



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ANTONIO
NEGRI
Marx en y contra el Imperio

Autor

José Manuel Nebra Sanz

Director

José Luis Rodríguez García

Facultad de Filosofía y Letras

Grado de filosofía

Curso 2012 - 2013

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
2. De Marx a la biopolítica.....	5
a) Marx y el determinismo económico.	
b) Marx y el antagonismo.	
c) Biopoder y biopolítica.	
3. En y contra el Imperio.....	18
a) El biopoder imperial.	
b) Marx y el modo de producción biopolítico.	
c) El proyecto de la multitud.	
4. Conclusión.....	36
5. Bibliografía.....	39

1. INTRODUCCIÓN

El hilo de fuerza que recorre el pensamiento de Antonio Negri es la búsqueda, constante, de una manera de sustraer la potencia al poder. El propósito es siempre el mismo: pensar un modo de liberación de la multitud. Y la operación fundamental en este sentido es el intento de apurar las posibilidades del sujeto revolucionario de Marx, leyendo, inspirado por Spinoza, la productividad económica en términos de productividad ontológica, la creatividad del trabajo vivo en términos de expresión del ser productivo. Así, su filosofía invita a romper la indiferencia y construir subjetividades colectivas llamadas a no descreer, nunca, de la verdad de sus capacidades autónomas enfrentadas al mando parasitario del capital. Nunca. Incluso en prisión, después de que en 1977 fuera abortado uno de los más alegres intentos de construcción de un nuevo poder constituyente¹, Negri escribe: “*esta esperanza comunista que no cede. Decir la verdad, gritar la verdad. Pero ¿qué es la verdad en un proceso político? Por un lado: escenario, maquinaria, dramatización. Por otro, esta nuestra humanidad lastimada. Cuatro años de prisión preventiva. Un cúmulo de recuerdos, de pasiones, de sufrimientos. Y antes, una pasión revolucionaria vivida hasta el fondo, la alegría de la transformación. Dos mundos. El proceso somete a confrontación a dos mundos diferentes. Recompone la vida bajo la forma de la legalidad. No, no es posible.*”².

Ciertamente, las categorías de análisis pueden cambiar. Lo harán en tanto que cambia el libertador colectivo y su prisión, obligada a recomponerse después de cada huída si pretende seguir siendo tal: cambió el obrero-masa una vez derrotada la sociedad disciplinaria en connivencia con el fordismo y acaso cambiará el obrero-social una vez derrotada la sociedad de control en connivencia con el postfordismo. El cambio, al margen de sutilezas nominales que pueden compartir un mismo referente como en el caso del “obrero-social” y “los pobres”, está justificado por el devenir de lo nombrado, no en vano: “*multitud es el nombre de una inmanencia*”³, un conjunto de singularidades

¹ En el llamado “proceso 7 de abril”, iniciado en 1979, Antonio Negri es acusado de ser el líder intelectual de un único movimiento de resistencia italiano que tiene en las Brigadas Rojas su brazo armado. Juzgado por su implicación en hasta diecisiete asesinatos, el más famosos de ellos el de Aldo Moro, es condenado a más de treinta años de cárcel. La justicia italiana, la encarnación de un poder que necesita unidad y que proyecta unidad en el enemigo como condición de posibilidad de la propia unidad, nunca quiso atender a las divergencias, evidentes, que existían en el seno de la izquierda extraparlamentaria; particularmente manifiestas eran las que mediaban entre Negri y Curcio.

² NEGRI, A., *El tren de Finlandia*, Libertarias, Madrid, 1990. Pág. 22.

³ NEGRI, A., “Por una definición ontológica de la multitud” en *Multitudes* nº9, París, 2002. Pág. 36.

no representables ni como suma de individuos propietarios ni como abstracción reconducida a la unidad del pueblo; “*multitud es el concepto de una potencia*”⁴, construida en las luchas, caracterizada por la tendencia a la cooperación productiva. “*La multitud es multitud de cuerpos (...) Cada período de la historia del desarrollo humano (del trabajo y del poder, de las necesidades y de la voluntad de transformación) implica metamorfosis singulares de los cuerpos (...) La causa de las metamorfosis que invisten la multitud como conjunto, y las singularidades como multitud, no son otra cosa que las luchas, los movimientos y los deseos de transformación.*”⁵

Ahora bien, una cosa nunca cambia, un aliento invariante atraviesa esta filosofía: con el permiso de Spinoza, existe siempre el eco de Marx, de su gesto en mayor medida que de su letra. La historia del pensamiento de los últimos treinta años, a menudo acostumbrada, por distintas motivaciones, al abuso del prefijo post, invita a presentar a Negri como postmarxista o postoperaísta. Aquí, sin ánimo de encausar la pertinencia de esta necesidad filosófica, aunque pretendiendo algo más que resolver un entuerto meramente terminológico, la pretensión es establecer en qué sentido su pensamiento opera con Marx más allá de Marx o en el *operaísmo* después del *operaísmo*: haciendo comparecer a Marx ante nuestra actualidad y no reduciendo su campo de experiencia a una representación teórica resultante de un análisis de lo actual de otro estado de cosas, proponiendo un tratamiento de su filosofía en términos de instrumento para el análisis de la dinámica social y material que no necesita presuponer ninguna originalidad ideal y que encuentra en su movimiento, más allá de 1977 y después de 1989, las claves para ajustar las formulaciones precedentes.

Con todo, la intención de este texto es caracterizar suficientemente la dirección marxiana de la filosofía de Negri, abocada en su última formulación a un proyecto de la multitud en y contra el Imperio, con el propósito de entender en qué sentido “*la transición ya ha comenzado: la producción capitalista contemporánea, abordando sus propias necesidades, abre la posibilidad de y crea las bases de un orden social y económico basado en el común*”⁶. Y la cuestión exige: primero, establecer la lectura y las inconveniencias del componente de Marx que es relegado y señalar la adopción y la

⁴ NEGRI, A., “Por una definición ontológica de la multitud” en *Multitudes* nº9, París, 2002. Pág. 37.

⁵ Ibid., Pág. 42.

⁶ HARDT M., y NEGRI, A., *Commonwealth*, Akal, Madrid, 2001. Pág. 12.

adaptación de las posibilidades de Marx que son rescatadas, para, desde ahí, tender puentes con una perspectiva biopolítica que pasa por una particular apropiación de Foucault; y segundo, desarrollar las implicaciones de este planteamiento en la constitución política del presente a partir del nuevo marco conceptual producido por Hardt y Negri, atendiendo fundamentalmente al enfrentamiento entre el biopoder imperial y la potencia biopolítica de la multitud que lo recorre.

2. DE MARX A LA BIOPOLÍTICA

a). Marx y el determinismo económico. De la crítica de la economía política a la filosofía de la historia.

La pretensión de fidelidad a Marx no puede pasar únicamente por el retorno a la supuesta pureza de su letra, porque, sea o no sea ésta una prerrogativa exclusiva del pensamiento marxista, con ello queda traicionada una de sus enseñanzas más fundamentales: la consideración de la interdependencia existente entre el sentido de una teoría y la praxis con la que se corresponde o que se encubre. Querer reencontrar el sentido del marxismo únicamente en aquello que ha escrito Marx, pactar con su literalidad ya hecha aun cuando ello requiera la renuncia a pactar con su gesto siempre por hacer, es establecer una complicidad con la creencia en que la verdad de una teoría descansa en un lugar más allá, en un espacio eidético ya siempre definitivamente acabado. Esta creencia, en última instancia, implica, tal y como advierte Cornelius Castoriadis, “*reemplazar la revolución por la revelación y la reflexión sobre los hechos por la exégesis de los textos*”⁷.

El marxismo, una vez que ingresa en el marco de la pura especulación, una vez que la fuente es sólo la teoría de la literalidad constituida de Marx desmarcada de la praxis del gesto constituyente de Marx, pasa a estar constreñido por las exigencias que mantiene la teoría especulativa con su objeto. En tanto que teoría especulativa, entiende que su objeto sólo existirá si es un objeto acabado y por ello que su validez sólo será tal si es capaz de representar su objeto de una manera acabada. En este punto, el marxismo adquiere un compromiso con la necesidad: entiende lo humano de una forma

⁷ CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets. Barcelona, 2013. Pág. 19.

esencialista, en términos necesitantes, olvidando y bloqueando su dimensión deseante; y entiende que su historia responde al despliegue necesario de esa esencia. Considera que su propósito es presentar el cálculo que permite pasar de un estado de cosas dominado por quienes tienen los medios de producción y el acceso inmediato al medio de cambio por excelencia a un estado de cosas en el que existe un reparto mediado políticamente que responde a una planificación sempiterna de las necesidades. Y encuentra sus garantías, pretendidamente científicas, aunque abiertamente metafísicas, en el desarrollo de un mecanismo histórico que ha pasado inadvertido hasta el momento de su formulación.

En la conversión de la crítica de la economía política, caracterizada por mostrar e incidir en el ser social del capital, en una filosofía de la historia, caracterizada por demostrar la necesidad del capital y la necesidad de su superación, convergen, al menos, dos confusiones. La primera confusión consiste en entender la enseñanza de Marx a propósito de las capacidades de producción en términos estrictamente económicos y no en términos ontológicos. Esta confusión permite: inicialmente, reducir la producción a fuerza productiva económica condicionada por el desarrollo técnico; y finalmente, entender el desarrollo técnico como un motor autónomo de la historia que, además, obliga a considerar a sus agentes como entes reificados sometidos a la acción de leyes económicas que actúan con una misma eficacia que las leyes naturales. Desde estos presupuestos resulta sencillo construir la consabida mecánica de los sistemas sociales que distingue entre una infraestructura activa y una superestructura inercial. La segunda confusión, alimentada por la primera, consiste en sustituir el devenir revolucionario del agente histórico por el futuro históricamente calculado de la revolución. Esta confusión implica el compromiso con una idea de humanidad estática, en todo aquello que no concierne al despliegue unívoco de una esencia económica, cuyo destino termina por ser un conjunto de efectos deducibles de un sistema reduccionista.

Y es que el mecanismo histórico develado no sólo reproduce una idea simple, sino que lo hace de una manera simplificada, creyendo ofrecer con ello una mayor garantía de sus previsiones: no sólo siempre las mismas fuerzas actúan sobre los mismos objetos, sino que además producen los mismos encadenamientos de efectos, no sólo en todas las sociedades las fuerzas productivas económicas determinan las relaciones de producción, sino que todas ellas comparten un mismo ordenamiento de

sus asuntos articulado en unas mismas esferas. El resultado es una concepción sistemática de la historia como comparecencia lineal de las clases en la que dialécticamente cada momento posterior supera o suprime conservando el momento anterior, hasta su conclusión con la aparición de la última clase que, por carecer de interés de clase y poder ser clase universal, está llamada a realizar la supresión de las clases, suspendiendo la historia para dar comienzo a un más allá verdadero. Así, la misma necesidad que asegura el Advenimiento bloquea el acontecimiento, al menos en su acepción negriana que, más allá de su condición de irrupción perturbadora, lo quiere entender como nueva organización ontológica por parte de una singularidad colectiva; apertura de la lógica a la innovación y no supresión de una lógica menor desde el marco omnicomprensivo de una lógica supresora mayor.

