

CONTRAPODER

UNA INTRODUCCIÓN



Compiladores

Edgardo Fontana

Natalia Fontana

Verónica Gago

Mario Santucho

Sebastián Scolnik

Diego Sztulwark

Diseño

Cucho Fernández

cuchof@hotmail.com

Primera edición

Noviembre de 2001

© Copyright **Ediciones De mano en mano**, 2001

Casilla de correo 17 CP 1684 El Palomar

Buenos Aires, Argentina

situaciones@sinectis.com.ar

www.sinectis.com.ar/u/redresistalt

ISBN 987-96651-3-9

queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

*A los compañeros y compañeras
del Movimiento de Trabajadores
Desocupados (MTD) de Solano
por enseñarnos, todos los días,
a pensar poniendo el cuerpo.
Y, en ellos, a todos los que hacen
de la resistencia un arma de cre-
ación de una nueva vida.*

INDICE

7 Prólogo

Primera Parte Sobre el Contrapoder

19 Colectivo Situaciones
Por una política mas allá de la política

47 Miguel Benasayag
Fundamentos para una metaeconomía

73 John Holloway
Doce Tesis sobre el Anti-Poder

83 Toni Negri
Contrapoder

Segunda Parte Por una filosofía de la praxis

95 Colectivo Situaciones
Introducción

107 Entrevista a Toni Negri

133 John Holloway
Por un enfoque negativo, dialéctico, anti-ontológico.

139 Horacio González
Toni Negri, el argentino

153 Luis Mattini
Sujeto y trabajo

175 Ulrich Brand
Las nociones de Imperio y Obrero Social

185 Las publicaciones de Ediciones De mano en mano

Prólogo

I

Este libro pretende dar cuenta de una *introducción*. No se trata, entonces, de una teoría o de un conjunto de recetas.

Lo propio del *contrapoder* es el hecho de producir saberes *situacionales*.

Este libro es, además, el resultado de un año de trabajo de compilación, escritura y discusiones del **Colectivo Situaciones** de Buenos Aires.

II

Situaciones pretende ser un proyecto de lectura “interna” de las luchas, una fenomenología (una genealogía) y no una descripción “objetiva”. Porque sólo de esta forma el pensamiento asume una función creadora, afirmativa, para dejar de ser una mera reproducción de lo existente. Y porque sólo en esta fidelidad con la inmanencia el pensamiento es aporte real, dinámico, lo cual es todo lo contrario de la elaboración de un programa o un esquema que encasille y sature las prácticas.

Lo que intentamos pensar es la emergencia de experiencias de lucha que, sobre todo a partir de los últimos años, han comenzado a postular

elementos de una nueva sociabilidad no capitalista. ¿Cómo entender estos fenómenos de una nueva radicalidad? Esta pregunta es la que, de alguna manera, inspira las reflexiones que se hallarán en las siguientes páginas.

III

Las discusiones sobre la contraofensiva popular que se viene desarrollando apenas comenzado el nuevo milenio, no reconocen fronteras. En todas partes surgen experiencias, ideas, encuentros, que van dando lugar a nuevas perspectivas para entender y acompañar estas luchas.

En nuestro país, estas discusiones no han cobrado aún la visibilidad que se merecen. Las propias experiencias radicales son muchas veces desdeñadas con una incomprendible indiferencia. La admiración que producen las luchas desplegadas en otras latitudes no es correspondida con una discusión y una práctica consecuente en nuestra cotidianeidad. Por otra parte, las modas universitarias y las jergas militantes suelen cambiar con tal velocidad que no es posible situar siquiera la discusión de forma consistente en el plano de las ideas. Existe una curiosa habilidad para transformar las novedades que producen continuamente los pueblos en “temas” de efímeras mesas redondas o manifestaciones de ocasión. Sólo la reciente lucha piquetera apareció con el vigor suficiente para modificar, aunque sea parcialmente, esta situación.

Este libro nació, de alguna manera, como consecuencia directa de estas preocupaciones.

IV

En octubre del año pasado tuvimos una larga y sugerente entrevista con el célebre filósofo y militante radical italiano Antonio Negri¹, autor de una vasta obra en circulación en nuestro país y uno de los teóricos más interesantes de la nueva resistencia anticapitalista.

Motivados por los resultados de aquella reunión, nos decidimos a preparar un trabajo más amplio que pudiera abarcar el debate sobre las formas que el *contrapoder* va tomando en la actualidad. Esta problemática, además, arroja una nueva luz sobre los principales conceptos del pensamiento de Negri en el debate intelectual y militante argentino, y latinoamericano.

Empecinados en publicar una obra de estas dimensiones, le propusimos a nuestro amigo y compañero, Miguel Benasayag, que nos adelantara parte de sus investigaciones sobre lo que podríamos llamar una “economía del contrapoder” o, mejor, como él la llama: *Meta Economía*.

Psicoanalista, filósofo y animador del colectivo franco argentino *Malgré Tout* (París), Miguel² —uno de los intelectuales más comprometidos con el desarrollo de la perspectiva del contrapoder— aceptó de inmediato la invitación y nos envió una muy interesante reflexión sobre las claves con las que pensar la *economía alternativa*.

La presencia de John Holloway³ —economista marxista de origen escocés— en esta primera parte del libro —*Sobre el contrapoder*— tiene también una pequeña historia. Amigo de nuestro país hace años, John vive en Puebla, México, desde hace más de una década. Allí lo entrevistamos hace unos meses y lo invitamos a participar de esta polémica sobre el contrapoder. No sólo aceptó con entusiasmo sino que, además, y para nuestra sorpresa, nos contrapropuso escribir un artículo para cada una de las dos secciones de las que se compone el presente trabajo. John Holloway está por publicar un libro, que en español lleva por título *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder*, inspirado en la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuyas tesis son —en cierta forma— adelantadas en los artículos que aquí presentamos.

Esta primera parte del libro cierra con un artículo inédito que Toni Negri nos envió, meses después de la entrevista, con el explícito propósito de participar en esta discusión introductoria sobre el contrapoder.

No podemos menos que agradecer a estos autores el haber accedido tan desinteresadamente a participar en este proyecto. Sin embargo, el agradecimiento no pasa de ser una formalidad. En rigor, estos tres compañeros y amigos conocen tan bien como nosotros la importancia de desarrollar estas discusiones entre los luchadores de estas latitudes. Si algún reconocimiento *auténtico* les debemos es el de seguir sosteniendo sus ideas con admirable persistencia, y de abrirse sin reservas ante una generación joven que desea comprometerse con su legado.

V

La segunda parte del libro, *Por una filosofía de la praxis*, está centrada en la conversación mantenida con Toni Negri.

Previamente presentamos, en una breve introducción, algunas orientaciones generales para el lector no compenetrado con la obra del italiano.

Luego, desde distintas perspectivas, se comenta la entrevista. En primer lugar, el citado artículo de John Holloway. En segundo lugar —en orden de publicación— se encuentra el sutil artículo de Horacio González, sociólogo argentino y docente de la Universidad de Buenos Aires⁴. Horacio, además de un querido amigo, es un incansable ensayista cuyas preocupaciones reconocen un amplio universo de temas que van de la sociología a la política, la literatura y la filosofía. Agudo analista de la cultura nacional y latinoamericana, le hemos pedido que comente la entrevista con Negri confiando muy especialmente en la perspectiva que nos abre su sensibilidad crítica.

Otro aspecto, que merecía ser comentado desde nuestra realidad, es el referido a la problemática del trabajo como proveedora de claves para la emancipación, tan caro para toda la tradición marxista. Para ello, hemos convocado a un muy cercano amigo y colaborador del *Colectivo Situaciones*: Luis Mattini⁵. De muy joven, como obrero metalúrgico en Zárate, provincia de Buenos Aires, comenzó una larga trayectoria militante que se inició en el sindicalismo, continuó en su acercamiento al mítico grupo *Praxis* orientado por Silvio Frondizi y, más tarde, en la fundación del PRT-ERP, del que fue Secretario General luego de la desaparición de Mario Roberto Santucho.

Exiliado en España, México y Suecia, volvió a la Argentina en los años ochenta participando de diversos intentos de recomposición política hasta dar por agotada su confianza en que los proyectos de la emancipación siguieran pasando por la vía tradicional de los *partidos políticos*.

Finalmente, Ulrich Brand⁶, un joven y talentoso académico, y militante alemán. También largamente hermanado a nuestro colectivo de trabajo, concluye el libro con una amplia y crítica lectura de la obra de Negri y Hardt, *Imperio*, y de algunos de los conceptos centrales que surgen en el curso de la entrevista.

A todos ellos les agradecemos infinitamente la pasión, la lucidez, la disponibilidad y, como queda dicho, la amistad.

VI

Las novedades de los últimos años, tanto en el campo de las luchas como del pensamiento, dan lugar a expresiones de lo más diversas. Investigaciones de valor se entremezclan con modas y gestualidades banales, sin que sea siempre posible distinguir a ciencia cierta cuando estamos en presencia de una u otra.

La exigencia generacional de una novedad de sentidos que merezcan una vida de entrega y entusiasmos no es nueva. Ni siquiera original.

A comienzos del siglo XX el joven peruano José Carlos Mariátegui pregonaba abiertamente un cambio de época y el nacimiento de una nueva generación comunista, vanguardista e indigenista.

Si existe alguna razón para volver a aquella “nueva generación” es por la forma en que planteaban dicha novedad: como una reorganización creativa de las viejas grandes cuestiones del pensamiento y la política.

A diferencia del snobismo que entrena su vocabulario desechando fácilmente aquellas palabras que no otorgan prestigios inmediatos, el trabajo de innovación teórica emprendido como parte de una investigación militante sobre las vías actuales de la emancipación no puede darse el lujo de desconocer la riqueza infinita acumulada en la experiencia del pasado lejano, pero también del reciente.

Si, de hecho, existen en las modalidades del pensamiento político y filosófico moderno serios obstáculos para el desarrollo de esta tarea, no menos cierto es que no es posible dar pasos sólidos sin raigambre en la historia, las reflexiones y las experiencias de lucha de los pueblos.

De esta manera —y tal como lo quería Mariátegui— asumimos la investigación actual sobre el contrapoder como un proceso de recreación, tarea dificultosa en la medida que implica no sólo una actualización de variados debates y discusiones sino, además, una labor de resignificación de bagajes teóricos y políticos tan amplios como habitualmente despreciados.

Al centro de este litigio comparecen nociones tan fuertes como “política”, “revolución”, “militancia” y todo el conjunto de nominado-

res con los que nos hemos referido durante nuestras vidas a las formas del compromiso.

¿Se trata de utilizar las mismas palabras para nombrar sus nuevos sentidos? ¿O tendremos que pagar el precio del *deslinde* y el *ajusticiamiento* con sus antiguos contenidos desprendiéndonos de ellos hasta crear nuevas nociones que designen claramente sus nuevos significados?

Lejos de todo atajo lingüístico, así como de inútiles empecinamientos, nos guían en esta búsqueda criterios prácticos de pensamiento y, en la medida de lo posible, de claridad de exposición.

Si toda nueva época conoce de transiciones —como los antiguos conquistadores que se lanzaban al mar sin saber bien con qué se encontrarían del otro lado de las conocidas costas de las que partían— nos anima el deseo de conocer algo más acerca de estas nuevas orillas a las que hemos, sin duda, arribado. Como decía hace unos años Edgard Morin, el riesgo es no darse cuenta de que estas tierras a las que hemos llegado no son las antiguas costas de las Indias sino el novísimo continente americano. Sólo una apertura tal nos permitirá habitar y trabajar con toda la radicalidad que la situación demanda.

El ejemplo de Morin puede resultarnos antipático. Cierto es que no podemos identificarnos muy fácilmente con la figura del conquistador. Pero esto tal vez sea por falta de “autocrítica”. Ya que la metáfora nos describe con mucha precisión, al menos en tanto se refiera a la forma en que hemos pensado y practicado —como verdaderos colonizadores—, las políticas de la emancipación.

Si algo significa hoy América para nosotros es la posibilidad de enfrentarnos de otra manera con la multiplicidad de experiencias, luchas e ideas, que urden la trama de toda verdadera política no capitalista.

VII

Este es el cuarto libro de ediciones *De mano en mano*. Los títulos anteriores fueron: *Che, el argentino*; de varios autores, 1997; *Laberintos de la Utopía, entrevistas a fondo a cuarenta años de la revolución cubana*, 1999; y *Política y Situación, de la potencia al contrapoder*, de Miguel Benasayag y Diego Sztulwark, 2000.

De mano en mano publica, además, los cuadernos del **Colectivo Situaciones**. Hasta ahora han salido los primeros tres: una conversación con la Agrupación *H.I.J.O.S.* sobre la práctica de los Escraches a los genocidas de la última dictadura argentina que han quedado impunes de todo castigo por sus crímenes; una amplia discusión con el mítico movimiento uruguayo *Tupamaros*; y muy interesantes entrevistas con diversas comunidades del *Movimiento de Campesinos de Santiago del Estero (MOCASE)*. Actualmente estamos terminando de editar nuestro cuarto cuaderno: conversaciones con el *Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD)* en el barrio de Solano, Quilmes, en la provincia de Buenos Aires.

De mano en mano es un emprendimiento independiente cuyo objetivo principal es el de difundir las elaboraciones que se vienen desarrollando, en nuestro país, en la búsqueda de la afirmación de nuevas prácticas libertarias. Por la inexistencia de todo recurso económico, cada nueva edición es una verdadera odisea de trabajo, colaboradores y muestras de solidaridad de compañeros impensados.

Esta publicación no hubiera podido realizarse de ninguna manera sin el esfuerzo entusiasta de Susi Fantino (en Roma) y de Miguel Santucho (en Buenos Aires) quienes aportaron ideas e hicieron las traducciones del castellano al italiano y del italiano al castellano, sin los talentos mágicos de Cucho Fernández para el diseño y sin el apoyo de nuestra compañera Florencia Lance.

Ediciones de Mano en Mano, octubre de 2001.

NOTAS

1. Negri fue una de las figuras más notorias del autonomismo italiano en los años 70. Actualmente cumple en su país una condena de 30 años de prisión -que le ha sido reducida a 17- en libertad condicional, acusado de haber formado parte de las “Brigadas Rojas” en la década del 70, y de haber participado del asesinato del entonces secretario general de la Democracia Cristiana y ex presidente italiano Aldo Moro. Su vida política ha sido larga y agitada. Fue electo diputado en 1983, luego de purgar una condena de cuatro años y medio, pero la cámara de legisladores revocó su inmunidad. En esas circunstancias, escapó a París donde continuó su labor intelectual. Recientemente ha regresado a Italia para intentar resolver su situación y la de otros tantos presos que están en igual condición. Entre sus principales obras se pueden conseguir: *Marx más allá de Marx, nueve lecciones sobre los Grundrisse* de 1979, (traducido pero no publicado en español); *El tren de Finlandia*, Pliegos de diarios de 1983; Edit. Ensayo Libertarias, 1990; *Las verdades nómadas & General Intellect, Poder constituyente, comunismo*, (junto con Félix Guattari), Akal, 1999; *La Anomalía Salvaje. Ensayos sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Antrophos, 1993; *El Poder Constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*, Ed. Ensayo Libertarias Prodhufi; *Imperio* (junto a Michael Hardt), del 2000 (existe traducción en español pero no fue aún editado).

2. Miguel Benasayag está radicado en Francia desde su exilio. Fue militante del PRT-ERP y pasó varios años de prisión en la Argentina. Desarrolló varias investigaciones alrededor de diversos temas de anti-psiquiatría, derechos humanos, los medios de comunicación en la sociedad del espectáculo y trabajos filosóficos alrededor de la crítica a los supuestos de la modernidad y la nueva radicalidad política.

Parte de su obra ha sido traducida al español: *Crítica a la Felicidad* (junto a Edith Charlton); Ediciones Nueva Visión, 1989; *Esta dulce certidumbre de lo peor. Para una teoría crítica del compromiso* (junto a Edith Charlton), Ediciones Nueva Visión, 1991; *Pensar la libertad. La desición, el azar y la situación*, Ediciones Nueva Visión, 1994; *Utopía de la Libertad. Los derechos humanos, ¿Una ideología?*, Eudeba, 1998; y *La fabricación de la información* (junto a Florence Aubenas), Colihue 2001. El año anterior Miguel publicó, junto con nuestro compañero Diego Sztulwark, *Política y situación. De la potencia al contrapoder*, Ediciones De mano en mano, Bs. As. 2000, con prólogo de Rubén Dri.

3. John Holloway ha participado intensamente del debate marxista europeo de las últimas décadas. Integró durante años la revista *Capital and Class*, y publicó, junto con Sol Picciotto, un célebre estudio sobre el debate alemán de la *derivación* de los '70, sobre la relación entre el Estado y el capital. Actualmente es docente universitario en la Universidad de Puebla y miembro del colectivo editor de la revista *Chiapas*. Holloway es además autor de numerosos artículos en español publicados, entre otros, en las revistas *Ainda, Cuadernos del Sur, Ossal, Doxa*. Una excelente compilación

de sus artículos puede hallarse en *Marxismo, Estado y Capital. La Crisis como expresión del trabajo*; Fichas temáticas de Cuadernos del Sur, Bs-As, 1994.

4. Horacio González es uno de los principales animadores de la vida cultural de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es director de la revista crítica de cultura y política *El Ojo Mocho*, y colaborador en decenas de revistas. Entre sus últimos libros se encuentran: *La realidad satírica. 12 hipótesis sobre Página 12*; Ed. Paradiso, 1992; *Art, política y cultura*; Ed. Colihue, 1996; *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*; Ed. Colihue, 1999; *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*; Ed. Colihue, 2001. Entre otras actividades, Horacio es docente de la Cátedra Libre Che Guevara de la UBA.

5. Luis Mattini participa en varias revistas. Trabajó rigurosamente en un examen crítico de la militancia de los años 70; es autor de *Hombres y Mujeres del PRT-ERP. La pasión militante*; Ed. La Campana, 1996 y *La política como subversión*, Ed. La Campana, 2000. Actualmente está trabajando en un tercer libro de pronta aparición.

Luis es un activo colaborador de colectivos militantes y es docente de la Cátedra Libre Che Guevara de la Universidad de Buenos Aires.

6. Ulrich Brand trabaja en las Universidades de Frankfurt y Kassel, Alemania, sobre teoría del Estado, teoría de regulación, organizaciones no-gubernamentales y las relaciones societales con la naturaleza en el contexto Norte-Sur. Su proyecto actual es el desarrollo de una "teoría crítica de lo político internacional". Es además un activo militante en varios grupos internacionalistas.

Primera parte
Sobre el contrapoder

Por una política más allá de la política

Colectivo Situaciones

“El socialismo económico sin la moral revolucionaria no me interesa. Luchamos contra la miseria pero al mismo tiempo contra la enajenación. Si el socialismo se despreocupara de la conciencia, puede ser un método de reparto pero nunca una moral revolucionaria”.

Ernesto Che Guevara

I. INTRODUCCION

Y por fin hemos aprendido que el poder no es —para nada— *el* lugar político por excelencia. Como decía Spinoza, el poder es el lugar de la *tristeza* y de la *impotencia* más absoluta. ¿Cómo será una *política* que asuma esta lección?, ¿cómo llamaremos a este saber sobre la emancipación que ya no concibe que el cambio pase por la detención del aparato del estado, del poder central, sino por la destitución de todo centro?

Una época signada por la supremacía de lo estatal como clave del cambio se ha agotado, pero ¿es posible que se acaben las luchas por la *libertad* y la *justicia*?, ¿es que puede la humanidad claudicar, sin excepciones, ante la desigualdad extrema y la barbarie?

Si la política bajo condiciones de soberanía estatal se ha agotado, sin embargo, poco hemos experimentado aún sobre la *política del contrapoder*.

La sencilla verdad de que *la revolución no ha muerto* sino que se ha transformado, tanto en la forma de practicarla como de pensarla, nos abre nuevamente una vía para habitar el *porvenir*. ¿Llamaremos *zapatistas* a quienes han difundido este hallazgo? ¿Seremos capaces de pensar en los efectos abiertos en la Selva Lacandona?

La discusión está abierta.

II. EL FUTURO YA LLEGO

Si algún punto de partida tenemos para afrontar la cuestión de cómo pensar la actualidad de las luchas de la emancipación es, precisamente, una constatación general: las luchas persisten y crecen, y eso es todo un *punto de partida*.

Pero, a la vez, nos es difícil comprender cómo es que esas luchas pueden ser acompañadas, pensadas y habitadas en toda su potencia, en toda la profundidad y en toda la plenitud cuando, cada vez más, dejan de responder a las preguntas clásicas del poder y del modelo de sociedad futura.

¿Pero es que puede haber luchas que desconozcan esa dimensión tan esencial y movilizante que es el *futuro*?

Sucede que lo que podemos decir del futuro —y por tanto del presente— es lo que ha variado.

El futuro ha dejado de ser la clave del presente.

Sea como promesa o como desastre, el futuro ha actuado sobre las luchas como un verdadero obstáculo para habitar su presente.

Así, las luchas singulares fueron valoradas por lo que podían tener no en sí mismas, sino en relación con la idea del futuro dominante.

Durante décadas el futuro fue imaginado bajo la forma de un final feliz, como en las películas de Hollywood, o como en ciertas versiones de la dialéctica, que nos aseguraban el comunismo como sociedad absoluta que nos esperaba al final de la historia.

Si hoy podemos tomar distancia de esta representación optimista del futuro, más difícil resulta, sin duda, terminar de entender hasta qué punto el fin de la historia como promesa puede dar lugar a su justo opuesto: el

futuro como apocalipsis del que nos habla el posmodernismo.

Como se ve, ambas representaciones, la optimista y la pesimista, conservan una misma imagen del tiempo como *espacialización*, con una secuencia que lo organiza: con un “atrás”, un “acá” y un “adelante”.

Esta forma de concebir la estructura de la historia fue tan propia del determinismo moderno, como de su epílogo: la *posmodernidad*¹.

Así, mientras la epistemología moderna pensaba que las ciencias podrían algún día obtener un conocimiento total de lo real, el contradiscurso de la posmodernidad quiso revelar la imposibilidad de todo saber del real y hasta del real mismo.

Si el optimismo moderno era determinista, el posmodernismo fue la apología de la contingencia y la plena indeterminación.

Pero ¿estamos obligados a elegir entre estas alternativas? Cabría preguntarse qué es lo que se abre, como posibilidad del pensamiento, si postulamos la existencia de un real, imposible de ser *definitivamente* esquematizado por las ciencias. ¿No es acaso legítimo investigar a dónde nos conduce un pensamiento que propone que no hay saberes *globales* sino *situacionales* y que, por eso, las luchas no dependen tanto de técnicos y sabihondos como de la posibilidad de producir sus propios saberes situados?

III. LA CRISIS DEL DETERMINISMO

Lo que ha entrado en bancarrota en el pensamiento político es la identidad entre *determinismo* y *necesidad histórica*, sobre la que se fundaba la categoría más poderosa del período determinista: la *vanguardia*.

El determinismo histórico propuso durante más de un siglo una idea muy fuerte: existen variables estructurales que tornan *necesario* el cambio social. El caso más célebre es el del marxismo economicista, en donde la variable “determinante en última instancia” era la *economía*.

Bajo este esquema, la *economía*, las fuerzas productivas, eran el factor dinámico, evolutivo, que empujaba a las sociedades hacia *adelante*. El resto de las esferas, como la política y la ideología (es decir, la superestructura) acompañaban este movimiento determinante, en la forma de un reflejo determinado.

Todo determinismo supone una realidad *duplicada*: de un lado, el ele-

mento determinante (la economía), pero también el elemento determinado (superestructura): consumada la *separación* de la realidad en dos esferas, la polémica teórica no se limitará sólo a ver cuál es la variable que “determina” (en última instancia), sino que se adentrará en una discusión sobre cuál es el *tipo* de relación entre ambas esferas.

Así, al “determinismo económico” le correspondía la subjetividad del *científico* (el estudioso de la crítica de la economía política) en su laboratorio. El objeto de estudio se componía de factores colisionantes: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La política debía subordinarse a la *crisis* inevitable.

Este fatalismo se fue sofisticando en su modalidad dialéctico-evolucionista, otra vía —menos “vulgar”— para sostener la marcha de la historia hacia el absoluto.

Así, el marxismo fue cambiando, se fue diversificando, produciendo múltiples versiones sobre la forma de representarse la historia y las revoluciones.

Hubo un marxismo que sostuvo que la *política* era el único conjunto de determinaciones que no estaban ya determinadas y que, por tanto, se abría la posibilidad de pensar en términos de sujeto histórico, de opciones, de responsabilidad y de elección.

La vanguardia entró en su edad madura bajo la forma de conducción revolucionaria, política y teórica, de la fuerza social proletaria, campesina y/o popular.

Su acción marcaría la distancia entre el reino de la necesidad y el de la libertad, del *en sí* al *para sí*, de la economía a la política, y de la dispersión al estado.

Por supuesto, el asunto no sólo era cómo pensar el salto (y lo que pasaría luego), sino —y también— qué hacer cuando ese sujeto no fuera, de por sí, *evidente*.

Pero esta versión más interesante y revolucionaria no fue, tampoco, la última forma del marxismo.

Con el estructuralismo de mediados de los años 60 se abrió la brecha del pasaje de la política a la *ideología*: el sujeto no era ya sino una representación “ideológica burguesa”. La lucha de clases no debía ser pensada

como la lucha de un sujeto (proletario) por dominar a su objeto (el mundo), sino como un *proceso objetivo*, “sin sujeto”.

La figura subjetiva volvió al ámbito de la ciencia.

Cuando esta objetividad estructural fue cuestionada, y el determinismo fue definitivamente acorralado, se dio el salto al vacío hacia la imposibilidad de pensar la historia y desarrollar revoluciones.

Pero también se fue afirmando la posibilidad de un pensamiento que ya no opera a partir de las premisas del determinismo y la *separación* de la realidad.

Así, a partir de la idea de la praxis como unidad mínima de un materialismo de lo concreto y de lo múltiple, se fue abriendo un pensamiento de las determinaciones de lo real, capaz de trabajar más allá del determinismo histórico.

El fin del determinismo nos coloca, claro, frente a la *incertidumbre*. Pero ya no se trata de la incertidumbre de la modernidad, que convivía con una ciega fe en el determinismo. Ella decía: “está todo determinado, pero *aún* no conocemos todas las determinaciones”².

La incertidumbre que intentamos plantearnos hoy es (digamos, y con perdón de la expresión) *ontológica*: lo real está siempre en *exceso* con respecto al saber que de él se pueda tener. Y no habrá época o lugar en que esta incertidumbre se despeje definitivamente.

No se trata, sin embargo, de una incertidumbre que nos impida producir saberes, sino que nos abre la condición de posibilidad de un pensamiento cuyo valor radique en su potencia situacional³.

IV. LA POLITICA ANTE EL TRIBUNAL

Con el fin del determinismo histórico entra en crisis la supremacía de una forma de la razón que reducía lo real a lo *analíticamente previsible*⁴.

Pareciera que el agotamiento de una época trae aparejado, inevitablemente, cambios en todas las esferas de las prácticas y del pensamiento.

En efecto, es lo que sucede actualmente con la *política*: la emergencia de la multiplicidad como clave de la nueva radicalidad socava la fe en la centralidad del poder.

Pero este socavamiento no es simplemente el efecto de una deducción

meramente teórica: si algo da *veracidad* a la tesis según la cual el poder es, sobre todo, un lugar de impotencia, es la experiencia histórica de un siglo de intentos de construir el socialismo desde lugares a los que se atribuía la capacidad de transformar las sociedades. Lo mismo puede decirse de lo ocurrido con la socialdemocracia y el nacionalismo popular.

Toda una época de luchas y pensamiento político se desarrolló al interior de hipótesis tales como que los poderes centrales eran la clave de la liberación. Esa experiencia fue hecha y ha dejado a la vista hasta qué punto no ha producido aquello que se buscaba. Cuando esto sucede lo aconsejable es abandonar los criterios que nos han conducido por caminos bloqueados, como condición para no abjurar, precisamente, de aquello que buscamos.

Los avances que hoy intentamos deben su sabiduría a las luchas pasadas. Y no sólo en la medida en que hayan resultado parcialmente exitosas, sino —y sobre todo— en sus rotundos fracasos.

Así planteadas las cosas, no podemos evitar pensar en el *partido* como operador fundamental de la política moderna, en la medida en que actuaba como nexo fundamental entre la teoría revolucionaria y la clase destinada a realizarla (marxismo y proletariado), pero también como mediador entre las fuerzas sociales y el estado.

La política *fue*, durante más de un siglo, *política de partidos*.

¿Y cómo reflexionar sobre la política y su operador, el partido, sin evocar a *Lenin*, su *artífice*?

La política *leninista* fue el arte de la insurrección y sus temporalidades. Un arte sutil entendido a partir de la *situación revolucionaria*.

El partido trabajaba en la “situación concreta”, a partir del “análisis concreto”. Como movimiento en la coyuntura, condensaba el avance en las relaciones de fuerzas, la emergencia del contrapoder y la articulación hegemónica de las clases subalternas (que luego teorizara con máxima sofisticación Antonio Gramsci).

Si algo significa Lenin, hoy, para el pensamiento de la política, es la revolución como *pasaje virtuoso de la insurrección al estado*.

No fueron pocas las veces en que se acudió a Rosa Luxemburgo para comprender las sombras de la apuesta leninista. Y no nos privaremos

nosotros de repetir el gesto. Sin embargo no está demás advertir hasta qué punto la misma Rosa y sus compañeros no llegaron a superar realmente esta concepción *estatal* de la revolución.

Sin embargo, hay en sus intuiciones una sensibilidad muy particular en relación a la *inconsistencia* de la apuesta leninista⁵: ¿puede el socialismo hacerse *desde arriba*?

En América latina han surgido muy tempranamente interpretaciones y creaciones originales con respecto a los modelos eurocéntricos de la revolución. Y si bien la adhesión al paradigma determinista y vanguardista fue tan hegemónico como en cualquier otro lugar del occidente capitalista, no han faltado grupos capaces de sostener pensamientos propios y de desarrollarlos por una vía autónoma.

Los *Tupamaros*, que nunca han sido “leninistas ortodoxos”, dicen que no se puede prescindir de la política, ni de la organización. Según ellos, la organización política revolucionaria se justifica a partir de la existencia de “tareas estratégicas”⁶: no se trata simplemente de tareas referidas a la gestión estatal, sino, más bien, de aquellas de orden ideológico en el seno de las luchas populares.

Estas tareas políticas tienen una condición: no pueden ser desarrolladas sino por un colectivo disciplinado de militantes. Son pensadas en —y por— el colectivo y vividas en él. *Ser tupamaro*, dicen, es una “forma de vida”.

