mismo tiempo unido en la rebelión y en el amor con mis compañeros, entendí por primera vez la afirmación spinoziana: «¡Nadie imagina de cuantas cosas es capaz el cuerpo!».

¿A que conduce mi filosofía? Partiendo de la con-

sideración fenomenológica de la guerra omnipresente y de la genealogía del mundo de la vida, insistiendo sobre la epistemología de la comunicación como oportunidad, a romper la indiferencia para construir subjetividades colectivas. Mi filosofía conduce a amar la vida y los cuerpos que la constituyen, a escoger en la guerra que nos rodea, la rebelión y el amor como claves de construcción de subjetividad, a producir siempre nuevos eventos colectivos de liberación.

Si ahora miro hacia atrás mi vida filosófica, no encuentro ni arrepentimiento ni nostalgia. No debe parecer extraño que los sentimientos sean llamados en causa para explicar una filosofía: una filosofía que es práctica de la construcción de la subjetividad incluye en su propio curso sentimientos y pasiones. Porque la filosofía, por decirlo con otras palabras, es una máquina ontológica y, si no es esto, es vanidad y lenguaje primoroso. La filosofía no se estudia sino que se vive -la filosofía se hace. Por tanto, de entrada ningún arrepentimiento. Ningún arrepentimiento porque los eventuales errores teóricos, las equivocaciones prácticas, las incoherencias y las incertidumbres han vivido siempre en el continuo de la máquina constitutiva, de la subjetividad colectiva y han estado siempre equilibrados por la violencia de la instancia crítica y autocrítica. La generosidad, y no una justicia inalcanzable, rige la vicisitud de la subjetividad. Cada error ha sido siempre sobrea-bundancia de amor. Y en ningún momento somos responsables de la guerra. Somos sólo responsa-

bles de no combatirla, de escapar a la rebelión. El infierno está abierto para los cobardes. La filosofía es sólo campo de generosidad. Pero tampoco siento nostalgia, porque no se puede suspirar sobre la necesidad de nuestra acción, sobre el concretizarse irreversible de nuestro pensamiento y de nuestra acción. Ellos son ontología, inscritos en el mármol del pasado. Ellos han registrado el catastrófico paso que ha conducido a la vanguardia intelectual y a la abstracción filosófica a ser comunes -comunidad de sujetos de la comunicación, colectividad del general intellect. Haber vivido este irresistible paso, haberlo comprendido y actuado, constituye la gran dignidad de nuestro pasado. El presente construirá las motivaciones de una nueva guerra -de la filosofía común contra el dominio insensato, del trabajo intelectual libre contra el capital, de la potencia contra el poder. El destino no ofusca la esperanza, ni quita una renovada capacidad de luchar. La historia no ha acabado.



«Do you remember revolution?»<sup>1</sup>

Mirando hacia atrás, volviendo a revisar con la memoria y la razón los años 70, algo por lo menos queda claro: que la historia del movimiento revolucionario de la oposición extraparlamentaria primero, y de la autonomía después, no ha sido una historia de marginados de excéntricos, crónica de alucinaciones sectarias, episodio de catacumbas o furor de ghetto. Nos parece realista afirmar, por el contrario, que esta historia -una de cuyas partes se ha convertido en materia procesual- está inextricablemente ligada a la historia global del país, con los períodos cruciales y las rupturas que la han jalado.

Manteniendo firme este punto de vista (en sí banal, pero en estos tiempos temerario e incluso provocador), plantearemos un bloque de hipótesis histórico-políticas sobre la última década, que sobrepasan las preocupaciones de defensa judicial inmediata. Las consideraciones que siguen, a menudo bajo forma de simple planteamiento de problemas, no se dirigen a los jueces, hasta ahora únicamente interesados en la mercancía de los «arrepentidos», sino a todos aquellos que lucharon en estos años: a los compañeros del 68, a los del 77, a los intelectuales «disidentes» (¿se dice así, ahora?), que consideraron que era racional rebelarse. Para que

---

1 El siguiente texto ha sido redactado materialmente por Paolo Virno, a partir de una discusión colectiva. Apareció en *El Manifiesto* el 20 y 22 de febrero de 1983. Participan: Lucio Castellano, Arrigo Cavallina, Giustino Cortiana, Mario Dalmaviva, Luciano Ferrari Bravo, Chicco Funaro, Antonio Negri, Paolo Pozzi, Franco Tommei. Emilio Vesce, Paolo Virno,

intervengan a su vez, rompiendo el circuito vicioso de la desmovilización y del nuevo conformismo.

Creemos que ha llegado el momento de volver a enfrentarse con la verdad histórica de los años 70. Contra los arrepentidos, la verdad. Después y en contra de los arrepentidos, el juicio político. Hoy debemos y podemos asumir plenamente nuestras responsabilidades: es uno de los pasos funcionales para la plena afirmación del «post-terrorismo» como dimensión de la confrontación entre nuevos movimientos e instituciones.

Resulta obvio que no tenemos nada que ver con el terrorismo; lo es igualmente que hemos sido subversivos. Entre estas dos “obviedades” se libra nuestro proceso. Nada está garantizado, la voluntad de los jueces de homologar subversión y terrorismo es intensa y notoria: libraremos con los medios idóneos, técnico-políticos, la batalla defensiva. Pero la reconstrucción histórica de los años 70 no puede desarrollarse convenientemente sólo en la sala del proceso: es necesario que se abra un debate franco y amplio, paralelamente al proceso, entre los sujetos reales que han protagonizado la “gran transformación”. Éste es, entre otros sobre todo, un requisito indispensable para hablar en términos adecuados de las tensiones que recorren nuestros años 80.

1.- Una característica específica del 68 italiano es la conmixión entre fenómenos sociales innovadores y explosivos -en muchos aspectos típicos de una industrialización- y el paradigma clásico de la revolución política comunista.

La crítica radical al trabajo asalariado, su rechazo de masa, es el contenido eminente del movimiento de lucha, la matriz de un antagonismo fuerte y duradero, la "sustancia de las cosas esperadas". Ella alimenta la contestación de las funciones sociales, de las jerarquías, el igualitarismo salarial, el ataque a la organización del saber social, la tensión modificadora de la vida cotidiana; en una palabra, la aspiración a una libertad concreta. En otros países del occidente capitalista (Alemania, USA), estos mismos impulsos transformadores se habían desarrollado como mutación molecular de las relaciones sociales, sin plantear directa e inmediatamente el problema del poder político, de una gestión alternativa del Estado. En Francia e Italia, debido a las rigideces institucionales y a la forma bastante simplificada de reglamentación del conflicto, el tema del poder, de su "toma", se convierte en seguida en prioritario.

En Italia, especialmente, a pesar de que en muchos aspectos el 68 marcó una aguda discontinuidad respecto a la tradición "trabajista" y estatalista del movimiento obrero histórico, el modelo político comunista se inserta profundamente en el cuerpo de los nuevos movimientos. La extrema polarización del enfrentamiento de clase y la pobreza de un tejido de mediación política (por una parte, las "comisiones internas", por otra, antes del nacimiento de los entes regionales, un welfare aún hipercentralista), favorecen un vínculo efectivo entre la demanda de mayor renta y mayor libertad, y el objetivo leninista de "romper la máquina del Estado".

2.- Entre el 68 y los primeros años 70, el problema de la salida política de las luchas ha estado en el orden del día de toda la izquierda, tanto vieja como nueva.

Tanto el PCI y el sindicato como los grupos extraparlamentarios contaban con una modificación drástica de los equilibrios de poder, que profundizaban y estabilizaba el cambio en las relaciones de fuerza ocurrido ya en las fábricas y en el mercado del trabajo. En torno a la naturaleza y calidad de esta salida de poder -considerada por lo general como necesaria y decisiva- ha tenido lugar una batalla larga y tormentosa por la hegemonía en el seno de la Izquierda.

Los grupos revolucionarios, mayoritarios en escuelas y universidades, pero arraigados también en las fábricas y en los servicios, tenían muy claro que el reciente impulso de transformación había coincidido con una deslumbrante ruptura del precedente marco de legalidad, y pensaban insistir en ese camino, impidiendo una recuperación institucional de los márgenes de mando y de beneficio. La extensión de las luchas a todo el territorio metropolitano y la construcción de formas de contrapoderes eran consideradas necesarias para contrarrestar el chantaje de la crisis económica. PCI y sindicato, en cambio, veían en el desmoronamiento de la centro-izquierda y en las "reformas de estructura" el resultado moral del 68. Un nuevo "marco de compatibilidades" y una red de mediación institucional más compleja y articulada hubieran debido garantizar una especie de protagonismo obrero en el relanzamiento del desarrollo económico.

Si la polémica más áspera se ha planteado entre organizaciones extraparlamentarias e izquierda histórica, no es menos cierto que la lucha ideal para cualificar el resultado del movimiento ha atravesado también horizontalmente estas dos formaciones. Basta con recordar aquí, a título de ejemplo, la crítica formulada por Amendola a la Federación Unitaria de Metalúrgicos (F.L.M.) de Turín, y, en general, al «sindicato de movimiento». O bien las diversas interpelaciones que daban los componentes del sindicato unitario del fenómeno naciente de los «consejos de zona»<sup>2</sup>. Del mismo modo, en la otra vertiente, basta con citar la diferencia entre el filón «obrerista» y el marxista-leninista.

Así y todo, la división de las orientaciones se producía, como ya se ha dicho, en torno a un único, esencial problema: la traducción en términos de poder político de la conmoción que se produjo en las relaciones sociales a partir del 68.

3.- En los primeros años 70, los grupos extraparlamentarios plantearon el problema del empleo de la fuerza, de la violencia, en absoluta coherencia con la tradición comunista revolucionaria: o sea, considerándola uno de los instrumentos necesarios para incidir en el terreno del poder.

No hay ahí fetichismo alguno de la violencia como medio, sino por el contrario su estrecha subordinación

---

2 Los consejos de zona reúnen, en Italia, a todas las instancias sindicales, de modo unitario y sobre una base local, para intervenir políticamente en la sociedad, y no únicamente a nivel de la empresa o de los sectores industriales.

al avance del enfrentamiento de masas. Pero, al mismo tiempo, aceptación plena de su pertinencia. Respecto al tejido mismo de la conflictividad social, la cuestión del poder político ofrecía una indudable discontinuidad, un carácter no lineal, específico. Después de Avola, de Corso Traiano, de Battipaglia, "el monopolio estatal de la fuerza" aparecía un obstáculo ineludible con el que medirse de modo sistemático.

Desde un punto de vista programático, pues, la ruptura violenta de la legalidad se concibe en términos ofensivos como manifestación de un poder diferente: consignas como "tomemos la ciudad" o "insurrección" sintetizaban esta perspectiva, considerada inevitable, aunque no inmediata.

Desde un punto de vista concreto, en cambio, la organización en el plano de la ilegalidad es algo muy modesto, con una finalidad exclusivamente defensiva y contingente: defensa de los piquetes de huelga, de las casas ocupadas, de las manifestaciones, y medidas de seguridad preventivas frente a una posible reacción de la derecha, que ya no se podía excluir desde el atentado de Piazza Fontana en Milán. En definitiva: una teoría de ataque, de ruptura, consiguiente a la fusión de un nuevo sujeto político, el del 68, con la cultura comunista, y por otra parte realizaciones prácticas mínimas. Pero queda claro que, tras el "bienio rojo" 68-69, para miles y miles de militantes, incluidos los cuadros de base del sindicato, parecía de sentido común el organizarse en el terreno "ilegal", así como debatir públicamente tiempos y modos de afrontar las estructuras represivas del Estado.

4.- En aquellos años, el papel de las primeras organizaciones clandestinas, como G.A.P. (Grupos Armados Partisanos), y BR (Brigadas Rojas) es totalmente marginal y ajeno a la temática del movimiento.

La clandestinidad, la evocación obsesiva de la tradición partisanista, la referencia al obrero profesional, no tienen nada que ver con la organización de la violencia por parte de las vanguardias de clase y de los grupos revolucionarios.

Los GAP, remitiéndose al antifascismo de la resistencia y a la tradición comunista de la "doble vía" de los años 50, propugnaban la adopción de medidas preventivas contra un golpe de Estado considerado inminente. Las BR, formadas por la confluencia de los marxista-leninista de Trento, de los ex-PCI de la periferia milanese y de los ex-militantes de la Federación de Juventudes Comunistas de Reggio Emilia, buscaron, durante toda la primera fase, simpatías y contactos en la base comunista, y no en el movimiento revolucionario. Antifascismo y "lucha armada por las reformas" caracterizaban su intervención.

Paradójicamente, la propia aceptación de una perspectiva de lucha incluso ilegal y violenta por parte de las vanguardias comunistas del movimiento, convertía en absoluta e insuperable la distancia respecto a la clandestinidad y la "lucha armada" como opción estratégica. Los contactos esporádicos que hubo entre "grupos" y primeras organizaciones armadas no sólo no atenuaron, sino por el contrario acentuaron neta-

mente el carácter irreconciliable de las culturas y las líneas políticas presentes.

5.- En el 73-74, el trasfondo político global en el que durante años había crecido el movimiento se hace pedazos. En un breve arco de tiempo se producen múltiples rupturas de las continuidades existentes, cambian perspectivas y comportamientos, se alteran las propias condiciones del conflicto social. Este brusco viraje se explica en base a numerosas causas concomitantes e interdependientes. La primera está constituida por el juicio del PCI sobre el cierre de espacios a nivel internacional, con la consiguiente urgencia de encontrar una "salida política" inmediata en base a las condiciones existentes.

Ello conlleva una fractura, destinada a ampliarse, en el interior de ese medio político y social compuesto, pero hasta entonces sustancialmente unitario, que había buscado, tras el 68, un aterrizaje en el terreno del poder que reflejase la radicalidad de las luchas y de sus contenidos transformadores. Una parte de la izquierda (PCI y sindicatos confederados) empieza a aproximarse al terreno gubernamental, en contra de amplios sectores del movimiento.

La oposición extraparlamentaria se ve obligada a volver a definirse sobre el "compromiso" histórico auspiciado por el PCI. Y esta redefinición significa crisis, y progresiva pérdida de identidad. En efecto, la lucha por la hegemonía en la izquierda, que en cierta medida había justificado la existencia de los "grupos", parece ahora resolverse mediante una decisión unilateral, que

rompe y separa las perspectivas, y acaba con la dialéctica.

De ahora en adelante el tema de la "salida política", de la gestión alternativa del Estado, se identifica con la moderación de la política del PCI. Las organizaciones extraparlamentarias, aún decididas a moverse en ese territorio, sólo pueden tratar de perseguir y condicionar la trayectoria del "compromiso", constituyéndose su "versión extremista" (recuérdese la presentación de listas "revolucionarias" a las elecciones administrativas de 1975, y a las legislativas de 1976). Otros grupos, en cambio, comprueban los límites de su experiencia, y antes o después caminan hacia su disolución.

6.- En segundo lugar, con los contratos del 72-73, la figura central de las luchas en las fábricas, el obrero de la cadena de montaje, el obrero-masa, pierde su papel ofensivo y unificado. Comienza la reestructuración de la gran empresa.

El recurso al paro parcial (indemnizado en parte por el Estado), y las primeras renovaciones parciales de las tecnologías modifican profundamente el equilibrio productivo, atenuando la incidencia de las formas de lucha anteriores, incluida la huelga. Los "grupos hegemónicos" y su poder sobre la organización del trabajo se ven desplazados por la reestructuración de la maquinaria y de la jornada laboral. La representatividad de los consejos de fábrica, y por tanto, la dialéctica entre "derecha" e "izquierda" que existía en su interior, se encoge rápidamente.

El poder del obrero de las cadenas no se debilita por

la presión de un "ejército industrial de reserva" tan tradicional como fantomático, o sea, por la competencia de los parados. El problema era más bien que la reconversión industrial privilegia inversiones en sectores ajenos a la producción de masa, convirtiendo así en centrales, de relativamente marginales, a otros segmentos de fuerza de trabajo (mujeres, jóvenes, y diplomados), con menor historia organizativa a sus espaldas. Ahora el terreno de enfrentamiento concierne siempre más a los equilibrios globales del mercado de trabajo, el gasto público, la reproducción del proletariado y la juventud, la distribución de cuotas de renta independientes de la prestación laboral.

7.- En tercer lugar, se produce un cambio interior en la subjetividad del movimiento, de su "cultura", de su horizonte de proyecto. En resumen: se verifica una ruptura con toda la tradición del movimiento obrero, con la idea de "toma de poder", con el objetivo canónico de la "dictadura del proletariado", con los últimos destellos del "socialismo real", con toda vocación de gestión.

Lo que ya chirriaba en el matrimonio sesentayo-chista entre contenidos innovadores del movimiento y modelo de la revolución política comunista, se convierte ahora en abismo total. El poder es visto como una realidad ajena y hostil, de la que hay que defenderse, pero a la que no se puede conquistar o derribar, sino sólo reducir, mantener alejada. El punto crucial está en la afirmación de sí mismo como sociedad alternativa, como riqueza de comunicación, de libre capacidad

productiva, de formas de vida. Conquistar y gestionar "espacios" propios: ésta es la práctica dominante de los sujetos sociales para los que el trabajo asalariado ha dejado de ser punto y simple "episodio", contingencia, desvalor.

El movimiento feminista, con su práctica de comunidad, y su separación del resto de la sociedad, con su crítica de la política y de los poderes, con su áspera desconfianza hacia toda representación institucional y "general" de necesidades y deseos, con su amor por la diferencia, es emblemático de la nueva fase. En él se inspirará más o menos explícitamente la trayectoria del proletariado juvenil a mediados de los años 70. El propio referéndum sobre el divorcio es un indicio de gran significado de la tendencia a la "autonomía de lo social".

Imposible seguir hablando de "álbum de familia", ni siquiera de una familia mal avenida. La nueva subjetividad de masa es ajena al movimiento obrero: lenguajes y objetivos han dejado de comunicarse. La propia categoría de "extremismo" no explica ya nada, todo lo contrario, confunde y enturbia. Se puede ser "extremista" sólo en relación con algo semejante: pero es precisamente esa "semejanza" la que va desapareciendo rápidamente. Quien busca continuidad, quien aprecia el "álbum", sólo puede dirigirse al universo separado de las "organizaciones combatientes" marxistas-leninistas.

8.- Los tres aspectos del giro que se dio entre 1973 y 1975, pero en particular el último, concurren en el nacimiento de la "Autonomía Obrera".

La Autonomía se forma contra el proyecto del "Compromiso", en respuesta al fracaso de los grupos, más allá del "obrerismo", mediante una interacción conflictual permanente con la reestructuración productiva. Pero sobre todo expresa la nueva subjetividad, la riqueza de sus diferencias, su distanciamiento de la política formal y de los mecanismos de representación. No ya "salida política", sino potencia articulada y concreta del social.

En ese sentido, el localismo forma parte de la propia definición de la experiencia autónoma. La profunda distancia de la perspectiva de una posible gestión alternativa del Estado, excluye una centralización del movimiento. Cada corriente regional de la Autonomía reproduce las particularidades concretas de la composición de clase, sin sentir esto como una limitación, sino más bien como una razón de ser. Es literalmente imposible, por tanto, trazar una historia unitaria de la Autonomía romana o milanesa, o de otras regiones.

9.- De 1974 a 1976 se intensifica y difunde la práctica de la ilegalidad y de la violencia. Pero esta dimensión del antagonismo, desconocida en el período precedente, carece de toda finalidad global antiestatal, no prefigura ninguna "ruptura revolucionaria". Éste es el aspecto esencial. En las metrópolis la violencia aumenta, en función de una satisfacción inmediata de necesidades, de la conquista de "espacios" que gestionar con total independencia, y como respuesta a las reducciones de los gastos públicos.

En 1974 la "autorreducción" de las tarifas de los

trasportes, organizada en Turín por el sindicato, vuelve a lanzar de modo clamoroso la “ilegalidad de masas” ya experimentada antes, sobre todo en el campo de los alquileres. Casi en todas partes, y en relación con todo el abanico de los gastos sociales, se pone en práctica esta particular forma de garantía de la renta. Si el sindicato había considerado la autorreducción como un gesto simbólico, el movimiento la convierte en un camino material generalizado.

Pero más aún que la autorreducción, es la ocupación de casas en San Basilio, en Roma, en octubre de 1974, lo que señala un punto de inflexión, al presentar un alto grado de “militarización” espontánea, de defensa de masas en respuesta a la sanguinaria agresión policial. La otra etapa decisiva para el movimiento es la de las grandes manifestaciones de la primavera de 1975 en Milán, tras el asesinato de Varalli y Zibecchi<sup>3</sup> a manos de fascistas y carabinieri. Los durísimos enfrentamientos en la calle son el punto de partida de una secuencia de luchas que atacan las medidas económicas de la austeridad, la que ya se empieza a llamar “política de los sacrificios”. A lo largo de todo el 75 y el 76 se produce el tránsito -en muchos aspectos “clásico” en la historia del welfare- de la autorreducción a un comportamiento de apropiación: de un comportamiento defensivo en relación con los continuos aumentos de los precios, a una práctica ofensiva de satisfacción colectiva de las necesidades, tendente a subvertir los mecanismos

---

3 Varalli fue asesinado a sangre fría por un fascista en pleno centro en Milán. Zibecchi lo fue en la manifestación de protesta contra este asesinato, por un furgón de carabinieri lanzado contra los manifestantes.

de la crisis.

La apropiación -cuyo máximo ejemplo a nivel internacional fue la noche del black-out en Nueva York, en 1977- alcanza todos los aspectos de la existencia metropolitana: es "gasto político", ocupación de locales para actividades asociativas libres, es el "tranquilo hábito" del proletariado juvenil de no pagar la entrada en el cine o en los conciertos, es el rechazo de las horas extraordinarias, y la dilatación de las pausas en la fábrica. Pero es sobre todo apropiación del "tiempo de vida", la liberación del mando de la fábrica, la búsqueda de comunidad.

10.- A mediados de los 70 se perfilan dos tendencias distintas en la reproducción ampliada de la violencia. Esquematizando con una satisfactoria aproximación, se pueden distinguir dos génesis diferentes del impulso hacia la militarización del movimiento. La primera es la resistencia a ultranza frente a la reestructuración productiva en las grandes y medianas empresas.

Sus protagonistas son muchos cuadros obreros formados políticamente entre el 68 y el 73, decididos a defender a toda costa las bases materiales de su fuerza contractual. La reconstrucción es vivida como catástrofe política. Sobre todo los militantes de fábrica que se habían comprometido más a fondo con la experiencia de los consejos, tienden a identificar reestructuración con derrota, encontrando confirmación a su postura en las repetidas concesiones sindicales en el tema de las condiciones de trabajo. La sustancia de su postura estaba

en dejar la fábrica como era, para preservar así una relación de fuerza favorable.

Entre este núcleo de problemas, y entre las filas de este personal político-sindical, las Brigadas Rojas, del 74 al 75 y en adelante, despiertan simpatías y alcanzan cierto nivel de implantación.

11.- La otra corriente ilegal -en muchos aspectos diametralmente opuesta a la primera- está formada por los sujetos sociales que son el resultado de la reestructuración, de la descentralización productiva, de la movilidad. La violencia se genera aquí por la ausencia de garantías, por las formas fragmentadas y precarias de conseguir la renta salarial, por el choque inmediato con la dimensión social, territorial, global del mando capitalista.

La figura proletaria que emerge de la reestructuración chocó violentamente con la organización urbana, con la administración de los flujos de beneficios, y se bate por el autogobierno de la jornada laboral. Este segundo tipo de ilegalidad, que en líneas generales puede conectar con la experiencia autónoma, no posee nunca el carácter de un proyecto orgánico, y se distingue por la total coincidencia entre la forma de lucha y la consecución del objetivo. Esto conlleva la ausencia de "estructuras" o "funciones" separadas, específicas, pre-dispuestas al empleo de la fuerza.

A menos que se quiera aceptar el "pasolinismo" como categorías suprema de comprensión sociológica, resulta inevitable resaltar que la violencia difusa del movimiento de aquellos años era un instrumento nece-

sario de auto identificación y de afirmación de un nuevo y poderoso sujeto productivo, nacido en el declinar del papel central de la fábrica, y sometido a las fuertes presiones de la crisis económica.

12.- El movimiento del 77 expresa, en sus connotaciones esenciales, una nueva composición de clase, y no fenómenos de marginación.

La "segunda sociedad" es, o va camino de serlo, la "primera" en cuanto a capacidad productiva, inteligencia técnico-científica, riqueza de cooperación. Los nuevos sujetos de las luchas reflejan, o anticipan, la identificación creciente entre procesos de trabajo material y actividad comunicativa, en breve, la realidad de la fábrica informatizada y del terciario avanzado. El movimiento es fuerza productiva rica, independiente, conflictual. La crítica del trabajo asalariado muestra ahora una vertiente positiva, creativa, bajo forma de "instalación por cuenta propia", y de gestión parcial desde la base de los mecanismos del welfare.

La "segunda sociedad", que ocupa el escenario en 1977, es "asimétrica" en relación con el poder estatal: no busca oposición frontal, sino elusión, es decir, en concreto, busca espacios de libertad y de renta donde consolidarse y crecer.

Esta "asimetría" era un dato inestimable, que testimoniaba la consistencia de los procesos sociales en marcha. Pero necesitaba tiempo. Tiempo y mediación. Tiempo y negociación.

13.- En cambio, la operación restauradora del

Compromiso histórico niega al movimiento tiempo y espacios, al volver a proponer un antagonismo simétrico en relación con el Estado.

El movimiento se ve sometido a un espantoso proceso de aceleración, que bloquea su potencial articulación, y lo deja sin márgenes de mediación. Contrariamente a lo que ocurre en otros países europeos, y en especial en Alemania, donde la operación represiva se acompaña de formas de negociación con los movimientos, y no índice pues en su reproducción, el Compromiso histórico en Italia cercena a golpes de hoz, negando legitimidad a todo lo que escapa y se opone a la nueva reglamentación corporativa del conflicto. La intención represiva posee en Italia tal generalidad, que se resuelve directamente contra los impulsos sociales espontáneos. Ocurre entonces que la adopción sistemática de medidas político-militares por parte del Gobierno reintroduce de manera "exógena" la necesidad de la lucha política general, a menudo como pura y simple "lucha por la supervivencia", mientras que margina y condena al ghetto a las prácticas emancipadoras del movimiento, así como a su densa positividad en el terreno de la calidad de vida y de la satisfacción directa de las necesidades.

14.- La Autonomía organizada se encuentra atezada entre el ghetto y el enfrentamiento inmediato con el Estado. Su "esquizofrenia" y después su derrota nacen de su intento de escapar a esta tenaza, manteniendo una relación entre riqueza y articulación social del movimiento por una parte, y

necesidades propias del enfrentamiento antiestatal por otra.

Al cabo de pocos meses este intento resulta imposible y fracasa en ambos frentes. La “aceleración” sin precedentes del 77 lleva a la Autonomía organizada a perder lentamente los contactos con estos sujetos que, al sustraerse a la lucha política tradicional, recorren senderos diversificados—unas veces individuales, otras incluso de cogestión—para trabajar menos, vivir mejor, producir libremente. Por otra parte, la propia “aceleración” lleva a la Autonomía a cortar todo contacto con aquellas pulsiones militaristas que estaban presentes en el movimiento, y en la propia Autonomía, y se convierten en poco tiempo en tendencias separadas hacia la formación de bandas armadas.

La tenaza, en lugar de abrirse, se cierra aún más. La forma organizativa de la Autonomía, su discurso político sobre el poder, su concepción de la política son duramente cuestionadas tanto por el ghetto como por las formaciones “militaristas”.

Hay que añadir sin embargo que la Autonomía paga entonces también el precio de las debilidades de su modelo político-cultural, centrado en el crecimiento lineal del movimiento, en su continua expansión y radicalización. Es un modelo en el que se mezclan lo viejo y lo nuevo: “viejo” extremismo anticonstitucional y nuevas necesidades emancipativas. La separación y la “alteridad” que configuran a los nuevos sujetos y sus luchas son a menudos vistos por la autonomía como negación de toda mediación política, y no como un soporte. El inmediato antagonismo se contrapone a toda

la forma de diálogo, a toda negociación, a toda utilización de las instituciones.

15.- A finales del 77 y a lo largo de todo el 78 se multiplican las formaciones organizadas que operan en un terreno específicamente militar, mientras se acentúa la crisis en la Autonomía organizada.

Para muchos la ecuación: lucha política = lucha armada, aparece como la última respuesta realista al cepo que el Compromiso histórico ha cerrado entorno al movimiento. En una primera fase, y según un esquema repetido innumerables veces, grupos de militantes pertenecientes al movimiento realizan el así llamado "salto" de la violencia endémica a la lucha armada, aun concibiendo esta elección y sus pesadas obligaciones, como "articulación" de las luchas, como creación de una especie de "estructura de servicios". Pero una forma de organización destinada específicamente a la acción armada se revela estructuralmente inadecuada a las prácticas del movimiento, y no puede dejar de separarse de él en un tiempo más o menos breve. Ocurre entonces que las numerosas siglas de "organizaciones combatientes" nacidas entre el 77 y 78, terminan por imitar el modelo, al principio combatido, de las Brigadas Rojas, o incluso por entrar en ellas. Los Guerrilleros históricos, las B.R., precisamente como detentadores de una "guerra contra el Estado" completamente aislada de la dinámica del movimiento, acaban por ampliarse de forma "parasitaria" a costa de las derrotas de la lucha de masas. En particular en Roma, a finales del 77, las B.R. reclutan de forma masiva entre las filas de un

movimiento en crisis. La Autonomía, a lo largo de ese año, había constatado sus propias graves limitaciones, oponiendo al militarismo de Estado una radicalización iterativa del enfrentamiento en la calle, que no consolidaba, sino más bien dispersaba la potencialidad del movimiento. El acentuarse de la represión y los errores cometidos por la Autonomía en Roma y en alguna que otra ciudad han allanado el camino a las B.R. Esta última organización, que había criticado violentamente las luchas del 77, se encuentra, paradójicamente, recogiendo sus frutos más visibles en términos de reforzamiento organizativo.

16. La derrota del movimiento de 1977 comienza con el secuestro y asesinato de Aldo Moro.

Las Brigadas Rojas, de manera análoga aunque trágicamente paródica de lo que había hecho la izquierda histórica a mediados de los años 70, persiguen una "salida política" propia, separada y a expensas del antagonismo social.

La "cultura" de las B.R. -con sus tribunales, cárceles, prisioneros, procesos- y su práctica de "fracción armada" en la autonomía de lo político, se empleaban tanto en contra de los nuevos sujetos del conflicto, como del aparato institucional.

Con la "operación Moro" la unidad del movimiento se quiebra de manera definitiva, y comienza una fase de crepúsculo y de deriva, caracterizada por la lucha frontal de la Autonomía contra el brigadismo, pero también por la regresión de la lucha política de amplios sectores proletarios y juveniles. El "estado de emergen-

cia", que Estado y PCI invocaban a bombo y platillo, asestapolpesaciegas,y,loquees más, escogeloquees evidente,públicoy"subversivo"comocabezadeturco sobre la que medir en primera instancia su destructividad. La Autonomía se encuentra así sometida a un violentísimo ataque, que tiende ante todo a arrasar en las grandes fábricas del Norte. Y así los "colectivos autónomos" de fábrica son en seguida acusados de probable filoterrorismo por parte del sindicato y del PCI, y convertidos en sospechosos, denunciados, fichados. Y cuando, precisamente en los días del secuestro de Moro, Autonomía lanza la lucha contra el restablecimiento del sábado como día laboral en Alfa Romeo, la respuesta de la izquierda histórica es una respuesta "antiterrorista" de corte militar, de puro exorcismo. Comienza así el proceso de explosión de las fábricas de la nueva generación evanguardias deluchas, proceso que culminará con el despido de 61 obreros de la FIAT en otoño de 1979.

17.- Después de Moro, en el escenario desolado de una sociedad civil militarizada, Estado y Brigadas Rojas se enfrentan según la lógica del espejo.

Las B.R. recorren rápidamente esa parábola irreversible que conduce a la lucha armada a convertirse en "terrorismo" en su auténtico sentido: comienzan las campañas de aniquilamiento. Carabineros, jueces, magistrados, dirigentes de empresa, sindicalistas son asesinados ya únicamente por la "función" que ocupaban, como explicaron más adelante los "arrepentidos".

Los "peinados" policiales sistemáticos contra la Au-

tonomía, en el 79, han eliminado, por otra parte, el único tejido conexasivopolíticodelmovimientocon capacidad de combatir con eficacia la lógica terrorista. Así, entre 1979 y 1981, las B.R. pueden por vez primera reclutar militantes no sólo entre las "organizaciones combatientes" menores, sino directamente entre jóvenes y adolescentes, apenas politizados, cuyo descontento y rabia carecen ya de toda mediación política y programática.

18.- Los "arrepentidos", como fenómeno de masa, son la otra cara del terrorismo, igualmente militarizante, igualmente horrenda.

El "arrepentidismo" es la variante extrema del terrorismo, su "reflejo condicionado" a lo Pavlov, el testimonio último de su total distancia y abstracción del tejido del movimiento. La incompatibilidad entre sujeto social y lucha armada se manifiesta de modo distorsionado y terrible en las confesiones pactadas de los arrepentidos.

El "arrepentidismo" es "lógica de aniquilamiento" judicial, venganza indisciplinada, celebración de la ausencia de memoria histórica, precisamente cuando, de manera perversa y manipulada, se pone en funcionamiento una "memoria individual". Los "arrepentidos" mienten incluso cuando dicen la "verdad", unificando lo que está dividido, eliminando las motivaciones y el contexto, evocando los efectos sin las causas, estableciendo presuntos nexos, interpretando la realidad con las lentes de los diversos "teoremas".

19. La derrota seca y definitiva de las organiza-

ciones políticas de movimiento, a finales de los 70, no ha coincidido ni de forma parcial con una derrota del nuevo sujeto político y productivo, que en el 77 había realizado su "ensayo general".

Este sujeto político ha realizado una larga marcha en los lugares de trabajo, en la organización del saber social, en la "economía alternativa", en las instancias regionales, en el aparato de Estado. Se ha difundido, avanzado aras de suelo, rehuyendo el enfrentamiento político directo, maniobrando entre ghetto y negociación, entre separación y cogestión. Aunque comprimido y obligado a menudo a la pasividad, constituye, hoy más que ayer, el nudo no resuelto de la crisis italiana.

La reorganización de la jornada laboral, la presión sobre el gasto público, las cuestiones de la defensa del ambiente y la elección de tecnologías, la crisis del sistema de partidos y el problema de un nuevo pacto constitucional... detrás de todo esto, y no sólo en los pliegues del Informe Censis<sup>4</sup>, vive intacta la densidad de un sujeto de masa con sus exigencias de salario, de libertad, de paz.

20.- Tras el Compromiso histórico y después del terrorismo, otra vez se trata, exactamente como en 1977, de abrir espacios de mediación, que permitan a los movimientos expresarse y crecer.

Lucha y mediación política. Lucha y negociación con las instituciones. Esta perspectiva -aquí como en

---

4 El Censis es un organismo de investigación privado, dirigido por gente próxima a la Democracia Cristiana. Publica un informe, muy leído, sobre la situación económica y social.

Alemania- se hace posible y necesaria no por la timidez y el atraso del conflicto social sino, por el contrario, por la extrema madurez de sus contenidos. Contra el militarismo estatal, y contra toda nueva propuesta de "lucha armada" (de la que no existe una versión "buena", alternativa a la ideología de la Tercera Internacional de las B.R., ya que resulta, como tal, inadecuada y hostil a los nuevos movimientos), es necesario retomar y desarrollar la línea del 77. Una potencia productiva, colectiva e individual, que sitúa en contra y más allá del trabajo asalariado, y con la que el Estado debe medirse también en términos administrativos y económicos, debe ser capaz de ser al mismo tiempo autónoma, antagonista y capaz de operar mediaciones.

## Do you remember counterrevolution?<sup>1</sup>

Paolo Virno

¿Qué significa la palabra “contrarrevolución”? Por ésta, no debe entenderse solamente una represión violenta (aunque, ciertamente, la represión nunca falte). No se trata de una simple restauración del ancien régime, es decir del restablecimiento del orden social resquebrajado por conflictos y revueltas. La “contrarrevolución” es, literalmente, una revolución a la inversa. Es decir: una innovación impetuosa de los modos de producir, de las formas de vida, de las relaciones sociales que, sin embargo, consolida y relanza el mando capitalista. La “contrarrevolución”, al igual que su opuesto simétrico, no deja nada intacto. Determina un largo estado de excepción, en el cual parece acelerarse la escansión de los acontecimientos. Construye activamente su peculiar “nuevo orden”. Forja mentalidades, actitudes culturales, gustos, usos y costumbres, en suma, un inédito common sense. Va a la raíz de las cosas y trabaja con método.

Pero hay más: la “contrarrevolución” se sirve de los mismos presupuestos y de las mismas tendencias (económicas, sociales y culturales) sobre las que podría acoplarse la “revolución”, ocupa y coloniza el territorio del adversario y da otras respuestas a las mismas preguntas. Reinterpreta a su modo (y las cárceles de máxima seguridad, a menudo, facilitan

esta tarea hermenéutica) el conjunto de condiciones materiales que convertirían la abolición del trabajo asalariado en algo simplemente realista: reduce este conjunto a provechosas fuerzas productivas. Además, la “contrarrevolución” transforma en pasividad despolitizada o en consenso plebiscitario los mismos comportamientos que parecían implicar el deterioro del poder estatal y la actualidad de un autogobierno radical. Por esta razón, una historiografía crítica, reacia a idolatrar la autoridad de los “hechos consumados”, debe esforzarse en reconocer, en cada etapa y en cada aspecto de la “contrarrevolución”, la silueta, los contenidos, la cualidad de la revolución posible. La “contrarrevolución” italiana comienza a finales de los años setenta y se prolonga hasta el día de hoy. Presenta numerosas estratificaciones. Como un camaleón, cambia muchas veces de aspecto: “compromiso histórico” entre DC y PCI, craxismo triunfante y reforma del sistema político tras el derrumbe de los regímenes del Este. Sin embargo, no resulta difícil comprender a simple vista los Leitmotiv que recorren todas sus fases. El núcleo unitario de la “contrarrevolución” italiana de los años ochenta y noventa consiste: a) en la plena afirmación del modo de producción posfordista (tecnología electrónica, descentralización y flexibilidad de los procesos de trabajo, el saber y la comunicación como principal recurso económico, etc.); b) en la gestión capitalista de la brusca reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario (part-time, jubilaciones anticipadas, paro estructural, precarie-

dad de larga duración, etc.); en la crisis drástica y casi irreversible de la democracia representativa. La Segunda república hunde sus raíces en esta base material. Constituye el intento de adecuar la forma y el procedimiento de gobierno a las transformaciones ya ocurridas en los lugares de producción y en el mercado de trabajo. Con la Segunda república, la “contrarrevolución” posfordista se dota, en definitiva, de una constitución propia y llega así a buen término.

Las tesis histórico-políticas que siguen a continuación se proponen extrapolar algunos aspectos sobresalientes de los hechos italianos de los últimos quince años. Para ser exactos, aquellos aspectos que provean la discusión teórica de un trasfondo empírico inmediato. Cuando un acontecimiento concreto demuestre tener un valor ejemplar (o bien cuando permita presagiar una “ruptura epistemológica” y una innovación conceptual) profundizaremos en él mediante un excursus, cuya función es similar, en todos los sentidos, al “primer plano” cinematográfico.

1. El posfordismo, en Italia, ha sido el bautismo del denominado “movimiento del 77”, o sea de las duras luchas sociales de una fuerza de trabajo escolarizada, precaria, móvil, que odia la “ética del trabajo”, se contraponen frontalmente a la tradición y a la cultura de la izquierda histórica y señala una clara discontinuidad respecto al obrero de la línea de montaje. El posfordismo se inaugura con revueltas. La obra maestra de la “contrarrevolución” italiana

reside en haber transformado en requisitos profesionales, ingredientes de la producción de plusvalor y fermento del nuevo ciclo de desarrollo capitalista, las inclinaciones colectivas que, en el “movimiento del 77”, se presentaban, en cambio, como antagonismo intransigente. El neoliberalismo italiano de los años ochenta es una especie de 77 invertido. Y al contrario: aquella antigua estación de conflictos continúa representando, todavía hoy, la otra cara de la moneda posfordista, la cara rebelde. El movimiento del 77 constituye, por usar una bella expresión de Hannah Arendt, un “futuro a la espalda”, el recuerdo de aquello que podrían ser las luchas de clase *prossime venture*.

#### 1. excursus. Trabajo y no-trabajo: el éxodo del 77.

Como ocurre con toda auténtica novedad, el movimiento del 77 padeció la mortificación de verse confundido con un fenómeno de marginación. Aparte de sufrir la acusación, más complementaria que contradictoria, de parasitismo. Estos conceptos invierten la realidad de forma tan completa y precisa que resultan bastante indicativos. En efecto, quienes tomaron por marginales o parásitos a los “intelectuales descalzos” del 77, a los estudiantes-trabajadores y a los trabajadores-estudiantes, a los precarios de toda calaña, fueron aquellos que sólo consideraban “central” y “productivo” el puesto fijo en la fábrica de bienes de consumo duraderos. Todos aquellos, por tanto, que miraban a aquellos su-

jetos desde la perspectiva del ciclo de desarrollo en declive. Y que, sin embargo, constituye una perspectiva, ésta sí, con riesgo de marginalidad y también de parasitismo. Por el contrario, en cuanto se atiende, a las grandes transformaciones de los procesos productivos y de la jornada social de trabajo, que se pone en marcha entonces, no es difícil reconocer en los protagonistas de aquellas luchas de calle algún contacto con el corazón mismo de las fuerzas productivas.

El movimiento del 77 da voz por un momento a la composición de clase transformada que comienza a configurarse tras la crisis del petróleo y de la *cassa integrazione* en las grandes fábricas, en el inicio de la reconversión industrial. No es la primera vez, por otra parte, que una revolución radical del modo de producción viene acompañada por una conflictividad precoz de los estratos de la fuerza de trabajo a punto de pasar a ser el eje de la nueva configuración. Basta pensar en la peligrosidad social que, en el siglo XVII, marcó a los vagabundos ingleses, ya expulsados del campo y a punto de ser introducidos en las primeras manufacturas. O en las luchas de los descualificados americanos, en los primeros diez años de este siglo, luchas que precedieron al giro fordista y taylorista, basado justamente en la descualificación sistemática del trabajo. Cada brusca metamorfosis de la organización productiva, como se sabe, está destinada, en principio, a recordar los afanes de la "acumulación originaria" y debe por ello transformar desde el principio una relación

entre "cosas" (nuevas tecnologías, distinta localización de las inversiones, fuerza de trabajo dotada de ciertos requisitos específicos) en una relación social. Pero precisamente en este recorrido se manifiesta, a veces, la cara oculta subjetiva de aquello que después pasa a ser un inexpugnable recorrido de hechos.

Las luchas del 77 asumen como propia la fluidez del mercado de trabajo, haciéndola un terreno de agregación y un punto de fuerza. La movilidad entre trabajadores diferentes y entre trabajo y no trabajo, en lugar de pulverizar, determina comportamientos homogéneos y actitudes comunes, se llena de subjetividad y conflicto. Sobre este panorama, comienza a recortarse la tendencia que después, en los años siguientes, será analizada por Dahrendorf, Gorz y muchos otros: contracción del tradicional empleo manual, crecimiento del trabajo intelectual masificado y paro ligado a la falta de inversiones (causado por el desarrollo económico, no por sus dificultades). De esta tendencia, el movimiento supone la representación de una parte, la hace visible por primera vez y, en cierto modo, la bautiza, pero torciendo su fisonomía en sentido antagonista. Decisiva fue, entonces, la percepción de una posibilidad: la de concebir el trabajo asalariado como el episodio de una biografía, en lugar de como una cadena perpetua. Y la consiguiente inversión de expectativas: renuncia a darse prisa por entrar en la fábrica y mantenerse, búsqueda de cualquier camino para evitarla y alejarla de sí. La movilidad, de condición impuesta, pasa

a ser regla positiva y aspiración principal; el puesto fijo, de objetivo primario, se transforma en excepción o paréntesis.

Es a causa de tales tendencias, bastante más que por la violencia, por lo que los jóvenes del 77 se volvieron sencillamente indescifrables para la tradición del movimiento obrero. Ellos transformaron a la inversa el crecimiento del área del no trabajo y de la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración conscientedeltrabajodefábrica. Antes que resistir a ultranza a la reestructuración productiva, se fuerzan límites y trayectorias, en el intento de obtener consecuencias impropias y favorables para sí mismos. Antes que encerrarse en un fortín asediado, abocados a una derrota apasionada, se ensayan las posibilidades de empujar al adversario a atacar fortines vacíos, abandonados previamente. La aceptación de la movilidad se une a la búsqueda de una renta garantizada como una idea de producción más cercana a la exigencia de autorrealización. Es decir, lo que se rompe es el nexo entre trabajo y socialización. Momentos de hermandad comunitaria son experimentados fuera y contra la producción directa. Después, esta socialización independiente se hace valer, como insubordinación, incluso en el lugar de trabajo. Asume un peso decisivo la opción “por la formación ininterrumpida”, es decir la continuación de la formación académica, incluso después de haber encontrado empleo: esto alimenta la así llamada rigidez de la oferta de trabajo, pero sobre todo hace que la precariedad y el trabajo negro tengan como

protagonistas sujetos cuya red de saberes e informaciones son siempre exorbitantes respecto a las profesiones distintas y cambiantes. Se trata de un exceso no desposeible, no reconducible a la cooperación productiva dada: su inversión o su derroche están, por tanto, ligados a la posibilidad de poblar y habitar establemente un territorio situado más allá de la prestación salarial.

Este conjunto de comportamientos es obviamente ambiguo. Es posible leerlo, de hecho, como una respuesta pauloviana a la crisis del Estado asistencial. Conforme a esta interpretación, los asistidos viejos y nuevos bajan al campo de batalla para defender las propias posiciones, excavadas de forma diferente en el gasto público. Encarnan aquellos costes ficticios que el empuje neoliberal y anti-welfare intenta abolir, o al menos contener. La izquierda puede incluso defender a estos hijos espurios, pero con cierta vergüenza, y condenando de todos modos su "parasitismo". Pero quizás es precisamente el 77 el que ilumina con muchas otras luces la crisis del welfare state, redefiniendo de raíz la relación entre trabajo y asistencia, entre costes reales y "costes falsos", entre productividad y parasitismo. El éxodo de la fábrica, que en parte anticipa y en parte imprime otra cara al incipiente paro estructural, sugiere de forma provocadora que en el origen del desorden del Estado asistencial está, si acaso, el desarrollo asfixiante, inhibido, ni tan siquiera modesto, del área del no trabajo. Como si dijéramos: no es que hayademasiadonotrabajo, sinodemasiadopoco. Una

crisis, por tanto, causada no por las dimensiones asumidas por la asistencia, sino por el hecho de que la asistencia se amplía, en su mayor parte, bajo la forma de trabajo asalariado. Y, viceversa, por el hecho de que el trabajo asalariado se presenta, desde un cierto momento en adelante, como asistencia. Además, las políticas de pleno empleo en los años treinta ¿no habían surgido justamente con la consigna “cava agujeros y luego rellénalos”?

El punto central - que se manifiesta en el 77 en forma de conflicto y, después, durante los años ochenta, como paradoja económica del desarrollo capitalista- es el siguiente: el trabajo manual atomizado y repetitivo, a causa de sus costes inflacionistas y sin embargo rígidos, muestra un carácter no competitivo respecto a la automatización y, en general, con una nueva secuencia de aplicaciones de la ciencia sobre la producción. Muestra la cara de coste social excesivo, de asistencia indirecta, encubierta e hipermediada. Pero el haber hecho la fatiga física radicalmente “antieconómica” es el extraordinario resultado de décadas de luchas obreras: no hay en verdad nada de qué avergonzarse. De este resultado, repetimos, se apropia por un momento el movimiento del 77, señalando a su modo el carácter socialmente parasitario del trabajo bajo el patrón. Es un movimiento que se sitúa, en muchos sentidos, a la altura de la new wave neoliberal, ya que busca otra solución para los mismos problemas con los que ésta se enfrentará más tarde. Busca y no encuentra, implosionando rápidamente. Pero pese a haberse

quedado en estado de síntoma, aquel movimiento representó la única reivindicación de una vía alternativa en la gestión del fin del “pleno empleo”.

2. La izquierda histórica, después de haber contribuido a la aniquilación (también en el sentido militar del término) de los movimientos de clase y a la primera fase de la reconversión industrial, se fue quedando progresivamente fuera de juego. En 1979, el gobierno de los “acuerdos amplios”, también denominado gobierno de “solidaridad nacional”, apoyado sin reservas por el PCI y por su sindicato, llegó a su fin. La iniciativa política quedó enteramente en manos de las grandes empresas y de los partidos de centro.

Siguiendo un guión clásico, las organizaciones obreras reformistas fueron cooptadas a la dirección del Estado dentro de una fase de transición, caracterizada por un “ya no” (ya no rige el modelo fordista-keynesiano) y por un “todavía no” (todavía no se da un pleno desarrollo de la empresa en red, del trabajo inmaterial, de las tecnologías informáticas), en la cual se trataba de contener y reprimir la insubordinación social. Por consiguiente, tan pronto como el nuevo ciclo de desarrollo se puso en marcha, tan pronto como el obrero-masa de la cadena de montaje perdió definitivamente su propio peso contractual y político, la izquierda oficial se convirtió en un lastre inútil, que había que quitarse de encima lo más pronto posible.

El declive del PCI tiene su origen en los últimos años

setenta. Se trata de un acontecimiento "occidental", italiano, conectado con la nueva configuración del proceso laboral. Sólo a causa de una ilusión óptica se puede llegar a pensar que este declive, que en 1990 conducirá a la disolución del PCI y al nacimiento del Partido democrático de la izquierda (PDS), fue producido por la conflagración del "socialismo real", es decir, por la inmediatamente sucesiva caída del Muro.

La sanción simbólica de la derrota sufrida por la izquierda histórica tuvo en verdad lugar a mediados de los años ochenta. En 1984, el gobierno dirigido por Bettino Craxi abolió el "punto de contingencia", es decir, el mecanismo de adecuación de los salarios a la inflación. El PCI convocó un referéndum para restablecer esta importante conquista sindical de los años setenta. Lo convocó y, en 1985, lo perdió estrepitosamente. La consecuencia de esta debacle fue que, a partir de ese momento, el partido y el sindicato asumieron posiciones "realistas", es decir, de colaboración con el gobierno, en lo que se refiere a salario y jornada de trabajo. Desde 1985 en adelante, desapareció toda tutela "socialdemócrata" o "sindicalista" de las condiciones materiales del trabajo dependiente. La clase obrera posfordista tendría que vivir sus primeras experiencias sin poder contar en ningún momento con un partido "propio" o con un sindicato "propio". Nunca había ocurrido algo así en Europa, desde los días de la primera revolución industrial.

Segundo excursus. Los cambios en la Fiat en los años ochenta.

En la Fiat, entre dos décadas, se deja ver con ejemplar nitidez la feroz "dialéctica" entre la espontaneidad conflictiva de la joven fuerza de trabajo, el PCI y la empresa a punto de cambiar su fisionomía. El microcosmos Fiat anticipa y compendia la "gran transformación" italiana. Es un acto único dividido en tres escenas.

Primera escena. En julio de 1979, la Fiat está bloqueada por una huelga "indefinida" que, en muchos aspectos, se asemeja a una verdadera ocupación de la fábrica. Es el momento culminante de la contienda por el convenio integral de empresa. Pero, sobre todo, es el último y gran episodio de la ofensiva obrera de los años setenta. Sus protagonistas absolutos son los diez mil nuevos "contratados", que han comenzado a trabajar en la Fiat a partir de los últimos dos años. Se trata de obreros "extravagantes", que se parecen en todo (mentalidad, costumbres metropolitanas, escolarización) a los estudiantes y a los precarios que habían llenado las calles en el año 77. Los nuevos "contratados" se habían distinguido hasta aquel momento por un continuo sabotaje de los ritmos de trabajo: la "lentitud" era su pasión. Con el bloqueo de la Fiat, intentaron reafirmar la "porosidad" o elasticidad del tiempo de producción. El sindicato y el PCI lo rechazan, condenando abiertamente su desafección al trabajo.

Segunda escena, en otoño de 1979, la dirección

de Fiat prepara la contraofensiva despidiendo a 61 obreros, jefes históricos de la lucha de la sección. Pero, ojo, no los despide aduciendo como pretexto cualquier motivo empresarial. La razón de la medida es la presunta connivencia de los 61 con el "terrorismo". Poco importa que los jueces no hayan encontrado elementos concretos para proceder contra los "sospechosos". La empresa lo "sabe", y esto basta. La cuestión de los 61 está en perfecta sintonía con los gobiernos de "solidaridad nacional", con la equiparación realizada por ellos entre las luchas sociales extrainstitucionales y la subversión armada. El PCI y el sindicato avalan la decisión de la Fiat, limitándose a algún "distingo" formal.

Tercera escena. Un año más tarde, en otoño de 1980, la Fiat pone sobre la mesa un plan de reestructuración que prevé 30.000 despidos. Se desmantela la fábrica fordista, Mirafiori se convierte en una referencia de arqueología industrial. Siguen 35 días de huelga en los cuales el PCI, ya fuera del gobierno, emplea a fondo su fuerza organizativa. El secretario del partido, Enrico Berlinguer, da un mitin a las puertas de la Fiat, que, después, en los años siguientes, se mantendrá como un "objeto de culto" para los militantes de la izquierda oficial. Pero ya es demasiado tarde. Al avalar la expulsión de los 61 y, mucho antes, oponiéndose y reprimiendo la lucha espontánea de los nuevos contratados, el PCI y el sindicato destruyeron la organización obrera en la fábrica. Como si dijésemos: cortaron la rama sobre la que también ellos, a pesar de todo, estaban

sentados. Solo una historiografía que desee confundir las cosas puede indicar que los “35 días” son la confrontación decisiva, el acontecimiento que hace cambiar de vertiente: en realidad, todo se jugó con anterioridad, entre 1977 y 1979. Esta vez, para ganar la contienda, la Fiat puede contar con una base de masas: los cuadros intermedios, los jefecillos, los empleados. Los cuales organizan, en octubre de 1980, una manifestación en Turín contra la prolongación de la huelga obrera. Y obtienen un éxito inesperado: desfilan 40.000 personas. El plan de reestructuración de la Fiat es aprobado.

3. Entre los años 1984 y 1989, la economía italiana conoce su pequeña “edad de oro”. Suben ininterrumpidamente los índices de productividad, crecen las exportaciones, la Bolsa manifiesta una larga “efervescencia”. La “contrarrevolución” levanta el estandarte tan querido ya de Napoleón III después de 1948: *enrichissez-vous*, enriqueceos. Los sectores arrastrados por el boom son la electrónica, la industria de la comunicación (son los años en los que se agiganta la Fininvest de Berlusconi), la química fina, el textil “posmoderno” tipo Benetton (que organiza directamente la comercialización del producto), las empresas que suministran servicios e infraestructuras. La propia industria del automóvil, después de ser agilizada y reestructurada, acumula durante algunos años ganancias excepcionales.

Cambia profundamente la naturaleza del mercado laboral. La ocupación goza de menor institucionali-

zación y, sobre todo, de menor duración. Se amplía desmesuradamente la “zona gris” del semiempleo, del trabajo intermitente, del frecuente cambio entre superexplotación e inactividad. Disminuye, en conjunto, la demanda de trabajo industrial. Cuando Marx hablaba de “superpoblación” o de “ejército salarial de reserva” (en resumidas cuentas, de los parados), distinguía tres clases: la superpoblación fluida (diríamos hoy: turn over, jubilación anticipada ecc.); latente (allí donde puede intervenir en cualquier momento la innovación tecnológica para esquilmar el empleo); estancada (trabajo negro, “sumergido”, precario). Ahora bien, se podría decir que, a partir de la mitad de los años ochenta, los conceptos con los que Marx analiza el “ejército industrial de reserva” resultan adecuados, en cambio, para describir el modo de ser de la propia clase obrera ocupada. Toda la fuerza de trabajo realmente empleada vive las condiciones estructurales de la “superpoblación” (fluida o latente o estancada). Es siempre, potencialmente, superflua.

Por otra parte, cambia radicalmente el concepto de “profesionalidad”. Lo que ahora se valora (y se demanda) en el trabajador individual no son ya las virtudes que se adquieren en el lugar de trabajo, por efecto de la disciplina industrial. Las competencias verdaderamente decisivas para realizar de la mejor manera las tareas laborales posfordistas son las que se adquieren fuera de la producción directa, en “el mundo de la vida”. Dicho de otra manera, la “profesionalidad” ahora, no es otra cosa que la

sociabilidad genérica, la capacidad de establecer relaciones interpersonales, la aptitud para controlar la información e interpretar los mensajes lingüísticos, la adaptabilidad a las reconversiones continuas e imprevistas. Es así como se puso a trabajar el movimiento del 77: su "nomadismo", el desapego por un puesto fijo, una cierta capacidad autoempresarial, y hasta el gusto por la autonomía individual y por la experimentación, todo esto confluye en la organización productiva capitalista. Basta pensar, a título de ejemplo, en el gran desarrollo que, en Italia, durante los años ochenta, ha tenido el "trabajo autónomo", es decir el conjunto de las microempresas, muchas de ellas poco más que familiares, puestas en marcha por ex-trabajadores dependientes. Este "trabajo autónomo" es, verdaderamente, la continuación de la migración del régimen de fábrica comenzada en el 77: pero esto está estrechamente subordinado a las exigencias variables de las grandes empresas; mas aún, es el modo específico con el que los mayores grupos industriales italianos descargan parte de sus costes de producción fuera de sus propias empresas. El trabajo autónomo coincide casi siempre con tasas de autoexplotación formidables.

4. El Partido socialista (PSI) dirigido por Bettino Craxi (jefe del gobierno desde 1983 a 1987) es, durante un periodo de tiempo nada despreciable, la organización política que mejor entiende e interpreta la transformación productiva, social y cultural que está teniendo lugar en Italia.

En los últimos años setenta y en los primeros de la década siguiente, el PSI, para garantizar su propia supervivencia, dirige una especie de guerrilla contra el llamado "consociativismo", o sea contra el acuerdo preventivo y sistemático que, sobre todas las principales cuestiones legislativas y de gobierno, tendían a establecer entre sí los dos mayores partidos italianos, la DC y el PCI. Por esto, durante el secuestro de Aldo Moro por las Brigadas rojas, Craxi se opone a la línea de "firmeza" (propuesta por el PCI y aceptada por la Dc), y apoya, por el contrario, una negociación con los terroristas para salvar al rehén. Y ésta es también la razón de que el PSI constituya un freno contra las leyes especiales sobre el orden público, la lógica de la emergencia y la restricción de las libertades para permitir la represión de las formaciones armadas clandestinas. Para desvincularse del compromiso sofocante de sus partners mayores (DC y PCI, precisamente), el Partido socialista aparece como una tribu política reacia a adorar la razón de Estado. Los idólatras no se lo perdonaron nunca. En compensación, algunas de sus posiciones libertarias hicieron que el PSI ganara cierta simpatía por parte de la franja de extrema izquierda y de las figuras sociales florecidas en el archipiélago del 77. Durante algunos años, el PSI logra ofrecer una representación política parcial a los estratos de trabajo dependiente que fueron el resultado específico de la reconversión productiva capitalista. En particular, influencia y atrae a la intelectualidad de masas, es decir, a aquellos que actúan productivamente te-

niendo por instrumento y materia prima el saber, la información, la comunicación. Entendámonos: al igual que en otro tiempo, o bajo otros cielos, se han visto partidos reaccionarios de campesinos y de parados (baste pensar en el movimiento populista americano del final del siglo pasado), así, en los años ochenta italianos, el PSI es el partido reaccionario de la intelectualidad de masas. Esto significa que: establece una vinculación efectiva con la condición, la mentalidad, los deseos, los estilos de vida de esta fuerza de trabajo, pero curvando todo ello a la derecha. La vinculación es indudable e inconfundible la curvatura: si se ignora uno de estos dos aspectos, no se comprende absolutamente nada.

El PSI organiza las capas altas (por status y por renta) de la intelectualidad de masas contra los restos del trabajo dependiente. Articula, en un nuevo sistema de jerarquías y de privilegios, la prominencia del saber y de la información en el proceso productivo. Promueve una cultura en la que "diferencia" se convierte en sinónimo de desigualdad, arribismo, avasallamiento. Alimenta el mito de un "liberalismo popular".

5. A diferencia de lo que ha ocurrido en Francia y en los Estados Unidos, en Italia el denominado pensamiento "postmoderno" no ha tenido ninguna consistencia teórica, sino solo un significado político directo. Para ser exactos, ha sido un pensamiento en parte consolatorio (ya que ha tratado de justificar la necesidad de la derrota de los movimientos de clase

al final de los años setenta), en parte apologético (porque no se ha cansado de elogiar el actual estado de cosas, alabando las chances inherentes a la “sociedad de la comunicación generalizada”).

El pensamiento postmoderno ha ofrecido una ideología de masas a la “contrarrevolución” de los años ochenta. La charlatanería sobre “el fin de la historia” ha producido, en Italia, una eufórica resignación. El entusiasmo indiscriminado por la multiplicación de las formas de vida y de los estilos culturales ha sido una minúscula metafísica prêt-à-porter, completamente funcional para la empresa en red, para la tecnología electrónica, para la precariedad perenne de las relaciones de trabajo. Los ideólogos posmodernos, a través de su frecuente incidencia en los media, han desempeñado un papel de dirección ético-política inmediata sobre la fuerza de trabajo posfordista, sustituyendo a veces la influencia tradicional de los aparatos de partido.

Tercer excursus. La ideología italiana.

En los años ochenta, las ideas dominantes se han expresado en mil dialectos, han sido múltiples, diferenciadas, a veces ásperamente polémicas las unas con las otras. La victoria capitalista de finales de la década anterior ha dado pié al más desenfrenado pluralismo: “delante hay sitio”, como aparece escrito en los autobuses. Pues bien, hablar de “ideología italiana” significa nada menos que reconducir este desmenuzamiento ufano de sí a un baricentro uni-

tario, con sólidos presupuestos comunes. Significa interrogarse sobre los entresijos, las complicidades, la complementariedad entre posiciones aparentemente lejanas.

¿Qué es lo que hace que la cultura italiana parezca un portal de Belén, con tanto burrito, rey mago, pastores, sagrada familia - máscaras diversas de un mismo espectáculo? Sobre todo un aspecto: la tendencia difusa a hacer naturales las dinámicas sociales. Una vez más, la sociedad ha sido representada como una segunda naturaleza dotada de leyes objetivas inapelables. Sólo que, y este es el punto verdaderamente notable, a las actuales relaciones sociales se aplican los modelos, las categorías, las metáforas de la ciencia postclásica: la termodinámica de Prigogine en lugar de la causalidad lineal newtoniana; la física de los quanta en lugar de la gravitación universal; el biologismo sofisticado de la teoría de los sistemas de Luhmann en vez de la fábula de las abejas de Mandeville. Se interpretan los fenómenos histórico-sociales de acuerdo con conceptos como la entropía, los fractales, la autopoiesis. Para hacer la síntesis se utilizan el principio de indeterminación y el paradigma de la autoreferencialidad.

La ideología posmoderna italiana presupone el empleo sociológico de la física cuántica, la interpretación de las fuerzas productivas como movimiento causal de las partículas elementales. Pero ¿de dónde nace esta renovada inclinación a considerar la sociedad como un orden natural? Y sobre todo: si

los aplicamos a las relaciones sociales, ¿de qué tipo de extraordinarias transformaciones son síntoma y mistificación, a un mismo tiempo, estos conceptos indeterministas y autorreferenciales de las ciencias naturales modernas? Se puede aventurar una respuesta: la gran innovación, subtendida por esta reciente y muy específica naturalización de la idea de sociedad, se refiere al papel del trabajo. La opacidad que parece envolver los comportamientos de los individuos y de los grupos deriva de la pérdida de peso del trabajo (industrial, manual, repetitivo) en toda la producción de la riqueza, así como en la formación de la identidad de los individuos, de las imágenes del mundo, de los valores. A esta "opacidad" se adapta bien una representación indeterminista. Cuando el tiempo de trabajo decae de su función de principal nexo social, resulta imposible precisar la posición de los corpúsculos aislados, su dirección, el resultado de sus interacciones.