En cualquier caso, hay motivos, evidencias textuales incluso, que invitan a anclar la genealogía de esta confusión en el propio Marx. Lukács advierte sobre la dificultad en relación al carácter ontológico de sus análisis cuando escribe: “*todas sus enunciaciones correctamente entendidas, sin los prejuicios de moda, son pensadas en último término como enunciaciones acerca de un ser, por consiguiente como puramente ontológicas; por otro lado, en él no se encuentra ningún tratamiento autónomo de problemas ontológicos*”⁸. Y el diagnóstico de Weber en su texto *El socialismo*, puntualmente preocupado por establecer que “*el cambio de la propiedad privada de la producción a estatal no significa en absoluto un alivio para la producción de los obreros*”⁹, denuncia la complicidad de Marx en la confección de una versión del marxismo en forma de filosofía de la historia¹⁰. En este sentido, en *El socialismo* aparecen localizadas tres tesis que en *El manifiesto comunista* quieren dar prueba del necesario colapso del capitalismo. La primera esboza la teoría de la depauperización de acuerdo con la que la burguesía sólo podrá mantener sus privilegios de clase asegurando un mínimo existencial a sus explotados que ya a medio plazo no está en condiciones de ofrecer; Marx escribe: “*El obrero se convierte en indigente y la indigencia se desarrolla aún con mayor celeridad que la población y la riqueza. Con ello se manifiesta francamente que la burguesía es incapaz de seguir siendo por más tiempo la clase dominante de la sociedad y de imponer a la sociedad, en cuanto ley reguladora, las*

⁸ LUKÁCS, G., *Marx, Ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007. Pág. 65

⁹ WEBER, M., “*El socialismo*” en. *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, Pág. 324.

¹⁰ El escrito, aunque breve, muchos años después disfruta de celebridad entre los detractores de Marx por su carga profética en relación al destino de la Unión Soviética.

condiciones existenciales de su clase”¹¹. La segunda expone la dinámica motivada por la lógica competitiva del capital que llama a la victoria del más fuerte hasta desembocar en la conversión proletaria de un sector de población cada vez mayor; Marx escribe: “*La burguesía se halla en permanente lucha: al comienzo, contra la aristocracia; luego, contra aquellas partes de la propia burguesía cuyos intereses entran en contradicción con el progreso de la industria; y siempre contra la burguesía de todos los países extranjeros*”¹². Y la tercera enuncia la teoría de las crisis que de manera progresiva incrementan su periodicidad; Marx escribe: *¿De qué manera supera la burguesía las crisis? Por una parte mediante la destrucción forzada de gran cantidad de fuerzas productivas; por la otra, mediante la conquista de nuevos mercados y la explotación más a fondo de mercados viejos (...) Las supera preparando crisis más extensas y violentas y reduciendo los medios para prevenir las crisis*”¹³.

Acertadas o no, apenas interesan aquí las réplicas weberianas a las tesis marxistas. Únicamente es importante hacer notar que, tal y como denuncia la desconfianza de Weber hacia las objetualizaciones de la historia, hay una literalidad de Marx, acaso menor, en la que parece comportarse como el erizo de la sentencia de Arquíloco que, frente a la zorra que sabe muchas cosas, sólo sabe una y muy importante: el mecanismo económico de funcionamiento automático que subyace en el capitalismo demuestra la inevitabilidad histórica de su superación apelando a sus contradicciones objetivas.

b) Marx y el antagonismo. La subjetividad revolucionaria, “primero las luchas”.

Es claro que el marxismo del determinismo económico y el marxismo del antagonismo constituyen pensamientos irreconciliables. Y no está nada claro que no exista evidencia textual suficiente para atribuir a Marx la paternidad del segundo de ellos. En sintonía con esta intuición y concediendo un inusitado protagonismo a los *Grundrisse* en detrimento de *El capital*, Negri desarrolla una lectura de Marx preocupada por la primacía de la subjetividad revolucionaria, centrada en el antagonismo entre trabajo y capital en mayor medida que en las categorías objetivas que

¹¹ MARX, K. y ENGELS, F., *El manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998. Pág. 54.

¹² Ibid., Pág. 51.

¹³ Ibid., Pág. 47.

vehiculan la reproducción cíclica del capital. Una cita rotunda del propio Marx preside la obra que Negri más exhaustivamente dedica a la cuestión, *Marx más allá de Marx* arranca así: “*Nosotros somos los últimos en negar que hay contradicciones contenidas en el capital. Nuestra finalidad es más bien desarrollarlas por completo*”¹⁴.

Dos desplazamientos, a partir de referencias que pueden ser rastreadas en la obra marxiana, resultan determinantes en esta revisión abocada a alentar una praxis inspirada en Marx. En primer lugar, de la centralidad del trabajo productivo, el trabajo que produce plusvalor para el capitalismo, a la centralidad del trabajo vivo, el trabajo que tiene un valor de uso para el trabajador en tanto que aumenta la potencia creativa que anida en su cuerpo. El trabajo vivo es el trabajo que ensancha los límites del mundo y las posibilidades de intervención en él, es ontológicamente anterior a cualquiera de las tentativas del capital para su captura y nunca es absolutamente agotado por sus expropiadores; entonces, es una fuente de producción y reproducción de subjetividades colectivas autónomas de la relación de poder empeñada en traducir las innovaciones vitales en términos mercantiles. Y en segundo lugar, de la centralidad de las crisis objetivas, que pueden ser funcionales para el desarrollo del capitalismo, a la centralidad de las crisis subjetivas, que crean disfunciones y obligan a su recomposición.

A partir de aquí, la diferencia fundamental entre el marxismo del determinismo económico y el marxismo del antagonismo enraíza en el protagonismo que confieren a la lucha revolucionaria y fructifica en una distinta consideración del comunismo. Mientras que el primero define la lucha revolucionaria limitándola a mero instrumento para la “aceleración de los dolores del parto” y entiende el comunismo como estadio final que sigue a la resolución de las contradicciones objetivas del capitalismo, el segundo enfatiza la lucha revolucionaria en tanto que momento constructivo y entiende el comunismo como un movimiento llamado a suprimir el estado de cosas existente. Así, si el marxismo del determinismo económico adopta la forma de una teoría especulativa sobre contradicciones objetivas históricas para sancionar una única posibilidad de carácter escatológico, el marxismo del antagonismo no conoce otra teoría que aquella que verse sobre o pueda anticipar la potencia de una subjetividad colectiva antagónica en su persecución de todas las posibilidades de sustracción al dominio

¹⁴ MARX, K., *Grundrisse* Cit. en NEGRI, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid, 2001. Pág. 4

capitalista: “*si existe un pluralismo que la autonomía puede y debe aceptar, es el hecho de que no se da una solución unidimensional del proceso revolucionario. El proceso revolucionario es el conjunto dinámico y potente de un continuo ejercicio de contrapoder y de alternativa de vida*”¹⁵.

La conformación del marxismo del antagonismo italiano que culmina en la década de los sesenta y recorre el ciclo de luchas comprendido entre 1969 y 1977, sintetizado en la acepción de *operaísmo*, resulta ininteligible sin atender precisamente a su vínculo con el ejercicio de contrapoder y alternativa de vida que recorre aquella situación histórica singular. La especificidad del momento descansa en la emergencia de formas de lucha obrera no reductibles a la tradición de la Tercera Internacional, reivindicaciones aparecidas en y contra el intento de reorganizar la sociedad de acuerdo con los términos funcionales de una fábrica. Una caracterización, aunque sólo suficiente, de esta sociedad-fábrica tiene que advertir la connivencia entre el keynesianismo, que recomienda la intervención estatal con el propósito de reconstruir el margen de beneficio capitalista, el taylorismo, que establece una división del proceso de trabajo en etapas mecánicas susceptibles de ser controladas científicamente con el propósito de aumentar tanto la productividad como la desigualdad entre los trabajadores, y el fordismo, que despliega una disciplina encaminada a la conversión del obrero en potencial comprador de su producto. El correlato sociológico de esta operación que pretende excluir cualquier disfunción sistémica es la sustitución del obrero-profesional por el obrero-masa. Si el viejo obrero-profesional, curtido en su oficio, había estado caracterizado por una memoria histórica ligada a la Resistencia y por una identificación con el compromiso adquirido por el Partido Comunista Italiano en la Reconstrucción del país después de la Segunda Guerra Mundial, el nuevo obrero-masa, descualificado y empleado en una cadena de montaje, no tiene memoria de la Resistencia y no tiene interés en las proyecciones políticas de las vanguardias comunistas; la generación de italianos que protagoniza el Otoño Caliente crece convencida de que el trabajo no los hará libres. Y al tiempo que la esperanza del obrero-profesional comunista se desvanece porque la crisis catastrófica del capitalismo no

¹⁵ NEGRI, A., *Del obrero masa al obrero social*, Anagrama, Barcelona, 1980, Pág. 159

adviene, el obrero-masa, no ideologizado, inventa nuevas formas de lucha¹⁶ motivadas por nuevas reivindicaciones: “*el rechazo de la explotación y el conflicto social se originaban principalmente en una condición existencial, en el tiempo vivido por los trabajadores, en su cansancio, en su tristeza, en la conciencia de que la vida no podía reducirse únicamente al trabajo.*”¹⁷

Este estado de cosas inspira y es alimentado por el llamado pensamiento de la composición de clase italiano. Su contribución más determinante pasa por *Quaderni Rossi*, revista en la que participan, entre otros, antes de su ruptura, Panzieri, Alquati, Tronti y el propio Negri. El telón de fondo filosófico que anima la publicación es el cuestionamiento de la noción de totalidad, en dos vertientes. Por un lado, la totalidad es cuestionada en su acepción de destino dialéctico histórico, un cuestionamiento que está en continuidad con la defensa del sentido revolucionario de cada momento singular que ya hace Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Y por otro lado, la totalidad es cuestionada en su vertiente de poder constituido en un proceso de totalización articulado como subsunción real de la sociedad en el capital. De acuerdo con Marx, el paso de la subsunción formal a la subsunción real significa el paso de un proceso que integra las capacidades de trabajo preexistentes dentro del capital para explotarlas prolongando la jornada laboral a un proceso que crea formas de producción intensificadas de plusvalor en el interior mismo del capital hasta subsumir todo el conjunto de actividades productivas y reproductivas de la sociedad. El doble cuestionamiento de la totalidad converge en una fenomenología de la condición obrera que conduce a un nuevo tratamiento filosófico del trabajo, en términos de rechazo del trabajo, tal y como es vivido por las subjetividades antagonistas del momento.