Las tareas de una vanguardia política están, entonces, para los *Tupas*, parcialmente desligadas del poder central. Porque mientras el poder central funciona siempre que logra adueñarse de “las cosas que pasan”, los *Tupamaros*, contrariamente, piensan en términos de una autonomía popular desarrollada como efecto de la reabsorción de la vanguardia política popular en el movimiento real.

La vanguardia ya no es un mando central y se valoriza a partir del carácter estratégico de las tareas que desarrolla.

Esta posición singular de los *Tupas* propone una figura intermedia entre lo que hemos llamado *leninismo* y nuestra idea del contrapoder.

Porque si, por un lado, la organización política de vanguardia se corre permanentemente del centro y evita sustituir el poder popular, por el otro, conserva la función de garantizar el *salto* de la conciencia popular *hacia*

el poder. Las “tareas estratégicas”, aquellas que fortalecen las experiencias de poder popular, quedan así bajo riesgo de ser subordinadas a la lucha por el poder del estado, aún cuando éste no sea ya pensado como el objetivo estratégico de la organización.

V. PREGUNTAS DEL CONTRAPODER

¿Cómo habitar una época cuyas claves no terminamos de comprender? Si —como decía Foucault— estamos ante el “fin de la época del hombre”, ¿es posible percibir las transformaciones antropológicas en curso sin renovar la forma de pensar las cuestiones de los hombres? El mismo Foucault nos daba una clave para meditar: “pensar lo otro” implica, necesariamente, pensar de “*otra* manera”.

¿No habremos estado interrogando el sentido de las prácticas actuales a partir de referentes de pensamiento correspondientes a una forma *agotada* de concebir la política?, ¿no consistirá este agotamiento en una pérdida de la potencia de las hipótesis teóricas y prácticas que estructuraron toda una secuencia de la política como práctica aspirante al poder?

Postulemos una premisa que nos abra el campo del pensamiento: el *contrapoder* no deviene *poder* central.

Ya no hay *final* feliz, ni forma social —estatal— *definitiva*, al final del camino. Pero tampoco fracaso o hundimiento, sino épocas más o menos luminosas, agotamiento de las hipótesis que nos permiten trabajar al interior de una época, y surgimiento de otras nuevas⁷.

Efectivamente, si la política existe como una actividad *separada* que trata los asuntos de la gestión del poder central ¿cómo llamar entonces a las formas en que los hombres y las mujeres jugamos nuestra capacidad creativa, de insubordinación y de *afirmación* de nuevas formas de vida?

Si se ha llamado tantas veces “política” a los asuntos del palacio y a la politiquería: ¿cómo llamar a lo que sucede al nivel de la base, de las luchas concretas por la *justicia* y la *libertad*?

La subjetividad política del militante clásico piensa a partir de la *representación*. Para él, lo que pasa al nivel de la base vale cuando —y porque— se refleja en la situación política global.

La inversión según la cual lo que pasa como singularidad, fundando una

situación concreta, sólo vale por la forma en que ésta sea representada en la totalidad, como fuerza en la coyuntura, *invierte* los términos de un pensamiento de la potencia. La situación queda *olvidada* en nombre de lo verdaderamente “serio”: los “espacios políticos”.

¿Pero puede haber una *política* que no pase por estas formas clásicas de la política?, ¿es posible *desengancharse* de estos espacios saturados de representación, sustraerse de este nivel espectacular, para dedicarse a constituir aportes concretos, composiciones de lazos sociales efectivos y producción de conceptos y formas de vida *alternativos*?

VI. FORZAMIENTO Y CONSENSUALISMO

Forzamiento y *consensualismo* son los extremos del pensamiento político en términos de estrategia y poder.

El *forzamiento político* es la confianza ciega en que la sociedad puede ser transformada por una voluntad decidida desde arriba. Es la *vía del atajo*. Supone una certeza: que los grupos actualmente gobernantes no tienen luz suficiente o bien que tienen buenas razones para no hacer lo que *hay* que hacer. Todo ocurre como en un malentendido: hay un *buen* grupo que se ha desenganchado —provisoriamente— con el poder. Sus miembros, a diferencia de quienes se encuentran en el gobierno, *sí* saben, *sí* entienden y, por supuesto, *sí* quieren el cambio. La política consistiría, simplemente, en que estos grupos logren, por fin, el control del poder central. Y entonces sí se podría anular la política que, realmente, ya no haría falta...

El *consensualismo* piensa de forma muy distinta. La política es, para él, lo propio de la estructuración de un campo de lo público lo suficientemente estable como para que lo único que varíe sean sus *contenidos*. Los mecanismos de su funcionamiento jamás pueden alterarse: *la mayoría decide*.

Así, los pueblos pueden ser hoy “neoliberales”, “antiabortistas” y “militaristas”, pero mañana, tal vez, mediante la acción política consensual puedan evolucionar a posiciones (opiniones) “socialistas”, “antipatriarcales” y “ecologistas”.

La función consensual confiere así la confianza suficiente como para creer en una evolución gradual hacia el triunfo final de la razón. El “con-

senso bueno” se impondría si se insiste lo suficiente en las virtudes de la democracia.

El campo político, productor y receptor de los consensos, funciona como un conjunto de reglas que encuentran su vértice de articulación en la estructura del estado. Allí obra su garantía última.

El trabajo del estado —entendido no como aparato sino como relación social— no es opinar sobre tal o cual tema sino conservar la vía consensual como modalidad privilegiada de lo público.

Para existir, toda reivindicación popular tiene que poder ser formulada bajo un formato públicamente aceptable y un lenguaje codificado.

Toda lucha es juzgada, en última instancia, por su capacidad para formular una propuesta de sociedad alternativa y por su capacidad de intervenir en el plano de la representación política y de los aparatos de la sociedad del espectáculo⁸.

Hay aquí un punto paradójico: lo único que no será consensuado es el hecho mismo de que sea el *consenso* el terreno político de las decisiones de relevancia y el procedimiento último de lo público.

En la medida en que se trata de la constitución de las reglas del juego, el consensualismo es el conjunto de supuestos y condiciones para el funcionamiento del estado de derecho —*representativo*— y de la política como esfera separada y autónoma de la reproducción social.

Como dice John Holloway, “la dominación capitalista implica la separación entre el estado y el proceso de explotación, entre lo político y lo económico, una separación que constituye lo político y lo económico como tales”⁹.

Alain Badiou explica cómo el *consenso* es la forma a través de la cual los estados encuentran la *norma* de su acción¹⁰. Más allá que esta norma sea *mercantil* o de *seguridad nacional*, la vía estatal implica que la acción del grupo gobernante está sometida al consenso, es decir, al respeto de la norma que rige la acción del estado: esta idea de *consenso* como contenido de lo público-abstracto, o de la *globalidad* como totalidad abstracta, tiene por efecto central homogeneizar la multiplicidad de grupos minoritarios que quedan así subsumidos y “borrados” en dicho consenso¹¹.

En términos de lo concreto, ese consenso es siempre *artificial*. Los dis-

positivos pos-democráticos¹² son los encargados, precisamente, de producir esta idea de “globalidad” en detrimento de la situación singular realmente existente. Así, los grupos minoritarios, es decir, los colectivos y las personas activas, se ven enfrentadas, siempre, a un “todo global” imposible de modificar.

Si la democracia, como forma de gobierno, es una forma de la legitimación del poder, no hay que perder de vista hasta qué punto el consensualismo es la vía misma en que ese poder se constituye —y se sostiene— *democráticamente* por medio de la obstaculización del *acto* y la expropiación de las *potencias* populares¹³.

Por eso, la crítica de la democracia tiene que evitar la tentación del *forzamiento*: el atajo a través del que se pretende cambiar desde arriba el carácter del contenido de dicha globalidad.

La superación del consensualismo no puede ser *consensual*. Ir más allá, implica, asumir prácticas *desglobalizantes*, de *singularización*.

El gesto radical no consiste en la pretensión de sustituir los contenidos de la norma consensual sino en reenviar la política hacia la materialidad del lazo social concreto¹⁴.

El *forzamiento* subestima hasta qué punto lo que se quiere cambiar posee una resistencia estructural que no admite atajos, ni manipulaciones estatales. El *consensualismo*, en cambio, nos exige que seamos lo suficientemente *pacientes* como para *no hacer* nada sin antes convencer a cada *individuo* (o al menos a una *mayoría* de ellos) de que lo que queremos hacer coincide con sus propios *intereses*. Como se ve, el único límite político del consensualismo es el cuestionamiento de la figura del individuo, base antropológica del capitalismo.

Buena parte de la *contestación* ha elegido la *vía consensual* —espectacular— para desplegar su lucha “anticapitalista”. Resultan admirables sus esfuerzos por convencer a millones de individuos de que “ya no lo *sean*”. Lo que le dicen suena a: “eliminen su egoísmo, desaparezcan como individuos: les *conviene* ser solidarios”.

La política comunicacional —y de seducción— de buena parte del anticapitalismo resulta patética: consiste en olvidarse hasta qué punto la fuerza del consensualismo radica en su forma *contractual*¹⁵ y en su capacidad

de producir y ofertar un conjunto *deseable* de imágenes abstractas a las que adherir.

De allí que la crítica radical a la democracia consensual no sea simplemente la crítica del concepto, sino de las *prácticas* que producen formas alternativas de intervención sustrayéndose de la norma consensual. La acción misma de *corrimiento* de la política de consensos nos abre una vía a la multiplicidad y a nuevas imágenes identificatorias de la *felicidad*.

VII. ZAPATISMO

Lo que el posmodernismo anunció es el fin de la revolución. Al rechazar toda determinación social, la política queda desobjetivizada, convertida en una pura arbitrariedad.

La recusación del determinismo histórico se troca instantáneamente en una virtualización de la vida de los pueblos. Si ya no tenemos cita con lo absoluto de la historia, no existe racionalidad alguna que nos oriente. Si el presente ya no resulta organizable desde el futuro carece, entonces, de todo sentido actual.

Así, el posmodernismo pretende negar cómo la vida *piensa*: se enfrenta con problemas, los despliega, los resuelve. Se enfrenta a obstáculos, produce pensamiento, participa del pensar.

El fin del determinismo histórico nos introduce en una incertidumbre inevitable. No sabemos a dónde vamos. No se trata de carencia de información, sino de que realmente no “hay” un lugar hacia el que estemos yendo. El viaje mismo es una autoconstrucción que incluye a cada una de sus estaciones.

Pero, a la vez, no hay dudas de que las luchas producen saberes.

Dice Marcos que los zapatistas no son revolucionarios sino *rebeldes sociales*¹⁶. La diferencia entre ambas figuras, explica que mientras el revolucionario tiene un *modelo* de la sociedad futura y elige la vía del poder para instituir el cambio, el *rebelde social* tiene una esfera de acción más *restringida*: su *situación*. Su temporalidad de acción es infinita. Su actividad no termina en la obtención de un *logro* ni de su inscripción jurídico-estatal, sino que su carácter es la inconformidad permanente. Así, no se trata de realizar la justicia porque toda la justicia existe sólo como *acto*

de justicia, como *lucha* por ella, en situación.

Pensar al interior de los efectos del acontecimiento zapatista implica destituir el argumento de la revolución política clásica.

Según decía aquella concepción determinista de la revolución, había que tomar nota de la diferencia entre la forma en que la burguesía había logrado llegar al poder y establecer su dominio de la manera en que tendría que hacerlo el proletariado.

La burguesía había podido construir su hegemonía política y cultural previamente a la toma del poder, gracias a la generalización de sus formas productivas, aún si —por un tiempo, al menos— pudo convivir junto con fracciones de las clases dominantes precapitalistas.

El proletariado, en cambio, no podría, a su turno, hacer lo mismo. La diferencia esencial entre una y otra experiencia histórica radicaba en que el poder obrero —popular— no podría afianzarse sin la expropiación de los medios productivos, para lo cual, la condición indispensable era la toma del poder central.

Si la burguesía se había dado el lujo de realizar su hegemonía desde abajo, para tomar el poder muy al final del proceso revolucionario, el proletariado no podría difundir su hegemonía hasta no haber tomado el control del poder del estado.

Por esta vía, cualquier forma de contrapoder efectivo que no se orientase a la estratégica meta del poder central y a la implementación de la dictadura del proletariado quedaba inmediatamente ignorada.

Todo un ciclo de formulaciones sobre las revoluciones políticas se ha cerrado. Pero esto no basta, como decíamos más arriba, para clausurar la idea de la revolución misma.

Como explica Holloway, el concepto de revolución es tan *histórico* como cualquier otro¹⁷ y, por lo tanto, es susceptible de ser trabajado y transformado de acuerdo a circunstancias diversas.

Si las formas tradicionales de pensar el cambio a través de la lucha política se fundaban en el deseo de *cambiar* el mundo, una nueva secuencia de las luchas populares parece decirnos que no se trata tanto de transformar el planeta sino de *producirlo* nuevamente.

El zapatismo nos reenvía a lo que parece ser ya un patrimonio común de

todas las tendencias que trabajan en la línea del contrapoder: una forma de la productividad social y política que se propone sacar las consecuencias prácticas y teóricas del hecho de que la *política ya no pase mayoritariamente por la política*.

VIII. GLOBALIDAD O TOTALIDAD CONCRETA: DEL ANTICAPITALISMO AL NO-CAPITALISMO

Como lo escribieron en citadísimas páginas de su *Manifiesto Comunista* Marx y Engels, las fuerzas del capitalismo han hecho del mundo una unidad.

El mercado mundial es el producto *global* y *virtual* de la difusión de las relaciones sociales capitalistas a través de todo el planeta.

Y si el efecto de la dominación capitalista es la globalización, la historia de las resistencias ha sido *desglobalizante*.

El capitalismo globaliza, pero no tiene un punto de *localización* privilegiado. Su existencia es virtual. Su hegemonía se hace presente en situaciones muy diferentes y, por tanto, su presencia admite modalidades varias. No hay un centro sensible del que dependa su existencia.

Sólo las fantasías generalizadas sobre los símbolos territorializados del capital nos hacen creer, a menudo, que su poder podría hallarse concentrado en determinadas instituciones¹⁸.

Sin embargo, el rechazo masivo al capitalismo en los mismos “centros mundiales”, nos dice algo de hasta dónde la resistencia anticapitalista va cobrando formas distintas y confluentes, aquí y allá. Las manifestaciones de Génova parecen haber marcado un punto de inflexión en el desarrollo de este movimiento.

Si bien una buena parte de los intelectuales y los militantes que en él participan están desarrollando nuevos caminos para desplegar su lucha, por momentos pareciera que el movimiento confía en lograr sus propósitos atacando —sea para “moderar” o para “destruir”— al capitalismo en sus centros más *visibles* de poder.

Como si el capitalismo fuera un *ejército invasor*.

La paradoja del *anticapitalismo* se da bajo dos modalidades: en tanto *anticapitalismo*, es decir, en tanto se presenta más como un movimiento

puramente negador que como afirmación de una nueva sociabilidad no capitalista, por un lado; y en tanto *anticapitalismo*, es decir, como contraposición de una globalización “buena”, frente a la globalización “mala” del capital.

El *anticapitalismo* piensa en términos de *por* o *contra* pero ¿en qué consiste este enfrentamiento?

El *anticapitalismo*, como pura *negación*, puede olvidar que el terreno decisivo de la lucha es la *afirmación práctica de la sociabilidad alternativa*. No admite el hecho que la resistencia no puede ejercerse ante un conjunto de instituciones centrales a las que se presume con capacidad suficiente para dirigir los destinos del mundo. Se subestima así que las fuerzas desencadenadas por el capitalismo, como modalidad virtual de las relaciones entre los hombres (y con la naturaleza), escapan a todo control de los mismos centros de poder mundial.

El capitalismo, por otro lado, admite muy bien a la gente “anti” mientras esta *subjetividad contestataria* no traspase el nivel de la oposición política para devenir prácticas de contrapoder¹⁹.

La paradoja del *anticapitalismo* alcanza también a su dimensión propiamente *global*. El *optimismo* globalizante termina por presentarse a sí mismo como un centro alternativo al que adherir.

Y lo hace sospechosamente a partir de la postulación de las bondades de los desarrollos tecnológicos e informáticos de las regiones más avanzadas del occidente capitalista²⁰.

Esta segunda paradoja lleva, inevitablemente, a postular una totalidad de signo opuesto a la dominante, abandonando la idea de que la fuerza de la resistencia radica en la *destotalización* y en la multiplicidad²¹.

La resistencia global parece así olvidar sugerentes observaciones hechas por autores que, como Michel Foucault —perfectamente conocidos por los militantes anticapitalistas— advirtieron sobre la complejidad de los poderes y las vías de la resistencia.

La idea que subyace a buena parte de los globalifóbicos es que la globalidad es *organizable* aún cuando los mismos “poderosos” del mundo admiten no poder resolver uno solo de los grandes problemas que parecen llevar el mundo al desastre.

No se trata de refutar o de regañar a los manifestantes anticapitalistas, sino de asumir la complejidad de un problema que aún no hemos podido pensar del todo: las vías y acciones capaces de desarrollar un no-capitalismo múltiple y afirmativo capaz de *superar* al capitalismo por la vía de su *reabsorción* frente a las imágenes más “políticas” de la *abolición* y/o la *imposición* de otro centro de poder *alternativo*.

Lo verdaderamente complejo es cómo desarrollar y acompañar, como parte de la resistencia, los cientos de proyectos concretos que van descolgándose de la hegemonía de la ley del valor y la lógica de la ganancia²².

IX. PENSAR EN SITUACION, PONIENDO EL CUERPO

El contrapoder no es un concepto esperando ser alcanzado por la realidad. No es un modelo que nos guía mientras armamos el rompecabezas, pieza por pieza.

El pensamiento radical no se reduce a un nivel teórico conceptual. No se trata de saber *leer adecuadamente* las determinaciones históricas de la coyuntura para constituir la estrategia política de intervención. Este saber “puramente intelectual” es lo propio de toda resistencia a habitar la situación, a pensar la complejidad del mundo desde un *lugar* concreto.

Si algo define un pensar situacional es, precisamente, el *pensar poniendo el cuerpo*.

Y esto en el doble sentido de pensar habitando la situación y, por lo mismo, desarrollar una ética que nos hace sostener físicamente las consecuencias de nuestras palabras.

De esta manera el pensar se hace “potencia material”, alegría de la lucha y apropiación del porvenir.

Como decía Picasso: se busca porque algo se ha encontrado, y no al revés. Y lo que hemos encontrado es *deseo* de una sociabilidad no capitalista, una contraofensiva popular y una sensación de plenitud al entrar en contacto con los compañeros que desafían al poder construyendo sus mundos de libertad y justicia sin esperar ya nada de la política.

Lo primero, entonces, es esa *potencia práctica del deseo*.

Así, en la búsqueda, se van creando lenguajes, conceptos que registran y potencian las nuevas experiencias. Estas prácticas van abriendo nuevas

perspectivas de trabajo y permiten plantear de otra forma las exigencias presentes; lo que tiene un valor extra en una época como la actual, que pareciera no poseer exigencias libertarias.

El valor del pensar situacional es volver a poner en el centro de la inteligibilidad a la praxis: no hay radicalidad posible sin restituirle al pensamiento estos núcleos duros.

El pensar en situación es mucho más que una actividad teórica: la razón teórica, en rigor, no resuelve ningún problema que no esté ya de alguna manera resuelto²³.

Y bien, si pensar en situación implica una ética materialista, también requiere asumir una condición *minoritaria*, en el sentido que Deleuze daba a lo *minoritario*: oponerse a los modelos *dominantes*.

Todo pensamiento, en efecto, conoce un *momento minoritario*. Lo minoritario es la posición subjetiva de la crítica. De allí la fama de esa exitosa redundancia del *pensamiento crítico*. Todo pensamiento, por serlo, es *crítico*. Esta redundancia puede ser una afirmación de quienes intentan pensar contra los consensos de una época, pero cada vez más, tiende a ser una muletilla de cualquier discurso académico institucionalizado.

Así, las representaciones dominantes de nuestra época se apropian del prestigio de la *crítica* desligándose de esta ética minoritaria, destruyendo la potencia del pensar contra la corriente —desde “los márgenes”—, en situación.

El ejemplo que tenemos en mente, por supuesto, es el del marxismo, que ha quedado radicalmente empobrecido cuando fue utilizado por el poder como vía de legitimación. Al abandonar su posición crítica y su ética minoritaria se fue esterilizando hasta llegar a la actual situación de desprestigio. Esta autoinmolación del marxismo (oficial) hizo que se desconocieran las críticas que desde algunos marxismos minoritarios se hicieron en tiempo y forma al socialismo real²⁴, abandonando en manos del posmodernismo un innecesario prestigio.

Pero, otra vez, flota en el aire la pregunta: ¿qué otro destino puede tener el pensar, sino el de ocupar un lugar *dominante*, volverse *saber definitivo* sobre la situación?, ¿no estamos, como se nos suele recriminar, frente a la promoción de una pura *fragmentación dispersante*?

Esta sospecha no parece carecer de sentido en la medida en que la política del contrapoder implica una renuncia a concebir el pensamiento teórico desde un saber definitivo del real, de la misma forma en que rechaza la transformación social desde un centro.

Y bien, este rechazo epistemológico y político a los poderes centrales puede devenir, efectivamente, *fragmentador*. No es otra la respuesta posmoderna.

Pero ¿por qué habría de *verse dispersión* en donde lo que hay es *multiplicidad*?

El voluntarismo político y el pensar global, enfrascados como están en la universalidad abstracta, sólo reconocen dos *estados* de lo social: o bien la *fragmentación* —y la *dispersión*— o bien la *organización política* —*centrada y estatal*— del *todo*.

Las experiencias de resistencia son, así, *partes* desencontradas de un *todo* deshilvanado; como tal, carecen de todo sentido en sí mismas.

El trabajo del militante es, entonces, amalgamar, cohesionar y unir coherentemente las partes de ese todo.

Así, lo que busca el militante político es organizar la totalidad de una manera diferente y reorganizar las *partes del todo*.

Se trata de una visión *gestionaria* de la emancipación, en la que el grupo dirigente se postula como cabeza pensante del cuerpo social que debe ser armonizado.

El voluntarismo político, en fin, no quiere renunciar al goce de suponerse *sujeto* de la política frente a las luchas concretas en que la vida de hombres y mujeres son concebidas como materia moldeable de acuerdo a un programa o una estrategia preestablecida.

Cada experiencia social, si se somete a los deseos del militante, deberá acomodarse a la estrategia de la vanguardia política que sabe bien qué lugar le toca a cada uno en la lucha revolucionaria y en la sociedad “liberada”.

La política revolucionaria se transforma en la capacidad de un grupo esclarecido de *formatear* la dispersión, en base a sus deseos y cálculos.

La política admite tres términos. Dispersión, dirigente político y orden político *estatal*. Toda referencia a la multiplicidad y al contrapoder quedan inevitablemente secundarizada en nombre de la “seriedad” política.

El problema es que la *multiplicidad* no es *dispersión*.

Se trata de una *posición* diferente a las que trabaja el pensamiento de la globalidad.

Las luchas que no pretenden *modelar* las sociedades, que trabajan dentro de la perspectiva de la multiplicidad, lejos de promover la *separación* y el *aislamiento* (es decir, de la fragmentación/dispersión), son las más activas productoras de lazo social real.

El lazo que pretende fundar el militante —ese que se piensa no a partir de la situación sino desde la globalidad— se establece imaginariamente, de “conciencia a conciencia”, bajo la forma contractual en la que cada cual sabe *utilitariamente* tanto lo que da como lo que recibe a cambio.

La relación política es, así, “comunicante”. Se desarrolla a partir de “acuerdos” de opinión que la mayoría de las veces no implican ningún vínculo real.

Y bien, ¿es posible una política que ya no pase por la política?, ¿*podremos desarrollar formas de trabajo y de composición entre experiencias que produzcan un vínculo sostenido en una reflexión conjunta sobre la forma en que unas y otras se interpenetran, constituyéndose mutuamente?*, ¿no es esta *interioridad* mil veces más potente que los *programas* y los *acuerdos* de los grupos *políticos* clásicos?

Ya no se trata de “dirigir” o “apoyar” las luchas sino de *habitar* activamente *nuestra situación*, acompañando, desde allí, la emergencia de una nueva sociabilidad no capitalista como ética práctica del compromiso y materialización del contrapoder.

X. LA INVESTIGACION ES LA PRACTICA DEL CONTRAPODER

El punto de partida de la radicalidad es la resistencia física, práctica, social. Como dice James Scott²⁵, toda relación de poder, de subordinación, produce lugares de encuentro entre dominadores y dominados. En estos espacios de encuentro los dominados exhiben un *discurso público* que consiste en decir aquello que los poderosos quieren oír, reforzando la apariencia de su propia subordinación, mientras que —silenciosamente— se produce, en un espacio *invisible* al poder, un mundo de *saberes* clandestinos que pertenecen a la experiencia de la micro-resistencia, de la insubordinación.

Esto ocurre en forma permanente, salvo en épocas de rebelión, cuando el mundo de los oprimidos sale a la luz pública, sorprendiendo a propios y extraños.

Así, el universo de los dominados existe escindido: como un servilismo activo y una subordinación voluntaria, pero *también* como un silencioso lenguaje que hace circular un conjunto de chistes, rituales y saberes que conforman los códigos de la *resistencia*.

La investigación militante, como labor teórica y práctica orientada por el deseo de producir, en situación, las vías de una sociabilidad alternativa, no puede menos que partir de estos *saberes subalternos*, aún sabiendo que una tarea tal no carece de obstáculos de todo tipo.

Lejos de toda pedagogía ilustrada, la investigación militante no trabaja a partir de un conjunto de saberes propios *sobre* el mundo, sobre cómo debieran ser las cosas. Muy por el contrario, se trata de partir de la construcción de un “no saber” situacional que, lejos de toda ignorancia —o, mejor, como ignorancia necesaria, socrática— actúa como una condición indispensable para asumir un mundo concreto, habitable y situado.

Como dicen los zapatistas: “no se trata de cambiar el mundo sino de hacerlo de nuevo”. Y más, de hacerlo de nuevo y sin *saber bien cómo*.

Y es precisamente por eso —porque *no se sabe*—, que no se trata ya de “saber cómo debe ser el mundo”, sino de ver cómo podemos habitarlo, cómo podemos producirlo. Aquí, la figura clásica del militante con-respuesta-para-todo, baja-línea y sabihondo, se torna inoperante como figura del compromiso.

Como decía Gilles Deleuze, la emancipación consiste en producir la *resistencia como creación*: el ejercicio de una producción *contracultural*, de una subjetividad alternativa, de nuevas imágenes del deseo y de la felicidad, en fin, de nuevos *modos de vida*.

Muy bien, pero ¿en qué consiste prácticamente la *investigación militante*?

En primer lugar, en la producción y la constatación de un conjunto de hipótesis prácticas y teóricas sobre las vías de la emancipación. Se trata de componer nuestra búsqueda con otras experiencias embarcadas en proyectos de sociabilidad alternativa.

A diferencia de la investigación *universitaria*, se trata de trabajar en

colectivos autónomos que no obedezcan a reglas impuestas por la academia. No se pretende utilizar las experiencias como campo de confirmación de las hipótesis de laboratorio, sino de establecer un vínculo positivo con los saberes subalternos, dispersos y ocultos, para producir un cuerpo de *saberes prácticos de contrapoder*.

La investigación *académica* está sometida a todo un conjunto de dispositivos alienantes que separan al investigador del *sentido* mismo de su actividad: se debe acomodar el trabajo a determinadas reglas, temas y conclusiones. El financiamiento, las tutorías, los requerimientos de lenguaje, el papeleo burocrático, los congresos vacíos y el protocolo, constituyen las condiciones en que se desarrolla la práctica de la investigación *oficial*.

La investigación militante se aleja de esos ámbitos, sin desconocerlos²⁶, e intenta trabajar bajo condiciones alternativas, creadas por el propio colectivo y por los lazos de contrapoder en los que se inscribe, procurando una eficacia propia en la producción de saberes útiles a las luchas.

La investigación militante modifica su *posición*: trata de generar una capacidad de las luchas de leerse a sí mismas y, por tanto, de retomar y *difundir* los avances y las producciones de *otras* experiencias.

Pero si la investigación militante se distingue de la investigación académica, también lo hace, como vimos, del militante político, para quien *la política pasa siempre por la política*. El militante político, desprovisto de interrogaciones, corre el riesgo de vaciar de *sentido* su actividad al asumirla simplemente como un oficio (por amateur que sea).

La investigación militante no es tampoco una práctica de *intelectuales comprometidos* o de un conjunto de “asesores” de los movimientos sociales. El objetivo no es politizar ni intelectualizar las experiencias. No se trata de lograr que éstas den un *salto*, para pasar de lo social a la “política seria”.

La pista de la multiplicidad es opuesta a estas imágenes del *salto* y la *seriedad*: no se trata de enseñar ni de difundir *textos claves*, sino de buscar en las prácticas las pistas emergentes de la nueva sociabilidad. Separado de las prácticas, el lenguaje de la investigación militante se reduce a la difusión de una jerga, una moda o una nueva ideología pseudo universitaria desprovista de anclaje situacional.

Materialmente la investigación militante se desarrolla bajo las formas del *taller* y de la *universidad popular*, de la producción y la difusión de textos productivos, con el intercambio entre experiencias concretas de lucha y entre los núcleos militantes. Se trata de fundar una figura que, sostenida en la existencia de las experiencias alternativas, vaya más allá del partido, de la ONG, del universitario y del intelectual de izquierda, en su compromiso con la constitución de los lazos del contrapoder.

XI. LA COMUNA

La utopía del contrapoder es *la comuna*. La imagen de una vida plena, desbloqueada, de una multiplicidad rica y desplegada. No se trata de una sociedad que se vaya a realizar de una vez y para siempre, ni mucho menos un modelo de estatalidad que la *ciencia política* debieran ofrecer.

La comuna aparece como la subjetividad de quienes resisten el poder creando nuevas formas de vida.

De la *Comuna de París* al *Zapatismo* —atravesando más de un siglo de luchas revolucionarias— el *comunismo* no deja de emerger una y otra vez como fondo de todo ideal político.

Silvio Frondizi decía —en nuestro país— que el partido revolucionario no podía esperar a la toma del poder para iniciar una nueva forma de sociabilidad, sino que la organización política debía ser, en sí misma, un anticipo de esas relaciones sociales que, luego, se extenderían por toda la sociedad.

Y aún si el futuro ya no se nos aparece como el punto organizador del presente, esa idea tan fecunda de la *anticipación* puede ser conservada. Ya no se trata del *futuro* y del *partido* —sino del *presente* y del *contrapoder*— pero en lo esencial, sigue siendo lo mismo: la *actualización* de una subjetividad y de un encuentro con la potencia.