El indeterminismo viene acentuado, además, por el hecho de que la actividad productiva posfordista no se configura ya como una cadena silenciosa de causas y efectos, de antecedentes y consecuentes, sino que está caracterizada por la comunicación lingüística y, por tanto, por una correlación interactiva en la que predomina la simultaneidad y falta una dirección causal unívoca. La ideología italiana ("pensamiento débil", estética del fragmento, sociología de la "complejidad", etc.) toma, y degrada al mismo tiempo a natura el nexo inédito entre saber, comunicación, producción.

6.- ¿Cuáles han sido las formas de resistencia a la “contrarrevolución”? ¿Y cuáles los conflictos aparecidos en el nuevo paisaje social que precisamente han esculpido la “contrarrevolución” en altorrelieve? Antes que nada es oportuna una precisión en negativo: en el elenco de tales formas y de tales conflictos no aparece la praxis de los verdes. Si en Alemania y en otras partes el ecologismo ha heredado temas y planteamientos del 68, por el contrario, en Italia, ha nacido contra las luchas de clase de los años setenta. Se trataba de un movimiento político moderado, abarrotado de “arrepentidos”, hijo legítimo de los nuevos tiempos. Otras son las experiencias colectivas que deben recordarse. Precisamente tres: los “centros sociales” juveniles; los comités de base extrasindicales, aparecidos en los lugares de trabajo a partir de la mitad de los años ochenta; el movimiento estudiantil que, en 1990, paralizó durante algunos meses la actividad universitaria, midiéndose críticamente con el “núcleo duro” del posfordismo, es decir con la centralidad del saber en el proceso productivo.

Los centros sociales, multiplicados por todo el país desde los primeros años ochenta, han dado cuerpo a una variedad de secesiones: secesión de la forma de vida dominante, de los mitos y de los ritos de los vencedores, del estruendo mediático.

Esta secesión se expresa como marginalidad voluntaria, ghetto, mundo a parte. Un “centro social” es, en concreto, un edificio vacío ocupado por los jóve-

nes y transformado en sede de actividades alternativas: conciertos, teatro, comedor colectivo, acogida de inmigrantes extracomunitarios, debates, etc. En algunos casos los centros han dado lugar a pequeñas empresas artesanas, siguiendo de esta manera el antiguo modelo de las "cooperativas" socialistas del comienzo de siglo.

En general, han promovido (o mejor, sólo evocado) una especie de esfera pública no impregnada de los aparatos estatales. Esfera pública: es decir, un ámbito en el que se discute libremente de las cuestiones de interés común, desde la crisis económica a las alcantarillas del barrio, desde Yugoslavia a la droga. En los últimos tiempos, gran parte de los "centros" disfrutaban de redes informáticas alternativas, que ponen en circulación documentos políticos, susurros y gritos del "subsuelo" social, informes de luchas, mensajes individuales. En su conjunto, la experiencia de los centros sociales ha sido un intento de dar fisionomía autónoma y contenido positivo al creciente tiempo de no trabajo. Intento inhibido, sin embargo, por la vocación de constituir una "reserva india" que, casi siempre, ha caracterizado (y entristecido) a esta experiencia.

Los Comités de base (COBAS) se formaron entre los maestros (memorable, vencedora, la larga lucha que bloqueó las escuelas en el año 1987), los ferroviarios, los empleados de los servicios públicos. A continuación, se extendieron a un cierto número de fábricas (en particular a la Alfa Romeo, donde el COBAS desbancó a la CGIL en las elecciones inter-

nas). Los Comités de base han abierto y gestionado conflictos bastante duros sobre el salario y las condiciones de trabajo. Rechazan que se les considere como un "nuevo sindicato", buscando más bien la vinculación con los centros sociales y los estudiantes, para esbozar formas de organización política a la altura de la "complejidad" posfordista. Dan la voz, sobre todo, a una exigencia de democracia. Democracia contra las medidas legislativas que, a lo largo de los años ochenta, han revocado sustancialmente el derecho a la huelga en el empleo público. Y además, democracia contra el sindicato: que desplazado del nuevo proceso productivo, se ha configurado como una estructura autoritaria, adoptando métodos y procedimientos dignos de un trust monopolista. La parábola de los Comités de base alcanzó su punto culminante en el otoño de 1992, durante las huelgas de protesta que siguieron a la maniobra económica del gobierno Amato (que reducía bruscamente los gastos sociales: pensiones, asistencia médica etc.) En las principales ciudades italianas tuvieron lugar violentas protestas contra el "colaboracionismo" sindical: lanzamiento de tornillos contra las tribunas de los mítines, contramanifestaciones dirigidas por los COBAS. Una pequeña Tiennamen, que comenzó a ajustar las cuentas con el "sindicato monopolístico de Estado".

Mientras los centros sociales y los mismos COBAS han encarnado, con mayor o menor eficacia, las virtudes de la "resistencia", el movimiento estudiantil (llamado "movimiento de la pantera" porque su

exordio, en febrero de 1990, coincidió con la feliz fuga de una pantera del zoológico de Roma) pareció aludir, al menos por un momento, a una auténtica “contraofensiva” de la intelectualidad de masas. La unión entre saber y producción, que hasta ahora solo había mostrado una cara capitalista, se manifestó de repente como palanca del conflicto y precioso recurso político. Las universidades ocupadas contra el proyecto gubernamental de “privatizar” la enseñanza se convirtieron, por algunos meses, en un punto de referencia del trabajo inmaterial (investigadores, técnicos, informáticos, profesores, empleados de las industrias culturales, etc.) que, en las metrópolis, se presentaba todavía disperso en miles de ramas separadas, desprovistas de potencia colectiva. El movimiento de la pantera se eclipsó rápidamente, constituyendo poco más que un síntoma o un presagio. No logró individualizar objetivos claros, que garantizaran la continuidad de la acción política. Permaneció paralizado analizándose a sí mismo, contemplando su propio ombligo. Esta autorreferencialidad hipnótica ha encubierto, sin embargo, una cuestión importante: la intelectualidad de masas, para incidir políticamente y destruir todo lo que merezca ser destruido, no puede limitarse a una serie de “noes”, sino que, partiendo de sí misma, debe ejemplificar, en positivo, con índole experimental y constructiva, lo que los hombres y las mujeres podrían hacer fuera del vínculo capitalista.

7. En 1989, el hundimiento del “socialismo real”

trastornó el sistema político italiano de modo mucho más radical de lo sucedido en otros países de Europa occidental (incluida Alemania, a pesar de los contragolpes de la reunificación). Precisamente este repentino terremoto (que coincide con los fuertes indicios de recesión económica) impidió que se manifestase plenamente el “antídoto” de la época capitalista de los años ochenta, o sea, un conjunto de luchas sociales dirigidas a obtener al menos un reequilibrio fisiológico en la redistribución de la renta.

Las señales lanzadas por los COBAS y por el movimiento de la pantera, en vez de alcanzar un umbral crítico y difundirse en comportamientos de masa duraderos, se atenuaron y después se sumergieron en el fragor de la crisis institucional. Los sujetos y las necesidades suscitados por el modo de producción posfordista, muy lejos de presentar la cuenta al incauto aprendiz de brujo, se han puesto máscaras engañosas que ocultan su fisionomía. La rápida disolución de la Primera república ha sobredeterminado, hasta hacerlas irreconocibles, las dinámicas de clase de la “empresa-Italia” (por utilizar una expresión muy querida del ex- Primer ministro, Silvio Berlusconi).

8. La caída del muro de Berlín no fue la causa de la crisis institucional italiana, sino la ocasión extrínseca para que ésta saliera a la luz, manifestándose por fin a la vista de todos. El sistema político nacional se encontraba minado por el efecto de una larga enfermedad que nada tenía que ver con el conflicto

Este-Oeste. Una enfermedad cuya incubación se remonta a los años 70 y cuyo nombre es: consunción y desgastedelademocraciarepresentativa,delasreglas y procedimientos que la caracterizan, de los fundamentos mismos en los que se sustenta. La catástrofe de los regímenes del Este tuvo en Italia un efecto mayor que en otros países, precisamente porque proporcionó una vestimenta teatral a una catástrofe totalmente distinta, precisamente porque se superpuso a una crisis de orígenes diferentes.

El ocaso de la sociedad del trabajo fue lo que desencadenó la profunda descomposición de los mecanismos de la representación política. Desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, la representación política se ha basado en la identidad entre "productores" y "ciudadanos". El individuo representado en el trabajo, el trabajo representado en el Estado: he aquí el eje de la democracia industrial (así como del welfare state). Un eje ya resquebrajado cuando, a finales de los años setenta, los gobiernos de "solidaridad nacional" quisieron celebrar con ímpetu intolerante su vigencia y sus valores. Un eje hecho pedazos en los años siguientes, cuando la gran transformación del tejido productivo se encontraba en pleno desarrollo. El peso puramente residual del tiempo de trabajo en la producción de riqueza, el papel determinante que desempeña en ella el saber abstracto y la comunicación lingüística, el hecho de que los procesos de socialización tengan su centro de gravedad fuera de la fábrica y la oficina, todo esto, junto a otras causas, lacera los lazos fundamentales

de la Primera República (que, como reza la Constitución, está precisamente “basada en el trabajo”). Por su parte, los trabajadores posfordistas son los primeros que se sustraen a la lógica de la representación política. No se reconocen en un “interés general” y no están dispuestos bajo ningún concepto a “hacer Estado”. Rodean a los partidos de recelo o rencor, en tanto que copywriters [ventrílocuos baratos] de identidades colectivas.

Esta situación abre el camino a dos posibilidades no sólo diferentes sino diametralmente opuestas. La primera remite a la emancipación del concepto de “democracia” con respecto al de “representación”, y por tanto a la invención y experimentación de formas de democracia no representativa. Obviamente, no se trata de perseguir el espejismo de una salvífica simplificación de la política. Por el contrario, la democracia no representativa requiere un estilo operativo igualmente complejo y sofisticado. De hecho, entra en conflicto con los aparatos administrativos estatales, corroe sus prerrogativas y absorbe sus competencias. El intento de traducir en acción política esas mismas fuerzas productivas - comunicación, saber, ciencia- es lo que constituye el alma del proceso productivo posfordista. Esta primera posibilidad ha permanecido y permanecerá, por un cierto tiempo que no será breve, en segundo plano. En cambio, lo que ha prevalecido es la posibilidad contraria: el debilitamiento estructural de la democracia representativa se muestra como restricción tendencial de la participación política, o más bien

de la democracia tout court. En Italia, los partidarios de la reforma institucional se hacen fuertes gracias a la crisis sólida e irreversible de la “representación”, obteniendo de ella la legitimación para una reorganización autoritaria del Estado.

9. En el transcurso de los años ochenta, los signos premonitorios del fin ignominioso hacia el que se encaminaba la Primera República fueron numerosos e inequívocos. La caída de la democracia representativa fue anunciada, entre otras cosas, por los siguientes fenómenos:

1- la “emergencia” (es decir, el recurso a leyes especiales y a la formación de organismos no menos excepcionales para gestionarlas) como forma estable de gobierno, como tecnología institucional para afrontar, en cada ocasión, la lucha armada clandestina o la deuda pública o la inmigración;

2- la transferencia de muchas competencias del sistema político-parlamentario al ámbito administrativo, el predominio del “decreto” burocrático sobre la “ley”;

3- el poder extremo de la magistratura (consolidado durante la represión del terrorismo) y, como consecuencia, el papel de la magistratura como sustituto de la política;

4- los comportamientos anómalos del presidente Cossiga que, en los últimos años de su mandato, comenzó a actuar “como si” Italia fuera una república presidencial (en lugar de parlamentaria).

Después de la caída del muro de Berlín, todos los síntomas de la crisis inminente se condensaron en la campaña de opinión, sostenida casi por unanimidad tanto por la derecha como por la izquierda, que tenía como objetivo liquidar el símbolo más vistoso de la democracia representativa, es decir, el criterio proporcional en las elecciones a la asamblea legislativa. En 1993, después de que un referéndum popular derogara las viejas normas, se introdujo el sistema electoral mayoritario. Este hecho, junto a la operación judicial denominada Mani pulite [Manos limpias] (que acusaba de cargos de corrupción a una parte importante de la clase política), acelera o completa la descomposición de los partidos tradicionales. Ya en 1990, el PCI se transformaba en el PDS (Partido Democrático de la Izquierda), abandonando toda referencia residual a la clase y proponiéndose convertirse en un partido "ligero" o "de opinión". La Democracia cristiana va cayéndose a trozos hasta que, en 1994, cambia también de nombre: nace el Partido Popular. Los partidos menores de centro (incluido el PSI, que había anticipado en muchos sentidos la necesidad de una reforma institucional radical) desaparecen de la noche a la mañana. No obstante, el aspecto sobresaliente de la prolongada convulsión que sacudió el sistema político italiano a principios de los años noventa es la formación de una nueva derecha. Una derecha en absoluto conservadora, con verdadera devoción por la innovación, acuñada en el trabajo dependiente,

capaz de proporcionar una expresión partidista a las principales fuerzas productivas de nuestro tiempo.

10. La nueva derecha, que llegó al poder con las elecciones de 1994, está constituida principalmente por dos sujetos organizadores: la Lega Nord, arraigada exclusivamente en las regiones del norte del país, y Forza Italia, el partido centrado en torno a la figura de Silvio Berlusconi, dueño de varias emisoras de televisión, casas editoriales, compañías constructoras y grandes almacenes de venta al por menor.

La Lega Nord evoca el mito de la autodeterminación étnica, de las raíces recobradas: la población del norte debe valorizar sus tradiciones y costumbres, sin delegar ningún tipo de autoridad a los aparatos centralizadores del Estado. La identidad local (basada en la región o en la ciudad) se contrasta con el universalismo vacío de la representación política y con la abstracción insoportable implícita en el concepto de ciudadanía. Sin embargo, la identidad local promulgada por la Lega Nord contiene tintes fuertemente racistas, en particular con respecto a los italianos del sur y a los inmigrantes de fuera de la Comunidad Europea. La Lega Nord propone una forma de federalismo que entrelaza lo antiguo y lo posmoderno: se combinan figuras como la de Alberto da Giusano (un condottiere medieval de Lombardía) con el ultraliberalismo y el lema "tierra y sangre" se echa en el mismo saco que la revuelta fiscal. Esta mélangé tan estridente ha dado voz a una tendencia anti-estatalista difusa que ha ido madu-

rando a lo largo de la pasada década en las zonas económicamente más desarrolladas del país. Con el tiempo, la Lega Nord podría convertirse en la base de masas sobre la que la pequeña y mediana empresa posfordista podría conseguir una autonomía relativa con respecto al Estado-nación. En presencia de la nueva cualidad de la organización productiva y a la luz de la inminente integración europea, la maquinaria estatal italiana se ha mostrado inadecuada en muchos sentidos: la protesta subnacional de la Lega Nord funciona paradójicamente como un soporte para retardar la decisión política en torno a cuestiones supranacionales.

Por su parte, Forza Italia sustituye los procedimientos tradicionales de la democracia representativa por modelos y técnicas derivados del mundo de los negocios. El electorado es equiparado al "público" (televisivo), del que se espera un consenso que es a un mismo tiempo pasivo y plebiscitario. Es más, la forma del partido reproduce fielmente la estructura de la "empresa en red". Los "clubs" que apoyan a Forza Italia han crecido sobre la base de la iniciativa personal de profesionales ajenos a la política convencional, del tipo del gerente de oficina entusiasta o del notario de provincias que ha decidido hacerse un nombre. Estos clubs tienen la misma relación con el partido que la que tienen el trabajo autónomo y la pequeña empresa familiar con la compañía madre: a fin de comercializar su propio producto político, se ven obligados a confiar en una marca reconocida y, a cambio, deben seguir normas preci-

sas de estilo y conducta, labrando un buen nombre para la compañía bajo cuyo sello trabajan. Forza Italia, al igual que hizo el Partido socialista a mediados de los ochenta, se ha asegurado la fidelidad de los trabajadores involucrados en las tecnologías informáticas y de la comunicación, es decir, la fidelidad de los sectores sociales que se están formando en la tormenta tecnológica y ética del posfordismo.

La nueva derecha reconoce y hace temporalmente suyos los elementos que en última instancia serán mercedores de las más elevadas esperanzas: el anti-estatalismo, las prácticas colectivas que eluden la representación política y el poder del trabajo de la intelectualidad de masas. Los distorsiona, enmascarándolos bajo una perversa caricatura, y clausura la contrarrevolución italiana, corriendo el telón en este largo intermedio. Ese acto ha terminado - ¡qué empiece el siguiente!



## John Maynard Keynes y la teoría capitalista del Estado en 1929<sup>1</sup>

1. 1929 como momento fundamental de la periodización del Estado contemporáneo.

Han pasado cincuenta años desde el Octubre rojo de 1917. Se trató de la coronación de un movimiento que se iniciara en junio de 1848, cuando –en las calles de París– el moderno proletariado industrial descubrió la propia autonomía de clase; que experimentó un punto de inflexión decisivo en 1870, de nuevo en París, cuando de la época de la Comuna y de la derrota surge la consigna del partido, se afirma la conciencia de la necesaria

---

1 Este ensayo fue escrito por Antonio Negri en 1967, sirviendo en los años posteriores como un punto de referencia fundamental para los distintos grupos políticos en Italia y en otros lugares de Europa que adoptaron el operismo como teoría del movimiento revolucionario. Los análisis económicos, institucionales y políticos de estos grupos partían de una tesis central: los desarrollos del capital están determinados por (y siguen a) las luchas de la clase obrera. Esta afirmación analítica acarrea una afirmación ontológica de la potencia de la subjetividad colectiva como clave, no sólo del desarrollo de la historia, sino también –y éste es el elemento más importante– del funcionamiento determinado de las instituciones. La política era considerada como el producto de la actividad social o, para ser más exactos, de las luchas sociales. De este modo, las instituciones y las estructuras sociales podían ser leídas desde abajo, desde el punto de vista de la revolución. Ni que decir tiene que esta posición entraba en contraposición con las posiciones mantenidas por el movimiento obrero «oficial», sobre todo en lo que atañe a sus ataduras institucionales más extremas, cual es el caso de la afirmación de que era necesario actuar a través del parlamento para conseguir reformas. El análisis del pensamiento de Keynes y de la política del New Deal demostraron que, más allá de las ridículas pretensiones de la representación burguesa, sí era posible conseguir reformas, pero para conseguirlas era necesario luchar por la revolución.

organización política de la autonomía de clase.

1848-1870; 1870-1917: estos parecen ser los grandes periodos en cuyo interior podemos encontrar la única base adecuada para un primer trabajo de conceptualización en la teoría del Estado contemporáneo. Porque una definición del Estado contemporáneo que no tenga en cuenta la modificación total de las relaciones de fuerza puesta de manifiesto por la crisis revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX; que no quiera, por lo tanto, hacerse cargo de los temas de la tradición política, humanista y burguesa, de toda la modernidad; que no sepa leer en la temática que con 1848 se impuso a la acción y al pensamiento político la conciencia –más o menos mistificada– del papel central y global que asume la clase obrera; que no se esfuerce en remontarse de la observación banal del proceso de industrialización a la identificación de una fase de desarrollo en la que toda la dialéctica de la explotación capitalista, por un lado, y la subordinación y el antagonismo inherentes que ésta impone al trabajo obrero al socializarse, por otro, se introyectan en la maraña de las relaciones políticas e institucionales del Estado contemporáneo: esta definición, decimos, vive, como quiera que sea, la noche en la que todas las vacas son negras.

Ahora bien, con 1917, la contemporaneidad se torna presencia, se abre un nuevo periodo. La verdad

de 1848, es decir, la posibilidad de que la clase obrera se presente como variable independiente del desarrollo capitalista, reconociéndose en última instancia en la propia autonomía política, lleva a cabo su *Durchbruch ins Freie*: irrumpe al aire libre. El país de los soviets es el signo del antagonismo obrero que ha llegado a estructurarse autónomamente como Estado; por esta misma razón se convierte en un punto de identificación política interna para la clase obrera internacional, en tanto que signo de una posibilidad objetiva y presente. A decir verdad, aquí el socialismo pasa de la utopía a la realidad. De ahora en adelante la teoría del Estado deberá ajustar cuentas no sólo con los problemas inherentes al mecanismo de socialización de la explotación, sino con una clase obrera políticamente identificada y que ha devenido sujeto, con una serie de movimientos materiales que ya dentro de su materialidad acarrean toda la connotación política revolucionaria. Porque así se representa el primer momento realizado de la revolución obrera mundial: interiorización del elemento político en la composición de clase y profundización de la presencia contradictoria de una clase obrera autónoma, políticamente consistente, en todos los ámbitos de la organización capitalista. Desde este punto de vista, la originalidad irreductible de 1917, con respecto incluso a los ciclos de luchas obreras anteriores, se pone completamente de manifiesto, como un verdadero punto arquimédico más acá del cual todo problema recibe una nueva perspectiva y

nuevas dimensiones, de tal suerte que el punto de vista obrero puede liberarse.

Bien es cierto que la conciencia de la incidencia del Octubre rojo penetra lentamente en la conciencia del capital: en un primer momento, a sus ojos el impacto de 1917 parece provenir del exterior, de ahí que la primera respuesta consista en el intento –acometido y logrado en distinta medida– de aislamiento militar, diplomático y político de la experiencia rusa. En lo que atañe a los problemas suscitados por la gran oleada de lucha obrera que en los años inmediatamente posteriores se difunde internacionalmente, se organiza en poderosos movimientos sindicales y explota en la experiencia de los consejos[1], aunque es cierto que sólo grupos dirigentes inmaduros eligen el camino de la represión fascista, también es cierto que tanto la respuesta capitalista más general como la reproducción de los modelos reformistas de contención tan sólo rozan la nueva realidad política. Derrotar a las vanguardias obreras y, en particular, golpear a aquella que, en aquella fase, constituía su fuerza: el grado relativamente alto de profesionalización y la ideología gestinaria que de éste se derivaba; destruir la posibilidad misma de la alianza entre vanguardias obreras y masas proletarias que daba forma al partido bolchevique; arrebatarse ese partido a la clase: éste es el primer objetivo. Taylorismo y fordismo cumplen esta función inmediata: arrebatarse el partido bolchevique

a la clase, a través de la masificación del modo de producción y de la descualificación de la fuerza de trabajo, introduciendo en este sentido en el proceso productivo nuevas fuerzas proletarias, destruyendo la fuerza de choque de las viejas aristocracias e impidiendo que se reconstruyan. Análogamente a como, después de

1870, la respuesta política del capital emprendió el camino de la ruptura del frente proletario a través de la creación tecnológica de aristocracias obreras, ahora, después de

1917, tras la recomposición política obrera a partir de esa ruptura cíclica, el capital acomete de nuevo el camino tecnológico de la represión.

Sin embargo, aquí reside el salto que impone 1917. Aunque tal vez este viejo camino que las oportunidades de la reconversión productiva posbélica y las nuevas técnicas de racionalización del trabajo instan a enfilarse pudiera ser recorrido durante un periodo muy breve, en realidad no tarda en advertirse que ahora el progreso de la organización capitalista ya no consiste tan sólo en la reproducción ampliada de la clase obrera, sino en su recomposición política directa. Después de que el Octubre rojo introdujera, de una vez por todas, la cualificación política en la materialidad misma de la clase obrera, la respuesta tecnológica no hacía más que relanzar a un grado más alto la recomposición política de clase, mientras que evitaba el verdadero problema capitalista: el

reconocimiento de la emergencia política de la clase obrera, y con éste la exigencia, no sólo o no tanto del perfeccionamiento adicional del mecanismo social de extracción del plusvalor relativo, sino de la completa reestructuración de éste, en una situación en la que el reconocimiento de la autonomía obrera debía acarrear la capacidad de control político de ésta. Para este mismo capital, era preciso reconocer la originalidad de 1917, la conmoción total de la propia estructura material del proceso capitalista.

En efecto, el ajuste de cuentas no tarda en llegar. Como siempre, la iniciativa política del capital debía encontrar a toda costa la forma de liberarse. De ahí que, poco después de la derrota de la huelga general inglesa –límite extremo, según parecía, de la expansión revolucionaria–, el capital se topa de frente con ese 1917 que pretendía exorcizado, como clase obrera socialmente igualada por las técnicas represivas que se pusieron en práctica, masificada hasta el punto de tener que ser reconocida, en su autonomía, por un lado como potencial fuerza de devastación y, por otro –y sin embargo, simultáneamente, del mismo modo– como estructura de sostén y motor del desarrollo capitalista mismo. 1929 es esto: es el contragolpe de las técnicas represivas antiobreras que repercute en toda la estructura del Estado capitalista, es un 1917 que se ha convertido en un momento interno de todo el sistema capitalista. La iniciativa política

obrera de 1917, puntual y ferozmente destructiva, se ha objetivado, se ha convertido en una continua y poderosa acción de erosión: controlada a corto plazo tras

1917, se expresa ahora, en 1929, con toda la fuerza que ha acumulado un desarrollo interior y secreto. La tentativa anterior que consistía en no reconocer la necesaria y eficaz incidencia de la particularidad política obrera se vuelca con una fuerza destructiva sobre sus responsables. Allí donde el capital es más fuerte, la crisis es más profunda.

De este modo, 1929 representa en la evolución del Estado contemporáneo un momento de importancia excepcional. Del que sale estremecido el fundamento material mismo de la vida constitucional. Asimismo, 1929 barre la nostalgia de aquellos valores que había destruido 1917. En el jueves negro de Wall Street, en la catastrófica caída de los índices bursátiles, se ven justamente involucradas las mitologías estatales y políticas de un siglo de renovado dominio burgués sobre la clase obrera. Llegan a su fin las vicisitudes del Estado de derecho, como figura histórica de una máquina de poder estatal predispuesta a la tutela de los derechos individuales, de un contenido burgués del due process, de un poder estatal, en definitiva, establecido como garante de la hegemonía social burguesa. Es el fin del laissez faire.

Sin embargo, no sólo es esto: los años posteriores a la década de 1870 ya asistieron a la socialización del modo de producción, a la totalización de la intervención del Estado capitalista. Aquí el inicio de una nueva época en la historia del Estado contemporáneo está marcado por el hecho de que en lo sucesivo –en este mundo ya socializado– el reconocimiento del surgimiento de la clase obrera –y de la incancelabilidad de este antagonismo– no puede ser negado. Así, pues, la novedad de la concepción del Estado surgida de la gran crisis no nace, como se ha dicho bastante a menudo –y no sólo chez nous, con la limitada óptica que permitía el fascismo[2]– de la definición de una figura totalitaria de Estado. Se trata, por el contrario, de una reconstrucción capitalista del Estado a partir del descubrimiento de la radicalidad del antagonismo obrero. Por supuesto, las implicaciones de esta reconstrucción tienen una extensión totalitaria: entendiéndolo por ello, sin embargo, el hecho de que llevan a todos los ámbitos de la vida estatal la conciencia de la escisión y de la lucha.

Paradójicamente, el capital se hace marxista o, al menos, aprende a leer *Das Kapital*: naturalmente, desde su punto de vista. Que, por más que mistificado, no por ello es menos eficaz. Por consiguiente, reconocido el antagonismo, es preciso ponerlo en funcionamiento, impidiendo al mismo tiempo que se libere de forma autónoma y destructiva uno de sus polos. La revolución política

obrera sólo puede ser evitada reconociendo la nueva relación de fuerzas, poniendo en funcionamiento a la clase obrera dentro de un mecanismo que sublime la continua lucha de poder en un elemento dinámico del sistema, controlándola –por otra parte–, haciéndola funcional a una serie de equilibrios en los que cada vez se encierren y se estabilicen las distintas fases de la revolución de las rentas. El Estado quiere bajar a la sociedad, y en ésta, en la serie de equilibrios continuamente recreados, parece que a su vez busca continuamente la fuente de su propia legitimidad. Este mecanismo de innovaciones de los equilibrios entre las rentas de las partes en liza no tarda en articularse como plan: y es éste –el modelo de equilibrio adoptado para un periodo de planificación– el nuevo fundamento material de la vida constitucional, y lo es tan radicalmente que toda innovación en el equilibrio abre un auténtico proceso de revisión constitucional. La estabilidad parece pasar por el discernimiento de una nueva precariedad de la vida del Estado: la «revolución permanente» parece conquistada, parece haber sufrido paradójicamente una

«Aufhebung» por parte capitalista.

Hasta aquí la ciencia del Estado del capital, que –como siempre– revela y mistifica por necesidad. Revela la nueva situación de las relaciones de fuerza, la dolorosa interiorización de la clase obrera en la vida del Estado, su papel dinámico para todo el desarrollo; y mistifica, al mismo tiempo,

fingiendo ignorar no tanto el carácter antagonista del surgimiento de la clase obrera como la generalidad de los efectos producidos por ésta, ocultando la violencia necesaria para mantener este equilibrio determinado y precario que ahora se ha planteado, exaltando en última instancia esta sociedad, ciega de violencia, como bien común, como voluntad general en acto. De ahí que, en este juego de revelación y mistificación en el que debe aventurarse la conciencia del cambio radical de las relaciones de fuerza entre las clases, en todas partes se advierte en la ciencia del capital la presencia simultánea y el conflicto de elementos contradictorios, necesariamente contradictorios y presentes simultáneamente. Y es que la ciencia del capital está obligada a cumplir con su penosa tarea de análisis y de apología, atenazada entre la conciencia de la precariedad del orden actual y la voluntad de estabilización, entre distintas urgencias de organización y de represión, en una situación cuya gravedad no se le escapa y para cuya salvación no es capaz sino de encomendarse a una especie de reiterado prodigio político: prodigio político para unificar cada vez los aspectos igualmente necesarios de la vida del capital, socialización del modo de producción y socialización de la explotación, organización y violencia, organización social para la explotación obrera. No ha cambiado la naturaleza del proceso, sino las dimensiones en cuyo interior está obligada a operar la explotación y el sujeto sobre el que debe afirmarse el capital.

Parece un prodigio político porque, a estas alturas –impuestas por la lucha, por la presencia misma de la clase obrera– toda fricción

suscita la alarma, todo error acarrea la catástrofe, todo movimiento es el signo de la profundización del cambio de las relaciones de fuerza entre las clases en lucha. Es la extraordinaria fuerza de una clase obrera que ha subsumido en su seno la experiencia de la revolución, volviendo a expresar en todos los ámbitos del desarrollo la objetividad del impacto, la que impone este desequilibrio.

Se percibe en todas partes en la ciencia del capital. Advertirlo, subrayarlo son, por así decirlo, la medida misma de la conciencia capitalista de la situación. Así, pues, moverse dentro de esta maraña y desenmascararla, discriminando entre ciencia e ideología, es la tarea de la crítica obrera, sobre todo allí donde el máximo de definición expresa de la situación ha surgido de la reflexión capitalista. Razón por la cual a continuación seguiremos el pensamiento de aquél que, con la mayor perspicacia analítica y la más refinada intuición política, se dedicó a estudiar las vicisitudes capitalistas entre 1917 y

1929, ofreciendo –con un diagnóstico desencantado– una indicación terapéutica a la clase capitalista internacional. John Maynard Keynes fue tal vez el teórico más perspicaz de aquella reconstrucción, de aquella nueva forma capitalista de Estado que se enfrentó al impacto revolucionario

obrero de 1917.

2. Keynes entre 1917 y 1929: la conciencia del impacto del Octubre rojo sobre la estructura del capital.

Preguntémosnos, entonces: ¿cómo se puede seguir el desarrollo de la conciencia capitalista? ¿De qué forma y en qué medida se prepara para 1929, para sus radicales implicaciones? Y, sobre todo, ¿cuál es la conciencia, en los años que nos interesan, del nexo existente entre 1917 y 1929?

Ahora bien, como hemos observado, 1917 se presenta a un mismo tiempo bajo dos aspectos: como problema internacional y como problema interno de cada uno de los países capitalistas; como problema de la contrarrevolución y, en cualquier caso, del aislamiento de la Rusia soviética y como problema de la represión del poderoso movimiento de clase obrera –sindical y político– que extiende su experiencia a todo el mundo capitalista. Y la extiende en términos homogéneos, allí donde – entre 1918 y

1926– éste se organiza en el movimiento de los consejos, pero también donde el movimiento es directamente sindical, pero siempre en términos de vanguardia, de exigencia de gestión[3]. Resulta curioso comprobar cómo la clase política internacional del capital mantiene separados los dos problemas. Se ponen en práctica técnicas distintas al objeto de

responder a las dos insurgencias revolucionarias. La conciencia capitalista no estaba convencida todavía de la presencia internacionalmente unitaria de la clase obrera: y en ésta separación reside uno de los motivos de su catastrófica incomprensión de la realidad.

Tal es, al menos, el parecer de John M. Keynes. Si, después de 1917, el momento central de la reconstrucción capitalista del orden político internacional es Versalles, no es sino en éste –reconoce–, en este último acto de una secular tradición de relaciones de fuerza entre naciones, donde se expresa la radical incomprensión de la nueva dimensión de la lucha de clases a través de la separación de los problemas. ¿Cómo explicar si no la locura de Versalles?, continúa Keynes. En el Tratado, en vez de dotarse de un plan para salvar a Europa de la descomposición, se vierten las frustraciones, los resentimientos y las venganzas de siglos de política de potencia. Mientras que la revolución apremia, la clase política del capital se deja llevar a una solución punitiva y no reconstructiva del orden europeo. La hipocresía diplomática triunfa por encima incluso de los compromisos derivados del armisticio. Sin embargo, de este modo no se prepara la posibilidad de defensa y de reestructuración del sistema, sino la necesidad de una profundización de la crisis. En particular, la locura económica del sistema de reparaciones impuesto a Alemania asegura que los efectos del tratado de paz se prolonguen

desastrosamente, no sólo en Alemania, sino de forma acumulativa en todo el orden integrado del mercado capitalista. «Si nuestro propósito deliberado es el empobrecimiento de Europa central, me atrevo a predecir que la venganza no tardará en llegar. Nada podrá entonces posponer por mucho tiempo la guerra civil final entre las fuerzas de la reacción y las desesperadas convulsiones de la revolución, frente a la cual los horrores de la reciente guerra alemana parecerán una minucia, y que destruirá, con independencia del vencedor, la civilización y el progreso de nuestra generación»[4]. Sin embargo, ¿qué otro camino se puede tomar? Uno y sólo uno: consolidar la economía de Europa central como barrera contra los soviets rusos y como control de los movimientos revolucionarios internos, reunificar los dos frentes de la defensa del sistema capitalista.

«Se dice que Lenin ha declarado que el mejor medio para destruir el sistema capitalista consiste en arruinar la moneda. [...] Lenin tenía, ciertamente, razón. No hay medio más

útil ni más seguro de trastornar las bases existentes de la sociedad, que envilecer el valor de la moneda. [...] Combinando el odio popular a la clase de los especuladores con el golpe que se ha dado a la seguridad social con la perturbación violenta y arbitraria de los contratos y del equilibrio establecido de la riqueza, resultado inevitable de la inflación, estos gobiernos están haciendo rápidamente imposible la continuación del orden

social y económico del siglo XIX.»[5].

Así, pues, éste es el punto de vista de John M. Keynes, ya en 1919. Seguir su pensamiento desde aquella lejana polémica hasta la publicación de *The General Theory* tal vez nos permita atisbar el diseño de conjunto del atormentado desarrollo de la política del capital. Keynes, por lo tanto, ponía sobre aviso sobre las desastrosas consecuencias de la ruptura del Tratado, de la ilusión implícita en éste de que las relaciones entre las clases no se habían modificado a partir de la ruptura obrera del sistema prebélico. Qué duda cabe de que estamos muy lejos de una conciencia teórica precisa de la innovación del ciclo político del Estado contemporáneo, estamos muy lejos de la capacidad de dar un vuelco –como sucederá en *The General Theory*– a la estimación de la ruptura obrera motivada a su vez por el crecimiento económico del capital: sin embargo, partiendo precisamente de esta intuición política, tan primitiva como fundamental, llegará a esclarecerse el problema central de los años venideros: cómo bloquear, cómo controlar el impacto de la Revolución de Octubre sobre la estructura del capital. En la medida en que sepa superar el significado literal de su discurso, disolviéndose en el descubrimiento del problema que le recorre, la «querelle» sobre la continuidad o no, sobre la coherencia o no del pensamiento keynesiano, podrá conducir la investigación al algún resultado de carácter general[6].

Intuición política, hemos dicho. Como tal, muy lejos aún de convertirse en sistema científico. Antes bien, desde la perspectiva del futuro sistema, Ohlin era probablemente más keynesiano que Keynes cuando –impugnando el análisis keynesiano de los efectos de las reparaciones alemanas sobre las rentas exteriores– definía la posibilidad de que el pago de las reparaciones contribuyera dinámicamente a la definición de un nuevo nivel de equilibrio económico internacional[7]. Por otra parte, ya en 1922 la posición de Keynes había cambiado: «la angustia y la rabia intolerables»[8] que le obligaron a abandonar la mesa de negociaciones de París se habían aplacado; la visión es más superficialmente optimista: «Si me remonto a hace dos años y leo lo que escribí entonces, compruebo que los peligros entonces inminentes han sido felizmente superados. La paciencia de las masas populares de Europa y la estabilidad de sus instituciones han resistido golpes peores de los que habrán de recibir nunca en el futuro. Hace dos años, el Tratado, que ofendía a la justicia, la piedad y la sabiduría, representaba la voluntad del momento de los países victoriosos. ¿Habrían tenido sus víctimas la voluntad de aguantar? ¿O se habrían visto empujadas por la desesperación y las privaciones a conmover los fundamentos de la sociedad? Ahora tenemos la respuesta: las víctimas han tenido paciencia...»[9]. Sin embargo, se trata de una intuición política fundamental, que implicaba una valoración radicalmente nueva de las

grandes dimensiones del desarrollo. Lo reconocía Robertson con extrema lucidez[10]:

«[...] lo sorprendente de este análisis de la estructura económica de Europa es la de ser, en ciertos aspectos, muy diferente de aquella filosofía prebélica, optimista, librecambista y pacifista, mientras que se asemeja mucho más a aquella filosofía que, consciente o inconscientemente, alimenta las construcciones del proteccionismo, del militarismo y del imperialismo [...]: la concepción del *laissez faire* queda implícitamente liquidada – continúa Robertson –, mientras que los problemas de la política internacional deben remitirse a los de la organización interna de las relaciones de fuerza.

Sin embargo, más allá del gran éxito de público, la exhortación keynesiana parece caer en el vacío. Los grandes diarios la rechazan: «[...] una de las características más sorprendentes del libro del señor Keynes es la inexperiencia, por no decir la ingenuidad política, que revela [...]»[11]. Mientras tanto, para los políticos es motivo de escarnio, ya sean viejos o nuevos; y sustancialmente en los mismos términos (Clemenceau: «Fort en thème d'économie, M. Keynes [...] combat, sans aucun ménagement, "l'abus des exigences des Alliés" – lisez: "de la France" – [...] Ces reproches et tant d'autres d'une violence brutale, dont je n'aurais rien dit, si l'auteur, à tous risques, n'eût cru servir sa cause en les livrant à la publicité, font assez clairement voir jusqu'où certains esprits s'étaient

montés»\*\*; Churchill: «[...] con un sentido común irrefutable, Keynes ilustró el carácter monstruoso de las cláusulas financieras y económicas. Sobre todos estas cuestiones, su opinión es buena. Sin embargo, arrastrado por su natural desdén por los términos económicos que debían imponerse solemnemente, envolvió en una condena común todo el edificio de los tratados de paz. No cabe duda de que estaba cualificado para hablar de los aspectos económicos; sin embargo, sobre el otro lado del problema, mucho más importante, no podía juzgar mejor que muchos otros»[12]). En cuanto al capital, la respuesta es vieja, a pesar de la fuerza con la que ahora se plantea, tan vieja como 1848, como 1870. Uso de la fuerza para derrotar al movimiento político de la clase obrera; y –en segundo lugar– reabsorción de la fuerza de trabajo mediante un salto tecnológico, el perfeccionamiento del mecanismo de extracción de plusvalor relativo. El movimiento de los consejos, la imponente presión del sindicalismo revolucionario de comienzos de la década de 1920, son derrotados –o, para ser más exactos, les es arrebatada la posibilidad misma de la dialéctica revolucionaria que se organizaba en ellos entre vanguardias de clase y masas proletarias– gracias a la introducción de las nuevas técnicas de racionalización del trabajo, al aplastamiento de la cualificación, gracias a la cadena de montaje. Como siempre, el primer efecto de la lucha obrera sobre la estructura del capital es reformista: aquí, a comienzos de la década de 1920, determina una

innovación tecnológica general, impone al capital una absorción del empuje obrero mediante una expansión determinada por la renovación radical de la combinación de los factores productivos.

Sin embargo, ¿hasta qué punto era posible seguir este camino trillado? ¿No había cambiado totalmente la situación? Keynes insistía genéricamente en la interiorización del elemento político en la economía. Desde el punto de vista del capital, se olvidaba también esta «genericidad fundamental» y se rechazaba el hecho, mucho más preñado de consecuencias, de que en lo sucesivo la Rusia soviética ofrecía a la clase obrera un punto de identificación política incancelable. De ahí que, si quería ser válido, el mecanismo capitalista debía recuperar a la clase obrera en tanto que entidad política. La mecánica del plusvalor relativo era insuficiente: en este caso no hacía más que ampliar las contradicciones del desarrollo capitalista, masificando ulteriormente a la clase obrera, sentando las bases –con la acentuación de los motivos de crisis cíclica (habida cuenta de que la expansión de la oferta no estimulaba efectivamente la demanda como sujeto efectivo) de un enfrentamiento político general en grado sumo.

No obstante, también es insuficiente, en términos distintos, el punto de vista, todavía sólo político, de Keynes. Era preciso que la intuición política se transformara en hábito científico: y aquí

la superioridad de Keynes consistía en el hecho de que las condiciones de método estaban dadas, de que se había identificado correctamente el problema. Seguir la actividad científica de Keynes entre 1920 y 1929 será entonces seguir una vox clamans in deserto, la conciencia creciente y cada vez más amarga del profeta desarmado. Sin embargo, al mismo tiempo será comprobar que la intuición política se transforma poco a poco en un discurso científico: y –tégase en cuenta– siempre bajo el impulso constante de las vicisitudes políticas, es decir, de la presión de la clase obrera y de las consiguientes necesidades políticas del capital[13]. Lo hemos constatado con Robertson: ya en *The Economic Consequences of the Peace*, la filosofía del laissez faire parecía superada. Pero sólo implícitamente: el sentido de la precariedad del orden internacional tras la guerra destructiva y la insurgencia revolucionaria soviética la sacaba a flote. Ahora, las vicisitudes internas inglesas interiorizan el problema de la crisis del viejo orden: la ley de Say ya no es válida porque no reconoce que el mantenimiento del orden capitalista es un problema, porque postula que este orden es espontáneo, porque –bien podemos decirlo– se niega a ver esa negación potencial que es la clase obrera. Qué duda cabe que, a medida que va adoptando apariencia científica, el problema de la clase obrera tenderá, desde el punto de vista de Keynes, a presentarse con arreglo a la tradición de la ciencia económica, a definirse en

los términos de la mistificación profesional como problema del desempleo, dentro de un horizonte de estrecho objetivismo clásico[14]. Sin embargo, las cosas no se presentan del mismo modo en esta fase de aproximación política al problema: la lucha de clases se encarga de historicizar estas categorías de la ciencia económica. En efecto, la clase obrera inglesa se presenta en escena en toda su figura revolucionaria autónoma[15]. Y a aquellos que gritan que la huelga general es ilegal, que ya había traspasado los límites de la acción constitucional –a sus colegas universitarios, a sus amigos de milicia liberal– Keynes responde: ¿y qué? ¿qué importa eso? Los movimientos de clase pueden parecer ilegales porque el equilibrio de fuerzas que condicionaba ese sistema, que determinaba esa legalidad, se ha desvanecido. Las relaciones de fuerzas han cambiado: la legalidad debe estimarse a partir de la nueva situación[16]. La ley de Say ya no es válida porque las variables del equilibrio económico y político han cambiado: se ha sumado la autonomía de la clase obrera. «Los sindicatos de los trabajadores son lo bastante fuertes como para interferir en el libre juego de las fuerzas de la oferta y la demanda, mientras que la opinión pública, aunque con un murmullo de descontento y con más de una sospecha de que los sindicatos se están volviendo peligrosos, apoya su tesis principal, según la cual los mineros del carbón no deben ser las víctimas de crueles fuerzas económicas que ellos no pusieron en marcha en ningún momento»[17].

Buscar el equilibrio político significa, por lo tanto, tener en cuenta el nuevo ámbito, las nuevas fuerzas: sólo así será posible determinarlo. Si las ecuaciones de Say no funcionan la razón estriba en que han aparecido nuevas incógnitas: por eso hay que absorber estas nuevas incógnitas en la ciencia. «La idea del partido de viejo cuño, según la cual es posible alterar el valor de la moneda y, por lo tanto, dejar a las fuerzas de la oferta y la demanda la tarea de determinar los correspondientes ajustes, se remonta a hace cincuenta o cien años, cuando los sindicatos no tenían poder y se permitía a la maléfica diosa Economía sembrar desastres a lo largo de la senda maestra del Progreso, sin que se le presentaran obstáculos, sino, por el contrario, contando con la aprobación general»[18].

En cualquier caso, no hay que subestimar en este caso la importancia y la profundidad de la crítica keynesiana también desde el punto de vista científico. El ataque a la ley de Say implica la destrucción de una ideología secular, de una actitud mental que cobra mayor solidez a medida que pierde todo anclaje en los hechos; implica la desmitificación de un valor fundamental, de la norma directriz de la ciencia política burguesa del siglo XIX. Es un ataque a «la conciencia burguesa que [mientras] celebra la división del trabajo de tipo manufacturero, la anexión para toda la vida del obrero a una operación detallada y la subordinación incondicional del obrero parcial al capital,

exaltándolas como una organización del trabajo que aumenta su fuerza productiva, denuncia con el mismo clamor todo control y regulación sociales conscientes del proceso social de producción, llamándolo intromisión en los derechos inviolables de la propiedad, en la libertad y las “genialidades” autodeterminadas del capitalista individual. Resulta bastante característico», continúa Marx[19], «que a los entusiastas apologistas del sistema de las fábricas, polemizando contra toda organización general del trabajo social, no se les ocurra decir nada mejor sino que esa organización transformaría a toda la sociedad en una fábrica». Así, pues, la crítica de Keynes a la ley de Say acarrea una operación de destrucción radical del objeto: en la medida en que la economía política se presentaba – estructuralmente– como teoría del equilibrio, como teoría del recambio orgánico y funcional, de la posibilidad libre e indefinida de acceso al mundo de la riqueza. La ciencia económica se constituía radicalmente sobre la «naturalidad» de estos presupuestos, apropiadamente unida a su objeto. Una vez criticados estos presupuestos, se acepta el riesgo de que la sociedad se configure íntegramente como una fábrica.

Sin embargo, la antítesis keynesiana se detiene en este punto. La destrucción del objeto está al servicio de la reconstrucción del objeto. Más tarde, Keynes llegará a afirmar que los esquemas neoclásicos del equilibrio económico serán válidos

una vez conseguido el pleno empleo[20]. Y es que la dialéctica burguesa no conoce la transformación radical. En lo que respecta a Keynes, cada vez que la crítica alcanza el límite de la negación se hace acompañar de una filosofía paralizante que le impide dar un paso más hacia adelante. Sólo el esquema formal, la reconstrucción del equilibrio, le satisface, ya que continúa siendo prisionero, a pesar de haber renunciado a las mistificaciones más vulgares, del arcano horizonte del fetichismo de la mercancía. Más allá del equilibrio, más allá del replanteamiento de la forma mistificada de la equivalencia general, no hay más objetivos que conseguir: no queda más que el «partido de la catástrofe»[21], no queda más que la certeza desesperante de que la historia, es decir, todo lo demás, la hacen los imbéciles: «no por causas profundas, no por un destino inevitable, ni por una espléndida maldad»[22]. «El problema de la necesidad, de la pobreza y de la lucha económica entre las clases y las naciones no es más que un espantoso embrollo, un embrollo transitorio e inútil»[23]. Así, pues, advertimos aquí el equilibrio formal que el científico intenta restaurar en el límite de la posibilidad de conocimiento burguesa: éste ya no es ni siquiera un sentimiento pleno y una garantía segura, es un disfraz consciente de una obligación irracional, es un sustituto oscuro de todo contenido de racionalidad[24].

Así, pues, partiendo del registro del cambio que se ha producido en las relaciones de fuerzas entre

las clases, de la oscura apreciación de la insurgencia autónoma de la clase obrera, Keynes quiere regresar –tras el ataque a la mitología decimonónica del *laissez faire*– a un nuevo modelo de equilibrio. Sin embargo, éste será definido sólo en *The General Theory* de 1936. Ahora, en la década de 1920, la obra continúa siendo predominantemente crítica. Ataque a la restauración del Gold Standard[25], identificación de la nueva fase de socialización en la que ha entrado la producción socializada[26], insistencia –sobre todo– en la necesidad de la intervención del Estado para mediar en los conflictos de clases y, por lo tanto, como garantía del equilibrio económico[27]. Obra esencialmente crítica, como hemos dicho, ya que aquí los términos de la relación renovada entre las clases no operan como tales en el discurso keynesiano, no se han tornado aún en elementos constitutivos del principio de la demanda efectiva, del principio del riesgo creciente, de la nueva teoría del tipo de interés: no se han tornado aún en sistema. En efecto, aunque examinemos lo que en esta fase de aproximación constituye el elemento más significativo de la elaboración, el intervencionismo, se advierte que es el equivalente de la crítica del *laissez faire*, que implica por ende la constatación de la masificación obrera, una vez reconocidas las consiguientes dificultades para asegurar el equilibrio: por el contrario, falta la determinación de la cualidad de la inserción de la clase obrera en el desarrollo del sistema. El tipo de intervencionismo teorizado y propuesto en

esta fase no es todavía sino un hecho político, que deriva de la necesidad de asegurar una base más amplia para el desarrollo (a través de la alianza entre la burguesía progresista y los socialistas), y no de la firme apreciación científica de la nueva dinámica de las relaciones y de la nueva ubicación de la clase obrera[28].

Se trata, por el contrario, de un elemento que ha de ser registrado también en el ámbito teórico general. La mera constatación de la masificación social de la producción capitalista y la consiguiente temática del intervencionismo estatal no son sino características parciales de la nueva figura que está adoptando el Estado, mientras que desde el punto de vista histórico corresponden a la primera concreción estatal de la lucha antiobrera: el Estado fascista, en el subdesarrollo italiano, o determinadas variantes del socialismo prusiano, en el ciclo de luchas que sucedió al 1870, son ejemplares de esta especie. Lo que pasará a ser propio de la nueva figura de Estado será, por el contrario, el tipo de dinámica de clase llevada a la práctica dentro del intervencionismo. Sin embargo, sólo la crisis de 1929 permitirá a la ciencia del capital este paso adelante adicional en la definición de la figura del Estado; al mismo tiempo, permitirá a 1917 triunfar históricamente sobre el aislamiento al que se le había querido obligar.

3. Keynes, de la política a la ciencia. 1929, es

decir, la clase obrera en el capital

Admitir que 1917 no tuvo una incidencia directa sobre 1929 parece algo obvio. Sin embargo, tras la obiedad de esta afirmación se oculta una red de relaciones históricas cuya identificación, si no explicará, sí al menos dará un sentido político global a la interpretación de la gran crisis. En efecto, si es cierto que la crisis de 1929 surge directamente de la estructura económica estadounidense, así y todo es, al mismo tiempo, el fruto tanto de la acumulación de las contradicciones del sistema desde principios de siglo, como sobre todo de su acentuación, en la medida en que la masificación productiva de la década de 1920 se había vuelto necesaria a causa del impacto sindical y político de clase verificada en el interior de cada uno de los países capitalistas. Además, la inmediata extensión de la crisis en el ámbito internacional se desarrolla sobre los desequilibrios de las relaciones comerciales que guerra y paz, revolución e intervenciones contrarrevolucionarias habían determinado[29]. Por otra parte, incluso la conciencia capitalista adopta esta cadena causal, por lo menos políticamente: 1917 se presenta como causa al menos en la medida en que se cierne como una alternativa potencial[30].

De acuerdo, ésta sigue siendo una explicación externa: hacer que funcione dentro del análisis de la crisis, hacer de ella un elemento científico será el mérito de Keynes. La continuidad del problema

encuentra finalmente, bajo el rudo apremio de la crisis, una respuesta. «Aun siendo cierto que Keynes hizo mucho por la “gran depresión”, no es menos cierto que la “gran depresión” hizo mucho por Keynes. Ésta planteó el desafío, el drama y la confirmación experimental. Keynes entró en ella como el hombre que habría abrazado la Teoría General si se la hubieran explicado. Con arreglo al curriculum anterior, no se puede decir más. Sin embargo, antes de que la gran depresión llegara a su fin, Keynes salía de ella empuñando su premio, es decir, el sistema de pensamiento por el que será recordado»[31]. En efecto, la crisis muestra cómo funcionan dialécticamente los elementos que el análisis había definido individualmente. De hecho, ¿de dónde procede 1929? De la acumulación de una oferta excedente, que influye directamente – reduciéndolo– sobre el nivel de las inversiones netas y por ende –reduciéndolos– sobre los parámetros de eficiencia marginal del capital. Lo que significa que la excepcionalidad de la crisis de 1929 sólo se explica tomando en consideración las condiciones del desarrollo económico de la década de 1920, cuando la ampliación de la base de la oferta propiciada por la reconversión de la industria bélica, a través de las innovaciones tecnológicas y del extraordinario incremento de la productividad del trabajo y, por consiguiente, de la expansión de la producción de bienes duraderos, no se vio acompañada de un cambio en la relación que aquella tenía con la demanda. La clase política dominante,

que se atenía virtuosamente a esa «prudencia financiera» que no era sino la máscara vulgar del conservadurismo más estrecho, no quiso que sobre los movimientos masificados de la oferta pudiera influir una masificación semejante de la demanda: al contrario, se buscó y se defendió infatigablemente la garantía política de la independencia de la oferta. La socialización del capital caminaba al unísono de la afirmación ilusoria de su autonomía política. Y, mira por dónde, ahora pagamos el precio de nuestra falta de inteligencia, concluye Keynes[32].

De ahí ese «manifiesto político» que es *The General Theory*. Manifiesto de un pensamiento político conservador en el que el sentido de la depresión presente y el ansia por el preocupante futuro imponen el cambio sistemático y radical de toda la ciencia del capital. Se ha dicho que «la visión del capital como sistema en constante e inminente peligro de caer en el estancamiento [...] impregna y en cierto sentido domina incluso *The General Theory*»[33]: y es cierto. Con la condición de que veamos esta posibilidad de crisis como un hecho político que Keynes registra y con el que se mide: reconceptualizarla radicalmente. La referencia a las teorías del estancamiento es, en *The General Theory*, una referencia polémica, la alusión a un destino capitalista, ayer tal vez inevitable, hoy inaceptable si el sistema quiere salvarse. Porque cuando se dice «demanda» se dice clase obrera, se dice movimiento de masas que ha encontrado una identificación

política, se dice posibilidad de insurrección y de subversión del sistema. El conservador combate lo que su lúcida inteligencia prevé. Y de esta tensión desesperada saca la fuerza para hacerse propuesta ideológica completa y sistemática. En esto reside la necesidad de la ideología keynesiana.

Comprobamos así cómo, desde las primeras páginas de *The General Theory*, la relación con el futuro se torna en momento esencial del análisis interno del capital. Porque la expectativa es lo que une presente y futuro: la expectativa que es directamente relevante en lo que respecta a las cifras de ocupación en la medida en que es un momento directamente relevante a la hora de determinar la eficiencia marginal del capital[34]. Hasta aquí Keynes continúa con los clásicos. Sin embargo, hoy la situación es distinta: la expectativa que, para producir valores positivos, debe basarse en la confiada intrepidez, hoy se ve desbaratada por un frente de riesgo incontrolable. Y todo ello cuando la alta composición orgánica del capital permite márgenes de precariedad mucho menos amplios. La crisis ha destruido la certeza del futuro, la convención fundamental –exigida por el capital– de la correspondencia entre los efectos y las expectativas. Éste es, pues, el primer imperativo: debe eliminarse el miedo al futuro, debe fijarse el futuro como presente. La convención debe ser garantizada[35].

El intervencionismo cobra aquí una primera connotación precisa: ya no se trata de una oportunidad política sino de una necesidad técnica; no supone la constatación de la socialización del desarrollo económico, sino de un punto de referencia sustancial de las formas y de los tiempos del desarrollo[36]. El riesgo de la inversión debe ser eliminado o reducido a la convención, mientras que el Estado debe asumir la función de garante de la convención económica fundamental. El Estado debe defender al presente del futuro. De tal suerte que, si el único modo de hacerlo consiste en actualizar el futuro, prefigurándolo con arreglo a la expectativa del presente, mira por dónde el Estado despliega su intervención, llegando a constituirlo como actividad de planificación, incorporando así lo económico en lo jurídico[37]. En su intervención, el Estado actuará con arreglo a normas, imponiendo lo que debe ser. No garantizará la certeza del hecho, sino la certeza de la convención; querrá la certeza de la proyección futura del presente.

Éste es un primer paso, una primera forma de identificación entre clase productiva y clase política del capital. Todavía indirecta y, sin embargo, ¡hasta qué punto necesaria! En efecto, ahora la vida del sistema no se sostiene sobre la intrepidez, sino sobre la liberación del miedo al futuro. Y a su vez, el derecho, por definición, debe hacerse valer en este envite.

Defensa ante el futuro, ansia de estabilización del

poder del capital contra el futuro: el carácter de clase de esta referencia keynesiana es completamente evidente. Es otro modo de decir lo que la crítica a la ley de Say había dicho. Sin embargo, aquí la relación con las nuevas variables que debe considerar la ciencia se ve dramatizado por la crisis en curso. En efecto, ¿quién es este futuro con el que ásperamente quiere ajustar las cuentas Keynes sino, de nuevo, aquella catástrofe para sí mismo y para los suyos, aquel

«partido de la catástrofe» que cobra vida ante sus ojos como clase obrera? Desde este punto de vista, la afirmación keynesiana, tantas veces repetida superficialmente: «a largo plazo, estaremos todos muertos» es casi un feroz presagio de clase. Mientras que la voluntad de referir el análisis exclusivamente a sus parámetros clásicos –que tantas veces se le ha reprochado a Keynes– de nuevo no es sino el intento de excluir un número de posibilidades catastróficas, de anular el futuro prolongando el presente.

Sin embargo, de esta suerte el terreno de la lucha de clases se impone también al proyecto keynesiano de reconstrucción. Razón por la cual el análisis cobra mayor profundidad en este terreno. Una segunda cualificación pasa a tornarse esencial en el intervencionismo: la que remite al Estado como representante colectivo exclusivo del capital productivo[38]. Necesidades políticas específicas conducen a Keynes a esta conclusión. Ya en el análisis

de la expectativa había identificado, junto a elementos patológicos como la especulación, elementos estructurales a cuyo través el futuro puede venirse encima de nosotros: fenómenos de competencia, errores de apreciación en la expectativa... Ahora bien, poco importa que –entre estos elementos– los primeros puedan ser perseguidos y excluidos por vía de derecho: tanto los primeros como los segundos deben ser excluidos por vía de hecho. Como quiera que sea, el sistema no puede quedar colgando peligrosamente del futuro. «Soy bastante escéptico sobre las posibilidades de éxito de una política exclusivamente monetaria encaminada a influir sobre el tipo de interés. Preferiría ver cómo el Estado asume una responsabilidad cada vez mayor a la hora de organizar directamente la inversión [...]»[39]. Así, pues, la garantía global del futuro debe intensificarse. La figura jurídica e indirecta de la intervención estatal no es suficiente. No es suficiente el hecho de que el Estado garantice la convención económica fundamental que une presente y futuro: es necesario algo más, que el Estado se haga a su vez estructura económica y –en tanto que estructura económica– sujeto productivo. Es necesario que el Estado pase a ser el centro de imputación de toda la vida económica. ¡Qué formidable progreso! Realmente, «a medida en que el capital industrial se apodera de la producción social se ven subvertidas la técnica y la organización del proceso de trabajo y, de esta suerte, el tipo económico- histórico de la sociedad»[40]. Y del Estado. Garantizando la

convención que une presente y futuro el Estado continúa al servicio de los capitalistas: planteándose a su vez como capital productivo el Estado quiere superar también las fricciones estructurales que pueden determinar la economía de mercado y una relación indirecta con cada uno de los capitalistas. Se trata de un nuevo Estado: del Estado del capital social[41].

Olvidemos por ahora los ejemplos más fáciles que pueden darse de esta nueva cualificación del intervencionismo o, para ser más exactos en lo sucesivo, de la nueva figura de Estado: por ejemplo, los relativos a su intervención de apoyo a la demanda efectiva de las que más tarde nos ocuparemos. Examinemos, en cambio, el momento teórico fundamental con el que se representa y especifica este paso adelante adicional del sistema keynesiano: el postulado de equivalencia entre ahorro e inversión. Sabemos que en *A Treatise on Money* no se aceptaba esta equivalencia; a lo sumo, la determinación de una relación entre ahorro e inversiones era un objetivo de política económica, encaminado a mantener un nivel de precios estable. Sin embargo, entre *A Treatise on Money* (1930) y *The General Theory* (1936) Keynes cambia de parecer y acepta como postulado del sistema el concepto de identidad contable entre ahorro e inversión[42]. La razón de este cambio cobra mayor importancia si atendemos al momento en el que se produce: entre 1930 y 1936, es decir, en la fase más aguda de la

crisis. Ahora bien, aquí el imperativo político se radicaliza y se alza a la posición de un modelo radical: es preciso excluir toda posibilidad de existencia de una renta no consumida y no invertida, de toda superproducción de capital, en definitiva, de toda disfunción de la circulación. Repárese en esto: el modelo ya no indica un comportamiento, explicita un presupuesto, lo prescribe. Y lo prescribe porque sólo la presuposición –garantizada por el Estado, en el Estado mismo– de esta condición puede permitir no sólo afrontar o, para ser más exactos, prevenir y controlar los momentos depresivos de la evolución cíclica, sino que, en términos generales, puede hacer posible una maniobrabilidad política del orden económico, de lo contrario impensable. De este modo, la unidad contable –en tanto que cuestión presupuestaria, en tanto que elemento constitucional que cualifica la acción del Estado– se presenta como forma estructural de la vida económica, mientras que el Estado se presenta de tal suerte como verdadero centro de imputación de la producción social[43].

Ni que decir tiene que esta definición del Estado como figura de imputación del capital productivo social suscita más problemas de los que resuelve. En efecto, en primer lugar, si Keynes no estima que de estas premisas se desprenda necesidad alguna de un socialismo de Estado, se abre entonces inevitablemente el problema de la relación entre la clase económica del capital y la clase política

estatal, del intercambio y la articulación entre ambas, de las instituciones que deben garantizar y promover su relación. A este propósito, los insultos keynesianos contra los especuladores y los capitalistas privados se ven compensados por las declaraciones de lealtad al capitalismo privado: pero de este modo el problema sigue sin resolver. Asimismo, en segundo lugar, aunque es cierto que Keynes quiere registrar el paso tendencial de la fase de predominio de la mediación bancaria de la inversión a la nueva fase de determinación productiva directa de la inversión y, más en general, quiere «rechazar la teoría monetaria hasta que ésta se transforme en una teoría de la producción en su conjunto»[44], así y todo también estos problemas no pasan de ser apuntados[45]. Podríamos continuar así identificando series de problemas planteados pero no resueltos. Sin embargo, todo ello no impide que, aun mediante alusiones, aun con muchas incertidumbres, la equivalencia entre ahorro e inversión que plantea Keynes configure de manera definitivamente nueva el Estado, no sólo como momento de apoyo y de estímulo, de estabilización y de innovación, sino como sujeto global de la vida económica. Realmente, aquí se sacan las consecuencias extremas de la crítica del *laissez faire*: la sociedad se configura de suyo como fábrica global, a la par que la resistencia del capitalista individual, avergonzado, es eliminada.