Desde ahí, Romano Alquati apela a la coinvestigación como actividad militante de conocimiento que consiste en descubrir, desde el punto de vista de su subjetividad, qué es un obrero, qué hace, cómo es el poder de mando en la fábrica, cómo funciona; entonces, en descubrir, en el movimiento real de un contrapoder insubordinado, en su conflictividad no mediada de una manera institucionalmente externa, el rechazo del

¹⁶ La más célebre de todas ellas es el llamado wild cat: frente a una señal convenida, el trabajo es interrumpido sin previo aviso violando cualquier marco regulativo de la huelga. Entonces, las nuevas luchas luchan incluso contra la periodicidad de las luchas.

¹⁷ MEZZADRA, MARAZZI, BERARDI, “Balance conceptual del postoperaísmo italiano” en *El impasse de lo político*, Espai en blanc, Barcelona, 2011. Pág. 300.

trabajo. Y también desde ahí, Mario Tronti, respetando a Marx cuando recomienda entender el capital como una relación y no como una cosa, formula el lema de su particular revolución copernicana, “*primero las luchas, luego el desarrollo capitalista*”: un criterio para reconstruir la historia, advirtiendo que la lucha por la autonomía obrera obliga al capital a redefinir sus estructuras y no a la inversa; y una invitación a concebir la totalidad como escindida y como indiscernible de la subjetividad, porque el todo sólo puede ser comprendido por la parte que lo hace. Así, “*el proceso revolucionario nace de la dinámica social y material (sin presuponer ninguna originalidad ideal, ni ninguna autenticidad alienada): la dinámica que encuentra su motor en la esfera del trabajo y más precisamente en el rechazo obrero del trabajo (en el rechazo de prestar tiempo a la actividad expropiada y dirigida por el capital). En este sentido el ciclo de luchas del “obrero masa”, el continuo y espontáneo motor conflictivo que rompía las “obligaciones” históricas que se había dado el movimiento obrero organizado, determina la teoría con la que leerse a sí mismo y no viceversa.*”¹⁸

El pensamiento de Negri apura el legado de este marxismo antagonista al menos en dos de sus aspectos fundacionales: el método de la composición de clase y la centralidad de la praxis.

En primer lugar “*la clase obrera no es simplemente el resultado de una fase o de una forma de desarrollo capitalista, de la marcha del capital constante bajo estas relaciones, es también una realidad constantemente modificada no solo por las necesidades, sino por las tradiciones de lucha, las modalidades de vida, de cultura*”¹⁹. Esta consideración permite que, aun desaparecido el obrero-masa que las inspiró, puedan ser utilizadas las categorías de la composición técnica del trabajo (quién, qué y cómo produce) y la composición política del proletariado (condiciones subjetivas contenidas en la relación antagonista que actúan en la explotación y en la rebelión) para la elaboración del perfil de un nuevo sujeto revolucionario. En este sentido, a propósito de la formulación del tránsito del obrero-masa al obrero-social, tradicionalmente interpretada como su ruptura con el *operaísmo*, Negri escribe: “*dicho obrero social es, en realidad, una tautología, porque no se puede hablar de obrero si no es como obrero*

¹⁸ BALESTRINI, N., y MORONI, P. *La horda de oro (1968 – 1977)*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006. Pág. 293

¹⁹ NEGRI, A., *Del obrero masa al obrero social*, Anagrama, Barcelona, 1980, Pág. 70.

*social. Me gustaría saber qué significa obrero de fábrica si no el producto de una serie de condiciones de reproducción de este obrero de fábrica”.*²⁰

Y en segundo lugar, asumir la dinámica de un punto de vista subjetivo, en armonía con la lectura *operaísta*, exige hacer aparecer el orden político en su condición desnuda de campo de batalla y renunciar a los recursos que descansan en su afuera: no hay mecanismos dialécticos, no hay esencia humana, hay praxis, capaz de transformar el mundo transformándose ella misma, implicando una concepción del desarrollo de la autonomía únicamente como ejercicio de la autonomía e incidiendo en una producción de subjetividad apercibida de que aquello que “hace” también “le hace”; praxis que “apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin la autonomía como medio”.²¹; praxis que, por ser abiertamente deseante, está doblemente encaminada contra el poder: “por un lado, existe el elemento de la contraposición de clase, por otro la contraposición de la multiplicidad a la unidad del poder, a la unidad totalitaria, que trivializa las diferencias y exalta el poder. Este descubrimiento expresa una multiplicación de nuestra fuerza”²²; y praxis que descubre el contenido creativo del rechazo cuando aspira a la autovalorización que persigue, más allá de la lucha económica, la construcción política de un contrapoder que no está dispuesto a trocar el valor de uso del trabajo vivo en valor de cambio, un contrapoder que, aunque dentro del proceso de producción y reproducción, “se representa no como momento dialéctico del proceso, sino como momento antagonista, como crisis. Crisis en el sentido etimológico, real y marxiano de la palabra: crisis como separación, crisis como ruptura.”²³

c) Biopoder y biopolítica. A partir de Foucault.

La comparecencia de Foucault en este texto, aunque nada exhaustiva, sirve a un doble objetivo: de una parte, ilumina un tratamiento alternativo del poder que en distintos aspectos es precedido por el *operaísmo* y es sucedido por aquello que del *operaísmo* pervive en la filosofía de Negri, fundamentalmente los elementos referidos a la conversión de la crítica especulativa en fenomenologización de la crítica, esto es, la consideración de la relación entre la crítica y su objeto, desde una experiencia militante,

²⁰ NEGRI, A., *Del obrero masa al obrero social*, Anagrama, Barcelona, 1980. Pág. 20.

²¹ CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets. Barcelona, 2013. Pág.121.

²² NEGRI, A., *Del obrero masa al obrero social*, Anagrama, Barcelona, 1980, Pág. 159.

²³ Ibid., Pág. 170.

en términos de dispositivo material; y de otra parte, a partir de la acuñación del concepto de biopoder/biopolítica, revisado por Hardt y Negri, actúa como un punto de encuentro entre algunos planteamientos de Deleuze y Guattari a propósito de la sociedad de control que sucede a la sociedad disciplinaria tematizada por Foucault y la pretensión de *Imperio* de desarrollar más profundamente sus implicaciones políticas.

Es un lugar común en las explicaciones de la concepción del poder de Foucault entender que la microfísica del poder significa una reacción a la metafísica del poder y que la metafísica del poder encuentra su expresión más acabada en el marxismo. En efecto, Foucault pregunta por el poder notando que la ignorancia de aquello que sea el poder actúa como un obstáculo en la búsqueda de formas de lucha adecuadas, permitiendo entrever así que las formas heredadas del marxismo no resultan adecuadas. Ahora bien, ese marxismo responde sólo al que aquí ha sido llamado marxismo del determinismo económico. Existen elementos en su pensamiento que a partir o a pesar de su texto, fundamentalmente inspirados por su gesto, pueden autorizar la aproximación de su propuesta a otras lecturas de Marx. El gesto de Foucault no es otro que la concepción de la teoría como artefacto al servicio de una ontología de nosotros mismos, en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento y en las relaciones de poder; “*entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir: que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas*²⁴”.

De acuerdo con Deleuze, la concepción foucaultiana del poder está caracterizada por la suspensión de distintos postulados tradicionales. Aquí interesa sólo el cuestionamiento de propiedad, subordinación, esencia y modalidad. Cuestionar el postulado de la propiedad significa cancelar una concepción del poder en términos de propiedad de una clase que previamente lo ha conquistado e inaugurar otra en términos de estrategia; si la propiedad, pasiva, presupone un sujeto propietario, la estrategia, activa, preexiste al sujeto y reconoce que no hay creación subjetiva ex nihilo. En este sentido, un tópico en la ensayística foucaultiana advierte que Foucault invierte el

²⁴ FOUCAULT, M, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza editorial, Madrid, 2000.
Pág. 85

aforismo de Clausewitz “la guerra es la continuación de la política por otros medios” para hacer resultar “la política es la continuación de la guerra por otros medios”; en medio de ello, es interesante hacer notar que, ontológicamente, la guerra antecede al guerrero; y más aún que “*este análisis funcional no niega la existencia de las clases y de sus luchas, sino que construye un cuadro completamente distinto, con otros paisajes, otros personajes, otros métodos que aquellos a los que la historia tradicional nos tiene acostumbrados.*”²⁵. Cuestionar el postulado de la subordinación significa el cuestionamiento de una subordinación del poder a la infraestructura de un modo de producción económico, para señalar que, por la ausencia de un único centro o por la multiplicación de sus centros, su difusión tiene un carácter difuso. La afinidad con la propuesta de análisis del obrero-masa anteriormente perfilada es notable, porque aquel sujeto colectivo está referido a la sociedad-fábrica y no la unidad de producción fábrica, porque el *operaísmo* es consciente de que la fábrica está en connivencia con otros mecanismos ya actuantes sobre los cuerpos y de que su poder disciplinario es una tecnología transversal a toda institución tal y como intuye Marx en su concepción de la subsunción real. Cuestionar el postulado de la esencia significa el cuestionamiento de una distinción nítida entre quienes detentan el poder y quienes padecen ese mismo poder, porque, por su carácter operatorio, el poder, carente de esencia, desemboca en la forma de una relación que atraviesa a individuos dominantes e individuos dominados ya siempre inmersos en una misma reticularidad. “*La relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas, que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes: las dos constituyen singularidades*”²⁶. Y cuestionar el postulado de la modalidad significa el cuestionamiento de la violencia y de la ideología, destinada a la represión o al engaño, como únicos modos de proceder del poder, porque el poder es productivo, “*el poder más que reprimir produce realidad, y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad*”²⁷.

Inicialmente, el planteamiento de Foucault puede parecer distante del planteamiento de Negri. El primero apela a la ambivalencia del poder, el segundo a la distinción entre potencia y poder: la potencia, no el poder, es productiva; el poder es parasitario. El recurso que permite a Negri mantener a Foucault de su lado pasa por

²⁵ DELEUZE, G., *Foucault*, Paidós, Madrid, 2010. Pág. 51.

²⁶ Ibid., Pág. 53.