Se trata, ayer y hoy, de la disolución de las jerarquías o, como decía Walter Benjamin, de la emergencia de esa fuerza desnormalizadora que debe ser reinventada e invocada una y otra vez para destruir las estructuras del poder, para irrumpir en la normalidad capitalista y alterar sus mecanismos más esenciales: la delegación de las potencias vitales en *centros gestionarios* cuya política consiste, como decía Foucault, en “cuidar la vida, los cuerpos” de los hombres (biopoder)²⁷.

La comuna funciona como actualización de los mitos de la emancipación. Como utopía. No pertenece a un sujeto de la historia, portador del porvenir. No se trata de una meta a la que se arrije por medio de la planificación conciente, ni es la estación de un fatigoso viaje por la negatividad. Antes bien, la comuna es el *horizonte utópico de la insubordinación*, aspecto fundamental de toda *ética de la resistencia*.

Como pensamiento, la utopía tiene una potencia singular. Inaugura un procedimiento crítico que consiste en la postulación de un *ideal pleno* que, puesto en contraste con la realidad actual, denuncia los elementos injustos del presente al tiempo que visualiza objetivos hacia los que movilizarse. Esa fue, en parte, la eficacia histórica que en algún momento del siglo XX tuvo el comunismo frente al capitalismo.

Ese *efecto de conciencia* del pensamiento utópico, sin embargo, tiene que poder devenir *práctico*. El comunismo no es ya *pensable* como el modelo económico²⁸ o estatal históricamente destinado a sustituir al capitalismo: su realidad actual es la potencia de la lucha por la libertad y la justicia que se lleva a cabo en las experiencias del contrapoder.

La comuna proyecta una imagen utópica de la potencia ontológica de la cooperación y el lazo social: una *afirmación, aquí y ahora, de una antropología no instrumental*.

Porque, como decía Spinoza, la raíz del instrumentalismo ya está toda incluida en la idea que las cosas del mundo están puestas allí para nuestra satisfacción, así como que el hombre es la causa de todo lo existente. Esta secreta creencia acompaña al individuo posesivo capitalista.

El comunismo, como verdad del no-capitalismo, no existe si no es capaz de librar su lucha contra todo *antropocentrismo*, que pretende poner al *hombre* en el *centro* del mundo.

XII. UNA ORGANIZACION SITUACIONAL

Una vez caído el pensamiento en términos de universalidad (abstracta), de globalidad, ¿es posible aún pensar *figuras colectivas* del compromiso?

La pregunta es razonable. Destituidos del centro del pensamiento emancipador los referentes del partido, el estado y el conjunto de las categorías del pensar político tradicional, el riesgo de un abandono del principio de

realidad puede inquietar a más de un lector.

Y sin embargo, lo que aquí se afirma, muy por el contrario, no conduce al abandono de las formas del compromiso sino a liberar, insistimos, las vías para una *intervención situacional*.

Derrumbada toda idea imaginaria de una *militancia del bien* y de la existencia de una situación —única— general, queda abierto el camino para asumir las propias prácticas, la propia situación, para, desde allí, establecer una *soberanía propia, experiencial*.

Si realmente abandonamos la pretensión de pensar la parte desde el todo —para poder reconocer al *todo en la parte*, o al *universal concreto*— entonces, debemos admitir que el “actuar local, pensar global”, consigna de buena parte de los movimientos globalifóbicos y de las ONG’s radicales, no hace sino rearticular las mismas piezas de la universalidad abstracta, como veíamos más arriba.

Mientras que el *pensar global* nos condena a la impotencia práctica, el actuar *local* —en la medida en que lo local es falta de totalidad, una pequeña parte de un todo mayor— nos impide asumir un territorio determinado como *zona liberada*, como *todo concreto*.

Todo intento de habitar una *universalidad concreta* es un “pensar situacional, actuar situacional”.

Si alguna clave del contrapoder puede ayudarnos a trabajar en forma realmente potente, como lo hemos venido sosteniendo a lo largo de este ensayo, es asumir radicalmente el lugar de lo experiencial como forma concreta de existencia del mundo.

La investigación como fusión de búsqueda de pensamiento, lazo social con las experiencias de lucha y deseo de un reencuentro con la potencia constituye la vía para reasumir una forma práctica del compromiso: un reencuentro, desde el cuerpo, con las motivaciones del estudio, la solidaridad y el pensamiento en acto.

Si la política ha demostrado toda su *impotencia*, condenando a la humanidad a la alienación gestonaria y la tristeza del individuo, la contraofensiva del contrapoder se manifiesta como multiplicidad, composición y alegría de la participación de las luchas y del pensamiento.

Si la política ha fracasado en su promesa de cambiar el mundo, pues, ya

no es ese mundo, abstracto y virtualizado, lo que organiza hoy nuestras prácticas. Por eso afirmamos que *la política ya no pasa necesariamente por la política*.

La organización radical ya no tiene por función la construcción de las *mediaciones* entre las experiencias de la base y el poder del estado.

El trabajo pasa por desbloquear los obstáculos al desarrollo de la potencia y neutralizar los efectos mistificadores y entristecedores, propios del *poder político*.

La organización situacional *ya no apunta al centro*.

Porque de lo que se trata es, más bien, de pensar concretamente hasta qué punto el mundo requiere ser re-hecho, producido y revolucionado por la construcción de nuevas experiencias libertarias, lazos de solidaridad concretos y saberes enriquecidos del contrapoder.

XIII. LA CONTRAOFENSIVA

En nuestro país ha resurgido, en los últimos años, la lucha popular: los *piquetes* aceleraron los ritmos de la radicalización. El compromiso y la pregunta por las formas concretas de intervención se han tornado nuevamente actuales.

Se suponía que los desocupados ya no podrían organizarse, que los oprimidos ya no resistirían, y que la nuestra era la última estación de la historia.

Y bien, las etiquetas sociológicas han caído y la lucha se hace presente. Spinoza dijo alguna vez que “no se sabe nunca lo que un cuerpo puede”. El contrapoder es cada vez más visible.

La contraofensiva se produce en forma múltiple. Y la resistencia también es contra quienes quieren formatearla, y encapsularla en modelos únicos²⁹.

Las luchas por la dignidad y la justicia no se han agotado: el mundo, todo, comienza a ser cuestionado y reinventado nuevamente. Es esta activación de la lucha —verdadera contraofensiva— lo que alienta a la producción y la difusión de las hipótesis del contrapoder.

NOTAS

1. Además de todas las diferencias específicas que podamos hallar, al interior del debate filosófico y epistemológico entre un *materialismo situacional* y las *tesis posmodernas*, es la inspiración legitimadora de estas últimas. Como dice Fredric Jameson, el posmodernismo es la "lógica cultural del capitalismo tardío". El interés que ha despertado y sigue despertando el pensamiento posmoderno en quienes luchan con una inspiración antagónica –es decir, libertaria- a la que postulan sus apologetas radica en que el posmodernismo, preocupado por las formas de legitimar el poder político bajo nuevas condiciones, está obligado a dar cuenta de las transformaciones operadas, en las últimas décadas, en todos los campos de la realidad. Ver Jean Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 1987

2. La incertidumbre es una condición que hay que poder asumir; sobre todo porque no es cierto que sea idéntica a la desmovilización. Ya Antonio Gramsci había criticado, en sus *Cuadernos de la cárcel*, esa asociación mecánica entre *movilización* y *certidumbre*. El comunista italiano consideraba este *fatalismo* como la "creencia de los tontos", que no soportan sostener la lucha sin garantías de que aquello por lo que están luchando vaya a suceder inevitablemente.

3. Un saber tiene la potencia que en situación demuestre. Luego, no necesariamente queda descartado, sino sustituido en su eficacia situacional por uno de mayor potencia o "tolerancia" respecto del real. Ver el artículo de Miguel Benasayag en el presente libro.

4. Como no deja de recordarlo, oportunamente, Luis Mattini.

5. Dice Rosa de los bolcheviques: "El peligro comienza cuando hacen de la necesidad una virtud y quieren congelar en un sistema teórico acabado todas las tácticas que se han visto obligados a adoptar en estas fatales circunstancias, recomendándolas al proletariado internacional como un modelo de táctica socialista. Cuando actúan de esta manera, ocultando su genuino e incuestionable rol histórico bajo la hojarasca de los pasos en falso que la necesidad les obligó a dar, prestan un pobre servicio al socialismo internacional por el cual lucharon y sufrieron". Y el ensayo termina: "En Rusia solamente podía plantearse el problema. No podía resolverse. Y en *este* sentido, el futuro en todas partes pertenece al bolchevismo". En "La Revolución Rusa" (pág. 202-203), *Obras escogidas*, Tomo 2, Edic. Pluma, Bs. As., 1976.

6. *Situaciones 2*: Conversación con los Tupamaros, Ediciones De mano en mano, mayo 2001.

7. O, en todo caso, se puede definir al fracaso político siguiendo a León Rozitchner: como la incapacidad de producir un efecto real. Ver "Psicoanálisis y política: la lección del exilio" en *Las desventuras del sujeto político*, Ed. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1996.

8. *La fabricación de la información*; Florence Aubenas y Miguel Benasayag, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2001.

9. John Holloway, "La asimetría de la lucha de clases. Una respuesta a Atilio Borón",

Revista OSAL, Junio 2001.

10. Alain Badiou; "Ética y política"; en *Reflexiones sobre nuestro tiempo*; Ediciones del Cífrado, Bs. As., 2000.

11. Ver al respecto *Situaciones 1*. Conversación con H.I.J.O.S. Ediciones De mano en mano, octubre 2000.

12. Jacques Rancière, *El desacuerdo*. Posdemocracia sería el ordenamiento político fundado en la existencia de una serie de dispositivos que operan globalizando las opiniones, desituándolas y oponiéndolas a las minorías activas oprimiendo todo aquello que cuestione los consensos así constituidos. Posdemocracia alude, entonces, a la expropiación de la potencia concreta de la multitud como poder constituyente (Negri/Spinoza) o como la "voluntad general" (Rousseau), es decir, como identidad entre soberanía, pueblo y democracia. La democracia es el nombre de una forma de gobierno, de una forma de la legitimación del poder. No se trata de un poder previamente existente que se legitima democráticamente, sino de una forma del poder que se constituye por la vía consensualista. La democracia representativa consiste en la obstaculización del acto, y la expropiación de las potencias populares, por medio de la *tecnología consensual posdemocrática* de la encuesta y el voto.

13. Antonio Gramsci pensó con muchísima sutileza las modalidades de producción de la hegemonía burguesa y las formas de incorporación y neutralización de los grupos sociales y las clases subalternas.

14. Como lo hacía Marx cuando denunciaba que la verdad de los procesos históricos no estaba en las representaciones que cada época se hacía de sí misma, sino en las prácticas en que estas representaciones se sustentaban. El ser social *determina* (o *condiciona*) a la conciencia social, recordaba en *La Ideología alemana*. Muy tempranamente dijo Marx que la clave de la historia estaba en el movimiento real de los hombres y no en los modelos a que se pretendía ajustarlos. La radicalidad del materialismo marxista sigue siendo una potente fuente de inspiración para cualquier pensamiento de la emancipación.

15. Existe una homología evidente entre la circulación de las representaciones políticas y la representación del valor-trabajo en el dinero: ambas formas son abstracción de los rasgos corporales, situacionales y materiales que las subyacen.

16. Subcomandante Marcos en entrevista publicada por la revista mexicana *Proceso*.

17. John Holloway, *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder*. Aún no publicado.

18. La voladura de las Torres Gemelas en Nueva York, y de buena parte del Pentágono en Washington, nos muestran la desproporción existente entre un hecho destructivo de enorme alcance material y simbólico a la vez que se constata una falta de afección total sobre las bases más profundas de los lazos sociales capitalistas, y esto mucho más allá de las intenciones de sus autores.

19. Tal como lo desarrolla en su artículo de este mismo libro Miguel Benasayag. Ver también el Manifiesto de la Red de Resistencia Alternativa <http://www.sinectis.com.ar/U/>

SITUACIONES

redresistalt

20. Esta discusión está presente en la entrevista realizada a Toni Negri, y los comentarios críticos de Luis Mattini, Horacio González y Ulrich Brand respecto a muchas de estas insinuaciones contenidas en el trabajo de Negri y Michel Hardt, *Imperio*.

21. “Conversación sobre el poder entre Michael Foucault y Gilles Deleuze”; en *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, España, 1979.

22. Para pensar esta puesta entre paréntesis de la globalidad —para el caso de la economía—, ver el artículo de Miguel Benasayag en este libro.

23. Aunque esta afirmación pueda generar resistencias, tal vez resulte interesante vincularla con aquella famosísima frase de Marx, del Prólogo a la *Introducción de la Crítica de la Economía Política*, de 1859, en la que afirmaba que la humanidad no se hace preguntas sino en la medida en que existen ya condiciones para una respuesta.

24. Desde los trabajos de Marx sobre Rusia —intentando comprender las dificultades de un socialismo sui generis por venir— a la contundente intervención de Rosa Luxemburgo, Trotsky y los trotskystas, se proyecta toda una vasta producción crítica y rigurosa sobre los límites del socialismo llamado “real”. Crítica ésta que se extiende a buena parte del marxismo occidental y latinoamericano —como los trabajos de Ernesto “Che” Guevara—. Todo ello nos muestra hasta qué punto la esterilidad del marxismo puede ser atribuida a su *posición estatal*, antes que a su carencia de potencialidades teóricas y políticas.

25. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ed. Era, México, 2000.

26. Lejos de desconocer o negar la investigación universitaria, se trata de alentar otra relación con los saberes populares. Mientras los conocimientos producidos por la academia suelen constituir un bloque ligado al mercado y al discurso científico (despreciando toda otra forma de producción de saberes) lo propio de la investigación militante es la búsqueda de los puntos en que estos saberes pueden componerse con los populares.

27. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*. Ed. Siglo XXI, México.

28. Aunque pueda resultar evidente, insistimos con la posibilidad de comprender en este sentido la cita del Che Guevara con que comenzamos este artículo. El Che muestra allí hasta qué punto no le interesa la emancipación como modelo —económico, estatal— sino, sobre todo, como la posibilidad actual del “hombre nuevo”, como ética, subjetividad rebelde, como insubordinación, directamente social. Usaba las palabras “moral” y “conciencia” para contrapesar el lenguaje objetivador de muchas de las categorías del marxismo oficial de la época. En párrafos como éste, creemos, se puede acceder realmente a los momentos más profundamente libertarios de la tradición de luchadores guevaristas de América latina.

29. Se puede consultar, al respecto, el *Cuaderno Borradores de Investigación. Notas para la reflexión política: acerca de la lucha piquetera en Argentina* publicado por nuestro colectivo en setiembre de 2001.

Fundamentos para una "meta-economía"

Miguel Benasayag

Este trabajo es una tentativa para comenzar a construir una respuesta a la pregunta —sin dudas legítima— que, de manera incesante, se hace a los llamados “alternativos”, “radicales” o, más generalmente, “contestatarios”.

Esta pregunta, que aparece como un momento de “verdad final”, se refiere a la cuestión de la economía y su relación con las prácticas múltiples y variadas que han tomado y toman las corrientes contestatarias, se consideren revolucionarias o no, en el mundo de hoy.

En efecto, lo que podemos llamar “la cosa económica” constituye hoy en día una verdadera “atmósfera”, un horizonte insuperable, dentro del cual se desarrollan las vidas de las personas, de los pueblos y de la naturaleza, como sometidos a una serie de órdenes y caprichos de este nuevo olimpo “económico”, que nos sobredetermina, aparentemente, sin ninguna posibilidad de contestación.

La economía en nuestro mundo **es**, así nomás; como si su existencia procediera de una ontología “natural”. Más aún, la “cosa económica” aparece a nuestros contemporáneos como más natural que la naturaleza misma, dado que en toda disputa, en toda oposición entre lo que llamamos

naturaleza y las llamadas razones económicas, es, sin lugar a duda, la “razón” económica la que tendrá la última palabra.

Es así que las vidas enteras, desde el nacimiento hasta la muerte —y a menudo en un “más allá de la muerte”, un “más allá-*economicus*”—, todo está encasillado y *formateado* por este universo económico.

Como lo escribe Guy Debord: “en el mundo devenido mercancía, no podemos encontrar lo que deseamos, debemos contentarnos con desear lo que encontramos...”.

Lo que “encontramos” es este mundo devenido mercancía, este mundo *economicus*, dentro del cual nada de la vida real puede vencer a la fuerza de la virtualidad económica. La virtualidad económica no sólo existe, a pesar de su “virtualidad”, sino que es su virtualidad —el hecho de que exista como una suerte de esencia todopoderosa pero no encontrable en sí, su carácter “impalpable”— lo que la hace (casi) invencible.

De esta manera, una madre de un país cualquiera del tercer mundo puede ver morir a su hijo víctima de una enfermedad (benigna médicamente hablando) pero que no puede curarse debido a los llamados “imperativos económicos”. Es decir, esta mujer se golpeará contra una pared infranqueable: su hijo (carne de su carne) ha de morir porque algo que existe, “la cosa económica”, lo determina así. Esta mujer puede tocar a su hijo, enterrar el cadáver de su hijo, pero ese dios caprichoso y todopoderoso que se lo ha robado está en todas partes, decide todo, aunque nadie lo vio. Sólo para nosotros, pobres mortales, sus epifanías, sus manifestaciones, las consecuencias de sus caprichos son visibles. Pero “lo económico en sí” queda siempre, para los especialistas de la “cosa”, intocable, oscuro, no mirable.

Por supuesto que nos puede parecer que esta imagen de la madre y su hijo muerto sea un poco “exagerada”, melodramática. Podemos evocar lo económico en los ejemplos más “fríos” de los gobiernos socialdemócratas u otros que, pasando años en la oposición, contando a menudo entre sus filas a los mejores elementos de la elite intelectual, llegan al poder y, como por arte de magia, se “dan cuenta” poco tiempo después, que no podrán, a pesar de su buena voluntad, cumplir con su programa de reformas porque... los imperativos económicos se lo impiden.

O bien podemos citar el ejemplo que Karl Polanyi da en *La gran trans-*

formación: “En la segunda mitad del siglo XIX las masas hindúes (...) perecieron masivamente porque las comunidades pueblerinas hindúes habían sido destruidas. Que este hecho haya sido causado por las fuerzas de la competencia económica, es decir por el hecho de que las mercaderías fabricadas mecánicamente fueron permanentemente vendidas más barato que las telas hechas a mano, es sin ninguna duda la verdad”. Y concluye más adelante: “los imperativos económicos construidos en nombre de una racionalidad superior ocasionan que poblaciones enteras mueran de hambre o vivan en la miseria rodeados de infinitas riquezas naturales”.

Es que el caprichoso dios *economicus* solamente reconoce el valor de cambio de una mercancía y, de esta manera, toda mirada en términos de valor de uso, parece arcaica o incluso, ¡irracional!

Morir de hambre al lado de la abundancia, especular en lugar de producir, o bien, destruir permanentemente bienes y alimentos para mantener el precio de los mismos en el mercado, son algunas de las dádivas, de los sacrificios, que los hombres de carne y hueso hacen a los olímpicos económicos en nombre de una fe irracional, que engaña un poco, es cierto, porque se llama arbitrariamente *racionalidad*.

Es cómico porque, a la vez, los llamados “imperativos económicos” no son algo que existan en una suerte de secreto “esotérico” que solamente se les comunica en ceremonias secretas a los que han llegado al poder. Todo lo contrario: la *cosa económica* es algo que se pasea a la vista de todo el mundo y éste es uno de los puntos fundamentales de su poder, de su fuerza. Es decir, es el hecho de que nada queda escondido, que todo está a la vista (incluso si eso no es totalmente cierto) lo que provoca en nuestros contemporáneos la fuerte sensación de impotencia frente a algo que se presenta como una segunda naturaleza contra la cual nadie puede nada.

Contrariamente a lo que podríamos creer, es justamente la “impalpabilidad” de lo económico lo que le da su carácter “científico”. O sea, lo económico no solamente no corresponde a “realidades” concretas, palpables, sino que como imagen del positivismo “científico” (cientificista diríamos más bien) al cual se reclama, el hecho de no ser “encarnable”, “imaginable”, es lo que le da su legitimidad.

En efecto, lo “económico” existe en un universo de modelos, modelos

teóricos y cuantificables, modelos matemáticos, que en ningún momento pretenden ser legitimados por una eventual confrontación con las diferentes realidades sociales que pretenden modelizar. Bien por el contrario, como todo modelo que aspira a un estatuto lógico formal, su legitimidad estará dada por el carácter interno de su construcción, es decir, si corresponde o no a las leyes y a los axiomas que rigen el mundo de los modelos lógico-formales.

Esto es, por supuesto, increíble para el profano, dado que contrariamente a los modelos lógico-formales, el mundo y la dimensión económica son infinitamente permeables a las influencias subjetivas más irracionales. “Estado de gracia”, “confianza”, son -entre otras- las categorías determinantes de este mundo que se pretende fundado en modelos formales.

Pero, por sobre todo, lo económico, el mundo y la dimensión de la macro economía, existen hoy en día bajo la forma de una creencia des-sacralizada. O, para decirlo de otra manera, lo económico es la creencia que la des-sacralización del mundo ha producido.

Como lo escribía Althusser: en el funcionamiento de la ideología, lo que es importante es que las respuestas preceden a todas las preguntas. Desde este punto de vista, lo económico determina y funda un mundo donde toda cuestión existencial sobre el sentido de los actos y el sentido de las diferentes evoluciones de los procesos históricos aparecen como “pre-respuestas”: ¿quién saca beneficios de esto? El utilitarismo construye así la perfecta ilusión de un mundo transparente donde toda motivación, todo acto, aparece claro una vez que comprendemos el interés, el provecho que se espera. Esta idea opera en la psiquiatría: recibimos a los otros, a los *raros* que hacen cosas “irracionales” como, por ejemplo, matar no por dinero. Si descubrimos, finalmente, que el paciente mentía, que en realidad había matado por dinero, lanzamos un suspiro de tranquilidad “uffff, está curado”, “obró racionalmente, qué suerte”.

Los modelos económicos tapan así el lugar del real son más reales que el real. De esta manera, aunque los modelos no se construyen ni se confrontan en ningún caso con las realidades, solamente terminan (en el mejor de los casos) por romperse contra estas realidades en el momento de su eventual aplicación.

La diferencia que existe entre modelos formales y realidades, puede ser presentada por un chiste que a la vez refleja bien la realidad: existía hasta hace poco, en la radio francesa, un aviso publicitario del organismo de “seguridad vial” que decía así: “hoy, antes de las doce del mediodía, morirán en nuestras rutas tres motociclistas...”. Esta información no provenía de una “apuesta” o de algún adivino perdido, sino de una predicción, lo que en lógica se llama una “prolongación analítica”. Como lo escribe A. Boutot: “Nosotros admitimos que esta relación queda verificada cuando la variable toma sus valores fuera de este intervalo”. Dicho de otra manera, toda modelización del mundo parte de la base o tiende a llegar al paradigma de la racionalidad analítica clásica que podríamos presentar en la fórmula: “es racional lo analíticamente previsible”.

Fórmula que, es importante tener en cuenta, es excluyente; pues lo “no analíticamente previsible” queda directamente afuera del campo de la racionalidad. Esta fórmula funcionó como un principio axiomático y como una exigencia hasta la irrupción de las lógicas paradójales, y su consecuencia de ruptura del paradigma determinista clásico. Hoy en día se trata por diferentes vías (en particular estadísticas) de recomponerlo.

Así, volviendo a nuestro ejemplo radiofónico, podemos imaginar el comportamiento de un “motociclista científico” que espera tranquilamente en su casa, escuchando las noticias, mientras calienta el motor de su moto hasta que se entera de que ya han muerto los tres motociclistas anunciados por el modelo; entonces sale y puede conducir tranquilo, sin ningún riesgo, ya que los tres motociclistas que debían morir, ya han muerto; él está estadísticamente protegido, científicamente salvado.

La imagen de este hipotético motociclista aplastado bajo las ruedas de un camión (un camión anticientífico), es lo más cercano que podemos evocar para comprender las consecuencias humanas de la aplicación de los modelos económicos en las poblaciones de carne y hueso.

Pero entonces, si los simples ciudadanos no pueden hacer nada frente a los caprichos del Olimpo económico, si los diferentes técnicos y políticos tampoco que decir de los “contestatarios”, los “protestones”, los que se oponen a la injusticia bajo todas sus formas y que desarrollan prácticas, consignas e imaginarios solidarios. Contestarios que los diferentes pode-

res invalidan sin dificultad, evocando simplemente el horizonte económico, con una pregunta pérfida: “Muy bien, muy bien, están contra la injusticia.... y en materia económica, ¿qué piensan hacer?”

De esta manera, los contestatarios pasan a ocupar el lugar del niño: desea pero no posee ni los medios ni los conocimientos de la realización de sus deseos. Los imperativos de la esfera económica actúan, así, como una suerte de caricatura de lo que en psicoanálisis conocemos como “el principio de realidad”. Es el principio que los adultos, el mundo de los adultos, oponen a la omnipotencia del niño, perdido en su principio de placer. Y tal cual los niños, o bien caen en la impotencia y la aceptación de la tristeza, o bien en la omnipotencia, cuando toman el poder: tratando de ordenar lo económico, tratando de domarlo obtienen -sin excepción e irremediamente- lo contrario, un aumento del desorden económico y un aumento de la tiranía. El Olimpo económico actúa como un dios al cual mejor no molestar demasiado.

Tendríamos entonces dos alternativas: o bien aceptamos sus órdenes, o bien tratamos de “ordenarlo”, de disciplinarlo en nombre del hombre, de los trabajadores, de lo que sea y, entonces, la venganza es terrible, al punto que logra cambiar la naturaleza misma de los que han osado una herejía tal.

De progresistas, de revolucionarios, los que pretendan cambiar la economía, se transformarán en tiranos para “lograr la realización del plan”. No sólo han de fracasar, sino que se llevarán con ellos a sus tumbas, cual modernos Icaros, sus ilusiones y utopías.

La sacralización de lo económico no es, entonces, un problema a tomar como una simple metáfora. En realidad, existe un verdadero isomorfismo entre el funcionamiento de lo sagrado en cada sociedad y la concepción que nuestros contemporáneos poseen de la esfera económica. Así, en cada mitología existe una prohibición explícita de intentar “torcerle la mano a los designios de los dioses”, es decir, sacarlos del lugar central que ocupan.

Es exactamente de esta manera que se interpretarán las diferentes tentativas de los pueblos por dirigir o cambiar los rumbos de lo económico; como una repetición (bajo la forma de una triste farsa, se entiende) de la torre de Babel. Toda tentativa de mirar cara a cara la divinidad termina en un radical aumento de la confusión. Podemos así hablar de “tener en cuen-

ta el factor humano...”, pero todo el mundo debe aceptar —de hecho— que eso implica aceptar que primero, y antes que nada, viene el lugar de los dioses económicos y, si queda lugar, ya veremos.

Es, seguramente debido a estas repetidas decepciones, a estas múltiples y dolorosas experiencias, que nuestros contemporáneos adoptan frente al Olimpo económico dos actitudes diferentes en su forma pero idénticas en su estructura.

Por un lado están los que, constatando el fracaso de las tentativas emancipadoras, no sólo paran de probar y se detienen en una depresión inactiva, sino que directamente declaran que “el juicio de dios” ha actuado (como en el medioevo). El más fuerte tiene entonces no sólo fuerza sino razón, y se pliegan a lo que hasta ayer nomás (como lo dice una canción) fue su enemigo.

Vemos así, desde hace unas dos décadas, a los brillantes contestatarios transformarse en brillantes defensores del economicismo capitalista.

Por otra parte, están los que sufren directa o indirectamente este orden mundial dirigido por los dictámenes del economicismo y, entonces, “desean” una economía que no se oponga a lo humano, desean (verdaderamente con todas sus fuerzas) una economía que esté al servicio de la vida.

Y es aquí donde aparece para nosotros la cuestión central de nuestra época en lo que hace a la economía y al desarrollo de proyectos alternativos.

Nuestra pregunta podría enunciarse muy concretamente de la manera siguiente: ¿es posible una economía con rostro humano? ¿Existe la posibilidad de la aparición de “el libro”, “el programa” o el modelo milagroso, que logre de una buena vez por todas ordenar, disciplinar, domar este implacable mundo económico para darle la prioridad a lo humano?

Justamente, la hipótesis central de este trabajo pasa por el principio de la aceptación lisa y llana de la respuesta negativa a partir de la cual solamente pueden surgir o desarrollarse las hipótesis teóricas y prácticas de la superación del capitalismo; hipótesis teóricas y prácticas que —como lo veremos— dependen, de entrada, del abandono del modo capitalista de pensamiento, es decir, el modo centralizador.

Se trata de afirmar que “no”: no es posible ordenar, ni en nombre del “hombre”, ni de la vida, ni de otro principio extra económico, el conjunto

económico; simplemente porque, como trataremos de demostrarlo, este conjunto no es “ordenable”.

Pero, a la vez, este principio no implica para nada la derrota de toda iniciativa libertaria y de justicia social. Será la multiplicidad lo que estará —lo que ya está— en el corazón de esta superación del capitalismo. Y no en nombre de un modelo, sino simplemente de la defensa de la vida.

LA ECONOMIA COMO ESFERA AUTONOMA

La economía, las llamadas “ciencias económicas”, como es sabido, no existen en todas las culturas y civilizaciones. Por supuesto que podemos identificar en casi todas las culturas, a través de la historia, lo que más bien podríamos llamar “hechos económicos”. Estos engloban la existencia, precoz y permanente, de un mercado, o incluso de intercambios más o menos complejos, que incluyen, a menudo, la mediación y, por ende, la existencia de la moneda.

La administración de las ciudades y de los imperios ha desarrollado, en tiempos pasados, complicadas estructuras de gestión de los “hechos económicos”. Pero estas estructuras siempre “trataron” los hechos económicos como incluidos dentro de lo social de cada cultura, contrariamente a lo que hoy llamamos “lo económico”, separado de la sociedad, como sobrevolándola y determinándola.

La existencia de mercados no puede identificarse con la emergencia “del mercado” centralizado y liberal, tal como lo conoce nuestra civilización. Entre hechos económicos y “economía”, entre mercados e intercambios y “sociedad de mercado”, existe un “momento”, un espacio: el momento histórico y el espacio de la profunda separación de lo económico con respecto a la sociedad, hasta devenir un hecho o un conjunto de hechos autónomos de la sociedad que Polanyi describe como la *des-socialización* de la economía.

Entre los mercados y los hechos económicos, y la sociedad de mercado dirigida por la esfera económica, existe una profunda ruptura histórica.