Hasta el momento la relación con el futuro, en

tanto que figura de una relación de lucha con la clase obrera, se ha establecido en el interior de la estructura capitalista en sentido estricto. Keynes se ha hecho intérprete hasta el momento de la exigencia de la reforma capitalista del Estado, con el fin de atenuar, de romper, a ser posible, la dramática tensión sobre el futuro. Hasta el momento la lucha obrera impone el reformismo «del» capital. Sin embargo, ¿cómo se sitúa ésta «en» el capital? ¿Cómo replantea su presencia contradictoria en esta fase intensísima de la reestructuración? La evolución en un sentido intervencionista le ha venido impuesta al Estado capitalista desde el momento en que se materializa la respuesta al movimiento sindical y político de comienzos de la década de 1920, y ahora –tras la reestructuración y la crisis– de forma decisiva: sin embargo, ¿cuál es la cualidad, la naturaleza de la relación que se plantea «dentro» del capital con la clase obrera?

El formidable salto hacia adelante que la ciencia del capital lleva a cabo con Keynes consiste en el reconocimiento de la clase obrera como momento autónomo dentro del capital. Con la teoría de la demanda efectiva, Keynes introduce en la economía política la afirmación política de la relación de fuerzas entre clases en lucha[46]. Qué duda cabe que el fin ideológico (pero propio, necesario) del discurso keynesiano es el de la estabilización del sistema: para Keynes el problema consiste en determinar el punto de equilibrio de la demanda

efectiva suponiendo la invariancia de las relaciones de fuerzas que la constituyen. Sin embargo, este objetivo político, conforme al cual la autonomía de la clase obrera siempre debe quedar contenida dentro de la estructura dada del poder, acaba constituyendo la paradoja del sistema keynesiano: en efecto, hasta tal punto rige el juicio –que debe soportar, que le viene impuesto– acerca de la clase obrera como motor del desarrollo que el equilibrio keynesiano, definido estáticamente, nunca se dará en términos estáticos. Toda ecuación de equilibrio estático será y es una fatigosa búsqueda del equilibrio en el desarrollo. En efecto –parece reconocer Keynes–, el sistema funciona no porque la clase obrera siempre esté dentro del capital, sino porque también puede estar fuera; porque una y otra vez amenaza con estar fuera. Recuperar la amenaza, el rechazo, absorberlo en grados siempre nuevos: éste es el objetivo político,

éste es el problema científico. ¿Y entonces? Entonce setratará de garantizar que la multiplicación de los factores de desarrollo mantenga inalterada la relación de fuerzas. El problema no se resuelve, tan sólo conoce un aplazamiento. Bien mirado, llegado este punto el dinamismo del capital tan sólo es la resultante de una lucha continua, en la que se acepta la presión obrera y se forjan instrumentos para evitar que ésta se desarrolle fuera del capital, para hacer que opere en un marco que se configura de nuevo una y otra vez. ¿Hasta qué punto? En el concepto de demanda efectiva destila una

experiencia de décadas de impacto obrero sobre la estructura del capital, un impacto que no manifiesta signos de agotamiento. En Keynes no hay sino la conciencia de la dramaticidad de la situación política que se traduce en el intento de hacer de la crisis, de la lucha el motor del desarrollo. ¿Hasta qué punto? «¡A largo plazo, estaremos todos muertos!».

Sin embargo, examinemos la cosa con mayor detalle. La gran crisis se produjo cuando un excedente de oferta se determinó en una situación política de compresión de la demanda, de la propensión al consumo, hasta el punto de determinar un desequilibrio de gran magnitud que influyó en la inversión neta. El diagnóstico acarrea inmediatamente una terapia: elevar la propensión al consumo, el volumen de la demanda. Sin embargo, dado que las variaciones de la propensión al consumo son en lo esencial variaciones de renta medidas en unidades de salario[47], entonces el equilibrio correspondiente a un estadio de demanda efectivamente realizada se alcanzará en torno al valor que hace que el nivel de ocupación obrera determine el precio de la oferta global de la cantidad de producto y la expectativa de beneficio empresarial. Hay que decir que, conforme a esta perspectiva, en la interdependencia casi circular de las partes internas del sistema que Keynes se esfuerza por determinar, el elemento político del discurso keynesiano parece difícil de aferrar[48]. Sin embargo, una observación sólo un poco más

atenta pone de manifiesto que todo el sistema de interrelaciones descansa en un postulado: el de la rigidez de los salarios hacia la baja[49]. «La unidad de salario, tal y como queda determinada por las negociaciones entre empleadores y trabajadores» constituye, en efecto, la «variable independiente definitiva»[50] fundamental. Aquí, en torno a este motivo, la teoría keynesiana se descubre: constatación y uso de la fuerza objetivada de la clase obrera aprehendida en su autonomía. Ésta no puede ser reprimida, no puede ser eliminada: la única posibilidad consiste en aprehender su movimiento, en regular su revolución.

Llegada a este punto, dialectizada por el principio de la demanda efectiva, la intervención keynesiana se hace completamente política, a saber: en la medida en que se transforma en capacidad de control consciente de los movimientos de clase, que sin embargo, se imponen –son interlocutores necesarios. La figura de la relación de fuerzas recorre todo el contexto conceptual[51]. De ahí que el cometido de la política económica consista en imponer una continua revolución de las rentas junto con la propensión al consumo como apoyo a la producción global, a las inversiones y, por lo tanto, para la determinación del único equilibrio político posible, que será eficaz sólo si acepta en sí mismo todo el riesgo y la precariedad inherentes a una relación de fuerzas abierta. Asumir el enfrentamiento entre las clases, resolverlo todos los

días en sentido favorable al desarrollo del capital: éste es, pues, el espíritu de la teoría de la demanda efectiva.

#### 4. El Estado social en la reconstrucción capitalista

Si ahora volvemos a precisar el problema de fondo que es la modificación de la estructura del Estado a partir de la reflexión sobre 1929, advertimos hasta qué punto Keynes ha contribuido a resaltar su radicalidad. El Estado capitalista ha cambiado no sólo en la extensión social de su capacidad de intervención, sino, sobre todo, por el modo en que ha debido registrar el impacto de clase sobre su estructura. Después de 1929, adopta una estructura organizativa general en la que lo característico no es tanto el intervencionismo como el tipo particular de dinámica de clase. De este modo, sólo resaltando el impacto de clase sobre la estructura capitalista acaba poniéndose de manifiesto la especificidad de la forma de Estado actual.

Justamente, ya que, en la medida en que debe registrar el impacto obrero en el ámbito social, reproduce en este ámbito –en la figura del Estado– el tipo de control del movimiento de clase. De la primera oposición entre despotismo de fábrica y anarquía social, de la primera organización de esta relación contradictoria en el Estado de derecho, el

capital se ve obligado a pasar a la difusión social de la organización para la explotación, a la organización social del despotismo, a la nueva forma de Estado planificado que reproduce directamente –en el modo de articulación particular entre organización y represión– la figura de la fábrica.

Así, pues, la contribución keynesiana a la nueva definición del Estado es decisiva. Hasta ahora hemos visto cómo varios elementos de su discurso confluían en esta imagen conclusiva: sin embargo, en Keynes no falta una imagen global que supere cada uno de los elementos parciales de definición. Esta definición global surge, íntegra, fruto directo del sistema, de la teoría del tipo de interés.

En efecto, la teoría keynesiana parte, en polémica con los neoclásicos, del reconocimiento de que el tipo de interés, lejos de ser un elemento natural de equilibrio entre demanda y oferta de bienes de capital y un premio a la abstinencia, depende de hechos anárquicos extraproductivos de una fase capitalista no socializada: de la preferencia de liquidez y de la cantidad de moneda presente en el mercado. Sin embargo, de ser esto cierto, se introduce una vez más en la sociedad capitalista una precariedad no soportable. Se encomiendan al capitalista individual, al rentista, funciones que no pueden ser encomendadas. De ello sólo cabe esperar la catástrofe.

¿Por qué soportar esta suerte? ¿Dejando así a las fuerzas objetivas del proceso productivo la inevitable disolución de aquel orden anárquico? Éstas devastarían el sistema además de destruir al rentista. Y se trata de un destino vecino, de una suerte inminente. Si queremos obrar para la salvación del sistema, entonces debemos – concluye Keynes– auspiciar (y ello es moralmente legítimo amén de políticamente urgente) «la eutanasia del rentista». Tras lo cual se abrirá –para el capitalista colectivo– la posibilidad de poner en práctica una política de amplia maniobrabilidad del tipo de interés, hacia abajo, hacia «el punto, con respecto a los parámetro de eficiencia marginal del capital, en el que se da el pleno empleo»[52], concentrando en éste, en torno a lo que se presenta como una intención fundamental, todo el recetario terapéutico del keynesiano. Se desprendería de tal suerte la garantía definitiva, en el decisivo ámbito monetario de la circulación, de que los desequilibrios podrán ser controlados[53].

A primera vista, todo lo anterior parece dar a entender sencillamente un perfeccionamiento adicional del discurso keynesiano, entendido como la integración de la teoría monetaria y de la teoría de la producción en el ámbito del capital social. Sin embargo, bien mirado, esta subordinación del tipo de interés a los parámetros de eficiencia marginal del capital en relación al pleno empleo, tiene otros efectos: en particular el efecto paradójico

de vincular la teoría keynesiana a la doctrina clásica del valor-trabajo[54]. Con una radicalidad tal que aquí la reactivación de la ley del valor termina constituyendo el nervio de la perspectiva keynesiana: la eliminación de todos los elementos heterogéneos al pleno funcionamiento de la ley y de su control directo. Así como, sobre todo, la validación del sistema –del nuevo sistema, del nuevo Estado– en la medida en que puede determinarse como producto de la realización de la ley del valor-trabajo. En realidad, podemos decir que la ecuación «Estado social-Estado del trabajo» comienza a formularse aquí. ¡Conclusión definitiva y necesaria de la apología keynesiana del capital, de su utopía burguesa![55]

Considerando ahora críticamente esta tendencia teórica, veamos cómo se articula. Se diría que Keynes quiere verificar algunas intuiciones clásicas (preclásicas, en el lenguaje keynesiano) a escala del capital social. En efecto, ésta es la razón de que, abordando de nuevo la temática relativa a la relación entre aspectos monetarios y aspectos productivos del capital social, introduzca dos leyes tendenciales: la de la ganancia media y la de la contigüidad de la relación entre salarios monetarios y salarios reales[56]. Llega a acariciarse aquí la pureza de la descripción clásica de la ley del valor. Se diría incluso que, una vez arribado al ámbito social del desarrollo, el capital se ha hecho marxista. Una

ilusión óptica, qué duda cabe: no obstante con alguna razón de verosimilitud histórica. Habida cuenta de que, mientras que la teoría de la empresa individual había servido para poner entre paréntesis la teoría del valor, aquí la obligada consideración de la identidad colectiva del capital la replantea; de este modo, ésta reaparece (¿marxianamente? Desde luego que no: más bien, a la manera de la reelaboración reformista y socialdemócrata del marxismo) no sólo como criterio de descripción del proceso –ley implícita y tendencial de su funcionamiento–, sino también y sobre todo como norma política y objetivo estratégico de la ciencia económica. Ésta es la razón de que la renovada utilización de la ley del valor introduzca de inmediato en el pensamiento keynesiano la mistificación del interés social, del bien común. En efecto, a través de la reducción de la teoría monetaria a la teoría de la producción, a través del análisis de la necesidad política de esta reducción y de las formas controladas en las que ésta debe realizarse, Keynes trata de representar una situación límite –alcanzable «sin revolución»– en la que la ganancia y el interés queden reducidos a cero, en la que la relación monetaria, constitutiva de la esfera autónoma del poder capitalista, desaparezca, quedando reducido el dinero a mera moneda de cuenta y, por lo tanto, a mero símbolo de equivalencia general de las mercancías producidas, viniendo a faltar de este modo los motivos de preferencia del dinero[57]. El interés social, sin elementos subsidiarios e

intermedios, la ley del valor, deberían, por lo tanto, gobernar todo el desarrollo. El capital se hace comunista: se trata precisamente de lo que Marx denominara el comunismo del capital[58].

Curioso procedimiento el de Keynes, habida cuenta de que, a medida que éste avanza, olvida los presupuestos de los que había partido el análisis. En efecto, porque este encomendarse a la plena realización de la ley del valor es un encomendarse a la plena realización de la ley capitalista de extracción del plusvalor. Ganancia e interés, unificados y reducidos a cero, no son en realidad sino la figura en la que se expresa la tasa media de plusvalor de la producción social de capital[59]. De este modo, no se elimina la explotación, sino únicamente su figura anárquica y competitiva. Otro tanto sucede con la ganancia y el interés, que sólo ven eliminada su excedencia con respecto al valor medio. La oposición marxiana permanece intacta, por más que esto poco pueda importar a Keynes[60]. Importa más el hecho de que esta conclusión keynesiana entra en abierta contradicción con otras partes significativas del sistema: en particular, con la relativa a la teoría de la demanda efectiva. Sin duda, la afirmación de un interés social indemne de las contradicciones de clase, de la lucha y de las relaciones de fuerza entre las dos clases contrapuestas la niega. Mistificación, por lo tanto, de una realidad social ya descrita; contradicción científica, ya que la ley del desarrollo se había instaurado sobre aquella realidad que

ahora se niega; intento, en fin, que resulta insólito en Keynes pero que tal vez le inspirara el tradicional moralismo cambridgeano[61], de recurrir al terreno de la utopía.

Porque ésta –la de un capital que logra hacerse social hasta el punto de rechazar no tanto su articulación en el mecanismo monetario[62], como su posición de potencia social de explotación y, por lo tanto, su autonomización, su posición de esencia separada y potencia hegemónica–, ésta es una utopía. Una utopía de corto aliento, hasta que la estructura capitalista no haya abolido, a través del salto que las luchas y la crisis le han impuesto, las deformaciones más evidentes del proceso mercantil de realización de la ganancia; por lo demás, aun cuando esto se haya llevado a cabo, se trata de la inmediata mistificación de una relación de dominio y de explotación que se ejerce en el ámbito social[63]. Cuya necesidad es la reconstrucción de la hegemonía del capital sobre un horizonte de relaciones de fuerza que, desde 1917, han cambiado en favor de la clase obrera.

Por otra parte, semejante proyecto está determinado completamente en el horizonte de la historia del capital. Refleja necesidades no sólo teóricas, sino inmediatamente prácticas: teóricas, en tanto que políticamente urgentes y efectivas. Son las mismas necesidades, provocadas por una reflexión análoga sobre la crisis, las que dan origen

al New Deal, así como a toda experiencia de reconstrucción del capital maduro. Ni que decir tiene que si nos propusiéramos investigar la fidelidad keynesiana del New Deal nos llevaríamos una gran desilusión: tan poco conforme a dictámenes cambridgeanos fue la acción de Schacht. Con amargura observaba algo parecido el mismo Keynes: «Parece políticamente imposible que una democracia capitalista organice el gasto a la escala necesaria para llevar a cabo el gran experimento que proporcionaría la confirmación de mis tesis, a no ser que se produzca una guerra»[64]. Igualmente decepcionante sería un análisis de las relaciones personales de Keynes con el medio político estadounidense de aquel periodo, en particular con Roosevelt[65]. Sin embargo, todos los elementos teóricos cuya intervención hemos comprobado en la formación del sistema keynesiano intervienen –encontrando una disposición análoga, si no idéntica– en la síntesis «newdealista»: de la conciencia del impacto obrero sobre la estructura capitalista a las técnicas políticas y económicas de apoyo a la demanda efectiva a través del relanzamiento de las inversiones y de su corroboración pública; del énfasis en la urgencia de una reconstrucción capitalista radical de la sociedad a la imagen del Estado que de ahí se desprende[66]. Por el contrario, podría decirse que sólo la experiencia «newdealista» explicita la que, a este último propósito, nos ha parecido la característica fundamental del keynesismo: el

reconocimiento del cambio de la relación entre las fuerzas económicas en juego y la reestructuración apropiada de la función hegemónica del capital en este nuevo contexto. Explícita esta característica a través de la modificación radical de las «reglas del juego», a través de la provocadora síntesis del entusiasmo reconstructivo de la clase política del capital y las antiguas y renovadas costumbres del «due process». Vemos aquí, finalmente, cómo este Estado capitalista comete el ultraje de la Aufhebung de la «revolución permanente» en su seno, para su propia conservación. Y la lleva a cabo sin arrepentimientos, exaltando su propia esencia de clase, de Estado capitalista, evitando toda contaminación procedente de posiciones populistas o tradicionalmente progresistas, imponiendo un reformismo capitalista tan lejano de todo lloriqueo socialdemócrata sobre los desequilibrios del sistema como jactancioso de su seguridad a la hora de resolver los problemas apostando por la propia reproducción[67].

¿Cómo no podía advertir Keynes la afinidad de este experimento histórico con los móviles esenciales de su propia reflexión teórica y política? ¿Cómo podía no considerar posible la utopía y necesaria la mistificación? Lo que no impide sin embargo que la utopía deje de ser culpable ni la mistificación objetiva. Desenmascaradas por un último y esencial carácter que pone de manifiesto el Estado del capital maduro: la acentuación del

uso de la violencia: directa o indirecta, en cualquier caso siempre presente en el desarrollo de la acción global de promoción y regulación que el Estado contemporáneo adopta como tarea propia. Y en Keynes se percibe una vez más el roce de esta verdad. No sólo en la desesperada filosofía de la historia que acompaña a la actividad científica[68]: sino dentro del sistema mismo. Allí donde se planea la reconstrucción capitalista hasta el límite de la utopía: sin embargo, ante ese límite, vemos cómo Keynes vuelve sobre sus pasos, cómo redescubre la situación determinante en la debilidad capitalista verificable en el interior de la relación de clase que la define, lo que le conduce a no olvidar la realidad de la que había partido ni a encomendarse exclusivamente a los modelos de reconstrucción que ha propuesto. Sirve de ilustración de esta situación un punto decisivo en *The General Theory*: el replanteamiento de la ley de la caída tendencial del tipo de interés.

Lo importante aquí no es emitir un juicio sobre la validez científica de esta propuesta keynesiana. Baste decir que su formulación actual parece más convincente que la formulación clásica y marxiana: porque no se basa en la previsión de una superproducción de capital, sino en la previsión de «una disminución del rendimiento previsto del capital adicional y de un aumento del precio de oferta de nuevos bienes de capital»[69]. Ahora bien, con esta formulación, Keynes extrae las consecuencias,

claramente contrapuestas al horizonte utópico al que ha intentado encomendarse, de la situación de base de la que había partido, para lo cual utiliza el esquema que le ofrece la teoría de la demanda efectiva, que ya no sólo funciona como índice de una política de estabilización, sino como instrumento de previsión. Y la previsión, conforme a la aplicación de una política de demanda efectiva, es la preponderancia de la demanda sobre la oferta, la aparición del peligro constante de inflación con respecto a las tendencias deflacionistas del periodo anterior y, en sustancia, la manifestación definitiva e irreversible de todos los efectos que producirá la presión intensa y objetivada de la clase –en esta relación modificada entre las clases– sobre la nueva máquina capitalista. Se trata de lo que nos ha mostrado el desarrollo de las relaciones de clase en el terreno inmediato de la actividad productiva, después de la reforma capitalista impuesta por 1929, y que ya se puso de manifiesto con la recesión de 1937 en el interior del New Deal[70].

Sin embargo, no es extraño que como resultado de la combinación de la necesidad de reconstrucción del capital y del reconocimiento de la consolidación tendencial de las relaciones de fuerza en sentido favorable a la clase obrera se advierta de nuevo en Keynes, como conclusión de un esfuerzo científico que debía ser liberador, el miedo al futuro, el miedo a la catástrofe y a su partido. Con la dinamización

de la relación entre las clases no puede darse seguridad al intento de un nuevo equilibrio, ni un punto de estabilidad definitivo al movimiento. En esta situación, encomendarse al poder, en su realidad separada, resulta necesario. ¿Habrá que leer acaso en estos términos la absolutización keynesiana del interés general? ¿Su emancipación del esquema teórico mismo de la demanda efectiva? ¿Se podrá ver acaso en el doble movimiento del pensamiento keynesiano –abierto, por un lado, a la identificación de la estructura estatal y del proceso socioeconómico y, por el otro, inclinado a reconocer una generalidad del interés estatal separada de la particularidad de los movimientos sociales– una contradicción necesaria para la nueva vida del sistema? Lo cierto es que la sensación de precariedad no puede mitigarse; tal vez sólo el carácter violento exacerbado del Estado contemporáneo represente su traducción institucional adecuada. Estado: de nuevo otra vez, en este aspecto, función del miedo, de la represión necesaria, de la violencia. De este modo, tal vez la utopía y la mistificación keynesianas se disuelven. Las cuentas con el «partido de la catástrofe» se ajustan todos los días. El comunismo del capital podrá absorber en su movimiento todo valor, representando perfectamente la razón social del desarrollo: sin embargo, nunca podrá hacer propia esa particularidad obrera que es el odio a la explotación, la incontenibilidad en todos los niveles de equilibrio, porque éste se presenta como proyecto de destrucción del modo de producción

capitalista.

[1] Asumimos aquí el movimiento sindical y político a que dio lugar, fuera de Rusia, la Revolución de octubre en sus caracteres de homogeneidad sustancial: movimiento esencialmente «gestionario», expresado y dirigido por aristocracias obreras incluso allí donde cobró caracteres de masas. El trabajo de Sergio Bologna contenido en este volumen está dedicado a la definición de esta homogeneidad [véase Sergio Bologna,

«Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare», en S. Bologna, G. P. Rawick, M. Gobbini, A. Negri, L. Ferrari Bravo y F. Gambino, *Operai e Stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, Milán, Feltrinelli, 1972 (N. del T.)].

[2] Son conocidas, por ejemplo, las acusaciones de «totalitarismo fascista» que algunos estratos del big business dirigieron contra la experiencia del New Deal.

[3] Éste es el caso de la lucha obrera en Estados Unidos. Sobre la homogeneidad de los comportamientos de la clase obrera estadounidense en los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial, remitimos de nuevo a los trabajos

de Sergio Bologna y de George Rawick contenidos en *Operai e Stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, cit. [véase S. Bologna,

«Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare», pp.

13-46; G. Rawick, «Anni Venti: lotte operaie USA», pp. 47-54 y «Anni Trenta: lotte operaie USA», pp. 135-146 (N. del T.)]. Cabe recordar en particular que entre 1914 y

1920 el número de afiliados a la AFL pasa de dos a cuatro millones, que es el grado más alto de participación sindical, antes de la década de 1930. Véase de todas formas, para una serie de datos útiles, I. Bernstein, *The Lean Years: A History of American Worker*,

1920-1933, Houghton Mifflin Company, Boston 1960; así como el ensayo de W. Galenson, en *Mouvements ouvriers et dépression économique*, Assen, Van Gorcum,

1966, pp. 124-143 (ensayos recogidos por D. Demarco, J. D'Hondt y D. Fauvel-Rouif).

[4] J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace*, Londres, 1919, p. 251 (edición castellana: *Las consecuencias económicas de la paz*, Barcelona, Crítica, 1987).

[5] J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace*, cit., pp. 222-223. La reunificación de los dos frentes de la defensa del sistema capitalista es,

como hemos dicho, el objetivo político keynesiano en esta fase; y la organización de esta defensa sólo puede hacerse apuntando a Alemania: éste es el corolario. Esta perspectiva seguirá siendo uno de los elementos fundamentales del discurso político de Keynes. En 1922 (en *The Revision of Treaty*, Londres, citado de la traducción italiana, Roma, 1922, p.

182) Keynes repite hasta el aburrimiento tales conceptos: «El porvenir de Alemania está ahora en el Oriente; y todas sus esperanzas y sus ambiciones, cuando resurjan, se dirigirán seguramente en esa dirección». Así, pues, el denominado «filogermanismo» de Keynes (que tanto le fue reprochado hasta la obra de E. Mantoux, *The Carthaginian Peace, or the Economic Consequences of Mr. Keynes*, Londres, 1946) contiene una caracterización de clase mucho más profunda de lo que sus críticos han querido ver en todo momento. Y es un discurso que corresponde, reanudándolo, al mejor filón de pensamiento político burgués de la Alemania weimariana: no es difícil, por ejemplo, encontrar en el Max Weber de estos mismos años la misma intuición (véase W. J. Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik, 1890-1920*, Mohr, Tubinga, 1959, pp.

280 y ss.). Por otra parte, Keynes nunca ocultó la profunda consonancia de sentimientos y propósitos que le ligaba a aquellos grupos políticos e intelectuales weimarianos: mientras que en el ensayo «Il dottor Melchior: un vinto» (ahora en:

Politici ed economisti, Einaudi, Turín, 1951, pp. 39 y ss.) ha ofrecido un cuadro de aquel ambiente que no dista mucho de alcanzar tonos apologéticos.

[6] Ve bien el problema R. Lekachman, en la introducción al volumen por él editado, *Il sistema keynesiano. Trent'anni di discussioni*, traducción italiana, Milán, Franco Angeli, 1966, en particular pp. 15-25. Reseñable también es E. A. G. Robinson, *ivi.*, pp.

79-81, y, lógicamente de acuerdo, el hagiográfico R. F. Harrod, *La vita di J. M. Keynes*, Turín, Einaudi, 1965. Para P. A. Samuelson, *Il sistema keynesiano*, *cit.*, p. 369, el camino que lleva a *The General Theory* es, dicho sea no obstante dócilmente, un «camino de Damasco».

[7] Véase, sobre todo, B. Ohlin, «Mr. Keynes Views on the Transfer Problem», *The Economic Journal*, vol. 39, septiembre de 1925; «The Reparation Problem: a Discussion», *ibid.*, junio de 1925.

[8] Se trata de una afirmación de Keynes citada por E. A. G. Robinson, *Il sistema keynesiano*, *cit.*, p. 50.

[9] J. M. Keynes, *The Revision of Treaty*, *cit.*, p. 164.

[10] D. H. Robertson, *Recensión de The Economic Consequences of Peace*, en *The*

Economic Journal, marzo de 1920.

[11] Así podía leerse en The Times, 4 de diciembre de 1919, citado por E. A. G. Robinson, *El sistema keynesiano*, cit., p. 52.

\*\* «Económicamente preparado, el señor Keynes combate, sin contemplaciones, “el abuso de las exigencias de los aliados” (léase: “de Francia”) [...]. Esos reproches, como tantos otros de una violencia brutal y sobre los cuales no me habría pronunciado si el autor, por su cuenta y riesgo, no hubiera creído servir a su causa haciéndolos públicos, permiten ver con nitidez hasta dónde son capaces de llegar algunos espíritus» (N. del T.).

[12] W. Churchill, *The World Crisis*, Londres, 1929, vol. V, p. 155. Reseñando este mismo volumen (véase ahora la recensión en *Politici e economisti*, cit., pp. 99-104), Keynes reconoce a Churchill lo correcto de su línea política en la Conferencia de Paz. Sin embargo, al mismo tiempo le reprocha –y no es leve el reproche– no haber llegado a aprehender la centralidad de la insurgencia revolucionaria soviética: «[Churchill] no logra ver en perspectiva la magnitud de los acontecimientos en sus correlaciones necesarias, ni separar lo esencial de lo episódico. [...] Para él, los bolcheviques, no obstante el tributo que rinde a la grandeza de Lenin, no pasan de ser una muchedumbre imbécil».

[13] Los biógrafos han insistido justamente sobre el desarrollo keynesiano en la década de 1920, estimulado en todo momento por las vicisitudes políticas inglesas: cfr. R. F. Harrod, *La vita di J. M. Keynes*, cit., p. 396; E. A. G. Robinson, *Il sistema keynesiano*, cit., pp. 68 y ss.

[14] Sobre cómo se presentaba el problema a Keynes, cfr. F. A. G. Robinson, *ibid.*, C. Napoleoni, *Il pensiero economico del Novecento*, Einaudi, Turín, 1963, pp. 79 y ss.

[15] Además de al citado Pribicevic, nos permitimos remitir al artículo de M. Gobbini sobre la huelga general inglesa de 1926, publicado, «Lo sciopero generale inglese del '26», *Operai e Stato*, cit., pp. 47-54.

[16] Cfr. el testimonio de R. F. Harrod, *La vita di J. M. Keynes*, cit., pp. 437 y ss.

[17] De la conferencia: *¿Soy liberal?* (1925), ahora en: *Saggi politici*, trad. italiana, Florencia, Sansoni, 1966, p. 52.

[18] *Ibid.* p. 52.

[19] K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, 2, p. 56.

[20] «[...] si nuestras autoridades centrales

de control lograran fijar un volumen global de producción que se correspondiera, en la medida de lo posible, con el pleno empleo, en lo sucesivo la teoría clásica volvería a imponerse»: J. M. Keynes, *Occupazione, interesse e moneta, Teoria generale*, Turín, Utet, p. 336 [en adelante citaremos esta obra como *Teoria generale*].

[21] J. M. Keynes, *Saggi politici*, cit., p. 39 y *passim*. [22] J. M. Keynes, *Politici e economisti*, cit., p. 80.

[23] J. M. Keynes, *Essays in Persuasion*, Londres, 1952, p. VII.

[24] En el ensayo *El hombre Newton* (ahora en *Politici ed economisti*, cit., pp. 301-311) Keynes parece querer determinar –a través de la identificación de un momento mágico y subterráneo y el cotejo de éste con la cara ilustrada y triunfante del gran físico- matemático de Cambridge– un modelo de conocimiento científico en el que la convivencia de los dos aspectos no logra ocultar la mayor autenticidad del primero. Es más: en Newton hay ciencia sólo en la medida en que el hombre y el mago se exaltan mutuamente, sólo en la medida en que el genio creativo está sostenido por intereses irracionales. Es esto lo fascinante en Newton: haber sabido considerar el universo como enigma... ¿Hasta qué punto no se da la vuelta en esta imagen de Newton a la conciencia misma que tenía Keynes de su propio camino científico?

[25] R. F. Harrod, *La vita di J. M. Keynes*, cit., pp. 387 y ss., sigue bien la larga polémica a este respecto.

[26] Sobre el clima político y cultural en el que Keynes llega a estas conclusiones, cabe recomendar P. M. Sweezy, *Il sistema keynesiano*, cit., pp. 344. y ss., sin embargo, se trata mucho más prolijamente en el ensayo *Il declino del banchiere d'investimento*, ahora en *Il presente come storia*, Turín, Einaudi, 1962, pp. 190 y ss.

[27] A este respecto, E. A. G. Robinson, *Il sistema keynesiano*, cit., pp. 112.

[28] En los ensayos de 1926 (*Liberalismo y laborismo* y *El fin del laissez-faire*: ahora en *Saggi politici*, cit., pp. 56-61 y 76-108 respectivamente) este punto de vista merece un hincapié particular, sobre todo en lo que respecta a las necesidades políticas que surgieron después de la huelga general.

[29] Nos atenemos, en lo que respecta a éste así como a muchos otros aspectos relativos al análisis económico de la década de 1930, a las investigaciones de H. W. Arndt, *Gli insegnamenti economici del decennio 1929-40*, Turín, Einaudi, 1949.

[30] Insisten vigorosamente en ello en lo que respecta a la sociedad estadounidense (que es el punto central de la crisis) A. M. Schlesinger Jr., *L'età di Roosevelt*, vol. I: La crisi del vecchio ordine, Bolonia, Il Mulino, 1959, pp. 169 y ss.; M. Einaudi, *La rivoluzione di Roosevelt*, Turín, Einaudi, segunda edición, 1959, pp. 51, 90. Asimismo, son significativos los datos que aporta P. G. Filene, *Americans and the Soviet Experiment, 1917-1933*, Harvard, HUP, 1967.

[31] Escribe así P. A. Samuelson, *Il sistema keynesiano*, cit., p. 368.

[32] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., pp. 87-91, 194-195, 287-289, y passim. Téngase en cuenta que ya el 10 de mayo de 1930 Keynes había advertido de la gravedad de la situación: en efecto, aquel día escribía en *The Nation*: «El hecho –un hecho que hasta ahora el gran público no ha reconocido– es que ahora nos encontramos en el fondo de una gravísima crisis internacional, destinada a pasar a la historia como una de las más serias que se hayan vivido nunca. Para salir de una depresión de esta magnitud no serán suficientes los movimientos puramente pasivos de la tasa de descuento; será precisa una política muy enérgica y activa» (citado por R. F. Harrod, *La vita di J. M. Keynes*, cit., p. 465).

[33] P. M. Sweezy, *Il sistema keynesiano*, cit., pp.

343.

[34] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., pp. 41-45, 119-128. [35] *Ibid.*, pp. 129-143.

[36] A este respecto es excelente el análisis de W. B. Reddaway sobre la inclusión del Estado en el análisis keynesiano, –excelente sobre todo porque pone de relieve el carácter «estructural» e interno de la acción estatal (*El sistema keynesiano*, cit., pp. 129-

146). Como veremos más tarde, aquí el análisis económico keynesiano empieza a tornarse particularmente relevante para la definición de la nueva figura de Estado.

[37] Georges Burdeau, «Le plan comme mythe», en *La planification comme processus de décision*, París, Colin, 1965, pp. 35 y ss., ha ilustrado tal vez mejor que cualquier otro autor esta adopción del futuro en el juicio, llevada a cabo precisamente con vistas a la planificación económica, esclareciendo las importantes consecuencias que acarrea para la concepción misma del derecho constitucional.

[38] W. B. Reddaway señala justamente (*El sistema keynesiano*, cit.) cómo la interiorización del Estado en la vida económica se da esencialmente en referencia a la inversión. Su función es, en última instancia, directamente productiva.

[39] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., p. 143. [40]

K. Marx, *Il Capitale*, cit., II, 1, p. 60.

[41] Naturalmente, la mejor descripción de esta situación, a pesar de todo la conciencia de la misma que pretendían tener Keynes y su escuela, sigue siendo la previsión marxiana de la formación del «capital social» (por ejemplo, K. Marx, *Il Capitale*, cit., II, 1, pp. 106 y ss.).

[42] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., pp. 47-57, 67-76.

[43] Sobre el capital como centro de imputación social véanse de nuevo los capítulos marxianos sobre «Las tres figuras del proceso cíclico» (K. Marx, *Il Capitale*, cit., II, 1, capítulos 1-4).

[44] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., p. X.

[45] Esto lo ha resaltado oportunamente P. M. Sweezy en los ensayos, ya citados, que aparecen en *Il sistema keynesiano*, cit.

[46] El concepto de demanda efectiva es definido y desarrollado en la *Teoria generale* en las pp. 21-28, 49, 79, 85-86, 217-224, 227-239, 249-259.

[47] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., pp. 81, 97.

[48] La interdependencia recíproca de todo el sistema es puesta de relieve sobre todo por

los intérpretes «ortodoxos» del pensamiento de Keynes: véase, para todos, lo que dice al respecto R. F. Harrod en su contribución publicada en *El sistema keynesiano*, cit., p. 159.

[49] «La contribución analítica de Keynes consiste en su mayor parte en la elaboración de las implicaciones del postulado [de la rigidez de los salarios]. Ahora casi todo el mundo reconoce que el verdadero sistema teórico keynesiano [...] depende del postulado de la rigidez de los salarios. Si no se admite este postulado, sin duda el sistema keynesiano se derrumba o, para decirlo de otra manera, pierde la cualidad distintiva y diferenciante que le separa de lo que muy libremente se llama el sistema clásico»: ésta es la opinión de C. Haberler, *El sistema keynesiano*, cit., p. 246.

[50] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., p. 326.

[51] A modo de ejemplo, baste con recordar esta definición: «La función de demanda global relaciona varias cantidades hipotéticas de ocupación con los rendimientos que se espera obtener de su producto; y la demanda efectiva es el punto en que la función de demanda global llega a hacerse efectiva porque, considerándola en conjunción con las condiciones de la oferta, corresponde al nivel de ocupación que lleva al máximo la expectativa de ganancias del empresario» (J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., p. 49).

[52] J. M. Keynes, *Teoria generale*, cit., p. 333.

[53] «[...] la importancia de la moneda se desprende esencialmente del hecho de que es un eslabón entre el presente y el futuro» (ibid., p. 262).

[54] «Uno de los objetos de los capítulos anteriores ha sido [...] poner la teoría de los precios, en conjunto, en contacto íntimo con la teoría del valor. La división de la economía en teoría del valor y la distribución, por una parte, y teoría del dinero por la otra, es, en mi opinión, una separación falsa» (ibid., p. 261-262); «Por eso simpatizo con la teoría preclásica de que todo es producido por el trabajo [...]» (ibid., p. 190). Por el contrario, Sweezy se muestra contrario a toda hipótesis del tipo de la aquí propuesta: sostiene (en el ensayo reproducido en *El sistema keynesiano*, en particular p. 334) que «Keynes nunca pudo salir de los límites del planteamiento neoclásico, que concibe la vida económica haciendo abstracción del entorno histórico, de tal suerte que se muestra intrínsecamente incapaz de ofrecer una guía científica para la acción social».

[55] A este respecto, las conclusiones de la Teoría general son ejemplares. Representan un verdadero

himno al sistema: «[...] no veo razón alguna para suponer que el sistema existente emplee mal los factores de producción que se utilizan» (Teoría generale, cit., p. 337). «Capitalismo e individualismo expurgados», «eutanasia del rentista», «libertad y eficiencia, unidas y conservadas», «potenciación del trabajo y de la libertad»: son éstos algunos de los lemas recurrentes. La verdad es que no sería difícil hacer un mejunje de estos elementos en una imagen de conjunto, cuyo grado de ideologicidad sería máximo (amén de mal encajado, de ser puesto de manifiesto, por todos aquellos economistas ortodoxamente keynesianos que continúan considerando su método... wertfrei [exento de valores]).

[56] Los dos ensayos de D. G. Champernowne, reproducidos en *El sistema keynesiano*, cit., pp. 117-230, son, sobre todo en lo que respecta al problema de la relación entre salario monetario y real, fundamentales para la exacta interpretación del discurso de Keynes.

[57] La, por lo menos, extraña simpatía de Keynes por aquella figura de profeta y santón que fue Silvio Gesell (véanse las páginas que Keynes le dedica, *Teoría generale*, cit., pp. 314-318) llega a expresarse no sólo en la adhesión a la hipótesis geselliana de la anulación del valor del tipo de interés monetario, sino incluso en una complaciente consideración de su hipótesis (o prescripción

terapéutico-hechiceresca) del papel timbrado..., en sustitución de la moneda. De todos modos, en las pp. 195-196 de la Teoría general, que Keynes –al margen de tales referencias extravagantes– expresa, con toda la carga científica e ideológica que pretende tener, su hipótesis de la reducción a cero de la eficiencia marginal del capital.

[58] K. Marx, Carteggio, vol. V, Roma, 1951, p. 184. No obstante, cfr. también K. Marx, *Il Capitale*, cit., III, 2, pp. 122 y ss.

[59] K. Marx, *Il Capitale*, cit., III, 1, pp. 199 y ss.; III, 2, pp 30 y ss.

[60] En la Teoría general, la referencia a Marx aparece un par de veces (p. 29, pp. 315 y ss.) en términos tales que ponen de manifiesto, con una excesiva suficiencia de juicio, un conocimiento tal vez inadecuado del autor. (Por otra parte, Keynes lo admite: «[...] pese a no ser un buen conocedor del marxismo [...]» –*Politici ed economisti*, cit., pp. 136-137). Muy superficiales y vulgares son, por lo demás, los juicios keynesianos sobre las implicaciones culturales de la revolución y del Estado proletario soviético (cfr. *Politici ed economisti*, cit., pp. 108-112; *Saggi politici*, cit., 63-73, 109-114): se diría que, en estos casos, el que habla no es el científico Keynes, sino el corredor de bolsa. Desde este punto de vista, que es tan esencial como otros en el hombre Keynes (en la biografía de Harrod se

eleva un panegírico a sus dotes de especulador), resulta plausible una afirmación de este tipo: «Cómo podría adoptar un credo (marxista y comunista) que, prefiriendo el hueso y no la pulpa, exalta al rudo proletario por encima del burgués y del intelectual, los cuales, con independencia de las faltas de las que puedan ser acusados, representan la calidad de la vida y sin lugar a dudas contienen las semillas de todo el progreso humano» (Saggi politici, cit., p. 67).

[61] En particular, en Keynes parece fuerte la influencia de la tradición del radicalismo liberal y humanitario que remite a Thomas Green y a su enseñanza en el entorno cambridgeano. Sobre los resultados con frecuencia utópicos del pensamiento político de Green y sobre el tono general de su teoría política, véanse los recientes: John R. Rodman (editor), *The political Theory of T. H. Green*, Nueva York, Appleton Century Crofts, 1964; J. Pucel [ILEGIBLE en mi fotocopia], *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green*, vol. II: *La politique. La [ILEGIBLE] Green et la tradition*, Lovaina, Nauwelaerts, 1965.

[62] Justamente, la posibilidad de esta socialidad del capital –que se expresa en el rechazo de la moneda y en «su sustitución a través de las distintas formas del crédito»– [ILEGIBLE] Marx, *Il Capitale*, cit., III, 2, pp. 317-318.

[63] «Hemos visto que la creciente acumulación del capital implica una creciente concentración del mismo. Así crece la potencia del capital, la autonomización de las condiciones sociales de la producción, personificadas en el capitalista, con respecto a los productores reales. El capital se presenta cada vez más como un poder social cuyo funcionario es el capitalista y que ya no guarda relación posible alguna con lo que pueda crear el trabajo de un individuo aislado, sino como una fuerza social enajenada, autonomizada, que se opone en cuanto cosa a la sociedad, y en cuanto poder del capitalista a través de esa cosa» (K. Marx, *Il Capitale*, cit., III, § XIV, p. 322).

[64] J. M. Keynes, *The United States and the Keynes Plan*, en *New Republic*, 29 de julio de 1940 (citado por R. Hofstadter, *L'età delle riforme*, Bolonia, Il Mulino, 1962, p. 243).

[65] Cfr. M. Einaudi, *La rivoluzione di Roosevelt*, cit., p. 83; R. F. Harrod, *La vita di J. M. Keynes*, cit., pp. 519-525.

[66] Schlesinger, Hofstadter y Einaudi (en *L'età delle riforme*, cit., y *La rivoluzione di Roosevelt*, cit., respectivamente) reconocen todos no tanto la fidelidad keynesiana del New Deal –al contrario, el juicio es al respecto más bien negativo–, como la confluencia objetiva del diseño político que sirve

de premisa para ambas experiencias: es esto lo que nos parece importante resaltar.

[67] La nueva componente, sindicalista, que Hofstadter, (*L'età delle riforme*, cit., pp.

241-143) considera propia y característica de esta nueva fase del reformismo estadounidense, no elide –sino que, por el contrario, acentúa en su forma específica– el carácter de experimento capitalista radical que presenta el New Deal. De ahí que el «tinte socialdemócrata» que Hofstadter reconoce en el experimento no tiene nada que ver con el punto de vista de la clase obrera.

[68] Además de los pasajes de las obras menores que hemos recordado más arriba, hay que considerar el hecho de que la misma Teoría general está atravesada de consideraciones de filosofía de la historia adecuadas a una visión completamente irracionalista y pesimista (cfr. sobre todo las conclusiones). En Keynes, en particular y no paradójicamente, el ataque a la «racionalidad» específica de la economía marginalista es una denuncia de la racionalidad en general, es una predisposición –como ya advirtiera Robertson en la década de 1920– a aceptar los resultados irracionalistas de los «ismos» contemporáneos.

[69] Sobre toda la cuestión cfr. A. Emmanuel, «Le taux de profit et les incompatibilités

Marx-Keynes», en *Annales ESC*, 21, 1966, 6, pp. 1189-1211.

[70] Ésta es la interpretación de H. W. Arndt, *Gli insegnamenti economici del decennio*

1929-40, cit., pp. 102-106, en lo que respecta a la crisis estadounidense de 1937. Asimismo, en términos generales, sobre el ritmo y la dirección inflacionista de las crisis económicas del capitalismo contemporáneo, cfr. M. Dobb, en *Tendenze del capitalismo europeo*, Roma, 1966, pp. 23 y ss.

## Comunismo y Transición <sup>1</sup>

### Del mercado mundial al comunismo

A donde hemos arribado en nuestro razonamiento, tras toda nuestra insistencia en mostrar la dimensión subjetiva del proceso, es una clase de camino que siempre aparece como una verdadera paradoja. Sin embargo, es un camino que Marx indicó más de una vez: en el bosquejo de los Grundrisse (p. 227-28; 139) y en el bosquejo de la página 264 (175): "Por fin, el mercado mundial. La sociedad burguesa domina al Estado. Crisis. La disolución del modo de producción y de la forma de sociedad fundada en el valor de intercambio. El trabajo individual visto claramente en su forma social y viceversa".

El comunismo brota de la intensidad de las contradicciones contenidas en el concepto de mercado mundial: simultáneamente un momento de máxima integración capitalista y un momento de máximo antagonismo, una síntesis de las determinaciones espaciales y temporales del proceso del capital. Puesto en estos términos, el problema del comunismo ni siquiera reconoce al problema de la transición, no conoce el problema de la subjetividad: puede colocarlos como momentos internos del capital, síntomas, desvíos de la objetividad, no puede considerarlos como problemas específicos. La pregunta "¿qué es comunismo?" corre a través

---

1 Este texto es la Lección 8 de Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse, editado en italiano en el año 1979 y en español, por Akal, en 2001).

del discurso de Marx desde los Manuscritos hasta La Ideología Alemana de un modo muy central (y no debemos olvidar que es una pregunta ubicada en el centro de los pensamientos de Hegel, después de Umriss der Nationalökonomie de 1844). Esta pregunta, en la forma en que la hemos formulado aquí, parece más una función objetiva que metódica, un objeto trascendente de investigación que su motor. ¿Qué es comunismo? ¿Cómo opera el pasaje a esta "forma superior del modo de producción, que llamamos comunismo"? La respuesta tradicional a estos dos problemas toma la forma de un proceso único, interno a la dialéctica del capital. El comunismo es visto como tras un salto, tras una catástrofe producida por el desarrollo antagónico del capital. El problema de la transición desaparece detrás del de definir al comunismo, y este último es presentado como una trascendencia en relación con el desarrollo capitalista. Paradójicamente, lo que unifica el camino al comunismo y la transición es su común negación del capital, el lado objetivo de esta negación. Ambos constituyen, en algún sentido, un "después."

Obviamente, este modo de instalar el problema no me gusta plenamente. Me parece irreal y utópico. Por sobre todo, esta postura se sitúa muy por fuera del desarrollo general de los Grundrisse, como hemos visto hasta ahora. Los puntos de este tema que define al comunismo derivan todos del creciente antagonismo del desarrollo capitalista. Su desarrollo

sigue las distintas determinaciones de la subjetividad, de su constitución en términos globales y antagónicos, dentro de la inversión radical de la ley de la plusvalía. Es de este modo que puedo comprender la insistencia subjetiva del discurso de Marx en la catástrofe, como una determinación prospectiva marcada por la pasión revolucionaria. Es alrededor de este concepto de crisis y catástrofe que se combinan, como hemos visto, los elementos que se unen en la génesis de los Grundrisse. Una vez que se ha planteado, el problema queda completamente abierto. Confundir estos caminos significa negar otra característica fundamental del pensamiento de Marx. Pensar en la transición en la forma de comunismo lleva, en realidad, a la supresión del problema de la transición. Significa (para mejor o peor) cortarlo en dos fragmentos, uno que sirve como introducción y está situado dentro del capital, en los intersticios de sus contradicciones, el otro, que llega después, y se revela en el espacio posterior a la catástrofe, en la plena libertad del comunismo. Ahora bien, lo que nos interesa es el proceso de liberación, aquel que yace entre la introducción y la conclusión. Poner los dos caminos juntos posee una enorme implicancia teórica: homogeniza los dos conceptos, suprimiendo toda posibilidad de separar la sustancia lógica y la calidad histórica o hipostasiándolos en algún tipo de dialéctica de estadios y jerarquías. Al combinar los dos caminos reconocemos implícitamente el carácter comunista del proceso de liberación.

Pero ¿cuál es el punto si esta combinación no

me ofrece espacio para determinar este proceso de liberación?

Examinemos los Grundrisse en esta cuestión del comunismo: debemos ahora presentar nuestra hipótesis. Y es la que surge de toda la investigación que hemos desarrollado hasta ahora y que aún debemos verificar: no es la transición la que se revela a sí misma (y elimina a sí misma) en la forma de comunismo, sino es el comunismo el que toma la forma de la transición.

Rosdolsky (p. 413-35), cuando trata el problema del comunismo en Marx, subraya –dejando de lado las dos características utilizadas habitualmente, la centralidad del comunismo en la obra de Marx y Engels y la lucha tanto contra el oportunismo como contra el utopismo– la importancia y pertinencia en Marx, en la dialéctica, de la descendencia y la divergencia de los utopistas. En otras palabras, para Rosdolsky la dialéctica marxista está totalmente permeada por una utopía positiva, por el poder de la utopía, apenas temperada por la conciencia de tener que darle una fuerza materialista. ¡Es sorprendente que Rosdolsky –un marxista desarrollado en la escuela del comunismo de izquierda de 1920– sepa cómo hallar en Marx la importante función de la utopía positiva! Y no podemos negarle cierta fuerza a esta sugerencia: la utopía positiva siempre ha puesto límites precisos entre el campo de los revolucionarios y el de los oportunistas. Y, pese a ello, su visión no es totalmente convincente. Porque no ve, no subraya lo suficiente, la indeterminación de la

síntesis propuesta y del proceso dialéctico. Esta dialéctica que se identifica con el comunismo, con obstinación, pero que no abraza el proceso, es una clave muy general y genérica. Se arriesga a reforzar el "hechizo del método" en nombre del cual todas las distinciones -y el proceso al que solo las diferencias pueden animar- se desvanecen, se achatan hasta el punto de la desaparición. Por un lado, tenemos el achatamiento del comunismo, de su concepto, que reducimos a la dimensión de la lógica objetiva, de la determinación; por otro lado, y en oposición, encontramos el "salto", la nueva cualidad, política y voluntarismo colocados en toda su plenitud y violencia. Recordemos -como Rosdolsky (p. 424)- las posiciones de Marcuse. Por un lado el poder (potencia) cada vez más consistente del capital sobre el trabajo, ese terrible Moloch tomando forma; por otro lado, nuevamente, un "hechizamiento", pero ya no el producido por el método determinista. En realidad, un "salto cualitativo" en el después. A la exaltación capitalista de la organización del trabajo se le opone la abolición del trabajo. Los dados están arrojados, el romanticismo de Marcuse, satisfecho. Pero aún no hallaremos aquí el problema. No es el caso de detallar este salto: debemos arrojar todo, el proceso, su lógica constitutiva y antagonismo, la apariencia de la subjetividad, y todo lo que exista entre la organización del trabajo y su abolición. El método marxista no se basa en paradojas, sino en la unidad total y originaria de la economía y la política, en la capacidad de seguir el camino de acuerdo con

el punto de vista de la transformación. En segundo lugar, el método de Marx se afirma en un continuo desplazamiento de los términos del análisis, desplazamiento que resulta de una multiplicidad de formas que toman las relaciones de fuerza. Las categorías se modifican como se modifican los sujetos. Esto es, con –y este es el tercer punto importante– las determinaciones históricas del proceso. No es cuestión de definir la transición en términos de comunismo, sino, tras haber homogeneizado los dos términos (y esto no significa que sean lo mismo), de definir al comunismo por la transición. Cuando hayamos reformulado así el problema, es cuestión del sujeto, de sus luchas, de su desplazamiento. Es el proceso que globalmente constituye el comunismo lo que dará un paso al frente.

Si, por el contrario, aceptamos la ficción marxista de la transición en la forma del comunismo, retrocedemos inevitablemente a posiciones que no tienen nada que ver con la dialéctica. Allí encontraremos, felizmente reunidos, a todos los modelos del humanismo. Un humanismo genérico que reina allí donde el método de la tendencia parece incapaz de transformarse a sí mismo en un método de desplazamiento: la tendencia se transforma en el desenvolvimiento orgánico de la naturaleza humana (aún si se la define históricamente). La orgía de totalidad, renacimiento, y plenitud a la cual nos hemos entregado, provoca justa indignación. Althusser no se equivoca al considerar un signo de buen marxismo el trazado de límites claros y la exclusión de este

insípido gimoteo de la teoría. ¡Pero tampoco exageremos la importancia de estos elementos, y no introduzcamos clasificaciones ficcionales, ulteriores, dentro del desarrollo del pensamiento marxista! Tendremos ocasión de volver sobre el denominado humanismo de Marx: pero es interesante verlo por lo que es— el fruto de la impaciencia con la teoría, una utilización de utopía positiva destinada a homogeneizar la transición y el comunismo, el residuo contradictorio del método materialista de la separación, del método constitutivo de la subjetividad. Decir que el comunismo tiene la forma de la transición significa, para nosotros, seguir el hilo rojo que sirve de trama para la subjetividad antagónica. En el hecho de evitar al humanismo, algunos intentarán, también, evitar las áreas teóricas de la subjetividad. Están equivocados. El camino del materialismo pasa, precisamente, por la subjetividad. El camino de la subjetividad es el que le da materialidad al comunismo. La clase trabajadora es subjetividad, subjetividad separada, que anima el desarrollo, la crisis, la transición y el comunismo.

Por ello debemos tomar este tema del comunismo en los Grundrisse y separar de él todas las consideraciones, las metodologías (sin importar cuan pacientemente hayan sido justificadas por las ficciones marxistas) que no pongan en escena al proceso materialista de la subjetividad. La síntesis de los caminos propuesta por Marx —el camino que pasa por la determinación del mercado mundial y el que salta hacia el comunismo— debe ser separada y

revertida. Sólo podemos confrontar estos caminos si analizamos las determinaciones que representan subjetivamente al proceso de transición. Debemos desmitificar resueltamente y derribar toda clase de necesidades y determinismos atribuidos al proceso de transición.

¿Qué significa desmitificar? Significa seguir la formación del comunismo a través de todos los momentos particulares de la crítica de la economía política. Desde este punto de vista, los Grundrisse son, fundamentalmente, un trabajo de desmitificación.

Nuestro método indica los puntos donde debe penetrar la investigación histórica, o donde la economía burguesa, como mera forma histórica del proceso de producción, apunta más allá de sí misma hacia modos históricos previos de producción. Para desarrollar las leyes de la economía burguesa, por lo tanto, no es preciso escribir la historia real de las relaciones de producción. Pero la correcta observación y deducción de estas leyes, que se han vuelto historia, siempre conduce a ecuaciones primarias – como los números empíricos en la ciencia natural – que apuntan a un pasado yacente tras el sistema. Estas indicaciones (Andeutung), junto con una adecuada comprensión del presente, entonces, ofrecen una clave para comprender el pasado –trabajo que esperamos ser capaces de llevar a cabo. Así, esta visión correcta nos conducirá, al mismo tiempo, a los puntos donde la suspensión de las actuales formas de las relaciones de producción dan indicios de aparecer– presagio del futuro. Del mismo modo que

las fases pre-burguesas aparecen como meramente históricas, es decir, presuposiciones suspendidas, las condiciones de producción contemporáneas aparecen ocupadas en suspenderse a sí mismas y, así, instituir las presuposiciones históricas para un nuevo estado de sociedad. (Grundrisse, p. 460-61; 364-65).

El camino por el que avanzan las categorías está claro: mientras progresan en la historia, toman continuamente las fases históricas como condiciones, el presente como historia, el futuro como movimiento del porvenir. Por ello debemos examinar, aún cuando sea a los tropezones, los grandes temas dinámicos de la formación del comunismo. Este es el momento en el que son desmitificadas las categorías de la crítica de la economía política – veremos pronto el momento en el que estas categorías se invierten a sí mismas como consecuencia del reconocimiento práctico del sujeto.

Utilizando este enfoque y la metodología tal como la hemos delimitado y presentado, podemos ahora trabajar en numerosos pasajes que permiten especificar la definición marxista de comunismo y su evolución histórica. Casi todos los capítulos que leímos incluyen una lógica del comunismo, comenzando por el Capítulo sobre el Dinero. En aquel punto donde el dinero es considerado una relación social (Grundrisse, p. 156-63; 74-82)- recordemos estos pasajes: es del poder de extrañamiento que se engendra la “ley de los tres estadios”, y de esto emerge el poder de una alternativa radical– donde el dinero

aparece como relación social colectiva, más allá de la mistificación que presenta, podemos ver delineado el tercer estadio del desarrollo de la individualidad. "La libre individualidad, basada en el desarrollo universal de los individuos y el subordinación de su productividad social, comunal, como su riqueza social, es el tercer estadio" (Grundrisse, p. 158; 75) Algunos de los aspectos característicos del dinero –su socialidad, la representación de la productividad colectiva, la medida y símbolo del patrimonio social– son invertidos inmediatamente. Debemos señalar que la categoría "dinero" sólo existe por la posibilidad de invertirse a sí misma. Desmitificar significa entender la categoría como una inversión. Esto es lo que sucede con la categoría "dinero": se refiere a la posibilidad, a la necesidad de inversión, se despliega a sí misma para controlar esta inversión, dada la violencia de esta tensión, de esta ruptura (y, entre paréntesis, subrayemos el sentido fundamentalmente anti-humanista de términos como "individuo universal". El término depende más del derrocamiento de la brutalidad de las relaciones del dinero, de su fuerza socializante, que de algunas consideraciones naturalistas o historicistas, o alguna consideración continuista. La separación es radical, y no sólo sirve como clave para alcanzar la inversión, sino también como matriz de constitución. Si realmente deseamos hallar algo de humanismo o ambigüedad en el pensamiento de Marx, debemos buscarlo en aquellos momentos en los que el proceso dialéctico pretende funcionar en términos de recomposición

y sublimación). La idea de comunismo, para volver a nuestro razonamiento, funciona como un polo de ruptura para cada categoría del capital, como su antítesis crítica. Aquí, cuando alcanza al dinero, la idea del comunismo toma la forma de inversión de una socialidad totalmente desarrollada, como es la del dinero. El pasaje de la prehistoria a la historia, que es también el de la dominación del hombre sobre la naturaleza y la historia, el pasaje al comunismo, depende de la factibilidad total de la operación: es la eficacia de los sujetos liberados la que se opone e invierte a la eficacia mistificada de la socialización capitalista.

Grundrisse (p. 487-89; 387-88): también aquí hay un ejemplo de qué es lo que el tema del comunismo toma de la inversión, de la crítica de las categorías. Es nada menos que la categoría de "intercambio universal", la categoría propia del "mundo burgués", la que será invertida aquí.

De hecho, cuando la limitada forma burguesa es arrojada, ¿qué es la riqueza más que la universalidad de las necesidades individuales, placeres, capacidades, fuerzas colectivas, etc.? ¿El pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza, aquellas de la llamada naturaleza como las de la propia naturaleza de la humanidad? ¿La puesta en marcha absoluta de sus potencialidades creativas, sin otra presuposición que el desarrollo histórico previo, que produce esta totalidad de desarrollo, es decir, el desarrollo de todos los poderes humanos como fin en sí mismos, no medidos por

una vara predeterminada? ¿Dónde no se reproduce a sí misma en una especificidad, sino que produce su totalidad? ¿Esforzándose no por permanecer como algo que se ha vuelto, sino por el movimiento absoluto de devenir? En la economía burguesa –y en las épocas de producción que le corresponden– esta producción completa del contenido humano aparece como un completo vaciamiento, esta objetivación universal es una alienación total, y el arrasamiento de todos los propósitos unilaterales, limitados, como sacrificio humano fin-en sí-mismo a una finalidad totalmente externa. Es por esto que el mundo pueril de la antigüedad aparece, en parte, como más elevado. Por otro lado, es más elevado, realmente, en todas las cuestiones en las que se busquen formas cerradas y límites dados. Desde un punto de vista limitado, es más satisfactorio; mientras que el moderno no da ninguna satisfacción; o, donde aparece satisfecho consigo mismo, es vulgar. (Grundrisse, p. 488; 387-88)

El mundo burgués es vacío, alienación y vulgaridad; el comunismo es riqueza de necesidades, expansión, universalidad de necesidades abstractas (en búsqueda de concretarse a sí mismas) La categoría abstracta se refiere a inversión concreta. De la prehistoria a la historia. La “comunidad verdadera” que encontramos unas páginas más adelante (Grundrisse, p. 496; 396) forma la trama de la categoría del progreso en la sociedad burguesa: lo es en la medida en que es la inversión. Y “veremos luego que las formas más extremas de alienación...

ya contienen en sí mismas, en una forma sólo invertida dentro de su cabeza, la disolución de todas las presuposiciones limitadas de la producción, y, más aún, crean y producen las presuposiciones incondicionales de producción, y por ello, las plenas condiciones materiales para el desarrollo universal, total, de las fuerzas productivas del individuo” (Grundrisse, p. 515; 414-15). Es aquí donde vemos alzarse aquellos términos tanto mágicos como marcados por la marca de la infamia, “en una forma invertida”, “trastornado”, términos a los que algunos han intentado dar una explicación metafísica o exhaustiva: por nuestra parte, el curso de nuestro análisis nos conduce a una explicación más lúcida— resulta evidente que estos términos lo son de un lenguaje que habla de la reversión de categorías, de una tensión revolucionaria apuntada por detrás de ellos, dentro del desarrollo. La elevación de la inversión está en todas partes, en todas partes donde el punto de vista del sujeto-trabajador imponga su poder.

Aquí llegamos a esos momentos en los que la descripción que Marx hace del desarrollo capitalista, como desarrollo de la fuerza productiva del capital y conclusión de la prehistoria humana, es más fuerte y completa —por ejemplo, en los Grundrisse (p. 584-590)— cuando los grandes temas dinámicos del comunismo, que hallan su origen en la exasperación de la separación contenida en las relaciones del capital, aparecen con la claridad más formidable. Releamos las páginas citadas: el capital, con todo su poder de expansión, extiende el trabajo abstrac-

to a toda la sociedad, empujando la cooperación y la división del trabajo hasta sus límites extremos. Cada categoría de este pasaje es doble: así, tanto la cooperación como la división del trabajo son, al mismo tiempo, riqueza de necesidades e incesante desplazamiento del concepto de individualidad. Pero esta duplicación no es falsa, no es un caso de competencia. Es doble por todos los lados, así como el desarrollo capitalista es la imagen inversa del proceso comunista, una imagen más desfigurada e insana en la medida que avanza el progreso del capital. Cuando esta oposición alcanza su punto extremo, cuando sólo queda la subversión como camino a seguir, el trabajo humano asociado alcanza su palingenesia. No debemos, con falsa modestia, negar el valor de términos como palingenesia o catástrofe en este nivel de desarrollo. El capital es muy fea cosa para eso.

Luego, Marx analiza la ley fundamental (y la mistificación) del desarrollo capitalista, la ley de la Competencia, y al hacerlo insiste en el poder de la libertad capitalista: pero esta libertad tiene una base estrecha. "No es más que el libre desarrollo sobre una base limitada— la base de la regla del capital. Esta clase de libertad individual es, por ello, al mismo tiempo, la más completa suspensión de toda libertad individual, y la subyugación más completa de la individualidad bajo condiciones sociales que asumen la forma de poderes objetivos, incluso objetos subyugantes— de cosas independientes de las relaciones entre los mismos individuos" (Grundris-

se, p. 652; 545) La ley de la Competencia es también un bosquejo de lo que el desarrollo capitalista contiene como fuerza de oposición y separación: el comunismo, una potente revocación total.

Desmitificar las categorías del capital significa exponer a la luz del día las leyes del movimiento de la historia. La ley fundamental es aquella que construye la posibilidad del comunismo. Desde este punto de vista, para permanecer en la desmitificación, el comunismo se está construyendo a sí mismo. Está en el proceso de construirse a sí mismo como antítesis radical y extrema. El tema de la libertad y de la riqueza de necesidades, del desarrollo contradictorio de las formas de producción, y, por último, el tema de la crisis: todos se encuentran aquí. Están presentes en cada categoría como su opuesto. Aquí, cuando hablamos de comunismo, la inversa es poderosa y sintética. La forma contradictoria posee la apariencia de un obstáculo infranqueable, un obstáculo que crece junto con el despliegue de la "revolución permanente" del capital. No hay solución para este proceso. No hay equilibrio capitalista. Menos aún puede tener solidez una propuesta que busque el socialismo: la teoría de la propiedad estatal, de la planificación, de la equidad en la explotación, son todas derivadas de la revolución permanente del capital. No hay equilibrio posible, ni siquiera categórico, cuando cada elemento de la síntesis ideal es invalidado por el antagonismo. Este emerge porque el desarrollo de la oposición es, al menos, tan tendencioso como el del capital. Cada uno tiene sus

objetivos. Conocemos los del capitalismo, y comenzamos a ver, como una inversión de polos, los de la clase trabajadora y el proletariado. No es suficiente. En los Grundrisse, tras esta reafirmación de las categorías (el reverso de las categorías del capital, una nueva base de los trabajadores para estas categorías) aún podemos leer pasajes en los que este término de desmitificación comienza a constituirse a sí mismo como sujeto y convertir el proceso que consiste en definir al “comunismo” como residuo –tal vez incomprensible, pero aún así, un residuo- a fin de volverlo el motor de una alternativa.