²⁷ Ibid., Pág. 55.

apurar las posibilidades de la sentencia que recurrentemente establece “*donde hay poder hay resistencia, es casi una tautología*”²⁸. Y estas posibilidades descansan en una consideración implícita: “*no debemos pensar el poder como lo primordial y la resistencia como una reacción a aquél, por el contrario, por más paradójico que parezca, la resistencia es anterior al poder. (...) El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres. Su libertad es anterior al ejercicio del poder, y su resistencia no es más que el esfuerzo de promoción, expansión y refuerzo de esa libertad*”²⁹. Desplegar las consecuencias de esta interpretación exige una aproximación al concepto foucaultiano de biopoder/biopolítica que concienta la revisión de los postulados tradicionales.

El concepto de biopoder, formulado por Foucault en un contexto de análisis de las transformaciones ocurridas en el concepto de población a comienzos del s. XIX, da nombre a la conversión de la vida en objeto del poder y con ello en vida política. El proceso no es ajeno al desplazamiento progresivo del protagonismo de un poder soberano sobre la vida y la muerte, un poder que puede “hacer morir o dejar vivir”, por el protagonismo de un derecho de gestión de la vida, un derecho que puede “hacer vivir o dejar morir”. “*Si el poder disciplinario supone la serie: cuerpo-organismo-disciplina-instituciones, el biopoder supone la serie: población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado*”³⁰. Y la utilización del término *paradigma* para hacer referencia a ellos resulta un tanto inconveniente, porque no existe incommensurabilidad alguna; no son excluyentes, están comunicados y establecen complicidades.

La interpretación negriana del biopoder, desmarcada de otras como las de Agamben o Haraway, está preocupada por establecer, con apoyo en la “resistencia” de Foucault, término que nombra a un otro del poder y término que resulta inadecuado porque parece denotar que es dependiente de y está subordinado al poder al que se opone, la diferencia entre biopoder y biopolítica: *el biopoder contra el que luchamos no es comparable en su naturaleza o forma con el poder de la vida mediante el cual defendemos y buscamos nuestra libertad (...) adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault, pero no usada coherentemente por éste, entre*

²⁸ FOUCAULT M., *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1981. Pág. 161.

²⁹ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 96

³⁰ LÓPEZ PETIT, S., *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, Bellaterra, Barcelona, 2003. Pág. 104.

*biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse como poder sobre la vida y el segundo como poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad*³¹. Y esta diferencia tiene que ser explicada en conexión con el tránsito de la sociedad disciplinaria, tematizada por Foucault, a la sociedad de control, desarrollada por Deleuze y Guattari. Si en la primera la dominación es construida a través de un archipiélago de dispositivos o fábricas de subjetivación que producen y regulan prácticas y hábitos distinguiendo entre el interior y el exterior de la institución productora, en la segunda la dominación resulta más inmanente al campo social y las subjetividades son el producto híbrido y maleable de una intensificación normalizadora ad hoc que no necesita presuponer una identidad fija ligada a una institución, se “*es obrero fuera de la fábrica, estudiante fuera de la escuela, preso fuera de la prisión, enfermo mental fuera del psiquiátrico: todo al mismo tiempo*”³². Y una vez que el biopoder extrema, en la sociedad de control, más allá de la unidimensionalidad económica, aquello que Marx tematizara como subsunción real de la sociedad en el capital, hasta convertir al bios social mismo en su objeto o hasta convertir a la sociedad en su conjunto en su empleado a tiempo completo, hace explotar los elementos anteriormente coordinados y permite descubrir abiertamente la potencia biopolítica de la productividad de la vida en su reproducción social. “*Por consiguiente, lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari propusieron explícitamente) es la paradoja de un poder que, mientras unifica e incorpora en sí mismo todos los elementos de la vida social (y, por lo tanto, pierde la capacidad de mediar efectivamente entre las diferentes fuerzas sociales), revela al mismo tiempo un nuevo contexto*”³³.

Entonces, la interpretación de la biopolítica operada por Hardt y Negri, en clave de ontología constituyente, redonda, enriqueciendo, una perspectiva inaugurada por la recepción *operista* de Marx, en tanto que insiste en la potencia de los cuerpos y en el rechazo de sus valorizaciones trascendentales. El tejido biopolítico del ser está constituido por cuerpos productivos que resisten, porque tienen que resistir para existir, en un mismo plano que el biopoder, porque todo afuera ha sido subsumido. Y los cuerpos, la multitud de los cuerpos, en su resistencia al biopoder, en y contra el biopoder, producen subjetividades susceptibles de inventar alternativas de liberación con apoyo en sus

³¹ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 72

³² HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005. Pág. 353.

³³ Ibid., Pág. 46.

propias capacidades biopolíticas. Con todo, esta escisión del concepto de Foucault en biopoder y biopolítica encuentra su correlato en un nuevo marco conceptual desde el que pensar una manera de sustraer la potencia al poder: ahora, la potencia de la multitud, biopolítica, tiene que liberarse en y contra el biopoder imperial.

3. EN Y CONTRA EL IMPERIO

a) El biopoder imperial.

En desacuerdo con la tesis más extendida a propósito de la globalización, que considera que las relaciones económicas han terminado por ser independientes de cualquier entramado político, Hardt y Negri desarrollan una nueva perspectiva acerca del funcionamiento del orden capitalista mundial. Reconocen el declive de la soberanía moderna, pero no por ello el inicio de un desgobierno político: la extensión del radio de acción de las multinacionales y el protagonismo adquirido por los mercados financieros, lejos de significar un triunfo de la economía frente a la política, advierten que “*la política no desaparece; lo que desaparece es toda noción de autonomía de lo político. La decadencia de cualquier esfera política autónoma indica además la decadencia de todo espacio independiente donde pueda florecer la revolución dentro del régimen político nacional o donde sea posible transformar el espacio social utilizando los instrumentos del Estado*”³⁴. Así, a la erosión del Estado-nación sigue la proliferación de una red de poderes transnacionales que cristalizan en una constitución política híbrida, el Imperio. Entender la nueva lógica del poder, imperial, exige entender su distancia con respecto a la lógica soberana moderna, imperialista, fundamentalmente en lo que refiere a su despliegue y modo de producción.

El proceso de formación de la soberanía moderna conoce tres momentos fundamentales: primero, el descubrimiento revolucionario del plano de inmanencia, que tiene lugar entre el s. XIII y el s. XVI e implica una transferencia del poder de creación del cielo a la tierra; segundo, la reacción de un poder trascendente, absolutista, contra las formas inmanentes, que encuentra una expresión acabada en el s. XVII en el enfrentamiento entre la filosofía de Hobbes y la filosofía de Spinoza y en los avatares de

³⁴ HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005. Pág. 330.

la revolución inglesa; y tercero, la solución, parcial, aunque pretendidamente definitiva, en la formación del Estado liberal moderno, una configuración que está abocada al enfrentamiento entre la trascendencia de la soberanía y la inmanencia de la producción capitalista, pero que encuentra su solución en la mediación de la sociedad civil: “*la sociedad civil era el terreno del devenir inmanente de la soberanía estatal moderna (que la hacía descender hasta la sociedad capitalista) y, a la vez, inversamente, el terreno del devenir trascendente de la sociedad capitalista (que la elevaba hasta el Estado)*”³⁵. Con todo, la filosofía política moderna triunfante sanciona el fin de la trascendencia medieval e inaugura un nuevo modo de trascendencia, débil, en tanto que relativiza el poder inmediato de la vida, que culmina en la sustitución del Estado monárquico por el Estado nación. Y la soberanía nacional que anima el nuevo dispositivo estatal entraña la sustitución de la pasividad del súbdito del orden feudal por la actividad del ciudadano del orden disciplinario, siendo el principal propósito político de esta actividad la participación, contractualizada, en la conformación de un sujeto unitario; esto es, la reducción de la multitud al pueblo.

Por su parte, la formación de la soberanía imperial encuentra su prehistoria en un momento un tanto excepcional, marginal, de la formación de la soberanía moderna: la Revolución de las Trece Colonias. A pesar de su deriva imperialista, la constitución y la historia de los nacientes Estados Unidos de América reconocen que su soberanía descansa en una inmanencia productiva, que la expansión de su poder está en armonía con una concepción del derecho en términos de proceso institucional constituyente de carácter interno y no en términos de relación contractual entre partes de carácter externo. Y en este sentido tiene que despegar una red de contrapoderes que, al mismo tiempo que permiten la expansión, generan mecanismos de autocontrol.

“*Desde su nacimiento, el capital tiende a convertirse en un poder mundial o, en realidad, en el poder mundial*”³⁶. La lógica del poder imperial, devenida biopoder que reúne indiscerniblemente poder político y poder económico, extrema las consecuencias del planteamiento de su pre-historia. Y lo hace intentado explotar las posibilidades ofrecidas por la postmodernidad, una vez que ha entendido que la crisis de la modernidad, evidente en la indistinción creciente entre interiores y exteriores o centros

³⁵ HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005., Pág. 350.

³⁶ Ibid. Pág. 246.

y periferias, obstaculiza el desarrollo de los planteamientos soberanistas. El Imperio asume una explosión de la diferencia, desarrolla un gobierno sobre subjetividades híbridas o fragmentarias producidas en el marco de la sociedad de control y considera la multiplicación de las identidades como multiplicación de oportunidades para el desarrollo capitalista; sus nuevas segmentaciones están en relación con el trabajo. Así, si la lógica imperialista descansa en el Estado-nación, erigiendo su poder en un centro y ejerciéndolo sobre una periferia localizada en el exterior de sus fronteras, la lógica imperial en tanto que mundial “*es un aparato descentrado y desterritorializado de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión*”³⁷. Y si el imperialismo presenta su dominio como un momento transitorio en el movimiento de la historia, el Imperio quiere estar en el final de la historia o más allá de la historia; ha entendido que “*la historia terminó precisamente y sólo en la medida en que la concibió Hegel: como el movimiento de una dialéctica de contradicciones, un juego de negaciones y reducciones absolutas (...) El Otro que podía delimitar un sí mismo soberano se ha fragmentado y es indistinto; ya no hay un exterior que puede delimitar el lugar de la soberanía*”³⁸.