Lo que hoy llamamos en nuestras sociedades capitalistas (o del dicho socialismo real) “economía”, implica la existencia de una serie de fenómenos que determinan una verdadera combinatoria autónoma, que no existe

bajo esta forma en ninguna otra cultura o civilización.

Pero lo económico no sólo es algo concreto: intercambio, capitales, circulación de capitales, etcétera; sino que, como decía Durkheim, los hechos económicos son a la vez pensables como “cosas de opinión”, como lo son también los otros hechos sociales.

Lo económico existe dentro de un mundo de representaciones, dentro de un mundo de creencias. Y cada uno de nosotros sabemos hasta qué punto los hechos económicos están íntimamente ligados a procesos subjetivos que implican, por ejemplo, la confianza de los inversores; procesos subjetivos que en la base material de las sociedades determinan consecuencias muy objetivas y concretas.

Por esto la autonomía de la llamada esfera económica, implica una creencia subjetiva. Es decir, se cree en la autonomía de lo económico y, a la vez, esta “autonomía” posee así una existencia real y concreta.

Creencia, aquí, no quiere decir que lo que se cree es puro producto de la imaginación. Se trata más vale de constatar la existencia de este nivel de emergencia, de esta dimensión.

Erróneamente podríamos concluir que si la existencia de esta “autonomía de la esfera económica” depende fuertemente de una creencia, la superación de esta esfera, de esta combinatoria, podría pasar —simplemente— por la vía del desarrollo de una creencia alternativa, o bien por una crítica de la creencia para que la “verdad objetiva” disipe su tiranía.

Esta vía, lejos de ser quimérica, ha convencido a muchas personas que tratan de *despertar* a los pueblos de las creencias que los ordenan y que los disciplinan. El problema es que las “creencias” no existen como fábulas que podríamos disipar con la fuerza de las “luces de la razón”, sino que las creencias son a la vez funcionamientos y hechos sociales que poseen una base real de funcionamiento.

En otros dominios de la vida social podemos constatar esta actitud *naïf* y pedante del “profesor” que trata de educar, de explicar a las personas y a los pueblos, que eso en lo que se cree, no existe. Inútil trabajo de Sísifo dado que las creencias nunca son accidentales; no son simples errores de percepción, sino que son metáforas y relatos que hablan de las estructuras profundas que atraviesan cada cultura.

De esta manera, la “cosa económica” existe en nuestras sociedades como una combinatoria autónoma, es decir un agenciamiento, un “aparato”, que funciona como un nivel emergente autónomo de la base de la que emerge y que -fundamentalmente- no puede explicarse por los elementos de base de los que ha emergido. Esta diferencia del “todo más que la suma de las partes”, este “más”, es la emergencia misma de un nuevo nivel de organización que no se reduce entonces a la enciclopedia, a la suma de las partes que, por lo tanto, lo componen.

Para comprender el carácter autónomo de este nivel emergente, debemos utilizar categorías y conceptos provenientes de otros horizontes que el económico. Por esto, contra las barreras y bloqueos de una posible “ortodoxia económica”, debo confesar que mi preocupación, como mi formación, no provienen para nada del campo económico (como el lector se habrá dado cuenta). Por el contrario, trato en el presente texto de aproximar, de extender, ciertos conceptos, ciertas hipótesis de la epistemología, al campo de la economía, para ver si ellos pueden servir para comprender las aporías de la vida económica. Más aún, lo hago esperando que quizás, personas más “autóctonas” en lo económico, encuentren un cierto interés en profundizar estas hipótesis.

Ahora bien, en mi defensa puedo argumentar que esta mezcla, este mestizaje, lejos de constituir una idea “folclórica”, es lo propio de todo movimiento de investigación. Como lo escribía Canguilhem: “Trabajar un concepto es variar la extensión y la comprensión, generalizarlo gracias a la incorporación de rasgos excepcionales, exportarlo fuera de su región original, tomarlo como modelo o, al contrario, buscarle un modelo”. En resumen, “conferirle progresivamente, con transformaciones reguladas, la función de una forma”.

Justamente, para comprender el carácter “emergente” de la esfera económica, debemos servirnos de las hipótesis que provienen de la “morfología”, tal como la tratan Petitot R. Thom y otros.

Desde esta constelación teórica podemos entonces, retomando los trabajos de Petitot, afirmar que “podemos admitir que cada nivel de organización posee una autonomía ontológica y una sintaxis propia: la relación entre los dos niveles no es, tal como lo afirmarían desde su punto de vista

los reduccionistas, una relación causal de dependencia unilateral que iría desde el nivel físico (en nuestro caso diríamos humano) básico hasta el de la manifestación morfológica (la dimensión macro-económica) sino, mas vale una relación expresiva de dependencia bilateral”.

De esta manera, la pregunta sobre la economía al servicio del hombre no puede hacerse como una suerte de “recuerdo”, de “llamada al orden”, como si los humanos que somos recordáramos de pronto que este *útil* que hemos creado para nuestro servicio está fallando. O como lo piensa una cierta política contestataria reduccionista: si ciertas personas manejan desde la sombra este *útil* con el fin de aprovecharlo personalmente, sólo tendríamos que cambiar las manos que manejan la economía para que este *útil* vuelva a estar enteramente al servicio de lo “humano”.

En este sentido, es importante recordar ciertas hipótesis de lo que con Diego Sztulwark llamamos la relación de “la gestión y la política”¹. Nosotros partimos de la constatación que, si bien el orden económico actual beneficia ampliamente a ciertas minorías, estas minorías no poseen, de ningún modo, el poder de orientar o modificar cualitativamente esta dimensión económica. Desde este punto de vista, todo lo que puede pasar es que los beneficiarios (siempre minoritarios) cambien.

Esto no se opone, como es evidente, a un análisis de la estructura económica en términos de “clases sociales”. Por el contrario, se trata de comprender que las clases sociales, que ocupan lugares y recubren intereses diferentes en el seno de la sociedad no son, por lo tanto, los sujetos que voluntariamente pueden cambiar el orden ni el funcionamiento de las estructuras emergentes de las que forman parte y por las que están determinados. Determinación que corta toda ilusión de una posibilidad de cambio por decisiones subjetivas o buenas voluntades; la burguesía, las clases dominantes, gozan de su lugar en la estructura y mantienen la explotación, pero ni la deciden ni mucho menos la fundan y tampoco podrían cambiarla.

Esto pone en cuestión la concepción *humanista* de la historia, que afirma que los hombres “hacen la historia”. Como lo escribía Althusser, podemos comprender que un artesano fabrique una mesa, pero ¿qué podría querer decir que los hombres hacen la historia? Justamente, se trata, en la época de la ruptura del pensamiento en términos de sujeto, de pensar las

condiciones y los modos de modificación y transformación social que no queden prisioneros de estos paradigmas humanistas que demostraron su ineficacia.

Que una clase se *beneficie* a expensas de otra, del orden social, no quiere decir que la clase dominante *dirija* a su antojo las leyes de la economía, ni mucho menos de la *historia*. Pero por otra parte, como lo afirma Petitot, la relación entre el nivel de emergencia y el *subsuelo* de este nivel no es tampoco de dominación o de ruptura. Cuando Petitot afirma que el nivel emergente posee una dimensión ontológica, no quiere decir que no tenga relación con la base material (los hombres) y la situación a partir de la cual emerge, sino solamente que esta relación es de interdependencia, a la vez que la existencia de cada nivel es autónoma en lo que la funda como nivel y combinatoria.

Los términos concretos de esta interdependencia constituyen la base para todo pensamiento de una praxis modificadora de nuestras sociedades. Una praxis que no caiga ni en la omnipotencia (estéril) de creer que el hombre puede todo con lo económico porque él lo ha *creado*, ni tampoco en la impotencia de creer que la autonomía del nivel emergente hace estéril toda actividad humana.

Dicho de otra manera, la economía no está ni al servicio del hombre, ni contra el hombre; la economía, como otras técnicas modernas, está concretamente al servicio de la economía.

Lo que pasa con la economía en nuestras sociedades es lo mismo que nos ocurre con la técnica, lo cual no es extraño dado que podemos, sin exagerar, considerar a la economía como una esfera de la técnica.

De esta manera, constatamos que todas las culturas han poseído y poseen una técnica o técnicas, como poseen y poseían hechos económicos. Pero la nuestra es la primera cultura que está *poseída por la técnica*, como a la vez es *poseída por la economía*, en el sentido clásico de posesión, a saber un cuerpo dirigido por una fuerza que le es exógena.

Todos los problemas y conflictos que se presentan en la esfera económica son problemas y conflictos intra-económicos, de tal manera que la economía resuelve problemas que son problemas, desde y para, un punto de vista económico. Esta es una de las características más difíciles a com-

prender desde el punto de vista de la llamada opinión pública pero, a la vez, es lo propio del funcionamiento de la técnica en general.

Miles de personas en el mundo trabajan en la resolución de problemas económicos. Parecería que estas personas o bien son “malos” y no quieren resolver los problemas de los ciudadanos o, peor aún, ésta sería la prueba de que los problemas son realmente “sin solución”.

Por supuesto que los *técnicos* —es decir los economistas y responsables— son *humanos*, pero los problemas que ellos resuelven son problemas internos a la esfera económica, y que apuntan a su propio desarrollo.

Lo que en una lectura simplista podría aparecer como el desarrollo de estrategias económicas son, en realidad, “estrategias” solamente para una mirada exterior a la combinatoria ya que en su interioridad es simplemente el desarrollo de su propia existencia. Más que de estrategias, deberíamos hablar entonces de *resultantes*, en el sentido que tiene este concepto en física; es decir, *resultante* como lo que resulta de un encuentro entre fuerzas de dirección y sentidos diferentes. En la economía existen así resultantes que se imponen, pero la diferencia entre *resultantes* y *estrategias* está en la ausencia de intencionalidad que implica la primera.

PISTAS PARA UNA META-ECONOMIA

En este pequeño trabajo, trataremos ahora de aplicar lo que podríamos llamar las nuevas pistas de la investigación epistemológica al estudio del fenómeno económico para avanzar en lo que, a mi parecer, pueden constituir algunas hipótesis que nos permitan re-pensar la economía en otros términos que los de la impotencia del observador-espectador, más o menos conocedor del tema.

Podemos comenzar por las hipótesis que afirman que la llamada “esfera económica” engloba un conjunto de naturaleza *compleja*. Aquí no utilizo “complejo” en el sentido corriente de “complicado” o sofisticado, sino que un “conjunto complejo” indica un conjunto donde deben co-existir enunciados y prácticas diversas y contradictorias, sin que una síntesis o un orden global “consistente” —o sea, no contradictorio— pueda imponerse.

Este concepto es aquí fundamental, porque si bien en un conjunto así existe lo que podemos identificar como una tendencia —una hegemonía—

no existe por el contrario una coherencia, una consistencia que nos permita eliminar los *enunciados* y prácticas contradictorios para darle al conjunto un orden uniforme.

De esta manera podemos decir que un conjunto *complejo* no es *polari-zable*, incluso cuando posee una tendencia dominante que lo orienta en un sentido general e identificable.

Por el contrario, un conjunto complejo no solamente no es “ordenable” sino que aún más, toda tentativa de “domarlo”, de darle lo que llamaríamos un orden consistente, tiene como consecuencia inevitable el aumento del desorden, el aumento de la oscuridad del mismo y, por ende, el aumento de lo que nos aparece como la autonomía del conjunto, con respecto a todo *candidato a sujeto* que pretenda dominarlo.

Aquí constatamos un elemento central de las hipótesis actuales de la epistemología: la llamada *completitud* del sistema. El sistema económico engloba por naturaleza el conjunto de los hechos económicos existentes, esto hace que este conjunto sea “completo e inconsistente”. Recordemos que desde un punto de vista lógico la *consistencia* enuncia el carácter no contradictorio interno de un conjunto dado, por lo tanto implica su “decidibilidad”.

La historia está desgraciadamente llena de ejemplos que confirman estas hipótesis: planes quinquenales, proteccionismos varios, dirigismos de todo tipo, no sólo no logran domar la complejidad, sino que la aumentan invariablemente.

Entonces, es aquí donde podemos pensar el otro *lado* de la hipótesis epistemológica que introducíamos, es decir: si bien la completitud, el conjunto complejo, no es *ordenable*, podemos por el contrario pensar prácticas e hipótesis económicas que sean “ordenadas” o, dicho de otro modo, “consistentes”, pero que lo sean bajo el necesario abandono, que es más bien la puesta entre paréntesis, de la completitud.

O sea, toda construcción de prácticas económicas consistentes, no contradictorias, debe hacerse en un espacio que de entrada sea exterior al conjunto complejo.

Las prácticas, por ejemplo, de una comunidad, de una población, que apunten a un objetivo no económico, como la alimentación, la salud, etcé-

tera, deben desarrollarse, de entrada, fuera del conjunto económico, ya que este conjunto macro económico solamente acepta como objetivos los que le son propios.

Solamente por azar y temporalmente, pueden coincidir los objetivos de un plan de desarrollo alternativo concreto con el desarrollo del nivel macro-económico.

En este sentido, es importante remarcar que hablamos aquí en el nivel de estas prácticas consistentes, de *proyectos*, oponiendo voluntariamente “proyecto” a “modelo” y, por consiguiente, a programa.

En efecto, un proyecto es lo que encuentra su unidad, su identidad, en un devenir abierto que parte de una exigencia concreta pero que no se satura en un modelo, en un programa preestablecido.

De esta manera, en todas partes dentro de nuestro fatigado mundo, vemos hoy emerger prácticas de solidaridad, que no parten de un modelo o de un programa económico, como sucedía en el caso de los años de la contestación revolucionaria *clásica*, sino que surgen de una exigencia consistente: “la población de este barrio ocupa las tierras y hace todo para que cada habitante pueda vivir dignamente, satisfaciendo, por medio de la solidaridad, las necesidades básicas de cada uno”. Esto no es un *modelo*, ni un programa que reclame la adhesión de los individuos, de los “ciudadanos espectadores”, sino que es un proyecto concreto, que no se verifica globalmente. Un proyecto existe en la realidad, para y por esta realidad y, en definitiva, podemos decir que él *funciona o no funciona*. Si no “funciona” se corrige la dirección.

En el caso de los proyectos, múltiples y reales, la exigencia de base no está sometida a su verificación lógico-formal ni a las exigencias de la macro-economía —deuda externa, beneficio, etcétera— y, de esta manera, no se puede decir por ejemplo: “hemos tratado que los chicos de este barrio tengan alimentos, escuelas y hospitales, y no lo logramos en el curso de tres años. Por lo tanto, de ahora en más.... que se mueran”.

A la vez, es forzoso constatar que estos proyectos no pueden subordinarse a lo económico, sino que deben construirse y existir en un “mas allá de lo económico” que, como veremos más adelante, a mi parecer no se opone a él, por eso no están *ni por ni contra* lo económico.

Estos proyectos desarrollan en sí verdaderas zonas y tendencias no capitalistas dentro de un mundo ordenado y dominado por el capitalismo. Las *zonas* son lugares donde la vida no está regida por el capitalismo, éstas son muy diferentes y variadas tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo. Por *tendencia* entendemos el hecho que dentro de las empresas y regiones de producción y vida capitalista, se desarrollan tentativas no capitalistas que tratan, por ejemplo, de cambiar en pleno “centro” los objetivos de la producción para desligarlas de los objetivos economicistas.

Como veremos más adelante, se trata en efecto de ver si estamos aquí frente a la aparición de una serie de experiencias, quizás muy interesantes, pero incapaces de representar una verdadera superación del capitalismo, o bien, como lo pensamos nosotros, son ellas algunas de las trazas visibles de una ola de fondo que enuncia una verdadera emergencia de lo nuevo, múltiple y subversivo.

Abandonar la completitud de un sistema no significa en absoluto “olvidarla”. Por el contrario, se trata de constatar que podemos desarrollar, por ejemplo, proyectos económicos no contradictorios, coherentes con nuestras estrategias políticas y sociales, bajo condición de que estos proyectos no tengan como vocación un ordenamiento posterior del conjunto económico.

Se trata aquí de pensar *economías regionales*, en el sentido en que Husserl hablaba de “ontologías regionales”. Es decir, que en un momento dado se procede a una “puesta entre paréntesis” del mundo, de la globalidad, para desarrollar proyectos que poseen sus propios fines, y que no serán sometidos a la finalidad del conjunto *completo*.

Si estos proyectos poseen una *línea* común, es la que podríamos identificar como la producción en términos de valor de uso, dejando en segundo lugar el valor de cambio, es decir, el beneficio.

Se trata de construir zonas de *meta-economía*, que desvirtualicen la relación de los hombres con su mundo, con los objetos del mundo, pero a la vez con ellos mismos, con sus prójimos, a los que trataríamos de no evaluar más de acuerdo a sus capacidades productivas, comprendiendo productivas en el estrecho sentido que le ha dado el capitalismo en su etapa madura, es decir, producir bienes y dinero.

Estamos, entonces, ante un verdadero *talón de Aquiles* de la mayoría de los programas alternativos en economía, ya que tratan de pensarse bajo el imperativo de la completitud, de la globalidad, como si la seriedad y la viabilidad de dichos programas dependiera de la hipotética posibilidad de que este modelo pueda ordenar y sustituirse al conjunto complejo del nivel económico.

De esta manera, toda iniciativa concreta de transformación de la realidad es mal vista: se le opondrá a su *buena voluntad* (considerada como abstracta) la “realidad” de la deuda externa, de la macroeconomía, de las tasas de beneficio, etcétera (cosas que serán, paradójicamente, consideradas como concretas).

Por otro lado, podría parecer ser un detalle —pero no lo es— el hecho de que esta censura, esta invalidación de toda iniciativa práctica de desarrollo de formas alternativas de vida, de producción, de educación o de intercambio, vendrá no de parte de malvados y armados represores (estos llegan siempre un poco más tarde) sino que serán los militantes clásicos —los *militantes tristes*— los que sentenciarán la falta de seriedad de estos proyectos. Serán los primeros en decir que todo es muy *lindo*, y muy comprensible, pero que “para ser concretos, debemos condenarnos a lo abstracto”, es decir, al “universal abstracto” que son sus programas.

Aquí el muro que nos condena a la impotencia, está construido sobre la base de un axioma de la epistemología que afirma que no es posible poseer un conjunto que sea a la vez completo y consistente.

Pero esta constatación, lejos de *doblar las campanas* por toda tentativa de emancipación económica, es la base a partir de la cual esta emancipación debe, y puede, ser pensada.

De esta manera, a mi parecer, proyecto y programa no son contradictorios. Es decir, su diferencia no hace que uno de los dos deba desaparecer. Bien por el contrario, creo que la naturaleza de los proyectos no tiene como finalidad transformarse en “programas alternativos”. Y, a la vez, no es inevitable ni positivo que los programas que existen en la esfera de la gestión de la economía traten de eliminar todos los proyectos que escapan a su dominio y control.

Proyectos y programas hablan de dos niveles de existencia que, como

lo hemos visto, siendo interdependientes, son de naturaleza cualitativamente diferente.

Por eso cada vez que se reúnen en el mundo los *alternativos*, como en el caso de foro social mundial de Porto Alegre, ciertas voces se levantan para afirmar que, *finalmente*, deberían surgir de estos encuentros proposiciones *concretas*, y pasar así de la contestación a la proposición. Comprendemos lo que esto quiere decir, pero eso implicaría entonces abandonar los proyectos ya existentes, que se desarrollan en el mundo, en la realidad concreta, para pedir que una vez más se elaboren programas y modelos que digan “cómo debería ser el mundo”.

Esto es una pérdida de tiempo y de energía, puesto que si algo nuevo existe hoy en día en el campo de la construcción de la alternativa, pasa justamente por el hecho de que existe y se desarrolla en lo cotidiano sin modelos, y toda puesta en programa acabaría —aunque teniendo la mejor voluntad del mundo— con lo que hace al interés inmenso de esta novedad.

No se trata de negar la utilidad de los organismos e instancias de gestión y coordinación; simplemente es hora de tomar en cuenta el hecho que toda ambición de poder, todo deseo de poder, va inmediatamente acompañado de una pérdida de potencia de las experiencias reales. No se trata, una vez más, de abandonar todo pensamiento del poder, de la globalidad o de la gestión. Simplemente se trata de identificar claramente cuál es el lugar de *producción*, dónde se sitúa el motor del movimiento social, con la consecuencia no del *olvido* del poder (pues es cierto que él no nos olvida), sino de excentrar su lugar en nuestra visión de mundo y de protagonismo social.

Los encuentros internacionales son útiles justamente para comprender y capitalizar las experiencias de estos proyectos pero, a la vez, es urgente pensar las relaciones que proyectos concretos y múltiples guardan con la esfera macro-económica.

Constatar así que de estos encuentros no surgen nuevos *modelos de economía globales*, lejos de invalidar toda tentativa de emancipación económica, es la base a partir de la cual esta emancipación debe ser pensada.

Así podemos decir que, desde nuestro punto de vista, la resistencia a la llamada mundialización no será una *mundialización alternativa*; por el

contrario, si guardamos el concepto de resistencia no es porque la oposición sea central, o porque la lucha nos dé nuestro sentido y razón de ser, sino por el contrario, como decíamos en el *Manifiesto de la Red de Resistencia Alternativa*, es porque para nosotros *resistir es crear* crear espacios de no capitalismo dentro de una situación que *es* capitalista.

No se puede pensar la resistencia al capitalismo haciendo una transposición, por ejemplo, de lo que ha sido la resistencia a los nazis en Francia o la resistencia palestina al sionismo. En estos dos casos, el elemento contra el que se resiste es un elemento de origen exógeno a la situación, es un elemento que trata de domar una situación, pero que no constituye la situación en sí. En cambio, en el caso del capitalismo, podemos decir que la situación misma, sus elementos y habitantes, *son* capitalistas, incluso —o sobre todo— cuando son sus víctimas. En este sentido, no se puede tratar de *resistir* como si existiera un elemento exógeno, ya que el capitalismo es a la vez cada uno de nosotros en la medida en que vivimos y ordenamos nuestras vidas como individuos aislados, como entidades separadas.

Es por esto que el anticapitalismo es un corolario secundario de la cosa. Es importante en efecto asumir la confrontación, y esto bajo todas las formas que sean necesarias, todas. Pero no basta con oponerse para resistir en el sentido de construir. Esta es, sin duda, una de las enseñanzas más importantes de muchas experiencias revolucionarias: el enfrentamiento contra el poder no logra cambiar las cosas porque el sistema no existe solamente como *macro-poder*, sino que existe y se desarrolla fundamentalmente sobre la mirada de micropoderes de los cuales nosotros no sólo formamos parte sino que somos tejidos por ellos.

La resistencia crea así oposición porque el desarrollo de zonas y experiencias, de saberes y solidaridades *no-capitalistas*, son reprimidas o toleradas más o menos bien. Pero no basta en absoluto con luchar contra el capitalismo para que *después* exista un mundo no capitalista.

La cuestión fundamental es, a mi parecer, lo que podríamos presentar como la *frontera* entre los conjuntos consistentes (las experiencias y proyectos alternativos) de un lado, y la esfera económica (compleja-global), del otro.

En efecto, un proyecto económico alternativo —un proyecto que sim-

plemente no tenga como objetivo lo económico mismo sino que trate los hechos económicos como *medio* en el desarrollo de una comunidad humana— debe ser conciente de que en ningún caso tiene como objetivo el enfrentar y vencer lo *económico*, sino que debe desarrollarse guardando una verdadera *frontera* activa y viva entre su esfera-concreta (chica o grande) y la macro-esfera económica.

Y es justamente sobre esta cuestión de frontera que existen diferencias importantes en el seno de este amplio movimiento alternativo.

Podemos decir que las diferentes *tesis* o posiciones con respecto a esta *frontera* son tres, incluso si en realidad no existen como tendencias claramente formuladas, y aún si en el seno de las mismas organizaciones o proyectos estas *posiciones* no están diferenciadas.

O sea, se trata mas bien de una tipificación de tendencias que nosotros proponemos como diferentes porque en esta *diferenciación* encontramos una posibilidad de avanzar en lo que, a pesar de todo, nos es común.

Por una parte, existe la tentación de construir y desarrollar estas *zonas* y tendencias de autonomía y de contestación de manera *impermeable*. O sea, que en los *non-mans-lands* de nuestras sociedades se desarrollen paralelamente un mundo alternativo, sociedades y proyectos solidarios en un *más allá* del mundo oficial, contra él, pero sin tratar ni de vencerlo ni de ganarlo a su tendencia, tratando, por sobre todo, de guardar la impermeabilidad de estas fronteras.

La segunda posición encuentra en estas experiencias los signos precursores de los futuros nuevos modelos. Se trata aquí de los *anti globalización*, que tratan de construir o esperan la construcción de una globalidad alternativa. Dentro de estas experiencias, por ahora, existen las primeras premisas de algo que deberá surgir, que debemos esperar, en términos de *otro mundo es posible*. Pero debemos construirlo, en síntesis, modelo contra modelo, incluso si este segundo modelo aún no existe. En este caso, los compañeros que adhieren a estas posiciones se esfuerzan por construir las vías de canalización, de organización de estos fenómenos emergentes porque piensan que “hay que pasar a cosas serias y políticas”. Desde nuestro punto de vista, se trataría más bien de un deseo de *formatear* el movimiento, en buena parte motivado por la dificultad que encuentran para tolerar

la no claridad de estos fenómenos debido a la extremada novedad de lo que emerge. Se trataría entonces, de darle *forma-norma* de acuerdo a lo anciano y conocido.

Esta segunda tendencia queda, de esta manera, dentro de la constelación clásica de pensar el mundo; es decir, la construcción de un modelo alternativo que debe enfrentarse con el modelo dominante para tomar su lugar.

Como comprenderá el lector atento, nosotros defendemos una tercera posición, un tercer punto de vista, el de la *nueva radicalidad*, retomando aquí las bases de nuestras hipótesis sobre *gestión y política*, aplicándolo a lo económico. Se trata de desarrollar los proyectos alternativos de una forma que no implique ni aislarlos detrás de una frontera impermeable, ni como el principio de lo que deberá ser un modelo global de *nuevo tipo*.

Esto supone que los proyectos alternativos tengan como *línea*, en lo económico, justamente el poner entre paréntesis lo macro económico para desarrollar espacios concretos de lo que llamamos una *meta-economía*.

Debemos aclarar aquí que por *meta-economía* no entendemos para nada algo que exista *sobre la economía*. Más bien pensamos en el sentido etimológico del prefijo *meta*, es decir, en un más allá de la economía; un más allá que no niega la economía, simplemente, abre vías de prácticas que no se ordenan en y para lo económico.

Desde este punto de vista, la frontera no será ni impermeable ni un punto de partida para la *conquista*. Esta frontera deberá ser dinámica y viva, con acuerdos, conflictos y enfrentamientos, de acuerdo a las diferentes realidades que existan.

En efecto, en lo que hace a estas *fronteras*, podemos decir que debemos pensarlas exactamente como las fronteras que separan o unen, de acuerdo a las situaciones diferentes, el poder-gestión del contra-poder.

Resumiendo, aún podemos constatar que existen tres figuras que pueden desarrollarse: por un lado los poderes, centrales o locales, ven con agrado el desarrollo de proyectos alternativos y se proponen incluso ayudarlos y acompañarlos.

En un segundo caso podemos imaginar, lo que es muy corriente, la indiferencia. En estos casos, los poderes, las instituciones centrales o locales, *ignoran* los proyectos alternativos.

Finalmente, los poderes oficiales pueden ver como peligrosas estas experiencias alternativas, en cuyo caso la frontera será a la vez la trinchera de lucha.

Es importante constatar que este tipo de experiencias *meta-económicas*, como lo decíamos anteriormente, no se desarrollan en la práctica siguiendo un plan, un modelo; bien por el contrario, se trata de visualizar en estas experiencias, múltiples y diferentes, los síntomas de lo que debemos reconocer como la emergencia de una nueva relación entre las singularidades y las representaciones *mundializadas* típicas del capitalismo.

Lo nuevo, para hablar en estos términos, no será un *nuevo modelo*; la novedad reside en el florecimiento de lo múltiple, de proyectos basados en las diferentes realidades, al lado y en conflicto o complementariedad con la centralidad capitalista, con la centralidad de la economía.

Por supuesto que la multiplicidad es de por sí anticapitalista, pero es importante ver que su *anti-capitalismo* no es el fruto de un programa, de un modelo de cómo el mundo deberá ser, sino un corolario secundario, una exigencia que deriva de nuestras prácticas. El enfrentamiento es sin duda, en un momento dado, necesario, pero no es —una vez más— lo que nos da nuestra línea, nuestro sentido.

Si la *lucha de clases* existe, esta lucha es corolario secundario, fruto del desarrollo concreto de lo nuevo. Marx no dice otra cosa.

En efecto, una de las características fundamentales del capitalismo es la construcción de esta imagen unidimensional que se llama *el mundo*, frente al cual, en la época revolucionaria clásica, se le oponían otros modelos de mundo como si la representación fuera definitivamente *la cosa*.

La emergencia de una multiplicidad de singularidades es, a la vez, la emergencia de un carácter profundamente no capitalista y, por consecuencia, *anti-capitalista*. Lo múltiple real contra la representación centralizada.

Estas emergencias no son fruto de sujetos extra situacionales, de programas, son *proyectos* singulares que oponen el real de la vida a la virtualidad espectacular.

Desde este punto de vista su carga subversiva es enorme ya que rompe con los modos clásicos de contestación que proponían a los *ciudadanos*

espectadores: un modelo en lugar del otro. Aquí no se trata de qué espectáculo —qué modelo— se elige, sino de prácticas que rompen con la tristeza de la espera y de la disciplina.

Las meta-economías no sólo no son débiles porque serían *regionales*, sino que su fuerza consiste justamente en el hecho de ser, no regionales, sino singulares, pues justamente en su singularidad se encuentra a la vez su universalidad. Universalidad concreta opuesta a la universalidad abstracta del espectáculo centralizado.

De esta manera, hoy en día, las pistas y las hipótesis alternativas no deben negar lo macro-económico, solamente deben poder evitar la trampa mortal de *pensar en el lugar del vacío*, es decir, intentar pensar ahí donde es imposible todo pensamiento consistente.

Por otra parte, sabemos que las grandes rupturas sucesivas que *hacen la historia* son rupturas que, dentro de la concepción epistemológica, pueden ser pensadas como *catastróficas*; y aquí *catástrofe* es, en el sentido que le da R. Thom, esos cambios, esas rupturas de equilibrio y de continuidad en un sistema que no pueden ser reparables más que en el *a posteriori*. Por supuesto que existe, en el desarrollo de nuevas formas emergentes de sociabilidad y de justicia, un efecto acumulativo que finalmente rompe el equilibrio dominante, es decir, cambia la hegemonía; sólo que es imposible *militar por la ruptura*, no existen *atajos* hacia el cambio.