En este punto debemos comenzar a hablar del sujeto. Pero aún no llegamos a eso. Por lo tanto, avancemos con Marx, a pasos medidos. Tomemos antes el gran tema dinámico y antitético del comunismo: su modelo inverso. Pero nos falta aún la investigación y definición de los contenidos del comunismo. Antes de ocuparnos del tema del sujeto comunista, debemos ilustrar el carácter antitético y, también, la raíz antitética del comunismo. Esta raíz antitética consiste en la síntesis de la liberación de las fuerzas productivas y la aparición del sujeto antitético. ¿Liberación de las fuerzas productivas? ¿Qué significa esto? Significa que, en un cierto nivel del desarrollo capitalista, el comando capitalista deja de ser necesario. “El capital aparece como condición del desarrollo de las fuerzas de producción mientras estas requieren de un estímulo externo, que, al mismo tiempo, aparece como su freno. Es una disciplina sobre ellas, que se vuelve superflua y molesta en

un momento determinado de su desarrollo, como los gremios, etc." (Grundrisse, p. 415; 318) La aparición del sujeto antitético. ¿Qué significa? Significa que el comunismo sólo puede fundarse a sí mismo en el nacimiento, entre los pasos del desarrollo, de una nueva individualidad colectiva, que inventa nuevas reglas de producción y desarrollo. El sujeto liberado abre un mundo nuevo de nuevas necesidades desplegadas colectivamente.

La plusvalía en general es valor en exceso del equivalente. El equivalente, por definición, es sólo la identidad del valor consigo mismo. Por ello, la plusvalía nunca puede surgir del equivalente; tampoco de la circulación; debe surgir del mismo proceso de producción del capital. La cuestión puede ser expresada también de este modo: si el trabajador necesita medio día de trabajo para vivir todo un día, entonces, para mantenerse vivo como trabajador, necesita trabajar sólo medio día. La segunda mitad del día de trabajo es trabajo forzado; plustrabajo. Lo que aparece como plusvalía desde el lado capitalista, lo hace, idénticamente, como plustrabajo en exceso de sus necesidades como trabajador, desde el lado del trabajador, es decir, en exceso de sus requerimientos inmediatos para permanecer con vida. La gran calidad histórica del capital es la creación de este plustrabajo, trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia; y su destino histórico (Bestimmung) está cumplido tan pronto como, por un lado, ha habido tal desarrollo de necesidades que el plustrabajo, por arriba

y por debajo de la necesidad se ha vuelto él mismo una necesidad general, brotando de las propias necesidades individuales— y, por otro lado, cuando la severa disciplina del capital, actuando sobre sucesivas generaciones (Geschlechten), ha desarrollado la productividad general como propiedad general de las nuevas especies (Geschlecht) y, finalmente, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, que el capital empuja incesantemente hacia delante con su ilimitada manía por la riqueza, y en la única condición en la que puede realizarse esta manía, ha florecido en el estadio en el que la posesión y preservación de la riqueza general requiere un menor tiempo laboral de la sociedad como un todo, y donde la sociedad trabajadora se relaciona científicamente con el proceso de su progresiva reproducción, su reproducción en una abundancia cada vez mayor; es decir, donde ha cesado el trabajo que hace un humano cuando puede ser hecho por una cosa. De acuerdo con esto, el capital y el trabajo se relacionan entre sí como el dinero y la mercancía; el primero es la forma general de la riqueza, el otro, sólo la sustancia destinada a consumo inmediato. El esfuerzo incesante del capital hacia la forma general de riqueza conduce al trabajo más allá de los límites de su mezquindad natural (Naturbedurftigkeit), y, así, crea los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad que es multilateral en su producción y en su consumo, y cuyo trabajo ya no aparece como tal, sino como el pleno desarrollo de la actividad en sí misma, en la cual ha

desaparecido la necesidad natural en su forma directa; porque una necesidad creada históricamente ha ocupado el lugar de la natural. Es por esto que el capital es productivo: una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas sociales productivas. Deja de existir como tal sólo cuando el desarrollo de estas fuerzas productivas encuentra en el capital sus límites. (Grundrisse, p. 324-25; 230-31).

El trabajo ya no es trabajo: es trabajo liberado del trabajo. El contenido del comunismo, por ello, consiste en una reversión que suprime, al mismo tiempo, al objeto revertido. El comunismo es sólo reversión del trabajo en la medida en que esta reversión es supresión del trabajo. Liberación de las fuerzas productivas: ciertamente, pero como dinámica de un proceso que conduce a la abolición, a la negación en su forma más total. Cambiando de la liberación-del-trabajo hacia ir-más-allá-del-trabajo es el centro, el corazón de la definición de comunismo. No debemos temer en insistir en este momento teórico: la liberación del trabajo viviente exalta su poder creativo, la abolición del trabajo es lo que le da vida en cada momento. El contenido, el programa del comunismo es un desarrollo de necesidades universales que han emergido de la base colectiva pero miserable de la organización del trabajo asalariado, pero que, de un modo revolucionario, significa la abolición del trabajo, su muerte definitiva.

Hemos avanzado de este modo en nuestra definición del proyecto comunista. Hemos podido aprehender no sólo la fuerza de la reversión, a nivel de

la historia o la teoría, sino también el contenido de esta reversión. Ahora debemos avanzar. Las condiciones han madurado lo suficiente como para que podamos ver a esta reversión volverse dinámica, por sí misma, independiente y autónoma. El sujeto comunista emerge como conclusión de esta reversión.

Desde la desmitificación del proceso a su inversión. Ya no se trata de preguntar sobre el camino que conduce de la prehistoria a la historia, sino sobre la revolución en su aspecto sincrónico y puntual. La inversión recibe subjetividad como resultado de la desmitificación y hace de ella la condición del comunismo. La transición aparece aquí como la forma exclusiva de formación del comunismo.

Aquí deben desarrollarse dos órdenes de consideración. El primero concierne al método. Aquí debemos, por sobre todo, ver que el método de Marx llega a su definición más desarrollada. Es cuando Marx se ocupa de la temática del comunismo que el método expuesto en la Introducción halla su plena aplicación. Funciona a pleno cuando el comunismo toma la forma de la transición. No hay otra exposición posible del comunismo salvo aquella de la transición. De otro modo es un concepto inefable. Todas las categorías marxistas son categorías del comunismo. Es así como escapan de la posibilidad de su "uso científico"-en el sentido burgués del término- como también de su uso reformista. Las categorías marxistas no sólo están permeadas por una dualidad permanente e irreducible, sino

que, además, esta dualidad aparece en forma de antagonismo, y ese antagonismo en forma de reversión. Hacer uso de las categorías marxistas significa empujarlas a esta necesaria reversión, permitirse a uno mismo ser empujado a esta experiencia increíble. Las categorías marxistas son categorías subversivas; categorías que emergen del proceso de subversión. Las categorías son tomadas por la lógica de la tendencia antagónica, cuyo desarrollo está dado por sucesivos desplazamientos del sistema de categorías. La teoría interrumpe el proceso histórico hasta el punto de volver imposible su continuidad, de remodelarlo completamente en el proceso de ruptura y transformación. No son sólo las categorías sustanciales (dinero, trabajo, capital, etc.) las revolucionarias, sino también aquellas pertenecientes al modo o al método (límite, obstáculo, proceso, transformación, etc.). En la interacción que se desarrolla, el concepto se vuelve elemento de un movimiento que, al desplegarse, toma la forma de un antagonismo, de un poder antitético (potenza) La transformación, dentro de esta lógica de ruptura, constituye una oposición en su nivel más fuerte. La lógica materialista –en tanto adecuada para aprehender lo real– se enriquece con el poder (potenza) de creación de lo real, de la lucha de clases. El comunismo sólo es concepto desde el punto de vista del método, en tanto sea un término dinámico de transformación.

El segundo orden de consideración concierne a la concretización histórica de la temática de la trans-

formación, inherente al concepto. Debemos trazar otra vez todo el camino teórico, ya examinado en sus otros aspectos, y ver cómo este camino está, en cada momento, para cada categoría, marcado por este elemento de devenir revolucionario. Como sea, sólo veremos aquí unos pocos elementos esenciales. (Grundrisse, p. 157; 77): estamos aún en el análisis del “dinero como relación social.” Todas las oposiciones parecen desaparecer dentro de su universalidad. Tanto que hay algunos –como socialistas, como proudhonianos– que consideran al dinero como la “cara del reverso” del comunismo. Nada más falso: la categoría es sólo la cara de una esencia opuesta.

Pero dentro de la sociedad burguesa, la sociedad que se basa en el valor de cambio, asoman relaciones de circulación, como de producción, que son otras tantas minas para demolerla. (Una masa de formas antitéticas de la unidad social, cuyo carácter antitético no podrá ser abolido nunca por tranquilas metamorfosis. Por otro lado, si no encontramos ocultas en la sociedad, tal como es, las condiciones materiales de producción y las correspondientes relaciones de intercambio, prerequisite para una sociedad sin clases, entonces todos los intentos de estallarla serán quijotescos) (Grundrisse, p. 159; 79-80).

Esto en cuanto al dinero, valor de cambio por antonomasia. Pero todo esto es también cierto para el trabajo. En los Grundrisse (p. 167-68; 88-89) estamos en el corazón del análisis que elaboró el concepto

del trabajo abstracto y, con ello, la mediación entre tiempo de trabajo y producción social. Las formas son cada vez más antitéticas con la progresión de la mediación. El comunismo aparece como el concepto de derrocamiento del trabajo, de su sustracción del comando. Aquello que parece la conclusión de un proceso –la constitución de la producción social– tiene como único efecto producir otro, la liberación social del sujeto. El sujeto comienza así a constituirse a sí mismo. A fin de liberarse a sí mismo de una vez y para siempre de su carácter antitético, y volverse hegemónico, sólo le falta un elemento: reconocimiento.

El reconocimiento (Erkennung) de los productos como propios, y el juicio de que su separación de las condiciones de su realización es impropia –impuesta por la fuerza– es un enorme avance de la conciencia (Bewusstsein), ella misma producto del modo de producción basado en el capital, y el doblar de las campanas por su destino, como con la conciencia del esclavo de que él no puede ser propiedad de otro, con su conciencia de sí mismo como persona, la existencia de la esclavitud se torna una existencia vegetativa, meramente artificial, y deja de ser apta para continuar como base la producción. (Grundrisse, p. 463; 366-67)

Reconocimiento, conciencia, revolución. Es el momento del método en el que el “obstáculo” se materializa. Este pasaje es extremadamente importante, porque es donde la subjetividad aparece como un elemento orgánico y específico de la composi-

ción material de la clase: la subjetividad que aquí se expresa a sí misma es un elemento ciertamente revolucionario, pero situado por completo dentro de la estructura contradictoria de las relaciones de producción. El sujeto es capaz de desarrollarse, de liberarse de las relaciones de producción en tanto pueda liberarlas y dominarlas. La auto-valorización del sujeto proletario, contrariamente a la valorización capitalista, toma la forma de auto-determinación en su desarrollo. Marx sigue este proceso. Pretende cercarlo por aproximación. El ve la auto-determinación en la capacidad del cuerpo social de presentarse como la actividad que regula la universalidad (por ejemplo, Grundrisse, p. 612-13; 505). Pero este modo de ver al proceso de la transición como un proceso enraizado en la ciencia, entendida como una actividad que regula todas las fuerzas materiales y naturales es, en efecto, una aproximación. Debemos ir al centro del asunto: ciencia, incorporada al trabajo, su fuerza productiva, subsumida por el capital, sólo debe ser liberada más radicalmente en tanto el proceso contradictorio que fundó su desarrollo está llegando a su fin. Sólo en un muy elevado nivel de integración está la posibilidad de una ruptura suficientemente profunda y eficaz para construir una perspectiva de auto-determinación. Aproximación, alusión: no son adecuados. A menudo (por ejemplo, Grundrisse p. 540; 439) el modo con el que Marx trata a la ciencia es humanístico y cientificista; la profundización de la naturaleza contradictoria del concepto ciencia se debilita por esto. Pero esto no

ocurre: el análisis es aún muy expresivo y potente, en el momento en que la fuerza antitética –el proceso de la auto-determinación del proletariado– comienza con la definición del más alto nivel de subsunción de la sociedad (y por lo tanto de la ciencia) dentro del capital. Aquí está otra vez el “Fragmento sobre las Máquinas” (ver Lección 7). El comunismo tiene la forma de la subjetividad, el comunismo es una praxis constitutiva. No hay parte del capital que no sea destruida por el desarrollo impetuoso del nuevo sujeto. Este sujeto presenta tal poder de sublevación que todos los vestigios del viejo orden son eliminados. La transición es un proceso constituyente en el más alto sentido, basado por entero en ese espacio definido por las alternativas más radicales. Marx más allá de Marx. Más allá del determinismo vulgar. Más allá de todas las hipótesis que impliquen homogeneidad. La conciencia revolucionaria más ingenua puede hallar aquí mucho para la más sublime exaltación. La inversión de la inversión que el capital ha operado contra el trabajo es, en el “Fragmento sobre las Máquinas”, no una operación de derrota sino de constitución. La inversión capitalista, con alienación, juega no sólo en la distribución, sino que se coloca en la fundación del modo de producción: la inversión de la inversión alcanza a esta fundación.

Regresando, aún en el Cuaderno VII, al examen de esta relación, Marx razonó del siguiente modo: el hecho de que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, las condiciones objetivas de trabajo,

el trabajo objetivado, debe crecer en relación con el trabajo viviente (esta es una declaración tautológica, porque qué significa la creciente fuerza productiva del trabajo sino que se requiere menos trabajo inmediato para crear un mayor producto, y que, por lo tanto, la riqueza social es cada vez más, expresada en las condiciones de trabajo creadas por el mismo trabajo) este hecho aparece desde el punto de vista del capital, no del modo en que uno de los momentos de la actividad social –trabajo objetivo– se vuelve el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo viviente, subjetivo, sino –y esto es importante para el trabajo asalariado– que las condiciones objetivas del trabajo asumen cada vez más una independencia colosal, representada por su extensión, oponiéndose al trabajo viviente, y que la riqueza social confronta al trabajo en magnitud creciente, como a un poder ajeno y dominante. El énfasis se coloca no en la situación de ser objetivado, sino en la de ser alienado, desposeído, vendido (Der Ton wird gelegentlich auf das Vergegenständlichtsein, sondern das Entfremdet-, Entäussert-, Veräussertsein); en la condición en que el monstruoso poder objetivo que ha erigido el trabajo social se opone como uno de sus momentos, pertenece no al trabajador, sino a las condiciones personificadas de la producción, es decir, al capital. En la medida en que, desde el punto de vista del capital y el trabajo asalariado, la creación del cuerpo objetivo de actividad ocurre en antítesis a la capacidad de trabajo inmediato –que este proceso de objetivación apare-

ce, de hecho, como proceso de desposesión desde el lado del trabajo o de apropiación de trabajo ajeno desde el del capital— en tal medida, este giro e inversión (Verdrehung und Verkehrung) es un {fenómeno} real; no un mero supuesto existiendo apenas en la imaginación de trabajadores y capitalistas. Pero, obviamente, este proceso de inversión es apenas una necesidad histórica, necesidad para el desarrollo de las fuerzas de producción, únicamente desde un punto de partida histórico, o base, pero en modo alguno una necesidad absoluta de producción; en realidad, una evanescente, y el propósito inherente y resultado de este proceso es suspender esta base, junto con esta forma del proceso. Los economistas burgueses están tan confinados dentro de las nociones pertenecientes a un estadio histórico específico del desarrollo social, que la necesidad de objetivación de las fuerzas del trabajo social se les aparece como inseparable de la necesidad de su alienación vis-a-vis al trabajo viviente. Pero con la suspensión del carácter inmediato del trabajo viviente, como meramente individual, o como, en general, meramente internamente o externamente, con el posicionamiento de la actividad de los individuos como inmediatamente general, o actividad social, los momentos objetivos de la producción son arrancados de esta forma de alineación; son posicionados como propiedad, como el cuerpo social orgánico dentro del cual los individuos se reproducen como individuos, pero individuos sociales. Las condiciones que les permiten existir de este modo, en la reproduc-

ción de su vida, en el proceso de su vida productiva, han sido instituidas sólo por el propio proceso económico histórico; ambas, las condiciones objetivas y subjetivas, que son sólo las dos formas distintas de la misma condición.

La no-propiedad de los trabajadores, y la propiedad del trabajo viviente por el trabajo objetivado, o la apropiación del trabajo ajeno por el capital –ambas meras expresiones de la misma relación desde polos opuestos– son condiciones fundamentales del modo de producción burgués, de ningún modo accidentes irrelevantes. Estos modos de distribución son las mismas relaciones de producción, pero sub specie distributionis. Es por ello muy absurdo cuando J. St. Mill dice en el Principios de Economía Política (2a edición, Londres, 1849, Vol. I): “Las leyes y condiciones de la producción de riqueza participan del carácter de las verdades físicas... Pero no es así con la distribución de la riqueza. Eso es asunto exclusivo de las instituciones humanas”. (p. 239-24). Las “leyes y condiciones” de la producción de riqueza y las leyes de la “distribución de la riqueza” son las mismas leyes bajo diferente forma, y ambas cambian, se someten al mismo proceso histórico, son, como tales, sólo momentos de un proceso histórico.

No se requiere mucha agudeza para entender que, donde el trabajo libre o asalariado que emerge de la disolución del servilismo es el punto de partida, allí las máquinas sólo pueden alzarse en antítesis al trabajo viviente, como propiedad ajena a él, como fuerza hostil, que debe confrontar como

al capital. Pero igualmente fácil es percibir que las máquinas dejarán de ser agentes de la producción social cuando se vuelvan propiedad de los trabajadores asociados. En el primer caso, sin embargo, su distribución, que no pertenece al trabajador, es una condición del modo de producción basado en el trabajo asalariado. En el segundo caso, la distribución modificada partirá de una fundación modificada de la producción, una nueva fundación creada por primera vez por el proceso histórico.

No podríamos desarrollar con más claridad las tesis marxistas. En este estadio el sujeto revolucionario emerge de la relación con el capital. La inversión que éste –el sujeto– opera contra el capital es una operación que ni siquiera es una reapropiación. Reapropiación es un término que se torna insuficiente y ambiguo cuando hay una nueva fundación. La auto-determinación del sujeto, en consecuencia, modifica cualitativamente al proceso. El sujeto despliega su poder al punto de reapropiarse del mismo trabajo objetivado –que hasta ahora era enemigo del trabajo viviente– que en el futuro será dominado por el trabajo viviente. Ya no queda espacio, a esta altura del análisis, para temas de desmitificación: la temática de la inversión es tan radical que crea una distancia inconmensurable desde la miseria de la explotación.

Así llegamos al final del discurso de Marx sobre el comunismo en los Grundrisse. Como hemos visto, el comunismo no es, en ningún caso, producto del desarrollo capitalista: es su inversión radical. Es

la desmitificación la que se vuelve la reversión del desarrollo capitalista. El comunismo no es ni una teleología del sistema capitalista ni su catástrofe. Es un nuevo sujeto que toma forma, que transforma la realidad y destruye al capital. Por ello, el comunismo es un concepto que sólo podemos formular dentro de la forma de la transición. El movimiento de inversión es poderoso, más aún en tanto la forma de la transición no es, simplemente, antitética, sino constitutiva de un nuevo sujeto, y de su potencial para la transformación total. Para marcar esta transformación del modo más riguroso posible, Marx insistió en la abolición del trabajo. Trabajo que es liberado es liberación del trabajo. La creatividad del trabajo comunista no se relaciona con la organización capitalista del trabajo. El trabajo viviente –liberándose a sí mismo, reconquistando su propio valor de uso, contra el valor de cambio– abre un universo de necesidades, del cual el trabajo podrá ser parte sólo eventualmente. Y en este caso será cuestión de trabajo como esencial, colectivo, no mistificado, trabajo comunista: en lugar de trabajo como construcción capitalista. La reversión es total, no permite ninguna clase de homología. Es un nuevo sujeto. Rico y gozoso. Marx lo ha dicho: no es preciso exagerarlo. Marx lo dijo diez veces, cien veces. Lo único gracioso de todo este asunto es la vergüenza de muchos –casi todos– los marxistas al leer estos pasajes. Por lo demás, no hay nada gracioso, sólo queda el enorme dolor de la lucha para abolir el trabajo.

Comenzando allí, podemos hacer unos pocos comentarios sobre las consecuencias que resultan de este modo de abordar al comunismo. Que equivale a decir que el espacio central ocupado por la abolición del trabajo en la temática de la transición implica la necesidad de examinar las condiciones teóricas peculiares de esta articulación. Debemos ahora, frente a los estereotipos comunes, tocar el problema de la relación entre comunismo y planificación. ¿Qué problema hay en la articulación entre “abolición del trabajo y transición”? No hay dudas que Marx consideraba a la planificación como una cualidad del comunismo. Sin embargo, a menudo basándose en Engels, esta relación se ha entendido ya como los términos simples de socialización, “estatización” de las relaciones de producción, o en los términos de “racionalidad económica superior.” Es evidente, si examinamos los Grundrisse, que no es este el punto. Comunismo es planificación sólo en tanto es la abolición planificada del trabajo. La planificación es una expresión (y condición) del carácter asociado del trabajo que debe suprimir los caracteres ajenos del comando y su reificación. Es, en consecuencia, una racionalidad económica no superior, sino diferente. Tan diferente que no hay homología posible entre ellas. Cuando las condiciones y el objetivo de la abolición del trabajo no existen, la planificación es sólo una forma nueva del comando capitalista- su forma socialista. Es aquí donde la crítica marxista del socialismo ejerce toda su fuerza. El socialismo no es –y no puede serlo en

ningún caso– un estadio o camino al comunismo. El socialismo es la forma más elevada, la forma superior de la racionalidad económica del capital, de la racionalidad de la ganancia. Aún medra en la ley del valor, pero llevada a un grado de centralización y síntesis general que conecta las formas de la administración económica planificada socialista con el funcionamiento de la maquinaria jurídica y política del Estado. El socialismo mantiene viva y generaliza la ley del valor. Esta cuestión de la abolición del trabajo vuelve imposible toda homogeneidad entre planificación capitalista y planificación socialista. Debemos criticar fuertemente, otra vez, la lógica dialéctica que autoriza niveles de homogeneidad en el desarrollo de las oposiciones; es, por el contrario, la lógica del dualismo radical la que debemos ver en acción. La extinción de la ley del valor –que el “Fragmento sobre las Máquinas” nos permitió ver en los Grundrisse– está en la base de la transformación de su funcionamiento (en la involución capitalista) dentro de la ley del comando puro. Pero la expresión del funcionamiento de la lógica del antagonismo ya está allí. Cada interrelación, cada movimiento de homogeneidad, cada elemento de racionalidad relativa es suprimido por la desaparición de la ley del valor. La continuidad de la relación capitalista está definitivamente rota. Sólo la lógica del antagonismo –basada en sujetos opuestos e irreductibles– puede funcionar aquí. Cada polaridad posee su propio criterio de planificación. Una planificación independiente. La autovaloración proletaria y de los

trabajadores es la planificación de la abolición del trabajo. La saturación de los espacios sociales producida por la planificación socialista del capitalismo resulta en una fragilidad monstruosa: cada segmento es contradictorio, no sólo en función de la inmediatez del antagonismo que revela, sino también respecto del marco de oposición, de la planificación para abolir al trabajo, a la cual está unida. El rechazo del trabajo, su organización planificada por la clase trabajadora y proletaria, mide la cantidad y calidad de la transición, no este estúpido acercamiento a la utopía, sino el proceso constituyente concreto determinado por el sujeto. El proceso que conduce a un desplazamiento, en verdad, una dislocación. La planificación se vuelve algo irreducible al capital; el socialismo, un término (cuando representa una categoría económica) irreducible al comunismo. El sujeto comunista toma forma en este proceso, sobre la misma base de estos desplazamientos radicales. Su multilateralidad no sólo es rica en necesidades, lo es, también, (como nos enseña la teoría de la composición de clase) con sucesivas síntesis.

El análisis vuelve al sujeto y su fuerza constitutiva. Comenzando con el rechazo del trabajo –que se ha transformado en una abolición planificada y racional del trabajo– hemos visto al sujeto disponer las condiciones de su propia auto-constitución. Pero es esquema es de orden estratégico. El rechazo del trabajo constituye al sujeto– en tanto proyecta al mundo, constituye un modo de producción. No era para Marx, ni para nosotros, la tarea de ofrecer

anticipos de este sujeto. Lo que podemos decir es, simplemente, que el modo comunista de producción incluye a la totalidad de determinaciones económicas y sociales que pertenecen a la definición de cada uno de estos modos de producción. Sólo podemos abrazar al espectro de relaciones futuras en toda su amplitud en el nivel de la totalidad. Es importante subrayar que –en esta situación precisa de la extinción de la función racionalizante de la ley del valor– la medida, las proporciones y la finalidad del desarrollo del modo comunista de producción emergen por completo del rechazo al trabajo, de la práctica subjetiva de la supresión del trabajo, que cada vez está más planificada colectivamente. Reintroducir la idea de totalidad no significa que situamos al discurso sobre el comunismo a nivel de la totalidad, no significa que reducimos la totalidad del desarrollo al desenvolvimiento de la estrategia. De hecho, significa lo contrario. El rechazo del trabajo muestra –con la totalidad del proyecto que lo caracteriza, y de un modo felizmente contradictorio con este proyecto– una gran multiplicidad de aspectos, una gran riqueza y libertad de movimientos de compleja autonomía. Cada paso hacia el comunismo es un momento de extensión y expansión de toda la riqueza de diferencias. Diferencias y rupturas. Desearía en este punto sugerir la consideración de las metáforas explosivas de Marx (el mundo capitalista debe “estallar”, etc.) Es un tema que retorna continuamente, no como señal de cierto catastrofismo, sino, más bien, como

el crecimiento del movimiento de liberación del sujeto hacia el comunismo. La rebelión, la subversión que está enraizada en la necesidad del antagonismo, forman un proceso de liberación por actos que son tan importantes como todo el proceso. ¿De qué otro modo podemos entender un mecanismo revolucionario cuyo método es la supresión del trabajo, sino en un proceso de liberación? ¿Cómo podemos imaginar la totalidad del comunismo si no es como un riesgo asumido continuamente y repetido en su plenitud? El comunismo en la forma de la transición es un proceso del que conocemos el origen, con el cual compartimos el camino. Nadie podrá contarnos, más allá del modo en que procedemos y peleamos, cuál será la conclusión. No puede sostenerse ninguna homología en términos objetivos: el futuro comunista sólo puede ser construido. Todas sus cualidades residen en la solidez de sus bases, en el poder del proyecto que lo anima. Estos resultados, a los que arriban las consideraciones de Marx sobre el comunismo, me parecen convincentes. No cabe duda que el marco que teníamos al inicio del análisis ha cambiado. Hemos abandonado esos caminos que, cada tanto, retenían al comunismo entre los lazos de la necesidad objetiva y su desarrollo catastrófico, o, incluso, en los dedos rosa de la utopía.

Mientras excavábamos en estos temas, mientras nos deteníamos en la articulación subjetiva del proceso, mientras desplazábamos el énfasis del nivel teórico al práctico, el tema del comunismo se fun-

dió en el de la transición, se enraizó en la naturaleza antagónica de la lógica marxista. Todas las determinaciones, de a poco, han convergido en este nuevo espacio, alrededor de este nuevo proceso. Todos los remanentes de una lógica continuista, dialéctica, han desaparecido. Admitamos, sin embargo, que a menudo el examen de Marx del comunismo está marcado por residuos dialécticos y alusiones: pero estos no son decisivos “en última instancia.” Por el contrario, el camino está bosquejado –sobre la base de muchas determinaciones metodológicas y sustanciales– en términos de antagonismo. El centro del camino de Marx se halla aquí, donde notamos el pasaje de la desmitificación a la inversión. Cuando la inversión ejerce todo su poder en todos los niveles y categorías esenciales para el análisis marxista, e inunda categorías como “dinero, trabajo abstracto, máquinas, ciencia, etc.,” ya no queda sombra de ninguna ambigüedad. La dialéctica es devuelta al capital. El materialismo aparece como el único horizonte, totalmente animado por la lógica del antagonismo y por la subjetividad. La transición comunista sigue en este estadio el camino que conduce desde la auto-valorización a la auto-determinación, una mayor y total independencia del sujeto proletario, a la multilateralidad de su camino. La transición es el terreno de la desmitificación final de todas las utopías, sean idealistas o científicas; encuentra al comunismo mientras recorre la subjetividad en toda su complejidad, en toda su multilateralidad. Es el rechazo y la inversión de toda dialéctica. Es Marx

quien se desmitifica a sí mismo. Marx más allá de Marx. El contenido de este proceso es perfectamente adecuado a su forma: el proceso antagónico y subjetivo de la supresión del trabajo. El comunismo es la destrucción del capital en cada sentido del término. Es no-trabajo, es la planificación subjetiva, creativa y proletaria de la supresión de la explotación. Es la positividad de la libre constitución de la subjetividad. Todas las utopías se vuelven imposibles.



## Spinoza, la anomalía salvaje <sup>1</sup>

Spinoza es la anomalía. Si Spinoza, ateo y maldito, no termina en la cárcel o en la hoguera, a diferencia de otros innovadores revolucionarios entre los siglos XVI y XVII, se debe al hecho de que su metafísica representa la polaridad efectiva de una relación de fuerzas antagonistas ya consolidada: en la Holanda del XVII, el desarrollo de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas experimenta una tendencia hacia un porvenir de antagonismos. En este marco, la metafísica materialista de Spinoza es, por tanto, la anomalía potente del siglo XVII: no anomalía marginal y derrotada, sino anomalía del materialismo triunfante, del ser que actúa y que, constituyéndose, plantea la posibilidad ideal de revolucionar el mundo.

Tres son los motivos por los que es útil estudiar el pensamiento de Spinoza. Cada uno de estos motivos no sólo es positivo, sino problemático. Spinoza no sólo es el autor que plantea y resuelve algunos problemas de y en su tiempo, sino que además la forma misma de la solución comprende una problemática progresiva que alcanza y se instala en nuestro horizonte filosófico. Estos motivos problemáticos que hacen importante el estudio del pensamiento de Spinoza, son los siguientes:

---

1                    Prólogo a *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, editado en italiano en 1981 y en español en 1990.

Primero: Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y del ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser. El materialismo spinozista, aun en su forma productiva y viviente, no supera, sin embargo, los límites de una concepción puramente «espacial» –o físico-galileana– del mundo. Esto, sin duda, fuerza tal concepción, intenta destruir sus límites, pero no alcanza una solución, sino que, deja más bien irresoluto el problema de la relación entre dimensiones espaciales y dimensiones temporales, dinámicas, creativas del ser. La imaginación, esa facultad espiritual que recorre el sistema spinozista, constituye el ser en un orden que sólo es alusivamente temporal. Aun así, el problema se plantea en términos irresueltos, sí, pero puros y fuertes: el ser –antes de la invención de la dialéctica– evita el borrón del materialismo dialéctico. La lectura que autores socialistas y soviéticos han hecho de Spinoza no enriquece el materialismo dialéctico, sino que sólo empobrece las potencialidades que la metafísica spinozista posee para superar la dimensión puramente espacial y objetiva del materialismo.

Segundo: Spinoza, cuando afronta temáticas políticas (y la política es uno de los ejes fundamentales de su pensamiento), funda una forma no mistifica-

da de democracia. Es como decir que Spinoza plantea el problema de la democracia sobre el terreno del materialismo y, por tanto, como crítica de toda mistificación jurídica del Estado. La fundación materialista del constitucionalismo democrático en Spinoza se enmarca dentro del problema de la producción. El pensamiento spinozista estrecha la relación constitución-producción en un nexo unitario. No es posible una correcta concepción de lo político que no esté desde el principio enlazada con estos dos términos. Es imposible y abyecto hablar de democracia fuera de este nexo esto lo sabemos bien. Pero Spinoza ha sido demasiado a menudo cocinado en la podrida olla «democrática» del trascendentalismo normativo hobbesiano, de la voluntad general rousseauiana y del Aufhebung hegeliano, función propia de la separación entre producción y constitución, entre sociedad y Estado. No; en el inmanentismo spinozista, en la especificidad spinozista de lo político, la democracia es política de la «multitud» organizada en la producción, la religión es la religión de los «ignorantes» organizados en la democracia. Esta construcción spinozista de lo político constituye un momento fundamental del pensamiento moderno, y, si no consigue hacer madurar la función antagonista de la lucha de clases como fundación de la realidad, sin embargo conquista íntegros los presupuestos y plantea en el protagonismo de las masas el fundamento de la acción transformadora, a la vez social y política. El pensamiento spinozista es un pensamiento «cortante»: rechaza para siem-

pre toda una serie de mistificaciones, toda una serie de problemas propuestos a la burguesía en el curso de los siglos siguientes por el pensamiento liberal-democrático, particularmente en su versión jacobina (y en la línea teórica Rousseau-Hegel). Alude fuertemente a los problemas que se plantea todavía hoy la lucha de clases comunista, formulando el problema en su forma pura: la multitud que se hace Estado, los ignorantes que se hacen religión; un pasado rehecho, reescrito, toda solución jurídica e idealista del problema es eliminada --y sin embargo, terrible y monstruosamente, no dejará de proponerse de nuevo en el curso de los siglos siguientes. Constitución y producción son los elementos de un tejido sobre el cual se construye la experiencia de las masas y del porvenir. Bajo la forma de la igualdad radical impuesta por el ateísmo.

Tercero: Spinoza muestra que la historia de la metafísica comprende alternativas radicales. La metafísica, como forma ideal eminente en la que se organiza el pensamiento moderno, no es un todo único.

Comprende las alternativas que la historia subyacente de la lucha de clases produce. Existe «otra» historia de la metafísica: la bendita contra la maldita. Sin olvidar, sin embargo, que sólo desde la complejidad de la metafísica puede leerse la edad moderna. En consecuencia, si esto es cierto, el escepticismo y el cinismo no son la forma positiva del pensamiento negativo (de aquel pensamiento que

recorre la metafísica para negarla y abrirla a la positividad del ser); al contrario, sólo la tensión constitutiva del pensamiento y su capacidad de moverse como mediación material del proceso histórico de la multitud, constituye la forma positiva del pensamiento negativo. El pensamiento constitutivo posee la radicalidad de la negación, pero la agita y usa instalándola en el ser real. En este marco, la potencia constitutiva de la transgresión es la definición spinozista de la libertad. Aquí, la anomalía spinozista, es decir, la relación contradictoria que su metafísica mantiene con el nuevo «salvaje», es decir, en expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento que no esté libremente constituido por las masas, posición de un horizonte de libertad que sólo es definible como horizonte de liberación --pensamiento tanto más negativo cuanto más progresivo y constitutivo es. Todo el atormentado conflicto antagonista del pensamiento innovador de la edad moderna, la génesis popular y proletaria de sus revoluciones y el arco de las posiciones republicanas que se extiende desde Maquiavelo al joven Marx, se concentra sobre esta ejemplar experiencia spinozista. ¿Quién puede negar que, también en este caso, Spinoza está sentado en medio del debate filosófico de nuestro tiempo, casi como el joven Jesús en el Templo de Jerusalén?

He aquí, por consiguiente, los primeros motivos que hacen útil interrogar a Spinoza. Pero tal vez merezca la pena insistir en ellos un poco más. Porque

este remontamos a los orígenes de una alternativa de pensamiento (la de la revolución respecto a la génesis del ordenamiento capitalista, contradicción emplazada precisamente en el corazón del desarrollo del pensamiento moderno), este reconocer –por otra parte– sobre todo, pero no sólo en el pensamiento de Spinoza, un terreno y una propuesta que nos permitan pensar «más allá» de la tradición del pensamiento de la burguesía, todo esto constituye, en realidad, una operación destinada a otro fin: el de pensar «más allá» de la tradición, igualmente anquilosada y estancada, en el mismo pensamiento revolucionario. Nos encontramos frente a una tradición que ha recogido del fango las banderas de la burguesía. Merece la pena preguntarse, ante la némesis histórica de esta vicisitud, si no se ha recogido exclusivamente el fango.

En este sentido, leer a Spinoza ha representado para mí una experiencia de increíble fresca revolución. Por otra parte, no he sido el único que ha juzgado posible proceder por este camino. Una gran renovación de los estudios spinozistas se ha producido en los dos últimos decenios. En el plano interpretativo, filológico en sentido estricto, tal renovación tiene un buen ejemplo en la extraordinaria y, desgraciadamente, incompleta lectura que de la *Ethica* ha realizado Martial Gueroult. Pero tal vez haya algo que es más apasionante: a saber, las tentativas de releer a Spinoza que se han hecho dentro de la problemática crítica de la filosofía contemporá-

nea, incluso de la marxista. Ahora bien, en el ámbito de la escuela althusseriana,

Macherey, por ejemplo, analizando la lectura hegeliana de Spinoza, no se contenta con denunciar sus hondas falsificaciones: profundiza en el pensamiento de Spinoza hasta identificar en el mismo una base de anticipada crítica de la dialéctica hegeliana y de fundación del método materialista. En otra vertiente y con diversas preocupaciones sistemáticas, pero tal vez con aún más alta capacidad innovadora, Deleuze nos ha mostrado en Spinoza un horizonte pleno y solar de la filosofía, cual es la reconquista del materialismo como espacio de la pluralidad modal y como concreta liberación del deseo como potencia constructiva. De aquí, sobre el terreno de la filosofía de la religión y de la política, la redefinición histórico-estructural de Hecker y aquella, aún más feliz, de Matheron: la democracia se presenta como esencia material, producto de la imaginación de las masas, técnica y proyecto constitutivos del ser, que barre el embrollo dialéctico. Contemplado desde este punto de vista, Spinoza es un crítico que prevé el porvenir: es, por tanto, un filósofo contemporáneo, porque la suya es una filosofía de nuestro porvenir.

Cuanto he venido diciendo –como comentario de la profunda novedad del marco interpretativo que desde finales de los años sesenta ha circunscrito el pensamiento spinozista– debería servir también para clarificar las motivaciones del autor a la hora

de afrontar este estudio. Pero tal vez convenga explicitarlas ulteriormente. Ahora bien, está fuera de dudas que al estudio de los orígenes del pensamiento moderno y de la propia historia moderna del Estado, nos impulsa la conciencia de que el análisis de la crisis genética puede ser útil para clarificar los términos de la crisis disolutiva del Estado burgués y capitalista. Debo añadir, sin embargo, que si este proyecto ha servido para apoyar mis estudios precedentes (sobre Descartes, etc.), tiene para mí hoy una intensidad menos acuciante. Lo que me interesa, en efecto, no es tanto la génesis del Estado burgués –y su crisis– cuanto las alternativas teóricas y las posibilidades subjetivas de la revolución en acto. Me explicaré mejor: el problema que Spinoza plantea es el de la ruptura subjetiva de la unidimensionalidad del desarrollo capitalista (en su aspecto burgués y sobrees estructural, así como en su aspecto propiamente capitalista y estructural): es como decir que Spinoza muestra la alternativa del vivir como potencia material en el interior del bloque metafísico de la filosofía moderna de –aquella vicisitud filosófica, para entendernos, que va desde Ficino y Cusano hasta la muerte de la filosofía en el siglo XIX (y, o sea, a su feliz, por decido como Keynes, eutanasia en cuanto saber del rentista). Siempre me ha parecido paradójico que la historiografía filosófica reconstruya las alternativas hacia abajo: Gilson con la cultura moderna hacia la filosofía medieval cristiana, Wolfson con Spinoza hacia la cultura medieval hebrea, sólo por dar algún ejemplo. ¡Quién sabe

por qué este procedimiento se considera científico! ¿Quién lo sabe? A mí este procedimiento me parece exactamente lo opuesto de un discurso científico, porque es una búsqueda de genealogías culturales y no genealogía material de condiciones y de funciones de pensamiento, no es descubrimiento del futuro como lo es siempre la ciencia. Tampoco la liberación de un pasado oneroso es útil si no se traslada al disfrute del presente ya la producción del futuro. Es por eso por lo que quiero invertir la paradoja y hacer de interlocutor con el porvenir sobre la base de la potencia del discurso de Spinoza. Y si, por prudencia o pereza, fracaso con el porvenir, quiero al menos ponerme a prueba en un ensayo de lectura invertida del pasado: es decir, trayendo a Spinoza aquí ante nosotros –yo, pobre doctor entre otros, interrogando a un verdadero maestro. En un ensayo de lectura del pasado que me permita, en este caso, tomar aquellos elementos que pueden confluír hoy en la definición de una fenomenología de la praxis revolucionaria constitutiva del porvenir. En un ensayo de lectura del pasado, sobre todo, que me permita (que nos obligue) hacer cuentas con toda la confusión, mistificada y culpable, que –desde Bobbio a Della Volpe y a sus últimos subproductos– nos ha (desde pequeños) enseñado la santa doctrina de que la democracia es Estado de derecho; de que el interés general «sublima» el particular en la forma de la ley; de que las funciones constitucionales del Estado son responsables ante la generalidad; de que el Estado de los partidos\* es una formidable

mediación política, de unidad y de multiplicidad, y otras muchas martingalas semejantes. Spinoza, en el siglo XVII, no tenía nada que ver con este montón de infamias. La libertad, la verdadera, la íntegra, aquella que amamos y por la que vivimos, y morimos, construye el mundo directamente, inmediatamente. La multiplicidad no está mediatizada por el derecho, sino por el proceso constitutivo: y la constitución de la libertad es siempre revolucionaria.

Los tres motivos recordados que justifican hoy una relectura de Spinoza confluyen todos, por otro lado, en aquel terreno de investigación que se ha dado en llamar definición de una nueva racionalidad. Spinoza definió, de forma radical, una racionalidad «otra» de aquella de la metafísica burguesa. El pensamiento materialista, el de la producción, el de la constitución, se convierten, por consiguiente, hoy, en la base elemental, imprescindible, de toda propuesta neoracionalista. Todo esto lo hace Spinoza llevado por una fortísima tensión para determinar una dinámica de transformación, de proyecto pujante, de la ontología. Una ontología constitutiva, fundada en la espontaneidad de las necesidades, organizada por la imaginación colectiva: esta es la racionalidad spinozista. Como base. Pero no basta. En Spinoza no sólo existe la definición de una base; hay también un impulso para desarrollarla y, cualesquiera que sean los límites del desarrollo, la estructura proyectada se recoge y somete a crítica. Sobre todo, allí donde comprende la dialéctica, no como forma conclu-

yente del pensar, sino como articulación de la base ontológica, como determinación de la existencia y de la potencia. Superando con ello toda posibilidad de transformar la dialéctica en una clave genérica, asumiéndola en cambio como organización directa del conflicto, como elemental estructura del conocimiento. Y así he intentado establecer en este estudio, respecto al pensamiento materialista, cómo la tensión spinozista se dirige hacia una definición de un horizonte de absoluta multiplicidad de las necesidades y de los deseos; respecto al pensamiento productivo, la tentativa spinozista de recoger en la teoría de la imaginación la filigrana de la relación entre necesidad y riqueza, la solución de masas de la parábola platónica del amor, socializada por las dimensiones modernas de la proximidad, por los presupuestos religiosos de las luchas, por las condiciones capitalistas del desarrollo; respecto al pensamiento constitutivo, la primera definición spinozista y moderna de un proyecto revolucionario en la fenomenología, en la ciencia, en la política, de refundación racional del mundo basada en la liberación y no en la explotación del hombre sobre el hombre. No como fórmula y forma, sino como acción y contenido. No como positivismo, sino como positividad. No como legislación, sino como verdad. No como definición y ejercicio del poder, sino como expresión y gestión de la potencia. Estas tensiones spinozistas deben estudiarse todavía más a fondo. Porque Spinoza es propiamente un escándalo (si nos atenemos a la base del corriente saber «racional» del

mundo en vivimos): es un filósofo del ser que realiza inmediatamente la inversión de la totalidad de la imputación trascendente de la causalidad en causa productiva inmanente, transparente y directa del mundo; es un democrático radical y revolucionario que inmediatamente elimina, asimismo, incluso la sola posibilidad abstracta del Estado de derecho y del jacobinismo; es un estudioso de las pasiones, a las que define no como padecer, sino como actuar –un actuar histórico, materialista, por tanto constitutivo. Desde tal punto de vista, este trabajo es sólo un primer ensayo de ahondamiento. Exige urgentemente, por ejemplo, que se complete el análisis de las pasiones en Spinoza, es decir, el análisis de los modos concretos en los que el proyecto spinozista de refundación se desarrolla. Este será el tema de un segundo ensayo, centrado en las partes III y IV de la Ethica. Tarea por hacer y que potenciar, de la que ciertamente no puede hacerse cargo un solo estudioso, en la dimensión de y hacia una fenomenología de la praxis colectiva, constitutiva, que es la red en la que debe aprehenderse una actual, positiva y revolucionaria definición de la racionalidad.

Este trabajo ha sido escrito en la cárcel. Pero también pensado, en su mayor parte, en la cárcel. Ciertamente, conocía bien a Spinoza desde siempre –por así decir–, porque desde el colegio me apasionó la Ethica, lectura filosófica del bachiller superior (y aquí querría recordar con ternura al profesor de aquellos años). Después continué trabajando y no

dejaba escapar ninguna lectura sobre la materia. Pero se necesita demasiado tiempo para elaborar un trabajo. Confinado en la cárcel, recomencé desde el principio. Leyendo y haciendo notas, atormentando a mis amigos para que me enviaran libros. Les doy las gracias de todo corazón. Estaba convencido de que en prisión habría tiempo. Iluso; en verdad fui un iluso. La prisión, su ritmo, los traslados, la defensa, no dejan tiempo porque disuelven el tiempo: es esta la forma principal de la pena en una sociedad capitalista. Así, como cada uno de mis trabajos, también éste ha sido robado al sueño, arrancado al régimen de lo cotidiano. Que la cotidianidad de la cárcel es terrible y menos agradable de cuanto lo son los estudios universitarios, es sin duda cierto; y espero que esta falta de agrado se resuelva, en esta investigación, en concreción demostrativa y expositiva. Por lo demás, pido excusas por no presentar una bibliografía completa (aunque creo haber visto cuanto era necesario); por no haber explorado tal vez suficientemente el entramado histórico de la cultura spinozista (aunque creo que el recurso a Francés y a Kolakowski, por encima de todos, permita sentirse en buena compañía); por haber cedido tal vez demasiado fácilmente a las lisonjas de Huizinga y Kossman en la interpretación del Siglo de Oro (pero, ¿con qué sustituir su lectura?); por haber, en fin, gozado a veces del placer de la tesis –inevitable cuando se trabaja fuera de la comunidad científica. Pero dicho esto, no creo que la cárcel confiera una calidad específica –mejor o peor– al producto: no



## Interpretación de la situación de clase hoy: aspectos metodológicos <sup>1</sup>

### Nota introductoria a las tesis 1 a 3

Estas tres primeras tesis recogen las conclusiones de mis trabajos previos sobre la teoría del valor. En inglés, véase *Revolution* retrieved (Londres 1988) y *Marx beyond Marx* (South Hadley, Mass., 1984). En italiano, véase *La forma Stato* (Milán 1977) y *Macchina tempo* (Milán 1982)<sup>2</sup> Estas tres primeras tesis tienen importancia metodológica. Aquellos que no estén familiarizados con mis trabajos previos citados más arriba pueden entonces encontrarlas difíciles. En ese caso, podría recomendar leer el texto comenzando por la tesis cuatro y retornar a estas tres primeras tesis al final. En los trabajos arriba citados procuré juntar continuamente dos temáticas tradicionales (1) la cuestión de la validez de la ley del valor y (2) el desarrollo de la transición entre socialismo y comunismo- en contacto con la nueva fase de la historia política: (3) la subsunción de la sociedad entera en el proceso de acumulación capitalista y por consiguiente (4) el fin de la centralidad de la clase obrera industrial como el sitio de la emergencia de la subjetividad revolucionaria. En estas tres primeras tesis quiero

---

1 Publicado en *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, editado en italiano en 1985 y en español, por Akal, 1999.

2

afirmar el principio de que el fin contemporáneo de la función económica de la ley del valor, en la medida en que está ligada a una organización del trabajo y a una acumulación previas y superadas, no disminuye la centralidad de las contradicciones ligadas al trabajo social. La nueva subjetividad política subversiva, entonces, debe ser identificada en este nuevo terreno.

TESIS 1: Por constitución entiendo el mecanismo socio-político determinado por la ley del valor.

La forma del valor es la representación material de la organización del trabajo colectivo en una sociedad determinada. Cuando decimos "representación" queremos decir que la forma del valor es un producto conceptual. Pero cuando decimos representación "material" queremos decir algo diferente, a saber, que la forma-valor, además de ser una representación de la constitución social, también corresponde a la constitución social; o, más precisamente, está inscrita en la estructura de la cooperación productiva y del sistema de distribución y reproducción del valor producido en una determinada sociedad. El "modo de producción", o el sistema de producción de una sociedad, reside, por así decirlo, en la "base" de la forma del valor; la última, en cambio, constituye la mediación socialmente efectiva y representativa del proceso de trabajo, de las normas de consumo, de los modelos de regulación -reside, para

resumir, "por encima" del modo de producción. El modo de producción es la forma del valor sin la representación de la constitución social. La forma del valor es en cambio el material trascendental de una sociedad determinada -tiene, entonces, una intensidad ontológica más alta que el simple modo de producción.

La forma del valor es definida por la crítica del trabajo. La crítica del trabajo comprende dos elementos: primero, el análisis del trabajo; segundo, la propia crítica. Ahora bien, el análisis del trabajo no es simplemente un análisis de la economía política ni simplemente un análisis de la ideología, la ley y el estado; es un análisis de todo esto reunido bajo la categoría de lo político. El análisis del trabajo es por consiguiente un análisis de la política, o más precisamente de la constitución, de una sociedad determinada. Pero la constitución es el mecanismo del trabajo de una multitud de sujetos y, por consiguiente, el producto del funcionamiento determinado de la ley del valor-trabajo. Aquí, en consecuencia, el análisis del trabajo deviene la crítica del trabajo. Y donde el análisis del trabajo muestra que el desarrollo del trabajo social produce o bien un proceso de acumulación de valor o bien un complejo de normas de distribución, la crítica del trabajo rompe esta síntesis, desequilibra esta constitución y marca la singularidad y el dinamismo de los antagonismos comprendidos por la forma del valor.

Las reglas de solución de los antagonismos

establecidas por una constitución son históricamente modificables. La forma del valor es siempre el resultado de una relación que cambia de acuerdo con los movimientos históricos de una sociedad. Pero dado que los cambios históricos están determinados por el desarrollo y el nivel de solución de los antagonismos, podemos decir que la forma del valor es una función de los antagonismos y un producto de su solución. La forma del valor, como el material trascendental de la constitución de una multitud, está sometida a las alternativas que determinan los antagonismos sociales: puede por consiguiente tender alternativamente a identificarse a sí misma con el "modo de producción" o, por el contrario, a ser críticamente vivida a través de la práctica revolucionaria.

En el volumen 1, parte 1, de El capital de Marx, la forma del valor nos es presentada como (1) una forma de equivalencia, y por consiguiente como la forma de una relación, (2) una relación cuyas partes constituyentes son históricamente determinadas, y entonces (3) como la dinámica de una relación de intercambio; la que (4) se mueve hacia un máximo de abstracción y (5) en este movimiento expone un misterio (valor como equivalencia) que (6) encubre el carácter antagónico de la relación, de su forma, del correspondiente modo de producción. Esta primera serie de definiciones marxianas de la forma del valor es sincrónica, pero en ella ya comienza a abrirse un corte diacrónico: en los puntos 2 y 4, por ejemplo, en tanto resulta claro que la determinación

histórica del antagonismo y la definición de su dinamismo demanda una identificación ontológica, un fundamento subjetivo, la materialización de la tendencia. Es perfectamente lógico, entonces, que en la tercera y cuarta partes del volumen 1 de El capital, Marx adopte exclusivamente el discurso diacrónico: el análisis de la forma del valor deviene aquí discurso histórico-político, donde modificación histórica integra la definición teórica y la materialidad del tejido ontológico fija la posibilidad de la praxis.

El límite de la consideración de Marx consiste en el hecho de reducir la forma del valor a una medida objetiva. Esto lo fuerza, contra sus propias premisas críticas y contra la riqueza de su propio análisis, a considerar el desarrollo histórico del capital según las tendencias lineales de la acumulación y, en consecuencia, le impide mostrar exitosamente los movimientos de la lucha de clases a la luz de la catástrofe y la innovación. El materialismo histórico, aún en textos proféticos tales como los Grundrisse, corre el riesgo de constituir una historia natural de la progresiva subsunción del trabajo bajo el capital y de ilustrar la forma del valor en el progresivo, aunque utópico, proceso determinístico de perfeccionar sus mecanismos.

TESIS 2: Aunque la ley del valor está en crisis, el trabajo es la base de toda constitución.

Cuando decimos que hay una crisis de la ley del valor, queremos decir que hoy el valor no

puede ser reducido a una medida objetiva. Pero la inconmensurabilidad del valor no elimina al trabajo como su base. Este hecho resulta claro cuando es visto desde una perspectiva histórica.

Cuando Marx habla de un “modo de producción” desenvuelve una historia del mundo que ve el pasaje desde una cultura asiática a un modo de producción medieval y desde allí a un modo de producción burgués y capitalista. En esta última etapa Marx define las diferentes fases de la historia del proceso de trabajo, desde la cooperación simple a la manufactura y de allí a la gran industria. Parece importante aquí asumir esta segunda serie como una definición apropiada del “modo de producción”. Hoy, en efecto, el “modo de producción” representado por la gran industria y su desarrollo envuelve y funcionaliza para sus propios intereses, no sólo el modo de producción capitalista burgués, sino también el modo de producción capitalista socialista y todo residuo de los otros. Cuando el proceso de producción capitalista alcanzó tan alto nivel de desarrollo como para abarcar hasta la fracción más pequeña de producción social, uno puede hablar, en términos marxianos, de una “subsunción real” de la sociedad al capital. El “modo de producción” contemporáneo es esta “subsunción”.

¿Cuál es la “forma del valor” del “modo de producción” llamado “subsunción real”? Es una forma en que hay una traductibilidad inmediata entre las fuerzas sociales de producción y las

relaciones de producción mismas. En otras palabras, el modo de producción devino tan flexible que puede efectivamente ser confundido con los movimientos de las fuerzas productivas, esto es, con los movimientos de todos los sujetos que participan en la producción. La totalidad de estas relaciones es lo que constituye la forma del valor de la subsunción real. Podemos desarrollar este concepto afirmando que la forma del valor es la “comunicación” misma que se desarrolla entre las fuerzas productivas.

Si la “comunicación” constituye el tejido de la producción y la sustancia de la forma del valor, si el capital devino por consiguiente tan permeable que puede filtrar toda relación a través de la densidad material de la producción, si el proceso de trabajo se extiende igualmente tanto como se extiende lo social, ¿cuáles son entonces las consecuencias que podemos delinear con respecto a la ley del valor?

La primera y fundamental consecuencia es que no hay posibilidad de basar una teoría de la medida sobre algo extraño a la universalidad del intercambio. La segunda consecuencia es que ya no tiene sentido una teoría de la medida con respecto a la cualidad inmensurable de la acumulación social. En tercer lugar, incluso el espacio para el desenvolvimiento de las relaciones laborales, los rumbos productivos de la sociedad, las interacciones entre sujetos que trabajan, son también -por definición- inmensurables.

Pero la inmensurabilidad de las figuras del valor no niega el hecho de que el trabajo está

en la base de toda constitución de la sociedad. De hecho, no es posible imaginar (menos aún describir) la producción, la riqueza y la civilización si no pueden ser deducidas de una acumulación de trabajo. Que esta acumulación no tenga medida, ni (quizás) racionalidad, no niega el hecho de que su contenido, su fundamento y su funcionamiento sea el trabajo. Las fuerzas intelectuales y científicas que gradualmente devinieron centrales en la producción son sin embargo poderes del trabajo. La creciente inmaterialidad no elimina la función creativa del trabajo, sino que más bien la exalta en su abstracción y en su productividad. La sustancia del valor es más importante que las formas que esta puede asumir y está planteada más allá de la división misma (que está siendo ahora eclipsada) entre trabajo manual y trabajo intelectual. Lo abstracto es más verdadero que lo concreto. Por otro lado, sólo la creatividad del trabajo (trabajo vivo en el poder de su expresión) es co-extensiva con la dimensión del valor.

TESIS 3: La explotación es la producción del tiempo de la dominación contra el tiempo de la liberación.

Si la ley del valor consistiera simplemente en la definición de la medida del trabajo, entonces su crisis podría implicar la crisis de la constitución capitalista de la sociedad. Pero puesto que la ley del valor no puede ser reducida a la definición de la medida, y puesto que todavía afirma, aún en su

crisis, la función valorizadora del trabajo, y entonces la necesidad del capital de explotarlo, debemos por consiguiente definir en qué consiste esta explotación.

El concepto de explotación no puede volverse transparente si es definido en relación con la cantidad de trabajo extorsionado: de hecho, a falta de una teoría de la medida, ya no es posible definir estas cantidades. Además, es difícil volver transparente el concepto de explotación si insistimos en separar, dividir, buscar trascendencias o puntos sólidos al interior de la circulación de la producción social, de la comunicación como el modo de producción penetrante.

El concepto de explotación puede ser definido sólo si es contrapuesto a los procesos de subsunción en su totalidad. Desde este punto de vista, el concepto y la realidad de la explotación pueden ser reconocidos en el nexo que liga la constitución política y la constitución social. Es de hecho la constitución política la que sobredetermina la organización del trabajo social, imponiendo su reproducción de acuerdo con líneas de desigualdad y jerarquía. La explotación es la producción de las líneas políticas de la sobredeterminación de la producción social. Esto no equivale a decir que el aspecto económico de la explotación puede ser negado: por el contrario, la explotación es precisamente la confiscación, la centralización y la expropiación de la forma y del producto de la cooperación social y, por consiguiente, es una determinación económica de

una manera significativa -pero su forma es política.

En otras palabras, el concepto de explotación puede volverse transparente cuando se considera que en la sociedad capitalista madura (sea burguesa o socialista) es determinada una extorsión política del producto y la forma de la cooperación social. La explotación es producida políticamente como una función del poder capitalista del que desciende una jerarquía social, esto es, un sistema de matrices y límites adecuado a la reproducción del sistema. La política es presentada como una mistificación del proceso social y, por consiguiente, como un mecanismo que sirve a veces para el uso, a veces para la neutralización y a veces para el bloqueo de los procesos de socialización de la producción y del trabajo. En el período de la "subsunción real", lo político tiende a absorber completamente a lo económico y a definirlo como separado sólo en la medida en que fija sus reglas de dominación. Por ende, la separación del económico, y principalmente de la explotación, es una mistificación de lo político, esto es, de quién tiene poder.<sup>3</sup> \*

---

<sup>3</sup> Para una clarificación del sentido en que Negri, aquí y más adelante, usa "poder", ver: M. Hardt, prefacio del traductor a A. Negri: *The savage anomaly*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Oxford, 1991, p. XI-XII, donde se distingue entre el poder como 'might' (potestas) y como capacidad (potentia) [Nota original de los editores de Open Marxism]. Al respecto, pueden consultarse las ediciones en español de *La anomalía salvaje* (Madrid, Anthropos, 1993) -aunque no incluye el mencionado prefacio de Hardt- y de *El poder constituyente* (Madrid, Prodhufi, 1994); el dossier

La ley del valor considera al trabajo como el tiempo en el que la energía creativa humana es desplegada. En la constitución política del capitalismo avanzado, la función fundamental del poder es privar al proceso social de cooperación productiva del comando sobre su propio funcionamiento -encerrar el poder productivo social en las cuadrículas del sistema de poder. El tiempo del poder es, por consiguiente, la explotación del tiempo social, en el sentido en que una máquina es predispuesta a vaciar el significado de sus fines liberadores. La explotación es por consiguiente la producción de una armada de instrumentos para el control del tiempo de la cooperación social. El tiempo de trabajo de la cooperación social completa, total, es aquí sometido a la ley del mantenimiento de la dominación. El tiempo de la liberación, que es el verdadero tiempo de la más alta productividad, es por consiguiente cancelado en el tiempo de la dominación.

#### Nota introductoria a las tesis 4 a 10

En estas tesis considero al posfordismo como la principal condición de la nueva organización social del trabajo y el nuevo modelo de acumulación, y al posmodernismo como la ideología capitalista

---

dedicado a Negri por la revista española *Anthropos* (nro.144,1993) puede asimismo ayudar a comprender está y algunas otras cuestiones conceptuales vinculadas con el pensamiento del autor [NdT].

adecuada a este nuevo modo de producción. Llamo a estas dos condiciones en conjunto la subsunción real de la sociedad al capital. En estas tesis mi tarea es definir las contradicciones económico-políticas del posfordismo y desmitificar el posmodernismo. En *The politics of subversion* (Cambridge, 1989) intenté proporcionar un relato completo de este desarrollo<sup>4</sup>.

TESIS 4: La periodización del desarrollo capitalista muestra que estamos en el comienzo de una nueva época

Aquí estamos interesados en ese período de la revolución industrial que, desde los años de alrededor de 1848, Marx describe como el período de la “gran industria”. Marx también estudia el período precedente de la “manufactura” -cuyos orígenes están basados en la época de la “acumulación primitiva” y la construcción del estado moderno- pero su interés se centra especialmente en el último período. El arco del desarrollo de la “gran industria”, descrito por Marx en sus orígenes en los países capitalistas centrales, se extiende mucho más allá del horizonte de su experiencia científica -se extiende, de hecho, por más de un siglo, hasta cerca de la revolución de 1968.

Podemos describir sumariamente aquí este gran

---

<sup>4</sup> *The politics of subversion* fue publicado en español, pero bajo el título de *Fin de siglo* (Barcelona, Paidós, 1992) [NdT].

período de la revolución industrial enfatizando principalmente el hecho de que se divide en dos fases y que esta división se sitúa alrededor de la I Guerra Mundial, 1914-1918.

La primera fase de la “gran industria” se extiende, entonces, desde 1848 a 1914. Puede ser caracterizada de la siguiente manera. (1) Desde el punto de vista del proceso de trabajo: el obrero es por primera vez enfrentado con el comando de la maquinaria y deviene un apéndice de la maquinaria misma. La fuerza de trabajo, aquí adherida al ciclo productivo, es calificada (este es el período del “obrero profesional”), con un claro conocimiento de los ciclos de trabajo. Con respecto al período previo, de la “manufactura”, la composición técnica de la clase obrera está ahora profundamente cambiada porque el artesano es arrojado dentro de la fábrica y la calificación del obrero, formalmente independiente, deviene aquí en cambio la prótesis de la maquinaria, que es siempre más masificada y compleja. (2) Desde el punto de vista de la norma de consumo: esta primera fase se caracteriza por una afirmación cada vez más grande de la producción en masa regulada sólo por la capacidad del capital de producirla y no conmensurada con una adecuada capacidad salarial, con una demanda efectiva correspondiente -por consiguiente, es regulada por la determinación de una profunda irregularidad del ciclo económico con caídas frecuentes, catastróficas. (3) Desde el punto de vista de los modelos de regulación: el estado se desarrolla hacia niveles siempre

más rígidos de integración institucional entre la construcción de capital financiero, la consolidación de monopolios y el desarrollo imperialista. (4) Desde el punto de vista de la composición política del proletariado: esta fase testimonia la formación de partidos obreros, basados en una organización dual (con un componente masivo y un componente de vanguardia, uno sindicalista y uno político) y en un programa de gestión de los trabajadores de la producción industrial y la organización social, conforme un proyecto de emancipación socialista de las masas. Aquí, la composición técnica del obrero profesional encuentra una traducción adecuada en la composición política de la organización socialista. Se asumen como fundamentales los valores del trabajo y la capacidad del trabajo productivo fabril de dominar y dar significado a cualquier otra actividad y estratificación social.