En la constitución híbrida del Imperio convergen tres componentes fundamentales: una superpotencia hegemónica en el uso de la fuerza, una coalición de Estados con poder de intervención en las herramientas monetarias y una heterogeneidad de asociaciones, entre las cuales merecen ser destacadas las ONG, que despliegan una lógica cultural que desemboca en la transformación de la política en una cuestión de vida de la especie. Y en su funcionamiento, establece un compromiso con dos presupuestos. En primer lugar, el Imperio nace y aparece como crisis, porque pretende que tanto la fuerza como el crédito de su expansión descansen en los problemas que es capaz de solucionar o en el consenso que es capaz de crear. “*En el mundo imperial, la crisis claramente definida de la modernidad cede su lugar a una omnicrisis. En este espacio uniforme del Imperio, no hay ningún lugar del poder: este está a la vez en todas partes y en ninguna. El Imperio es una u-tupía, es decir, un no lugar*”³⁹. Y en segundo lugar, en tanto que los problemas que formula tienen carácter absoluto, todo y todos están implicados en el orden imperial y cualquier guerra puede ser reconsiderada como

³⁷ HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005. Pág. 64.

³⁸ Ibid., Pág. 211.

³⁹ Ibid., Pág. 212.

guerra civil. A partir de estas condiciones, el Imperio exhibe una vocación mundial orientada hacia la paz perpetua, regulada por el derecho internacional y auspiciada por una nueva concepción del uso legítimo de la fuerza. La situación desemboca en el ejercicio de una filosofía del “como si” llevada hasta sus últimas consecuencias y no necesitada de un auxilio trascendental para estar validada: el poder imperial actúa como si su autoridad fuera siempre una autoridad requerida, y lo es en un mundo unificado que no tiene afuera, en el que las intervenciones militares son indiscernibles de las intervenciones morales que contribuyen a generar el estado de excepción propicio.

El Imperio “*no sólo gobierna un territorio y a una población, también crea el mundo mismo que habita.*”⁴⁰ Es un biopoder, el objeto de su poder es la vida social en su conjunto. En el Imperio, en el extremo que alcanza la subsunción real en la sociedad de control, la vida está destinada a la producción y la producción está destinada a la vida. De este modo la legitimación imperial no reside en nada exterior a una comunicación en forma de autovalidación que circula a través de los canales, adulterados, del nuevo modo de producción que encuentra en el lenguaje una materia prima fundamental. En última instancia, el hilo rojo que recorre los distintos planos hibridados y garantiza la perpetuación del orden es el miedo: todo y todos están encadenados al miedo, el miedo es propagado por los expertos que dictan sus criterios en los medios de comunicación hasta convertir la participación activa en escucha reproductiva, el miedo es el motor que alimenta el trueque de la posición política arriesgada por la seguridad adictiva en el estado de excepción, el miedo conduce a la renuncia voluntaria al deseo de creatividad y “*el miedo constante a la pobreza y la angustia ante el futuro son las claves para crear una lucha entre los pobres por obtener trabajo y para mantener el conflicto en el seno del proletariado imperial. El temor es la garantía última de las segmentaciones*”⁴¹. El miedo anuda: los medios de comunicación, el régimen de seguridad, los sistemas corruptos de representación política y los poderes de la deuda del mercado financiero.

En la transición del imperialismo al Imperio el capital internaliza todo el exterior en el que anteriormente ha apoyado su expansión. Inicialmente, desde el New Deal, esta internalización adopta la forma de una internacionalización de la sociedad-fábrica que

⁴⁰ HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005. Pág. 17.

⁴¹ Ibíd. Pág. 360.

propicia la construcción de un marco de relaciones mundial sustentado en la difusión de sus formas de producción. Posteriormente, después de que una nueva subjetividad proletaria en las luchas de liberación de los años setenta diera al traste con el modelo disciplinario y el capital emprendiera una estrategia que “*incluyera una transformación tecnológica que no apuntara ya únicamente a la represión, sino que procurara cambiar la composición misma del proletariado de modo tal de poder integrar, dominar y aprovechar sus nuevas prácticas y sus nuevas formas*”⁴², el tránsito del fordismo al postfordismo ha terminado por significar la instauración de un modo de producción biopolítico.

El modo de producción biopolítico está caracterizado por la hegemonía del trabajo inmaterial, fundamentado en el común, con resultados que desembocan cada vez más en la producción de formas de vida. Desde el punto de vista del contenido, el trabajo inmaterial produce mercancías, materiales o inmateriales, con un valor que depende cada vez más de su subordinación a factores inmateriales: lenguajes, imágenes, ideales; estas mercancías están caracterizadas por no ser necesariamente destruidas en su acto de consumo y abren la puerta a consideraciones económicas más allá de una lógica de la escasez. Y desde el punto de vista de la forma, el trabajo inmaterial produce poniendo a trabajar la totalidad de la subjetividad del trabajador: la comunicación, la creatividad, las llamadas habilidades sociales; con ello la rigidez característica de la tradicional jornada laboral da paso a una flexibilización precaria en la que el trabajador está llamado a valorizar con todo su tiempo y todas sus capacidades el producto de su trabajo. En este escenario, al tiempo que las capacidades que conforman el trabajo vivo son potenciadas y potencian la nueva riqueza, entonces, al tiempo que las competencias adquiridas y acumuladas en una esfera tradicionalmente ajena al trabajo son llamadas a producir valor directamente, la explotación del trabajo pasa de la apropiación de los medios de producción de la fábrica al control del común de la vida social. La versión imperial del capitalismo aspira así a una reducción de los procesos de reproducción de la vida misma a las formas exigidas por la rentabilidad.

La aproximación a la composición técnica del trabajo en el Imperio desarrollada por Hardt y Negri establece que el ordenador es una herramienta universal, tanto en la

⁴² HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005, Pág. 291.

informatización de la industria como en la creación de servicios, que genera una nueva homogeneidad entre muy distintas ocupaciones; que la interactividad de tipo afectivo, inicialmente autónoma de las directrices del poder de mando empresarial, ocupa una posición central en las relaciones laborales; y que existe un vínculo creciente entre la productividad y la cooperación por intermediación de redes comunicativas que permite apuntar que “*hoy participamos de una comunidad más radical y profunda que la que se haya experimentado nunca antes en la historia del capitalismo. Nuestra realidad económica y social se define menos en virtud de los objetos materiales que se fabrican y consumen que a través de los servicios y las relaciones coproducidos. Producir significa cada vez más construir cooperación y comunidades cooperativas*”⁴³.

b) Marx y el modo de producción biopolítico.

En este punto, a partir de las condiciones ya presentadas, resulta oportuno establecer la filiación entre el método de Marx y el método de Negri, teniendo presente que “*seguir el método de Marx implica alejarse de las teorías de Marx, en la medida en que ha cambiado el objeto de su crítica, la producción capitalista y la sociedad capitalista en su conjunto. Simplificando, para seguir las huellas de Marx es necesario caminar más allá de Marx y, basándonos en su método, desarrollar un nuevo aparato teórico adecuado a nuestra situación actual*”⁴⁴.

La afinidad con la deriva althusseriana hacia el materialismo del encuentro, un materialismo de lo aleatorio y de la contingencia que ha recorrido subterráneamente la filosofía, es notable. El materialismo del encuentro, en las antípodas del materialismo teleológico que es sólo un toso idealismo encubierto, abre una vía de escape a la equivalencia establecida entre filosofía y logocentrismo “*que identifica la filosofía con una función del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre la realidad*”⁴⁵. Es un materialismo que encuentra inspiración en “*la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (Deleuze), en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden (...), en la tesis de la primacía de la*

⁴³ HARDT, M., y NEGRI, T., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005. Pág. 291

⁴⁴ HARDT, M., y NEGRI, A., *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004. Pág. 172.

⁴⁵ ALTHUSSER, L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002. Pág. 33

diseminación sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo”⁴⁶. Y la referencia es obligada porque en su aproximación a una larga nómina de autores, desde Epicuro a Heidegger, Althusser abre una puerta a la consideración de Maquiavelo, Spinoza y Marx como filósofos de lo actual: el primero, de lo actual de las guerras intestinas de la Florencia del s. XV, artífice de una filosofía del encuentro entre la fortuna y la *virtū* preocupada por señalar que “*es preciso crear las condiciones de una desviación, y por ende de un encuentro, para que la unidad italiana tome consistencia*”⁴⁷; el segundo, de lo actual de las libertades holandesas del s. XVII, empeñado en establecer de una vez por todas “*un reconocimiento del mundo como ese más allá del cual no hay nada, ni siquiera una teoría de la naturaleza; reconocimiento del mundo como totalidad única no totalizada, sino vivida en su dispersión, y vivida como lo dado en lo que somos arrojados y a partir de lo cual nos forjamos todas nuestras ilusiones (fabricae)*”⁴⁸; el tercero, de lo actual del modo de producción capitalista en el marco de la industrialización del s. XIX, “*del encuentro entre el hombre de los escudos y el proletariado desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo*”⁴⁹, un encuentro que ha tenido lugar, que ha tomado consistencia, que ha perdurado y se ha convertido en un hecho consumado, provocando relaciones estables susceptibles de un estudio que proporcione leyes, tendenciales; un filósofo de lo actual que, al menos por momentos, sabe que “*todo modo de producción está constituido por elementos independientes los unos de los otros, siendo cada uno el resultado de una historia propia, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica entre estas diversas historias*”⁵⁰.

Con apoyo en estos presupuestos, la propuesta negriana sintetiza el método de Marx en cuatro elementos fundamentales que han de ser respetados en su gesto y superados en su letra: la tendencia histórica, la abstracción de la producción, el antagonismo y la subjetividad.

El primer elemento, la tendencia, exige una interpretación de la realidad social con vistas a localizar la dirección histórica a la que apunta para incidir eficazmente en

⁴⁶ ALTHUSSER, L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002. Pág. 56.

⁴⁷ Ibid. Pág. 36.

⁴⁸ Ibid. Pág. 44.

⁴⁹ Ibid., Pág. 64

⁵⁰ Ibid. Pág. 68.

su transformación. “*La tendencia: no es tan sólo un modo para construir pasivamente categorías a partir de una suma de adquisiciones históricas, es sobre todo un modo para leer el presente a la luz del futuro, para lanzar proyectos. Para arriesgar, para luchar.*”⁵¹. Y Negri localiza la tendencia en la hegemonía del trabajo inmaterial. Ahora bien, es importante tener presente que esta hegemonía merece ser entendida en términos cualitativos y no cuantitativos, que no niega la existencia de otras formas de trabajo, que propone un tratamiento, tendencial, semejante al tratamiento que recibe el trabajo industrial por parte de Marx en un momento en el que éste representa únicamente una pequeña fracción de la economía y sin embargo permite aventurar la conversión del capital en una forma social completa en esa dirección.