Las grandes rupturas históricas, los grandes cambios profundos de hegemonía, no son así *programables*. La insurrección, el evento histórico, se da siempre como puro exceso, como encuentro, y no se puede decidir ir tras él puesto que de esta manera nos condenaríamos a la impotencia. Paradójicamente, no desarrollar prácticas alternativas, no desarrollar zonas de no capitalismo, para ocuparnos *seriamente de la ruptura*, sería quizás la mejor manera de postergar o anular la ruptura.

Es por esto hoy importante comprender el desarrollo de estas nuevas emergencias que se dan, fundamentalmente, bajo la forma de *zonas* o de *tendencias*. Zonas sobre todo en el caso del tercer mundo, donde el estado, los aparatos e instituciones, se encuentran demasiado ganados por el neo-liberalismo. Y por otra parte, *tendencias* en los países centrales —sobre todo en Europa—, es decir, donde el neo-liberalismo ultra salvaje todavía

no ganó totalmente el conjunto de los aparatos de estado y las instituciones. En esos casos, la lucha se da como tendencia dentro del estado, dentro de las empresas, para desarrollar una contestación que a la vez defiende los logros de luchas pasadas que aún no han sido aplastadas totalmente.

Vemos así qué tendencias y zonas se articulan a la vez en un mismo país, en una misma región y, en tercer lugar, vemos el avance de una subjetividad contestataria que no se conforma ya con el supuesto carácter insuperable del horror económico, que poco a poco construye los elementos y herramientas del contrapoder, no como trampolín hacia el poder, sino como formas potentes de construir aquí y ahora lo nuevo. Las fronteras son claras cuando existen contrapoderes, y menos clara en los casos de desarrollo de tendencias, pero es importante pensar estas fronteras.

El funcionamiento de estas *fronteras* tiene como consecuencia, por supuesto, influenciar en la tendencia general del conjunto complejo que es la macro-economía, pero no como objetivo central, sino como consecuencia del desarrollo de estas experiencias.

En este sentido, no se trata de pensar en lo que clásicamente se conocía como *reformismo*. Nuestra problemática se inscribe, por decirlo así, en un más allá de la clásica dicotomía *reformismo-revolución*, dado que ambas posiciones estaban centradas en los métodos que serían capaces de ordenar lo complejo.

Reformismo o revolución, son dos alternativas que quedan atrapadas en la misma visión de mundo: la globalidad espectacular.

Por el contrario, lo que caracteriza a las experiencias meta-económicas es justamente el hecho de que sin negar la complejidad, esta complejidad es pensada como lo que existe del otro lado de la frontera. Y a la vez, lo meta-económico no es *transitivo*; es decir, no encuentra su sentido, su razón de ser, en un hipotético futuro de triunfo frente a lo complejo. Su objetivo, su sentido y su razón de ser, están en la superación aquí y ahora de los objetivos de la dominación capitalista en los sectores que la experiencia comprende.

Finalmente, podemos concluir estas líneas que constituyen una introducción, una invitación, justamente en la forma de una proposición, de una hipótesis compartida y a compartir, que pasa por la posibilidad de

des-alienarnos de la creencia en el *todo económico*; por re-encontrar lo propio de la aventura humana, es decir, el no sentido —fuente y cuna de todo sentido— para superar el sentido saturado, la violencia ideológica del mundo y la sobre-vida explicadas por el economicismo.

La aparente racionalidad capitalista o economicista es, desde el punto de vista de la vida, desde el punto de vista de los hombres reales y de las situaciones concretas, una pura irracionalidad que absorbe su fuerza, de la potencia que los individuos le delegan. No se trata, de esta manera, de encontrar planes macro económicos de liberación. El único proyecto económico de liberación pasa por medio de la creación y el desarrollo de zonas y tendencias de *no capitalismo*, no para construir una economía de liberación, sino para liberarnos de la economía.

Un saludo para los hermanos y hermanas de la costa.

NOTA

1. Me refiero al libro *Política y Situación: de la potencia al contrapoder*, escrito en colaboración con Diego Sztulwark, y editado por Ediciones De mano en mano, Buenos Aires, 2000.

Doce tesis sobre el anti-poder

John Holloway

1. EL PUNTO DE PARTIDA ES LA NEGATIVIDAD

Empezamos con el grito, no con el verbo. Ante la mutilación de las vidas humanas por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de negación: ¡NO!

El pensar, para decir la verdad del grito, tiene que ser negativo. No queremos entender al mundo sino negarlo. La meta de la teoría es conceptualizar al mundo negativamente, no como algo separado de la práctica, sino como un momento de la práctica, como parte de la lucha para cambiar el mundo, para hacer de él un lugar digno de la humanidad.

Pero, después de todo lo que ha pasado, ¿cómo podemos incluso empezar a pensar en cambiar el mundo?

2. UN MUNDO DIGNO NO SE PUEDE CREAR POR MEDIO DEL ESTADO

Durante la mayor parte del siglo pasado, los esfuerzos para crear un mundo digno de la humanidad se enfocaron en el estado y en la idea de conquistar el poder estatal. Las polémicas principales (entre *reformistas* y

revolucionarios) eran acerca de cómo conquistar el poder estatal, sea por la vía parlamentaria o por la vía extra-parlamentaria. La historia del siglo XX sugiere que la cuestión de cómo ganar el poder no era tan importante. En ninguno de los casos la conquista del poder estatal logró realizar los cambios que los militantes esperaban. Ni los gobiernos reformistas ni los gobiernos revolucionarios lograron cambiar el mundo de forma radical.

Es fácil acusar a todos los liderazgos de estos movimientos de traicionar a los movimientos que encabezaban. El hecho de que hubo tantas traiciones sugiere, sin embargo, que el fracaso de los gobiernos radicales, socialistas o comunistas tiene raíces mucho más profundas. La razón por la cual el estado no se puede usar para llevar a cabo un cambio radical en la sociedad es que el estado mismo es una forma de relación social que está incrustada en la totalidad de las relaciones sociales capitalistas. La existencia misma del estado como una instancia separada de la sociedad significa que, sea cual sea el contenido de sus políticas, participa activamente en el proceso de separar a la gente del control de su propia vida. El capitalismo es simplemente eso: la separación de la gente de su propio hacer. Una política que está orientada hacia el estado reproduce inevitablemente dentro de sí misma el mismo proceso de separación, separando a los dirigentes de los dirigidos, separando la actividad política seria de la actividad personal frívola. Una política orientada hacia el estado, lejos de conseguir un cambio radical de la sociedad, conduce a la subordinación progresiva de la oposición a la lógica del capitalismo.

Ahora podemos ver que la idea de que el mundo se podría cambiar por medio del estado era una ilusión. Tenemos la buena suerte de estar viviendo el fin de esa ilusión.

3. LA UNICA FORMA DE CONCEBIR UN CAMBIO RADICAL HOY NO ES COMO CONQUISTA DEL PODER SINO COMO DISOLUCION DEL PODER

La revolución es más urgente que nunca. Los horrores que surgen de la organización capitalista de la sociedad se vuelven cada vez más intensos. Si la revolución a través de la conquista del poder estatal se ha revelado como ilusión, eso no quiere decir que debemos abandonar la idea de la

revolución. Pero es necesario concebirla en otros términos: no como la toma del poder sino como la disolución del poder.

4. LA LUCHA POR LA DISOLUCION DEL PODER ES LA LUCHA POR LA EMANCIPACION DEL PODER-HACER (POTENTIA) DEL PODER-SOBRE (POTESTAS)

Para empezar a pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder, hay que hacer una distinción entre el *poder-hacer (potentia)* y el *poder-sobre (potestas)*.

Cualquier intento de cambiar la sociedad involucra el hacer, la actividad. El hacer, a su vez, implica que tenemos la capacidad de hacer, el poder-hacer. Muchas veces usamos la palabra “poder” en este sentido, como algo bueno, como cuando una acción junto con otros (una manifestación o incluso un buen seminario) nos da una sensación de poder. El poder en este sentido tiene su fundamento en el hacer: es el poder-hacer.

El poder-hacer es siempre social, siempre parte del flujo social del hacer. Nuestra capacidad de hacer es producto del hacer de otros y crea las condiciones para el hacer futuro de otros. Es imposible imaginar un hacer que no esté integrado de una forma u otra al hacer de otros, en el pasado, el presente o el futuro.

5. EL PODER-HACER ESTA TRANSFORMADO, SE TRANSFORMA, EN EL PODER-SOBRE CUANDO SE ROMPE EL HACER

La transformación del poder-hacer en poder-sobre implica la ruptura del flujo social del hacer. Los que ejercen el poder-sobre separan lo hecho del hacer de otros y lo declaran suyo. La apropiación de lo hecho es al mismo tiempo la apropiación de los medios de hacer, y esto permite a los poderosos controlar el hacer de los hacedores. Los hacedores (los humanos, entendidos como activos) están separados así de su hecho, de los medios de hacer y del hacer mismo. Como hacedores, están separados de sí mismos. Esta separación, que es la base de cualquier sociedad en la cual algunos ejercen poder sobre otros, llega a su punto más alto en el capitalismo.

Se rompe el flujo social del hacer. El poder-hacer se transforma en poder-sobre. Los que controlan el hacer de otros aparecen ahora como los

hacedores de la sociedad, y aquellos de quienes su hacer está controlado por otros se vuelven invisibles, sin voz, sin rostro. El poder-hacer ya no aparece como parte de un flujo social, sino existe en la forma de un poder individual. Para la mayoría de la gente, el poder-hacer está transformado en su contrario, la impotencia, o el poder de hacer lo que está determinado por otros. Para los poderosos, el poder-hacer se transforma en poder-sobre, el poder de decir a otro lo que tienen que hacer y, por lo tanto, en una dependencia con respecto al hacer de otros.

En la sociedad actual, el poder-hacer existe en la forma de su propia negación, como poder-sobre. El poder-hacer existe en el modo de ser negado. Esto no quiere decir que deja de existir. Existe, pero existe como negado, en una tensión antagónica con su propia forma de existencia como poder-sobre.

6. LA RUPTURA DEL HACER ES LA RUPTURA DE CADA ASPECTO DE LA SOCIEDAD, CADA ASPECTO DE NOSOTROS

La separación de lo hecho del hacer y de los hacedores significa que las personas ya no se relacionan entre sí como hacedores, sino como propietarios (o no propietarios) de lo hecho (visto ya como una cosa divorciada del hacer). Las relaciones entre las personas existen como relaciones entre cosas, y las personas existen no como hacedores sino como portadores pasivos de las cosas.

Esta separación de los hacedores del hacer —y, por lo tanto, de ellos mismos— está discutida en la literatura en términos estrechamente relacionados entre sí: alienación (el joven Marx), fetichismo (el viejo Marx), reificación (Lukács), disciplina (Foucault) o identificación (Adorno). Todos estos términos establecen claramente que el poder-sobre no se puede entender como algo externo a nosotros, sino que permea cada aspecto de nuestra existencia. Todos estos términos se refieren a una rigidificación de la vida, una contención del flujo social del hacer, una cerrazón de las posibilidades.

El *hacer* está convertido en *ser*: esto es el núcleo del *poder-sobre*. Mientras que el hacer significa que somos y no somos, la ruptura del hacer arranca el “y no somos”. Lo que nos queda es simplemente “somos”: iden-

tificación. El “y no somos” o se olvida o se trata como puro sueño. Se nos arranca la posibilidad. El tiempo se homogeneiza. El futuro es ahora la extensión del presente; el pasado, el antecedente del presente. Todo hacer, todo movimiento, está contenido dentro de la extensión de lo que es. Puede ser lindo soñar con un mundo digno de la humanidad, pero es nada más un sueño. El régimen del poder-sobre es el régimen del “así son las cosas”, el régimen de la identidad.

7. PARTICIPAMOS EN LA RUPTURA DE NUESTRO PROPIO HACER, EN LA CONSTRUCCION DE NUESTRA PROPIA SUBORDINACION

Como hacedores separados de nuestro propio hacer, recreamos nuestra propia subordinación. Como trabajadores, producimos el capital que nos subordina. Como docentes universitarios, jugamos un papel activo en la identificación de la sociedad, en la transformación del hacer en ser. Cuando definimos, clasificamos o cuantificamos, o cuando sostenemos que la meta de la ciencia social es entender a la sociedad tal como es, o cuando pretendemos estudiar a la sociedad objetivamente —como si fuera un objeto separado de nosotros— participamos activamente en la negación del hacer, en la separación de sujeto y objeto, en el divorcio entre hacedor y hecho.

8. NO HAY NINGUNA SIMETRIA ENTRE EL PODER-HACER Y EL PODER-SOBRE

El poder-sobre es la ruptura y negación del hacer. Es la negación activa y repetida del flujo social del hacer, del nosotros que nos constituimos a través del hacer social. Pensar que la conquista del poder-sobre puede llevar a la emancipación de lo que niega es absurdo.

El poder-hacer es social. Es la constitución del nosotros, la práctica del reconocimiento mutuo de la dignidad.

El movimiento del poder-hacer en contra del poder-sobre no se debe concebir como *contra-poder* (término que sugiere una simetría entre poder y contra-poder) sino como *anti-poder* (término que, para mí, sugiere una asimetría total entre poder y nuestra lucha).

9. PARECE QUE EL PODER-SOBRE NOS PENETRA TAN PROFUNDAMENTE QUE LA UNICA SOLUCION POSIBLE ES ATRAVESDELAINTERVENCIONDEUNAFUERZAEXTERNA. ESTANO ES NINGUNA SOLUCION

No es difícil llegar a conclusiones muy pesimistas sobre la sociedad actual. Las injusticias y la violencia y la explotación nos gritan, pero sin embargo parece que no hay salida posible. El poder-sobre parece penetrar cada aspecto de nuestras vidas tan a fondo que es difícil imaginar la existencia de “masas revolucionarias”. En el pasado, la penetración profunda de la dominación capitalista condujo a muchos a ver la solución en términos del liderazgo de un partido de vanguardia, pero resultó que no fue ninguna solución, ya que simplemente reemplazó una forma de poder-sobre con otra.

La respuesta más fácil es la desilusión pesimista. El grito inicial de rabia ante los horrores del capitalismo no está abandonado, pero aprendemos a vivir con él. No nos volvemos aficionados del capitalismo, pero aceptamos que no hay nada que hacer. La desilusión implica caer en la identificación, aceptar que lo que es, es. Implica participar, pues, en la separación del hacer del hecho.

10. LA UNICA FORMA DE ROMPER EL CIRCULO APARENTEMENTE CERRADO DEL PODER ES VIENDO QUE LA TRANSFORMACION DEL PODER-HACER EN PODER-SOBRE ES UN PROCESO QUE IMPLICA NECESARIAMENTE LA EXISTENCIA DE SU CONTRARIO: LA FETICHIZACION IMPLICA LA ANTI-FETICHIZACION

La mayoría de las veces, se discute la alienación (fetichismo, reificación, disciplina, identificación, etcétera) como si fuera un hecho cumplido. Se habla de las formas capitalistas de relaciones sociales como si estuvieran establecidas al alba del capitalismo para seguir existiendo hasta que el capitalismo sea reemplazado por otro modo de producción. En otras palabras, se hace una separación entre constitución y existencia: se ubica la constitución del capitalismo en pasado histórico, y se asume que su existencia actual es estable. Este enfoque conduce necesariamente al

pesimismo.

Si, al contrario, vemos a la separación de *hacer y hecho* no como algo terminado sino como un proceso, el mundo se empieza a abrir. El hecho mismo de que hablemos de alienación significa que la alienación no puede ser total. Si la separación, alienación, etcétera, se entiende como proceso, esto implica que su curso no está predeterminado, que la transformación del poder-hacer en poder-sobre siempre está abierta, siempre está en cuestión. Un proceso implica un movimiento de devenir, implica que lo que está en proceso (la alienación) es y no es. La alienación, entonces, es un movimiento contra su propia negación, contra la anti-alienación. La existencia de la alienación implica la existencia de la anti-alienación. La existencia del poder-sobre implica la existencia del anti-poder-sobre o, en otras palabras, el movimiento de emancipación del poder-hacer.

Lo que existe en la forma de su negación, lo que existe en el modo de ser negado, existe realmente, a pesar de su negación, como negación del proceso de negación. El capitalismo está basado en la negación del poder-hacer, la humanidad, la creatividad, la dignidad: pero eso no quiere decir que ésto no exista. Como lo han mostrado los zapatistas, la dignidad existe a pesar de su negación. No existe sola, sino que existe en la única forma en la cual puede existir en esta sociedad: como lucha contra su propia negación. El poder-hacer existe también, no como isla en un mar de poder-sobre, sino en la única forma en que puede existir: como lucha contra su propia negación. La libertad también existe, no como la presentan los liberales, como algo independiente de los antagonismos sociales, sino en la única forma en que puede existir en una sociedad caracterizada por relaciones de dominación: como lucha contra esa dominación.

La existencia real y material de lo que existe en la forma de su propia negación es la base de la esperanza.

11. LA POSIBILIDAD DE CAMBIAR LA SOCIEDAD RADICALMENTE DEPENDE DE LA FUERZA MATERIAL DE LO QUE EXISTE EN EL MODO DE SER NEGADO

La fuerza material de lo negado se puede ver de diferentes maneras.

En primer lugar, se puede ver en la infinitud de luchas que no tienen

como meta ganar el poder sobre otros, sino simplemente la afirmación de nuestro poder-hacer, nuestra resistencia en contra de la dominación por otros. Estas luchas toman muchas formas diferentes, desde la rebelión abierta hasta luchas para ganar o defender el control sobre el proceso de trabajo o el acceso a educación o servicios de salud, o las afirmaciones de dignidad más fragmentadas y muchas veces silenciosas dentro del hogar. La lucha por la dignidad —por lo que está negado por la sociedad actual— se puede ver también en muchas formas que no son abiertamente políticas: en la literatura, en la música, en los cuentos de hadas. La lucha contra la inhumanidad es omnipresente, ya que está inherente en nuestra existencia como humanos.

En segundo lugar, la fuerza de lo negado se puede ver en la dependencia del poder-sobre con respecto a lo que niega. La gente cuyo poder-hacer existe como capacidad de decir a otros lo que tienen que hacer, siempre dependen, para su existencia, del hacer de los otros. Toda la historia de la dominación se puede ver como la lucha por parte de los poderosos de liberarse de su dependencia hacia los impotentes. La transición del feudalismo al capitalismo se puede ver de esta manera, no sólo como la lucha de los siervos para liberarse de los señores, sino como la lucha de los señores para liberarse de los siervos a través de la conversión de su poder en dinero y así en capital. La misma búsqueda de la libertad con respecto a los trabajadores se puede ver en la introducción de la maquinaria, o en la conversión masiva de capital productivo en capital dinero, que juega un papel tan importante en el capitalismo contemporáneo. En cada caso, la fuga de los poderosos con respecto a los hacedores es en vano. No hay forma de que el poder-sobre pueda ser otra cosa que la metamorfosis del poder-hacer. No hay forma de que los poderosos se puedan escapar de su dependencia hacia los impotentes.

Esta dependencia se manifiesta, en tercer lugar, en la inestabilidad de los poderosos, en la tendencia del capital hacia la crisis. La huida del capital con respecto al trabajo, a través del reemplazo de trabajadores por máquinas o por su conversión en capital dinero, enfrenta al capital con su dependencia final hacia el trabajo (es decir, su capacidad de convertir el hacer humano en trabajo abstracto, productor de valor) en la forma de la caída

de las tasas de ganancia. Lo que se manifiesta en la crisis es la fuerza de lo que el capital niega, es decir el poder-hacer no subordinado.

12. LA REVOLUCION ES URGENTE PERO INCIERTA, UNA PREGUNTA Y NO UNA RESPUESTA

Las teorías marxista-ortodoxas buscaron captar la certidumbre al lado de la revolución, con el argumento de que el desarrollo histórico conducía inevitablemente a la creación de una sociedad comunista. Este intento era fundamentalmente erróneo, ya que no puede haber ninguna certeza en la creación de una sociedad auto-determinante. La certeza sólo puede estar por el lado de la dominación. La certeza se puede encontrar en la homogeneización del tiempo, en la congelación del hacer en ser. La auto-determinación es inherentemente incierta. La muerte de las viejas certezas es una liberación.

Por las mismas razones, la revolución no se puede entender como una respuesta, sino sólo como una pregunta, como una exploración de la realización de la dignidad. *Preguntando caminamos.*

REFERENCIAS

T.W. Adorno: *La Dialéctica Negativa*

Ernst Bloch: *El Principio Esperanza*

Michel Foucault: *Vigilar y Castigar*

John Holloway: "Teoría volcánica", *Bajo el Volcán*, pp. 119-134

Georg Lukács: *Historia y consciencia de clase*

Carlos Marx: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*

Carlos Marx: *El Capital*

Contrapoder

Toni Negri

I

Cuando se habla de *contrapoder* en general, en realidad se está hablando de tres cosas: de *resistencia* contra el viejo poder, de *insurrección* y de *potencia constituyente* de un nuevo poder. Resistencia, insurrección, poder constituyente representan la figura trinitaria de una única esencia del contrapoder.

Qué es la *resistencia* lo conocemos con cierta precisión si consideramos que en la vida cotidiana una gran mayoría de sujetos sociales la están ejerciendo. En las actividades productivas, contra el patrón; en las actividades de reproducción social, contra las autoridades que regulan y controlan la vida (en la familia, el paternalismo...); en la comunicación social, contra los valores y los sistemas que encierran al lenguaje en la repetición y lo empujan hacia el sin-sentido. La resistencia interactúa duramente, pero también creativamente, con el mando, en casi todos los niveles de la existencia social vivida.

En cuanto a la *insurrección*, es de más compleja experimentación: pero en el transcurso de una generación (y, en todo caso, en los últimos

dos siglos, cada treinta años) se ha podido experimentar. Para nosotros la insurrección es la forma de un movimiento de masas que resiste, cuando deviene activo en poco tiempo, o sea cuando se concentra sobre algunos objetivos determinados y determinantes: ello representa la innovación de las masas de un discurso político común. La insurrección hace confluir las distintas formas de resistencia en un único nudo, las homologa, las dispone como una flecha que atraviesa en forma original el límite de la organización social establecida, del poder constituido. Es un acontecimiento.

El *poder constituyente* es la potencia de dar forma a la innovación que la resistencia y la insurrección han producido; y de darles una forma histórica adecuada, nueva, teleológicamente eficaz. Si la insurrección empuja a la resistencia a transformarse en innovación (y representa, entonces, la productividad disruptiva del trabajo vivo), el poder constituyente da forma a esta expresión (acumula la potencia de masas del trabajo vivo en un nuevo proyecto de vida, en un nuevo potencial de civilización). Y si la insurrección es una arma que destruye las formas de vida del enemigo, el poder constituyente es la fuerza que organiza positivamente nuevas formas de vida, y de felicidad de las masas.

II

En el lenguaje político de la izquierda tradicional, contrapoder es una palabra con características más concisas y reducidas: con frecuencia, en el mejor de los casos, está identificada con la práctica de la resistencia, algunas veces con su organización... y ¡nada más! Esta reducción es equivocada: no porque, con frecuencia, las cosas no sean en efecto de esta forma, y no solo porque el nexo que relaciona la resistencia a los siguientes grados de expresión del contrapoder sea difícil de percibir; sino porque, si no se reconoce la vinculación implícita de la resistencia, de la insurrección y del poder constituyente en cada figura de contrapoder, se corre el riesgo de neutralizar a estos mismos componentes, de vaciarlos de eficacia, o hasta de entregarlos, subrepticamente, al poder dominante. De esta forma, la resistencia, en cuanto tal, en sociedades muy complejas como son las posmodernas, puede dar puntadas sin hilo; o peor: ser manipulada dentro

de operaciones de circulación sistémicas que sólo la recomposición de un punto de vista global del contrapoder puede interrumpir. De esta forma la tensión insurreccional, mas allá de lo generosa que pueda ser, puede transformarse en inútil o, inclusive, en dañina. Si no es proporcional a la potencialidad de las masas, la misma corre el riesgo, entonces, de naufragar en el pantano del terrorismo cuando su incidencia no haya devenido (por medio de fases precedentes de resistencia) masiva, y su imaginación constituyente no sea ya hegemónica. Por lo que respecta al poder constituyente, su eficacia deviene evidente sólo cuando él mismo sea consistentemente implantado en un proceso irreversible de transformación de las formas de vida y de afirmación de los deseos de liberación.

Sin embargo, también desde un punto de vista que no privilegia la separación de los distintos componentes del contrapoder, sino que exalta su conexión, se puede tener efectos ambiguos o incluso negativos. Es el caso de cuando se considera al contrapoder en la dimensión temporal, y desde una perspectiva muy cercana: entonces, el nexo entre resistencia, actividad insurreccional y poder constituyente puede ser descrito en una dialéctica de inmediatez, en la que cada momento particular (y las actividades, las funciones y las determinaciones del contrapoder) se hace incomprendible, no ejecutable. Es, en general, cuando nos encontramos en situaciones en las que la organización (y la reflexión) está subordinada a la espontaneidad de los movimientos. Estos “impasses” pueden ser descritos, a menudo, como desastres. La noche en que todos los gatos son pardos habilita el delirio.

Cuando resistencia, insurrección y poder constituyente son vividos (inmediatamente) en un tiempo compacto y sin articulaciones, “el alma bella” triunfa sobre el pensamiento crítico y la operatividad concreta es ingenuamente embrutecida por el entusiasmo. Maquiavelo relata la revuelta contra los Médici realizada por los Boscoli -revuelta humanista, muy generosa (él mismo fue, sino partícipe, sin duda arrastrado por ella)- y nos dice, entonces, cómo no se pueden aceptar experiencias de contrapoder tan aventuradas y desastrosamente ineficaces porque están atrapadas en un tiempo y en una pasión sin reflexión.

III

No es sólo esta no distinción de la temporalidad lo que destruye la eficacia del contrapoder y quizás su misma definición: puede tener lugar también una deformación del espacio sobre el cual el contrapoder se ejerce y se desarrolla. Para esclarecer este punto debemos retornar a la definición de base del contrapoder, tratando de enriquecerla.

Ahora la resistencia tiene —en el proceso general del contrapoder— una función principal, que es la de desestructurar el poder enemigo. Es un trabajo difícil, un escarbar continuo, una puesta en crisis de cada una de las relaciones y de los singulares compromisos/manipulaciones, que en cada lugar del espacio social constituyen el conjunto del mando. Micropoderes contrapuestos están en juego: desequilibrar su impacto es sabotear el eventual acuerdo que permitiría insertar los elementos de ruptura en la estructura global del sistema; esta es una tarea de la resistencia. Cuanto más masiva, más eficaz será la obra de destrucción, de vaciamiento de significado de las mediaciones y de las reconstrucciones institucionales y, por lo tanto, más potente será la acción de resistencia. Por lo que respecta a la actividad insurreccional, la misma tiene la tarea de bloquear la reacción del poder existente y obligarlo a la defensiva. (Quisiera decir aquí que aún si la actividad insurreccional no alcanza inmediatamente un fin/objetivo central es, de todas maneras, útil: ella, de hecho, puede impedir al poder constituido reparar los daños que la resistencia determina —y continúa determinando— sobre su estructura. El frente enemigo es, de esta manera, dañado aún más).

Cuando se analiza el poder capitalista (que es el enemigo hoy) se advierte que el mismo, por un lado, estructura continuamente la vida y la sociedad, y por el otro interviene con puntualidad para estabilizar su dominio. El poder capitalista, entonces, articula estrechamente, por un lado, la estructuración de la vida y de la producción y, por el otro, las garantías necesarias para su reproducción.

El contrapoder para ejercitarse y ser eficaz debe, entonces, ser doble: por un lado, escarbar, dismantelar continuamente, minar la estructura social del poder y, por el otro, intervenir de manera ofensiva sobre/contra las operaciones de desestabilización que el poder realiza permanentemen-

te, y que constituyen lo específico de su capacidad de gobierno. Al “contrapoder” que desestructura, debe corresponder un “contragobierno” que desestabiliza. En tercer lugar, está la acción del poder constituyente. Ella es la que ensancha —sobre todo en el terreno del poder y en contra del mismo— la imaginación alternativa: es pensar, todos juntos, el porvenir como potencia de la multitud, como una nueva forma de producción y de reproducción de la vida y de lucha contra la muerte. Esta imaginación debe vivir en la resistencia y en la experiencia militante de la insurrección, así como las actividades de la resistencia y de la insurrección alimentan y renuevan la imaginación constituyente.

Pero volvamos ahora a la cuestión desde la que arrancamos, o sea a la posibilidad que el poder tenía de reterritorializar (y por ello de mantener en un espacio cerrado y, eventualmente, de neutralizar) a la fuerza del contrapoder, cuando éste no se presenta en la plena articulación de sus funciones y dislocaciones. La cuestión, a nuestro entender, es del todo comprensible: ni la resistencia, ni las actividades insurreccionales, ni la potencia constituyente, de hecho, podrán evitar maniobras de recuperación y castación si no se desarrollan en un dispositivo estratégico.

Hay, por otra parte, una gran tradición del poder capitalista que garantiza su eficacia en la reabsorción y neutralización del contrapoder: es la tradición de la constitucionalidad. La reabsorción del contrapoder, de hecho, se transforma en la constitucionalidad posible porque resistencia, insurrección y poder constituyente son reducidos de esta forma a simples pretensiones jurídicas y, así configurados, como elementos dialécticos, partícipes de la síntesis democrática del sistema. En la constitucionalidad, el contrapoder es territorializado, encerrado en un espacio ya organizado por un principio único de mando, o sea, de explotación y jerarquía.

¡Pero el contrapoder es lo contrario a todo esto!

IV

Para ligar al concepto con la práctica del contrapoder en la cambiante complejidad de sus figuras y en la originalidad de su potencia, ahora debemos insistir sobre otro punto: el hecho de que el contrapoder de masas y el poder constituido no son homologables.

En Spinoza, en su teoría política, la imposibilidad de homologar poder y contrapoder está expresada en forma fuerte y evidente. De hecho Spinoza conjuga, una vez más, la teoría clásica de las formas de gobierno: el gobierno de uno, o sea la monarquía; el gobierno de pocos, o sea la aristocracia, y el gobierno de las multitudes, o sea la democracia pero, al lado de democracia agrega “absoluta” —es decir “democracia absoluta”—. Por lo tanto, una forma de gobierno que ya no tiene nada que ver con las otras formas de gobierno, porque la multitud, cuando ejerce poder de mando sobre sí misma, supera todas las otras formas de existencia social organizadas, no se presenta como teoría política de una determinación sino del ser sin determinaciones y es absoluta en todos lados y sin limitaciones. Entonces, es perfectamente pensable una forma de poder que no tenga nada que ver con el poder monárquico o con el aristocrático nada que ver con el poder democrático, en la medida en que éste todavía represente una de las figuras del poder y no sea función de la potencia de la multitud.