La segunda fase del período de la “gran industria” se extiende desde la I Guerra Mundial hasta la revolución de 1968. Puede ser caracterizado como sigue. (1) Desde el punto de vista de los procesos de trabajo: hay una nueva composición técnica del proletariado, un tipo de fuerza de trabajo vuelta completamente abstracta con respecto a la actividad industrial a la que se dedica y, como tal, la fuerza de trabajo es reorganizada por el taylorismo. Grandes masas de obreros, así “descalificados”, son insertos en procesos de trabajo a la vez extremadamente alienantes y complejos. El “obrero masa” pierde el conocimiento del ciclo. (2) Desde el punto de vista

de las normas de consumo: esta es la fase en que el fordismo se constituye, es decir, una concepción del salario como una anticipación de la adquisición de bienes producidos por la industria de masa. (3) Desde el punto de vista de las normas de regulación: poco a poco, alentado por políticas keynesianas (pero también, en general, por la reflexión sobre las crisis cíclicas de la fase precedente), viene a formarse el modelo del estado intervencionista para soportar la actividad productiva a través del mantenimiento del pleno empleo y la garantía de la asistencia social. (4) Desde el punto de vista de la composición política del proletariado: aunque las experiencias de las organizaciones socialistas de los obreros continúan (es principalmente la experiencia soviética la que perpetúa la insolvente hegemonía política de las viejas figuras -¡el "obrero profesional", ahora transformado en el superhombre stajanovista del soviet!), se configuran nuevas formas de organización, primariamente en EEUU y en los países más avanzados. En estas formas de organización del "obrero masa", la vanguardia actúa en el nivel de las masas, desarrollando los grandes puntos conceptuales recobrados, tales como el "rechazo del trabajo" y la "igualdad de salarios", rechazando radicalmente toda forma de delegación y reapropiándose del poder en las formas de masas y de base.

Claramente, estas dos fases fueron unificadas y distinguidas según el nivel de la intensidad continuamente creciente de la dominación del

capital industrial sobre la sociedad entera. La división de la primera fase respecto de la segunda de este período está marcada por el pasaje hacia una fase más alta de abstracción del trabajo o, más precisamente, por el pasaje desde la hegemonía del “obrero profesional” al “obrero masa”. Estamos ahora al comienzo de una nueva época. En efecto, la tendencia hacia una abstracción siempre más grande del trabajo desapareció y aparecieron perspectivas nuevas, originales y radicales de desarrollo.

La nueva época comienza en los años inmediatamente siguientes a 1968. Se caracteriza por el hecho de que: (1) los procesos de trabajo son siempre más radicalmente condicionados por la automatización de las fábricas y por la computarización de la sociedad. El trabajo inmediatamente productivo pierde su centralidad en el proceso de producción, mientras que el “obrero social” (el complejo de las funciones de la cooperación laboral llevadas al sistema productivo social) asume una posición hegemónica. (2) Las normas de consumo son una vez más libradas a las elecciones del mercado y, desde este punto de vista, un nuevo tipo de individualismo (basado sobre el presupuesto necesario de la organización social de la producción y la comunicación) tiene los medios para expresarse a sí mismo. (3) Los modelos de regulación son extendidos a lo largo de líneas multinacionales y la regulación pasa a través de las dimensiones monetarias que cubren el mercado mundial en una extensión continuamente

más grande. (4) La composición del proletariado es social, como lo es también el territorio donde reside; es completamente abstracto, inmaterial, intelectual, desde el punto de vista de la substancia del trabajo; es móvil y polivalente desde el punto de vista de su forma.

En resumen, ¿qué significa para nosotros que estamos en el comienzo de una nueva época, y no más simplemente en la fase del cumplimiento del proceso de abstracción del trabajo? Esta observación significa que, mientras en el período de la “manufactura” y, más significativamente, en las dos fases del período de la “gran industria”, el desarrollo de la abstracción del trabajo y la formación de los procesos de cooperación social de las fuerzas productivas eran consecuencias del desarrollo de la máquina capitalista industrial y política -ahora, la cooperación es planteada como prior de la máquina capitalista, como una condición independiente de la industria. El tercer período del modo capitalista de producción, después de la “manufactura” y la “gran industria”, después de las fases del “obrero profesional” y del “obrero masa”, se presenta como el período del “obrero social” -quien reivindica la autonomía real de las masas, la capacidad real de auto-valorización colectiva con respecto al capital. ¿Es esta una tercera revolución industrial o el tiempo de la transición al comunismo?

TESIS 5: La teoría del valor de Marx está ligada a los orígenes de la revolución industrial

La definición de la forma del valor que encontramos en El Capital de Karl Marx es completamente interna a lo que llamamos la primera fase de la segunda revolución industrial (el período 1848-1914). Pero la teoría del valor, formulada por Ricardo y desarrollada por Marx, está formada de hecho en el período previo, el de la “manufactura”, esto es, en la primera revolución industrial. Esta es la fuente de grandes deficiencias de la teoría, de sus ambigüedades, de sus agujeros fenomenológicos y de la limitada plasticidad de sus conceptos. Actualmente, los límites históricos de esta teoría son también los límites de su validez -a pesar de los esfuerzos de Marx, a veces extremos, por dar a la teoría del valor el vigor de una tendencia.

Para hacer nuestra discusión más específica, notemos que ya en el curso de la segunda revolución industrial, y en particular cuando encontramos el pasaje del “obrero profesional” al “obrero masa”, las características esenciales de la teoría del valor comienzan a desvanecerse. La distinción entre “trabajo simple” y “trabajo socialmente necesario” pierde toda importancia (excepto la de estimular continuamente argumentos absurdos), mostrando la imposibilidad de definir la genealogía del “trabajo socialmente necesario”; y de manera más importante, las distinciones entre “trabajo productivo” y “trabajo improductivo”, entre “producción” y “circulación”, entre “trabajo simple” y “trabajo complejo” se derrumban todas. Respecto

de la primera dupla, ya en la segunda fase de la segunda revolución industrial, pero continuamente más cuando entramos en la tercera revolución industrial, comprobamos una dislocación completa de los conceptos: en efecto, el “trabajo productivo” no es más “lo que directamente produce capital”, sino lo que reproduce a la sociedad -desde este punto de vista, la separación respecto del “trabajo improductivo” está completamente dislocada. Con respecto a la segunda dupla, es necesario reconocer que la “producción” es “subsumida en la circulación”, y vice versa, en una extensión cada vez más grande. El modo de producción encuentra en la circulación su propia forma. Con respecto a la tercera distinción, también en este caso comprobamos una redefinición completa de la relación entre “trabajo simple” y “trabajo complejo” (o trabajo calificado, especializado, teórico o científico). No deviene una relación lineal que puede ser retrotraída a una cantidad sino más bien una interacción entre estratificaciones ontológicas completamente originales.

Finalmente, los criterios de explotación vienen a ser criticados. Su concepto no puede ser retrotraído más a la categoría de cantidad. La explotación, sin embargo, es el signo político de la dominación sobre y contra la valorización humana del mundo histórico/natural, es comando sobre y contra la cooperación productiva social. Ahora bien, aunque esta definición de explotación está ciertamente contenida en la intención de la filosofía de Marx, no

está claramente expresada en los límites históricos de su teoría.

TESIS 6: Las leyes constitutivas de la forma del valor son las leyes de su deconstrucción.

El proceso de la transformación de la forma del valor, los pasajes de un período de desarrollo capitalista al siguiente, siguen la dinámica de la relación social capitalista y están determinados por la relación antagónica de explotación. Estos procesos se desarrollan en la forma de una rudimentaria y efectiva dialéctica: mediante la explotación de las fuerzas de trabajo, el capital las emplea en estructuras que coercitivamente las envuelven; pero estas estructuras son, a su vez, quebradas o remodeladas por las fuerzas sociales de producción. El proceso real es el resultado de estas particulares tensiones; el desarrollo no tiene lógica, es simplemente el precipitado del conflicto de voluntades colectivas.

(Debemos insistir aquí en el hecho de que no existe ninguna teleología para este desarrollo. Todo resultado es apreciable sólo a posteriori; nada está preconcebido. El materialismo histórico no tiene nada que ver con el materialismo dialéctico. Incluso cuando sucede que ciertas supuestas leyes son verificadas -tal como, por ejemplo, la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia que, en los límites de la segunda revolución industrial, describe efectivamente fenómenos que son indudablemente

verdaderos-, no hay a priori, no hay inteligibilidad precedente; hay sólo la verdad a posteriori de lo que pasó.)

Sobre estas bases, es obvio que la atención científica deberá focalizarse más sobre las discontinuidades (sean rupturas o innovaciones) que sobre las continuidades: en efecto, las continuidades no son nada más que discontinuidades o rupturas que han sido dominadas. Como en el caso de las innovaciones, éstas no son más que estructuras de dominación, pero más precarias, porque el conflicto, la lucha y el rechazo del trabajo han sido, en su origen, más fuertes. Estos conflictos no podrían haber sido resueltos sino por medio de un salto adelante, un cambio de paradigma, una transformación cualitativa. El capital, por más reformista que pueda ser, nunca pasa voluntariamente a una fase subsiguiente o superior del modo de producción. En efecto, la innovación capitalista es siempre un producto, un compromiso o una respuesta, en suma, una constricción que deriva del antagonismo de los trabajadores. Desde este punto de vista, el capital a menudo experimenta el progreso como declive.

Y es un declive o, mejor, una deconstrucción. Porque cuanto más radical es la innovación, más profundas y poderosas fueron las fuerzas proletarias antagonistas que la determinaron y, por consiguiente, más extrema fue la fuerza que el capital tuvo que poner en movimiento para dominarlas. Toda innovación es una revolución que

fracasó -pero también una que fue intentada. Toda innovación es la secularización de la revolución. Consecuentemente, en el proceso de socialización de la forma del valor que hemos descrito, se vuelve evidente que el proceso dialéctico, que modifica el ordenamiento capitalista y determina el sentido de su innovación, ataca el poder capitalista y su hegemonía sobre las transformaciones socio-políticas de la sociedad en un grado cada vez mayor. La creciente complejidad de la sociedad es la creciente precariedad de la dominación. (Los filósofos que hicieron de la complejidad social un laberinto dentro del que se pierde la función revolucionaria del proletariado, o los hermeneutas que hacen de la complejidad histórica un laberinto por el que los ratones corren indefinidamente, son sólo charlatanes.) En efecto, cuanto más realizadas las leyes de transformación de la forma del valor, tanto más demuestran su eficacia como fuerzas de la deconstrucción, destrucción, del poder. La fuerza motora que constituye la forma del valor, la expresión antagonista de la fuerza productiva del trabajo vivo, es simultáneamente el motor de la deconstrucción de la forma del valor. En la medida en que el capital tiene la posibilidad de jugar su propio juego, en la medida en que tiene otros territorios donde puede desviar los momentos de desestabilización que preparan la deconstrucción, el capital y las fuerzas políticas en las que está siempre encarnado e identificado pueden sostener la situación. Pero ahora, en la fase de la subsunción total de la

sociedad y la completa multinacionalización de los procesos productivos, ¿qué alternativa tiene a la izquierda? Directamente, hoy, el proceso innovador desestructura, deconstruye el capital. La revolución, momentáneamente bloqueada y evitada en una secuencia de momentos innovadores, no puede ser banalizada. Todos estamos esperando ver hasta qué punto el malestar de la civilización capitalista es real y simplemente la anarquía del significado y la vacuidad de su alma.

TESIS 7: La deconstrucción del valor es la matriz de la subjetividad y vice versa

La deconstrucción es la línea rota que conduce a lo largo de la transformación de la forma del valor. Pero ¿quién deconstruye a quién? Conocemos el objeto: la deconstrucción es la profunda, implacable, irreversible deconstrucción de la dominación; se despliega al mismo tiempo en que se determina la forma económica y política de la explotación y se manifiestan sus innovaciones. Pero ¿quién actúa en la dinámica de este antagonismo? Este actor es, ante todo, la multitud: es la innumerable multiplicidad de poderes y conocimientos sociales, es la red de significados en la actividad cotidiana. No estamos aún hablando sobre el sujeto, porque aún no pueden atribuirse características subjetivas en esta galaxia. Probablemente son necesarios otros pasajeros críticos para identificar la condensación de la subjetividad. Ahora, no obstante, ya tenemos ante

nosotros un fino polvo de partículas de energía, un tejido ontológico real y verdadero de la multiplicidad que sostiene la deconstrucción. Si ninguna subjetividad es actualmente alcanzada aquí, hay no obstante un proceso de invención de la subjetividad en movimiento, que reconocemos como inherente, consustancial con la actividad de deconstrucción -una fuente genética de subjetividad. El fantasma de la subjetividad es el tejido potente y fundamental de la deconstrucción.

En el marxismo ortodoxo del siglo diecinueve, y en algunos casos antes de 1968, las funciones de destrucción y reconstrucción eran separadas del acto de insurrección. La estrategia inmediata del lucha tuvo que articular de estabilización y de estructuración, momentos de una guerra de movimiento y una guerra de posición. Sin embargo, esta separación no funciona más. Destrucción y reconstrucción viven juntas en la deconstrucción. El tejido sobre el que se define la subjetividad antagonista no es una tendencia que apunta hacia un futuro mítico, hacia una hipóstasis futura -por el contrario, el proceso de la construcción de subjetividad es también un proceso de deconstrucción. Autovalorización y sabotaje son la doble figura de uno y el mismo objeto -o, mejor, son las dos caras de Jano, la puerta de entrada a la constitución del sujeto.

Así es cómo entendemos que, si la deconstrucción implica un fantasma y llega a un elemento de subjetividad, la subjetividad no puede vivir excepto por medio de la deconstrucción. La verdadera

forma del antagonismo es definida en esta nueva, compleja y articulada relación entre subjetividad y deconstrucción. Si, en efecto, la producción es ya completamente comunicación, entonces el sentido del antagonismo no tendrá ni un lugar ni un tiempo de fundación separado de la comunicación misma. Es en la deconstrucción de la comunicación que el sujeto es construido y que la multitud encuentra su poder.

TESIS 8: Las figuras sincrónicas y diacrónicas de la transformación del valor conducen a contradicciones estratégicas de desarrollo.

Ante todo, definiré los términos.

(A) Por figuras sincrónicas de la forma del valor entiendo aquellas que Marx muestra constituyéndose ellas mismas alrededor del "trabajo socialmente necesario", alrededor de la ilustración de su consistencia ontológica. Es principalmente en el volumen II de El capital que encontramos esta formulación, y principalmente a través de dos conceptos. El primero es el concepto de "mediación" o de "equalización" de los valores de la fuerza de trabajo precisamente en el proceso que ve la dimensión social de esta constitución misma. Ahora bien, la tendencia de socialización, en el mismo momento en que constituye individualidades colectivas que son siempre más abstractas y más productivas, también las define como entidades antagónicas -con respecto al comando que el capital

desearía ejercer sobre la consolidación subjetiva del trabajo socialmente necesario. El segundo concepto sobre el que Marx se explaya ampliamente aquí es el de la tendencia hacia la unidad de la producción y la circulación, que es realizada por medio de la integración progresiva del movimiento del valor: en aquellos días, esto se lograba por medio de las redes de transporte, hoy por medio de las redes de comunicación. Ahora esta dinámica integradora es puesta al servicio de la definición del antagonismo sobre el terreno ontológico -nos permite reunir la multitud en la polaridad antagónica.

(B) Por figuras diacrónicas de la forma del valor entiendo aquellas que ya fueron descritas con algún detenimiento en la tesis 4 -más tarde retornaremos al “obrero profesional”, al “obrero masa” y al “obrero social” para centrarnos aún más claramente en las contradicciones materiales que determina el movimiento de sus figuras. Aquí, no obstante, sólo quiero definir la forma de su movimiento, a fin de especificar, desde el comienzo, que este movimiento no tiene nada de determinista. Observando, de hecho, la transformación de las formas del valor y la introducción, por medio de esta transformación, de un proceso de abstracción e integración continuamente más alta del trabajo, podemos imaginar un tipo de motor o de razón finalística de desarrollo. Pero decir esto, aún sólo en la forma de una síntesis dialéctica, sería enmascarar y encubrir la profundización de la contradicción del proceso. En cambio, nada que hayamos

experimentado nos permite llegar a la racionalidad y la teleología de las transformaciones. Por el contrario: en el desarrollo histórico, en la sucesión y separación de épocas y fases de desarrollo, sólo presenciamos constantemente la impredecibilidad de los mecanismos en acción, con la lucha que está siempre abierta entre las polaridades únicas de poder y conocimiento. El hecho de que el desarrollo histórico parece seguir un ritmo marcado por el pasaje hacia formas más altas de la socialización de la producción y el antagonismo no revela ninguna clase de destino: no sería correcto imponer las reglas de nuestra lectura sobre la inmensa variación de eventos históricos. De hecho, estos procesos son altamente contingentes, puesto que están desbalanceados en el flujo y marcados por catástrofes, y puesto que su tendencia, que es progresiva, se muestra como una diseminación más que como unilinealidad. Los procesos diacrónicos de la forma del valor son como fuegos de artificio y, entre pausas y crecimiento, se extienden sobre el horizonte de figuras siempre más complejas. Las indicaciones que Marx dio con respecto al salto cualitativo en la diacronía de la forma de los valores -y, en particular, en el volumen I de *El capital*, cuando estudia la formación de la "gran industria", y en el volumen III, cuando analiza la recomposición de todos los componentes de la producción y la circulación en la constitución del mercado mundial, o en los *Grundrisse*, cuando analiza la génesis del "individuo colectivo universal"- podrían ser

retomadas de nuevo y verificadas: así, mucho más allá de los residuos de determinismo lógico que son a veces identificables en Marx, podemos verificar la riqueza de su intuición histórica que extiende el antagonismo (y sus movimientos y su tendencia) sobre la totalidad de las dimensiones del desarrollo.

(C) Por contradicciones estratégicas entiendo aquellos efectos que, asociados ellos mismos con las figuras sincrónicas y diacrónicas de desarrollo, son determinados en el límite de emergencia, o indudablemente en torno de la emergencia, de subjetividad adecuada.

Para aclarar los términos, permítaseme proponer un grupo de ejemplos. En la primera fase de la segunda revolución industrial, desde 1848 hasta cerca de la I Guerra Mundial, las contradicciones más amplias (contradicciones sincrónicas, internas al ciclo productivo) son aquellas abiertas entre el proceso de trabajo directo y el proceso de producción capitalista. El "obrero profesional", situado exactamente en medio del proceso de trabajo y completamente en control del mismo, también quiere controlar la producción. La reivindicación del control obrero y de la gestión del proceso de trabajo y del control del ciclo productivo constituye una contradicción estratégica en esta fase. Y podemos ver fácilmente por qué: es porque una subjetividad y un programa nacieron donde las determinaciones sincrónicas y los ritmos diacrónicos, que generalmente definen el período, alcanzaron la madurez. Alrededor del

tema del control obrero y de la gestión, la multitud de “obreros profesionales” construye la matriz de un sujeto revolucionario y desarrolla el proyecto comunista en un modelo “apropiativo”.

En la segunda fase de la segunda revolución industrial, que se extiende desde el fin de la I Guerra Mundial hasta la revolución de 1968, la contradicción estratégica se localiza entre los procesos productivos y los procesos reproductivos o, más bien, en la extrema socialización del trabajo. En este caso también tenemos una multitud de sujetos laborantes que está atrapada en una enorme contradicción, en la conspiración de las figuras sincrónicas de la forma del valor. En otras palabras, aquí la contradicción entre la masificación del trabajo “descalificado” y abstracto, que los trabajadores rechazan, y el incremento general en el nivel de cooperación, de los niveles de salarios y de la calidad de las necesidades, deviene explosivo. El “obrero masa” construye, alrededor del “rechazo del trabajo” y el descubrimiento de la extremadamente alta socialización de su trabajo, su propio modelo de comunismo, en términos de un modelo “alternativo”.

Así alcanzamos la época que estamos comenzando a experimentar, la tercera revolución industrial. Desde los 70, hemos tenido la mala suerte de vivir en el más cruel y estúpido período de reestructuración y represión. Pero en este mismo período hemos accedido a la determinación de una contradicción estratégica nueva, extremadamente

alta -la contradicción abierta por la radical socialización productiva que está en oposición al comando capitalista (sea burgués o socialista). El elemento clave de este pasaje es la dislocación de las contradicciones sincrónicas en la forma de lo político, la dislocación de la objetividad de la explotación hacia la estructura de comando. Como resultado, la contradicción alcanza inmediatamente la esfera de la subjetividad. La contradicción misma se revela en esta particular forma de subjetividad que es el antagonismo. Una consecuencia fundamental deriva de esto: la contradicción estratégica, y esto es el precipitado de los momentos sincrónico y diacrónico del antagonismo del desarrollo, es presentada en una forma subjetiva, política -el comunismo es propuesto de acuerdo al modelo de un "poder constituyente". Después del modelo "apropiativo", después del modelo "alternativo", tenemos el modelo "constituyente", que envuelve a los otros, llevando la contradicción estratégica directamente hacia la subjetividad. El "poder constituyente" da forma a la producción social, envuelve a lo social y lo económico en lo político, empuja juntas a la organización de la producción y a la organización política de una manera radicalmente constructiva. Pero volveremos sobre esto posteriormente.

A esta altura, podemos concluir nuestra explicación, notando cómo el resultado que hemos alcanzado no es otra cosa que un retorno a lo que mantuvimos en la tesis 7: "la deconstrucción del

valor es la matriz de la subjetividad". Ahora podemos verificar que las contradicciones estratégicas del desarrollo muestran, o mejor, producen e instituyen, una nueva subjetividad antagónica. Todo esto no conduce a una vía determinista, sino más bien es el fruto de un proceso dominado por la multitud -que exalta su propio poder en libertad. Podemos, entonces, concluir nuestra demostración de la siguiente manera.

TESIS 9: Las contradicciones estratégicas del desarrollo verifican las leyes de deconstrucción.

TESIS 10: El tejido constitutivo de la fase presente del desarrollo capitalista es un enorme nodo de contradicciones estratégicas.

Las características del período corriente del desarrollo capitalista (la fase inicial de la tercera revolución industrial) fueron construidas en los 70, y específicamente entre 1971 y 1982. El 17 de agosto de 1971 Nixon y Kissinger abandonaron el patrón oro -este acto lanza una gran señal de desregulación a través del mundo capitalista. Es un intento de romper la presión, el efecto acumulativo, que las luchas obreras en los países capitalistas avanzados y las luchas de liberación en el Tercer Mundo produjeron en los 60 (en la ofensiva final de la lucha del obrero masa). En los 70, la Trilateral capitalista impuso sus propias políticas contra la Tricontinental proletaria de los 60.

¿Cuál es el proyecto que el capital impuso en este momento del desarrollo?

(A) Es, ante todo, la destrucción de la fábrica, y en particular la liquidación de la hegemonía de los procesos de trabajo taylorizados. El análisis del trabajo es profundizado y su organización deviene progresivamente más descentralizada espacialmente y en cambio es centrada en la expropiación de conocimientos sociales, en la capitalización de redes de trabajo social: en resumen, se concentró en la explotación de una figura obrera que se extiende mucho más allá de los límites de la fábrica. Llamamos a esta figura el “obrero social”.

(B) El proyecto envuelve también la computarización de la sociedad y, en particular, el uso productivo de la comunicación y la transferencia del programa de control de la sociedad desde el exterior (la fábrica) hacia el interior (la comunicación) de la sociedad misma. Un modo de producción social viene a definirse aquí y su característica fundamental es la integrar a la sociedad (esto es, en términos marxistas, la reproducción y la circulación) en la producción. En los 70 éramos capaces de ver principalmente la cara repulsiva de este pasaje: la destrucción del modelo fordista, de la garantía del empleo y el bienestar, la construcción de marginalización y del mercado de trabajo plural, la intensificación de la explotación de los estratos que estaban pobremente protegidos, sobre todo de las mujeres y los jóvenes, y la furiosa mezcla de diferentes formas de explotación, todas las cuales

se han vuelto compatibles con la socialización de los flujos productivos.

(C) Es esencialmente en relación con esta mezcla de explotación, de estos diversos estratos, composiciones, niveles, que la nueva forma-estado se construye a sí misma: deviene un control diferenciado de la totalidad social productiva, una capacidad-necesidad orgánica de producir crisis en cualquier momento y cualquier lugar. El estado capitalista, en esta fase de desarrollo, es un estado-crisis -y sólo esto: es el estado que planifica la crisis.

(D) Finalmente, el proyecto capitalista es la extensión de este sistema de explotación sobre el mundo entero. A este nivel constatamos un proceso de integración (vertical, entre varios estratos de desarrollo, y horizontal, esto es, universal) de todas las formas de explotación. El neo-imperialismo capitalista atraviesa varias etapas en los 70: primero un proceso de multinacionalización, que es cada vez más explícito; luego, una fase de desplazamiento del taylorismo y del fordismo hacia la periferia y la instalación de un crudo pero efectivo sistema jerárquico hecho para funcionar a un nivel mundial; y finalmente, una integración financiera mundial continuamente empujada hacia adelante. Podemos reconocer aquí que el monetarismo, usado en el marco de la desregulación, ha sido forjado como un temible demonio de control y represión, a la vez contra la clase trabajadora y contra el proletariado

social.

Así llegamos a 1982 -esto es, el año en que la crisis de la deuda mexicana (la primera entre varias) marcó el fin del "heroico" período de la extensión mundial de las nuevas formas de desregulación y de nueva acumulación. Con la crisis de 1982 podemos ver el hecho de que, si la desregulación ha funcionado ferozmente contra el obrero central, sólo parcialmente ha afectado al obrero periférico -más bien, la extensión mundial del modo de producción abrió pasadizos a través de los cuales los efectos de la descentralización aparecieron como perversos, rebotando a veces contra el capital. El empuje de las mayores contradicciones hacia la periferia del sistema puso de manifiesto una serie de puntos focales para la revuelta y algunas posibilidades para la revolución, en sí mismos quizás irrelevantes, pero capaces de determinar ondas de shock que viajan hacia el centro del sistema; no tanto eslabones débiles, sino redes débiles. Actualmente, el tejido del presente es un enorme nodo de contradicciones estratégicas -es como un volcán en ebullición, que multiplica las explosiones y flujos. El año 1982 consolidó la crisis como una forma permanente del ciclo en que estamos entrando.

#### Nota introductoria a las tesis 11 a 15

Uno de los problemas fundamentales y de las dificultades insolubles de la concepción marxista de la clase obrera derivado del hecho de que la relación entre

las luchas obreras y la reestructuración capitalista tiene un desarrollo dialéctico: las luchas contribuyen al desarrollo, lo determinan, y pueden romperlo sólo cuando la conciencia política interviene. Las luchas obreras, por consiguiente, están siempre “en”, aún cuando estén “en contra”, del capital. En este grupo de tesis planteo la hipótesis de que, en la etapa en curso del desarrollo de la lucha de clases (del obrero social en la subsunción real), se determinan nuevas condiciones técnicas de la independencia proletaria en el curso material del desarrollo y por consiguiente, por primera vez, existe la posibilidad de una ruptura en la reestructuración que no es recuperable y que es independiente de la maduración de la conciencia de clase. Mi intento de definir categorías ontológicas de subjetividad subversiva contra las categorías dialécticas de la relación luchas-reestructuración fue sistemáticamente desarrollada en *The savage anomaly: the power of Spinoza’s metaphysics and politics* (Minnesota, 1991; publicado primero en Milán, 1981) y principalmente en *Fabbriche del soggetto* (Livorno)<sup>5</sup>.

TESIS 11: Hoy el punto revolucionario de contradicción es el antagonismo entre cooperación social y comando productivo

Lo que diferencia al presente de las fases previas

---

<sup>5</sup> De *Fabbriche del soggetto* no hay edición en español; *La anomalía salvaje* puede consultarse en la edición citada en nota 2 [NdT].

de desarrollo del modo capitalista de producción es el hecho de que la cooperación productiva social, previamente producida por el capital, es ahora completamente presupuesta en sus políticas o, mejor, es una condición de su existencia. Desde este punto de vista, las contradicciones sincrónicas y diacrónicas no resultan en contradicciones estratégicas, pero son reabiertas por ellas. Consecuentemente, la crisis no se revela ella misma como una dificultad, un accidente: la crisis es la verdadera sustancia del proceso capitalista. Se sigue, entonces, que el capital sólo puede mostrarse a sí mismo como un sujeto político, como un estado, como poder. En oposición, el obrero social es el productor -el productor, antes de toda mercancía, de la cooperación social misma.

Deberíamos explicarnos con mayor profundidad. En todo momento del desarrollo del modo capitalista de producción, el capital propuso siempre la forma de cooperación. Esta forma había de ser funcional con la forma de explotación, aunque no fuera de hecho inherente a la misma. Fue sólo sobre esta base que el trabajo devino productivo. De esta manera, en el período de la acumulación primitiva, cuando el capital envuelve y constriñe las formas preexistentes de trabajo en su propia valorización, fue el capital quien puso la forma de cooperación -y esto consiste en el vaciamiento de las conexiones preconstituídas de los sujetos trabajadores tradicionales. Ahora, en cambio, la situación cambió completamente. El capital devino

una fuerza hipnotizante, hechizante, un fantasma, un ídolo: alrededor suyo revuelve los procesos radicalmente autónomos de auto-valorización y sólo el poder político puede tener éxito en forzarlos, con la zanahoria o con el palo, a comenzar a ser moldeados en forma capitalista. La transferencia de lo económico en lo político, que sobreviene aquí, y en dimensiones globales con respecto a la vida productiva social, no es cumplida a causa de que lo económico devino un determinante menos esencial, sino a causa de que sólo lo político puede separar lo económico respecto de la tendencia que lo conduce a mezclarse con lo social y realizarse a sí mismo en auto-valorización. Lo político es forzado a ser la forma-valor de nuestra sociedad porque los nuevos procesos de trabajo están fundados en el rechazo del trabajo y la forma de producción es su crisis. La cooperación productiva del obrero social es la consolidación del rechazo al trabajo, es el surco social donde los productores se defienden a sí mismos de la explotación. En oposición, lo político, como una forma de valor, contiene sólo mistificación y violencia extrema.

Y el panorama no es cambiado significativamente por la muy alta intensidad de la composición del capital que es invertido en lo social con el fin de controlarlo -porque, de hecho, cuanto más abstracta deviene la instrumentación de la producción, yendo más allá de la figura de la mecanización y deviniendo inmaterial, más implicada queda en la lucha que atraviesa a lo social. La automatización

participa ya, en parte, en la vieja economía política del control por medio de la maquinaria, pero las computadoras están ya más allá de este horizonte y ofrecen potenciales muy altos para posibles rupturas. En la comunicación, la inmaterialidad es total, la mercancía es transparente -aquí las posibilidades para la lucha son muy grandes y están dominadas sólo por un poder externo. Estos breves ejemplos sirven sólo para indicar cómo, incluso y principalmente en el terreno del avance tecnológico y como un resultado directo del proceso de la tecnología de perfeccionarse a sí mismo, ya existen sectores que son vulnerables, siempre más vulnerables, a la autonomía de la cooperación social y la auto-valorización de los sujetos proletarios, a la exaltación de la microfísica individual y colectiva.

Todo esto sirve como prueba para nuestra tesis de que el antagonismo entre la cooperación social del proletariado y el comando político del capital, aún cuando está dado en la producción, está fundado fuera de ella misma, en el movimiento real de lo social. La cooperación social no sólo anticipa dialécticamente el movimiento político y económico, sino que lo pre-existe: se anuncia a sí misma como autónoma.

TESIS 12: Las luchas preceden y prefiguran a la producción y reproducción social

Aquí queremos investigar si nuestra propuesta de la tesis 11 para un caso particular (que la re-

apropiación de la cooperación por el proletariado social determina una serie de efectos sobre la estructura del sistema capitalista) es válida en general. El ritmo del pasaje de una época de desarrollo capitalista a otra es marcado por las luchas proletarias. Esta vieja verdad del materialismo histórico ha sido continuamente confirmada por el implacable movimiento de la historia y constituye el único núcleo racional de la ciencia política. Las transformaciones de la maquinaria, la reestructuración, las nuevas formas de las costumbres y los nuevos arreglos de las instituciones, todo se sigue de donde existió la lucha -esto es, donde el trabajo asociativo vivo se ha liberado y ha avanzado su propio proyecto autónomo. No habría desarrollo si la lucha proletaria, el trabajo asociativo vivo, no hubiera tenido éxito en dar estos golpes de martillo, que la historia atestiguó, contra la rigidez del mundo del comando, contra la dominación del trabajo muerto. Pero la lucha de los obreros proletarios no funciona sólo como pulso de energía que trae muerte y trabajo acumulado a partir de la vida: es también el emprendedor real de la historia, porque la industria, la naturaleza y la civilización son constreñidas a modificarse de una manera que es complementaria, funcional, orgánica a los contenidos, a las necesidades, a las tendencias, a las formas de organización de las luchas proletarias. Este es el maleficio del jefe: aquellos que más aprenden de la lucha de clases van a la cabeza. Esta paradoja es la vergüenza del

jefe -el perenne espía que apropia y reprime. La lucha proletaria, las luchas de los obreros y ahora los cientos de figuras de la revuelta cotidiana del trabajo social dominaron (es decir, pusieron en movimiento, formaron, prefiguraron, anticiparon) las épocas y las fases de la civilización capitalista, de la civilización industrial, que nosotros conocemos.

Sin 1848, esto es, sin los “malditos días de junio”, cuando los proletarios parisinos y la población artesana ocuparon el centro de la escena y mostraron los límites de la libertad burguesa, la entrada al período histórico que denominamos la segunda revolución industrial hubiera sido inimaginable. Sin 1917-1919, esto es, una vez más, la revuelta obrera, encarnada en la dictadura de los soviets del obrero profesional y la insurrección que se extiende incluso a los países que estaban aún débilmente signados por el modo capitalista de producción, la apertura de la fase subsiguiente (que hemos visto dominada por el obrero masa) hubiera sido inconcebible. Es en este proceso de saltos, de grandes contradicciones y grandes explosiones, que el misterio de la lucha de clases y la historia misma se desenvuelve: un misterio, queremos decir, para aquellos forzados a sufrirlo -en sus salones y en los periódicos, siempre definidos por un déficit de política-, no ciertamente para el proletariado, porque empuña la llave efectiva de las determinaciones, de los saltos, de los avances y retrocesos.

Así llegamos a los orígenes de la tercera revolución industrial. Aquí también una revolución marca su

comienzo, 1968; pero es una extraña revolución y aún no se volvió inmediatamente comprensible. En esta revolución tenemos un sujeto intelectual, un actor de comunicación social: pero ¿por qué ha de rebelarse? De hecho, esta sustancia intelectual, esta actividad de comunicación social, aún cuando es enmascarada por el trabajo de los obreros, no es sino trabajo abstracto vivo. Esta es una nueva figura del proletariado. Los años que siguieron a 1968 nos permitieron alcanzar el entendimiento completo de estas metamorfosis del trabajo y la fuerza de trabajo –y consecuentemente entender por qué y cómo los ordenamientos del poder capitalista cambiaron tan rápida y decisivamente. Una vez más, el capital siguió a esta fuerza revolucionaria, la retomó, buscó encerrarla en nuevas dimensiones técnicas de producción y comando. Con este fin, el capital transformó radicalmente la estructura del estado. Intervino en las estructuras urbanas, en los gastos públicos, en las dimensiones ecológicas, morales y culturales de la vida, etc. -siempre siguiendo y mistificando el curso histórico de la humanidad. En todo caso, a pesar del proceso de perfeccionamiento de la dominación capitalista, ya no podemos ver dónde concluirá finalmente el potencial de las luchas construidas en el curso 1968.

TESIS 13: La vida clandestina de las masas es ontológicamente creativa

Hay dos maneras de anular el poder del

materialismo histórico. La primera consiste en reducir la lucha de clases a una historia natural de la producción -este fue el derrotero principal de los socialdemócratas y la ideología específica de la "fase apropiativa" del movimiento proletario (1848-1914). Esto se pone de manifiesto cuando tenemos en cuenta que los bolcheviques hacen suya esta ideología y que, aunque ciertamente no eran socialdemócratas, estaban profundamente atados (dados los niveles de desarrollo ruso) a la primera fase de la segunda revolución industrial. La segunda manera es la de absorber la lucha de clases en el movimiento dialéctico del capital -este fue el derrotero del reformismo moderno y la ideología específica de la "fase alternativa" del movimiento revolucionario (1917-1968). Ahora bien, ambas anulan el poder del trabajo vivo en el sentido de que conduciría a una síntesis, sea vulgarmente materialista o dialéctica. Entretanto, es sólo la consideración del poder del trabajo vivo y de la irreductible autonomía de su fundamento la que nos provee una comprensión del hecho de que la historia es una realidad viva y que la innovación es su motor permanente. Cuanto más vieja y fuera de uso deviene la teoría del valor, o más bien de la medida de la explotación, más el trabajo vivo deviene una presencia hegemónica y el criterio orientador de su desarrollo. Es un movimiento ineluctable, que rompe continuamente los límites de la dominación y empuja hacia adelante la configuración de la realidad.

Unopuedeobjetar:¿adónde fue estemovimiento? Durante décadas esta fuerza creativa no hizo aparición. Pero esto no es verdad. Realmente, sólo aquel que no quiere ver es ciego ante el mismo -y los ratones ciegos no siempre nos hacen sentir piedad. Más bien, debemos considerar la vida subterránea, clandestina, del proletariado moderno: de aquí es de donde viene el trabajo vivo, con las características cooperativas, comunicativas e innovadoras que hoy reconocemos como pertenecientes al trabajo; cientos de rutas de una fenomenología vasta, plural y extremadamente móvil. Incluso el movimiento y la organización mismos que el capital decreta para la sociedad son producidos, por más desfigurados que estén, por la vida secreta de las masas -el capital nos da una representación de artista policía de las masas infames, pero la deconstrucción científica nos enseñó a descomponer esta imagen y descubrir el terreno fértil de la vida. El trabajo vivo, entonces, aún y principalmente en su existencia clandestina, acumula y asimila en su propio ser las necesidades de liberación de las masas explotadas y hace de este nuevo ser un poder cada vez más productivo. La productividad es la transfiguración positiva de la liberación. Por consiguiente, este largo proceso que está cercenando al capital debe alcanzar un fin: cercenándolo, como rechazo del trabajo ya cercenó al capital el poder de medir el tiempo de trabajo; como asociación proletaria ya vació la vocación capitalista de fijar las formas de cooperación productiva; como trabajo que devino inteligente mediante

la abstracción desgarró ya la razón del capital. La ontología del trabajo vivo es una ontología de la liberación. La eficacia del materialismo histórico como una teoría de la libertad está basada en esta materialidad creativa.

TESIS 14: Las secuencias del poder proletario son asimétricas con respecto a las secuencias del desarrollo capitalista

Las secuencias del poder proletario no sólo no corresponden al desarrollo capitalista sino que tampoco son, en sentido negativo, la inversión del desarrollo capitalista. Esta asimetría es una indicación de la profunda autonomía del movimiento real respecto del movimiento capitalista. El movimiento es libre, del lado del proletariado. Tan libre, de hecho, que es difícil y a menudo imposible determinar las leyes de conducta del poder proletario. En todo caso, es ciertamente imposible determinar (no sólo) leyes (sino también uniformidad) que puedan tener una validez universal, esto es, más allá de los límites de las fases particulares que extraemos del flujo de las épocas de desarrollo. Podemos ciertamente identificar uniformidades como, por ejemplo, aquellas que se verifican en la primera fase (1848-1914) de la segunda revolución industrial, períodos largos de éxtasis de las relaciones entre clases, que se traducen en largas y amargas depresiones, a menudo exacerbadas por ruinosas crisis. Pero, ya en este punto, identificar estas uniformidades

no significa construir una teoría de la crisis. De hecho, si miramos a la segunda fase de la segunda revolución industrial (1917-1968), aquí la duración de las crisis se reduce al mínimo (aún cuando son catastróficas) y el dinamismo del obrero masa, diferente del dinamismo del obrero profesional, es extremadamente fuerte. Ahora tenemos un nuevo período, una nueva experiencia: ¿cuál es la experiencia del obrero social en la crisis? La única uniformidad y tendencia fuerte fue la co-presencia de crisis y desarrollo, de represión e innovación -en otras palabras, la co-presencia de opuestos. Esto deriva en efecto del resultado final de la historia precedente: la independencia de las dos fuerzas en juego, del poder proletario y el poder capitalista.

Pero, uno puede objetar, esto sólo prueba la independencia, y no la asimetría, de los movimientos. Yo no lo creo así: en el desarrollo de las luchas hay más que la simple independencia de los movimientos -hay, del lado proletario, la creatividad del trabajo vivo, la impredecibilidad de los nodos de contradicción, hay la acumulación de masas ontológicas incontrolables, hay la doble hélice que une la deconstrucción del adversario y la construcción de la subjetividad. Y hay mucho más: la ideología, la organización, el armamento, las finanzas, los modelos de producción y reproducción, la centralización y democratización, el uso de la legalidad y la violencia, etc. Hay finalmente, y esto es decisivo, la autonomía en la construcción de la dimensión cooperativa del proletariado. Me parece

que ya es posible ver la asimetría entre la secuencia del poder proletario y la del poder y el desarrollo capitalista; pero aún si en algunos casos en épocas pasadas, esta condición no se dio, existe ciertamente en el período en el que estamos entrando ahora.

El concepto de asimetría conlleva aún otros efectos. En primer lugar, significa que la autonomía de clase no es reconocible si uno la busca a través de las categorías del capital. Esto es obvio: un puro y simple corolario, que ya se hizo evidente en la época del obrero masa y en el marco del desarrollo del modelo organizativo alternativo -y es importante enfatizar esto porque esta determinación obvia quita todo último signo de científicidad a la economía política del capital. Segundo corolario: la historia del desarrollo, del poder del capital sólo puede ser descripta partiendo de la esquizofrenia que lo caracteriza -en oposición a la autonomía obrera. En esta asimetría radical, la historia del capital es reconocible como un proceso ontológico despotencializado -que conduce al formalismo, al ilusionismo- o quizás ahora sólo una patología.

TESIS 15: La estructuración capitalista de lo social es destructiva, la estructuración proletaria es creativa

Esta tesis se sigue y completa las precedentes, proyectándolas hacia adelante como una tendencia. Por consiguiente, la tesis ilustrada aquí parecerá más práctica que teórica, y esta tendencia será ética.

La "inversión de la praxis" se mueve aquí a través de la ética; la malla del significado es construida por la acción éticamente orientada. Así, se vuelve a poner el análisis sobre sus pies. La ética es el terreno de la posibilidad, de la acción, de la esperanza. Es el sitio donde el sentido del ser se origina. Hasta aquí excavamos en el sistema del trabajo muerto, del capital, del poder, y vimos cómo, acuñado dentro de este sistema, había un motor clandestino, subterráneo, oculto, pulsando con vida -y con semejante eficiencia! Hemos vuelto a descubrir, por así decirlo, la afirmación marxiana del trabajo vivo en el mundo de hoy, cuando el trabajo vivo está ya completamente separado, autonomizado y posicionado contra toda rigidificación naturalista del ser. Está igualmente en contra de toda dialéctica, incluso de una materialista, incluso de la concepción de Luxemburgo (aunque es honesta) que propone la contradicción del trabajo vivo en el sistema del capital sólo en los "márgenes" extremos del sistema. Pero la afirmación del trabajo vivo no es suficiente si no se abre alrededor de esto el punto de vista de la acción, de la construcción, de la toma de decisiones. El concepto de trabajo vivo en Marx es la divisoria de aguas entre la crítica de la economía política y la construcción del partido -asumiendo al trabajo vivo en esta segunda perspectiva, podemos llamarlo actividad creativa. Es una actividad creativa, entonces, que se separa de la perspectiva del capital, de su ciencia y aún de la crítica de su ciencia. La ciencia de la organización racional de

la extracción de plusvalía y de la construcción del beneficio, de la asignación óptima de los recursos, del planeamiento y de la reducción del universo a un balance, todo esto no tiene más ningún interés -aquí el trabajo vivo no sirve como una crítica de esto, sino como una fuente de auto-valorización de sujetos y grupos, como la creación de la cooperación social y con esto, a través de esto, del máximo de riqueza y felicidad. Es una ciencia radical, porque sus raíces están firmemente plantadas en la actividad y en la evacuación de toda protesta hipocrítica de realismo.

#### Nota introductoria a las tesis 16 a 20

En estas tesis intento ir más allá de las contradicciones de la teoría dialéctica de “en-contra” y llegar a una definición “completamente nueva” de la subjetividad proletaria. Quiero mostrar que el concepto de organización revolucionaria puede ser expresado en la conciencia de clase sólo si la conciencia de clase es radical y ontológicamente autónoma. Este pasaje identifica el tema de una nueva determinación de la categoría de lo posible. No veo la posibilidad del comunismo excepto en términos de una constitución radical. Es claro que mi deuda con los constitucionalistas, desde los padres fundadores de las constituciones burguesas hasta Hannah Arendt, es sólo nominal. El constitucionalismo tradicional es en efecto una escuela de regulación jurídica, una teoría de controles y balances o, mejor aún, de pluralismo

y de equilibrio entre las clases y su reproducción. Mucho más importante aquí es en cambio mi referencia a la teoría y la práctica de la democracia comunista y su tradición -de los comuneros a los soviets, de la Internacional Obrera del Mundo a los autonomistas europeos en los 70. Estoy convencido de que Lenin no está lejos de estas posiciones y busqué demostrarlo en Trentatrè lezioni su' Lenin, La fabbrica della strategia (Padua, Milan, 1976).<sup>6</sup>

TESIS 16: El pasaje de la estructura al sujeto es ontológico y excluye las soluciones formalistas o dialécticas

La posibilidad formal del pasaje de la estructura al sujeto no resuelve las dificultades de la construcción histórica del sujeto; pero al menos, las clarifica. Desde un punto de vista formal, el pasaje de la estructura al sujeto, esto es, la instalación del problema de la organización para la liberación proletaria, parece seguir una línea recta. De hecho, si el trabajo inventivo se expandió para ocupar toda la sociedad (esta es la verdadera definición de la modernidad), entonces -puesto que este trabajo es principalmente creativo- reconstruye a la sociedad misma, revolucionándola a través de un proceso de

---

<sup>6</sup> Las lecciones sobre Lenin no fueron publicadas en español, pero respecto de esta temática puede consultarse también *El poder constituyente* (edición citada en nota 2) y *“La república constituyente”* (en Cuadernos del Sur 27, Bs.As.), 1998), textos ambos posteriores a la aparición de *Open Marxism* [NdT].

subjetivización. Este proceso puede presentárenos sin serios problemas. Aún estamos aquí, desde el punto de vista del capital, ante una inversión del paso que condujo del trabajo al capital. En el mismo espacio donde el capital se expandió para ocupar toda la sociedad, debemos intentar reconocer cómo el trabajo vivo es precedente, desenmarañando al capital, deconstruyéndolo, ocupando su territorio y construyendo en su lugar una hegemonía creativa. El sujeto, desde este punto de vista, es autovalorización.

Pero cuando ya no asumimos más la inversión de la praxis sólo desde el punto de vista formal, sino como una posibilidad real, esto es, cuando adoptamos el punto de vista de la acción y la historia, surgen dificultades enormes. La inversión de la praxis es condenada a lidiar con intransigentes resistencias. Su autonomía no es consumada, desafortunadamente, en la espontaneidad, en la felicidad, en la utopía del asalto al cielo. Los obstáculos y los límites que encuentra son enormes. Enfrentada con esta dificultad de movimiento, entonces, la inversión de la práctica a menudo termina de mala manera -rigidizada, bloqueada. La intencionalidad transformadora (que es la dignidad del proletariado) es frustrada y tiende a replegarse sobre sí misma, a la exasperación del poder subjetivo, deviniendo ciego voluntarismo: terror, reacción, uso instrumental de las viejas formas de represión tomadas del enemigo. ¿Para construir algo nuevo? ¿En mecanismo revolucionario? Esto

es meramente ilusión y tragedia. Por cierto, todo esto sucedió y sucederá otra vez. De Robespierre a Stalin, de las revueltas de los 20 a las de los 70, fuimos testigos a menudo de cómo el deseo de transformación resultaba en terrorismo -victorioso o vencido, conducido por el estado o por pequeños grupos, realmente no hace diferencia: en todos los casos indica el bloqueo de la acción revolucionaria, y es siempre en la figura de un retroceso, quizás de un resentimiento, el síntoma de una derrota, la desesperada resistencia contra un adversario que es sentido como siendo más fuerte. No buscamos nada de esto. En consecuencia, la socialdemocracia se plantea como un medio de evitar esta tragedia. Pero no queremos tampoco esto. En efecto, pensamos que estas derrotas no son inevitables -y probaremos otra vez. Nuestra tarea, entonces, es reconocer la derrota y sin embargo no ser derrotados. Pesimismo de la voluntad, optimismo del intelecto: esto sólo muestra una vez más cuán lejos estamos de la Segunda Internacional.

¿Cómo podemos, entonces, proponer y manejar una inversión de la praxis que evite a la vez el desborde terrorista y la paranoia stalinista? ¿Cómo podemos proponer una praxis que, por otro lado, rechace la tentación socialdemócrata? ¿Cómo podemos generar un proceso revolucionario desde abajo, constituyendo su movimiento en la sociedad? Este es claramente el punto fundamental. Pero, una vez más, dos líneas igualmente impotentes entran en conflicto aquí: una es la línea de aquellos que, con

extremo subjetivismo, esperan hacerse a sí mismos maestros de la dialéctica social; la otra es la línea de aquellos que, inmersos en las masas y en el culto a la espontaneidad, respetan la dialéctica social hasta tal punto que devienen incapaces de ruptura y refundación. Para el primer grupo, la decisión sobre la realidad se mezcla con gestos violentos mientras que el segundo grupo es dominado por el fastidio y la hipocresía. Por el contrario, para ser efectiva, la inversión de la praxis debe asumir la realidad de manera realista, en toda su complejidad, rechazando ceder tanto a la dialéctica del “prometeísmo de los jefes” como al “narcisismo” de la estética de la espontaneidad. Pero la crítica del maquiavelismo o la crítica de la utopía, el rechazo del stalinismo o del contractualismo, no nos sitúa en una posición autosuficiente: por el contrario, la crítica es perjudicial cuando no tiene éxito en hacerse cargo de los problemas, de su consistencia, aún cuando haya vaciado las soluciones unilaterales y mistificadas.

Ahora bien, el pasaje de la estructura al sujeto sólo es posible cuando todos los elementos que han sido excluidos (por ser parciales o unilaterales o mistificadores) han sido ahora recompuestos en su conjunto. El pasaje que nos interesa, por medio del cual la organización del proletariado para la liberación es construida, será él mismo una estructura: una estructura en la que todos los elementos reales que constituyen la lucha, la organización y la vida revolucionaria de las masas estarán situados –tanto la utopía como la disciplina,

tanto la autoridad como los momentos de la construcción del consenso, el trabajo de masas y el trabajo de vanguardia, la auto-valorización y la autorganización, la desestabilización y la desestructuración del enemigo, la deconstrucción del adversario y la construcción de instituciones autónomas de contrapoderes, la larga experiencia de la alternativa histórica y la pasión de la insurrección.

Y todo esto sucede en el terreno de la ontología -en otras palabras, fuera de toda metafísica dialéctica o formalística; en otras palabras aún, por medio de una operación de acumulación del complejo de la actividad de transformación que el sujeto opera sobre sí mismo.

TESIS 17: La teoría del partido de los obreros presupone la separación de lo político respecto de lo social

El problema de la organización política del proletariado no puede ser resuelto de ninguna manera ni en la organización de una representación delegada ni en la expresión de una vanguardia, aún si esta vanguardia intenta incorporar dimensiones de masas. Ambas soluciones atravesaron la historia del movimiento obrero (y también la historia revolucionaria de la burguesía) a menudo contradiciéndose la una con la otra, pero siempre entrelazándose juntas. Esto es así por una buena razón: ambos modelos, el de la delegación y el de la vanguardia, presuponen una misma y común

dimensión trascendental como mediación de la pluralidad histórica. La representación delegada y la vanguardia son mecanismos de mediación. Puede ser la mediación de la nación, o de la corporación burocrática, o de la clase obrera -en todos los casos, es la hipótesis de una unidad sobre el proceso que separa la multiplicidad respecto de la unidad, la sociedad respecto del estado. E incluso cuando la dictadura fue presentada como el fin de la actividad del partido, incluso entonces la representación (de la vanguardia, en este caso) fue una función conceptual de mediación: en la vieja teoría, la dictadura no fue otra cosa que representación sobredeterminada.

A esta altura, al menos, debemos ir al corazón del problema y enfatizar en que el verdadero fundamento de la teoría tradicional de la representación no es tanto la mediación "necesaria" de lo social, sino más bien la separación "arbitraria" de lo político respecto de lo social. Quiero decir que el núcleo específico del concepto de delegación, y en general de la representación política, coincide con esta separación entre lo que pertenece a la sociedad y lo que pertenece al estado, entre lo económico y lo político, entre actividad sindical y actividad partidaria.

Sin embarcarnos en una crítica histórica, permítannos notar aquí que esta teoría de la representación, y por consiguiente de la separación entre la sociedad y el estado, no corresponde de ninguna manera a la realidad corriente de la lucha

de clases, a la forma corriente del valor ni a la constitución contemporánea de la sociedad. En el mejor de los casos, esta teoría es el legado pasivo de una época pasada. Específicamente la representación delegada, a través de la división entre el sindicato y el partido, fue teorizada y practicada en el período de la Segunda Internacional (que corresponde a la primera fase de la segunda revolución industrial). Su concepto es adecuado a la figura y el horizonte ideológico del obrero profesional, a su proyecto de vanguardia externa y a la teleología emancipadora, progresiva y ordenada del trabajo. La teoría de la vanguardia de masas, del partido popular y de masas, corresponde en cambio al período siguiente, del obrero masa y de la segunda fase de la segunda revolución industrial. El modelo organizativo y el modelo de representación se basan en el proyecto alternativo -todavía una forma de justificación de la separación de lo social respecto de lo político, del sindicato respecto del partido.

Hoy, la eliminación de estas figuras de representación se volvió evidente porque no podemos de ninguna manera definir una línea de división entre lo social y lo político, por no decir una línea de mediación que apunte a trascender el proceso material que se desarrolla a lo largo de la realidad. Esta desaparición de las líneas de demarcación entre lo social y lo político, entre el individuo y lo universal, es la característica fundamental de la tercera revolución industrial, y su consecuencia es la eliminación de la representación

tradicional. Existe un sólo terreno para la expresión de la voluntad política -es inmediatamente general, abstracto y universal. Es claro que nuestra crítica no se opone tanto a la delegación (aún cuando las tradiciones comunista y anarco-sindicalista, en perfecto acuerdo en este punto, son muy favorables a esta línea), sino que más bien se dirige a la cuestión de las condiciones ontológicas de la representación. Es, de hecho, sobre el terreno ontológico que debe ser planteado el problema del partido obrero y de la democracia -con respecto a una ontología que haya dejado definitivamente atrás toda diferencia entre lo social y lo político.

TESIS 18: Hoy lo político inviste y constituye radicalmente lo social

El poder y lo político son dimensiones de lo social. Hoy no hay manera de ver lo político como autónomo y separado. Sin embargo, aún cuando ha sido dejado atrás por lo social, no pierde las características que lo distinguen como una fuerza legitimadora y legitimada. Encontrar lo político en lo social no consiste en identificar un sitio utópico -por el contrario, produce una nueva y poderosa definición de lo social. Es paradójico e instructivo advertir cómo tantos años de polémicas alrededor del "estado social" produjeron una increíble profundización de la definición social del estado. La pluralidad social es hoy un tejido plural de contra-poderes, contra-conocimientos y contra-culturas

-por ende, además, es también una diseminación de fundamentos de legitimación y de inscripción de relaciones de fuerza adecuadas. La inversión de la praxis, en el marco de la forma corriente del valor, debe entonces también ser ejercida por completo a lo largo de la continuidad de lo social y lo político.

No hay puntos míticos, políticos, en los cuales los luchadores deben concentrarse con el fin de hacer explotar la historia. Las explosiones deben darse en lo cotidiano -sin embargo, no por eso serán menos explosivas. El discurso sobre el comunismo atraviesa planos de inmanentismo plural, tensiones extremadamente ricas; desde este punto de vista, la investidura política de la realidad social constituye nuevos horizontes de experiencia, de lenguaje y de lucha. Una vez, el discurso sobre la emancipación apuntó hacia un objetivo utópico, de acuerdo con una técnica de la progresiva sobredeterminación del desarrollo, desde lo social hacia lo político, para ser capaz de desbordar desde allí de nuevo hacia lo social. Ahora, este discurso, habiéndose vuelto gradualmente el conglomerado mistificado de toda hipótesis de medida y jerarquía, fundado sobre la separación de lo político respecto de lo social, se ha agotado, dejando espacio para las prácticas de liberación.

TESIS 19: El poder del proletariado es un poder constituyente

Los dos procesos, no-simétricos aunque

históricamente complementarios, del déficit político del control capitalista (o, más precisamente, del vaciamiento de la racionalidad de su acción) y del desplazamiento proletario de lo político a través de lo social, alcanzan un momento de verdad en la crisis, cuando el orden social y jurídico es claramente incapaz de mostrar su propia validez. Sólo una de las dos partes es aún capaz de innovación; sólo el poder proletario puede ser un poder constituyente.

El poder constituyente siempre ha sido definido como un poder “extraordinario” con respecto a la legitimidad ordinaria de la constitución. Esta cualidad extraordinaria consiste en el hecho de que, en contraste con la situación normal, el poder constituyente es capaz de actuar en términos ontológicos -el poder constituyente es un poder legislativo que ordena la realidad de un modo nuevo, creando instituciones y lógicas normativas. El poder constituyente construye sociedad, llevando (en la tradición) a lo político dentro de lo social –aún si sólo de una manera extraordinaria. Esta es la fuente de la enorme riqueza de la aparición del poder constituyente en la historia constitucional: rompe con la rutina institucional, poniendo a la sociedad y al estado en comunión, inventando sociedad. Pero, desde la humanística y la revolución renacentista hasta la revolución inglesa, desde la revolución americana hasta la francesa y la rusa, y todas las otras revoluciones del siglo veinte, cada vez que el momento extraordinario de innovación terminó, el poder constituyente agotó sus efectos. Ahora bien,

este agotamiento es sintomático de un hecho que es fundamental en la mistificación que la teoría política y el constitucionalismo burgueses operaron sobre el concepto de poder constituyente: el problema real nunca fue el de la verdad de la transición, sino más bien el de la modalidad de su Termidor. La investidura que lo político hace en lo social ha de tener un fin: este fin fue el límite brindado por la necesidad de la producción y reproducción de la forma victoriosa de valor. Esto es llevado tan lejos que, jugando sobre la "cualidad extraordinaria", la dogmática jurídica asumió al Termidor en la propia definición del poder constituyente. En resumen, el poder constituyente es sometido al mismo destino que el concepto de representación: donde el poder de representación es sometido a los límites del espacio y es forzado a vaciarse a sí mismo, a des-territorializarse a sí mismo, el poder constituyente es sometido a límites temporales, restringido por la cualidad extraordinaria, que es la fragilidad del proyecto y de su ejecución.

Pero ahora las condiciones de la revolución del modo de producción y las perspectivas que se abren a partir de la inversión de la praxis existente proporcionan un concepto fuerte de poder constituyente a la formación. Nos dan un poder constituyente que no está cerrado, que no está limitado a períodos excepcionales en sus efectos, que actúa siempre y en todas partes en el mundo de las instituciones -que por ende es aproximado también por el mundo de la vida. Esta continuidad del poder

constituyente ha estado implicada de hecho en toda experiencia constituyente, pero como una idea regulativa: la idea maquiavélica del "retorno a los principios", las listas de los derechos fundamentales, la revolución permanente, la revolución cultural, etc. -estos elementos implícitos nunca fueron hechos realidad. Pero hoy todo es diferente. En las nuevas condiciones del modo de producción, así como en las de la forma del valor, podemos vislumbrar una repetición de la experiencia que, sin ser formalmente un poder constituyente, se mueve como si lo fuera, con una máxima plasticidad y continuidad. El poder constituyente está deviniendo un elemento del mundo de la vida. A través de su aparición en lo cotidiano pierde el aspecto monstruoso que le dio la burguesía: la indecencia de un hundimiento en la realidad, de inundación de las instituciones -en otras palabras, escapa a la necesidad de que sea un poder "extraordinario". Asume, en cambio, un perfil emprendedor -una función política, pública, colectiva, claramente, pero que es animada por una proyectualidad incontenible y una plasticidad absoluta.

Es importante enfatizar esta relación que el poder constituyente descubre con esta función emprendedora. Por un lado, este nexo atribuye al poder jurídico las características formales que atañen a la experiencia económica y social -movilidad, dinámicas e inventividad; por otro lado, este nexo muestra que hoy, principalmente al nivel del poder constituyente, es imposible trazar

separación alguna entre lo político y lo económico, duplicación alguna de las funciones, y vuelve claro que hoy la constitución política puede existir sólo como investidura de lo social. El poder constituyente debe dar a lo político la gravedad de lo económico, y a lo económico la universalidad de lo político. El comunismo transforma el manejo general de la sociedad mediante la actividad cotidiana que la multitud ejercita: el poder constituyente forma y reforma continuamente el tejido de estas nuevas relaciones de producción -una producción política, económica, social.

Si queremos hablar de un partido de nuevo, en la tercera revolución industrial, es obvio que podemos hacerlo sólo en términos de poder constituyente.

TESIS 20: Hoy la constitución del comunismo está madura

Cuando consideramos la investidura política de lo social, de modo que no puede decirse lo uno sin lo otro, estamos renunciando al uso de Max Weber y Vladimir Illich Lenin de la sociología del poder. En efecto, el aislamiento del poder no es más posible. Pero tampoco es posible deducir de esto que la sociedad se considera ella misma un intercambio comunicativo suficiente. Lo político, aún cuando difumina su forma sobre lo social, es llenado por lo social con su contenido; consecuentemente, a través de lo político este contenido alcanza una forma constitutiva. El intercambio social es primario solo

en este sentido, en el juego de las condiciones que forman hoy lo político: precisamente en el sentido en que alude al poder, asume al poder como una condición, es dispuesto en esta dirección. Dado que éste es el caso, deben darse una serie de condiciones materiales -condiciones materiales que permiten que coincidan la forma política y el contenido social. Esto puede darse sólo si lo político impone sobre lo social la forma de la más absoluta igualdad. Si no hay igualdad, absoluta igualdad en las condiciones del intercambio social, no hay posibilidad de poner el poder al servicio la multitud, esto es, de unificar la forma de lo político y los contenidos de lo social.

Hoy esta posibilidad está disponible para el proletariado -y sólo para el proletariado, porque es claro que semejante relación entre la forma de lo político y los contenidos sociales elimina en sí misma, a través de la máquina de producción y reproducción de la igualdad, la definición misma del capital, sea del mercado capitalista o de la planificación social. Por el otro lado, es obvio que todas las condiciones del modo de producción vigente empujan hacia la socialización completa del poder político e, inversamente, hacia la politización completa de lo social. Ahora estas tendencias sólo pueden encontrar una salida de las mistificaciones en que se encuentran cautivas mediante el desarrollo del comunismo. El comunismo es hoy la única constitución posible en relación al desarrollo del modo de producción y en la necesidad de su develamiento. Por fuera de la constitución

comunista no hay otra forma de valor, sino sólo disvalor y muerte.