El segundo elemento, la abstracción de la producción, conecta con la consideración de Marx a propósito de la producción como principio del ser social, principio en su doble acepción de comienzo y fundamento, que hace indiscernibles la producción y la reproducción siempre que el capitalismo sea considerado, marxianamente, como la reproducción constante de una relación social mediante la creación de plusvalor a través de mercancías. Marx entendió que, en el capitalismo, el trabajo, trabajo social y no trabajo individual, trabajo abstracto que convierte en commensurables los distintos trabajos específicos, es el origen del valor. Negri establece que en el nuevo modo de producción, caracterizado por la tendencia del trabajo inmaterial, “*a medida que la división tradicional entre tiempo de trabajo y tiempo de vida se torna confusa, la potencia productiva del trabajo está transformándose en una potencia de generar vida social*”⁵². Y en este modo de producción biopolítico, que por estar sustentado en el común presenta un nuevo potencial para el desarrollo de un proceso autónomo, la ley del valor, que descansaba en la existencia de unidades de tiempo de trabajo socialmente necesario mensurables, deja de funcionar en los términos laborales formulados: no tiene sentido continuar considerando la unidad temporal homogénea del trabajo como medida del valor, en tanto que la nueva producción no tiene medida o rara vez puede ser cuantificada en este sentido y es excesiva o

⁵¹ NEGRI, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid, 2001. Pág. 64

⁵² HARDT, M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 147.

generalmente no es susceptible de ser agotada por el valor que el capital pretende sustraer de ella⁵³.

El tercer elemento, el antagonismo, da nombre a la violencia estructural cotidiana que encierra la relación de explotación en el capitalismo. Mientras que Marx remitía la explotación a su teoría del valor señalando que la explotación es directamente proporcional al tiempo de trabajo que excede del tiempo necesario para la producción del valor equivalente al salario, Negri remite la explotación a la expropiación del común, común que “*supone tanto el producto del trabajo como los medios de la producción futura (...) no es sólo la tierra que compartimos, sino también los lenguajes que creamos, las prácticas sociales que fundamos, los modos de socialidad que definen nuestra relación*”,⁵⁴.

Este común, difícil de traducir certeramente para ser conectado con su condición actual de requisito y resultado de la producción biopolítica, desmarcado de la raíz latina *communio* que implica una unidad violenta con la diferencia, sin ser un correlato de lo *común* castellano que remite a la tradición de los bienes comunales, tiene que ser entendido desde su pertenencia al término *commonwealth* que ya en los albores de la Edad Moderna traduce el concepto de *res publica*. El común es indiscernible de la riqueza que porta, una riqueza, *wealth*, que entraña un bienestar, *well-being*. *Commonwealth*, un concepto frecuente en la filosofía política anglosajona, en Hobbes y en Locke, atraviesa el pensamiento de James Harrington alimentando la tradición revolucionaria americana referida a una organización política en beneficio de todos, cuando todos no son entendidos como suma de partes que ceden su derecho para la conformación de una unidad abstracta; de la riqueza de esta noción, de las consecuentes

⁵³ Es evidente que aquí existe un reduccionismo abusivo. La complejidad de la cuestión, la exigencia de un análisis pormenorizado de las diferentes exposiciones de la ley del valor que merece en *El capital* y en *Los Grundrisse*, imposibilita su tratamiento exhaustivo. Igualmente, la bibliografía secundaria resulta inabordable. La posición negriana actual encuentra apoyo, entre otros, en algunas de las aportaciones de David Harvey, desde *Los límites del capitalismo y la teoría marxista* hasta sus últimas formulaciones a propósito de la acumulación por desposesión. En confrontación con las tesis de Negri, aunque ocupada exclusivamente en *El capital*, está la aproximación, exhaustiva, estrictamente filosófica, que lleva a cabo Felipe Martínez Marzoa en *La filosofía de El capital*. Y un compendio acabado de reflexiones al respecto y de sus implicaciones en distintas direcciones puede encontrarse en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* nº 5: *Trabajo y valor*, resultando de particular interés para distintos desarrollos que ocupan a este texto los artículos de Juan Domingo Sánchez y Montserrat Galcerán.

⁵⁴ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 153.

dificultades de su traducción, da cuenta la referencia acostumbrada al texto fundamental de Harrington, *The commonwealth of Oceana*, como *La república de Oceana*. Y es significativo que el arcaísmo italiano, *il comune*, de nombre a la ciudad. Con todo, el común es la condición de un bienestar no mediado estatalmente, el nombre de una ciudadanía que sólo presupone a un ciudadano cosmopolita, entonces, la producción autónoma en devenir de una base no identitaria.

A partir de aquí, a partir de la explotación que adopta la forma de expropiación del común, puede ser señalada una deficiencia estructural en el capitalismo imperial: la apropiación capitalista ocupa una posición cada vez más externa al proceso de producción. A diferencia de lo ocurrido en el fordismo, en el postfordismo, hegemónicamente inmaterial y biopolítico, el capital no determina la disposición cooperativa; no sólo no provee ni la cooperación ni los medios de una cooperación que tienen lugar en encuentros autónomos, sino que además no puede dirigir esos encuentros desde el exterior sin atentar contra la productividad misma que persigue.

Y en este marco, atendiendo a la composición política del proletariado, la lucha de clases es redefinida como éxodo: cuando la sede de la producción, biopolítica, es la sociedad como un todo y no la fábrica, aunque opere un mismo imaginario dentro y contra la sede de la producción, el rechazo de la producción está dirigido más que nunca contra la relación de capital en su conjunto. Entonces, huida del poder de mando en la dirección marcada por la autonomía creciente del trabajo, huida que no significa un rechazo de la fuerza de trabajo biopolítica sino un boicot a la producción de subjetividad que emana de sus mecanismos de control; huida hacia dentro, hacia el común, con el propósito de abortar las restricciones del capital destinadas a segmentar sus bases y privatizar sus resultados. El éxodo, la vertiente biopolítica de la lucha de clases, es el concepto de una experiencia revolucionaria situada en un mismo campo estratégico que la lógica de poder a derrocar. “*Hoy la revolución ya no es imaginable como un acontecimiento separado de nosotros en el futuro, sino que tiene que vivir en el presente, un presente “excedente” que en cierto sentido contiene ya el futuro en su seno*”⁵⁵. El enfrentamiento que tiene lugar aquí es un enfrentamiento entre dos nuevas temporalidades, la temporalidad capitalista de la excepción y la temporalidad

⁵⁵ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 249.

multitudinaria de la excedencia. De ahí la incapacidad del biopoder para regular la situación de un modo estable, porque “*las formas de trabajo intelectual, afectivo y cognitivo que están emergiendo con un papel central en la economía contemporánea no pueden ser controladas por las formas de disciplina y de poder de mando desarrolladas en la época de la sociedad fábrica*”⁵⁶.

Y el cuarto elemento del método de Marx advierte que la subjetividad es producida en las prácticas materiales de la producción, también en el antagonismo que entrañan; “*la producción no sólo crea un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto*”⁵⁷. En este sentido, Negri considera que es el pobre, la multitud de los pobres, la figura que permite establecer una continuidad con la construcción del nosotros en Marx. Mejor que nadie, “*el pobre subraya la relación contradictoria de la producción con el mundo del valor; el pobre está excluido de la riqueza, pero, sin embargo, está incluido en los circuitos de la producción social. El pobre es carne de la producción biopolítica. Nosotros somos los pobres*”⁵⁸.

c) El proyecto de la multitud. El común del conjunto de las singularidades.

El proyecto de la multitud, en y contra el imperio, merece ser inscrito en un nuevo lugar del pensamiento, la altermodernidad. “*Todos los sueños y proyectos que surgieron en las luchas entre modernidad y antimodernidad apuntaban al final más allá de la modernidad. Sólo la altermodernidad, a cuyo surgimiento asistimos hoy, con su base en la interacción entre el común y la multitud de singularidades, es el terreno apropiado para la revolución*”⁵⁹.

La altermodernidad, situada más allá de la modernidad y desmarcada de la postmodernidad, proporciona una mirada alternativa preocupada por la historia de las luchas inspiradas por la otra modernidad, la que recorre la línea filosófica trazada desde Maquiavelo hasta Marx, pasando, por Harrington y Spinoza; la que Negri analiza

⁵⁶ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 270.

⁵⁷ MARX, K., *Grundrisse*, Cit. en HARDT, M., y NEGRI, A., *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004. Pág. 182.

⁵⁸ HARDT, M., y NEGRI, A., *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004. Pág. 183.

⁵⁹ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 345

exhaustivamente en *El poder constituyente*. La primera contribución de esta perspectiva diagonal, que en ningún caso entiende que la modernidad es un proceso unívoco que pueda y merezca ser completado, señala que la modernidad es una relación de poder, entre la modernidad triunfante y la antimodernidad; una crisis ininterrumpida, en ocasiones enmascarada, en mayor medida que un proyecto. La segunda contribución entiende que la antimodernidad no es el producto de una contradicción inherente a la modernidad, que no existe una dialéctica interna de acuerdo con la cual el despliegue del pensamiento racional, en persecución de la libertad, encierra la semilla de una regresión que invierte sus propósitos hasta poder afirmar, tal y como hacen Adorno y Horkheimer, que “*la ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia*”⁶⁰. Desde la altermodernidad, la antimodernidad es entendida como una forma de resistencia a la modernidad triunfante, un momento coextensivo, una alternativa a la dominación en mayor medida que una reacción a la dominación, una propuesta que excede los parámetros del dominio moderno y con ello imposibilita la relación dialéctica con él. Y la tercera contribución establece que, aunque existen afinidades con la postmodernidad, en lo que concierne al reconocimiento del declive de las viejas formas de soberanía en paralelo con el auge de las nuevas formas de control y a la impotencia de la razón como único instrumento para hacer frente al poder, existe igualmente una distancia con ella, en lo que concierne a las posibilidades de construir nuevos dispositivos de subjetividad a partir de nuevas capacidades de resistencia.

La altermodernidad pretende establecer lazos con las luchas de la antimodernidad, luchas que reconoce basadas en el común, desde las de carácter socialista hasta las de carácter anticolonial o antipatriarcal. Y a partir del incremento, cuantitativo y cualitativo, del común, entendiendo que sólo las subjetividades que constituyen las bases del proceso productivo, no las vanguardias intelectuales, tienen la capacidad de construir una conciencia de transformación, considera que existe una fuerza renovada, autónoma en su creatividad, capaz de transitar desde la oposición característica de la antimodernidad a la ruptura y transformación llamadas a ser características de la altermodernidad. El protagonista de la altermodernidad sólo puede ser la multitud.