Para decirlo en términos aún más claros: es necesario que la actividad de contrapoder no tenga como objetivo la sustitución del poder existente. Ella debe proponer, al contrario, formas y expresiones distintas de libertad de las masas. Si nosotros queremos definir el contrapoder, dentro y contra las actuales formas posmodernas de poder, debemos insistir de manera continua y fuerte en el hecho de que, por medio del contrapoder, nosotros no queremos conquistar y hacernos del viejo poder sino desarrollar una nueva potencia de vida, de organización y de producción. El contrapoder no conoce ni *telos* ni *aufhebung*: no repite el desarrollo de esencias preconcebidas, sino que simplemente vive y produce vida.

V

En la tradición del movimiento obrero y comunista, el contrapoder fue un concepto que funcionó en términos muy ambiguos, pues sirvió para usos muy distintos.

En Marx existe una teleología del contrapoder proletario que funciona tanto sobre la coordenada temporal del desarrollo (el comunismo es necesario) como sobre la coordenada espacial (es en la perspectiva de la mundialización del capital y de la construcción del mercado mundial que se

impone la revolución). En Lenin, mientras que la tendencia espacial del contrapoder se muestra todavía como necesaria e indefinida, el tiempo, el momento del ejercicio revolucionario del contrapoder asume una importancia esencial: es sobre el instante, sobre la ocasión, sobre el punto débil de la cadena de la explotación capitalista que el proyecto revolucionario aprehende el *kairos* e innova la historia.

En contraposición, Rosa Luxemburgo queda encerrada en una fuerte teleología temporal (la revolución necesaria), pero identifica en el límite del mercado capitalista, o sea en la marginalidad espacial, la ocasión de crisis para hacer despegar el proceso revolucionario. Para Lenin, el imperialismo es el punto más alto del desarrollo capitalista y, por tanto, el punto donde la clase obrera puede ser más fuerte, y es ahí donde se lo debe derribar de un solo golpe. En cambio, para Rosa Luxemburgo el imperialismo deja al descubierto los puntos más débiles, más abiertos y más críticos del desarrollo capitalista —y aquí es posible comenzar la construcción de la resistencia y la insurrección— impulsando, de esta manera, al poder constituyente y la revolución hacia el centro de mando, en un avanzar destructivo a través del sistema enemigo. Por último, los anarquistas: ellos siempre rechazaron la definición de un tiempo y un espacio como momentos privilegiados de la insurrección; ellos viven en el caos del mundo de la explotación, creando imágenes que aluden a la destrucción de sus instituciones (algunas veces de forma muy rica, baste recordar la hipótesis de “extinción del estado” introducida por ellos en la teoría política de la revolución), y piensan que existen uno o mil espacios y tiempos de revuelta. Lástima que la concepción anarquista no preste atención a la homologación con el estado de forma que reproduce en su concepto de insurrección, y en el de muerte del estado, un perfil revolucionario terriblemente vacío de propuestas alternativas y lleno de resentimiento.

Evidentemente podríamos continuar describiendo estas ideologías. Pero mucho más importante es subrayar que la incapacidad de dar al concepto de contrapoder una figura no homologable al de poder constituido se debe, sobre todo, a un presupuesto implícito, que es la homología latente del modelo económico que está por detrás tanto del pensamiento y la práctica del poder, cuanto del pensamiento y la práctica del contrapoder: el mode-

lo de desarrollo capitalista. Es esto lo que determina, junto a la homologación y junto a la unicidad del concepto, la teleología y la identidad de los planes estratégicos, a pesar de la diferencia extrema de las medidas tácticas, y a pesar del total enfrentamiento. Porque el modelo capitalista es dialéctico.

VI

¿Qué definición hay que asignar, a esta altura, al “contrapoder”? Hay una ontológica: consiste en insistir sobre el hecho de que la resistencia y las actividades insurreccionales representan poderes constituyentes, latentes pero activos, y en mayor medida cuando el control de los movimientos (la adquisición de eficacia del control imperial sobre la fuerza de trabajo, sobre su dinámica y sus desplazamientos) deviene global. Es muy cierto que las luchas ya no logran establecer una comunicación entre ellas, y que si lo logran es sobre un terreno ideológico más que político (desde la Intifada palestina a la revuelta de Los Angeles, desde las huelgas francesas del año 95 a Chiapas, desde la revuelta de Indonesia y Corea del Sur, al movimiento de los Sin Tierra). Sin embargo las luchas, como peligro extremo y potente, están siempre presentes, asechando obsesivamente, a las definiciones capitalistas del desarrollo. La garantía política del desarrollo capitalista debe responder a este desafío. El estado, aún en la fase imperial, está organizado para controlar y reprimir al contrapoder. Se entiende entonces por qué el “capital colectivo”, global, decidió llamar “pueblo de Seattle” a aquellos contrapoderes fuertes y duros que en todos los rincones de la tierra se presentan sobre la faz de la historia, orgullosos y justos: para desarmarlos, como si fueran reivindicaciones de derechos y no expresión de potencia. No, no son los íconos de Pope Gapon, ahora levantados en Seattle, como ya lo fueron en aquel siglo de la revolución y de lucha de clases del que acabamos de salir; con seguridad no son estos símbolos los que podrán bloquear la fuerza de transformación ontológica que emana del contrapoder. Ella adquiere más capacidad de influir en la estructura de relaciones de fuerza, en la medida en que el régimen capitalista es cada vez más identificado con la figura de la “corrupción”, con esa crisis omnipresente y delirante que sigue a la caída de todo criterio de medida, de

todo signo real de valor en la construcción del mercado mundial y del mando imperial. Aquí posfordismo, imperio, liberalismo y globalización y posmodernidad, comienzan a coincidir. En este cuadro, entonces, el contrapoder es la única fuerza que (exalta) la representación de la realidad. La ontología está movida por su viento. La historia del mundo es su expresión. La revolución es quizás su desembocadura.

VII

¿Qué puede significar contrapoder en la sociedad de la globalización imperial? Es difícil imaginar un contrapoder que pueda alcanzar eficacia sobre base nacional, o sea, en los límites de esos Estados-Nación que el poder imperial está incluyendo en su dialéctica de control estratégico. Por otro lado, el poder imperial trata de institucionalizar, o sea de incluir y controlar, los fenómenos más consistentes de resistencia que tienen lugar en la superficie del planeta. El parcial reconocimiento del “pueblo de Seattle” o de las ONG’s más importantes, entra en esta dinámica de relativa constitucionalización de una nueva “sociedad civil” ¡qué mistificaciones! Un verdadero contrapoder, hoy, tendrá entonces que evitar, por un lado, moverse en un ámbito puramente nacional; y, por otro, ser absorbido en las redes del nuevo constitucionalismo imperial. ¿Cómo moverse entonces?

Para contestar a esta pregunta es aconsejable reflexionar sobre algunas experiencias que, si bien no ofrecen certezas, nos pueden indicar algunos caminos a seguir para construir contrapoder hoy. La primera experiencia es aquella (válida desde siempre) de construir resistencia desde abajo, a partir de radicarse en las realidades sociales y productivas. O sea, se trata de continuar, por medio de una militancia resistente, la desestructuración del poder dominante, en los lugares donde éste se acumula, se concentra, y desde donde proclama su hegemonía. Resistir desde abajo significa ampliar en la resistencia las redes del saber y del accionar “comunes”, en contra de la privatización del mando y de la riqueza. Significa romper las líneas duras de la explotación y de la exclusión. Significa construir lenguajes comunes en los que la alternativa, de una vida libre y de la lucha contra la muerte, se muestren ganadores. Hay luchas que en las últimas décadas mostraron estos objetivos, y un movimiento multitudinario radi-

calmente dedicado a estos fines: la lucha parisina del invierno de 1995 fue, desde este punto de vista, ejemplar. Pero, para adquirir carácter de estratégicas, estas luchas necesitan encontrar una conexión mundial, una dimensión de circulación global. Necesitan ser sostenidas por potencias materiales, del tipo de una fuerza de trabajo que se mueve por medio de rutas de emigración cultural y de trabajo, materiales y no materiales, por un éxodo cosmopolita potente y radical. Al poder imperial hay que oponer un contrapoder a nivel de Imperio.

Es extraño pero interesante y extremadamente estimulante, recordar que el Che había tenido la intuición de algo de lo que ahora estamos diciendo. Esto es que el internacionalismo proletario tenía que ser transformado en un gran (mestizaje) político y físico, que uniera lo que en ese momento eran las naciones, hoy multitudes, en una única lucha de liberación.

Roma 1º de febrero 2001

Por una filosofía de la praxis

Segunda parte

Introducción

Colectivo Situaciones

I

Sí, no hay duda, vivimos ya una época de resistencia y creación. Plagada de luchas, de búsquedas y de pistas. Pero son también tiempos de incertidumbre, de redefiniciones, de problemas que se multiplican, de preguntas y desafíos. Frente a ello las formas conocidas del saber acusan su impotencia.

Nuestra época está signada por el pensamiento.

Y, en el centro de la vorágine, hay una exigencia ineludible: necesitamos nuevos pilares sobre los que refundar *el compromiso*. En efecto, toda una forma de sostenerlo se ha, literalmente, desfondado.

Este libro es un intento de asumir *esta* exigencia. Y puede resumirse en una afirmación: si lo que nos mueve es un deseo irrefrenable de justicia y libertad, no es posible siquiera dar un paso sin un replanteo radical —y simultáneo— de los términos en que se pensó la emancipación.

Estamos ante un suceso fundamental: la crisis del determinismo¹ como conjunto de hipótesis con que se pensó a sí misma nuestra época. El determinismo tuvo como condición —entre otras— el hecho de que el saber

teórico, categorial, había tomado el poder. La prioridad del saber, su capacidad de anteceder el momento del hacer, inundó y condicionó el inmenso universo, esencialmente múltiple, de experiencias y pensamientos, subordinándolos y ordenándolos jerárquicamente. El punto de vista de la totalidad, la mirada global, ocupaba un lugar central, y a él debían remitirse todos los demás saberes, ya para fundarse o legitimarse. Así, la filosofía moderna acompañó la unidimensionalización del mundo que el capitalismo produjo hasta el paroxismo.

Son muchos los problemas que generó este reinado. No es casualidad que asistiéramos en la actualidad al notable divorcio entre los que *hacen* y los que *piensan*, conflicto en el que cada término desconfía, recela y huye del otro.

La crisis es un grito, entonces, contra la *hegemonía de la conciencia*, en tanto dimensión autosuficiente, conocimiento conceptual —*modelizador*— de lo exterior y pensamiento *separado* que hace del mundo un objeto maleable. Crisis de un aparato epistemológico que ubicaba al pensamiento como instrumento de un sujeto privilegiado y predefinido, +y cuya función fue la comprensión-dominación del *real*. Así, la potencialidad del presente era hipotecada ante la promesa de un futuro brillante —o, como en nuestra época de posmodernismo, ante un futuro distópico— y la rica multiplicidad de lo concreto subordinada a abstractas racionalizaciones modelizantes.

El desafío actual, en épocas de contraofensiva, es inmenso e implica bucear en raíces más hondas, auscultar el movimiento de la vida en su profundidad ontológica.

II

Antonio Negri es uno de los intelectuales que asumió esta exigencia en el preciso momento en que la derrota se enseñoreaba, en medio de la borrachera del poder, a finales de los años setenta. Su producción teórica fue uno de los principales apoyos para quienes desde experiencias militantes libertarias, años después, buscábamos armas con las que asumir el mismo desafío.

Es por eso que, cuando supimos que estaríamos en Italia, nos asaltó de inmediato la idea de conversar con él. Lo encontramos en su casa de Tras-

tévere, uno de los barrios más pintorescos de Roma, en octubre del año pasado. Luego de dos intensas reuniones surgió la entrevista que publicamos a continuación, cargada de pistas y de estímulos al pensamiento, así como una relación de colaboración que con esta publicación da a luz su primer fruto.

Hay en esta *afinidad* algo del orden de lo *existencial*. Como indica Horacio González en su intervención, no nos es indiferente la biografía *militante* de Negri. Y no se trata de una identificación superficial, puramente imaginaria: la producción intelectual de Negri se trama con una biografía, y con un conjunto de luchas que dan contexto y sentido a esa vida y a esos conceptos. Hablamos de una forma específica de disponerse al pensamiento que orienta la búsqueda teórica.

Se trata de ir *más allá* del campo conceptual desarrollado durante ciento cincuenta años al interior de la subjetividad marxista-leninista. El problema no es nada sencillo: en el centro mismo de la crisis se ha instalado una teoría de la resignación que nos propone expulsar del pensamiento toda pasión libertaria. Nuestro tiempo fue prisionero de una filosofía *cínica* que pretendió hacer del *agotamiento* de la vía marxista-leninista de la emancipación un *olvido* del *comunismo*.

La obra de Negri expresa una búsqueda filosófica de contestación y refundación motivada por el deseo revolucionario de “salvar” —y fundamentar sobre bases no *historicistas*— un comunismo expresivo de las luchas de las fuerzas del trabajo vivo como “programa mínimo” y “subjetividad antagonista”.

Su proyecto es la elaboración de una *genealogía* materialista de las potencias *constituyentes* capaz de comprender las formas *subjetivas* que se producen en el antagonismo constante contra los poderes constituidos. Este recorrido es un sostenido combate contra el pensamiento de la *trascendencia*, y sus efectos mistificantes.

Negri fue en los sesenta uno de los principales animadores del marxismo autonomista y, luego de la mentada derrota del 68 europeo², se entregó a la elaboración de una nueva ontología positiva, capaz de comprender de qué forma se desarrollaban, en plena ofensiva capitalista, las figuras productivas del poder constituyente.

Así, en las postrimerías de los años setenta, en la cárcel, encara una profunda introspección filosófica, que toma la forma de “una vuelta a Spinoza”. Su objetivo declarado fue el de recobrar un asidero ontológico, rigurosamente materialista, para volver a plantear *una filosofía del porvenir*, capaz de dar una nueva forma y cualidad al obrar humano³.

Esta *operación filosófica* marcará la obra posterior de Negri. Alejado tanto de la *subjetividad trascendental* —que acompañó su temprana formación jurídica— como de la dialéctica, hegeliana y marxista, su pensamiento se orienta hacia el rescate de una tendencia acallada de la modernidad, un materialismo constituyente de las multitudes signado por la presencia de Maquiavelo, Spinoza y Marx.

Multiplidad e inmanencia constituyen una forma de la dialéctica que no reconoce ya *absolutos* ni *aufhebung*.

La historia será entendida como las sucesivas rebeliones frente a todo orden (pre)constituido y ante toda finalidad trascendente (poder) impuesta al movimiento real de las multitudes (potencia). La tendencia del poder constituyente es la de una *democracia absoluta*, capaz de reabsorber toda forma de objetividad estatal o capitalista.

Su *crítica del determinismo* consiste en afirmar la posibilidad de destituir los poderes que se montan sobre el movimiento vivo de la producción del mundo para, así, liberar el porvenir a las fuerzas de la potencia. El determinismo, parece decir Negri, no es otra cosa que la subordinación de esas fuerzas de la potencia a una espacialidad y una temporalidad del poder. Bajo los efectos de este poder soberano, todo está determinado.

La *subjetividad constituyente* abandona así la órbita exclusiva de la conciencia, para multiplicarse en todos y cada uno de los circuitos capilares que dan forma a la creación de las dimensiones de lo social. La *potencia*, nombre que adopta esta subjetividad operante, se afirma así como *positividad* plena en perpetua creación⁴.

Si las formas políticas dominantes de la modernidad burguesa han producido ese formidable invento del dominio que es la *soberanía estatal* (forma política del poder constituido) apoyándose en las poderosas filosofías de Thomas Hobbes, Jean Jaques Rousseau y Guillermo Federico Hegel, Negri seguirá al filósofo marxista Luis Althusser en la postulación

de un linaje *materialista insurrecto* tras las huellas de los ya citados Maquiavelo, Spinoza y Marx⁵.

Es este antagonismo irreductible de las fuerzas del *poder constituyente* frente a las tendencias del *poder a constituirse* como *soberanía*, pero también como trabajo muerto —*capital*— sobre el trabajo vivo —*asalariado*—, la pista que le permite a Negri reelaborar radicalmente los términos de un pensamiento activo de la revolución.

Sintéticamente: de la toma del poder, por parte del partido, a la vía de la *insurrección* de la multitud y del *contrapoder*⁶.

Así, el *poder constituyente* ya no está a la espera de un “salto cualitativo”. La perspectiva, ahora, es la de la *multiplicidad vitalista*, en contra del corset de los poderes.

Lo que también puede decirse: un proyecto de liberación sin punto de llegada. No hay otro horizonte que el de la libertad constituyente de la *multitud*. La teoría política del poder constituyente que postula Negri es una fenomenología *expresiva* de la autoinstitución de las masas, como alternativa a la lógica de la *representación*.

Es esta forma de pensar el *contrapoder* a partir del suelo de la *autoafirmación* de lo *múltiple*, el mayor punto de *encuentro* que hallamos con la obra de Negri⁷.

III

La originalidad de Negri pasa, en buena medida, por la habilidad con que enlaza la ontología sustancialista spinoziana con el materialismo histórico marxista.

Negri pretende pensar un *lazo oculto* entre Spinoza y Marx lo suficientemente productivo como para mostrar, en esta nueva lectura, la posibilidad de *rescatar* al autor de *El Capital*, de lo que, a ojos de Negri, no son sino los límites ostensibles impuestos por la filosofía idealista de la dialéctica.

Esta inscripción del marxismo en el *hegelianismo* —no importa cuán *invertido* se lo quiera pensar— no haría sino debilitar la potencia materialista y libertaria ante las trampas del *logicismo* y el *finalismo*.

Siguiendo una vez más a Althusser, el proyecto teórico consiste en “esquivar” a Hegel, y vincular a Marx *directamente* con Spinoza. Este

enlace se hace posible a partir de una sutil conexión entre ambas reflexiones. El mayor mérito de Negri en este sentido parece ser el haber encontrado un muy sugerente punto de anclaje: el *carácter productivo* tanto en el discurso ontologista de Spinoza como en el registro histórico marxista que tiene por figura central al *trabajo vivo* —el proletariado de *El Capital*—⁸.

Resumiendo: se puede encontrar el *corazón* de la novedad *filosófica* de Negri en este hallazgo de una cierta *homología* entre el materialismo productivo, formulado por Spinoza en un nivel propiamente *ontológico* y el mismo materialismo productivo, formulado por Marx en un registro diferente: el de la *historia*.

Esta transposición adquiere en Negri un momento *silenciado*: el del pasaje de la *multiplicidad sustancial* —categoría de la ontología spinozista— *al antagonismo* (“potencia” y “poder” y “poder constituyente” y “poder constituido”) —categorías de un régimen discursivo marxista de la política y de la historia—.

Existe un doble status para la *producción*: uno ontológico; otro histórico social (el Modo de Producción).

Del *ser* a la *lucha de clases*.

¿Marx más allá de Marx, diremos? Si Marx en la tradición dialéctica era el profeta que venía a anunciar, a través de un saber científico —un nuevo paso escatológico—, la buena nueva del próximo triunfo de la razón y el comunismo entre los hombres, en conexión con Spinoza se transforma en un investigador de las formas en que la ontología productiva se expresa concretamente a lo largo de una historia de luchas.

Así, siguiendo los pasajes de los *Grundrisse*, Negri encuentra una formulación de Marx en la que se afirma que el fin del dominio del capital sobre el trabajo —sobre la *vida*— se da paralela al desarrollo de las formas del trabajo. El *obrero social*, figura productiva del capitalismo tardío —último estadio del proletario—, es también el momento de la hegemonía del trabajo inmaterial en el conjunto social.

La coyuntura actual es para Negri la del reencuentro del *trabajo vivo proletario* difundido en toda la sociedad con sus potencias ontológicas.

Con la aparición de la actual forma del *obrero social*, el *estado* —la

soberanía nacional—se revela cada vez más *inútil y exterior*.

El *Imperio* es la última forma que adopta el poder del capital sobre el trabajo vivo.

A las puertas de una radical transformación del mundo, de la posibilidad cierta de una gran emancipación de las fuerzas que valorizan el mundo, se trataría de acompañar el movimiento unívoco, global, y constituyente de la potencia, impulsando hacia adelante la globalización, para “salir por la otra puerta”⁹.

IV

Los temas que van desfilando a lo largo de esta entrevista —y las discusiones que se van estableciendo¹⁰— giran alrededor de estos puntos que venimos reseñando, bajo la preocupación común de reelaborar *una nueva filosofía de la praxis*, a la altura de las luchas actuales.

El esfuerzo de Negri se orienta, efectivamente, en este sentido.

Y, sin embargo, esta búsqueda ya no pretende establecer una nueva ortodoxia, un nuevo conjunto de verdades canónicas, de más escritos dogmatizables.

Esta última parece ser una de las preocupaciones de Horacio González en su comentario a la entrevista. Efectivamente, este ha sido el destino de muchas intervenciones políticas e intelectuales recientes: modas académicas y políticas que aparecen cada cierto tiempo, monopolizadas por círculos cerrados que se apoderan de las claves de comprensión de los novísimos textos, saturando el debate e impidiendo un trabajo fecundo de cruces entre las nuevas producciones y otras hipótesis de trabajo teórico.

Este parece ser la forma dominante de funcionamiento de las universidades latinoamericanas. La traducción, la apropiación monopólica y el *quiosco*.

Este libro es así, también, un intento de intervenir en una coyuntura específica en la que la universidad —y hablamos ahora más concretamente de la Argentina— va abandonando su lugar de “casa del pensamiento” para reducirse a una profesionalización tan insensata como estéril, que la inhibe como lugar de debates, polémicas e intervenciones políticas críticas.

“*Por una filosofía de la praxis*” es también una voluntad de reaccionar ante el vaciamiento que corroe a la universidad pública y a las instituciones de pensamiento en general. En su deterioro, el campo académico argentino parece haber quedado debilitado ante el proceso de la normalización de los saberes, de su empobrecimiento, de la mercantilización de todo lazo social posible, de la burocratización de sus prácticas y de la instrumentalización de su antigua vocación política.

En este sentido, esta intervención es también una reivindicación de una práctica universitaria alternativa: la constitución de grupos de investigación autónomos y la práctica de un conocimiento no utilitario¹¹.

Para evocar esa ética de la gratuidad y el compromiso del pensar hemos invitado a Luis Mattini, Horacio González, John Holloway, y Ulrich Brand, para debatir las alternativas de pensamiento que en la entrevista a Negri se esbozan.

V

John Holloway participa de esta discusión desde un lugar sumamente original: como exponente de un marxismo que ha logrado pensar desde la tradición dialéctica las exigencias de una nueva radicalidad política y que se dispone a defender una vía no sustancialista de participar en la polémica del contrapoder.

Holloway sigue pensando a partir de las categorías de *negatividad* y de *mediación* a la vez que inaugura otras, de su autoría. Su perspectiva lo lleva a rechazar el término contrapoder —al que sigue concibiendo como un enfrentamiento entre poderes simétricos— y postula, en su lugar, la idea de un *antipoder*. Su filosa hipótesis de base es que el poder capitalista es, en esencia, *inestable*, en la medida en que el “poder sobre” —el capital— no garantiza nunca de una vez y para siempre su dominio sobre el “poder hacer” —las fuerzas del trabajo— de las distintas actividades creativas.

Holloway realiza una crítica sagaz a la “mirada ontológica” de la potencia y del proceso de emancipación, formulada por Negri¹².

Horacio González, por su parte, glosa críticamente varios pasajes de la entrevista denunciando los puntos de inconsistencia posibles de trabajar a

partir del debate cultural y político argentino. Advierte, contra toda tentación de “un cierto gompismo filosófico”, que pretenda invalidar, a partir de la potencia del pensamiento del nuevo materialismo, las tradiciones culturales y teóricas que tienen aún mucho que aportar y sugiere la necesidad de atender a la complejidad de los fenómenos políticos y sociales que constituyen nuestra posición *periférica*.

Horacio va rescatando buena parte de los despojos que Negri parece ir desechando: el “linaje dialéctico”, la actualidad del aporte gramsciano, y la situación latinoamericana y argentina como lugares desde los que trabajar vías propias de la emancipación política.

Luis Mattini expone un conjunto de problemas recurrentes en el pensamiento marxista a partir de la histórica identificación practicada entre el sujeto de la praxis emancipadora y la función productiva en la estructura económica y social.

Este es, como vimos, uno de los aspectos centrales de la articulación del pensamiento de Negri. La intervención de Luis nos permite, así, echar luz sobre una condición esencial de toda emancipación: la de distinguir muy claramente la ideología de la productividad capitalista de las tendencias liberadoras de la cooperación y la multiplicidad. En esta línea, examina las categorías del “obrero social” y del “intelecto general”, desde sus posibles efectos políticos.

Ulrich Brand, a su vez, cuestiona algunas de las hipótesis políticas del último trabajo de Negri, *Imperio*. Según Uli, las luchas esencialmente diversas y plurales que se desarrollan en los confines del planeta no requieren cumplir con las exigencias que Negri y Hardt les exigirían — como desarrollarse en un escenario altamente tecnológico y productivo— para aportar eficazmente al proceso de liberación.

Es en sus potencias contradictorias e indeterminadas, y no en la relación que las liga a las estructuras productivas, lo que las legitima como parte fundamental de la resistencia al capitalismo.

VI

Antonio Gramsci, uno de los fantasmas de esta segunda parte del libro, hablaba de la traductibilidad de las diferentes esferas de la praxis en diver-

sos idiomas. Así, por ejemplo, aquello que en una misma época se dice de “una forma” en filosofía, se dice “de otra forma” en economía. Son las famosas *tres fuentes constituyentes del marxismo*, de las que hablaba Lenin.

El comunista italiano señalaba así el hecho de que el real se expresa en todas las esferas de la praxis.

Pareciera ser que estamos hoy ante la conformación de un nuevo campo —político y teórico— de traductibilidades: el del contrapoder y la nueva radicalidad.

Sin embargo, y al menos en algunos aspectos importantes, este método puede resultar demasiado simplificante.

Los desarrollos que se encuentran a continuación nos muestran hasta qué punto la nueva radicalidad dista de ser una tendencia homogénea, y no es posible —ni deseable— atribuir sus diferencias a meros obstáculos de “traducción”, tales como sus diferentes contextos culturales y discursivos.

Actuar así implicaría obviar las diferentes formas de pensar en juego.

El contrapoder no puede pensarse bajo una sola matriz.

A continuación, entonces, la entrevista a Negri.

NOTAS

1. El problema de la *crisis del determinismo* es desarrollado en "Por una política más allá de la política", nuestro artículo en este mismo libro.
2. Es importante recalcar que en Italia el ciclo de luchas abiertas por las revueltas del 68 se extendió hasta finales de la década del 70, fecha en la que hay que situar la derrota de ese movimiento revolucionario.
3. Este esfuerzo de pensamiento es el que puede encontrarse en su libro *La Anomalía Salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, publicado en Italia en 1981 y en español, por Editorial Antropohos, en 1993.
4. La influencia de Michel Foucault y de Gilles Deleuze sobre el pensamiento de Negri en este punto es ostensible.
5. Tema vastamente desarrollado en su libro *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, publicado en castellano por Libertarias/Prodhuji, en 1994.
6. Ver el artículo de Negri en la primera parte de este libro.
7. Es necesario aclarar aquí que en este libro la noción de *contrapoder* es utilizada al menos en tres sentidos distintos: el uso que le da Negri (claramente expuesto en el artículo de la primera parte de este trabajo y en un pasaje de la entrevista que sigue) no es el mismo que el que funciona en la obra de Holloway, y ambos reconocen diferencias al propuesto por nuestro Colectivo Situaciones (y por Miguel Benasayag). Las discrepancias pueden resultar sutiles, pero tienen importantes consecuencias políticas. De hecho, Holloway se separa de él para postular la noción de *antipoder*, como lo desarrolla en el artículo del presente libro. Una ampliación de lo que entendemos nosotros por *contrapoder* puede encontrarse en: *Política y situación de la potencia al contrapoder*; Miguel Benasayag y Diego Sztulwark, Ed. De mano en mano, Bs. As., 2000.
8. Estas elaboraciones pueden encontrarse en varios trabajos, entre ellos: *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, 1979 —nunca editado en castellano—; *General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Akal, 1999; *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad* —ya citado—; y en el reciente libro *Imperio*, publicado en EUA, y aún no editado en español.
9. Toni Negri, *Imperio*.
10. Hemos elegido no desarrollar nuestras "coincidencias y diferencias" con Negri, sobre todo para no reducir este ejercicio de pensamiento a una mera sucesión de opiniones "a favor" y "contra". Confiamos en que los criterios editoriales son suficientes para mostrar que en algunas ocasiones sí existen tales diferencias. Baste señalar, en términos muy generales, que nuestras mayores distancias con respecto a la perspectiva de Negri pasan por dos lugares: 1- por la forma en que parece derivar las capacidades de las luchas de la estructura productiva del capitalismo tardío, y 2- en el correspondiente desdén que este enfoque puede imponer a la realidad de las luchas del tercer mundo.
11. La práctica del "conocimiento inútil" es una línea de trabajo de nuestro colectivo, en la

SITUACIONES

Universidad de Buenos Aires y en la composición con otras experiencias de investigación y pensamiento. En el número 2 de nuestra revista *Borradores de la Investigación* están publicados los avances de este trabajo.

12. Queda pendiente una discusión con Holloway para saber hasta dónde extendería su crítica a nuestra propia perspectiva.

Entrevista a **Toni Negri**

I- PARA UNA FILOSOFIA DE LA PRAXIS

La primer pregunta que te queremos hacer tiene que ver con tu “vuelta” a Spinoza, y la relación entre ésta y la crítica que hacés a la dialéctica.

Les tengo que decir que yo hago también de la filosofía una profesión. Y, entonces, como filósofo empecé a ocuparme de Hegel y el primer libro que publiqué fue sobre el joven Hegel, un libro fuertemente luckacsiano. Después traduje al italiano los escritos de juventud sobre filosofía del derecho de Hegel, en particular los escritos jeneses sobre ética y elementos de derecho natural. Luego empecé a trabajar sobre el historicismo alemán, escribí un libro sobre Dilthey y Meinecke. Había trabajado también sobre Weber, sobre Troeltsch y de Hegel pasé a Dilthey, que era el primero que había estudiado los escritos juveniles. Pero después me encontré de nuevo en este ambiente que era el neokantismo. Por neokantismo me refiero al kantismo que estaba inmediatamente después de Kant,

el de Fichte, algunos otros, y también Hegel; entre ellos estaban en ruptura polémica. Ahí hice un trabajo —que me permitió obtener la cátedra— sobre el formalismo, sobre los filósofos juristas, los filósofos del derecho alemán entre 1789 y 1802. Esta es mi base.