Apéndice sobre algunas de las fuentes teóricas de estas tesis

Me gustaría aquí puntualizar algunas de las posiciones científicas, tanto filosóficas como económicas, con las que hice contacto en los años recientes y en relación a las cuales se desarrollaron mis opiniones. Me refiero ante todo a la escuela de la regulación. Cuando aún constituía una escuela de pensamiento militante en los 70, mi relación era la de un intercambio amistoso. Desde este punto de vista, los esquemas usados en la Tesis 4 son ellos mismos fruto de este intercambio cultural. La modulación del tema “luchas obreras-desarrollo capitalista” y su desarrollo estructural alrededor de las categorías de “desarrollo técnico” y “composición política” de la clase obrera fueron inicialmente elaboradas por Mario Tronti en *Operai e capitale* (Turín, 1966) y por Romano Alquati en *Sulla Fiat et altri scritti* (Milán, 1975); sólo más tarde estos temas fueron adoptados por los franceses (Boyer, Lipietz, Coriat).<sup>7</sup> En años recientes las posiciones de la escuela de la regulación cambiaron dramáticamente: devino una escuela académica e intentó, muy claramente, convertir el esquema

---

<sup>7</sup> Obreros y capital de Tronti acaba de ser publicado en español (Madrid, Akal, 2001); no así *Sulla Fiat* de Alquati [NdT].

que el marxismo obrerista consideraba como un capítulo de la crítica de la economía política en un esquema funcionalista y programático. Esto no significa que la escuela de la regulación haya dejado de ser socialista: más bien, la escuela se define, desde un punto de vista económico, como un reformismo explícito –mientras que, desde el punto de vista filosófico, da cada vez más preeminencia a opciones voluntaristas y valorativas que, en mi opinión, la escuela de la regulación deriva desde sus lecturas del neo-kantismo político de André Gorz. El obrerismo clásico es entonces empujado hacia el objetivismo económico del “proceso sin sujeto” y bendecido con el agua sagrada de las buenas intenciones socialistas (y hoy, crecientemente ecologistas). En segundo lugar, tengo en mente sobre todo en estas tesis las posiciones filosóficas expresadas en el pensamiento francés pos-sartreano (Foucault, Deleuze, Guattari). Cualesquiera que puedan ser las diferencias entre estos autores, es claro que la crítica del poder (potere) construida por ellos toca a la ley del valor y apunta a inscribir, en su crisis, el más allá de la dialéctica entre movimientos y reestructuración, como un mecanismo unitario, como una apremiante demanda de separar todo valor verdadero de los enunciados del poder. En estas teorías francesas, la ontología es planteada contra la dialéctica y la posibilidad de dominar la relación entre luchas sociales y reestructuración (social, productiva, estatal) capitalista es separada del poder. La limitación de estas teorías consiste

en el hecho de que ponen la crítica del poder como una línea de vuelo, como un esplendor del evento y de la multitud, y rechazan identificar un poder constitutivo que pueda ser el órgano de la minoría subversiva. No hay ni los menores indicios de que este pensamiento pueda ir más allá de sus límites corrientes. Específicamente, Foucault elaboró (y Deleuze desarrolló) la evolución de los tres grandes paradigmas del poder: el de la soberanía, que en nuestro lenguaje (ver tesis 4) podría presentar como el período que va desde la acumulación primitiva hasta la primera revolución industrial; luego, el paradigma disciplinario (en nuestros términos: la segunda revolución industrial); y, finalmente, el paradigma de la comunicación -que, en nuestra terminología, situamos después de 1968 como una preeminente definición de la era del posfordismo. De acuerdo con Foucault y Deleuze, alrededor de este paradigma final se determina un salto cualitativo que nos lleva a pensar un nuevo, radicalmente nuevo, orden de posibilidad: el comunismo. Si en la sociedad de la soberanía la democracia es republicana, si en la sociedad disciplinaria la democracia es socialista, entonces en la sociedad de la comunicación la democracia no puede ser sino comunista. Históricamente, el pasaje entre la sociedad disciplinaria y la sociedad de la comunicación es el último pasaje dialéctico posible. En el porvenir, la constitución ontológica no puede ser sino el producto de la multitud de individuos libres -esta condición es posible sobre

la base de una estructura material adecuada y un proceso de liberación que se desarrolle a lo largo de toda la sociedad. Este grupo de proposiciones, que conducen las experiencias de militancia de los 60 y 70 al nivel de una abstracción filosófica más alta, me parece que representan un elemento útil y productivo.





## Diálogo entre Gilles Deleuze y Toni Negri <sup>1</sup>

En su vida intelectual el problema de lo político parece haber estado siempre presente. Por una parte, la intervención en los movimientos de las prisiones, de los homosexuales, de la autonomía italiana, de los palestinos; por otra parte, la problematización constante de las instituciones, que se busca y se entremezcla en su obra desde el libro sobre Hume hasta el libro sobre Foucault. ¿De dónde viene esta aproximación continua a la cuestión de lo político y cómo tal cuestión logra mantenerse siempre presente en el curso de su obra? ¿Por qué la relación movimiento-instituciones es siempre problemática?

Me interesaban los movimientos, las creaciones colectivas, y no tanto las representaciones. En las "instituciones" hay todo un movimiento que se distingue a la vez de las leyes y de los contratos. Al comienzo me interesé más por el derecho que por la política. Yo encontraba en Hume una concepción muy creadora de la institución y del derecho. Y lo que me gustaba en Masoch y Sade eran las concepciones completamente torcidas, del contrato según Masoch y de la institución según Sade, relacionadas con la sexualidad. Aún hoy, el trabajo de François Ewald para restituir una filosofía del derecho me parece esencial. No es que me interese la ley ni las

---

1 Esta conversación fue publicada inicialmente en francés en la revista *Futur Antérieur*. Nro. 1, 1990 y luego en el libro *Pourparlers*. Minuit, 1990 (Conversaciones. Valencia: Pre-Textos, 1996).

leyes (ley es una noción vacía y leyes son nociones serviles) ni siquiera el derecho a los derechos; lo que me interesa es la jurisprudencia. Porque lo que verdaderamente es creador de derecho es la jurisprudencia. Sería importante que ella no sólo quedara confiada a los jueces. Los escritores deberían leer no tanto el código civil sino, sobre todo, los atados de jurisprudencia. Hoy, por ejemplo, se sueña ya con establecer el derecho de la biología moderna; pero todo en la biología moderna, en las nuevas situaciones que ella crea, en los nuevos acontecimientos que hace posibles, es asunto de jurisprudencia. Y de lo que hay necesidad no es de un comité de sabios, moral y pseudocompetente, sino de grupos de usuarios ["groupes d'usagers"]. Ahí es cuando se pasa del derecho a la política. En cuanto a mi paso a la política lo viví en carne propia en Mayo del 68, a medida que entraba en contacto con problemas precisos y gracias a Guattari, gracias a Foucault, gracias a Elie Sambar. El Anti-Edipo fue por completo un libro de filosofía política.

Los acontecimientos de Mayo del 68 fueron para usted el triunfo de lo intempestivo, la realización de la contraefectuación. Ya en los años anteriores al 68, en el trabajo sobre Nietzsche o incluso un poco más tarde en Sacher Masoch, lo político es reconquistado como posibilidad, acontecimiento, singularidad. Hay cortocircuitos que abren el presente hacia el futuro y que modifican las propias instituciones. Pero después del 68 esta evaluación parece matizarse: el pensamien-

to nómada se presenta siempre, en el tiempo, bajo la forma de la contra-efectuación instantánea; en el espacio, solamente un “devenir minoritario es universal”. ¿En qué consiste, sin embargo, la universalidad de lo intempestivo?

Sucedió que me fui volviendo sensible, y cada vez más, a la posible distinción entre el devenir y la historia. Nietzsche decía que no se hace nada importante sin un “nubarrón no histórico”. No se trata de una oposición entre lo eterno y lo histórico, ni entre la contemplación y la acción: Nietzsche habla es de aquello que se hace, del acontecimiento mismo o del devenir. Aquello que la historia capta del acontecimiento es su efectuación en los estados de cosas, pero el acontecimiento en su devenir escapa de la historia. La historia no es la experimentación; ella es solamente el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que escapa a la historia. Sin la historia, la experimentación quedaría indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica. En un gran libro de filosofía, *Clio*, Péguy explicaba que hay dos maneras de considerar el acontecimiento, una que consiste en transcurrir el acontecimiento recogiendo la efectuación en la historia, el condicionamiento y el pudrimiento en la historia, pero otra que consiste en elevar el acontecimiento, instalándose en él como en un devenir, rejuveneciendo y a la vez envejeciendo en él, pasando por todos sus componentes o singularidades. El devenir no está

en la historia, no es de la historia; la historia designa solamente el conjunto de condiciones, por recientes que sean, de las que nos apartamos para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo. Eso es exactamente lo que Nietzsche llama lo intempestivo. Mayo del 68 fue la manifestación, la irrupción de un devenir en estado puro. Hoy se ha puesto de moda denunciar los horrores de la revolución. Eso no es nada nuevo, todo el romanticismo inglés está colmado por una reflexión sobre Cromwell muy [semejante] a la que se hace hoy sobre Stalin. Se dice que las revoluciones tienen un mal porvenir. Pero es que no se cesa de entremezclar dos cosas, el porvenir de las revoluciones en la historia y el devenir revolucionario de la gente. En los dos casos no se trata de la misma gente. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, lo único que puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable.

Me parece que Mil Mesetas, al que considero una grandiosa obra filosófica, es también un catálogo de problemas irresolutos, sobre todo en el campo de la filosofía política. Las parejas conflictivas proceso-proyecto, singularidad-sujeto, composición-organización, líneas de fuga-dispositivos y estrategias, micro-macro, etc., todo ello es sin cesar abierto y permanece abierto con una voluntad teórica inaudita y con una violencia que recuerda el tono de las herejías. No tengo nada en contra de semejante subversión, por el contrario. Pero algunas veces me parece escuchar una nota trágica, cuando no se sabe a dónde conduce “la máquina de guerra”.

Estoy muy impresionado con lo que usted me dice. Creo que ni Félix [Guattari] ni yo abandonamos el marxismo, aunque de dos maneras diferentes tal vez. Y es porque nosotros no creemos en una filosofía política que no esté centrada en el análisis del capitalismo como sistema inmanente que no cesa de repeler sus propios límites y que se los vuelve a encontrar en una escala ampliada, porque el límite es el propio capital. Mil Mesetas indica muchas direcciones de las cuales habría tres principales: primera, nos parece que una sociedad se define menos por sus contradicciones que por sus líneas de fuga, ella fluye por todas partes y es muy interesante tratar de seguir, en tal o cual momento, las líneas de fuga que se perfilan. Tomemos el ejemplo de la Europa actual: los políticos occidentales y los tecnócratas han hecho un esfuerzo enorme para construirla uniformizando regímenes y reglamentos, pero lo que comienza a sorprender es, por una parte, las explosiones entre los jóvenes, entre las mujeres, en relación con el simple ensanche de los límites (esto no es "tecnocratizable"). Y, por otra parte, que esta Europa ya está completamente superada, aún antes de haber comenzado, superada por los movimientos que vienen del este. Estas son muy serias líneas de fuga. Hay otra dirección en Mil Mesetas que consiste en tener en cuenta las minorías en vez de las clases. Y por último, una tercera dirección, que consiste en buscar un principio básico para las "máquinas de guerra", las cuales no se definirían por la guerra sino por una cierta manera de ocupar el espacio-tiempo

o de inventar nuevos espacios-tiempo: por ejemplo, no se ha tenido suficientemente en cuenta cómo la Organización de Liberación Palestina (O.L.P.) tuvo que inventar un espacio-tiempo en el mundo árabe. Los movimientos revolucionarios y también los movimientos artísticos son así máquinas de guerra.

Dice usted que todo ello tiene un tono trágico o melancólico. Me parece ver por qué. Yo fui muy afectado por las páginas de Primo Levi donde explica que los campos de concentración nazis insertaron en nosotros "la vergüenza de ser hombres". No que seamos todos responsables del nazismo, aclara él, como se quisiera hacernos creer, sino porque hemos sido manchados, mancillados por él: incluso los sobrevivientes de los campos de concentración tuvieron que pactar compromisos con el fin de sobrevivir. Vergüenza de que haya habido nazis, vergüenza de no haber podido ni sabido impedirlo, vergüenza de haber pactado compromisos, es todo aquello que Primo Levi llama la "zona gris". Y sucede también que experimentamos la vergüenza de ser hombres en circunstancias irrisorias: ante la vulgaridad de pensamiento, ante una emisión de variedades, ante el discurso de un ministro, ante las declaraciones de las "buenas gentes". Este es uno de los motivos más poderosos de la filosofía y forzosamente provoca una filosofía política.

En el capitalismo sólo hay una cosa universal, el mercado. No hay Estado universal justamente por-

que hay un mercado universal del que los Estados son centros o Bolsas. Ahora bien, el mercado no es universalizante, homogeneizante, sino una fantástica fábrica de riqueza y miseria. Los derechos del hombre no nos harán bendecir los "gozos" del capitalismo liberal, del cual participan activamente. No hay Estado democrático que no esté comprometido hasta el fondo en esta producción de miseria humana. La vergüenza es que no tengamos ningún medio para defender y realizar los devenires, comprendiendo ahí aquellos que están dentro de nosotros mismos. Cómo girará un grupo, cómo recaerá en la historia, es algo que impone una perpetua "preocupación". Ya no disponemos de la imagen del proletario al que le era suficiente tomar conciencia.

¿Cómo puede ser potente el devenir minoritario? ¿Cómo puede la resistencia volverse insurrección? Al leerlo tengo siempre dudas sobre las respuestas que habría que darle a tales preguntas, incluso si en sus libros encuentro el impulso que me obliga a reformular teórica y prácticamente tales preguntas. Sin embargo, cuando leo sus páginas sobre la imaginación o las nociones comunes en Spinoza o cuando sigo en la Imagen-Tiempo su descripción sobre la composición del cine revolucionario en los países del Tercer Mundo y yo asumo con usted el paso de la imagen a la fabulación, a la praxis política, casi tengo la impresión de haber encontrado una respuesta. ¿O me equivoco? ¿Existe un modo por el que la resistencia de los oprimidos pueda volverse eficaz y lo intolerable definitivamente borrado? ¿Existe un

modo para que la masa de singularidades y de átomos que somos todos pueda presentarse como poder constituyente o, por el contrario, debemos aceptar la paradoja jurídica según la cual el poder constituyente no puede ser definido sino por el poder constituido?

Las minorías y las mayorías no se distinguen por el número. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Aquello que define la mayoría es un modelo al que hay que conformarse: por ejemplo, europeo medio, adulto, varón, habitante de las ciudades. Mientras que una minoría no tiene modelo, es un devenir, un proceso. Se puede decir que nadie es la mayoría. Pero todo el mundo, bajo un aspecto u otro, es agarrado por un devenir minoritario que lo llevaría a caminos desconocidos si se decidiera a seguirlo. Cuando una minoría crea modelos es porque desea volverse mayoritaria, y sin duda es inevitable para su supervivencia o su salvación (por ejemplo tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia viene de lo que ella ha sabido crear y que pasará más o menos por el modelo sin depender de él. El pueblo es siempre una minoría creadora y lo sigue siendo incluso cuando conquista una mayoría: las dos cosas pueden coexistir porque no se viven en el mismo plano. Los más grandes artistas (jamás los artistas populistas) apelan a un pueblo y constatan que "el pueblo falta". Mallarmé, Rimbaud, Klee, Berg. En el cine los Straub. El artista no puede sino apelar a un pueblo, tiene necesidad de él en lo más profundo de

su empresa, no tiene que crearlo y no lo puede hacer. El arte es aquello que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza. Pero el pueblo no puede ocuparse de arte. ¿Cómo se crea un pueblo? ¿Con qué sufrimientos abominables? Cuando un pueblo se crea es por sus propios medios pero para reunirse con alguna cosa del arte (Garel dice que el Museo de Louvre contiene una cantidad abominable de sufrimiento) o para que el arte se reúna con aquello que le faltaba. La utopía no es un buen concepto: lo que hay es más bien una "fabulación" común al pueblo y al arte. Habría que retomar la noción bergsoniana de fabulación para darle un sentido político.

En su libro sobre Foucault y también en la entrevista de televisión en el INA (Instituto Nacional Audiovisual), propone usted profundizar el estudio de tres ejercicios de poder: El Soberano, El Disciplinario y, sobre todo, el del Control sobre la "comunicación" que hoy se está volviendo hegemónico. Este último argumento remite, por una parte, a la más alta perfección de la dominación, que afecta también la palabra y la imaginación, pero, por otra parte, nunca antes como ahora todos los hombres, todas las minorías, todas las singularidades, están en la capacidad potencial de tomar la palabra y llegar con ella a un grado más alto de libertad. En la utopía marxista de los Grundrisse, el comunismo se configura justamente como una organización transversal de individuos libres, sobre una base técnica que garantiza las condiciones. ¿Es pensable aún el co-

munismo? ¿En una sociedad de comunicación es menos utópico que antes?

Ciertamente hemos entrado en sociedades de "control" que ya no son exactamente disciplinarias. Con frecuencia se cree que Foucault es quien piensa las sociedades de disciplina y su técnica principal, el encierro (no sólo el hospital y la prisión sino también la escuela, la fábrica, el cuartel). Sin embargo, Foucault es uno de los primeros en decir que las sociedades disciplinarias son aquello que estamos abandonando y aquello que ya no somos. Entramos en sociedades de control que ya no funcionan por encierro sino por control continuo y comunicación instantánea. Burroughs comenzó el análisis de estas nuevas sociedades. Claro que no se deja de hablar de prisión, de escuela, de hospital: instituciones que están en crisis. Pero si están en crisis es precisamente en los combates de retaguardia. A tientas se implementan nuevos tipos de sanciones, de educación, de asistencia. Los hospitales abiertos, los equipos de curación a domicilio, etc., han aparecido desde hace un rato. Se puede prever que la educación será cada vez menos un medio cerrado y que se distinguirá cada vez menos del medio profesional como otro medio cerrado, pero que los dos desaparecerán en provecho de una terrible formación permanente, de un control continuo ejercido sobre el obrero-alumno o sobre el técnico-universitario. Se intenta hacernos creer en una reforma de la escuela, cuando lo que se está haciendo es liquidarla. Usted

mismo analizó, hace tiempo, una mutación del trabajo en Italia, con formas de trabajo interino, a domicilio, que se han confirmado después (y nuevas formas de circulación y de distribución de los productos). A cada tipo de sociedad se puede hacer corresponder evidentemente un tipo de máquina: máquinas simples o dinámicas para las sociedades de soberanía, máquinas energéticas para las disciplinarias, máquinas cibernéticas y computadoras para las sociedades de control. Pero las máquinas no explican nada; hay que analizar los agenciamientos colectivos de los cuales las máquinas no son sino una parte. Frente a las próximas formas de control incesante en espacio abierto, puede suceder que los más duros encierros nos lleguen a parecer como pertenecientes a un pasado delicioso y benévolo. La investigación de los "universales de la comunicación" tiene por qué hacernos temblar. Es verdad que antes incluso de que se organicen realmente las sociedades de control, las formas de delincuencia o de resistencia a ellas (dos casos distintos) han aparecido también. Por ejemplo los virus de los computadores, que reemplazarán las huelgas y aquello que en el siglo XIX se llamaba "sabotaje" (el chapuz en la máquina).

Pregunta usted si las sociedades de control o de comunicación no suscitarán formas de resistencia capaces de hacer posible cierto comunismo concebido como "organización transversal de individuos libres". Yo no sé, quizá. Pero no en la medida en

que las minorías puedan tomar la palabra. Tal vez la palabra, la comunicación, están podridas. Están penetradas completamente por el dinero, y no por accidente, sino por naturaleza. Es necesaria una desviación de la palabra. Crear siempre ha sido una cosa distinta que comunicar. Lo importante será tal vez crear vacuolas de no comunicación, interruptores, para escapar del control.

En Foucault y en El Pliegue parece que los procesos de subjetivación son estudiados con mucha más atención que en sus otros libros. El sujeto es el límite de un movimiento continuo entre un adentro y un afuera. ¿Qué consecuencias política trae esta concepción del sujeto? Si el sujeto no puede reducirse a la exterioridad de la ciudadanía, ¿puede sí instaurar tal ciudadanía en el poder y la vida? ¿Puede el sujeto volver posible una nueva pragmática militante que sea a la vez "pietas" por el mundo y construcción muy radical? ¿Cuál es la política adecuada para prolongar en la historia el esplendor del acontecimiento y de la subjetividad? ¿Cómo pensar una sociedad sin fundamento pero potente, sin totalidad pero absoluta como en Spinoza?

Se puede en efecto hablar de procesos de subjetivación cuando se consideran las maneras diversas como individuos y colectividades se construyen como sujetos: tales procesos no cuentan sino en la medida en que escapen a la vez de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Incluso si después ellos engendran nuevos poderes o vuel-

ven a pasar por los saberes. Pero en su momento, los procesos de subjetivación tienen una espontaneidad rebelde. No hay ningún retorno al "sujeto", es decir, a una instancia dotada de deberes, poder y saber. Más que procesos de subjetivación podría hablarse de nuevos tipos de acontecimiento. Acontecimientos que no se explican por los estados de cosas que los suscitan y en los que recaen. Los acontecimientos se elevan un instante y es ese momento el que es importante, es la oportunidad que hay que saber asir. O simplemente podríamos hablar del cerebro: el cerebro es exactamente el límite de un movimiento continuo y reversible entre un adentro y un afuera, es la membrana entre los dos. Las nuevas aperturas cerebrales, las nuevas maneras de pensar, no se explican por micro-cirugía; sin embargo, la ciencia debe esforzarse en saber lo que puede haber ocurrido en el cerebro cuando se empieza a pensar de manera diferente. Subjetivación, acontecimiento o cerebro, me parece que de alguna manera vienen a ser una misma cosa. Lo que más nos hace falta hoy es poder creer en el mundo. Hemos perdido el mundo o hemos sido desposeídos de él. Creer en el mundo es suscitar acontecimientos, incluso muy pequeños, que escapen del control o que den lugar a nuevos espacios-tiempo. Es lo que usted llama pietas. A nivel de cada tentativa es como se juzga la capacidad de resistencia o, por el contrario, la sumisión a un control. Y a la vez son necesarios creación y pueblo.



## Diálogo entre Toni Negri y el Colectivo Situaciones

### I- Para una filosofía de la praxis

La primera cuestión que quisiéramos plantear tiene que ver con tu “vuelta” a Spinoza y la relación entre ésta y la crítica que hacés a la dialéctica.

Les tengo que decir que yo hago también de la filosofía una profesión. Y, entonces, como filósofo empecé a ocuparme de Hegel y el primer libro que publiqué fue sobre el joven Hegel, un libro fuertemente luckacsiano. Después traduje al italiano los escritos de juventud sobre filosofía del derecho de Hegel, en particular los escritos sobre ética y elementos de derecho natural. Luego empecé a trabajar sobre el historicismo alemán, escribí un libro sobre Dilthey y Meinecke. Había trabajado también sobre Weber, sobre Troeltsch y de Hegel pasé a Dilthey, que era el primero que había estudiado los escritos juveniles. Pero después me encontré de nuevo en este ambiente que era el neokantismo. Por neokantismo me refiero al kantismo que estaba inmediatamente después de Kant, el de Fichte, algunos otros, y también Hegel; entre ellos estaban en ruptura polémica. Ahí hice un trabajo —que me permitió obtener la cátedra— sobre el formalismo, sobre los filósofos juristas, los filósofos del derecho alemán entre 1789 y 1802. Esta es mi base.

Luego, cuando ya era profesor, me hice comunista.

De hecho lo era ya en la práctica, pero completamente fuera del marxismo. Yo comencé a estudiar a Marx muy tarde. Y a esa altura empecé — justamente porque tenía un cierto tipo de cultura históricofilosófica anterior— a intentar entender dónde colocar la tradición marxista. Y evidentemente el problema del materialismo moderno se transformó en el más importante. Porque Marx era muy distinto de Hegel. O sea, desde el principio, yo, habiendo estudiado este nacimiento de Hegel a partir del kantismo, me encontré en una situación en la que la génesis del pensamiento marxiano y el hegelianismo eran en buena parte divergentes. En la relación con Althusser, con el que más tarde colaboré, me encontré con que debía llevar la ruptura epistemológica aún más atrás. Y el problema es que este corte epistemológico hay que ubicarlo dentro de algunas elecciones, que son elecciones de tipo prácticocultural, “puntos de vista” se decían en el viejo marxismo obrerista italiano. Son puntos de vista en los cuales el hecho de participar en un movimiento, de tener una cultura que está adecuada a este movimiento, es fundamental. En mi opinión, en Marx hay una elección extremadamente radical, que está en la base de la praxis teórica y que desenvuelve una función fundamental.

Mi antipatía por el hegelianismo es entonces una antipatía muy antigua, que nace por haber analizado la génesis de ese pensamiento. Y si quieren podemos ahondar mucho sobre esto, pero no creo

que venga al caso ahora. Porque la pregunta es más bien: ¿por qué Spinoza?

Spinoza es realmente lo que hay detrás de una verdadera elección de "no ser moderno". Y ser moderno en el sentido de construir una ideología que sostiene al capitalismo y funda su trascendentalidad en este orden. En Spinoza, al contrario, hay una ruptura radical en medio del 1600, que es el siglo de la crisis, de la primera gran crisis del capitalismo moderno. Esta crisis redescubre ese pensamiento revolucionario que estaba en el fondo del renacimiento, que cierra con la Edad Media y que pone al hombre en el centro de la escena. Spinoza representa efectivamente esto. Si bien esta ruptura no puede ser la bandera del proletariado, sí puede ser una representación republicana: la presentación de una cultura republicana antimonárquica contra formas capitalistas que conducen a la guerra, contra el estacionamiento, como se propone desde un principio, contra el concepto de soberanía que funda el estado. Hay una idea de ruptura con el estado que está en la base del pensamiento moderno, que es minoritaria pero que vive en el interior, y que lo encontrás hasta en el mismo Hegel. En algunas partes del joven Hegel encontrás esto, y también en la gran tradición materialista de la Edad de las Luces y, en los movimientos religiosos, en los anticatólicos, en la primera Reforma. O sea, mi problema fue siempre tratar de ver si se encontraba en la modernidad la corriente que rompiese con el trascendentalismo

moderno. Y ahí hay una línea que va de Maquiavelo a Spinoza, que es una línea que pueden ver hasta los ciegos. De ahí viene mi interés por Spinoza.

Aunque yo a Spinoza prácticamente lo estudié siempre porque era una pasión desde el Liceo. Tenía un buen profesor de filosofía que nos hizo leer a Spinoza. Estas son cosas que siempre he cultivado. Pero cuando me encontré con que estaba en la cárcel y no tenía nada mejor para hacer, me puse a estudiar. Y en un par de años consolidé lo que eran mis opiniones. Cuando uno empieza este tipo de análisis se guía un poco por el olfato. Y aquí, efectivamente, he reencontrado a Spinoza.

Digamos, en todo caso, que había una corriente de estudios que, en esos años, convergía en Spinoza. No fui muy original. Yo, de alguna manera, forcé los elementos políticos de la lectura de Spinoza, en particular la lectura de "la democracia absoluta", del concepto de "amor". Hice esto para identificar aquellas partes antimodernas y antihegelianas de las que hablaba anteriormente. Pero es evidente que en Francia ya todo esto estaba en gran parte madurado. Había madurado, justamente, dentro de la crisis del marxismo, en la crisis del althusserismo, en la crisis del estructuralismo. Y había madurado en dos vertientes: tanto en la vertiente ortodoxa, de esa ortodoxia particular que era propia de Althusser, cuanto en la vertiente comunista "no marxista" que era la de Deleuze. Y, también, estaba Matheron que,

en realidad, era una vía intermedia entre los dos, porque Matheron era althusseriano al principio. Ahora va a salir publicada una bellísima entrevista que hicieron unos amigos míos, sale en el próximo número de *Multitude*, realizada a Alexander Matheron, donde él justamente cuenta el nacimiento de esta crisis suya con el marxismo que surge en Argelia (cuando él era profesor allí durante la guerra). Esta crisis nace por las posiciones ambiguas del Partido Comunista y madura hasta llegar su libro de 1968 que es extremadamente importante en re-fundar la lectura contemporánea de Spinoza.

Spinoza representó, entonces, algo que yo estaba buscando y que, a la vez, vino hacia mí. Mi trabajo sobre Spinoza se realiza entre los años 1979 y 1981. Pero quizás ya antes, cuando trabajaba en París en los años 77 y 78, se había dado el despegue decisivo: enfrentaba de esta manera la crisis del obrerismo italiano, una crisis importante. Nosotros intentábamos hacer lo que ustedes ahora intentan, o sea, conformar grupos políticos sin que devengan en partidos y, más allá de que no fue permitido, hubo límites teóricos, límites internos a esta experiencia. El movimiento era un movimiento de masas enorme, un movimiento prácticamente preinsurreccional, por ende, extremadamente diverso y fragmentado. Por eso el gran problema era un problema de hegemonía, lo cual significa entonces producir ideas y obtener un consenso de masas. Este fue el problema con respecto al cual giraban toda una se-

rie de otros problemas que tenían que ver con la construcción de una idea distinta de la modernidad: que querían recuperar una alternativa interior a la modernidad.

Esta alternativa interna a la modernidad la buscábamos como una línea que rechazase el idealismo y la dialéctica hegeliana, y que pudiese abrirse hacia aquel futuro que queríamos construir. ¿Por qué este antihegelianismo, este rechazo fuerte, duro, que no es sólo mío, sino también de todo el poses-structuralismo francés? (Como Derrida que es de los más ambiguos y que, sin embargo, tiene unas posiciones antihegelianas muy fuertes). ¿Por qué? Pues, por una razón fundamental: porque a nosotros siempre nos pareció que la dialéctica hegeliana era la última forma de platonismo ontológico, y por eso una concepción preconcebida y preconstituida de teleología histórica, de un concepto de necesidad histórica que es externa a la praxis colectiva de las masas. Aún cuando se quiera que sea una realidad ontológica, una tendencia ontológica, un destino, una necesidad. Porque, de cualquier manera, está presupuesto y establecido fuera del accionar del hombre, del accionar de las masas y, sobre todo, de las relaciones de las luchas. Entonces, la dialéctica se presenta fundamentalmente en dos maneras: o como una forma retórica y, entonces, bueno... O se presenta como una Teodicea, que es una justificación de la acción divina de la historia por la cual en el negativo viene contenido el positivo. Y, desde

este punto de vista, indica una acción, una práctica que no está bien, porque no se puede hacer el Mal pensando que luego va a estar Bien.

¿Cómo considerarás, entonces, el trabajo de quienes han intentado teorizar la praxis histórica desde una dialéctica depurada de todo finalismo, de toda teleología? No hace falta ir muy lejos para encontrar ejemplos. Basta echar una mirada a los autores reunidos en la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Benjamin.

Bueno, yo pienso que todas las posiciones frankfurtianas son posiciones que fueron quizás útiles desde el punto de vista de la crítica, de la identificación del poder, de su definición, y del reconocimiento de los efectos negativos de la dialéctica. Pero es paralizante. Toda dialéctica emancipatoria, fuera del punto de vista de la crítica, es inútil. Adorno sigue siendo para mí un autor fundamental en cualquier caso. Hay pasajes en Horkheimer que son estupendos, y ni hablar de Benjamin. Pero si tomamos por ejemplo a Benjamin, como expresión profundamente no coherente del marxismo frankfurtiano, prácticamente estás enfrentado con una conciencia de la impotencia, que se resuelve en principismo, en un acto de fe, en una escatología. En última instancia, como en el discurso de Derrida sobre la "différance" y también en el discurso de Agamben. Lo que está claro, en todos estos casos, es la incompreensión del marxismo y la indisponibilidad a la lucha. Es decir, hay que aclarar el hecho de que ellos no sa-

ben concebir que existe la positividad de la acción, de las luchas, de los movimientos proletarios que construyen la historia, y que representan la génesis continua de la producción del mundo. Y éste es un elemento spinozista, absolutamente fundamental, que rompe con todo el resto.

Todas las posiciones frankfurtianas, cualquiera sea la forma con la que éstas presentan la emancipación, terminan por ser, en última instancia, un marxismo fideísta, porque llega a determinar y a describir la construcción del mundo capitalista, pero dentro de este mundo capitalista te hace impotente, te castra. Y encontrás realmente la posibilidad de expresar algo, no de representar sino de expresar algo, solamente en los márgenes; en "le marge" o "le différance" en Derrida, sobre el margen de la "nuda vida" de Agamben, o sobre aquel borde insurreccional de Benjamin: ¡en cada uno de estos casos existe una sombra pesada de trascendencia del poder! Y a esta altura me pregunto por qué no elegir a Heidegger, en este enfrentarse hasta el final: el fascista completo que te dice que el mundo es así y no hay nada para hacer, que está ahí. Es una filosofía que concluye en decir "es así", "está ahí", es esta existencia dada, concreta, material. Mientras que, en cambio, el gran problema es justamente aquel otro: el de concebir el marxismo como una forma ontológica, una acción ontológica que genera el proceso histórico por medio del conflicto que crea, determina, y produce.

A esta altura vuestras preguntas son consecuentes y el cuestionario que me entregaron es coherente. Ustedes dicen "bueno, está bien, pero cómo se hace para diferenciar las actividades insurreccionales y de liberación, emancipadoras, de la actividad productiva". Y bueno, ese es nuestro problema, pero no es una cuestión de discurso. Es cierto que hay dificultades enormes, pero también es cierto, para mí, que cada vez que estás adentro se sabe elegir. No es cierto que la lógica del dos sea más difícil que la lógica del tres, o sea, que la lógica del antagonismo sea más difícil que la lógica de la dialéctica conclusiva. En primer lugar, y también fundamentalmente, porque sólo la lógica del dos se puede agarrar de abajo, y es una lógica de determinaciones concretas, de antagonismos reales. Entonces, ¿por qué la dialéctica es falsa? Porque es una llave que abre todas las puertas y, entonces, es una llave de ladrones. Acá se usa decir la pata de puerco, o sea, lo que usan los ladrones para abrir todas las puertas. La dialéctica es falsa por esto, porque abre todo.

## II- Ontología y Revolución

Yo sigo teniendo la idea (que es también la de todos los marxistas) de que el mundo se construye a partir del trabajo vivo. Este se concretiza, de vez en vez, en estructuras que llamamos más o menos subjetividad operante, productiva, es decir, clases, y es esto lo que constituye el motor del desarrollo. Estas son

las posiciones de los marxistas, o más bien de los materialistas clásicos. Desarrollemos pues esta idea que es extremadamente importante en el marxismo. Es realmente el punto —la crítica de la dialéctica— donde el materialismo clásico (el que tuvo origen a partir de Demócrito) se encuentra con Marx. Este no representa una dialéctica, sino una dinámica, una construcción: es el fuerte conatus del trabajo vivo.

Nosotros hemos vivido una transformación del trabajo, de su organización, de sus relaciones, contenidos, fines, que ha tocado la forma misma de la explotación en general. Se trata no solamente del cambio en la jornada laboral específica, sino también de las formas de explotación específicas y generales. Es la transformación de la articulación misma de eso que se conoce como los regímenes de acumulación. Es el hecho de que, por ejemplo, las relaciones de producción, reproducción y circulación, se han modificado completamente, de que no se puede hablar más de un lugar físico en el cual las masas producen plusvalor y que, por tanto, se va perdiendo aquella específica determinación del valor: la propia valencia que pasaba en la distribución, en la reproducción, en la circulación. Hoy prácticamente todo esto se ha unificado y no sólo como proceso, sino que se unificó sobre territorios malditamente amplios. Tenemos esta producción en red que no es sólo producción en red, sino que es más bien producción, circulación, distribución, redistribución y así seguido, dentro de un único espacio que llamamos red.

Comienzo a odiar esta palabra empieza a parecerme una palabra dialéctica porque, a esta altura, todo el mundo dice que estamos en red. Pero decimos que estamos en red y no entendemos ni dónde estamos. Sobre todo cuando de la descripción de la red (que es fenomenológica) se debe pasar a una decisión que deberá tomarse al interior de la red. Porque entonces, cuando se pasa a la decisión, o sea a la necesidad de fijar un punto a partir del cual comenzar (desde dónde la red debe comenzar) no logramos entender más nada. Es un poco como el discurso de la complejidad. Es muy cierto que las cosas son complejas, pero cuando la complejidad pasa de ser un término descriptivo, a ser un término que viene aplicado a la acción, ya no se entiende nada más. O sea, la claridad necesaria para definir, para entender los hilos del razonamiento, falta cuando nos enfrentamos con una serie de generalizaciones conceptuales que no pueden tener respuestas. Estas generalizaciones conceptuales pueden tener algún tipo de valor fenomenológico desde el punto de vista de la descripción de la realidad, pero no lo tienen, en cambio, desde el punto de vista de asir lo real, que es algo absolutamente fundamental para crear conceptos que sirvan para orientarnos.

Para desarrollar el problema: yo pienso que todo aquello que es productivo es también creativo. Pero para explicar esta capacidad de desarrollar energía que tiene el trabajo, nosotros debemos meter las

manos en el centro, en el núcleo de esta dinámica. El trabajo, como la ciencia, es siempre producto de la actividad humana. Lo que genera es una transformación del intelecto que penetra y transforma la naturaleza. Cada descubrimiento de fuentes de energía no es otra cosa que una transformación del trabajo vivo, su propia reestructuración. Es cierto que la energía nuclear, como la hidráulica, existían en el fondo del núcleo atómico, o en los ríos. Pero es sólo la actividad humana, el trabajo y la ciencia, lo que permite que éstas se transformen en energía y, de esta manera, reestructurar el mundo. En esto de inventar la naturaleza, de construir una segunda naturaleza, no hay por cierto nada de malo pero, entonces, existen diversas formas en las que este proceso puede ser organizado y en las que esta naturaleza puede ser dominada. Por ejemplo, esta nueva energía se transforma en negativa cuando se usa para destruir la misma potencia del producir. Y aquí está el gran problema. Yo no pienso que exista la posibilidad de enfrentar este problema simplemente desde el punto de vista genealógico, es decir, de distinguir o de diferenciar las alternativas que este desarrollo presenta. La única manera de enfrentar este problema es la de volverlo a observar desde el punto de vista de la explotación. Este es el modo marxista de encararlo. Pero el punto de vista de la explotación se puede comprender sólo si denuncia la explotación. Aquí, sobre esta cuestión, se toca la ontología: cuando, en el análisis de la explotación, las luchas y las transformaciones del hombre y del

trabajo, se ligan y se diferencian al mismo tiempo, asumidas como materialidad y desligadas en el juicio y en la lucha política.

Para definir hoy lo que es la explotación hay que fijarse en el montón de cosas que cambiaron. No sé bien lo que piensan ustedes, yo personalmente tengo alguna opinión. Desde que nací —hace muchos años atrás, en 1933— hasta ahora, en estos 65 o 70 años que viví, vi realmente la transformación del mundo. Y no sólo si hablamos de Italia. Yo nací en el Véneto, era una región agrícola; éste era un país de donde la gente se iba para ir a vivir a la Argentina justamente. Estaba el fascismo, la gente escapaba de la guerra, una destrucción terrible que daba miedo. Luego vino el momento de la reconstrucción y, con ella, los inmigrantes comenzaron a regresar. Hubo un intento de construir la gran industria, la industria química, alrededor de Marghera. Fueron las primeras experiencias que yo comencé a hacer, participando como agitador entre los obreros en los años sesenta. Bueno, la gran industria no prosperó, pero sí fue una gran escuela de luchas. Y, a esta altura, tuvo lugar esa increíble expresión productiva que transformó al Véneto. O sea, la misma sociedad en la que yo recuerdo que la gente sufría el hambre, iba descalza en invierno —y en el Véneto hace frío— pasó a transformarse en la región más rica de Europa, o sea, en una de las regiones más ricas del mundo. Yo vi todo eso. Y en el medio tuvo lugar el 68: esa revolución, esa tentativa de una verdadera

revolución social, malograda también por el rechazo de los partidos comunistas de aceptar este tipo de revuelta de estudiantes y obreros.

Pero, por otro lado, se produjo una modificación en las costumbres de vida y, sobre todo, en las formas de producir. Antes, para trabajar se iba a la fábrica, ahora se va al bar, se va a la universidad y, además, está la computadora. Este es otro paso fundamental, porque uno se queda en casa. En el Véneto la producción difusa, esta increíble invención, este nuevo invento industrial, nace en el medio. Y ahí sucede todo: explotación de menores, porque comienzan por los propios hijos, porque los obreros que salen de la fábrica con un poco de plata en el bolsillo por haber cobrado la indemnización (ese recurso de la Caja de Integración que era un sueldo del 85 al 95 % por dos, tres o cuatro años según la antigüedad en la fábrica) la invierten. La invierten en comprar la maquina textil, en comprar la podadora metálica, en comprar la sierra eléctrica. Y todo esto en contacto con la universidad, con la nueva producción de invenciones y, contemporáneamente, colocándose en redes. Todo esto es una cosa absolutamente impresionante. Yo puedo hacer el seguimiento de, por lo menos, un centenar de casos de compañeros que eran los puntos fuertes en la gestión de las luchas en la fábrica fordista, sobre todo en el complejo de Marghera, que es el que yo seguí por lo menos en tres situaciones durante quince años de trabajo obrero. Marghera, como cosa mía, y Fiat en Turín,

y Alfa Romeo en Milán. Yo puedo, solamente en el caso del Véneto, hacer el seguimiento de cien casos de jefes obreros de fábrica. Realmente ellos sostenían las luchas, algunos fueron encarcelados en la fase final de los años setenta, y hoy son patrones que realmente ganan muy bien. Patrones que tienen la fábrica ahí, y también en Rumania, o en Hungría, o en Eslovaquia, o Bielorrusia. Y bueno, estás frente a esta cosa realmente extraña. La experiencia política les sirvió, sin duda, pero todo esto lo lograron hacer inclusive con bronca, rabia, como todos los inmigrantes. Para ellos la migración desde la gran fábrica hacia el territorio fue, justamente, esto. Pero ustedes lo saben mejor que yo. Ustedes saben cuántos anarquistas italianos se fueron a la Argentina para ser los patrones. Eran anarquistas en Italia, tuvieron que escapar e irse a la Argentina, o a Brasil, a Estados Unidos o a Canadá, incluso a Australia; y eso hablando sólo de la italiana, aunque también podemos hablar de la inmigración judía, o de la armenia.

Volvamos más bien a nosotros, porque la cuestión se había planteado sobre otro punto; es decir, se trataba de entender cuáles son las grandes diferencias dentro de las cuales definir el concepto de explotación. Ahora la dificultad (pero también el terreno) del análisis consiste en considerar la extracción del valor no simplemente ligada a la actividad laboral, inmediatamente subordinada al mando del dueño de fábrica, sino en considerar esta extracción en

toda la amplitud de la cooperación social. Es sobre esta última que el mando se ejerce. Es en este espacio donde se realiza la extracción del trabajo: esto significa que la extracción del valor (y más aún del plusvalor) se determina no sólo en la producción directa, sino también en la reproducción y en la circulación de las mercancías. La explotación, sea aquella absoluta o relativa, está implicada en la explotación social por entero. Podemos ver cuánto se ha ido modificando el concepto de explotación. Pero esta modificación no excluye la afirmación marxista central: que sólo la fuerza de trabajo produce plusvalor y riqueza. Sobre la base de esta afirmación, debe reconocerse que cantidad, intensidad, extensión, tiempo de la explotación —y por lo tanto la calidad de las estratificaciones, jerarquías, exclusiones, clasificaciones, formas de mando—, en fin, todo esto se ha transformado. Si hoy queremos definir un concepto de explotación, es sobre este terreno que debemos movernos

Naturalmente, el análisis de la composición social y de la composición política de la masa de trabajadores, debe adecuarse a cada diferencia espacial y temporal: pero esta diferenciación no puede hacer olvidar la tendencia principal.

En este punto queremos hacerte una pregunta sobre ese materialismo productivo y vitalista tan característico de tu obra. ¿No sentís que pensar este materialismo vital, ontológicamente múltiple, con las categorías de

la economía política puede implicar un reduccionismo y, a la vez, un "logicismo"? ¿No sería este lenguaje una nueva cárcel con que la abstracción categorial encierra y empobrece la multiplicidad de este materialismo?

Y bueno, sobre esto yo no sé. Hay algunos amigos míos de leuzeanos que rechazan, justamente, el hecho de volver a traer el discurso de la productividad y de la teoría de las fuerzas productivas que está atrás de él, y desarrollar el análisis de la explotación. La consecuencia para ellos, en los temas de la explotación, es que no existen más los explotados; existe sola mente el pobre. No existe más la cantidad de plusvalor, existe solamente una cantidad monetaria; hay diferencias monetarias. En esto no estoy de acuerdo. Yo pienso que la tentativa teórica tiene que ser llevada siempre sobre la articulación de esas que son, y nombrémoslas, las dimensiones económicas entendidas como biopolíticas generales. Y cuando se habla de biopolítica no se habla solamente de riqueza y de pobreza, se habla de producir lo que está ligado a las formas, a las jerarquías. Cuando vos agarrás y analizás cualquiera de las grandes empresas o un estado que esté identificado con un sistema jerárquico o de poderes productivos, te das cuenta que existen lógicas de producción que están ligadas a lógicas políticas. Y por ello, a lógicas de explotación. Lo que está claro es que hoy la categoría de explotación deviene tanto política como económica. Si quieren, enfrentamos estos problemas y los debatimos a fondo, pero a mí me parece que estos

son los terrenos en los que, hoy por hoy, hay que consolidar la investigación.

Yo, por ejemplo, estoy en desacuerdo en algunos puntos con aquellos compañeros que, pensando en moverse sobre un terreno deleuziano (por así decir) puro, niegan que la explotación hoy exista todavía en formas que tocan la estructura biopolítica del trabajo y buscan, en cambio, definir en función de la explotación, categorías puramente políticoculturales. Retoman, por lo tanto, toda una serie de mistificaciones revisionistas del marxismo (y de la crítica de la economía política clásica) que tienen como referente sobre todo a la sociología francesa entre el "Ochociento" y el "Noveciento", desde Durkheim hasta Mauss.

Una vez reafirmada la dimensión marxista y laboral de la sociedad pos moderna, ¿volvemos a recaer por esto en la dialéctica? No creo. Aquí no hay creación ni superación. Hay sólo potencia, lucha, metamorfosis, desarrollo. El enfoque biopolítico de la crítica de la economía política posmoderna (a las nuevas formas de explotación del trabajo, de medición del plusvalor, de circulación monetaria) no tiene absolutamente más necesidad de la dialéctica.

Retomando esta reflexión tuya sobre la centralidad de la "explotación", queremos referirnos a la forma en que concebís la fenomenología de las figuras productivas y, especialmente, la del "obrero social". En tu último li-

bro, Imperio, citás una crítica muy oportuna que hace Gayatri Spivak al marxismo autonomista italiano. Puntualmente: nos interesa conocer qué respondés a esta objeción según la cual “el obrero social” sería una figura que no abarca a la gran mayoría de los países subdesarrollados. Una segunda parte de esta pregunta sería la siguiente: ¿cómo considerarás las formas concretas en las que experiencias como los Sin Tierra en Brasil, el EZLN en Chiapas o la lucha de los palestinos, pertenecientes todas al “tercer mundo”, participan del antagonismo en esta fase del capitalismo contemporáneo? La pregunta apunta, sobre todo, al hecho de que estas experiencias no parecen tener que ver por lo menos no directamente con esas áreas productivas materiales y afectivas con que describís en tus textos al “obrero social”. Lo que te pedimos es que en algún momento de la conversación nos cuentes qué pensás de esta segunda parte de la pregunta sobre la objeción de Spivak.

Bueno, no sé bien. Para comenzar, esta historia del obrero social me costó más luchas y polémicas que cualquier otra cosa que haya dicho. Yo cuando hablé de obrero social, cuando elegí ese término no pensé que iba a devenir, como lo hizo, en un término completamente ambiguo. Porque en la mayor parte de los países del mundo cuando se dice obrero social se habla de la persona que trabaja en lo social. En Francia, por ejemplo, cuando se habla del trabajador social, se habla de una persona que trabaja en el tercer sector.

¿Por qué, entonces, introducir lo social como categoría del trabajo? De hecho, ya en el fabriquismo obrerista, la idea de que lo social fuese algo profundamente ligado al lugar de la producción devino importante. Pero esta compenetración de la fábrica en la sociedad no fue comprendida más que parcialmente (y muy seguido, cuando se comprendió, fue en términos ambiguos, como si lo social fuese distinto de la fábrica). En realidad, el problema era la relación con el sindicato. El sindicato no podía aceptar la dimensión social de la producción; le parecía que esta dimensión le era hostil. Y, efectivamente, el patrón utilizaba lo social, el outsourcing, en contra de las coaliciones obreras de fábrica. Nosotros, en ese momento, nos enfrentamos violentamente con el sindicato. El sindicato no fue gentil con nosotros, utilizó formas estatales y policiales para responder a nuestros discursos y a nuestras movilizaciones. Esta polémica caracterizó los años 70 en Italia. Entonces decíamos: "en este momento el trabajo difuso, fuera de las fábricas, está volviéndose más importante que el trabajo realizado en la fábrica". Cuando (en los años 70) explicábamos con claridad el pasaje del fordismo al posfordismo, nos prestaban atención solamente el señor Agnelli en Italia y el señor Ohno en Japón. Ellos sacaban a los obreros de las fábricas para organizar pequeñas unidades productivas y distribuir el trabajo en el territorio de forma elástica, móvil y flexible. Es así que ellos desataban un ataque feroz hacia el obrero fordista, que hasta ese momento constituía el corazón de la fábrica y el

sostén de todo proyecto socialista. Es así que el sindicato decretó su propia derrota, en la incapacidad de seguir el pasaje del fordismo al posfordismo. Se transformó en el representante de los kulak.

Cuando comencé a hablar de “obrero social” quería decir esto. Recuerdo que la primera vez que salió a luz fue en un análisis y una lucha que se había realizado en una fábrica de Milán. Cuando fuimos a la fábrica y armamos la protesta, nos dimos cuenta que parábamos la fábrica pero ésta continuaba funcionando, porque sobre los seis mil obreros que tenía, quinientos estaban adentro y los restantes cinco mil quinientos estaban afuera. Recuerdo que existía todavía el método de las tarjetas perforadas que había que pasar por las máquinas, y todas las mañanas había personal que pasaba a distribuir esas tarjetas y, por la noche, camiones que pasaban a recoger el producto. Ahí nos dimos cuenta de este mecanismo de nuevo tipo. Es ahí que nace el “obrero social”. Y para nombrar esta forma del obrero disperso o sumergido en lo social, la forma más simple era expresarlo como “obrero social”. No te cuento el lío que se armó: “pero cómo, ¿ustedes no consideran más que la fábrica es el elemento fundamental?”. Claro que consideramos que era la fábrica, pero la fábrica difusa.

En los años 75 y 76 ya estábamos en una situación en la que el sindicato no quería reconocerlo y decía que no existía, ¡y pensaba que no existía realmente!

La negación epistemológica determinaba la negación ontológica. Cosas que ni siquiera Aristóteles, que ni siquiera la Iglesia Católica, lograron hacer.

Esto era realmente muy loco. Nos acusaban de ser reformistas y traidores porque no reconocíamos que el plusvalor se extraía en la fábrica. ¿Qué responder a tantos compañeros sabios y buenos que nos acusaban de cosas tan terribles e inmundas? Podíamos decirles que el plusvalor no se extraía sólo en la fábrica, sino que también en otra parte y que desde ese momento sobre todo, en otra parte. Nosotros queríamos lograr dirigir política mente este pasaje, es decir, permitir que la fuerza de las organizaciones sindicales y políticas de la clase obrera (estamos todavía en los años 70) permitiese recomponer políticamente a los obreros de fábrica y a aquellos sociales. No fue posible. El enfrentamiento con los sindicatos y los partidos de la izquierda se hizo frontal. La derrota fue para todos nosotros. Nosotros terminamos presos, ellos terminaron defendiendo intereses corporativos, ya privados de toda capacidad de transformación comunista de la sociedad.

Luego se dieron también conclusiones totalmente desesperadas. Hubo, efectivamente, compañeros (los brigadistas rojos sobre todo) que pensaron en organizar militarmente el enfrentamiento entre la clase obrera de las fábricas y el estado. De manera dogmática y equivocada, consideraban que todo aquello que había crecido alrededor de la fábrica,

fuera de la fábrica, era totalmente secundario y no tenía peso ni en el enfrentamiento político ni sobre la tendencia del desarrollo industrial. Estaban equivocados.

Creo que nunca como hoy es posible, finalmente, reconocer que el obrero social es otra cosa respecto al régimen de la fábrica lo que los primeros dos tercios del siglo han conocido y que éste representa el futuro de las luchas, y que es sólo a partir de aquí que un nuevo proyecto político puede ser construido.

### III- Sobre El Contrapoder

Tantos tus escritos como los de Alain Badiou enuncian una crítica severa de la "representación política", del partido y del estado, como categorías de un pensamiento actual de la emancipación. En tu libro El poder constituyente formulás ésta crítica a partir de la noción de "poder constituido". Te queremos preguntar cuál es tu reflexión, desde esta posición crítica sobre el pensamiento dominante de y sobre la política, acerca de la cuestión de la "estrategia política": ¿cuáles serían, a tu criterio, las tesis básicas para una concepción actual del estado y del partido? ¿cuáles son hoy tus ideas sobre la "representación política", y sobre la posibilidad de una política "más allá" de la representación?

Por empezar diría que se puede hablar desde un punto de vista filosófico, preguntándonos cómo se puede pensar el poder y cómo se puede pensar la

democracia absoluta. La democracia absoluta se puede pensar sólo en forma de expresiones y no en forma de representaciones. Sólo en la forma de expresiones se rechaza la mediación que le puede dar forma política porque, de lo contrario, lo político se deforma a través de cada tipo de representación o delegación. Esto es desde el punto de vista filosófico.

Desde el punto de vista de la crítica de las formas políticas que existieron, básicamente del partido y el sindicato, creo, en primer lugar, que plantear hoy que el gran problema es lograr entender la relación de división de deberes entre partido y sindicato. Es decir, seguir pensando a este problema como el absolutamente fundamental es falso porque hay hoy una nueva manera de producir. Para decirlo en términos leninistas: el sindicato es la organización que te permite luchar por el salario, y el partido la organización que te permite luchar por el poder (es la que permite transformar tu demanda de salario en derecho). Hoy la organización social de la producción pone la decisión política, la decisión económica, la decisión salarial todo sobre el mismo plano. Y todo esto resultaría extremadamente preciso si habláramos del esquema monetario financiero. Es evidente entonces que es imposible diferenciar lo sindical de lo político, lo político de lo financiero, etcétera. Es más, si quisiéramos seguir razonando en términos leninistas, deberíamos decir que primero hay que formar la organización política y luego transformar-

la en una organización sindical, lo cual constituye un punto de vista evidentemente paradójico. Ahora, todo eso no existe más. Y la distinción entre lucha económica y la lucha política tampoco. Quizás se vaya a introducir de nuevo pero, por ahora, no existe en la forma en que nosotros la conocimos.

Entonces, ¿cómo organizarse? Acá nos encontramos, de nuevo, frente a otra paradoja: la paradoja imperial. Hoy no hay resistencia —y es difícil creer que pueda haberla— si no se da en la producción. No hay resistencia desarraigada de los mecanismos de producción. Pero estos mecanismos productivos son mecanismos que están comandados desde el Imperio. Entonces, ¿cuál es la forma de organización que puede permitir un arraigamiento productivo y atacar niveles altos de la organización imperial? La cosa sería posible, quizás, en algunas situaciones. Particularmente, ¿cuáles son hoy los anillos débiles del sistema imperial? Sin duda los hay. No sé, por ejemplo, imagino una gran lucha en CNN. Deberíamos lograr imaginar esto: pienso luchas en Microsoft, o en CNN de Atlanta, o en la industria espacial rusoamericana. O luchas en la industria petrolera y, en ese sentido, las luchas de los palestinos son luchas de altísima importancia estratégica. De todas maneras, es extremadamente difícil entender cuál es la forma de organización. Quizás sea posible indicar algún lugar.

Yo personalmente tengo dos o tres problemas gran-

des. Uno está estrechamente ligado al ciclo de las luchas: sólo el ciclo de luchas, o sea, las experiencias concretas de luchas van a poder indicar cuál es el instrumento a construir. En esto soy completamente marxista. Sólo la Comuna de París dice cuáles son los instrumentos y cuál es el fin táctico-estratégico. Y creo que el Qué hacer se puede escribir sólo desde el interior del análisis del ciclo de las luchas: una vez que dentro de este ciclo de luchas se hayan identificado algunas regularidades y algunas actitudes expresivas del proletariado.

No soy muy optimista en lo que sucede con todas estas "refundaciones" que me parecen totalmente ridículas porque no se refunda absolutamente nada. Lo que es tremendo es que la memoria de estas cosas sea destruida, de la memoria práctica hablo. Aquello que en Maquiavelo es "retorno a los principios" no es refundación, sino "invención de lo nuevo, reinterpretación del principio".

Hemos leído con mucho interés Imperio. Allí dicen que el Imperio es algo así como el devenir universal concreto de la globalización, que sería previamente una universalidad abstracta. Y bien, si el Imperio es la forma concreta de la globalidad capitalista, ¿cuáles serían las formas actuales de la resistencia al Imperio? Te preguntamos esto retomando las reflexiones de Foucault respecto del funcionamiento de los grandes poderes: ¿no habría que pensar más detenidamente sobre las formas "micro" de estos poderes?, ¿no es una condición para

el pensar resistente, investigar la eficacia de los poderes “en” —y desde— la situación concreta?

Sobre esto tienen perfecta razón. No es que yo haya querido pensar al Imperio como un universal concreto. Un universal concreto es, por ejemplo, el Reich germánico de Hitler. Es una hipótesis concreta, pero sólo una hipótesis. En la metodología materialista algo es concreto sólo cuando se realizó. Nosotros tratamos de verificar, pero no hay un universal concreto que esté contenido en un universal abstracto que sería su forma política. Existe este mercado mundial que más o menos funciona, porque están esas bolsas que todas las mañanas uno ve por televisión; los índices de bolsas son prácticamente los índices reales de la riqueza mundial. Este es el modo de producir que ellos tienen: tienen esta realidad y esta es la realidad que existe.

Existe además, y hay hechos que lo demuestran, un gobierno mundial. Después de la unificación del mercado mundial, después de la caída del muro, este proceso se transformó. Primero se articuló en distintas doctrinas americanas, de la administración americana. Como saben, en América, hay una nación que produce la democracia americana. La nación americana, por ejemplo, es esa que arranca en los Bush y termina en los Clinton. O como ahora, que el pequeño Bush y Gore; la piensan de la misma manera. Allí existen estas doctrinas que fueron asumidas por estratos del capitalismo multinacional, a

nivel mundial y de manera concreta. Y las dos guerras, la del Golfo y la de Kosovo —para no hablar de muchas otras iniciativas— confirman ya un tipo de forma política. Y yo estaría contento de que micro-conflictualidades, conflictualidades acá y allá, lograsen bloquear este proceso.

De hecho, creo que el límite de la tendencia, respecto a la cual este proceso se desarrolla, ya fue largamente superado, y el proceso sigue por la fuerza de las máquinas que alimentan las locomotoras. Nosotros podríamos decir que sigue con la fuerza de los misiles. Y la resistencia posible será siempre eminentemente micro. Pero cada vez que analizás una lucha, hay que analizar primero quiénes son los sujetos, segundo dónde están, tercero cómo se articulan con las otras luchas, cuarto cuál es su capacidad de fuego, de enfrentamiento y luego cuáles son sus objetivos y demás. Cada lucha asume un significado enorme o nulo según el contexto en el que se encuentra. Por ejemplo, el conflicto de Chiapas sin la articulación que le permite Internet no hubiese sido nada, o hubiese sido pisado al día siguiente. Hablemos claro, exactamente como las luchas relacionadas con Viet Nam se volvieron todas importantes, desde la de Camboya hasta Laos, porque estaban en conexión con una fuerza central.

#### IV- Gramsci y la Hegemonía

Aquí aparece esto que para mí es una gran confu-

sión, que es la teoría de la hegemonía. Porque está ese compatriota de ustedes, que es el señor Ernesto Laclau, que logró hacer un lío sobre esta historia que da miedo. Ha transformado una teoría completamente ligada a la cuestión del partido, en una teoría sociológica chata, en la cual se considera que no se puede gobernar si la gente no está de acuerdo. Esto es completamente evidente, más bien banal, porque la cuestión de la hegemonía se plantea para explicar cómo se debe hacer para mandar cuando no se tiene la mayoría, es decir cuando la mayoría no puede por el momento seguirte. La teoría de la hegemonía es una especie de teoría de la dictadura: la hegemonía legitima la dictadura. Entonces, transformar la teoría de la hegemonía en teoría del consenso es una gran pavada, para decirlo claramente. Si se habla de hegemonía hay que hablar de otra cosa, hay que hablar de una potencia de las multitudes de expresarse, y de una forma de derecho que sea adecuada, que establezca procedimientos y que sea capaz de institucionalizar sistemáticamente las relaciones, los contratos, las instituciones que estén ligadas a esta potencia de expresión. Esto es hegemonía. Si tratamos la hegemonía en estos términos yo estoy de acuerdo.

Para volver a la cuestión que me habían planteado, yo la replantearía en los siguientes términos: ¿cómo es posible transformar en hegemonía el conjunto de las luchas, micro y macro, pero sobre todo las micro, que son las que hoy conocemos?

De acuerdo. Pero aquí surgen nuevas preguntas: ¿es que debemos renunciar al pensamiento político realizado en términos de hegemonía? ¿es que somos incapaces de pensar a Gramsci tan contundente mente como lo hace Laclau? ¿es imposible trabajar la noción de la hegemonía gramsciana desde una concepción de la multitud? ¿te resulta estéril el intento de ligar en un mismo pensamiento las categorías de hegemonía y de democracia absoluta?

Estoy de acuerdo. Yo tuve algunas dificultades personales con este tema, por una cuestión muy simple. Yo en los años setenta, justamente en el 79 cuando me arrestaron, estaba haciendo un curso sobre Gramsci en la Escuela Normal Superior de París con Robert Paris, que es el que publicó a Gramsci en francés. Él era un bordiguista, y los dos estábamos muy de acuerdo en el hecho de que la interpretación que el Partido Comunista Italiano daba en ese entonces era, en realidad, una interpretación tipo Laclau. Nosotros atacábamos en los siguientes términos: decíamos que vivíamos momentos que eran de lucha y acusábamos a Gramsci de teorizar la derrota. Gramsci en realidad se encontraba pensando en los años treinta, en una realidad fascista. En el año 36, en la ocupación de Etiopía, los italianos eran fascistas. Todas las mujeres italianas se sacaron las joyas, los anillos de oro, para dárselas a Mussolini, todos eran fascistas. Los grandes patrones, ex liberales, la pequeña burguesía fascista desde siem-

pre y el proletariado que era débil, tanto el sur como el norte. Gramsci razonaba sobre esto. Además, no tenemos que olvidarnos que en Italia el fascismo fue un movimiento extremadamente modernista. Italia, por otra parte, era un país con serias dificultades para desarrollarse. Y, efectivamente, el nazismo fue el Estado Social más importante que tuvimos y nada de esto quita que eran fascistas y nazis, que eran delincuentes, asesinos y explotadores.

Esto explica por qué en El poder constituyente Gramsci no está demasiado presente.

Efectivamente, no está muy utilizado. Por ejemplo, acá hay algo que yo decía el otro día, cuando aún no había analizado bien los textos de ustedes. Yo hubiera planteado esta consigna al revés, y no “de la potencia al con trapoder”. Para mí el problema es a la inversa, o sea, “desde el contrapoder a la potencia”, porque yo tengo una visión del contrapoder todavía muy leninista. Para mí, el contrapoder, es ese que Gramsci y Trotsky definieron como el período de transición. En efecto, una gran parte de la batalla teórica que se desarrolló en Italia en los sesenta y los setenta era alrededor de la definición de contrapoder. En primer lugar, sobre el contrapoder en general y en segundo lugar, sobre el contrapoder a corto o a largo plazo. Por ejemplo, en Lenin el contrapoder viene siempre definido en el cortísimo plazo. Lenin dice, de manera muy realista, que el contrapoder sólo puede durar un muy corto plazo porque si no el

doble poder queda abortado. Nosotros intentamos dar una definición de contrapoder de largo plazo, un contrapoder difuso, mientras que para Lenin el contrapoder era el momento inicial de la dictadura del proletariado. El partido mismo es el contrapoder que se define ya a un nivel institucional.