⁶⁰ ADORNO, T., HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 2009. Pág. 61

Multitud es el concepto spinoziano recuperado por Negri para colmar un vacío conceptual referido al sujeto revolucionario, un enclave desde el que superar el descrédito del socialismo de Estado soviético e ir más allá de las posibilidades de la socialdemocracia del Estado del bienestar. La multitud entraña una ruptura material y conceptual, ontológica, con el legado organizativo del movimiento obrero industrial, con el partido y con la hegemonía centralizada. Y pretende una comprensión de los nuevos agentes de producción y sujetos de explotación respetuosa con la multiplicidad de sus singularidades. La multitud no está al servicio de la conformación de una consigna política que exhorte a formar la multitud, sino que da nombre a algo que está ocurriendo, que puede ser captado en la tendencia existente. Y por ello su tratamiento remite a una doble temporalidad: de una parte, la multitud *sub specie aeternitatis*, un presente perpetuo, más que una eternidad, que es el motor del ser social y la fuente de una libertad absoluta; de otra, la multitud histórica y la multitud que acaso todavía no es, pero que puede ser en base a las condiciones emergentes. “*Si la multitud no estuviera ya latente e implícita en nuestro ser social, ni siquiera seríamos capaces de imaginarla como proyecto político; y, análogamente, hoy podemos esperar su realización porque existe ya como potencia real. Por lo tanto, la multitud, si combinamos los dos aspectos, tiene una doble y extraña temporalidad: siempre está ahí pero todavía no está*”⁶¹.

La multitud negriana, revelada finalmente en el marco del biopoder imperial como multitud de los pobres, está siempre definida por su exclusión de la riqueza y por su inclusión en la producción; esto es, pobreza y potencia. Así ha sido desde su irrupción en la historia, desde los albores del capitalismo, desde el triunfo mismo de la república de la propiedad como forma dominante del republicanismo que resulta de las primeras revoluciones liberales. La versión triunfante de aquellos movimientos de liberación burgueses, al localizar el fundamento de la realidad social en la inviolabilidad de la propiedad privada, alimenta un modo de subjetivación individual definido por la tenencia de propiedades. En este sentido, el cambio en la concepción del derecho a portar armas ilumina las implicaciones crecientes del abuso del derecho de propiedad: mientras que el legado de la tradición revolucionaria inglesa del s. XVII entiende el derecho a portar armas como derecho colectivo a obtener o defender la libertad, ya a

⁶¹ HARDT, M., y NEGRI, A., *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004. Pág. 259

comienzos del s. XIX el ciudadano estadounidense lo entiende como derecho individual a defender la propiedad; de manera progresiva, un derecho de resistencia queda convertido en una necesidad de seguridad, cada vez es más palpable la consideración de todos como enemigos de todos, en tanto que cada uno encierra en sí un potencial ladrón. En medio de ello, el capitalismo no ha mentido: efectivamente, cualquiera puede ser propietario, incluso rico; cualquiera, pero no todos. Y, si quien no tiene propiedad no es ciudadano, en última instancia, en un marco en el que la alianza entre el derecho y el capital pretende estructurar a priori las condiciones de posibilidad de la vida social, no tener es no tener ser.

Entonces, la multitud, multitud de los pobres, no es. De acuerdo con Hardt y Negri, la multitud, “*el único sujeto posible de la democracia*”⁶², ha intentado ser negada desde un momento temprano por los partidarios del pueblo, un concepto que representa la forma soberana cómplice de la república de la propiedad. Y todavía en la actualidad, su capacidad, la capacidad de los pobres, es negada por los actos caritativos, que encubren una operación de aporofobia por parte de quienes presienten la amenaza a la propiedad que les constituye, porque “*los pobres pueden ser un objeto de lástima y generosidad cuando y sólo cuando su potencia se ha visto completamente neutralizada y su pasividad ha sido asegurada*”⁶³, cuando y sólo cuando no se reconoce que “*los pobres, reciban salarios o no, ya no están localizados sólo en el origen histórico o en las fronteras geográficas de la producción capitalista, sino cada vez más en su corazón – y de esta suerte la multitud de los pobres surge también en el centro del proyecto de transformación revolucionaria*”⁶⁴.

Si la multitud no tiene ser, tiene que ser definida por su hacer. Y su hacer, su producción, que puede ser rastreada del lado de la otra modernidad, de parte del poder constituyente que una y otra vez ha sido obstaculizado por el poder constituido de la propiedad, apunta a una producción de subjetividad alternativa. Así, la diferencia entre la república de la propiedad y el proyecto de la multitud descansa fundamentalmente en las subjetividades que producen: las primeras son individuales, en competencia unas con otras, están clausuradas y quedan unificadas como clase con el propósito de

⁶² HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 59.

⁶³ Ibid., Pág. 65.

⁶⁴ Ibid., Pág. 70.

preservar su propiedad frente a los pobres. Las segundas son colectivas e incluyentes, están abiertas de acuerdo con una lógica de clinamen y encuentro, de manera que no son susceptibles de ser reducidas en un concepto que las unifique con el propósito de representarlas. “*La multitud es la autora misma de su perpetuo devenir otro, un proceso ininterrumpido de autotransformación colectiva*”⁶⁵.

La multitud es un conjunto de singularidades, está más allá de la identidad y sólo puede ser el sujeto de proyectos políticos que ya no descansan en la identidad. Es cierto que, aunque en ocasiones es entendida como un medio para perpetuar las jerarquías, la identidad puede ser un vehículo de la lucha dentro y contra la república de la propiedad: fundamentalmente, porque las reappropriaciones identitarias permiten visibilizar los mecanismos de subordinación y exclusión. Ahora bien, en la perspectiva de la multitud, la identidad es sólo un medio y no un fin: básicamente, porque establece una complicidad con la idea de emancipación de una subjetividad ya constituida y corre así el riesgo de dejar de ser una máquina de guerra para pasar a ser una forma de soberanía. Aquí, la distinción negriana entre emancipación y liberación resulta ilustrativa: la primera es una lucha por la libertad de una identidad, la apuesta por ser aquello que “verdaderamente se es”; la segunda, en tanto que entiende la libertad en términos de praxis autodeterminativa, es una lucha por la autotransformación, la apuesta por “aquello que puedes devenir”. Mientras que el propósito de la primera es alcanzar una producción de subjetividad inmóvil, justa, el propósito de la segunda es incidir en la producción de subjetividad multiplicando sus sentidos, abiertos. Y una vez más, puede ser trazada la continuidad con el legado marxiano: Marx entendió que el proletariado era la clase revolucionaria, una clase que tiene por objeto su abolición como clase; y el *operaísmo* descubrió el rechazo del trabajo, una lucha contra el trabajo que aspira a la destrucción del trabajo como elemento que confiere identidad al obrero, no una lucha que cancela cualesquiera otras posibilidades productivas más allá del capital. Con todo, las singularidades que constituyen la multitud, aptas para una liberación en mayor medida que para una emancipación, están definidas por su relación con la multiplicidad, en tres direcciones: “*toda singularidad apunta y se define por una multiplicidad fuera de sí misma (...), ninguna singularidad puede existir o ser concebida por sí sola. En segundo lugar, toda singularidad apunta a una multiplicidad dentro de sí misma. Las*

⁶⁵ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 185.

*innumerables divisiones que segmentan por todas partes una singularidad no socavan sino que en realidad constituyen su definición. En tercer lugar, la singularidad está siempre comprometida en un proceso de devenir diferente – una multiplicidad temporal*⁶⁶.

La sustitución de la identidad por la singularidad pretende, por una parte, imposibilitar el funcionamiento de la lógica de la representación que descansa en esquemas identitarios, estáticos y separados, que sirven a las estructuras de mediación política para producir una unidad formal y establecer una equivalencia entre la igualdad y la homogeneidad; y por otra, salvar las dificultades que nacen del conflicto, frecuente, entre la afirmación de identidades, asumiendo que el modo de producción biopolítico permite el desarrollo de un nuevo potencial de articulación entre los distintos movimientos de liberación paralelos que llevan a cabo las singularidades. Desde la premisa marxiana que establece que aquello que los seres humanos hacen en su trabajo tiene incidencia en el campo de la acción política y desde el nuevo análisis del trabajo que revela que aquello que se hace en la actualidad pasa por la cooperación autónoma organizada en red, el conjunto de las singularidades que conforma la multitud puede ser el nuevo sujeto político: “*en el terreno biopolítico, el conocimiento y la voluntad necesario para la decisión están alojados, por así decirlo, en el ser histórico, de tal suerte que la toma de decisión es siempre preformativa y tiene como resultado la transformación real y antropológica del sujeto implicado o, tal y como lo expresa Jean-Luc Nancy, una transformación ontológica de las condiciones mismas de la toma de decisión*⁶⁷.

En última instancia, la idea de singularidad es el punto de partida de una subversión de la idea de individuo convencional, formado en instituciones conforme a identidades. La subversión considera a las singularidades que conforman la multitud como la carne de un nuevo poder constituyente en armonía con una ontología constituyente que entiende el ser como sometido a un proceso de devenir dictado por la praxis social: las singularidades crean instituciones susceptibles de un cambio permanente, la multitud no está obligada a traspasar su derecho en este proceso, pero

⁶⁶ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 340.

⁶⁷ Ibid., Pág. 355.

puede articular mecanismos de protección contra el peligro externo de un intento de poder dominante y contra el peligro interno de un conflicto destructivo entre singularidades; ahora bien, del mismo modo que no existe una cesión de poder, no pueden existir garantías absolutas. “*Devenir común es una actividad constante guiada por la razón, la voluntad y el deseo de la multitud, que a su vez debe someterse a una educación de su conocimiento y de sus afectos políticos*”⁶⁸.

La multitud, un hacer sin hacedor, la única figura apta para emprender el éxodo de liberación una vez que la forma organizativa tradicional basada en la jerarquía centralizada resulta insuficiente, no está necesariamente condenada a la espontaneidad. Más allá de la capacidad de los productores de organizar autónomamente la cooperación y producir colectivamente de una manera planificada, Hardt y Negri entienden que el elemento director que anima el movimiento hacia la libertad, superando la espontaneidad, es el amor. El amor, desmarcado de la infinidad de tópicas retóricas que lo envuelven, es entendido como una acción y no como una pasión, como una constante interacción que las singularidades llevan a cabo en el común, produciendo nuevas singularidades y nuevas composiciones con el común. “*En tanto que motor de asociación, el amor es la potencia del común en un doble sentido: tanto la potencia que el común ejerce como la potencia de construir el común*”⁶⁹. Por una parte, el amor tiene un carácter político, porque apunta a la formación de la vida social colectiva que pasa por la constitución del común. Y por otra parte, con un carácter mucho más insuficiente, el amor hace las veces de criterio para determinar el bien y el mal, lo injusto y lo injusto, de tal manera que malo o injusto resulta aquello que bloquea la producción y la productividad del común o implica una distorsión del amor.