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

Mi antipatía por el hegelianismo es entonces una antipatía muy antigua, que nace por haber analizado la génesis de ese pensamiento. Y si quieren podemos ahondar mucho sobre esto, pero no creo que venga al caso ahora. Porque la pregunta es más bien: ¿por qué Spinoza?

Spinoza es realmente lo que hay detrás de una verdadera elección de “no ser moderno”. Y ser moderno en el sentido de construir una ideología que sostiene al capitalismo y funda su trascendentalidad en este orden. En Spinoza, al contrario, hay una ruptura radical en medio del 1600, que es el siglo de la crisis, de la primera gran crisis del capitalismo moderno. Esta crisis redescubre ese pensamiento revolucionario que estaba en el fondo del renacimiento, que cierra con la Edad Media y que pone al hombre en

el centro de la escena. Spinoza representa efectivamente esto. Si bien esta ruptura no puede ser la bandera del proletariado, sí puede ser una representación republicana: la presentación de una cultura republicana antimodernista contra formas capitalistas que conducen a la guerra, contra el estado-nación, como se propone desde un principio, contra el concepto de soberanía que funda el estado. Hay una idea de ruptura con el estado que está en la base del pensamiento moderno, que es minoritaria pero que vive en el interior, y que lo encontrás hasta en el mismo Hegel. En algunas partes del joven Hegel encontrás esto, y también en la gran tradición materialista de la Edad de las Luces y, en los movimientos religiosos, en los anticatólicos, en la primera Reforma. O sea, mi problema fue siempre tratar de ver si se encontraba en la modernidad la corriente que rompiera con el trascendentalismo moderno. Y ahí hay una línea que va de Maquiavelo a Spinoza, que es una línea que pueden ver hasta los ciegos. De ahí viene mi interés por Spinoza.

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

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

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

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

Esta alternativa interna a la modernidad la buscábamos como una línea que rechazase el idealismo y la dialéctica hegeliana, y que pudiese abrirse hacia aquel futuro que queríamos construir. ¿Por qué este antihegelianismo, este rechazo fuerte, duro, que no es sólo mío, sino también de todo el posestructuralismo francés? (Como Derrida que es de los más ambiguos y que, sin embargo, tiene unas posiciones antihegelianas muy fuertes). ¿Por qué? Pues, por una razón fundamental: porque a nosotros siempre nos pareció que la dialéctica hegeliana era la última forma de platonismo ontológico, y por eso una concepción preconcebida y preconstituida de teleología histórica, de un concepto de necesidad histórica que es externa a la praxis colectiva de las masas. Aún cuando se quiera que sea una realidad

ontológica, una tendencia ontológica, un destino, una necesidad. Porque, de cualquier manera, está presupuesto y establecido fuera del accionar del hombre, del accionar de las masas y, sobre todo, de las relaciones de las luchas. Entonces, la dialéctica se presenta fundamentalmente en dos maneras: o como una forma retórica y, entonces, bueno... O se presenta como una *Teodicea*, que es una justificación de la acción divina de la historia por la cual en el negativo viene contenido el positivo. Y, desde este punto de vista, indica una acción, una práctica que no está bien, porque no se puede hacer el Mal pensando que luego va a estar Bien.

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

Bueno, yo pienso que todas las posiciones frankfurtianas son posiciones que fueron quizás útiles desde el punto de vista de la crítica, de la identificación del poder, de su definición, y del reconocimiento de los efectos negativos de la dialéctica. Pero es paralizante. Toda dialéctica emancipatoria, fuera del punto de vista de la crítica, es inútil. Adorno sigue siendo para mí un autor fundamental en cualquier caso. Hay pasajes en Horkheimer que son estupendos, y ni hablar de Benjamin. Pero si tomamos por ejemplo a Benjamin, como expresión profundamente no coherente del marxismo frankfurtiano, prácticamente estás enfrentado con una conciencia de la impotencia, que se resuelve en principismo, en un acto de fe, en una escatología. En última instancia, como en el discurso de Derrida sobre la “différance” y también en el discurso de Agamben. Lo que está claro, en todos estos casos, es la incomprensión del marxismo y la indisponibilidad a la lucha. Es decir, hay que aclarar el hecho de que ellos no saben concebir que existe la positividad de la acción, de las luchas, de los movimientos proletarios que construyen la historia, y que representan la génesis continua de la producción del mundo. Y éste es un elemento spinozista, absolutamente fundamental, que rompe con todo el resto.

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

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

II- ONTOLOGÍA Y REVOLUCIÓN

Yo sigo teniendo la idea (que es también la de todos los marxistas) de que el mundo se construye a partir del trabajo vivo. Este se concretiza, de vez en vez, en estructuras que llamamos más o menos *subjetividad operante*, productiva, es decir, clases, y es esto lo que constituye el motor del desarrollo. Estas son las posiciones de los marxistas, o más bien de los materialistas clásicos. Desarrollemos pues esta idea que es extremadamente importante en el marxismo. Es realmente el punto —la crítica de la dialéctica— donde el materialismo clásico (el que tuvo origen a partir de Demócrito) se encuentra con Marx. Este no representa una dialéctica, sino una dinámica, una construcción: es el fuerte *conatus* del trabajo vivo.

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

Comienzo a odiar esta palabra empieza a parecerme una palabra dialéctica porque, a esta altura, todo el mundo dice que estamos en red. Pero decimos que estamos en red y no entendemos ni dónde estamos. Sobre todo cuando de la descripción de la red (que es fenomenológica) se debe pasar a una decisión que deberá tomarse al interior de la red. Porque entonces, cuando se pasa a la decisión, o sea a la necesidad de fijar un punto a partir del cual comenzar (desde dónde la red debe comenzar) no

logramos entender más nada. Es un poco como el discurso de la complejidad. Es muy cierto que las cosas son complejas, pero cuando la complejidad pasa de ser un término descriptivo, a ser un término que viene aplicado a la acción, ya no se entiende nada más. O sea, la claridad necesaria para definir, para entender los hilos del razonamiento, falta cuando nos enfrentamos con una serie de generalizaciones conceptuales que no pueden tener respuestas. Estas generalizaciones conceptuales pueden tener algún tipo de valor fenomenológico desde el punto de vista de la descripción de la realidad, pero no lo tienen, en cambio, desde el punto de vista de asir lo real, que es algo absolutamente fundamental para crear conceptos que sirvan para orientarnos.

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

cuando, en el análisis de la explotación, las luchas y las transformaciones del hombre y del trabajo, se ligan y se diferencian al mismo tiempo, asumidas como materialidad y desligadas en el juicio y en la lucha política.

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

Pero, por otro lado, se produjo una modificación en las costumbres de vida y, sobre todo, en las formas de producir. Antes, para trabajar se iba a la fábrica, ahora se va al bar, se va a la universidad y, además, está la computadora. Este es otro paso fundamental, porque uno se queda en casa. En el Véneto la producción difusa, esta increíble invención, este nuevo invento industrial, nace en el medio. Y ahí sucede todo: explotación de menores, porque comienzan por los propios hijos, porque los obreros que salen de la fábrica con un poco de plata en el bolsillo por haber cobrado la indemnización (ese recurso de la Caja de Integración que era un sueldo del 85 al 95 % por dos, tres o cuatro años según la antigüedad en la fábrica) la

invierten. La invierten en comprar la maquinita textil, en comprar la podadora metálica, en comprar la sierra eléctrica. Y todo esto en contacto con la universidad, con la nueva producción de invenciones y, contemporáneamente, colocándose en redes. Todo esto es una cosa absolutamente impresionante. Yo puedo hacer el seguimiento de, por lo menos, un centenar de casos de compañeros que eran los puntos fuertes en la gestión de las luchas en la fábrica fordista, sobre todo en el complejo de Marghera, que es el que yo seguí por lo menos en tres situaciones durante quince años de trabajo obrero. Marghera, como cosa mía, y Fiat en Turín, y Alfa Romeo en Milán. Yo puedo, solamente en el caso del Véneto, hacer el seguimiento de cien casos de jefes obreros de fábrica. Realmente ellos sostenían las luchas, algunos fueron encarcelados en la fase final de los años setenta, y hoy son patrones que realmente ganan muy bien. Patrones que tienen la fábrica ahí, y también en Rumania, o en Hungría, o en Eslovaquia, o Bielorrusia. Y bueno, estás frente a esta cosa realmente extraña. La experiencia política les sirvió, sin duda, pero todo esto lo lograron hacer inclusive con bronca, rabia, como todos los inmigrantes. Para ellos la migración desde la gran fábrica hacia el territorio fue, justamente, esto. Pero ustedes lo saben mejor que yo. Ustedes saben cuántos anarquistas italianos se fueron a la Argentina para ser los patrones. Eran anarquistas en Italia, tuvieron que escapar e irse a la Argentina, o a Brasil, a Estados Unidos o a Canadá, incluso a Australia; y eso hablando sólo de la italiana, aunque también podemos hablar de la inmigración judía, o de la armenia.

Volvamos más bien a nosotros, porque la cuestión se había planteado sobre otro punto; es decir, se trataba de entender cuáles son las grandes diferencias dentro de las cuales definir el concepto de explotación. Ahora la dificultad (pero también el terreno) del análisis consiste en considerar la extracción del valor no simplemente ligada a la actividad laboral, inmediatamente subordinada al mando del dueño de fábrica, sino en considerar esta extracción en toda la amplitud de la cooperación social. Es sobre esta última que el mando se ejerce. Es en este espacio donde se realiza la extracción del trabajo: esto significa que la extracción del valor (y más aún del plusvalor) se determina no sólo en la producción directa, sino también en la reproducción y en la circulación de las mercancías. La explotación,

sea aquella absoluta o relativa, está implicada en la explotación social por entero. Podemos ver cuánto se ha ido modificando el concepto de explotación. Pero esta modificación no excluye la afirmación marxista central: que sólo la fuerza de trabajo produce plusvalor y riqueza. Sobre la base de esta afirmación, debe reconocerse que cantidad, intensidad, extensión, tiempo de la explotación —y por lo tanto la calidad de las estratificaciones, jerarquías, exclusiones, clasificaciones, formas de mando—, en fin, todo esto se ha transformado. Si hoy queremos definir un concepto de explotación, es sobre este terreno que debemos movernos.

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

En este punto queremos hacerte una pregunta sobre ese materialismo productivo y vitalista tan característico de tu obra. ¿No sentís que pensar este materialismo vital, ontológicamente múltiple, con las categorías de la economía política puede implicar un reduccionismo y, a la vez, un “logicismo”? ¿No sería este lenguaje una nueva cárcel con que la abstracción categorial encierra y empobrece la multiplicidad de este materialismo?

Y bueno, sobre esto yo no sé. Hay algunos amigos míos deleuzeanos que rechazan, justamente, el hecho de volver a traer el discurso de la productividad, y de la teoría de las fuerzas productivas que está atrás de él, y desarrollar el análisis de la explotación. La consecuencia para ellos, en los temas de la explotación, es que no existen más los explotados; existe solamente el pobre. No existe más la cantidad de plusvalor, existe solamente una cantidad monetaria; hay diferencias monetarias. En esto no estoy de acuerdo. Yo pienso que la tentativa teórica tiene que ser llevada siempre sobre la articulación de esas que son, y nombrémoslas, las dimensiones económicas entendidas como biopolíticas generales. Y cuando se habla de biopolítica no se habla solamente de riqueza y de pobreza, se habla de producir lo que está ligado a las formas, a las jerarquías. Cuando vos aga-

rrás y analizás cualquiera de las grandes empresas o un estado que esté identificado con un sistema jerárquico o de poderes productivos, te das cuenta que existen lógicas de producción que están ligadas a lógicas políticas. Y por ello, a lógicas de explotación. Lo que está claro es que hoy la categoría de explotación deviene tanto política como económica. Si quieren, enfrentamos estos problemas y los debatimos a fondo, pero a mí me parece que estos son los terrenos en los que, hoy por hoy, hay que consolidar la investigación.

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

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

Retomando esta reflexión tuya sobre la centralidad de la “explotación”, queremos referirnos a la forma en que concebís la fenomenología de las figuras productivas y, especialmente, la del “obrero social”.

En tu último libro, *Imperio*, citás una crítica muy oportuna que hace Gayatri Spivak al marxismo autonomista italiano.

Puntualmente: nos interesa conocer qué respondés a esta objeción según la cual “el obrero social” sería una figura que no abarca a la gran mayoría de los países subdesarrollados.

Una segunda parte de esta pregunta sería la siguiente: ¿cómo con-

siderás las formas concretas en las que experiencias como los Sin Tierra en Brasil, el EZLN en Chiapas o la lucha de los palestinos, pertenecientes todas al “tercer mundo”, participan del antagonismo en esta fase del capitalismo contemporáneo? La pregunta apunta, sobre todo, al hecho de que estas experiencias no parecen tener que ver -por lo menos no directamente- con esa red productiva inmaterial y afectiva con que describís en tus textos al “obrero social”. Lo que te pedimos es en algún momento de la conversación nos cuentes qué pensas de esta segunda parte de la pregunta sobre la objeción de Spivak.

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

¿Por qué, entonces, introducir lo social como categoría del trabajo? De hecho, ya en el fabriquismo obrerista, la idea de que lo social fuese algo profundamente ligado al lugar de la producción devino importante. Pero esta compenetración de la fábrica en la sociedad no fue comprendida más que parcialmente (y muy seguido, cuando se comprendió, fue en términos ambiguos, como si lo social fuese distinto de la fábrica). En realidad, el problema era la relación con el sindicato. El sindicato no podía aceptar la dimensión social de la producción; le parecía que esta dimensión le era hostil. Y, efectivamente, el patrón utilizaba lo social, el *outsourcing*, en contra de las coaliciones obreras de fábrica. Nosotros, en ese momento, nos enfrentamos violentamente con el sindicato. El sindicato no fue gentil con nosotros, utilizó formas estatales y policiales para responder a nuestros discursos y a nuestras movilizaciones. Esta polémica caracterizó los años 70 en Italia. Entonces decíamos: “en este momento el trabajo difuso, fuera de las fábricas, está volviéndose más importante que el trabajo realizado en la fábrica”. Cuando (en los años 70) explicábamos con claridad

el pasaje del fordismo al posfordismo, nos prestaban atención solamente el señor Agnelli en Italia y el señor Ohno en Japón. Ellos sacaban a los obreros de las fábricas para organizar pequeñas unidades productivas y distribuir el trabajo en el territorio de forma elástica, móvil y flexible. Es así que ellos desataban un ataque feroz hacia el obrero fordista, que hasta ese momento constituía el corazón de la fábrica y el sostén de todo proyecto socialista. Es así que el sindicato decretó su propia derrota, en la incapacidad de seguir el pasaje del fordismo al posfordismo. Se transformó en el representante de los kulak.

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

En los años 75 y 76 ya estábamos en una situación en la que el sindicato no quería reconocerlo y decía que no existía, ¡y pensaba que no existía realmente! La negación epistemológica determinaba la negación ontológica. Cosas que ni siquiera Aristóteles, que ni siquiera la Iglesia Católica, lograron hacer.

Esto era realmente muy loco. Nos acusaban de ser reformistas y traidores porque no reconocíamos que el plusvalor se extraía en la fábrica. ¿Qué responder a tantos compañeros sabios y buenos que nos acusaban de cosas tan terribles e inmundas? Podíamos decirles que el plusvalor no se extraía sólo en la fábrica, sino que también en otra parte y que desde ese momen-

to sobre todo, en otra parte. Nosotros queríamos lograr dirigir políticamente este pasaje, es decir, permitir que la fuerza de las organizaciones sindicales y políticas de la clase obrera (estamos todavía en los años 70) permitiese recomponer políticamente a los obreros de fábrica y a aquellos sociales. No fue posible. El enfrentamiento con los sindicatos y los partidos de la izquierda se hizo frontal. La derrota fue para todos nosotros. Nosotros terminamos presos, ellos terminaron defendiendo intereses corporativos, ya privados de toda capacidad de transformación comunista de la sociedad.

Luego se dieron también conclusiones totalmente desesperadas. Hubo, efectivamente, compañeros (los brigadistas rojos sobre todo) que pensaron en organizar militarmente el enfrentamiento entre la clase obrera de las fábricas y el estado. De manera dogmática y equivocada, consideraban que todo aquello que había crecido alrededor de la fábrica, fuera de la fábrica, era totalmente secundario y no tenía peso ni en el enfrentamiento político ni sobre la tendencia del desarrollo industrial. Estaban equivocados.

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

III- SOBRE EL CONTRAPODER

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

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

Desde el punto de vista de la crítica de las formas políticas que existieron, básicamente del partido y el sindicato, creo, en primer lugar, que plantear hoy que el gran problema es *lograr* entender la relación de división de deberes entre partido y sindicato. Es decir, seguir pensando a este problema como el absolutamente fundamental es falso porque hay hoy una nueva manera de producir. Para decirlo en términos leninistas: el sindicato es la organización que te permite luchar por el salario, y el partido la organización que te permite luchar por el poder (es la que permite transformar tu demanda de salario en derecho). Hoy la organización social de la producción pone la decisión política, la decisión económica, la decisión salarial -todo- sobre el mismo plano. Y todo esto resultaría extremadamente preciso si habláramos del esquema monetario financiero. Es evidente entonces que es imposible diferenciar lo sindical de lo político, lo político de lo financiero, etcétera. Es más, si quisiéramos seguir razonando en términos leninistas, deberíamos decir que primero hay que formar la organización política y luego transformarla en una organización sindical, lo cual constituye un punto de vista evidentemente paradójico. Ahora, todo eso no existe más. Y la distinción entre lucha económica y la lucha política tampoco. Quizás se vaya a introducir de nuevo pero, por ahora, no existe en la forma en que nosotros la conocimos.

Entonces, ¿cómo organizarse? Acá nos encontramos, de nuevo, frente a otra paradoja: la paradoja imperial. Hoy no hay resistencia —y es difícil creer que pueda haberla— si no se da en la producción. No hay resistencia desarraigada de los mecanismos de producción. Pero estos mecanismos productivos son mecanismos que están comandados desde el Imperio. Entonces, ¿cuál es la forma de organización que puede permitir un arraigamiento productivo y atacar niveles altos de la organización imperial? La

cosa sería posible, quizás, en algunas situaciones. Particularmente, ¿cuáles son hoy los anillos débiles del sistema imperial? Sin duda los hay. No sé, por ejemplo, imagino una gran lucha en CNN. Deberíamos lograr imaginar esto: pienso luchas en Microsoft, o en CNN de Atlanta, o en la industria espacial ruso-americana. O luchas en la industria petrolera y, en ese sentido, las luchas de los palestinos son luchas de altísima importancia estratégica. De todas maneras, es extremadamente difícil entender cuál es la forma de organización. Quizás sea posible indicar algún lugar.

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

No soy muy optimista en lo que sucede con todas estas “refundaciones”¹ que me parecen totalmente ridículas porque no se refunda absolutamente nada. Lo que es tremendo es que la memoria de estas cosas sea destruida, de la memoria práctica hablo. Aquello que en Maquiavelo es “retorno a los principios” no es refundación, sino “invención de lo nuevo, reinterpretación del principio”.

Hemos leído con mucho interés una traducción al español de *Imperio*, el libro que escribiste con Michael Hardt.

Allí dicen, según hemos entendido, que el *Imperio* es algo así como el devenir *universal concreto* de la globalización, que sería previamente una universalidad abstracta.

Y bien, si el *Imperio* es la forma concreta de la globalidad capitalista, ¿cuáles serían las formas actuales de la resistencia al *Imperio*?

Te preguntamos esto retomando las reflexiones de Foucault respecto del funcionamiento de los grandes poderes: ¿no habría que pensar más detenidamente sobre las formas “micro” de estos poderes? ¿no es

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

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

Existe además, y hay hechos que lo demuestran, un gobierno mundial. Después de la unificación del mercado mundial, después de la caída del muro, este proceso se transformó. Primero se articuló en distintas doctrinas americanas, de la administración americana. Como saben, en América, hay una nación que produce la democracia americana. La nación americana, por ejemplo, es esa que arranca en los Bush y termina en los Clinton. O como ahora, que el pequeño Bush y Gore; la piensan de la misma manera. Allí existen estas doctrinas que fueron asumidas por estratos del capitalismo multinacional, a nivel mundial y de manera concreta. Y las dos guerras, la del Golfo y la de Kosovo —para no hablar de muchas otras iniciativas— confirman ya un tipo de forma política. Y yo estaría contento de que microconflictualidades, conflictualidades acá y allá, logran bloquear este proceso.

De hecho, creo que el límite de la tendencia, respecto a la cual este proceso se desarrolla, ya fue largamente superado, y el proceso sigue por la fuerza de las máquinas que alimentan las locomotoras. Nosotros podríamos decir que sigue con la fuerza de los misiles. Y la resistencia posible será siempre eminentemente micro. Pero cada vez que analizás una lucha, hay que analizar primero quiénes son los sujetos, segundo dónde están, tercero cómo se articulan con las otras luchas, cuarto cuál es su capacidad

de fuego, de enfrentamiento y luego cuáles son sus objetivos y demás. Cada lucha asume un significado enorme o nulo según el contexto en el que se encuentra. Por ejemplo, el conflicto de Chiapas sin la articulación que le permite Internet no hubiese sido nada, o hubiese sido pisado al día siguiente. Hablemos claro, exactamente como las luchas relacionadas con Viet Nam se volvieron todas importantes, desde la de Camboya hasta Laos, porque estaban en conexión con una fuerza central.

IV- GRAMSCI Y LA HEGEMONIA

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

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

De acuerdo. Pero aquí surgen nuevas preguntas: ¿es que debemos renunciar al pensamiento político realizado en términos de hegemo-

nia? ¿es que somos incapaces de pensar a Gramsci tan contundentemente como lo hace Laclau? ¿es imposible trabajar la noción de la hegemonía gramsciana desde una concepción de la multitud? ¿te resulta estéril el intento de ligar en un mismo pensamiento las categorías de hegemonía y de democracia absoluta?

Estoy de acuerdo. Yo tuve algunas dificultades personales con este tema, por una cuestión muy simple. Yo en los años setenta, justamente en el 79 cuando me arrestaron, estaba haciendo un curso sobre Gramsci en la Escuela Normal Superior de París con Robert Paris, que es el que publicó a Gramsci en francés. El era un bordiguista, y los dos estábamos muy de acuerdo en el hecho de que la interpretación que el Partido Comunista Italiano daba en ese entonces era, en realidad, una interpretación tipo Laclau. Nosotros atacábamos en los siguientes términos: decíamos que vivíamos momentos que eran de lucha y acusábamos a Gramsci de teorizar la derrota. Gramsci en realidad se encontraba pensando en los años treinta, en una realidad fascista. En el año 36, en la ocupación de Etiopía, los italianos eran fascistas. Todas las mujeres italianas se sacaron las joyas, los anillos de oro, para dárselas a Mussolini, todos eran fascistas. Los grandes patrones, ex-liberales, la pequeña burguesía fascista desde siempre y el proletariado que era débil, tanto el sur como el norte. Gramsci razonaba sobre esto. Además, no tenemos que olvidarnos que en Italia el fascismo fue un movimiento extremadamente modernista. Italia, por otra parte, era un país con serias dificultades para desarrollarse. Y, efectivamente, el nazismo fue el Estado Social más importante que tuvimos y nada de esto quita que eran fascistas y nazis, que eran delincuentes, asesinos y explotadores.

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

Efectivamente, no está muy utilizado. Por ejemplo, acá hay algo que yo decía el otro día, cuando aún no había analizado bien los textos de ustedes. Yo hubiera planteado esta consigna al revés, y no “de la potencia al contrapoder”. Para mí el problema es a la inversa, o sea, “desde el contrapoder

a la potencia”, porque yo tengo una visión del contrapoder todavía muy leninista. Para mí, el contrapoder, es ese que Gramsci y Trotsky definieron como el período de transición. En efecto, una gran parte de la batalla teórica que se desarrolló en Italia en los sesenta y los setenta era alrededor de la definición de contrapoder. En primer lugar, sobre el contrapoder en general y en segundo lugar, sobre el contrapoder a corto o a largo plazo. Por ejemplo, en Lenin el contrapoder viene siempre definido en el cortísimo plazo. Lenin dice, de manera muy realista, que el contrapoder sólo puede durar un muy corto plazo porque si no el doble poder queda abortado. Nosotros intentamos dar una definición de contrapoder de largo plazo, un contrapoder difuso, mientras que para Lenin el contrapoder era el momento inicial de la dictadura del proletariado. El partido mismo es el contrapoder que se define ya a un nivel institucional.

Y, siempre hablando del contrapoder, nosotros intentamos llenarlo de significados positivos, de existencias transitorias (como luchas por el salario), que evidentemente tenían que llevar a rupturas. Pero nosotros siempre intentamos llevar adelante una batalla por la interpretación del contrapoder. Y el discurso de la potencia, ¿qué es?, ¿cómo se configura dentro de la estrategia? Se configura, en realidad, como la irreversibilidad de los objetivos alcanzados. Desde este punto de vista, una vez que se llegó a la irreversibilidad, ya estás en el otro paradigma y, entonces, tienen un pasaje del contrapoder a la potencia y no de la potencia al contrapoder. ¿Se entendió?

“De la potencia al contrapoder” es una formulación a la que llegamos junto a Miguel Benasayag. La idea del comunismo que tenemos no es la de una forma social-estatal histórica a la que llegaremos una vez que superemos el modo de producción y sociabilidad capitalista. Por el contrario, pensamos a este comunismo como una manifestación ontológica que orienta a las luchas que, simultáneamente, se avocan tanto a resistir al capitalismo como a crear nuevas formas de sociabilidad. Nosotros no pensamos al contrapoder como transición a “otra sociedad” futura, sino como la emergencia, aquí y ahora, de formas múltiples de la existencia. La potencia, así, es lo propio de lo que se juega en situación,

mientras que el contrapoder es la línea de solidaridades e intercambios concretos que delimita una cierta irreversibilidad.

Yo creo que a esta altura, para entendernos bien, hace falta que ustedes también me cuenten de las luchas que se realizan en la Argentina a nivel institucional. Porque comprenderás que aquí llegamos al centro de la cuestión, que son las tendencias reales. Por ejemplo, es increíble el nivel de luchas que hubo en la Argentina y, luego, la derrota. Bueno, ¿qué significa todo esto?, ¿cuál es la historia interna de todo esto, cuáles son los saltos, las rupturas? Es ahí que tenemos que buscar, que escarbar. Potencia, hegemonía, todo lo que quieras, pero es ahí adentro que tenemos que buscar ¿no? Parece, por lo que ustedes dicen, que en la Argentina empieza a haber un nivel de luchas bastante alto.

Es probable. Lo que pasa es que un militante tradicional diría que no hay: porque el movimiento obrero organizado está débil.

V- NEGRI Y LA POLÍTICA ITALIANA. PASADO Y PRESENTE

Queríamos preguntarte de tu situación y tu historia. En realidad tu historia reciente se conoce, incluso hay campañas por tu liberación. Pero nunca termina de quedar claro cuál fue tu actividad en los sesenta y los setenta, cómo era tu militancia, en qué consistía, cómo fue esa época, y en qué trabajabas vos.

Bueno, yo era un profesor universitario y tuve una carrera muy fácil, muy rápida. O sea, en el 63 ya era profesor ordinario de la universidad en Padua y enseñaba doctrina del estado. Y desde esos años, en el 60 o 61, entré en *Los Cuadernos Rojos*, una revista que se movía hacia la investigación obrera en el ámbito marxista. Y era fuertemente antiautoritaria, pero no en términos anarquistas. Se movía siempre al interior del movimiento obrero. Era, prácticamente, una izquierda obrera con presencia fundamentalmente en Turín.

Después, tuve básicamente una participación en varias revistas, revistas

de acción. Nosotros empezamos con la acción obrera, acción de investigación, de agitación obrera, de organización de huelgas, acciones de lucha, o sea, organización de luchas concretas. Esto es lo que hicimos en los años sesenta. Al final de los sesenta (en el 68) se constituyó *Poder Obrero*, que junto con *Lucha Continua*, fue uno de los grupos que producían acciones en las fábricas y las universidades. Todo esto duró muy poco, hasta los años 72, 73. En esos años salí de Poder Obrero con un gran número de compañeros y constituí algunos núcleos de *Autonomía Obrera*. Al principio en el norte y luego otros en el sur y en Roma, etcétera. Bueno, después esto era como una constelación de grupos, que duró con cierto peso hasta 1978.

Y está la historia de las revistas, que primero fue *Cuadernos Rojos*, después *Clase Obrera*, *Contropiano*, y *Poder Obrero*, y después *Rojo*.

Yo, prácticamente, dirigía la redacción de *Rojo*. Y esta redacción tenía, naturalmente, todo una serie de relación con grupos de todo el norte, fundamentalmente de Milán, en la región del Véneto, Bologna, Génova y Turín, y las fábricas importantes donde estaban estos grupos autónomos, que eran fuertes.

Es en contra de esta presencia de la *Autonomía* en las fábricas, que actuó la represión de la *Confindustria*, de los patrones y del estado. Con el apoyo de los sindicatos y de lo que fue el Partido Comunista Italiano. Justo la otra noche, mirando la televisión, seguí un debate entre Fassino, actual ministro de Justicia, y en los años 70 secretario de la sección turinesa del PCI, y Romiti, administrador delegado de la FIAT. Ellos recordaban, complacidos, de haber colaborado en el 79 (expulsión de 61 activistas obreros) y en el 80 (15 mil despidos de obreros y técnicos).

Bien, conjuntamente con el ataque directo a la organización interna de la fábrica, se dio el ataque a las estructuras externas del movimiento: el 7 de abril de 1979, me arrestaron junto a otros 50 compañeros.

A mí me acusaron de ser el jefe de las Brigadas Rojas, y todo esto duró un año o dos, hasta que las Brigadas Rojas dijeron que yo no tenía nada que ver. El movimiento de la Autonomía Operaria era un movimiento extremadamente importante en Italia, muy fuerte.

Lo acontecido en aquellos años quedará como signo de una modificación antropológica de la naturaleza del PC italiano. Lo que en otras partes

se ha hecho a través de una autocrítica congresual, es decir, el pasaje a la aceptación de las estructuras democráticas y la renuncia a la tradición del sueño comunista, en Italia se ha hecho a través de la policía y de los tribunales (así como las cárceles y todos los placeres del control y del tratamiento de los cuerpos). Así como lo habían previsto Foucault y Deleuze, el PCI ha conducido por su propia cuenta el pasaje de un régimen disciplinario a un régimen de control. Es verdaderamente extraña la acción de la historia; en este caso, más bien, la ironía.