Y, siempre hablando del contrapoder, nosotros intentamos llenarlo de significados positivos, de existencias transitorias (como luchas por el salario), que evidentemente tenían que llevar a rupturas. Pero nosotros siempre intentamos llevar adelante una batalla por la interpretación del contrapoder. Y el discurso de la potencia, ¿qué es?, ¿cómo se configura dentro de la estrategia? Se configura, en realidad, como la irreversibilidad de los objetivos alcanzados. Desde este punto de vista, una vez que se llegó a la irreversibilidad, ya estás en el otro paradigma y, entonces, tienen un pasaje del contrapoder a la potencia y no de la potencia al contrapoder. ¿Se entendió?

“De la potencia al contrapoder” es una formulación a la que llegamos junto a Miguel Benasayag. La idea del comunismo que tenemos no es la de una forma social-estatal histórica a la que llegaremos una vez que superemos el modo de producción y sociabilidad capitalista. Por el contrario, pensamos a este comunismo como una manifestación ontológica que orienta a las luchas que, simultáneamente, se avocan tanto a resistir al capitalismo como a crear nuevas formas de sociabilidad.

Nosotros no pensamos al contrapoder como transición a "otra sociedad" futura, sino como la emergencia, aquí y ahora, de formas múltiples de la existencia. La potencia, así, es lo propio de lo que se juega en situación, mientras que el contrapoder es la línea de solidaridades e intercambios concretos que delimita una cierta irreversibilidad.

Yo creo que a esta altura, para entendernos bien, hace falta que ustedes también me cuenten de las luchas que se realizan en la Argentina a nivel institucional. Porque comprenderás que aquí llegamos al centro de la cuestión, que son las tendencias reales. Por ejemplo, es increíble el nivel de luchas que hubo en la Argentina y, luego, la derrota. Bueno, ¿qué significa todo esto?, ¿cuál es la historia interna de todo esto, cuáles son los saltos, las rupturas? Es ahí que tenemos que buscar, que escarbar. Potencia, hegemonía, todo lo que quieras, pero es ahí adentro que tenemos que buscar, ¿no? Parece, por lo que ustedes dicen, que en la Argentina empieza a haber un nivel de luchas bastante alto.

Es probable. Lo que pasa es que un militante tradicional diría que no hay: porque el movimiento obrero organizado está débil.

V- Negri y la Política Italiana. Pasado y Presente

Queríamos preguntarte de tu situación y tu historia. En realidad tu historia reciente se conoce, incluso hay cam-

pañas portu liberación. Pero nunca terminade quedar claro cuál fue tu actividad en los sesenta y los setenta, cómo era tu militancia, en qué consistía, cómo fue esa época y en qué trabajabas vos.

Bueno, yo era un profesor universitario y tuve una carrera muy fácil, muy rápida. O sea, en el 63 ya era profesor ordinario de la universidad en Padua y enseñaba doctrina del estado. Y desde esos años, en el 60 o 61, entré en Los Cuadernos Rojos, una revista que se movía hacia la investigación obrera en el ámbito marxista. Y era fuertemente antiautoritaria, pero no en términos anarquistas. Se movía siempre al interior del movimiento obrero. Era, prácticamente, una izquierda obrera con presencia fundamentalmente en Turín.

Después, tuve básicamente una participación en varias revistas, revistas de acción. Nosotros empezamos con la acción obrera, acción de investigación, de agitación obrera, de organización de huelgas, acciones de lucha, o sea, organización de luchas concretas. Esto es lo que hicimos en los años sesenta. Al final de los sesenta (en el 68) se constituyó Poder Obrero, que junto con Lucha Continua, fue uno de los grupos que producían acciones en las fábricas y las universidades. Todo esto duró muy poco, hasta los años 72, 73. En esos años salí de Poder Obrero con un gran número de compañeros y constituí algunos núcleos de Autonomía Obrera. Al principio en el norte y luego otros en el sur y en Roma, etcétera.

Bueno, después esto era como una constelación de grupos, que duró con cierto peso hasta 1978. Y está la historia de las revistas, que primero fue Cuadernos Rojos, después Clase Obrera, Contropiano, y Poder Obrero, y después Rojo.

Yo, prácticamente, dirigía la redacción de Rojo. Y esta redacción tenía, naturalmente, toda una serie de relación con grupos de todo el norte, fundamentalmente de Milán, en la región del Véneto, Bologna, Génova y Turín y las fábricas importantes donde estaban estos grupos autónomos, que eran fuertes.

Es en contra de esta presencia de la Autonomía en las fábricas, que actuó la represión de la Confindustria, de los patrones y del estado. Con el apoyo de los sindicatos y de lo que fue el Partido Comunista Italiano. Justo la otra noche, mirando la televisión, seguí un debate entre Fassino, actual ministro de Justicia, y en los años 70 secretario de la sección turinesa del PCI, y Romiti, administrador delegado de la FIAT. Ellos recordaban, complacidos, de haber colaborado en el 79 (expulsión de 61 activistas obreros) y en el 80 (15 mil despidos de obreros y técnicos).

Bien, conjuntamente con el ataque directo a la organización interna de la fábrica, se dio el ataque a las estructuras externas del movimiento: el 7 de abril de 1979, me arrestaron junto a otros 50 compañeros.

A mí me acusaron de ser el jefe de las Brigadas Rojas, y todo esto duró un año o dos, hasta que las Brigadas Rojas dijeron que yo no tenía nada que ver. El movimiento de la Autonomía Operaria era un movimiento extremadamente importante en Italia, muy fuerte.

Lo acontecido en aquellos años quedará como signo de una modificación antropológica de la naturaleza del PC italiano. Lo que en otras partes se ha hecho a través de una autocrítica congresual, es decir, el pasaje a la aceptación de las estructuras democráticas y la renuncia a la tradición del sueño comunista, en Italia se ha hecho a través de la policía y de los tribunales (así como las cárceles y todos los placeres del control y del tratamiento de los cuerpos). Así como lo habían previsto Foucault y Deleuze, el PCI ha conducido por su propia cuenta el pasaje de un régimen disciplinario a un régimen de control. Es verdaderamente extraña la acción de la historia; en este caso, más bien, la ironía.

Me dieron cuatro años de cárcel preventiva. Luego de estos cuatro años y medio, el señor Pannella y el Partido Radical, me vinieron a preguntar si me quería presentar como diputado. Yo acepté y fui elegido diputado en Milán, en Roma, y también en Nápoles. Después de tres meses, fue presentado un pedido judicial para que me sacaran la inmunidad parlamentaria por la cual había salido de la cárcel. Esta elección terminó con 300 votos en contra mía y 256 votos a favor de mantenerme la inmunidad. Pannella

no votó, junto con otros diez diputados radicales. A esa altura, yo ya estaba en Francia, donde trabajé en la revista Futuro Anterior, que llevó adelante algunas campañas y volví a ejercer la docencia.

En el 97, después de algunas discusiones que tuvimos con algunos políticos italianos, en las que me prometieron que si volvía iban a amnistiarnos a todos, volví. Pero no hicieron la amnistía y terminé en la cárcel. La primera vez había sido condenado a treinta años, después fueron reducidos y, finalmente, son 17 años que tengo de condena. Ya cumplí ocho (entre antes y ahora) y me faltan tres, por una serie de cuestiones.

¿Actualmente, con los límites que te impone la cárcel, mantenés algún tipo de militancia o contactos políticos?

Sí, yo realizo esta revista nueva que se llama Posse y estoy en contacto con algunos compañeros que hacen investigaciones. Pero los contactos públicos son prácticamente imposibles y pueden ser también muy peligrosos. Antes le debería pedir permiso al juez. No me puedo mover de Roma y, por lo tanto, es una actividad muy limitada.

¿Y cómo ves a la izquierda italiana hoy?

Pienso que no es posible hablar más de izquierda. En el mejor de los casos nos encontramos frente

a la expresión ideológica (y a la consecuente organización) de la burguesía liberal. Con un alma (sin embargo) antigua, que tiene un sabor antiguo, el del estalinismo. Es verdaderamente terrible la izquierda que tenemos hoy: liberallaborista por lo que se refiere a su imagen externa, la alimentada por los medios de comunicación, la que construye propaganda y adhesiones populares; y, por otro lado, una izquierda burocráticamente cerrada alrededor de la construcción de una empresa (económico) política que sea tan potente como la construida por la derecha berlusconiana. Ahora, el modelo berlusconiano ha ganado: si la izquierda (el exPC) ganara, no sería otra cosa que un replicante de la derecha berlusconiana.

Por un lado Berlusconi, y por el otro una izquierda que eligió como candidato al personaje más fotogénico. Es increíble, se llama Rutelli. Creo que la única diferencia que hay, es que la izquierda de D'Alema está ligada a los intereses de la gran industria, mientras que los berlusconianos están ligados, más que nada, a la pequeña y mediana empresa. Entonces, desde cierto punto de vista, son más progresistas los berlusconianos que la gente de D'Alema. Es una tragedia, no es que haya algo de qué reírse. El sindicato fue rematado, y lo poco que queda de estado benefactor, es defendido por los católicos. Existe Refundación Comunista, que es una rara amalgama de distintas posiciones sin ninguna posibilidad de representar una izquierda nueva, y tampoco en el

futuro.

Creo que es una situación realmente muy mala. A pesar de todo, es una situación distinta a la de Francia y Alemania. Porque allí continúa existiendo una izquierda reformista, tanto Jospin como Schroeder son menos que eso. Pero todavía existen los sindicatos alemanes y otras fuerzas que se siguen definiendo como fuerzas de clase. Acá, en cambio, el nivel que se alcanzó es de mierda. Y esto tiene que ver mucho con la naturaleza estalinista, esto del concepto de poder, de la toma del poder, es absolutamente prioritario con relación a cualquier potencia, a cualquier tipo de hegemonía. O sea, el problema grande está justamente ahí.

Sobre eso que estás diciendo, ¿te parece que hoy, más importante que distinguir entre izquierda y derecha, es priorizar la distancia entre la potencia y el poder, como preocupación central de la política?

Sí. Pero eso es una cosa que la podés decir aquí, porque tenemos ciertos códigos de comunicación, pero la decís en la televisión y te toman el pelo.

Más allá de la izquierda política tradicional italiana, ¿ves algunas luchas o movimientos sociales de particular interés?

Hay cosas interesantes. Pero grandes luchas, hasta ahora, en Italia no vi, cómo esas que ocurrieron



## Deleuze y la política

### Conversación con Santiago López Petit <sup>1</sup>

¿En qué sentido Gilles Deleuze asume el marco postmoderno y, en el mismo momento, se sitúa más allá de él? Es decir, se opone a toda forma de debilitamiento del ser, de relativismo...

Creo que, en efecto, Deleuze va más allá de lo postmoderno en el sentido en que el concepto mismo de post es decir, la transgresión de la crítica de lo moderno, es empujada hasta el redescubrimiento o la construcción de una imagen productiva del ser. Esto quiere decir que en Deleuze no hay sólo realización crítica de lo moderno –como estado o situación- sino también descubrimiento, la insistencia en una clave productiva que es irreductible. En el fondo, lo postmoderno es un modelo de subsunción general del ser en la circulación del ser, en la circulación de la significación. En Francia, en particular, donde la concepción de lo postmoderno es definida por primera vez, lo postmoderno es estructuralismo sin sujeto. Y es cierto que el pensamiento de Deleuze se mantiene en el cuadro del estructuralismo, los bordes del pensamiento de Deleuze están completamente enraizados en la visión estructuralista del mundo, pero este estructuralismo es un estructuralismo sin estructura, es decir, sin post-moderno. Existe en Deleuze una idea de productividad del ser,

---

1

Conversación con Santiago López Petit, París, enero de 1994.

del deseo, que es verdaderamente el elemento que rompe con lo postmoderno en el mismo instante en el que lo plantea. Ésta es la característica fundamental del pensamiento de Deleuze. Ser justamente, por un lado, un postmodernismo sin postmodernismo, un estructuralismo sin estructura, y por otro lado, la completa identificación de este impulso –y digo impulso porque no olvido nunca las fuentes bergsonianas del pensamiento de Deleuze- que convierte este desarrollo de la dimensión del ser en algo siempre abierto, siempre productivo. Yo no diría que en Deleuze no existe un cierto relativismo. Hay relativismo en el pensamiento de Deleuze, pero es un relativismo epistemológico que es siempre superado por lo absoluto –utilizo el término “absoluto” en el sentido de Spinoza- por el carácter absoluto del ser, del acto, que es completamente ético. En el último libro de Deleuze *Critique et clinique* hay un capítulo verdaderamente extraordinario en el que se reinterpreta el lenguaje de la “Ética” de Spinoza. Por primera vez, Deleuze habla del lenguaje del amor, del lenguaje del “percepto” como algo eterno. Y esto es, en mi opinión, lo esencial de Deleuze. El hecho que acepta el horizonte en el que todas las posibilidades de la dominación se han realizado y que, sin embargo, es capaz de resaltar en todos los lugares y en el doble sentido –como elemento crítico y como elemento productivo- esta pasión del ser, de Dios, del Absoluto.

Que la obra de Deleuze es una obra directamente

política está fuera de duda. Él mismo lo expresaba en una entrevista que le hiciste cuando afirmaba: El Antiedipo es una obra de filosofía política. Pero su obra es esencialmente otro modo de pensar en el que la diferencia ocupa el lugar del ser, el acontecimiento el lugar del sentido. La pregunta es: ¿hasta qué punto esta innovación en el pensar se traduce en un modo diferente de hacer política? De otra manera: ¿Qué uso has hecho tú de ella?

Es totalmente cierto que esta otra manera de pensar es fundamental en Deleuze. Pienso en el hermoso artículo de Foucault sobre "Différence et Répétition" que se llama "Theatrum Philosophicum" que es absolutamente decisivo como interpretación del pensamiento de Deleuze. "Différence et Répétition" es el discurso del método de Deleuze sobre el cual se insertan después las grandes "signatures du monde" como llama Eric Alliez en un libro reciente muy interesante –pero en mi opinión con algunas limitaciones aunque esto es secundario- a los grandes libros "L'Antioedipe", "Mille Plateaux" y quizá "Qu'est-ce que la Philosophie?". Hay pues esta otra manera de pensar que se quiere profundamente antiplatónica, en la que el sentido del acontecimiento y de la singularidad, de la "haecceidad" se hacen centrales. El cuadro que tenemos ante nosotros es el mismo al que antes me refería, es decir, esta imagen postmoderna de lo real que es animada por esa irreductibilidad de los procesos de subjetivación. Por tanto, hay una práctica de los procesos de subjetivi-

vacación, lo que significa que el mismo modo en que se plantea la cuestión es muy importante. Deleuze rechazaría el hecho de hablar, por un lado, de un modo de pensar y, por otro, de un modo de actuar. Porque la imagen del pensamiento en Deleuze es ya un actuar, dado que justamente no existen estas mediaciones platónicas ideales y representativas entre acción y pensar. Lo que es absolutamente fundamental es la presencia del actuar en la definición del pensamiento. No se puede definir un acontecimiento si no tenemos en cuenta su singularidad. Si se piensa el acontecimiento es necesario que la subjetividad esté ya en su interior, o que este acontecimiento se haya formado en el proceso de constitución permanente y continua de la subjetividad. La interacción o intercambio entre los niveles de conocimiento y de la práctica es total. Entre actuar y pensar existe una interfase activa. Desde este punto de vista, la concepción del mundo de Deleuze es una concepción maquínica que establece fundamentalmente una idea continua de hibridación del mundo de la subjetividad pensante y de la subjetividad actuante, de la cultura y de la naturaleza, de la historia y de la máquina física, del significante y del significado. Una gran parte del trabajo hecho por Deleuze y Guattari es precisamente un intento constante de definición de esta especie de materia viva, jamás primordial, siempre organizada según niveles crecientes de complejidad y, en cuyo interior, la relación entre pensar y actuar se hace un continuo. ¿En qué sentido todo esto puede servir a la política? ¿O en

qué sentido me puede haber servido a mí y a mis compañeros? Yo creo que, en realidad, hoy es imposible definir lo político si no es como la forma en que la integralidad de la vida humana se da. Y cuando digo vida humana me refiero a la historicidad, a los complejos maquínicos que unen la historicidad a la naturaleza, hablo de la metamorfosis continua que reúne la humanidad en una transformación y en una consolidación. Todo esto es lo político. Pues bien, hay que gestionar este proceso. La política no es ni más ni menos que el proceso de subjetivación en tanto que proceso global, colectivo. Por tanto, desde este punto de vista, si se piensa la política como representación está claro que nos separamos del pensamiento de Deleuze. Si se piensa la política como consecuencia del pensamiento, incluso cuando es una consecuencia unívoca o directa, también estamos fuera de Deleuze. La única manera de pensar la política para Deleuze sería pensarla como englobando todos los procesos de subjetivación. Procesos de subjetivación que son individuales, colectivos, que viven siempre en el interior de una complejidad productiva e interaccionante. Y eso es lo político. Lo político es el momento más alto de la ética. Lo político, en Deleuze, es la capacidad de afirmar la singularidad en tanto que absoluta.

Indudablemente la crítica que lleva a cabo Deleuze de la representación, del sujeto es esencial y definitiva. A esta crítica hay que añadir indisolublemente su descubrimiento de la multiplicidad, de las sin-

gularidades que pululan en el plano de inmanencia. La cuestión sería: ¿Qué destino les aguarda a estas singularidades cuando aparecen desvinculadas de toda forma de contrapoder? Esta ausencia de desarrollo político no debería conducir a privilegiar una práctica política de minorías frente a una de masas. Lo digo pensando en la distinción que Deleuze establece entre minorías y mayorías cuando afirma que lo que está en juego no es un problema numérico.

Estoy bastante convencido de que en el discurso político de Deleuze el problema fundamental es el de comprender los espacios expansivos de la resistencia. Esto quiere decir que la singularidad es definida siempre como resistencia. Los procesos de singularización, la formación de la subjetividad, es siempre la afirmación de una potencia de resistencia increíble. ¿Qué es en el fondo la subjetividad? Deleuze juega siempre con la imagen de las habitaciones vacías, pero que son el contexto de la subjetividad. Habitaciones que están delimitadas pero que pueden siempre plegarse, tomar otras formas y llenarse de este modo de sí. Y es esta relación entre la delimitación y la resistencia que estos procesos de subjetivación determinan, la construcción de estos pliegues, de estas estrías de subjetividad sobre el terreno liso del ser dado, lo que constituye la expansión de la resistencia. Lo que quiero decir es que la resistencia no es un fenómeno que pueda ser en Deleuze encerrado en la negatividad. La dimensión del deseo, por ejemplo. La dimensión positiva de la

interacción global de todos los elementos que viven en esta superficie del mundo determina cada vez en la resistencia una dimensión positiva, una dimensión agresiva, una dimensión constitutiva del ser. Lo que es impresionante en el discurso deleuziano es justamente el hecho de que solamente la resistencia es constituyente. Sólo el punto más extremo de afirmación de las condiciones de los procesos de subjetividad es creativo. Así, desde este punto de vista, yo no hablaría de defensa de las minorías y eliminación del concepto de masa o de mayoría. El problema consiste en que no puede haber ni masas ni mayoría si una y otra no están llenas de resistencia. En Deleuze hay un horror al vacío que es tan grande como el que existía en Foucault. El vacío no existe. Existe sólo lo lleno. Y este lleno puede estar delimitado por el vacío, pero es un vacío exterior y desontologizado, óntico. Por tanto Deleuze no está contra la mayoría o contra las masas. Quiere que los movimientos de masa sean movimientos de subjetivación, quiere que las masas sean como un océano del cual se puedan apreciar todas las gotas. Todas. Su trabajo no es el de negar el océano, sino de trabajar siempre por la constitución y la definición de los niveles de transversalidad, de las posibilidades más complejas, de los dispositivos [agencements] más complejos y difíciles que pueden determinarse en la constitución de estas masas. Desde un punto de vista filosófico la posición de Deleuze es la de una ontología unívoca de un ser expresivo y creativo. Es una bomba explosiva, inmanente. No hay nada dife-

rente, tan sólo la negatividad de los otros.

Pregunta: Spinoza y Nietzsche son dos de los autores fundamentales en los que Deleuze se apoya. Ciertamente es difícil decir cuál de los dos juega un papel más importante en su obra. ¿Crees que la influencia de Nietzsche que produce en definitiva un concepto de crítica como afirmación (“Amor fati...”) tiene que ver con una cierta ambivalencia, con un cierto borrarse el antagonismo que pudiera existir en Deleuze?

Nietzsche y Spinoza, con formas totalmente diferentes en su exposición, han admitido lo que te decía en la anterior pregunta. En Spinoza es clarísimo y me remito de nuevo a este último artículo de Deleuze al que me refería. ¿Y en Nietzsche? Hay que leer con atención a Nietzsche porque su “Amor fati”, su Eterno Retorno determina un desplazamiento que se convierte en singularidad. ¿Qué el antagonismo se borra? Si se entiende el antagonismo como el enfrentamiento entre dos fuerzas positivas, como un antagonismo dialéctico –en el fondo la clase obrera era una parte del capital, el capital variable justamente- ese antagonismo considerado como algo que se articula en un plano dialéctico implica obligatoriamente una solución representativa. Es evidente que en Deleuze todo esto se viene abajo. La sola posibilidad es construir sobre la resistencia, pero no hay que reducir esta idea a una idea anarquista y antigua de aislamiento. Estamos ante fenómenos que

constituyen el ser, que realizan el ser posible. Existe esta dimensión de totalidad curiosamente invertida pues la totalidad es ahora negada en tanto que concepto. Pero, en el mismo momento en que la niegas en tanto que concepto, se convierte en real, lo que quiere decir es mucho más fuerte. Cuando uno piensa, por ejemplo, en el carácter absoluto de la democracia que defiende Spinoza. Democracia es ese carácter absoluto de la "multitudo" formada por individuos que se hace real. Hay que empujar hasta el final la negación de todos los procesos de representación, de representación epistemológica o metafísica, para llegar a comprender este paso esencial de la construcción del ser como un ser positivo. Y en este punto, en concreto, critico todas las posiciones que empujan la negatividad hasta su identificación. Consideremos el caso de Giorgio Agamben. Agamben ha publicado un pequeño texto sobre Bartleby de Melville y Deleuze en su último libro también. Es completamente evidente la diferencia que hay entre un pensamiento negativo a la Agamben, que llega con su potencia enorme a la definición de esta primera fundación del ser o si quieres negación de su fundación, pues el límite es sumamente ambiguo y equívoco, y por otro lado, la posición de Deleuze, que conlleva una positividad extremadamente extraña y plena.

Deleuze como persona es poco conocido. Cuando la Guerra del Golfo fue uno de los pocos pensadores franceses que públicamente se opuso a ella.

¿Podrías decirnos algo más acerca de su vida?

Deleuze es un auténtico izquierdista. Sus actividades políticas han sido siempre totalmente coherentes y continuas. Desde la Guerra de Argelia en la cual no participó porque estaba enfermo y frente a la cual mantuvo una posición radicalmente en contra, hasta los años 60-70 en los que se pronunció desde un principio a favor de los estudiantes. Posteriormente participó junto a Foucault en las luchas a favor de los presos que llevaron a cabo unos comités revolucionarios. Después, la posición política quizá más curiosa y divertida, es cuando Deleuze participó en la candidatura a favor de Coluche a la presidencia de la República. Coluche era un payaso muy conocido que llegó a recoger hasta el 30% de los votos en los sondeos. Posiblemente fue uno de los momentos más álgidos políticamente hablando de burla e irrisión del sistema político en Francia.





¿Qué hacer hoy con el “Qué hacer”?  
Es decir: el cuerpo del General Intellect <sup>1</sup>

«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

«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 Le-

---

1  
2002.

Publicado en Posse. Política, filosofía, multitudini, Manifesto libri, Roma

nin 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 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, Lenin 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.

Rosa Luxemburgo, tan lejana de Lenin 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 Lenin 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. Lenin 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. Lenin es la invención revolucionaria de un cuerpo, no la apología de la autonomía de lo político.

## 2. Lenin más allá de Lenin.

¿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, Lenin no sólo era interrogado con exegética fidelidad sino también repropuesto -como suele decirse- "más allá de Lenin".

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

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 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. Lenin 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 Lenin, 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.

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, 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 "Lenin más allá de Lenin".

### 3. El cuerpo subversivo del General Intellect.

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 Fragmento 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 Lenin (que evidentemente no podía conocer los Grundrisse, pero poseía aquella lógica de ruptura que exalta el pensamiento marxiano tornando 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 de-

sarrollo 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 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 contradiccio-

nes del “más allá de Lenin”. Con Lenin decidimos hacer del cuerpo del General Intellect el sujeto de la organización de una nueva vida.

#### 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 integra-

da en el ámbito mundial. Aunque tiene su ápice en USA, el Imperio no es americano – es el Imperio del capital colectivo. Por otra parte: reconocamos 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 renovación 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 “Lenin más allá de Lenin”, 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 kairos específico, a la potencia intempestiva de un evento- es la flecha que el General Intellect lanza para reconocerse como cuerpo.

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 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.

## 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 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?

Para responder esta pregunta debemos dar un pequeño rodeo. Debemos recordar la limitación (que de por sí constituía un enorme salto adelan-

te, 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 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 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 Lenin 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 adecuado 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.





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

---

1 Publicado en *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Madrid, Paidós, 2008 (Clases dictadas en 2004-2005 en el Collège International de Philosophie).

consideración del actuar de las singularidades que forman la multitud.

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

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

Pero hoy, esa definición ha sido superada, particularmente por el debilitamiento de la distinción entre primer y tercer mundo; también se ha vuelto

banal, porque todo movimiento anticapitalista –aun cuando posea una hegemonía periférica– se presenta bajo una forma antisistémica. Queda todavía el problema de la definición de la multitud en términos que vayan más allá del discurso tradicional sobre la lucha de clases y que sean susceptibles de retomar el hilo de la subversión global en la época del Imperio. En el desarrollo de análisis de los pensadores “antisistémicos”, el impacto de la lucha de la clase obrera, en realidad, aunque se diga lo contrario, se había reducido notablemente. Lo que de hecho se convirtió en elemento fundamental del discurso fue el tercer mundialismo. La síntesis se operaba en un nivel superior, totalmente ideológica, según una concepción determinista clásica del desarrollo de luchas y del desarrollo del mismo capitalismo: predeterminación de la crisis, caída de la tendencia de la tasa de utilidad, etc. ¿Qué podía significar entonces “antisistémico” para una concepción realista de la lucha de clase? ¿Cómo un pensamiento como el de Balibar (que, en realidad, representa un conjunto de posiciones críticas a nivel americano y europeo) podía quedar aplastado bajo la nostalgia del determinismo tradicional propuesto por el materialismo dialéctico? En verdad, el problema de la definición de la multitud –objetivamente anticapitalista– no puede ser reducido a sus dimensiones conceptuales. La multitud no es solamente un concepto, sino una realidad nueva. La cuestión de saber si es anticapitalista o no encuentra una respuesta no en el análisis del concepto, sino en el de su movimiento

mismo. Ése es precisamente el punto que nos hace volver a la segunda objeción que anunciamos anteriormente.

Ésta parece más consistente, y en realidad regresa a la primera. Entre otras cosas, ha sido formulada por Pierre Macherey: mucho más allá de la cuestión fundamental del pasaje del en-sí al para-sí –cuyo carácter pretendidamente trágico disimula una comicidad mucho más fuerte por el hecho de ser involuntaria–, el problema es el de comprender cómo reconducir a la multitud hacia una unidad de acción. Y, si es posible, en qué es antagonista. La respuesta que proponemos es la siguiente: lo que hace a la multitud subjetivamente eficaz y objetivamente antagonista es la emergencia dentro de lo común (tanto desde el punto de vista productivo como desde el punto de vista político. Lo que pretendemos decir es que, desde el punto de vista de la producción, lo común representa hoy la condición de todas las valorizaciones sociales y que, desde el punto de vista político, es la forma misma a través de la cual se organiza la subjetividad. No se trata de buscar la afirmación de una unidad de acción, sino de mostrar en funcionamiento la coherencia de una disposición.

En lo referente a la definición de lo común desde el punto de vista de la producción, hace falta insistir en el hecho de que, cuando se considera a la multitud como fuerza de trabajo, se la toma a la vez a partir de una nueva homogeneidad común del tejido productivo y a partir del reconocimiento de su fuerza de transformación. Existe pues un tejido ma-

terial común, un obstáculo a la constitución ontológica, a partir de lo cual la producción inmaterial, cognitiva y cooperativa se organiza por procesos de valorización y recupera, de manera hegemónica, las otras formas de producción. Sería efectivamente fácil mostrar cómo casi todas las formas de organización del trabajo de los sectores productivos, incluso los que hace tiempo estaban excluidos del tejido de la comunicación y de la informatización social, hoy están subsumidos en el interior de un conjunto global donde las determinaciones de la explotación poseen las mismas características.

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

Y finalmente, para limitarnos a un último ejemplo, la economía y la organización del trabajo inmaterial que se aplica en realidad a todo el escenario de la producción de manera irreversible.

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

No por casualidad algunas de las reivindicaciones de un salario garantizado, es decir, una ganancia de ciudadanía, se presentan ahora, bajo la forma de una reflexión que se refiere, a la vez, a esta hegemonía común de la producción social y al aprovechamiento del contenido singular que cada sujeto de trabajo aporta a ésta. Desde ese punto de vista, la socialización de la acumulación capitalista puede únicamente ser considerada como la base material que permite la reivindicación de una relativa igualdad de ingresos: en la medida en que cualquier trabajo es indispensable -ya sea material como inmaterial- y donde está siempre subsumido y articulado en el interior de la dominación capitalista sobre la sociedad, no hay ninguna razón para distinguir y para jerarquizar las formas del salario.

Pero lo común no es solamente una base a partir de la cual localizar las dimensiones del trabajo inmaterial y cooperativo vuelto objetivamente homogéneo. Es también, y sobre todo, una potencia y una producción continuas, una capacidad de transformación y cooperación. La multitud puede entonces definirse como la articulación de una base objetiva (lo común como base de acumulación, constituido por fuerzas materiales e inmateriales), y de

una base subjetiva (lo común como producción, al borde de límites siempre rechazados, de valores siempre realizados; lo común como resultado de proceso de subjetivación). Si prestamos atención a las relaciones que existen entre las dimensiones de la producción (de la inversión) y las dimensiones del trabajo (y/o del consumo) –de la manera en que ellas eran consideradas clásicamente en las formulaciones del cuadro económico, desde Quesnay hasta Marx–, nos damos cuenta inmediatamente de que son esas relaciones las que precisamente se han vuelto inestables: los equilibrios eventuales, ahora, pueden ser determinados únicamente a partir de un compromiso permanente, de un acomodamiento reajustado continuamente, como si ya no nos encontráramos más ante la unidad del comando de un capitalismo capaz de conducir a toda la sociedad con sus propios dispositivos, sino por el contrario, ante una suerte de desdoblamiento de las fuerzas presentes. La figura objetiva y unitaria del proceso de producción y de acumulación capitalista se ha debilitado claramente, y sin duda modificado definitivamente, abriéndose a una nueva expresión de la subjetividad: más independiente y autónoma, y capaz de construir, desde dentro mismo del proceso de producción, formas antagonistas que puedan dar lugar a la invención de un común.

En este sentido, creemos que una rápida evocación sobre la manera en que Marx describe el concepto de capital es útil –para tomar distancia y también para actualizarlo. Para Marx, el concepto de

capital se divide en "capital constante" (kc) y en "capital variable" (kv). El kc, o sea, lo que también Marx llama el "capital total", se presenta a la vez como "capital fijo" (el conjunto de medios de producción) y como "capital circulante" (es decir, el conjunto de medios de circulación de las mercancías). Entonces, si nosotros examinamos la manera en que el capital se organiza actualmente, las cosas se presentan de modo diferente, y la figura del capital en cierta forma se ha modificado. Lo que ha cambiado es esencialmente el kv, es decir, el conjunto de la fuerza de trabajo: en primer lugar, porque la fuerza de trabajo hoy se ha apropiado de ciertos elementos del capital fijo (o, en otros términos, ciertos elementos de los medios de producción que ya ahora contiene en ella misma, en el cerebro: propiedades que no han sido construidas por el kc, que no forman parte del proceso total del capital, sino que viven en una relativa autonomía). Cuando se habla de trabajo cognitivo, se habla precisamente de esta nueva facultad de la fuerza de trabajo: el medio de producción se ha vuelto interno a la singularidad desempeñada en la organización del trabajo.

En segundo lugar, también hay que considerar que si la fuerza de trabajo ha interiorizado elementos del capital fijo, el capital variable podrá en adelante circular de manera independiente en la medida en que es la autonomía que posee en relación al capital constante lo que le permite esta independencia. Si todo ello es fenomenológicamente verificable, habrá, pues, que concluir que el capital cons-

tante (y/o total) no logra comprender en él mismo –y a subordinar de manera exclusiva– a la fuerza de trabajo: el concepto de capital nos había sido legado por Marx como un concepto unitario; más aún: era una síntesis dialéctica del capital fijo y del capital variable. Actualmente, esta síntesis ya no se hace. El capital variable –es decir, la fuerza de trabajo– ha adquirido cierta autonomía. El ciclo del capital constante se caracteriza en adelante como una relación contradictoria e insoluble entre el capital y la fuerza de trabajo: la síntesis puede hacerse únicamente de manera superficial, en una dimensión óptica, porque desde el punto de vista ontológico, en cambio, la fuerza de trabajo (el kv) ha encontrado su espacio de autonomía.

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

Desde ese punto de vista, está claro que lo común no es entonces una suerte de “fondo orgánico”, ni algo determinable del punto de vista físico. Nosotros pensamos que corresponde mejor a la nueva expresión de una relación contradictoria entre sujetos antagonistas. Ya no hay ni posibilidad

de reabsorción dialéctica, ni de subsunción lineal: ese carácter contradictorio de la relación exalta más bien las singularidades como diferencias y pone en crisis cualquier criterio de unificación.

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

una disposición, de una continuidad abierta, y no como una densificación del control.

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

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

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

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

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

Pero las cosas, hoy en día, son diferentes. En el pasaje a lo posmoderno, y cuando las categorías tradicionales del derecho sobreviven con dificultad, la relación entre estas últimas y la realidad se disuelve. La división entre el derecho privado y el derecho público, entre la apropiación privada y la apropiación pública, ha entrado en crisis de manera cada vez más evidente. Nos se trata sólo de considerar los procesos de privatización que sin cesar se multipli-

can, ni los procesos de asimilación administrativa del derecho público al derecho privado, que se han convertido en el principio general de la actividad de gobernanza. Finalmente, tampoco se trata de hacer una crítica sofisticada de todo eso. Efectivamente, en la realidad, lo público y lo privado son ahora indistintos: sólo mantienen su distinción en el terreno de la pretendida “ciencia del derecho”, es decir, sobre el terreno de las prácticas de dominación. Lo que, por el contrario, trastoca el marco que acabamos de describir, es -por cierto, de manera a veces confusa y un poco mistificada- la revelación, la emergencia de lo común.

En este sentido, podríamos dar muchos ejemplos de indistinción entre lo privado y lo público de los que emergería la dimensión de lo común. Esto es particularmente visible en los campos que han sido modificados por el desarrollo de las tecnologías más recientes. Lo que ocurre en la Red, y la manera en que los derechos público y privado entran en conflicto con prácticas comunes, es ahora un fenómeno cotidiano. Lo que ocurre en las biotecnologías, con una intensidad quizás mayor aún, es del mismo orden, porque los productos de esas tecnologías, por una parte, y su base común, natural, por la otra, no se dejan separar por operaciones privadas. Entonces, lo que es absolutamente evidente, es que no existe más mediación entre la apropiación capitalista (y las estructuras tecnológicas que le corresponden) y las emergencias singulares del trabajo vivo, o las acciones de la multitud que tienen una

fuerte incidencia sobre las tecnologías mismas: el comando capitalista ya no se presenta más como una estructura preconstituida y funcional a la explotación y a la apropiación privadas. En este contexto, el capital trata, por decirlo así, a posteriori, de captar la actividad directa, inmediata, expresiva, de los sujetos. La explotación capitalista de las tecnologías telemáticas y de las tecnologías de la vida se ha vuelto totalmente parasitaria, tanto a nivel de los principios como en la práctica constante. Ni la Red, ni las redes biotecnológicas pueden ser pensadas sin la participación directa de los sujetos. Para el capital, no se trata aquí de eludir o de evitar la división entre lo público y lo privado sino, simplemente, de aprovechar lo común, desde el momento que por este término entendemos, como lo hemos visto hace poco, la actividad común.

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

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

definidos -o los presupuestos más claros- del pensamiento alemán de la hipermodernidad.

Del mismo modo, en Estados Unidos, en el centro de lo que se ha llamado la escuela "comunitaria" (desde Taylor hasta Sanders), se ha desarrollado ampliamente la temática de lo común: pero la definición de lo "común", en ese caso, se ha construido a partir de referencias orgánicas. Se trataba, en realidad, de una suerte de transfiguración y de fijación de las tendencias de carácter público que eran internas al Welfare State; y cuando esta transfiguración no era estéril, a fuerza de organizar legalmente sistemas de derechos sociales (casi naturalistas), terminaba siempre por apoyarse en contenidos trascendentales o dialécticos. Desde ese punto de vista, no era casual que Taylor (igual que Habermas mismo) parta de la reinterpretación del concepto de "interacción" en la génesis de la dialéctica hegeliana para construir el del "espacio público".

Es evidente que la concepción de lo común que presentamos, por nuestra parte, nace en cambio del rechazo de todas las pretendidas divisiones originarias entre lo público y lo privado, y de todas sus reelaboraciones sucesivas. El concepto de multitud es el de un conjunto de singularidades, de un tejido cooperativo que entrelaza una infinidad de actividades singulares.

De lo que se trata es, precisamente, de construir en ese campo -mejor aún: de elaborar- de manera abierta el concepto de lo común.

¿Es posible una definición jurídica de lo común?

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

Ahora bien, según el modo en que concibamos lo común, existe también una nueva definición del servicio público, susceptible de invertir la relación que acabamos de describir: no se pasa del monopolio de algunos recursos naturales al desarrollo de la comunidad de servicios, de la expansión del derecho estatal al control funcional de los ciudadanos, sino del crecimiento y de la acumulación de las pretensiones singulares de la multitud, a la idea y a la práctica de un servicio común. El servicio público –o mejor: el servicio común– debe ser la condición de la vida común y, en consecuencia la de la expansión de las singularidades. En Francia, las luchas de 1995-1996 contra la reforma de las jubilaciones permitieron mostrar la dimensión común en la que se movían todos los ciudadanos, mucho más allá de la dimensión corporativa de los movimientos de resistencia lanzados por los sindicatos de los trabajadores. En Francia siempre, los intermitentes del espectáculo

presentaron a su vez, en las luchas que realizaron a partir del año 2000, una nueva concepción del servicio público en tanto determinación y desarrollo de las actividades de lo común. El derecho al servicio público no es, pues, algo concedido a los ciudadanos por el Estado, sino algo que, por el contrario, es exigido social y políticamente por el trabajo inmaterial y cognitivo, y por la capacidad cooperativa que necesariamente éste implica. Más aún: el servicio público constituye la condición de posibilidad común de la expresión de la fuerza de trabajo, en la medida en que la fuerza de trabajo se ha vuelto precisamente común; el servicio público muestra también a los ojos de todos una potencia ya realizada y que ningún Estado puede tener la pretensión de destruir.

Cuando consideramos la acumulación realizada a través de las redes cooperativas de la singularidad, el servicio público representa consecuentemente una estructura común cuyo índice más evidente es la demanda de un salario universal de ciudadanía. Es, pues, el reconocimiento de que lo común es, hoy por hoy, la base de todas las producciones.

Si el derecho burgués considera lo que es público como el desarrollo de lo que es privado, el socialismo se ubica, también, en el mismo tipo de aserción. El reformismo socialista (es decir, la idea de un desarrollo continuo del derecho público hasta la modificación de las relaciones de producción privadas), tanto como la idea socialista de revolución (la construcción de consideraciones públicas de la reproducción social a partir de la conquista del

poder), duerme bajo la manta que el poder ha tejido para él. El derecho público se presenta siempre como una expresión del biopoder; a la inversa, el derecho común se presenta siempre una expresión biopolítica de la multitud.

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

Tal vez sea útil una pequeña digresión. Preguntémosnos cuál es, efectivamente, la figura que toman los procesos de financierización de la economía en ese contexto de crisis que golpea a la clásica división entre lo público y lo privado y que abre, paradójicamente, a la constitución de un nuevo horizonte de lo común. Dos tesis se oponen al argumento: una considera la financierización como la expansión lineal y/o dialéctica de la producción capitalista privada; la otra, en cambio, devuelve los procesos de financierización a la representación de una producción común que, por ese mismo hecho, está de alguna manera mistificada. Según esta segunda interpreta-

ción, el trabajo cognitivo no encontraría otro medio de acumulación (y de representación) que los que están dentro de los procesos de financierización.

Es evidente que esta segunda hipótesis nos parece la menos falsa. En la tradición marxista, nos hemos encontrado ya otras veces frente a problemas del mismo tipo: el momento de la "subsunción formal" del trabajo, en el primer periodo del desarrollo capitalista, correspondió al desarrollo de las sociedades por acción que Marx definió como un "socialismo del capital". Ahora bien, está claro que la industrialización impulsada por el capitalismo contemporáneo no habría sido posible sin la construcción del capital bancario y la actividad de las sociedades por acciones: estas últimas son el producto de la unificación de los procesos de subordinación del trabajo a través de la organización industrial, y ellas representan la condición del desarrollo de esta última. La financierización con la que hoy tenemos que vérnoslas, ¿es, pues, una suerte de "comunismo del capital" -para conservar la imagen marxiana que recordamos hace un momento-, es decir, la interpretación privilegiada del nacimiento y de la expansión de la multitud y, al mismo tiempo, su adversario más temible? ¿Es la comprensión capitalista de la transformación del sistema productivo a través del trabajo cognitivo e inmaterial? ¿Es el instrumento técnico que tiene por objetivo anular todas las posibilidades de acumulación de la potencia revolucionaria del trabajo cognitivo y/o de experimentación autónoma de las capacidades comunes

de gestión?

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

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

Sobre ese punto, la hipótesis que nos gustaría proponer se articula en torno a un elemento esencial, que ya hemos abordado en el segundo y tercer taller, esto es, el de la reconstrucción de una medida diferente: una construcción desde abajo, una vez que las condiciones tradicionales, objetivas y tempora-

les de la medida (es decir, las que están ligadas a la ley clásica del trabajo/valor) han desaparecido.

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

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

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







## Luchas contra la renta e institución de lo común

Desde hace ya un tiempo venimos tratando de pensar la situación argentina a partir de la idea de un impasse teórico-político... ¿Es posible extender esta noción a un plano más amplio?

Antes que nada, el impasse existe. Efectivamente, tengo la impresión de que tanto a nivel internacional como a nivel local –al menos en Europa–, se estaría construyendo un nuevo bloqueo respecto de lo que fueron los movimientos y todas las tentativas de renovación de la época post 89, post URSS. Es decir, un bloqueo a la apertura del debate político, un bloqueo a la apertura de una posibilidad de movimiento comunista por fuera del orden hegemónico de poder mundial.

Esto se verifica hoy en Francia, en Italia y, prácticamente, en todos los países centrales de Europa. Pero lo primero para decir es que hay también una incapacidad de los movimientos respecto de este nuevo bloqueo; un bloqueo que puede traducirse como una nueva organización de fuerzas por parte del comando capitalista.

Sin embargo, la situación es muy ambigua y paradójica porque los sectores de poder dominantes venían de una derrota a nivel mundial. La tentativa de aquello que nosotros llamamos el golpe de Estado de Bush –esto es, la tentativa de ordenar de manera unilateral, de acuerdo al interés dominante hegemónico norteamericano, el mercado mundial que se estaba formando– fracasó. Hay una onda reaccionaria, pero

es una onda reaccionaria que parte de la base de una derrota. Gran parte de las elites mundiales habían confiado en Bush, es decir, en la hegemonía norteamericana, en la gestión de este suceso; aunque han habido comportamientos diversos como el del BRIC: Brasil, Rusia, India y China. Pero este es otro aspecto nuevo de este impasse, de esta crisis.

Quisiera caracterizar, entonces, este impasse como un bloqueo de los movimientos, pero un bloqueo fundado sobre una situación de incerteza profunda. No es el bloqueo que hemos experimentado en otros períodos. No es ésta la primera vez que estamos en un impasse, pero es muy distinto a, por ejemplo, aquel de los años 70. Aquel fue de una dureza extrema, implicó niveles de represión monstruosos, tanto en Europa como en América Latina. No es el mismo caso hoy.

Los elementos más característicos del bloqueo actual, según creo, son: primero, la crisis norteamericana internacional. Sobre ésta, sin duda, se determina una asimetría fundamental entre las viejas potencias coloniales que prácticamente han aceptado esta línea bilateral y el nacimiento de nuevos espacios altamente orgánicos, incluidos enteramente en el mercado mundial, con capacidad dirigente y con posibilidad hegemónica: es el caso del BRIC. Si piensan en el 68, por ejemplo, los procesos de lucha al nivel interno de los países centrales y de los países subdesarrollados se dan conjuntamente: el gran puñetazo o el gran impulso que se dio fue, justamente, por esta conjunción. Hoy, en cambio, estamos frente a una situación de

apertura, de ruptura: éste es el primer elemento.

El segundo elemento es la crisis económica que afecta, fundamentalmente, a los países centrales. También aquí hay una ambigüedad profunda, porque si se hace un análisis de la crisis se encuentra una contradicción nueva, abierta: el déficit spending (déficit de gasto) keynesiano que pasaba a través de las relaciones entre el Estado y las organizaciones sindicales ha sido prácticamente destruido por las políticas del neoliberalismo. No obstante, las multitudes a nivel social han presionado sobre este nivel y se ha originado un déficit de gasto impresionante, como es el caso de valores como los de la vivienda. Se ha desarrollado, precisamente, una presión proletaria por tener vivienda. El déficit de gasto ha sido privatizado a través de los bancos. El capital financiero –que ha tomado ventaja respecto del estado industrial keynesiano– da lugar a un Estado que no tiene los instrumentos para resistir la presión de esta base social multitudinaria. Entonces, en tanto que esta crisis es una crisis de pasaje de época del capital industrial a otra del capital financiero, nos encontramos ante una gran posibilidad. Una de las consignas que aparecieron en la reunión de los autónomos aquí el 4 de mayo fue “Proletarios del mundo, endéudense”. En el marco de este desequilibrio entre el nivel de la organización financiera y el nivel de las presiones sociales que siguen a su existencia, se constituye un momento singular. La crisis de las sub-prime es fundamentalmente esto.

Entonces, desde este punto de vista, sin duda

hubo una crisis, pero fue una crisis de desorientación frente a este enorme fenómeno de transformación, primero, de los órdenes mundiales y, segundo, de los órdenes internos, respecto de los cuales la reacción capitalista es muy dura, de bloque, orgánicamente populista. Como siempre, este tipo de soluciones son transitorias y muy aleatorias. Transitorias temporalmente y aleatorias desde el punto de vista sustancial.

Para seguir con el impasse tenemos que hablar también de la relativa inmadurez política de los movimientos. Esto es: tanto de un fuerte déficit subjetivo como de la continuidad de tradiciones ideológicas completamente inútiles y fanfarronas. Éstas son cosas que sabemos: el peso de una tradición histórica.

En ese sentido, nos interesaba focalizar sobre ese espacio de ambigüedad que se arma en el movimiento –pero, también, en buena parte de la intelectualidad ligada al movimiento– en relación a esta aporía. ¿Por qué la crisis de las elites que señalás también se traduce en crisis para los movimientos? ¿Cómo ves el impasse dentro del movimiento?

Ante todo, el gran problema hoy es de organización y de constitución de objetivos políticos. Me da la impresión de que las cuatro décadas que van del 68 hasta el presente son años en los que las condiciones revolucionarias han anticipado la capacidad del movimiento de sostenerlas. Creo que es, realmente, un problema de pedagogía interna al movi-

miento, devolver conscientes o develar las condiciones nuevas en las que se encuentra la multitud. El proceso revolucionario ha avanzado y avanza más allá de las condiciones de subjetividad. Cuando se da un proyecto de este género, no es el voluntarismo el que resuelve el problema. Y, no obstante, creo que es absolutamente fundamental ser voluntarista. Hoy estamos en una fase diferente, un momento en que ya no es definible en términos de "post", de referencia al pasado. Es una fase en la que deben retomarse las grandes narraciones, los programas, unas formas de organización adecuadas a la nueva composición técnico-social, técnico-política, de la multitud, del proletariado. Para mí es absolutamente fundamental en este momento volver a pensar en términos de utopía en sentido positivo, no en utopías que no se realizan.

A propósito del voluntarismo, ¿crees hoy, tras las prácticas desarrolladas estos últimos años, que se evidencia un límite de los dispositivos militantes?

Sin dudas. Hay, primero, un límite antropológico. ¿Cuáles son las formas en que podemos pensar lo político? Son, normalmente, dos formas. La primera es la triádica: hay una afirmación, una negación necesaria y una solución unitaria. Hay otra forma que es la del dualismo, que es la forma revolucionaria no dialéctica, y que permite imaginar tanto el éxodo como el avance. En esta forma el mal no puede darse desde un punto de vista ontológico, a menos que califiquemos como mal al adversario y arribemos a formas supersticiosas, maniqueas, al considerar la condición

social. De ahí que pienso que el gran problema hoy es la organización en el sentido de qué cosa quiere decir organizar unas formas de vida, en términos justamente de la biopolítica. Me parece que la presión que el proletariado norteamericano ha desarrollado sobre la cuestión de la vivienda es una indicación implícita, una espontaneidad biopolítica. Es una presión que constriñe a los bancos y obliga al estado a intervenir y a pagar. Éste es un pasaje formidable en el que se intuye cuál es la forma política respecto de la que se trata de ver las formas del programa. Se trata de la recomposición biopolítica o, si quieren, de una proposición política antagonista de las formas de vida, en su medida y valor, que tiene que ser puesta en juego. Por otra parte, el capital financiero se ha organizado ya sobre el nivel mundial, con las desventajas enormes que la estructura del capital financiero produce. ¿Qué cosa hace el capital financiero? Vuelve abstractas todas las relaciones. Mientras que el beneficio está todavía ligado a una medida –y lo transforma a la medida del plusvalor, del plus trabajo– el capital financiero, en cambio, abstrae todo, lo que es el mundo de la explotación en términos sociales.

Hoy la gran pregunta del programa es ésta: ¿cómo se organiza una serie de objetivos materiales en contra del capital financiero? Creo que la gente que vivió en Argentina la crisis financiera lo tiene que saber mucho mejor que yo. Porque desde este punto de vista, la crisis argentina ha sido una anticipación enorme a esta crisis. Son las crisis que enseñan cómo se dan las cosas.

En el último tiempo notamos que muchos de los movimientos que plantearon y organizaron una serie de necesidades y que confrontaron contra su traducción financiera, hoy muestran una debilidad fuerte: abandonan su dinámica propositiva y, en cambio, aceptan momentos más o menos pobres de reparación.

Creo que el gran problema sería romper este tipo de bloqueo. Si piensan en esta reacción estatal ante el movimiento, esto que ustedes llaman momentos de reparación podría pensarse como reconocimiento, ¿no? Es un elemento formidable. Dentro del reconocimiento, entonces puede existir una capacidad de introducir un multiplicador de iniciativas de fuerza. Sobre esto tengo un debate político con una serie de compañeros muy queridos aquí en el Véneto. Porque ellos sostienen que se trata fundamentalmente de insistir en la intensidad: en la localización, en la profundización. Yo, en cambio, pienso que la intensidad va siempre acompañada de la extensión, una extensión de consignas generales. Ellos insisten en la intensidad que porta el ejemplo. Y que la comunicación no viene a través del debate, sino a través de las rupturas. Son elecciones tácticas, estratégicas, importantes. Estos debates se dieron alrededor de la organización del Mayday, con polémicas fuertísimas, por parte del colectivo del nordeste. Ellos decían que el Mayday es un puro fenómeno de extensión y consignas, pero que no tenía la capacidad de convertir la reivindicación intensiva, expresiva, ejemplar. Esto no es del todo verdad porque en Mi-

lán hay una experiencia importante de organización de los call center con grandes iniciativas. Para ellos es sólo un fenómeno de propaganda. Pero yo creo que la propaganda es importante. No me parece que uno se puede confiar en la pura espontaneidad. Entre otras cosas porque, al interior de lo que se llama propaganda, está también esta recomposición multitudinaria que es un fenómeno importante. Desde el punto de vista de lo que empezamos a razonar sobre la organización, debemos pensar cómo se juntan las diversidades: de acá nace la temática de lo común. Porque lo común es también una mediación, aunque cuando se dice mediación parece siempre una mala palabra, una blasfemia. Pero juntarse en torno a una dinámica del común es absolutamente fundamental. Por ejemplo, la discusión relativa a la renta de ciudadanía es algo que se necesita saber articular sobre varias categorías, sobre varias organizaciones y grupos porque representa un común.

O también cuando se habla de éxodo, por ejemplo, me parece importante decir que el éxodo no es un objetivo, sino un medio. Suele haber esta confusión, como si el éxodo fuese una especie de isla que debemos conquistar, como la nueva Palestina a la que debemos arribar. Eso no es verdad. El éxodo es una elección de medios, una elección de rechazos, de sabotaje, de la necesidad de ser reconocido como otro: es una posición de alteridad. Esto es muy importante porque si no se corre el riesgo de configurar una suerte de construcción utópica. Esto

lo siento en Paolo Virno y en otros en quienes es evidente algo de utópico. Para mí, en cambio, es un medio, una ruptura, parte de la dinámica de reconocimiento que deviene central.

Surgen dos imágenes. Una europea, en la que parece que la situación se ha cerrado tanto alrededor de los gobiernos que la discusión pasa por cómo romper ese bloqueo; la otra latinoamericana, que parece ser un poco diferente en la medida en que no se puede adjudicar sólo a los gobiernos el impasse del movimiento. El impasse en América Latina pasa por una falta de imágenes comunes sobre cómo avanzar. En Argentina, específicamente, se trataría de una incapacidad de avanzar en relación al espacio que abre lo que llamábamos reconocimiento. Nos encontramos, más bien, con imágenes más tradicionales de oposición o de inclusión en el gobierno.

Sí. Creo que es comprensible: el pasaje que se dio en América Latina desde fines de los años 70 a hoy es un pasaje crucial: por primera vez tiene formas democráticas. Y, entonces, la potencia de mistificación que ellas pueden producir es fuerte. Por ejemplo, el peronismo, en ese sentido, es un clásico absoluto de mistificación en tanto relación social de reconocimiento. Desde este punto de vista entiendo perfectamente la diferencia que ustedes plantean.

Aquí en Europa lo que sucede tiene que ver un poco con lo que les contaba: ¡me invitan de un grupo de la elite capitalista de Francia a explicar qué

cosa es un contrapoder y cómo se hace para reconocerlo! Ahora, el reconocimiento es algo que debe entrar en la dinámica del gobierno: esto es, el pasaje a la governance. La governance no es, simplemente, una técnica de management, de administración. Es una técnica de administración del antagonismo. Y aquí se trata de entender eso. A cada momento hay una guerra que se abre dentro de este tipo de management estatal, institucional. Y cada vez hay una guerra y cada vez se trata de entender cómo resolverla. Frecuentemente se resuelve en términos del poder, incluso de afirmación del poder. Pero, casi siempre, en el momento en que se afirma como historia del poder, reabre otras contradicciones. Es una dinámica que a la vez que resuelve, abre. Para decirlo en términos gráficos, es un continuo.

Este concepto de governance desarrollado de este modo exige también repensar la cuestión del antagonismo mismo. O, para decirlo más clásicamente, de la revolución.

Efectivamente, un momento de ruptura, de discontinuidad es absolutamente necesario. Pero es verdad, también, que este evento de discontinuidad puede ser él mismo un evento múltiple que llega a un umbral. No sé bien cuál es la física de esta relación entre iniciativas, consolidación, mezcla, momento o umbral de ruptura. No lo sé con precisión, pero tengo la impresión de que ésta sería la física elemental de esta historia. Naturalmente, el problema de la organización es la capacidad de resolver estas dudas,

estas dificultades. La organización no es el hecho de juntarse unitariamente, sino una inteligencia que deviene hegemónica dentro de este pasaje, dentro de esta actividad. Desde este punto de vista no son muy lejanas las cosas que hemos visto en los años 70, en la organización obrera de las instancias de base: las instituciones obreras y las instituciones del común hoy no son tan diversas.

Si ponemos en el centro la gobernabilidad como principal dinámica, ¿cómo resituar la cuestión de la institución y del estado? Incluso la propia imagen de éxodo que acabás de plantear ya implica una reelaboración de la idea de institución... ¿Hay una polaridad entre construcción de una nueva institución y "toma" de la vieja institución?

Una de las cosas más interesantes desde el punto de vista propiamente del estudio de la estructura constitucional han sido los grandes procesos europeos vinculados a la Constitución europea, porque todos se desarrollaron completamente al interior de esta problemática. ¿Cómo se hace para institucionalizar, por decirlo de algún modo, una dinámica centrada en la continua relación? Ustedes saben cuáles han sido las soluciones: en un cuadro general post-luhmanniano, post-sistémico, se trata de actuar al interior de cada conflicto, de cada alternativa constituyendo una lógica de reducción del conflicto y de recomposición del tejido. Es una técnica muy médica, de reconstrucción, así como se reconstituye un tejido natural.

Por otra parte, hay concepciones que llegan mucho más allá porque sostienen, en cambio, que cada forma de conflicto y de solución de conflicto en vez de ser simplemente reductiva es también constituyente. Este pasaje de la escuela luhmanniana corresponde, más o menos, al desarrollo de la jurisprudencia europea que actúa al nivel de cortes como las de Luxemburgo o La Haya: son dinámicas que han pasado de un elemento fundamentalmente reduccionístico a un elemento fundamentalmente constituyente, convirtiendo, por ejemplo, las cortes europeas en elementos fundamentales de constitución de determinación de normas. Todo esto retoma de manera muy interesante una temática propia del siglo XVIII que es la del derecho imperial.

No sé bien cómo reaccionaría el sistema frente a un gran shock o ataque. Y creo que, sin embargo, tenemos necesidad de un gran shock que pueda volver a poner en juego los mecanismos constituyentes. En el fondo, desde el punto de vista del derecho, es un gran momento utópico que busca convertir al momento constituyente en un momento totalmente interno al considerarlo una fuente del derecho. Las fuentes del derecho son, normalmente, la ley, la constitución, la costumbre y la interpretación jurídica; los norteamericanos dirían: la interpretación y la liberación de los poderes latentes.

No obstante, pareciera que no hay posibilidad de considerar al poder constituyente vivo e interno al poder constituido sin una acción desmitificadora del propio poder constituyente con respecto a ciertas

instancias de las instituciones del poder constituido...

Creo que, por ejemplo, en el terreno de la temática de los derechos del hombre, cuando ha sido puesta en términos radicales como es el caso de Argentina con la cuestión de los desaparecidos, ha funcionado como poder constituyente, de manera completamente viva, al interior del sistema. ¿Cómo se hace para crear una situación así? Obviamente, no es necesario que haya una dictadura con desaparecidos, porque el poder constituyente me parecería un poco peligroso.

En Buenos Aires habíamos conversado sobre el riesgo de que los discursos de derechos humanos se articulen al modo de los discursos de la Shoah, como una memorística cerrada, como un fin de las posibilidades políticas...

Sí, totalmente: hay que estar muy atentos a esto. A mí me parece que en Giorgio Agamben, por ejemplo, existe este peligro que es fundamental: llegar a ese momento final en el que te encontrás frente a una humanidad cuyo valor se funda en la impotencia, por decirlo rápidamente... el valor deviene impotencia.

En la última conferencia que diste en Buenos Aires insistías en la separación entre el momento de la producción autoorganizado por las biopolíticas y el momento de la explotación comandado por parte de los biopoderes. ¿Cómo se puede pensar una autoorganización de lo social cuando los biopoderes operan

a través de la imposición de jerarquías para desarrollar una segunda vía de explotación? Y, por otro lado, dado que lo común se produce en un primer momento, la autoorganización política no habría prácticamente que pensarla porque ya estaría casi ahí... lo que podría conducir a una subestimación de este segundo momento de explotación que vos señalás. ¿Creés que hay una confusión con estas imágenes?

Desde un punto de vista fenomenológico, sociológico, hay esta interfaz continua entre biopoder y capacidad biopolítica. Hay una síntesis que se da continuamente, una síntesis abierta porque se encuentra en movimiento. Yo la llamo interfaz. Esto desde el punto de vista sociológico. Desde el punto de vista de la intervención política inmediata, se trata de saber romper, cada vez, estos procesos. Desde un punto de vista ontológico, pienso efectivamente que es la dimensión del común la que interviene para dar el sentido a los procesos de ruptura con miras a la construcción del común. Pero esta construcción del común no se da nunca de manera pura, por fortuna, porque si no sería un componente trascendente. Estamos dentro de la inmanencia, de una lucha, de una concretitud histórica, siempre determinada. Entonces, dentro de esta inmanencia debemos ser capaces de hacer salir, exteriorizar, las instituciones del común. Las instituciones del común son las instituciones en las cuales el orden privado o el egoísmo privado o la razón de estado pública, paso a paso, son destruidos, disueltos. Éstas son grandes estructuras históricas a las que se trata de

atacar desde el punto de vista de la construcción de una subjetividad nueva, de una producción de subjetividad común. Un proceso político no puede ser otra cosa que esto: un proceso de innovación radical, total, que pasa a través de este modo híbrido. Porque cuando me preguntan por qué no hablo del capital como parasitario –lo que, sin duda, está totalmente implícito dado que desde un punto de vista ontológico el capital es parasitario– digo que también es verdad que tener una tasa de interés alta o baja es algo importante desde el punto de vista de las instituciones del común en el pasaje del que estamos hablando. Las acciones del biopoder –y no hay más acción del biopoder que la banca, la banca central, y también en Argentina la banca mediada por el Mercosur, por el mercado interno de América Latina en general, por las relaciones con el FMI– no son cosas secundarias. Esto es: no se puede decir que es parasitario desde el punto de vista concreto, político...

Porque, justamente, constituye la base del interfaz...

Claro. Exactamente: es dentro de esta interfaz que se deben poner las cuestiones políticas, cuestiones en las que se tiene que tener en cuenta el comportamiento del adversario, qué te puede favorecer y qué no. El punto central es asumir una autonomía y una capacidad de producción. Quiero decir: focalizar sobre la organización y la subjetividad que rompen sistemáticamente la condición actual.

La organización es ese formidable cuchillo útil para cortar la realidad que hay alrededor. Es la única posibilidad que tenemos.

En ese marco, la noción de común es fundamental. ¿Por qué el común? Éste ha sido un discurso de síntesis de cosas que en el movimiento siempre se han pensado: la globalización y la financierización, todos los grandes fenómenos de las transformaciones del trabajo, las crisis..., y entonces la construcción del Imperio y, por otra parte, la multitud, es decir, la ruptura de las estructuras transversales de contención, la clase, etc. Lo común –esto es, lo que no es ni privado ni público– es el reconocimiento de que cada uno de nosotros es común, que la multitud no es simplemente algo que viene de fuera, sino también de dentro. Nosotros somos la multitud: cuando se dice común se dice, fundamentalmente, el fin de la identidad, tanto la individual como la de grupo.

¿Qué relación hay entre los colectivos de enunciación –como posibilidad de que lo heterogéneo se pronuncie colectivamente– y la organización? ¿La organización son los colectivos de enunciación?

Sí: cuando un colectivo de enunciación tiene una performatividad fuerte se convierte en la medida de performatividad. El problema importante es no pensar al colectivo de enunciación como una cosa individual, suspendida. Si se piensa, por ejemplo, en cuestiones como las del miedo, la paranoia, etc., son todas temáticas performativas. Se sostienen de manera performativa porque no corresponden, mí-

nimamente, a la realidad. Pero la gente tiene estas imágenes. Por ejemplo, en Venecia, ¿a qué se le puede tener miedo al caminar de noche? Aquí no hay de qué tener miedo ni en la calle más angosta. Está todo iluminado, no hay nadie que te pueda lastimar, no te va asaltar ningún cuco. ¿Por qué entonces la gente tiene miedo? No lo sé. Nunca ha estado tan tranquila Venecia. Alguna vez existieron los que te cortaban la garganta para sacarte el dinero. Ahora no hay ningún delito de ese género. Sólo se pueden encontrar en los policiales muy bellos sobre Venecia que escribe Donna Leon. Hay un riesgo en darle a la temática del miedo una importancia terrible. Es por esto que no estoy muy de acuerdo con Bifo, por ejemplo: es un error estar dentro, al interior, de esta temática que es performativa en términos completamente abstractos y como instrumento del poder.