El proyecto de la multitud, la potencia de la pobreza articulada como amor del común, apunta al comunismo en tanto que entiende que “*lo que lo privado es al capitalismo y lo que lo público es al socialismo, lo común lo es al comunismo*”⁷⁰. Con apoyo en el descubrimiento del común como fuerza productiva y forma de la riqueza que, de hecho, tiene que reconocer el modo de producción biopolítico, este planteamiento exige invertir una consideración extendida entre los economistas

⁶⁸ HARDT. M., y NEGRI, A., *Declaración*, Akal, Madrid, 2012. Pág. 78

⁶⁹ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 199.

⁷⁰ Ibid.,Pág. 278.

neoliberales: “en lugar de ver el común en forma de externalidades como mercados ausentes o fracasos de mercado debemos ver la propiedad privada en términos de común ausente o fracasos del común”⁷¹. En efecto, cuando los economistas reconocen la importancia creciente de las externalidades, de esos factores que inciden en el valor de la mercancía sin estar inicialmente sujetos a los cálculos de costo o beneficio que rigen en el mercado, reconocen igualmente que cada vez más el lugar de la propiedad privada es ocupado por el común. Internalizar la externalidad, en su extremo, permite entender que el común, no la propiedad privada o pública, es el lugar de la libertad y de la innovación; que el libre acceso, el libre uso y la libre expresión, desarrolladas por subjetividades que producen de manera autónoma desembocan en una mayor creatividad efectiva en todos los órdenes. Y esta inversión tiene que ser complementada con un tratamiento del incremento del común desmarcado de fórmulas cuantitativas: la acumulación del común no es una acumulación de stock, no corresponde con un mayor número de ideas o afectos; es intensiva, es una multiplicación de la potencia productiva, responde a una mayor capacidad de pensar o afectar y ser afectado. La potencia de los pobres, incluida en la producción y excluida de la riqueza, termina por revelar un nuevo sentido de pobreza: no una depauperización progresiva por privación que descansa en contradicciones objetivas internas del capitalismo, sino el bloqueo de una vida más plena a partir de potencialidades siempre ya disponibles en el común que son parasitadas sin ser completamente agotadas por la lógica del capital.

Obviamente, el proyecto de la multitud pretende encontrar traducción en una infraestructura que permita emerger la potencia biopolítica que sustenta al biopoder imperial: primero, reconocimiento abierto de una ciudadanía global, que asegura la libertad espacial, entendida como libertad para decidir la migración o la permanencia que garantiza la existencia de flujos que puedan llegar allí donde los encuentros alegres resulten más productivos; segundo, un correlato temporal de esta fluidez, esto es, una renta mínima garantizada que permita separar renta y trabajo; y tercero, la construcción de una democracia participativa, que traduzca a términos políticos la potencia productiva y la autonomía del poder de mando característicos del modo de producción biopolítico. En cualquier caso, más definitorio de la filosofía negriana, y del gesto de Marx que la alienta, que este conjunto de propuestas, aceptable por parte de otros

⁷¹ HARDT. M., y NEGRI, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2010. Pág. 288.

planteamientos distantes, resulta tener presente que el cambio sólo llegará como producto de las luchas y que en ellas anida la única posibilidad de aprendizaje del autogobierno, su praxis: “*se crea una deuda más profunda en tanto que vínculo social en el que no hay acreedor. Se producen nuevas verdades mediante la interacción de singularidades que están juntas. Se forja una verdadera seguridad por obra de aquellos que han dejado de estar unidos por el miedo. Y quienes se niegan ser representados descubren la potencia de la participación política democrática*”⁷²

4. CONCLUSIÓN

La aproximación a los conceptos fundamentales de la arquitectura política negriana, ocupada en pensar la manera de sustraer la potencia al poder, revela un gesto marxiano que la recorre transversalmente: aquel que subraya la interdependencia entre el sentido de una teoría y la praxis con la que se corresponde, el más propio de una ontología del ser social, encaminada a mostrar y no demostrar, con apoyo en el deseo en mayor medida que en la necesidad, las posibilidades de superación del capitalismo a partir de una filosofía de lo actual. Desde aquí, Marx aparece como un pensador del antagonismo, con base en el trabajo vivo; y su literatura como una herramienta que, más allá de 1989, llama a una producción de subjetividad alternativa que no está abocada a ninguna unidimensionalidad del proceso revolucionario e invita a generar nuevas formas de lucha en y contra el capital.

La filosofía de Antonio Negri recoge este legado, auspiciado por el operaísmo, tendiendo puentes con los planteamientos foucaultianos a propósito del poder, en afinidad con las lecturas de Althusser referidas a la posibilidad de trazar leyes tendenciales derivadas de los encuentros aleatorios que han tomado consistencia, para, en su actualidad, reformular su *leitmotiv*: la potencia, ahora es entendida como potencia biopolítica de la multitud de los pobres, enfrentada al poder, que ahora es entendido como biopoder imperial. El nuevo estado de cosas está caracterizado por: de una parte, una versión extrema de la subsunción real tematizada por Marx que, en su pretensión de incorporar todos los elementos del devenir social al servicio del capital, termina por perder sus capacidades de mediación hasta revelar un nuevo contexto; y de otra, la

⁷² HARDT. M., y NEGRI, A., *Declaración*, Akal, Madrid, 2012. Pág. 110

fuerza motora de esta nueva trama, la multitud de los pobres, única fuerza ontológicamente productiva, sujeto y producto de una práctica colectiva de los cuerpos que resisten existiendo, cuyo trabajo, tendencialmente inmaterial y cada vez más autónomo del poder de mando, es parasitado por una maquina del miedo que no produce nada que no pase por subjetividades despotenciadas como las del endeudado, el mediatizado, el seguritizado o el representado. Y en este enfrentamiento entre un poder sobre la vida y un poder de la vida, el común ha adquirido un protagonismo creciente: el capital, su explotación, ha adoptado la forma de expropiación del común; y la liberación de la multitud, reinterpretando la lucha de clases en términos de éxodo deconstructivo y constituyente, en un horizonte revolucionario inscrito dentro y contra el Imperio y no en ningún afuera, encuentra en la fuerza de lo común el sentido de una democracia radical.

La democracia radical negriana, repensada como comunismo aferrado a lo común, un proyecto político que sólo puede ser protagonizado por la multitud que invita a nuevas formas de politización superadoras de las políticas identitarias, aspira a la radicalización de la libertad más allá de los límites que impone el Estado liberal y a la radicalización de la igualdad más allá de los límites que impone el Estado socialista: democracia radical en la que no es necesario esclavizar al otro para ser libre o sacrificar su singularidad para ser su igual.

Si el principal mérito de la proyección tendencial negriana, en su análisis de lo actual, pasa por el reconocimiento temprano del fin de la autonomía de lo político y de la emergencia de formas de luchas en nuevas direcciones, su límite, acaso su demérito, descansa en la situación paradójica de la multitud: “*cuanto más trabaja más se libera, cuanto más se libera más se esclaviza, sin poder salir de este círculo sin fin, sin poder determinar dónde acaba la explotación y dónde empieza la autoexplotación*”⁷³; en este sentido, la deriva hacia el amor como principio ontológico que anima una colaboración social ajena al parasitismo capitalista no parece resultar convincente. Y el corte radical con los residuos de un mesianismo esperanzador no tiene lugar: “*no sabemos cuando llegará el acontecimiento. Pero eso no significa que debamos esperar hasta que llegue. Antes bien, nuestra tarea política es paradójica: debemos prepararnos para el acontecimiento aunque su fecha se llegada siga siendo desconocida*”⁷⁴. E igualmente,

⁷³ GARCÉS, M., *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013. Pág. 38

⁷⁴ HARDT. M., y NEGRI, A., *Declaración*, Akal, Madrid, 2012. Pág. 108.

puede ser advertido un desajuste en la interpretación de la multitud en términos de multitud de los pobres: la identificación entre obrero social y pobre resulta problemática, pareciendo que el hacer del primero necesitase de la condición del no tener del segundo; si la multitud es, por definición, su praxis incluyente, la potencia de quienes tienen, hayan configurado o no su subjetividad en base a su tener, también puede ser incluida en ella, porque quienes tienen no necesariamente no hacen.

Evidentemente, un tratamiento de estos desajustes, de sus desarrollos truncados o de sus derivas, merece un análisis más exhaustivo que el aquí presentado, atento además a otras propuestas filosóficas que, en su vecindad, afines o confrontadas, están ocupadas en un objeto semejante: Virno, Zizek, Agamben. Con todo, este texto es sólo una aproximación, tentativa, a la filosofía de Negri, que habrá de ser complementada, al menos, con: su lectura, anómala, de Spinoza, que es el punto de partida para rastrear una alternativa en la historia de la metafísica en la que el ser es entendido como potencia y no esencia, en la superficie de su multiplicidad y no en la estabilidad de su trascendencia; su historia del poder constituyente, incidiendo en el vínculo materialista entre la producción colectiva y la constitución de la multitud que recorre la modernidad de Maquiavelo a Lenin; y su biografía, aquilatando la influencia que la vivencia de la militancia y la prisión han tenido en un pensador convencido de que “*debemos volver a recorrer en la razón lo que el proletariado y todos los explotados viven en su cotidianeidad, y construyen oscuramente en su historia concreta*”⁷⁵

⁷⁵ NEGRI, A., *El tren de Finlandia*, Libertarias, Madrid, 1990. Pág. 330.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T., HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 2009.
- ALTHUSSER, L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.
- BALESTRINI, N., y MORONI, P. *La horda de oro (1968 – 1977)*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.
- CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets. Barcelona, 2013.
- DELEUZE, G., *Foucault*, Paidós, Madrid, 2010.
- FOUCAULT, M, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza editorial, Madrid, 2000.
- GARCÉS, M., *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013.
- HARDT M., y NEGRI, A., *Commonwealth*, Akal, Madrid, 2010.
- HARDT. M., y NEGRI, A., *Declaración*, Akal, Madrid, 2012.
- HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005.
- HARDT, M., y NEGRI, A., *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004.
- LÓPEZ PETIT, S., *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, Bellaterra, Barcelona, 2003.
- LUKÁCS, G., *Marx, Ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.
- MARX, K. y ENGELS, F., *El manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998.
- MEZZADRA, MARAZZI, BERARDI, “Balance conceptual del postoperaísmo italiano” en *El impasse de lo político*, Espai en blanc, Barcelona, 2011.
- NEGRI, A., *Del obrero masa al obrero social*, Anagrama, Barcelona, 1980.
- NEGRI, A., *El tren de Finlandia*, Libertarias, Madrid, 1990.
- NEGRI, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid, 2001.
- NEGRI, A., “Por una definición ontológica de la multitud” en *Multitudes* nº 9, París, 2002. Págs. 36 – 48.
- WEBER, M., *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.