¿Sería otro tipo de performatividad la que construye un colectivo de enunciación?

¡Claro! Éste el momento anti-utópico que, para mí, es necesario retomar hoy. Es una idea que está en mi cabeza y en la de varios compañeros: ha finalizado un período y este fin ha determinado un bloqueo de la iniciativa. De ahí que se pueda decir que hay un impasse, duro, pero también para ellos, no sólo para nosotros.

La del impasse es una dimensión general. Dentro de esta dimensión general, se trata de entender si existen ya otras formas como, por ejemplo, la ruptura del proceso imperial norteamericano, en tanto primer

elemento sobre el nivel internacional. Sobre el nivel interno, en cambio, habría que ver las nuevas formas de presión biopolítica sobre las relaciones de fuerza, como la crisis de sub-prime revela. Entonces, se trata de moverse en este terreno, pensando que es un terreno completamente nuevo en el que las capacidades de construcción de organización y de performatividad general del movimiento son también de utopía y de discurso. La polémica contra la negación del grand récit, de los grandes relatos, es totalmente interior a lo posmoderno y tiene razón: ya no se trata de hacer grandes relatos porque estos grandes relatos son hechos con las categorías de lo viejo. Entonces, los grandes relatos devienen los grandes relatos en realidad corruptos. Pero hoy, dentro de esta nueva situación, ser capaz de presentar grandes relatos que sean inventivos, de crear programas, de escribir manifiestos deviene fundamental desde el punto de vista político.

En el Descartes político, al igual que en La anomalía salvaje, proponés que el pensamiento político se vuelve hegemónico cuando es capaz de leer las alternativas que un grupo tiene en cierto momento. Para completar esta idea de la imaginación performativa, ¿vos creés que puede hacerse una descripción de cuáles son los dos o tres proyectos que están en juego hoy, y cómo un movimiento hegemónico puede leerlos?

Tenemos algo en lo que todos coincidiríamos: la transformación del beneficio en renta financiera, en suma. La renta financiera es, en verdad, la mis-

tificación de un común real. Entonces, existen dos grandes alternativas. Una que mistifica el común en términos de dominio y de trascendencia y que para mistificar esto recurre, nuevamente, a la identidad de los estados nacionales, etc. Pero todo esto lo hace, ahora, sobre la base de una mediación agotada, de una mediación que está ya desesperada, empujada a su fin. Detrás de este concepto de identidad, ¿qué hay? Heimat, sangre, territorio... Entonces es una concepción más o menos barbárica de la soberanía. Una segunda, por otra parte, se vincula a este gran proceso que se abre de invención de instituciones del común, de formas en las que lo común puede ser gestionado y que es bastante diferente respecto a lo público. Porque, ¿qué es lo público? El privado que encuentra las formas de ayudar al privado a desarrollarse: son las funciones públicas de lo privado. El privado domina sobre lo público. Lo público es, por ejemplo, una nacionalización para permitir a la industria funcionar, etc. En cambio, el común es la gestión democrática de todas las capacidades que tenemos, de producción y de reproducción. Aquí hay que encontrar las formas en que esto se expresa. Las formas iniciales más o menos las conocemos: pasan a través de la expresión de la hegemonía, en la lucha por el reconocimiento, la capacidad de construir subjetividad y expresiones. Son etapas necesarias, son el desarrollo de la lucha política. Y son las cosas que nosotros en los años 70 hemos vivido. Sólo que cuando hemos llegado a la hegemonía, ellos... nos han reprimido. Es sobre la base de la traición de un

lado que esto se ha dado; porque no es el mal sino la corrupción específica del Partido Comunista, que ha sido corrupto, que ha construido este frente general con el capital para destruirnos. Fueron operaciones que no tuvieron nada de casuales. A menos que uno no quiera considerar que esto siempre va a pasar o que está inscripto en la naturaleza humana. Por lo cual, supone demostrar que este límite viene de la naturaleza humana o que viene de fuera. Yo creo que es una imprudencia teórica negarlo.

Decías que las nuevas instituciones son el resultado de fuerzas. ¿Dirías que tienen también el valor de la ejemplaridad?

Cuando expresás la fuerza es siempre un ejemplo. Hay que preguntarse bien lo que es una expresión de fuerza. Porque, por ejemplo, el hecho de resistir es una expresión de fuerza. Hablar de pacifismo como alguna cosa que sería contraria a la expresión de la fuerza es un sofisma puro. Cuando se habla de la India, hay que tener en cuenta que millones de personas cerraban la industria y simultáneamente había otros millones personas que disparaban. Porque estas cosas no pasaban tranquilamente. La posición de Gandhi es una posición intermedia. La posición puramente pacifista es hipócrita.

Lo que hay que medir evidentemente es el ejercicio de la fuerza de la resistencia, de la fuerza constituyente, hegemónica, para el mantenimiento de una situación. Si en un cierto momento se desarrolla un sistema con ciertas estructuras administrativas y son

saboteadas, se debe buscar su seguridad. El poder es y debe ser defendido cuando es un poder común.



## Algunas reflexiones sobre la renta durante la «Gran Crisis» de 2007 (y siguientes) <sup>1</sup>

¿Qué es la renta?, ¿quién es rentista? son cosas que sabemos todos. Todos hemos visto la cara, al menos una vez, del que te alquila el departamento. Podemos haberlo odiado o envidiado; sea como sea lo consideramos alguien que —al menos en relación con nosotros— gana dinero sin trabajar.

En el Ancien Régime estaban vigentes las leyes de la renta. Las exaltaban los reaccionarios del tipo de Burke y Hegel, considerándolas naturales; las odiaban los discípulos revolucionarios de Rousseau, los reformistas ilustrados y los fundadores de los derechos del hombre. Los liberales ingleses y los filósofos kantianos pensaban que la libertad no podía sostenerse y desarrollarse sobre la base de la explotación de las riquezas heredadas: una riqueza «digna» debía, en cambio, fundarse en el trabajo. Por su parte, los estudiosos de las «riquezas de las naciones», los inventores de la economía política, fueron ambiguos en este tema: por un lado, en efecto, pensaron que la riqueza capitalista debía construirse contra la renta (y en el acto de identificar este camino consistió la verdad de la ciencia económica); por otro, no se ocultaron (aún si lo hicieran con frecuencia a sus lectores) que el desarrollo capitalista no ha-

---

1 Este texto cierra el volumen de autoría colectiva: La Gran Crisis de la Economía Global, editado por publicado por Traficantes de Sueños en 2009.

bría tenido jamás la oportunidad de formarse y despegar con la fuerza con la que lo hizo de no ser por una violenta apropiación originaria, la cual había tenido lugar históricamente mediante la apropiación de lo común, de las tierras y del trabajo en la era de las enclosures.

He aquí, pues, en qué consiste la renta absoluta: una acumulación originaria violenta pero necesaria —que sin embargo era preciso ocultar porque era, también, infame—, esclavista, perversa, atroz en sus modalidades... Ciertamente, la renta absoluta sobrevivía en los procesos cotidianos y habituales de disfrute de la renta, pero de una manera tan subordinada a las otras formas de producción de riquezas (los economistas lo decían, quizás lo esperaban, seguramente sufrían el equívoco en sus análisis) que en definitiva aquella se volvía relevante sólo cuando se presentaba como el premio en una competencia entre propietarios (de tierra y/o de dinero). La «renta relativa» se volvía de ese modo una de las figuras en las cuales se presentaba el plusvalor producido por el trabajo, que surgía a través de la diferencia de productividad de las tierras trabajadas así como de los fondos de comercio. A través de la «renta relativa», el economista intentaba, por un lado, llegar a un acuerdo con los reformistas dándole algún fundamento a sus razonamientos; en realidad, sin ocultarlo demasiado, junto al desarrollo capitalista, legitimaba la violencia de la apropiación originaria, de la acumulación primitiva.

Hace casi un siglo atrás, a mitad de camino entre los fundadores de la economía política y nosotros,

Keynes todavía se enconaba contra la renta augurando «la eutanasia del rentier». En aquel entonces ¿quién habría osado pensar que los comienzos del siglo XXI se caracterizarían por el debate, nuevamente (otra vez), sobre la renta, los efectos políticos de su vigencia y por la exaltación ideológica, reaccionaria, de sus peores derivas?

Cuando estudiamos el poder constituyente democrático en los procesos de fundación del orden jurídico moderno, no podemos pasar por alto que aquel afecta, más aún, arremete contra las disposiciones propietarias del orden capitalista (desde el punto de vista crítico, ataca las relaciones de propiedad preconstituidas; desde el punto de vista de la reforma y/o de la revolución, expresa el deseo de nuevos órdenes sociales de propiedad). Dada la intensidad de esta intención del poder constituyente, no debe sorprender el hecho de que la ciencia jurídica burguesa, a lo largo de toda la modernidad, haya intentado aislar el concepto, arrancarlo de la materialidad de las relaciones sociales dentro de las cuales nacía —en un primer momento, relaciones sociales de propiedad; más adelante, relaciones de apropiación capitalista.

El poder constituyente terminaba donde comenzaba el derecho. Termidor era el momento en el cual el poder constituyente se realizaba para ser negado, borrado. Y sin embargo, la ciencia constitucional sabía que esa neutralización era vana. Aunque el poder constituyente pudiera ser aislado formalmente, el jurista y el político sabían que inmediatamente

después serían constreñidos a asumir como fundamento, y para la orientación de su propio trabajo, el análisis de la «constitución material» (es decir, el estudio de las relaciones sociales que, en su complejidad y su eventual antagonismo, están en la base de la «constitución formal» o legal). Un extraño dilema se iba conformando. Las relaciones de propiedad constituían el problema básico de las insurgencias del poder constituyente; el poder constituido, en cambio, asumía esas relaciones de propiedad como sagradas e inmodificables. En la hipocresía formalista de la jurisprudencia contemporánea, el poder constituyente, cuando fuera recuperado, sólo podía ser leído como «poder de excepción», privado de cualquier contenido que no fuera la intensidad de la decisión. Contra esto, toda vez que se presentase en su materialidad e hiciera resurgir la cuestión de la propiedad, el poder constituyente se desplegaba en el tiempo de la constitución y allí, proponiéndose como elemento de innovación jurídica actual y de emancipación social, abría la posibilidad de instituciones democráticas. Era entonces cuando el poder constituyente chocaba contra la «renta absoluta», construyéndose —como función democrática— en el largo tiempo de la constitución material, y luchaba dentro de las formas jurídicas de la «renta relativa».

Hoy, la democracia ya no se encuentra solamente delante (y en contra) de la renta de la tierra (del suelo o inmobiliaria): se encuentra principalmente frente a la renta financiera, el capital que el dinero moviliza, glo-

balmente, como instrumento para la governance de las multitudes. La financiarización es la forma contemporánea del mando capitalista. La misma continúa evidentemente entrelazada con la renta, y repite tanto su violenta intencionalidad como las ambigüedades y contradicciones de toda figura de explotación capitalista. Sería, por lo tanto, una necesidad pensar que el capital financiero no es, en sí mismo, una relación antagónica: aquél comprende siempre la fuerza de trabajo como su elemento necesario, a la vez productor y antagonista. La forma en que el capital financiero incluye el antagonismo se define según especificidades totalmente determinadas: una fuerte abstracción de la cualidad corpórea del trabajo y la ciudadanía, la constitución capitalista de un mundo enmascarado y/o de necesidades distorsionadas, una comunidad monstruosa de explotación (de explotación de lo común: cuando la fuerza de trabajo se ha vuelto multitud y el trabajo se ha vuelto cognitivo y cooperativo, el capital ya no explota el trabajo individual, explota esencialmente al conjunto de la fuerza de trabajo en tanto cooperación, expropiándole lo que ella produce). La explotación de lo común se presenta, pues, como renta financiera.

¿Renta absoluta o renta relativa? ¿Renta fundada sobre un gesto de apropiación radical —de expropiación—, o bien de explotación generalizada y articulada sobre el total del valor producido en una valorización común? Casi seguramente, el economista contemporáneo, postindustrial, responderá

sin ambages nuestra pregunta diciéndonos: vivimos en el mundo de la renta relativa. Pero entonces, cuando la ganancia misma se presenta como renta (puesto que en el mercado global es traducida mediatamente en esta forma de existencia del capital), la renta financiera y los flujos financieros —en definitiva, el mundo de la renta— se presentan como inmediatamente atravesados y condicionados por las luchas de la multitud. Y sin embargo, cuando el mundo de la renta relativa nos es presentado nuevamente ¡qué gran diferencia muestra aquí esa misma renta relativa! Ésta —es decir, el mundo de la renta— se presenta enfrentándose a lo común, emerge dentro de lo común, dentro de una explotación generalizada. Hay países (China, por ejemplo) donde estos procesos se presentan de una manera tan «pura» que las relaciones sociales entre la centralización política del mando y la dimensión del welfare, del salario social y de la distribución de la riqueza en general, se presentan inmediatamente como una relación de lucha: también el salario ha alcanzado la generalidad de la renta financiera. Si se consideran los países donde la articulación compleja de renta y ganancia se da de forma «impura», como en Estados Unidos, Europa o, mejor todavía, en todos los países del ex-Tercer Mundo donde permanecen las oligarquías de la renta, se debe señalar cómo también allí es intensa la lucha por la reapropiación de la renta en la formación de las relaciones de reproducción de la sociedad. En todas partes, y de todas formas,

la resistencia contra la renta es fortísima. En todas partes, la defensa de la renta llega al punto de proponer aquella síntesis entre renta absoluta y estado de excepción que hemos visto atravesando su genealogía. Es aquí, pues, que la renta reaparece, posicionándose violentamente contra los procesos democráticos. Es en este momento que la renta absoluta se reivindica como garantía del beneficio, invirtiendo el curso histórico del desarrollo capitalista.

¿Existe la posibilidad, allí donde la renta ha absorbido — o bien ha integrado — las dinámicas de la ganancia, de definir una lucha sobre el «salario relativo»? Es decir, ¿existe la posibilidad de diseñar dispositivos de lucha dentro y contra la renta? ¿En qué consiste una lucha sobre el rédito? ¿Cuál es el «salario de la renta»? Cualquier respuesta a estos interrogantes debe, antes que nada, reintroducir un sujeto: ¿entre quiénes se da la lucha cuando la renta mistifica lo común de la producción social? Un sujeto, se decía: una fuerza antagonista, multitudinaria, que tenga la capacidad de demoler el rígido biopoder ejercido en nombre de la renta absoluta. Pero, ¿cómo se construye un sujeto así? Se lo puede construir únicamente imponiendo un terreno de lucha basado en, estructurado y orientado por, la renta relativa. ¿Cómo lograr eso? Sólo a través de la construcción de un sujeto en lucha. La renta se transforme de absoluta en relativa cuando es sometida a la democracia de las luchas.

Por lo tanto, será necesario conducir luchas que lleven a la construcción de este sujeto. Unir a los

precarios y los excluidos, recomponer el trabajo material e inmaterial: el primero dentro de la complejidad de sus articulaciones fabriles y metropolitanas, el segundo sobre ese mismo espacio y en la complejidad de sus articulaciones (desde los call centers a las universidades, de los servicios industriales a los de la comunicación, de los centros de investigación a los servicios sociales, sanitarios y educativos). Esta es la multitud que puede construir un sujeto político que ingrese activamente en el terreno de la renta dominada por las finanzas e introduzca, con la misma potencia que tuvo para los obreros de las fábricas fordistas la lucha alrededor del salario, una lucha en torno al ingreso. Esta es la dimensión sobre la cual se configura un «salario de la renta».

Léase bien: de ninguna manera se trata de pensar que las cantidades salariales arrancadas a la renta (primero absoluta, luego relativa) puedan en cierto modo determinar una crisis del mando capitalista. La lucha en torno al rédito (al «salario ciudadano», en particular) es primero un medio —un medio para la construcción de un sujeto político, de una fuerza política. ¿Un medio sin fin? Sí, porque su finalidad no es, ni puede serlo aún, la conquista del poder; ni siquiera una transformación duradera de los mecanismos de reproducción de la sociedad capitalista: en la lucha sólo se puede construir la realidad y el reconocimiento de una fuerza que sepa moverse con eficacia en el terreno del rédito. Es partiendo de este pasaje, de este uso constituyente de

la lucha por la definición y el reconocimiento de un sujeto político —que permita, en consecuencia, dejar atrás dicho pasaje— que será posible abrir una lucha no limitada al tratamiento del salario de ciudadanía, sino dirigida a la reapropiación de lo común y su gestión democrática.

No hay lucha de clases sin un lugar dónde ésta pueda desarrollarse. Hoy, ese lugar es el territorio metropolitano. Hubo un tiempo en el que fue la fábrica; todavía hoy es la fábrica, pero decir fábrica, ahora, significa algo distinto de un tiempo atrás. La metrópolis es la fábrica actual —con sus relaciones productivas, los departamentos de investigación, los ámbitos de producción directa y los flujos de circulación/comunicación, los medios de transporte, sus separaciones y confines, las crisis de producción y de circulación, las formas diversas de empleo, etc. La metrópolis: fábrica modernísima como sólo la predominancia del trabajo cognitivo en los procesos de valorización puede determinar; y sin embargo, fábrica también antiquísima en la cual, como esclavos, inmigrantes y mujeres, precarios y excluidos, son puestos todos por igual a trabajar y donde la explotación alcanza todos los lugares y momentos de la vida. La metrópolis: fábrica preindustrial que pone en juego las diferencias culturales y de status con grados diversos de explotación, las diferencias de género y raza como diferencias de clase; y sin embargo, fábrica postindustrial donde estas diferencias constituyen lo común del encuentro metropolitano, del mestizaje continuo y creativo, del cruce de

culturas y de vidas. Un común que en la metrópolis puede ser reconocido y traído a la luz. La renta reviste este común, lo construye desde los altos pisos de los rascacielos, lo domina en los mercados accionariales, lo desvela a aquellos que lo ocultan a sus productores.

Contra esto, una democracia absoluta de luchas por la transparencia, por la Glasnot, puede indicarnos el camino para emancipar lo común. Se trata de atacar todos los flujos de renta, desde aquella inmobiliaria (a través de las articulaciones financieras de la ganancia) hasta las rentas por copyrights y las producciones informáticas. Las luchas que aquí hemos señalado entre paréntesis, ese a través, constituye en la actualidad el corazón del capital. La democracia puede y debe destruir la renta absoluta para alcanzar la potencia e intensidad necesaria para desplegar la lucha contra la renta relativa. La renta absoluta, después de haber sido la figura inicial y violenta del essor capitalista es ahora la figura de la explotación capitalista, que vive su más alto nivel de desarrollo: es la figura de la explotación de lo común. Poner en contradicción la relación entre mando y común hasta que la contradicción explote: ese es el camino a recorrer, sabiendo que no hay ya dialéctica alguna que pueda resolver el problema. Solo podrá hacerlo la democracia cuando devenga absoluta, es decir, cuando en ella se opere el reconocimiento de que cada uno es necesario para el otro porque es igual en lo común...

La gran crisis ha comenzado dentro de la me-

trópolis, cuando el nuevo proletariado, construido por la producción capitalista de subjetividad como individuo propietario e impulsado luego hacia una condición patrimonial en la conversión neoliberal del welfare state (pero al mismo tiempo, reducido a la fatiga de una vida precaria mientras que el siglo anterior de luchas obreras lo había elevado y recalificado como trabajador cognitivo), se rebeló. Le han impedido el acceso al ingreso social, han querido quedarse con su casa, le han mostrado como la renta capitalista no está dispuesta a ceder nada ante las urgencias de equilibrio del mando capitalista. Resistir, rebelarse... he aquí la nueva producción que se pone en juego por parte proletaria.

Cerrando el seminario del cual ha nacido este volumen, creo que todas las condiciones que determinan esta inversión radical de los procesos de producción de subjetividad han sido expuestas aquí en términos concluyentes. Queda por ser explorado el siguiente interrogante: ¿cómo reapropiar para la subjetividad común lo que el capital ha convertido en renta? Esta pregunta no es impertinente para una época en la cual la pasión, la inteligencia, las prácticas de la «revolución» están volviendo a avivar la escena en un plano global. Los análisis de la crisis y las consecuencias políticas que de ella se extraen en este volumen no sólo describen y critican el actual pasaje histórico sino que se abren a nuevos horizontes del deseo.



## Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica<sup>1</sup>

### 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 *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

---

1 Conferencia sobre Pensamiento Crítico en el Siglo XXI, Moscú - Junio de 2009.

historia, mientras que para los no revolucionarios no quedaba más que adaptarse tranquilamente a su destino, *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 ético-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 poscolonial;

en Italia, Francia y Alemania, invirtiendo 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 Évald Iliénkov:

«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»<sup>2</sup>.

Sin embargo, esto no es suficiente. En el tercer capítulo, titulado El pasaje de lo abstracto a lo concreto, Iliénkov 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».

---

2 L. Colletti, "Prólogo" a E.V. Iliénkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milán 1961, p. VII.

(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 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 Iliénkov, fue traducido al italiano otro libro<sup>3</sup> cuyas proposiciones fundamentales coincidían y a menudo reforzaban las supuestas por Iliénkov: «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 realizar las categorías abstractas que nos permiten comprender no sólo la producción capitalista misma, sino todos los

---

3

J.C. Michaud, *Teoria e storia nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milán 1960.

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 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 abstrac-

to, 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 de 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.

## 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 *Aufhebung*, 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 insolubles 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 transforma-

ción 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 bien, 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.

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

El descubrimiento de lo 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 relaciones 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 lo "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,

lo 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 decir 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.

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 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 descritas, 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.

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 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 de lo “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 lo “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 la llamada «dialéctica materialista» (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 *Pouparler*): «que el comunismo es la producción de un pueblo por venir...» Eso dijo, 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 Rechtsphilosophie (Axel Honneth) con el objeto de reconstruir una dialéctica abierta, desde abajo que pudiera ser estructurada en términos de interactivi-

dad 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. Lo 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 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 de lo 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.







Diálogo con Toni Negri:  
"Este es un momento maquiaveliano"<sup>1</sup>

Por Verónica Gago y Diego Sztulwark

Hace unos años proponía una hipótesis para entender la situación política en Sudamérica: decía que había un atravesamiento del Estado por parte de los movimientos sociales. De esta manera, el poder constituyente de los movimientos podía desarrollarse, si bien de un modo conflictivo, al interior del poder constituido. Ahora habla de estar "dentro y contra del Estado. ¿Cómo lee actualmente esta relación entre potencia popular y Estado?

Yo creo que cuando se dice "dentro y contra" se hace una afirmación metodológica que siempre debe ser confrontada con las determinaciones de lo concreto. No es que "dentro y contra" signifique siempre lo mismo, sino que se trata de adoptar una perspectiva desde la cual mirar las cosas. Tengo la impresión de que tanto desde el punto de vista de la gestión económica como política ha habido en los últimos años un relativo declive a partir de la situación inicial que se había formado en la última década, después de 2001, que fue una situación efectivamente revolucionaria. Hubo un primer desplazamiento desde el punto de vista económico a

---

1 Publicado en Lobo Suelto: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2012/11/dialogo-con-toni-negri-este-es-un.html>.

partir del gobierno de Néstor Kirchner: se da una recuperación productiva que toma como base a la producción social en un sentido amplio y se produce una confrontación con los diktat de los mercados sustentada en la experiencia de resistencia del período previo. Este primer momento es efectivamente muy importante en la medida en que toma la fuerza de los movimientos piqueteros, las ocupaciones de fábricas, la organización barrial como base de esa ampliación del terreno de la producción social, sin encerrar esas experiencias en una interpretación puramente ideológica. Este elemento nuevo de la productividad social insurgente es la fuerza que logra representarse en un proceso institucional efectivo, que tiene como espacio definido a la nación. En este sentido, el poder político nacional concreta la efectiva necesidad de tener un punto de referencia central para enfrentar a los mercados y sus maniobras monetarias. Por ejemplo, desde este punto de vista, la renegociación del pago de la deuda y las tratativas con el Club de París, han sido un momento de recalificación de la trama institucional de la democracia argentina respecto de los esquemas heredados del peronismo tradicional tomando en cuenta las mutaciones en el tejido social.

¿Y qué impresión tiene sobre lo que sucedió después?

Desde el punto de vista económico parece ha-

berse dado una aceleración hacia el extractivismo empujada por el agronegocio de la soja, consolidando la estructura de relaciones con las grandes empresas multinacionales. Seguramente la disputa con el campo tuvo que ver con todo esto. Desde este punto de vista me parece que ha habido un estancamiento y un fuerte intento de centralizar poder por parte del gobierno. El extractivismo no es sólo un hecho económico. No se trata sólo de discutir que pueda resultar útil concentrar la producción en ciertos productos, sino también de tener en cuenta que funciona como negación efectiva de una democratización económica, en el sentido que niega una productividad social generalizada. Ahora, la pregunta es cómo hace el modelo actual para garantizar un efectivo régimen de welfare (bienestar) en Argentina. Tengo la impresión de que las políticas sociales –tal como sucede por ejemplo en Venezuela– adoptan cada vez más la apariencia de concesión realizada al pueblo, más que ser propuestas como producto de una movilización general productiva a la cual corresponde un welfare efectivo.

¿Y cómo funciona entonces el “dentro y contra” del Estado en este contexto?

Consiste en la utilización del Estado, para decirlo así, al interior del espacio global de los mercados poniendo en el centro este problema fundamental de la democracia, que no es tanto el problema de la libertad, como el de la producción. Quiero decir

que es en el nivel de las condiciones materiales de la producción que se juega, en esencia, el devenir democrático y la conquista de nuevas libertades.

¿Cómo cree que manejan esta relación entre neoextractivismo y welfare otros países de América latina? Pensemos en experiencias tan importantes como Venezuela y Brasil.

Ya hemos mencionado lo que pasa en Venezuela. No sé si se puede llamarlo welfare, pero hay allí, sin dudas, una difusión de servicios a las comunidades con un significativo salto político y tecnológico con el apoyo cubano (médicos, maestros, etc.). Fue algo muy importante, en la medida en que el nivel de expectativa de vida se fue acrecentando. Sin embargo, una verdadera democratización de la sociedad supone enfrentar muchas dificultades. Por ejemplo, los problemas que hubieron con las misiones al mismo tiempo en que se forma una nueva burguesía tan activa como rapiñera. Tengo un juicio más positivo del proceso brasileño que cuenta con condiciones excepcionales desde el punto de vista de los recursos naturales y sociales. Hay en efecto una situación muy afortunada, pero no hay duda de que la política de Lula fue capaz efectivamente de hacer participar a todos del desarrollo, configurando una sociedad abierta, en términos democráticos y productivos. Lula desplegó una lucha de clases continua, en contra de una burguesía y de un sector capitalista fuerte y con gran capacidad, lo que supo-

ne problemas enormes.

¿Brasil le parece un modelo?

No sé si estas luchas puedan darse de igual modo en otros lugares. No creo que su política sea un modelo. Pero estos días me preguntaba sobre el énfasis del discurso oficial sobre la batalla con el grupo Clarín. Lula debió enfrentar la enorme capacidad de la televisión brasilera y no fundó ni un sólo diario, sino que se apoyó en la capacidad de intervenir sobre los otros sectores, sustentado en una politización de bases a través de los grandes movimientos, como el MST y los movimientos de las favelas que fueron extremadamente importantes. La situación argentina no parece contar hoy con una capacidad de recrear movimientos sociales de esa magnitud, aunque guardo muchas dudas al respecto. De todas maneras, me parece que el problema de la democracia se plantea con toda claridad en América Latina, que ya no puede ser pensada como un territorio periférico sino que en muchos aspectos constituye un escenario central para todos nosotros.

El extractivismo convive en buena parte de América latina con una retórica contraria al neoliberalismo, aun si hay una serie de prácticas sociales que funcionan según lógicas de apropiación neoliberales. ¿Cómo evalúa este desfase?

A mí me parece que cuando el Estado se pro-

nuncia contra el neoliberalismo dice una mentira. Existen toda una serie de acuerdos específicos con las multinacionales. Es un poco lo que sucedió aquí luego del conflicto con el campo. Dentro del marco que surge de estos acuerdos actúan las empresas nacionales y los emprendimientos cooperativos inmersos en una lógica capitalista. ¿Están estos gobiernos en contra del neoliberalismo? Tal vez sea mejor decir: están en contra de las extremas consecuencias del neoliberalismo, que son las de anular el welfare. Pero estas son extremas consecuencias.

¿Se puede pensar que es el capital financiero como tal el que funciona de un modo extractivo con respecto a la producción de valor del conjunto de la sociedad?

Me parece que la relación entre capital financiero y extractivismo es de una identidad completa. Aunque los gobiernos progresistas de Sudamérica han planteado nuevas relaciones de fuerza en relación a los mercados financieros, lo cierto es que estos capitales siguen funcionando a partir de la expropiación del valor producido por la cooperación social. El capital financiero sigue siendo el elemento que unifica el complejo social, de un modo abstracto, es cierto, pero efectivo. Y no se trata de una intervención que venga desde afuera, de un modo imperialista, sino una intervención que condiciona la entera máquina social, y busca prefigurarla. Por eso es insuficiente toda tentativa de oponerle meramen-

te una estructura de regulación vertical. El problema político que se nos plantea es, en cambio, cómo articular las pluralidades productivas en la protesta. Yo no veo una propuesta diferente.

¿No le parece que es también un problema el modo en que se fija una cierta imagen del movimiento social, incapaz de dar cuenta de nuevos modos de organización más difusa?

Creo que efectivamente este es un verdadero problema. Veo que estos días se habla de los cacerolazos. Más allá del sentido político que ha tenido el movimiento –por lo que escucho aquí, se trata de un movimiento básicamente de derecha– se trata de fenómenos que no se expresan al nivel institucional, sino en el nivel de las multitudes. Se plantea la pregunta: ¿cómo se puede decir si una multitud es “buena” o “mala”? Yo creo tener una respuesta, pero que es abstracta: lo que distingue a la buena multitud de la mala es lo que llamo el común. Se trata de una hipótesis teórica que abarca también una noción de democracia sustancial, y no como algo meramente formal. Me refiero a la democracia en cuanto capacidad de organizar un conjunto de relaciones, y extraer de ellas una conciencia política. El comunismo no es algo que pueda brotar del común de modo directo. Por eso hay que crear formas políticas capaces de poner a las singularidades en relación, y de darle una forma institucional al proceso.

¿Cómo piensa esa forma institucional sin que se trate de un cierre sobre el Estado nacional?

Creo que después de la gran polémica contra el Estado nación y frente al poder de innovación capitalista debemos reflexionar sobre las formas en que se considera hoy la cuestión desde la izquierda. En Europa el fracaso de la izquierda consiste en no haber logrado ir más allá del Estado nación y no llegar a imaginar una gestión del poder por fuera y más allá del Estado nación. El defecto de la izquierda en Europa es haber identificado la idea misma de gobierno con una instancia única. Al fijar la idea de gobierno al Estado nacional se bloqueó la capacidad de imaginar formas de gobierno sobre los mercados, que claramente exceden los confines nacionales. Y entonces, sucede que los mercados crean por ellos mismos sus instancias de gobierno. Así, el Banco Central actúa como representante de la red de Europa: de esto se trata el comunismo del capital. En América Latina las cosas se dan de otro modo, aunque también aquí se trata de superar las visiones que se cierran en términos de proyectos nacionales-extractivos. Y me parece que la posibilidad de articular una espacialidad más amplia pasa por comprender el papel que juega Brasil.

¿En qué sentido?

Porque el Brasil produce más de lo que producen los demás países de América latina y tiene una

enorme capacidad de atracción sobre el nivel internacional, que lo coloca necesariamente en una posición hegemónica. Este problema queda por fuera del concepto de hegemonía que plantea Laclau, que refiere exclusivamente al nivel nacional, excluyendo la necesidad de tomar en serio el nivel regional. Creo que habría que pensar en un equilibrio en la relación entre espacios nacionales y regionales a partir de una colaboración real. Porque si los países se encierran sobre la exportación de sus recursos naturales, es muy fácil que compitan unos contra otros, al estilo mediorientista, pero sin jeques.

Usted habla de una serie de paradojas en torno a lo que llama biocapitalismo y al sujeto actual "hombre-máquina" como parte de la dinámica de valorización. ¿De qué se trata?

Me interesa describir las mutaciones en el proceso productivo a partir de nociones de Marx. Afirmino por un lado que el capital constante (la parte de la inversión de capital en medios de producción y materia prima que conserva valor) se transformó por influjo de la hegemonía del capital financiero, al mismo tiempo que las finanzas constituyen actualmente el mando mismo del capital. Y por otro, que el capital variable (la fuerza de trabajo: mercancía que agrega valor) determinó formas distintas de existencia que, en virtud de su movilidad y de la incorporación de conocimientos y de autonomía de su cooperación desafían las tradicionales

distinciones entre capital fijo (parte del capital que queda fijado en las máquinas) y capital circulante (parte del capital que circula bajo forma de mercancía). El trabajo vivo sufrió un cambio antropológico, el hombre-máquina –para tomar la imagen de Deleuze y Guattari– se apropió de elementos de lo que tradicionalmente Marx llamaba el capital fijo, las máquinas. Esta mutación supone que el capital ya no dirige al trabajo de modo directo, sino a la distancia, capturando al trabajo a partir de dispositivos financieros. Se trata de un capital que capta el resultado del trabajo en red. Esta es una gran diferencia, que implica una serie de consecuencias.

¿Por ejemplo?

Por ejemplo con respecto a la cuestión de la propiedad, que concierne cada vez menos a la posesión inmediata de un bien y más a la apropiación de toda una serie de servicios. La propiedad depende cada vez más del conjunto de trabajo que se organiza alrededor de la posesión. La composición de este trabajo se da como una realidad enteramente biopolítica. Este movimiento implica un movimiento de subjetivación fundamental. A mí me parece que sobre este terreno se debe desarrollar la reconstrucción de un pensamiento revolucionario, en el sentido de ligar el análisis de estas transformaciones con la utopía: en esto Maquiavelo, Lenin y Gramsci siguen siendo muy actuales para nosotros.

Usted habla también de una moneda del común, ¿a qué se refiere?

Creo que hoy se plantea el problema de la reapropiación de la riqueza común, la cual sólo puede darse a través de la moneda del común, para volverla lo más extensa posible, aceptando siempre la abstracción de la relación, ya que en eso no se puede volver atrás. Hay que aceptar la abstracción de esa relación que te han impuesto. Y luego, sobre este terreno, es sólo una lucha común en el nivel global que resuelve el problema. Yo no veo otras soluciones. Se pueden tener soluciones particulares de ruptura, echar a una multinacional, repetir operaciones como la del 2001, no pagar, declarar la insolvencia: son momentos de lucha pero no de solución. Son todos problemas que se ponen políticamente de manera muy fuerte por eso este es un momento maquiavélico puro.



## Por la construcción de una coalición multitudinaria en Europa<sup>1</sup>

Disculpen si arranco desde muy atrás. Quisiera preguntarme antes que nada, ¿qué quiere decir “hacer política hoy” para abordar luego el tema de Europa. Hacer política sobre el terreno de la autonomía, es decir asumiendo el punto de vista del sujeto subversivo y analizando en consecuencia las figuras y los modos de actuar del proletariado precario cognitivo. Recupero, de hecho, las necesidades y los deseos de este sujeto como dispositivo central, virtualmente hegemónico, en el análisis de los movimientos de la multitud dominada y explotada en su lucha contra el orden capitalista.

Hay dos argumentos, mejor dicho, dos topoi que deben ser asumidos abordando este tema. El primero es objetivo: es preciso preguntarse qué significa colocarse dentro del desarrollo capitalista en la fase crítica de la hegemonía neoliberal. Podríamos también, probablemente, comenzar a interrogarnos sobre los “límites del capitalismo”, dejando de lado, sin embargo, previamente, cualquier previsión catastrófica, como quiera que ésta se presente, y toda nostalgia de una tradición que testimonia desde hace bastante tiempo esta ilusión.

El contexto capitalista está hoy caracterizado por

---

1 Publicado en Lobo Suelto! el 3 de septiembre de 2013 (<http://anarquiacorona.blogspot.com.ar/2013/09/por-la-construccion-de-una-coalicion.html?q=toni+negri>).

el dominio del capital financiero que está consolidando su acción después de una larga transición, que se remonta al menos a la segunda mitad de los años 70. Hemos seguido ampliamente esta evolución, y a menudo anticipado en nuestro trabajo colectivo: veamos pues simplemente las conclusiones. El capital financiero es hegemónico y no se lo puede definir más como lo hacían Marx y Hilferding, ya que se ha hecho capital directamente productivo: busca hoy su estabilización ejerciendo actividades extractivas sea con respecto a la naturaleza y sus riquezas, como con respecto a lo biopolítico-social (es decir, el welfare).

Cuando hablamos de la consolidación del poder del capital financiero lo decimos suponiendo (y es una hipótesis que se aproxima ya a una verificación final) que la transformación del capitalismo ha provocado una muy profunda transformación de las formas territoriales y de las estructuras institucionales de la organización global de los Estados y de las naciones en el "siglo breve".

Esta transformación empieza al interior de cada uno de los mercados nacionales donde, en cada uno de ellos, la estructura productiva capitalista se reorganizó después de la primera gran guerra (respondiendo al triunfo de la Revolución bolchevique), según módulos contractuales keynesianos. En el segundo período de posguerra y después de las "reconstrucción", este módulo de organización social y de comando capitalista empieza a ser debilitado y, a veces, hecho saltar bajo la presión obrera: es en-

tonces que comienza la revolución neoliberal a partir de finales de los años 70 con una extraordinaria aceleración a principios del siglo XXI. Ella reorganiza, en primer lugar el Estado según normas fiscales para la gestión de la crisis y según la governance de la deuda pública. El proceder de la mundialización que interviene en ese período y la afirmación global de los “mercados financieros” desplazan el control de las posibilidades deudoras del Estado del poder público a las estructuras que organizan lo privado; del equilibrio de la administración interna del Estado al equilibrio construido bajo el dominio de los “mercados” globales.

Es en este punto que se da una definitiva fractura entre el nuevo orden capitalista global y los sujetos que vivían en el anterior ordenamiento capitalista de cada uno de los Estados-nación – en aquel ordenamiento “reformista” del capital, es decir, donde después de haber introducido keynesianamente al movimiento obrero en el contrato social, disciplinaba su comportamientos según normas llamadas “democráticas”.

Si en el Estado fiscal, que pronto alcanzó la crisis, la deuda estatal había asumido ese papel de anticipación del gasto que antes había tenido la inflación (en sentido opuesto, en este caso, como instrumento de desvalorización del gasto) y si pronto la fiscalidad no fue ya suficiente para sostener la deuda promovida por el Estado; si, por lo tanto, la estructura de la deuda mutó y el neoliberalismo, haciendo del mercado la regla del desarrollo y de los “merca-

dos" la justicia del planeta, impuso la privatización global de la deuda.... Dado todo esto, entonces, la crisis capitalista se presenta hoy como la imposibilidad de hacer actuar, dentro de su propio desarrollo, todo elemento de mediación, cualquier estructura contractual, –en definitiva, el keynesianismo– bajo las diferentes acciones reformistas que éste pudiera asumir.

Por otra parte, este desarrollo (en lo concerniente al punto de vista de las luchas del sujeto subversivo) nos devuelve un módulo muy consistente de lucha de clase. En efecto, por un lado todos aquellos que pueden participar del "interés" (es decir, del beneficio monetario– tras la participación de la práctica global de la usura de los mercados privados y/o semi-públicos) construido en el mercado financiero; de otro lado, todos aquellos que consideran el ejercicio de su fuerza-trabajo, vuelta hoy socialmente útil desde su "estar juntos" y, por lo tanto, la exigencia (necesidad y deseo) de tener garantías durante el curso de su vida, no de la perduración de la barbarie de la posesión privada, sino del posible disfrute del acceso al común. Y no hay "ninguna clase media" entre estas dos realidades éticas.

Elsegundopresupuestoessubjetivo.Hemosmencionado las características éticas; ahora se trata de estudiar (también en este caso reasumiendo un trabajo colectivamente consumado) la ontología de la producción. En ella se recomponen pues las modificaciones introducidas en la composición de clase trabajadora. Ella (la composición de clase) no

es más (como desde hace mucho tiempo se sabe) "obrero" en sentido exclusivo; tanto menos puede ser calificada como central en los procesos de valorización: la dimensión inmaterial, intelectual, cooperativa y la red (como tejido de cualquier actividad productiva) se han convertido en los elementos centrales de la valorización productiva. La fuerza de trabajo se ha visto radicalmente modificada. Ninguna nostalgia sobre la vieja clase obrera se debe tener. Compromiso, en cambio, para reconocer el estigma en el continuo de la "desindustrialización", determinada (no tanto por el capital financiero) cuanto por la automatización industrial y por su expansión a todo el sistema de servicios productivos (por consiguiente también el obrero industrial hoy el trabajador inmaterial).

La radicalidad de esta modificación es extrema. En otros momentos hemos definido al conjunto de la fuerza de trabajo, bajo su dimensión de sujeto explotado en el desarrollo del capital financiero, como compuesto por individuos "endeudados, mediatizados, securitizados, representados". En este marco la explotación asume a la sociedad como totalidad, inviste y subsume a toda la sociedad. Es una explotación extractiva. La calidad extractiva de la explotación significa que la analítica "temporal" (la marxiana, por ejemplo) de las figuras y de las cantidades de plus-trabajo y de plusvalía, deben ser revisadas y analizadas según nuevos criterios.

Es aquí donde el capital financiero se establece como potente agente de una "extorsión" compac-

ta y masificada de plusvalía, como mistificador de todo ensamblaje de trabajo cooperativo y por último –de este modo –como fuerza extractiva del común. En el concepto de “extracción” se modifica pues el de “explotación”. “Extracción” significa apropiación de plusvalía mediante un continuo descremado de la actividad social, la reducción de las singularidades que cooperan en la producción social (y que por lo tanto expresan común) a una masa que ha perdido todo control de sí misma y toda autodeterminación, la transformación de la gestión empresarial capitalista en una función ahora incapaz de organizar el trabajo, inmersa en el juego financiero y sólo atenta a los bonos bursátiles. El concepto marxiano de explotación parece así patéticamente lejano, en su insistencia sobre la temporalidad de la jornada laboral y la explotación individual que en ella se mide. Si no fuera que la masa sólo existe bajo la lógica del capital financiero (como el pueblo en aquella de los soberanos). Mientras que la vida explotada es singular. Desde este punto de vista, pues, las subjetividades implicadas en este desarrollo del capitalismo, expropiadas como masa, explotadas como singularidad, advierten que la fractura social, mejor dicho, la escisión del concepto de capital se ha dado ahora de forma plena. Al estado que el desarrollo capitalista ha sido llevado por la acción neoliberal, cualquier mediación interna en el desarrollo capitalista (aunque impuesta por la multitud de trabajadores necesitados, en definitiva cualquiera sea la forma en que ella se presente, cualquiera que sea la forma en

que las singularidades sean encerradas como masa de expropiados), toda mediación, pues, ha sido rota. Asistimos a la puesta a cero de lo político, mejor dicho, del valor de la composición política del sujeto antagónico: en esta perspectiva “la política” es sólo considerada una mediación –y esta no podrá ser ejercida sino a través de los “excluidos”.

Por tanto, ¿debemos concluir que la dialéctica obrerista que siempre tuvo presente una relación antagónica entre desarrollo capitalista y lucha de clase obrera y que imputaba a ella todo desarrollo, está terminada? Es posible, con toda probabilidad, que ello haya ocurrido. En efecto, la relación de singularidad que constituye la multitud ha devenido del todo intransitiva en la relación del capital. El neoliberalismo nos impone esta verdad. La valorización capitalista nace en efecto por el hecho de que la multitud de singularidades es reducida a masa– se ha vuelto “transitiva” en tanto capital variable pero no puede expresarse como clase – ni siquiera dentro del capital, como la dialéctica “socialista” exigía. Afirmar esto no significa que la concepción marxiana del desarrollo sea obsoleta o que la metodología obrerista se haya vuelto residual; sólo significa que el método debe innovarse, que las “armas de la crítica” deben adaptarse a la nueva situación global y que “hacer política hoy” es un concepto que no puede estar legitimado, por ejemplo, simplemente por el recurso de la investigación obrera – modulada sobre el par composición técnica y composición política –sino que el tema del poder y del contrapoder, de

la guerra y de la paz, del poder constituyente y de la insurrección, en definitiva, del programa comunista, deben ser propuestos en primera línea.

Repito. Desde hace ya tiempo que hemos teorizado sobre el hecho que el “uno se ha dividido en dos”. Esto significa que no hay más medida entre capital y sujeto explotado, antagonico, que no hay más mediación posible. Puede sólo haber mediación forzosa. Esto implica crisis, ineficiencias, límites de la forma política del capitalismo hoy dominante, de la “democrática” en particular, cada vez más evidentes. Si la acción política más elevada del primer movimiento obrero (entre el siglo XIX y comienzos XX) intentó alternativamente por su acción un modelo reformista y/o uno insurreccional; si la segunda gran época del movimiento obrero –la del obrero fordista- consolidó bajo la forma contractual (y reformista) su proyecto, hoy no hay nada más de esto que pueda ser nuevamente recorrido. Algunos autores, con gran inteligencia, han subrayado que el capitalismo neoliberal ha perdido toda característica democrática por cuanto las instituciones de la democracia no consiguen tratar ni influir sobre las cuestiones económicas– han permitido por tanto al neoliberalismo despegarlo de las reglas de la democracia. Es otro modo de decir que el “uno se ha dividido en dos”. La soberanía ha sido entonces quitada de los Estados-nación para ser transferida hacia el poder global de los “mercados”. Pero esta conclusión no concluye nada, está ella misma implicada en el proceso de crisis y la extremiza, antes

que resolverla. Es ahora banalmente repetido por muchos, y termina por mistificar la impotencia de los sujetos y por volver vanas las luchas contra el capital financiero.

Hasta ahora hemos visto como el concepto de composición política de clase obrera se ha venido a menos, como se ha reducido a cero la nueva figura de los movimientos financieros y políticos del capital – y en todo caso como éste no puede funcionar (la decimos de manera gruesa) “ontológicamente”, es decir en una realidad histórica determinada: porque está ahora privado de toda transitividad. “Como hacer política, hoy”, no significa, por tanto jugar entre composición política y composición técnica, sino redefinir radicalmente qué es “política”. Más adelante veremos cuál es la fragilidad del mismo concepto de composición técnica.

La metodología clásica del obrerismo no funciona más, por lo tanto. Es necesario modificarla. Y hacerlo teniendo presente que nuestra autocrítica no significa que no nos podemos llamar marxistas; quizás significa que no nos llamaremos más post-obreristas; probablemente nos diremos sólo comunistas –a nuestra manera, haciendo del marxismo un dispositivo viviente para adaptarlo a la crítica de nuestro mundo. Para empezar, es decir, para salir de la condición de puesta a cero de la política. Sobre la cuestión del presupuesto subjetivo por ello debemos volver ahora, armándonos de una nueva metodología que trabaje esencialmente sobre las

maneras de hacer crecer, independientemente de la relación de capital (no-transitivamente pues), la nueva subjetividad social explotada. En ella no serán más reconocibles composición técnica o composición política, consecuentes la una de la otra, sino más bien una composición simplificada y una consistencia real que intentaremos ahora aquí de definir, describiendo la acción que es posible, que esta subjetividad, produzca.

En primer lugar, debemos tener presente que ese sujeto separado, reducido a cero desde el punto de vista político, es un sujeto que se ha reapropiado del capital fijo, en toda la fase de transformación del capitalismo, entre la crisis del Estado fiscal y la consolidación del Estado del capital financiero. ¿En qué consiste precisamente esta reapropiación? Consiste específicamente en hacer propios, en el aferrar, en hacer prótesis corpóreas y mentales, lingüísticas y/o afectivas, es decir, en reconducir a la propia singularidad, algunas capacidades que antes eran solo reconocidas como propias de las máquinas con las que se trabajaba, y en el integrar estas características maquinicas, convertirlas en aptitudes y comportamientos primarios de la actividad de los sujetos trabajadores. En la separación histórica que se había dicho entre objetividad del comando (y del capital constante) y subjetividad de la fuerza de trabajo (sujeta al capital variable) – se da, por parte de las singularidades, una reconquista del capital fijo, una adquisición irreversible de elementos maquinicos sustraídos a la capacidad valorizante del capital

– para decirlo brutalmente, un robo continuado de los elementos maquínicos que enriquecen de capacidad técnica el sujeto, o mejor, como se ha dicho, que el sujeto trabajador incorpora. Con esto se demuestra cómo el trabajo intelectual es corpóreo, referido a su capacidad de absorber con rapidez y virtud estímulos y potencias maquínicas.

Ahora bien, toda reapropiación es destitución del comando capitalista. Este proceso de apropiación por parte de los trabajadores inmateriales es muy fuerte, eficaz en su desarrollo – determinará la crisis. Pero no se daría la crisis si considerásemos que ella nace espontáneamente de los procesos de reapropiación y de destitución. No es así. La crisis necesita de un enfrentamiento, de una realidad política que se mueva para la destrucción no simplemente ya de la relación de explotación sino de la condición forzosa que la sostiene. En realidad, cuando se habla de reapropiación por parte del sujeto antagónico, no se habla simplemente de la modificación de la calidad de la fuerza de trabajo (que deriva de la absorción de porciones de capital fijo), se habla fundamentalmente de la reapropiación de aquella cooperación que en la reestructuración capitalista de la producción había sido fomentada y luego expropiada – y que representa el drama esencial de esta fase crítica.

Cuando se dice recuperación del capital fijo, reapropiación – lejos de expresarse en términos manchados de economicismo – el análisis entra más bien en aquel terreno de la cooperación que es hoy regulado en términos biopolíticos por el capital:

destituir el capital de esta función significa recuperar para la fuerza de trabajo autónoma su capacidad de cooperación. Pero dado que la sociedad civil y la cooperación productiva son hoy dominadas por las funciones monetarias – y las funciones monetarias forman la cabeza directamente del capital financiero –reapropiación del capital fijo y destitución del comando capitalista sobre la cooperación nos llevan inmediatamente dentro de lo que es hoy más decisivo en la estructura del comando capitalista: la esfera monetaria. Si aquí se dieran significantes, serían significantes que revelan el común. La moneda se encuentra y se enfrenta con las características comunes de la cooperación. Y entonces la resistencia, la lucha y la autodeterminación del sujeto trabajador aquí asumen inmediatamente características políticas, ya que se enfrentan con las dimensiones financieras (monetarias) del control social. El welfare es el terreno privilegiado de este enfrentamiento.

En segundo lugar, además de destituir al comando sobre la cooperación e incorporarse como parte del capital fijo, la nueva fuerza de trabajo, es decir, la clase política antagónica, socialmente recompuesta en cooperación, se encuentra en construir lugares comunes. Más que desearlos, en todo caso quiere construirlos. Lugar común: ¿qué significa esto? Inmediatamente, un sentido de orientación en el contexto propio de la movilidad y de la flexibilidad incorporadas a la fuerza de trabajo (cooperante). Y, en segundo lugar, ¿qué son pues los lugares comunes, mejor dicho, los conjuntos institucionales dentro de

los que el sujeto antagónico quiere reconocerse?

Se trata esencialmente de niveles estructurales de la organización del estar juntos, a menudo el contexto social de la ciudad, mejor dicho de la metrópoli –como lugar de encuentro y de construcción común de lenguajes y de afectos, como plena virtualidad de las asociaciones productivas. La metrópoli está en efecto convirtiéndose, cada vez más, en el lugar donde la resistencia a la extracción capitalista del plustrabajo de la actividad común y a la explotación de la singularidad multitudinaria, se ha vuelto posible –quizás un lugar de deseo. La metrópolis se ha convertido ciertamente central en la acumulación capitalista porque allí, en la metrópoli, la intransitividad de la relación capitalista ha alcanzado el más alto nivel de realización y de expresión, y, como tal, debe ser gobernada por el capital. Pero, por otra parte, la metrópoli se ha vuelto eminentemente lugar de enfrentamiento y de reapropiación proletaria. Toda instancia de contra-poder no puede prescindir de los lugares, espacios en los cuales desarrollarse, afirmarse, apoyarse.

Si en el primer momento que hemos considerado (aquel de la reapropiación del capital fijo) la singularidad se reconocía al mismo tiempo en el común –y el común (en el caso, en el conjunto de los servicios del welfare) devenía el objeto de sus instancias de reapropiación –si esto ocurre en la metrópoli, es decir, a partir de las multitudes que se recomponen y toman forma en lugares comunes, el enfrentamiento entonces se define inmediatamente como lucha

de un proletariado multitudinario contra el capital financiero. Aquí la acción multitudinaria, destinada a defender, a reconstruir, a apropiarse del welfare, se funde con el redescubrimiento de la subjetividad activa, de aquellas singularidades que constituyen la multitud – por eso se expresa en la solicitud del derecho de ciudadanía –que espólicamente “derecho a la ciudad”.

Derecho es garantía de disfrute de la ciudad, de cooperación en la ciudad, de gobierno de la ciudad, de trabajo en la ciudad. La cuestión del ingreso garantizado de todo ciudadano pasa a ser aquí un elemento que integra esta construcción de lo político. Y si la petición de ingreso reconoce la función productiva de cada ciudadano, no es sin embargo ésta el aspecto fundamental: fundamental es más bien que cada singularidad (es decir, cada trabajador y cada ciudadano) encuentre y fije en su pretensión subjetiva del ingreso, una solicitud de poder político adecuada a la construcción de la multitud. Ingreso garantizado y derecho a la ciudad son un solo objetivo político. Si en el primer lugar común que hemos construido, la singularidad multitudinaria se realizaba en el común (en el gobierno del welfare), aquí el común sea multitudinario y se exprese a través de la singularidad (en el derecho subjetivo a la ciudad, en el acceso al común) –así se afirma la nueva forma de hacer política hoy.

En el neoliberalismo, en el Estado consolidado de la transformación del comando del capital, el tejido del común es organizado por la moneda y expro-

piado por la Banca. Es así que, procediendo desde abajo, se propone por nosotros, por nuestras luchas de emancipación social y de libertad, el tema Europa. Reconstruir horizonte europeo significa luchar por la reapropiación del welfare y por la obtención de un ingreso de ciudadanía, igual para todos y más que decente, reconociendo en el BCE el enemigo a vencer, el poder por extenuar. Es aquí que se da, frente a los ataques de los “mercados” (lo que sucedió en la crisis lo ha mostrado) una oportunidad única para desplazar el discurso político por las condiciones asfixiantes del debate dentro de los distintos países-nación a una perspectiva revolucionaria.

Pero más aún, precisamente, si no se puede volver atrás, (y la crisis lo ha demostrado, y su solución lo afirmará aún más duramente) Europa es una oportunidad revolucionaria. Si no se puede volver atrás, hay que ir adelante –y para ir adelante hay una sola vía: luchar, insistiendo sobre el welfare y el ingreso de ciudadanía, para refundar aquella instancia democrática del común que nos fue arrebatada vías desde la actual governance europea, hegemónizada por el neoliberalismo. El tema Europa se plantea directamente contra la Banca, reconociendo que la lucha multitudinaria, la lucha del proletariado social contra la Banca no reniega del proceso de unificación europea y de los resultados alcanzados (entre ellos la moneda única) sino que se plantea más bien el objetivo del gobierno de la moneda, de la construcción de la moneda del común. Esta es solo una premisa, casi un anticipo ideológico de una ac-

ción comunista por reprogramar.

De nuevo preguntémosnos por tanto: ¿por qué Europa? ¿Porque somos “europeístas” incluso después de que hemos sufrido directamente inspirado por el neoliberalismo la represión feroz, una austeridad horrible y lo hemos hecho objeto de nuestro odio? Y después de haber reconocido implícitamente que Europa representa en el marco institucional presente, el más completo ejemplo de consolidación del Estado neoliberal? Dentro de la “izquierda” muchos, la mayor parte de los que no adhieren a la socialdemocracia, ahora (después de haber luchado largamente contra el proceso de unificación europea, duramente domados por la crisis económica y habiendo aprendido que atrás no se vuelve) –ahora, pues piensan que la única forma de reconstruir Europa es establecer la reformulación del contrato constitutivo, por parte de los Estados-nación europeos, exigen que estos se restablezcan como sujetos soberanos de negociación. Se trataría de volver (temporaneamente?) a los Estados-nación, de restaurar una soberanía nacional (protegida desde Europa dentro y contra la globalización?) y así de recuperar poder sobre la moneda. Y luego... luego se verá. El soberanismo es duro de morir y aún hay socialistas dispuestos, desde 1914, a repetirse en la defensa de la soberanía nacional más allá de cualquier vergonzoso límite! Subordinadamente, de manera más tranquila, se sostiene la posibilidad de reabrir una relación – casi contractual –entre los distintos Estados europeos, casi soberanos, después

de que ellos hayan recobrado una mayor autonomía soberana –aquella que el pacto fiscal y los demás diabólicos acuerdos monetarios han eliminado: en definitiva, reconstruir Europa en dos tiempos. Uno primero, supresión de los acuerdos sobre el BCE; uno segundo, recomposición alrededor de un acuerdo tipo Bretton Woods, donde quien manda sea un independiente “Bancor” – moneda convencional que flexiblemente acompañe la diversidad de situaciones europeas y guíe los movimientos de ajuste de las balanzas y de los presupuestos al interior de los distintos países y entre todos. Patéticos proyectos. No obstante nos afectan sólo parcialmente, como para definir un telón de fondo. Para nosotros, el problema no se resuelve volviendo atrás: en efecto, pensamos que Europa sea el continente mínimo para una acción política revolucionaria que se sitúe en la globalización. El espacio (precisamente a raíz de la globalización) vuelve a ser una dimensión política esencial, primaria. Es sólo construyendo y consolidando la fuerza de un ordenamiento en un espacio determinado entre actores que cooperarán, que la legitimidad (la soberana, cierto), pero también la revolucionaria, se afirmarán. No hay alternativa. Europa es este espacio –donde el proletariado multitudinario en el que nos reconocemos puede surgir, convirtiendo no el espacio (también lo haga, quizás: lo hablarán otros) pero la estructura de poder que lo ordene. Europa y la moneda europea constituyen un ámbito de virtual autonomía dentro de la mundialización. Sin Europa no hay posibilidad de gober-

nar, limitando la presión enorme de los mercados globales y de los poderes multinacionales. Europa es aquella dimensión espacial que representa una posibilidad de supervivencia política y de acción autónoma de las multitudes europeas, frente a la presión de las fuerzas soberanas, ya ordenadas sobre dimensiones globales – configurantes ahora como secciones continentales del poder global.

Lo que ha ocurrido sobre el tablero global en este último treinta años, desde finales de la guerra fría, debe ser fuertemente subrayado para aclarar que la propuesta de una lucha que se proponga un proyecto de democracia radical en Europa, es cualquier cosa menos un sueño. Si es cierto, en efecto, que la potencia de los mercados es enorme, es igualmente cierto que el peso y los condicionamientos de la alianza y de la subordinación atlántica se han convertido, en una continuidad, cada vez más frágil y, en una perspectiva, inestable. Es debido al declive de la potencia norteamericana que el comienzo del siglo XXI se ha caracterizado –por dos consecuencias mayores. La primera es el conflicto latente entre Estados Unidos y China – que está madurando y tiene una primera consecuencia que nos interesa: tener alejado el poder norteamericano de la Europa y registrado el fuerte debilitamiento (que no debemos subestimar) del poder norteamericano, no sólo en Europa, sino sobre toda la dimensión mediterránea. Los Estados Unidos no han querido nunca una Europa unida, excepto como aliado durante la guerra fría. Después de la “caída del muro de Berlín han

continuamente suscitado oposición a la unificación y la Gran Bretaña siempre ha representado el caballo de Troya de este sabotaje. Ahora la situación ha cambiado profundamente y, al debilitamiento del liderazgo, se añade para la Casa Blanca la necesidad de apoyar más eficazmente los intereses norteamericanos en el Pacífico y de construir allí un frente estratégico por la hegemonía asiática. Como se ve, la "provincialización de Europa" no lleva solo un ¡ay! La segunda consecuencia es mucho más importante: se liga al desarrollo de una primavera arabe a lo largo del Mediterráneo y en el Oriente Medio (un verdadero 1848).

Después de la "caída del muro de Berlín han continuamente suscitado oposición a la unificación y la Gran Bretaña siempre ha representado el caballo de Troya de este sabotaje. Ahora la situación ha cambiado profundamente y, al debilitamiento del liderazgo, se añade para la Casa Blanca la necesidad de apoyar más eficazmente los intereses norteamericanos en el Pacífico y de construir allí un frente estratégico por la hegemonía asiática. Como se ve, la "provincialización de Europa" no lleva solo un ¡ay! La segunda consecuencia es mucho más importante: se liga al desarrollo de una primavera arabe a lo largo del Mediterráneo y en el Oriente Medio (un verdadero 1848).

En tercer lugar, o mejor dicho, este es el tercer presupuesto que está en la base del razonamiento sobre la subjetividad que hemos empezado a desarrollar al inicio de esta intervención (hace mucho tiempo,!)

– se trata de consolidar, también para nosotros, en instituciones los movimientos desde aquí descritos. Se trata no sólo de construir contrapoderes difundidos sino de coligarlos para producir poder constituyente. Se trata de recomponer el conjunto de las fuerzas plurales que luchan por el ingreso y por la defensa/expansión del welfare, en torno a un telos, a una finalidad común. Nos parece que cuando se ha presenciado la larga historia de la primavera arabe y de las insurgencias occupy (y de las tragedias que están marcando la aunque fuerte –a veces abierta, a veces subterránea – continuidad de las primeras y el estancamiento –aunque a veces potentemente reflexivo – que afecta a las segundas) – bien, no se puede entonces no pensar –si todavía se posee un mínimo de responsabilidad teórica, antes aún que política–en la necesidad de un trabajo de constitución de una fuerza que sepa – de conjunto –abordar el enemigo. La conciencia de un paso estratégico ha sido probablemente adquirida: será necesario construir plataformas que organicen la continuidad de las luchas y su progreso

Hacer devenir institución las luchas significa dar propiamente un telos, incorporado a todo momento organizativo. Que quede claro que diciendo esto no se intenta hablar de “refundación” de la “izquierda” (“refundar” e “izquierda” se han reducido a palabras de mierda) ni se alude a posibles relaciones

con fuerzas parlamentarias de la vieja izquierda. Somos comunistas, no tenemos nada que ver con la socialdemocracia en la que reconocemos una variante ideológica del dominio capitalista. Nosotros somos otra cosa, y nos definimos más allá del socialismo. Comencemos pues por ahora a desarrollar en Europa coaliciones de fuerzas en lucha, dentro Europa, contra su Constitución y las políticas del Banco Central y tratemos de darles forma institucional. Como una vez decíamos, en construir organización: "Quien no ha hecho investigación, que no hable", empezamos a decir: "quien no ha construido coalición, en Europa no hable". Este es probablemente un modo para devenir tendencia, en Europa las formas nuevas que la multitud enseña, de construir y ocupar espacios liberados –porque multitud es multitud de subjetividad que se encuentran en un espacio común. Sin embargo, creo que para calificar la construcción de coaliciones, en esta fase, sea suficiente afirmar un punto: la voluntad de destruir la propiedad privada, de disolver en el común la propiedad pública y la soberanía que la vuelve, y de construir y gestionar democráticamente el gobierno del común.

El espacio europeo es entonces, quizás, un territorio privilegiado de experimentación multitudinaria en la construcción de instituciones del común. Lo digo con mucha prudencia pero también con mucha esperanza: porque es muy cierto que Europa ha sido provincializada y que el proletariado europeo ha perdido su batalla de emancipación que por algunos siglos había llevado a cabo contra el Impe-

rio neoliberal del capital.... y sin embargo le hemos dado tantas y todavía tenemos la fuerza de darle.