Me dieron cuatro años de cárcel preventiva. Luego de estos cuatro años y medio, el señor Pannella y el Partido Radical, me vinieron a preguntar si me quería presentar como diputado. Yo acepté y fui elegido diputado en Milán, en Roma, y también en Nápoles. Después de tres meses, fué presentado un pedido judicial para que me sacaran la inmunidad parlamentaria por la cual había salido de la cárcel. Esta elección terminó con 300 votos en contra mío y 256 votos a favor de mantenerme la inmunidad. Panella no votó, junto con otros diez diputados radicales. A esa altura, yo ya estaba en Francia, donde trabajé en la revista *Futuro Anterior*, que llevó adelante algunas campañas y volví a ejercer la docencia.

En el 97, después de algunas discusiones que tuvimos con algunos políticos italianos, en las que me prometieron que si volvía iban a amnistiarnos a todos, volví. Pero no hicieron la amnistía y terminé en la cárcel. La primera vez había sido condenado a treinta años, después fueron reducidos y, finalmente, son 17 años que tengo de condena. Ya cumplí ocho (entre antes y ahora) y me faltan tres, por una serie de cuestiones.

¿Actualmente, con los límites que te impone la cárcel, mantenes algún tipo de militancia o contactos políticos?

Sí, yo realizo esta revista nueva que se llama Posse y estoy en contacto con algunos compañeros que hacen investigaciones. Pero los contactos públicos son prácticamente imposibles, y pueden ser también muy peligrosos. Antes le debería pedir permiso al juez. No me puedo mover de Roma y, por lo tanto, es una actividad muy limitada.

¿Y cómo ves a la izquierda italiana hoy?

Pienso que no es posible hablar más de izquierda. En el mejor de los casos nos encontramos frente a la expresión ideológica (y a la consecuente organización) de la burguesía liberal. Con un alma (sin embargo) anti-gua, que tiene un sabor antiguo, el del estalinismo. Es verdaderamente terrible la izquierda que tenemos hoy: liberal-laborista por lo que se refiere a su imagen externa, la alimentada por los medios de comunicación, la que construye propaganda y adhesiones populares; y, por otro lado, una izquierda burocráticamente cerrada alrededor de la construcción de una empresa (económico) política que sea tan potente como la construida por la derecha berlusconiana. Ahora, el modelo berlusconiano ha ganado: si la izquierda (el ex-PC) ganara, no sería otra cosa que un replicante de la derecha berlusconiana.

Por un lado Berlusconi, y por el otro una izquierda que eligió como candidato al personaje más fotogénico. Es increíble, se llama Rutelli. Creo que la única diferencia que hay, es que la izquierda de D'Alema está ligada a los intereses de la gran industria, mientras que los berlusconianos están ligados, más que nada, a la pequeña y mediana empresa. Entonces, desde cierto punto de vista, son mas progresistas los berlusconianos que la gente de D'Alema. Es una tragedia, no es que haya algo de qué reírse. El sindicato fue rematado, y lo poco que queda de estado benefactor, es defendido por los católicos. Existe Refundación Comunista, que es una rara amalgama de distintas posiciones sin ninguna posibilidad de representar una izquierda nueva, y tampoco en el futuro.

Creo que es una situación realmente muy mala. A pesar de todo, es una situación distinta a la de Francia y Alemania. Porque allí continúa existiendo una izquierda reformista, tanto Jospin como Schroeder son menos que eso. Pero todavía existen los sindicatos alemanes y otras fuerzas que se siguen definiendo como fuerzas de clase. Acá, en cambio, el nivel que se alcanzó es de mierda. Y esto tiene que ver mucho con la naturaleza estalinista, esto del concepto de poder, de la toma del poder, es absolutamente prioritario con relación a cualquier potencia, a cualquier tipo de hegemonía. O sea, el problema grande está justamente ahí.

Sobre eso que estás diciendo, ¿te parece que hoy, más importante que distinguir entre izquierda y derecha, es priorizar la distancia entre la potencia y el poder, como preocupación central de la política?

Sí. Pero eso es una cosa que la podés decir aquí, porque tenemos ciertos códigos de comunicación, pero la decís en la televisión y te toman el pelo.

Más allá de la izquierda política tradicional italiana, ¿ves algunas luchas o movimientos sociales de particular interés?

Hay cosas interesantes. Pero grandes luchas, hasta ahora, en Italia no vi, cómo esas que ocurrieron en Francia, donde indudablemente por un largo período, tuvieron continuidad. En Italia la derrota fue muy fuerte. Aunque hay que decir que nosotros fuimos los últimos en ser derrotados, los que más resistimos, porque el 68 en Italia prácticamente duró trece o catorce años. Empezó en el 66 o 67 y duró hasta esta fecha de la derrota de la FIAT en 1980. Y este arco de lucha fue realmente excepcional.

NOTA

1. Se refiere irónicamente a Refundación Comunista, uno de los desprendimientos del viejo Partido Comunista Italiano.

Por un enfoque negativo, dialéctico, anti-ontológico

Comentario sobre la entrevista a Toni Negri

John Holloway

1

La obra de Toni Negri es enormemente atractiva, no sólo por sus propios méritos, sino porque responde a una necesidad apremiante. Todos estamos buscando un camino hacia adelante. El viejo modelo estadocéntrico de la revolución ha fracasado, el reformismo se revela cada vez más corrupto pero, al mismo tiempo el cambio revolucionario es más urgente que nunca. Negri (y la teoría autonomista en general) se niega a abandonar la lucha: ésta es su atracción.

El problema es que Negri nos lleva por el camino teórico equivocado.

2

Negri desarrolla el poder revolucionario (*potentia*) como un concepto positivo, no dialéctico, ontológico.

La *potentia*, para Negri, es el movimiento del poder constitutivo de la *multitud*. La multitud llega a ser más y más potente, y su fuerza empuja a la *potestas* (el intento de contener y ejercer poder sobre la multitud) todo el tiempo a terrenos nuevos.

En el capitalismo moderno el crecimiento del poder (*potentia*) de la multitud se manifiesta en los cambios en la composición de la clase obrera (obrero de oficio, obrero-masa, obrero social/obrero inmaterial). El último desarrollo de la multitud (como obrero social/obrero inmaterial) ha empujado la *potestas* al terreno del imperio.

La tarea de la teoría es descubrir el poder constitutivo de la multitud. En esto yace la importancia de teóricos como Maquiavelo, Spinoza y Harrington.

El carácter positivo del enfoque tiene su núcleo en la noción de la autonomía. La autonomía se entiende como algo actualmente existente. La *multitud* es una fuerza positiva, autónoma, constitutiva que avanza. El Poder (*potestas*) es el intento (nunca totalmente exitoso) de contener esta fuerza positiva.

3

Un aspecto del concepto positivo de Negri es su rechazo al enfoque dialéctico. En la entrevista caracteriza a la dialéctica como una “teodicea” y una “concepción preconcebida y preconstituida de una teleología histórica, de un concepto de necesidad histórica que es externa a la praxis colectiva de las masas”.

Crítica la teoría de la Escuela de Frankfurt por conducir a una sensación de impotencia y crítica su “incapacidad de ser marxistas. Es decir, sobre el hecho de no concebir que existe la positividad de la acción, de las luchas, de los movimientos proletarios que construyen la historia, que están en la base, génesis continua de la producción y la construcción.”

4

El problema central del enfoque de Negri es su concepto de la autonomía del sujeto.

Concibe a la multitud como un sujeto autónomo, cuyo movimiento positivo es la fuerza motriz de la historia.

El concepto del sujeto revolucionario como sujeto puro y autónomo continúa la tradición leninista en otra forma. Para Lenin el sujeto puro era el Partido; para Negri ya no es el partido, sino la multitud (personificada

sobre todo por el militante, con San Francisco de Asís como el modelo del militante contemporáneo (*Empire*, p. 413)). El vínculo entre revolución y la pureza del sujeto está profundamente arraigado en las tradiciones de la izquierda y es la base del carácter autoritario y puritano de mucha de la práctica de la izquierda.

La noción de la multitud como sujeto positivo y autónomo significa que la relación entre *potentia* y *potestas* se entiende como una relación externa. La *multitud* positiva se enfrenta con otro sujeto autónomo: el Poder (*potestas*). La lucha es una lucha entre dos titanes, *multitud e imperio*. La fuerza de ambos lados está exagerada, las contradicciones de ambos lados descuidadas.

5

En contra de este concepto positivo, tenemos que desarrollar el *anti-poder* como un concepto negativo, dialéctico y anti-ontológico.

La descripción de la dialéctica por Negri es una caricatura burda que tiene poco que ver con el enfoque dialéctico desarrollado por Marx, Lukács, Bloch y Adorno, entre otros.

La dialéctica es importante simplemente porque es el intento de entender la sociedad en términos del movimiento de la negatividad. Nuestro punto de partida es negativo, el grito de negación de aceptar los horrores del mundo como existe. En este mundo nuestro hacer (poder-hacer, *potentia*) es el único poder constitutivo, pero este poder (*potentia*) existe negativamente, en el modo de ser negado. El poder-sobre (*potestas*) es nada más la metamorfosis del poder-hacer que niega su propio contenido (el capital es nada más la metamorfosis del hacer que niega su propia base en el hacer). No hay forma de entender la *potentia* (poder-hacer) directamente como una fuerza positiva e inocente, sino solamente como la lucha contra su propia negación.

La lucha del poder-hacer contra su propia negación está penetrada obviamente por esa negación: la lucha contra el poder-sobre es inevitablemente contradictoria y el sujeto de esta lucha es igualmente contradictorio. En una sociedad podrida, todos somos podridos: es precisamente por eso que estamos luchando por otra sociedad. Luchar contra la sociedad podri-

da es luchar contra nosotros mismos. No hay sujeto inocente aquí, no hay espacio para el puritanismo ni para el autoritarismo.

La relación entre el poder-sobre y el poder-hacer es una relación interna, una relación de interpenetración mutua. Si el capital (poder-sobre) nos penetra, es igualmente cierto que nosotros penetramos al capital. El capital, como metamorfosis del hacer que niega su propia base, depende totalmente del hacer que niega. El capital depende del trabajo, es decir de la transformación del hacer en trabajo y en su explotación efectiva. Esta dependencia absoluta del capital con respecto a nosotros se pierde si la relación se entiende como una relación positiva y no como una relación dialéctica. Los términos “capital” y “trabajo” expresan esta relación de dependencia, que está totalmente perdida en los términos *imperio* y *multitud*.

La transformación del poder-hacer en poder-sobre es la negación del hacer, es decir la transformación del hacer en ser. Nuestra lucha, por lo tanto, es para la emancipación del hacer del ser, es decir, profundamente anti-ontológica.

6

Tratar al sujeto como sujeto positivo es atractivo pero es una ficción. En un mundo que nos deshumaniza, la única manera de existir como humanos es negativamente, luchando contra nuestra deshumanización.

Vivimos en una niebla de fetichismo y la única forma de ver a través de esta niebla es criticando. Adoptar una posición positiva-realista, como lo hace Negri, es como si una persona perdida en la niebla dijera que puede ver claramente. Esta declaración estimula a quien la escuche, pero es una ficción. Es una ficción que conduce fácilmente a otras ficciones, a la construcción de un mundo de ficción. El realismo (en el sentido de la pretensión de tener un conocimiento directo de la realidad) es siempre irracional en “el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza” (*El Capital* III, p. 768) en que vivimos.

7

Cuando negamos, quedamos siempre con las botas atoradas en el lodo de lo que estamos negando. Ir más allá es siempre una lucha prolongada

para liberar nuestras botas.

Negri empieza su obra con una crítica a la ortodoxia comunista y reproduce muchos de los presupuestos de esa ortodoxia (en relación a la dialéctica, el materialismo y el realismo, por ejemplo).

El corolario de este argumento es que rendimos homenaje a lo que criticamos. Es en este sentido que este comentario debe entenderse.

REFERENCIAS

Michael Hardt y Antonio Negri; *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

Carlos Marx; *El Capital*, Tomo 3, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Toni Negri, el argentino

Horacio González

La entrevista que *Situaciones* le ha realizado a Toni Negri evoca un conjunto de problemas que no tendríamos dificultad en pasar por el cedazo de ciertas culturas políticas de la izquierda argentina. Por un lado, estamos ante una vida militante sostenida en un horizonte de reflexiones teóricas de gran significación. En este punto, no dejamos de sentir la insinuación que se desprende de este itinerario político, llamándonos a cotejarlo con situaciones semejantes que se han presentado entre nosotros. Por otro lado, existen ciertos núcleos muy condensados de los escritos de la izquierda italiana, que han tenido muy temprana acogida en la lectura argentina, y esto es notoriamente lo que ocurrió en el caso de Gramsci. No resultaría impropio pulsar algunos puntos de la lectura de uno y otro, que podrían resaltar ahora a través de un juego que parece irónicamente mantener muchas más diferencias que afinidades.

En primer lugar, hay en esta entrevista un doble recorrido ostensible: el intelectual y el personal. Quizás sea ésta la propiedad de toda entrevista, aún de ésta, que tiene un marcado carácter de discusión intelectual. Pero estamos frente a un hombre, y aunque sea como apuntamiento marginal,

debe surgir alguna observación sobre su itinerario vital. Mera cortesía, a veces, del que va a interrogar sobre teorías y descubrimientos reconocibles en la esfera del concepto. Pero en el caso de Negri, este modo irreversible en que se percibe y es autoconcebida una vida nos vuelve a entregar, luego de mucho tiempo —precisamente, luego de Gramsci— el drama de un encarcelado que escribe en prisión o en circunstancias muy duras, una obra destinada a repercusiones trascendentes.

Negri concibe sus obras en estrecha relación con su militancia política y las hace parte de una misma producción. Director de revistas políticas, la enumeración de todas aquellas en las que participó o que dirigió, lo retrata como un publicista obstinado: pero he aquí que este militante de los grupos de Autonomía Operaria arrestado en 1979, indica que las luchas surgidas en mayo del 68 recorren una onda larga en Italia, para culminar “con la derrota de la Fiat en 1980”. “Nosotros fuimos los últimos derrotados”, agrega. Esta expresión inocultablemente dramática pone como nombre de la derrota los acontecimientos huelguísticos centrados en la fábrica clásica, puntuación que el caso argentino no admite, pues aquí las luchas (en los años setenta y aleñaños) se realizaban en una esfera nacional completa, involucrando maniobras militares muy vastas y una generalizada acción estatal represiva que acudía a técnicas de clandestinidad activa.

Debido a eso, aún era posible asistir a un tipo de razonamiento entre aquellos que sin duda podían también adjudicarle a su situación personal y colectiva el calificativo de “derrota”, que sin ninguna extrañeza acudían a Gramsci para interpretar las dificultades surgidas en el momento de juzgar las relaciones de la sociedad civil con el estado. Mientras se pensara que las fuerzas armadas eran formaciones estatales que actuaban sobre un vacío social donde “el estado era todo”, podrían empeñarse formas de lucha de gran radicalidad confiadas en la oquedad social en la que hallarían los militares. Pero más “gramscianamente”, esto es, pensando en que ninguna institución deja de tener raíces sociales, habría bastado percibir la potencialidad cultural que tenía la idea de sociedad civil, para entender que los institutos represivos del estado también se sustentaban en ella y actuaban en territorios consensuales que les pertenecían y eran intransferibles¹.

Era Gramsci —y no Spinoza—, el que seguía presidiendo los cenáculos

de la autocrítica argentina en el exilio. El pensamiento político sobre la derrota (más allá de que asumir este concepto impedía seguir debatiendo lo que para muchos eran los muy visibles errores de las organizaciones armadas) podía revestirse de consideraciones que trascendían la frontera gramsciana aunque podían invocar su nombre a través de cierto reaprovechamiento de la noción de hegemonía. En el caso de Ernesto Laclau² se ofrecía una versión contingencialista y paradójica de la hegemonía, en la que los puntos de fijación de un flujo adventicio de elementos existían merced a que, a su vez, se tornarían de inmediato en elementos corroídos por la “negociación incesante de toda identidad”.

Y de alguna manera, la hegemonía entendida de este modo servía para dar por finalizado el “ciclo de luchas” que Negri databa en los años 80 para Italia. Por otra parte, Laclau no dejaba de recrear también ciertos temas de las militancias sesentistas —tal como es habitual escuchar a él mismo empeñarse en este comentario³— al recordar algunos temas de los ensayos políticos de la izquierda nacional argentina hacia comienzo de los años sesenta. Puede decirse que Laclau actuaba como quien se apoyaría en Gramsci para trascenderlo con Althusser y a la inversa, apoyándose en Althusser para trascenderlo con Gramsci.

Encarcelado, Negri no desea considerarse amparado por historias gramscianas. Si bien no puede decirse que sea un punto de vista adecuado considerar el pensamiento de Gramsci sofocado y limitado por estar sumergido en la atmósfera de la Italia fascista (¿y qué sería pensar, sino lo que nos hace partir del acicate de cierto ambiente histórico sofocante?) es evidente que en Gramsci estamos ante una visión radical del historicismo bajo especie catártica. La catarsis es el principio de la conmoción trágica para pasar a otro estadio social más extático. Supone la constitución de lo social a través del pasaje de las fuerzas materiales a las creencias colectivas.

Negri cambiará radicalmente la perspectiva de esta catarsis y la llamará anomalía salvaje, que consiste en perseguir los surcos de la potencia del ser, que es a la vez indefinido y determinado, denso y múltiple, constitutivo y placentero. Como figuración de los pasajes en la vida de la realidad, en el primer caso estamos ante una de las posibilidades de la dialéctica

histórica, vetada por las consecuencias del pensamiento trágico de la catarsis y en el segundo caso estamos ante una fuerza productiva sin negatividad dialéctica ni vacío material, que por procesos de autoafirmación y combinación no finalista de actos del ser, expresa una potencia colectiva.

Si pensamos en la lectura gramsciana que se hizo en la Argentina, podemos percibir que puede haber llegado a la consumación de su recorrido recién ahora, cuando se constituye el horizonte temático al que invita el encarcelado Antonio Negri. En su trayecto biográfico y su camino intelectual, Negri reúne un calvario muy especial que en un solo cuerpo manifiesta las dos figuras, la del que busca una filosofía de la praxis en obras como la de Spinoza y la del que indaga una posibilidad de acción política en la comprobación de los cambios en la dimensión vital, productiva y material de las sociedades. Tratamos de imaginar esos itinerarios como reafirmación briosa de la condición del intelectual contemporáneo o, mejor aún, como fundación de una imagen del intelectual como autor de una obra que al mismo tiempo dispone su vida a lo largo de exigencias históricas y políticas de riesgo. No es lo mismo la academia que la vida en una fábrica, la del siglo XIX o las “fábricas difusas” de finales del siglo XX, no es lo mismo la Universidad que la cárcel, no es lo mismo el “campo intelectual” con sus revistas y opiniones que el exilio o el destierro. En uno u otro caso, varían las condiciones y los frutos del pensar.

Se trata, con Negri, de una vida en estado de praxis y un pensamiento en situación de pregunta sobre sus prácticas políticas. Cuando escuchamos por primera vez el nombre de Toni Negri y llegaban sus obras, *El poder constituyente* o el Spinoza, éste con un sugestivo título —*La anomalía salvaje*—, se conocían al mismo tiempo sus historias de encarcelado. Estaba acusado de no ser lo que era, aunque lo que era —un militante de los grupos autonomistas italianos en grado de estricta radicalidad— le prestaba un halo apropiado para conmover el mundo cultural. Era un profesor comunista, alguien al que se había elegido diputado para eludir la prisión con su fuero parlamentario, pero alguien al que también le habían sacado luego sus fueros y sobre el que así pesaba una captura que al cabo lo llevaría al exilio. Su obra no se conocía luego, como la de Gramsci, sino durante la vitalidad de su propio *via crucis*.

En la imaginación política contemporánea, el caso Negri parecía estar en condiciones de reformular la adversidad y aureola intelectual de Antonio Gramsci, produciendo un enorme giro desde el historicismo culturalista hacia un materialismo del “ser dado”. Es esto lo que lo lleva a apreciar (pues “el mundo es absoluto en su particularidad”) los cambios productivos en el Véneto como campo indiciario de premisas que deberían devolverle otro curso a la acción del grupo político. Negri, testigo del pasaje al “posfordismo”, que el sindicato desconoce como problema, indica que a esa transición al trabajo domiciliario en red “sólo le prestaban atención Agnelli y los grandes empresarios”. Allí es donde se concibe la problemática noción de “obrero social”, que actúa disperso, sumergido en una producción que en su extensión fuera del mundo fabril, reorganiza el sentido social. Esto abre el pensamiento hacia la idea de “biopolítica”, articulación productiva de *la producción de la vida social a través de la superposición creciente de lo político, lo económico y lo cultural*⁴.

Expresiones como obrero social, fábrica difusa y biopolítica se sostienen mutuamente en los flujos colectivos globales que definen nuevas formas de mando, producción y de subjetividad y, por último, culminan en una ética concebida como “articulación fenomenológica de las necesidades productivas”⁵. Quizás no sería necesario recurrir a la metafísica de Spinoza para sustentar la verosimilitud de estas transformaciones productivas, pero Negri desea retomar la filosofía del “ser inmanente y dado” que lleva al “nexo unitario” entre constitución-producción, lo que el legado hegeliano marxista, salvo severas correcciones posteriores, no permitiría. Es evidente el drástico trastrocamiento filosófico que esto conlleva, pues el partido conceptual adoptado visualiza “la multitud que se hace estado”, pero a la vez, en un giro espectacular, es la multitud la que aparece como potencia, como esencia productiva. Uno podría preguntarse si la extrema ampliación de la idea de biopolítica luce bien aquí, pero se trata sin duda de un vocablo cuyo destino ahora es también el de señalar la relación que entabla Negri con Foucault: relación de lectura crítica, beneficio y expansión.

Indudablemente, no se dio de este modo la lectura de estos mismos autores en la Argentina ni tampoco la reconversión del orbe productivo guardó

semejanza con los hechos que reseña Negri. Mientras Foucault se convertía rápidamente en un horizonte del estilo académico, presidiendo por un largo período la fábrica de tesis y de monografías universitarias y tornándose vulgata periodística, la desaparición de partes del viejo aparato productivo no se realizaba en nombre de otras formas de explotación técnica sino de la extrema degradación de la vida laboral, del desmantelamiento del aparato de amparo social y de la devastación de la empresa pública-estatal. No hubo tiempo de apreciar todo lo que “había crecido alrededor de la fábrica” y los adecuados intentos de reasociar el lenguaje político a las mutaciones técnicas y sociales suelen no poseer la fuerza discursiva necesaria para impulsar un abandono masivo de la gramsciana “cuestión nacional-popular”.

Una observación de Negri en la entrevista, dicha al pasar, es sin embargo preciosa. Para comparar el Véneto moderno y neocapitalista y el Véneto antiguo, el de su infancia o aún antes, surcado por la pobreza, recuerda la gesta de la inmigración: “de allí salían para Argentina”. Esta observación lo acerca inesperadamente a Gramsci, pues el encarcelado de Turi quiso pensar la cuestión del trabajo italiano en el mundo impulsado por las olas inmigratorias, como un hecho característico de la elaboración de una relación adecuada entre la cuestión nacional-popular y el cosmopolitismo. Y en este caso, intentado disputarle al fascismo la política del proletariado nacional y la “vía italiana” para un humanismo crítico y socialista mundializado. Negri, con todo, no está interesado en extraer mayores consecuencias de una observación que realiza tan solo por ser argentinos sus interlocutores. Ir más allá, lo hubiera colocado en un terreno de signos más historizados, lo que no desea.

Tampoco las razones de la derrota que sufrieran los grupos autonomistas italianos y la insurgencia armada en la Argentina pueden inducirse de situaciones que por ventura resonasen parecidamente. Pues si Negri sugiere que sólo los altos empresarios como Agnelli (cuya familia y cuya empresa, la Fiat, son también “personajes” gramscianos) estaban interesados en las nuevas formas productivas y no los sindicatos —con lo que acababan definiendo erróneamente sus objetivos— también sería necesario percibir que en la situación Argentina, si hubo “fallos de apreciación” no

lo eran en relación a los cambios en la esfera productiva sino en relación a los respaldos sociales, técnicos y culturales con que contaban los grupos alternativos. De este modo, la inquietud que Negri desliza en la entrevista —“es increíble el nivel de luchas en Argentina y luego la derrota”— no tiene modos adecuados de responderse, a no ser revisando nuevamente el viejo arcón de las memorias históricas nacionales.

No son estos temas, desde luego, hijos de la denostada “dialéctica histórica”, aquellos capaces de interesarle a Negri. Las luchas en la producción entendidas como “resistencias contra el Imperio” podrían pasar ahora por eventos internos situados en la CNN o en la Microsoft, que acaso en su propio nombre tecnológico anuncia el concepto resistente de micro-conflictualidades: “la resistencia será siempre eminentemente micro”, dice en la entrevista que comentamos. Y a partir de allí, se propone una aseveración indemostrable: “Chiapas sin Internet no hubiese sido nada”, que puede ser un juicio cuyo valor lo explique una tesis sobre la relación entre la técnica, la “multitudo” y el biopoder, pero que mucho más fácilmente puede recurrir a explicaciones de índole histórico-cultural. Del mismo modo, se hace más patente el descuido argumental que se produce cuando se cree que las luchas de los palestinos son de gran importancia estratégica porque involucran de alguna manera la industria petrolera. En ambos casos, el mismo abandono del criterio histórico en nombre de las técnicas del biopoder y sus micro-resistencias.

Al mismo tiempo, ¿qué decir de una afirmación como la que dictamina que los berlusconianos, por estar ligados a las pequeñas y medianas empresas, podrían ser más “progresistas” que los neocomunistas de D’Alema, más vinculados a la gran industria? Desde luego, este tipo de enunciados nos pone frente a desafíos fascinantes, que los historicismos marxistas intentaron resolver de muchos modos, siendo el economicismo de cuño nacional-popular uno de ellos. Observar la disonancia o el desacuerdo entre lo que se espera de unos contenidos emanados de la producción económica y lo que junto a ellos aparece como fornitura política, nos lleva siempre a un ponderable ejercicio de imaginación política. Ya sea para decir que sería preferible una clase industrial con atisbos “progresistas” que una pequeña burguesía empresarial con ínfulas nacionalistoides —en cuyo

caso se preferiría postular valores culturales de la Ilustración antes que juicios adversos sobre la gran propiedad—, ya sea para confiar en la “objetividad histórica” de las empresas más ligadas al empleo popular antes que en las del capitalismo más tecnologizado y condensado, en cuyo caso se pasarían por alto los ingredientes ideológicos para privilegiar los productivos-sociales, todo esto nos recuerda un debate sobre las paradojas de las culturas de la objetividad histórica y sus cortejos ideológicos, alimentos de los cuales se nutre desde el historicismo más común al más sofisticado.

En la Argentina, estas controversias fueron y son habituales y sin duda pertenecen al género argumental del “bloque histórico”. Puesto que Negri mismo es el autor de aquella curiosa ejemplificación (que no oculta su pliegue sumamente irónico respecto al partido comunista italiano, objeto mayor de sus escarnios), en nada desmerece el proyecto de articulación entre la producción y la cultura a la manera de ese “nexo unitario” entre producción y constitución que ya había comentado en su Spinoza. Pero si su sentido es el de “escapar a una única definición de la explotación sólo a través de categorías político-culturales” o de sociologismos a la Durkheim, aquí no lo logra cabalmente, relegando a una inadmisibile lateralidad los mundos culturales que se constituyen como incidente esencial de la praxis, siendo inescindibles con ella. No vemos ninguna ventaja en que el “nexo” que busca Negri entre la producción y la cultura deje abandonada y sin cualidades activas a las identidades políticas apreciadas sólo en relación a ésta última instancia. Al contrario, si las consideráramos “inescindibles” pero en el reconocimiento de sus propiedades, dejamos siempre abierto el juego de lo que Gramsci (a su manera, como se sabe, un durkheimiano) llamó catarsis, recurriendo al arsenal filosófico de la antigüedad.

Concluye Negri con una admonición a Laclau, quien habría confundido “una teoría política en una teoría sociológica”, y transformado “la teoría de la hegemonía en una teoría del consenso”. Pero Laclau podría ser criticado por muchas otras razones, pero probablemente no por ésta. Porque siendo la hegemonía un “exceso de sentido” posibilita entender lo social como un campo discursivo en el cual nada logra realizar una “sutura última”. Y también oscurece los puntos esenciales que de ninguna manera Negri deja de compartir con Laclau, cuales son las críticas a la “teodicea”

o a las “escatologías” de la historia, que con “la sombra pesada de la trascendencia del poder” inhiben las acciones humanas imponiéndoles finalismos que les son exteriores y que bajo el pretexto de presentar versiones redentoras de lo histórico ofuscan la propia libertad práctica.

Este trascendentalismo criticado lleva a la crisis y abandono de la dialéctica, sustituida por un nuevo inmanentismo del “trabajo vivo” que es la base de lo humano y social y con lo cual se produce “lo real”. El programa inmanentista, sin embargo, se debe recordar también como una reminiscencia gramsciana. Sólo que en Gramsci la filosofía inmanentista se daba por supuesta como el otro nombre de la filosofía de la praxis (era entonces el historicismo en estado práctico) y se pasaba sin más a atribuirle la tarea de generar el gran evento histórico de “una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los simples y los intelectuales”⁶. No son tales los problemas de Negri, que los consideraría asuntos de una dimensión exclusivamente cultural que no contribuirían a definir una “nueva forma de mando” en medio de las transformaciones en la producción, reproducción y circulación capitalista. Nuevamente aquí el concepto de biopoder vendría a relacionar la producción económica con la producción de jerarquías sociales. Es que lo social y lo político no pueden escindirse. “No cabe más la distinción entre lucha económica y lucha política como en el leninismo: la dialéctica ha saltado”. Siendo así, el enfoque biopolítico sustituye al de la dialéctica permitiendo designarse como “potencia” para evitar la deformación de lo político “a través de cada tipo de representación o delegación”.

Sin duda, este programa cruza de varias maneras las dimensiones de la política contemporánea y su pensamiento creador. Negri no es de los expositores menos fecundos y en él se le agrega la peculiaridad de su más que relevante y evocativo drama personal, pues está moldeado en la tragedia de las vidas militantes de todo el ciclo moderno. Con todo, la crítica a la “teleología” y al “sustancialismo”, parecería querer resolver con un correlato axiomático de antagonismo con la tradición dialéctica lo que en ésta también se presenta como una incerteza creativa respecto a los planos económicos y políticos. Fórmulas como “la política es economía concentrada” podrán ser deficientes frente a la densidad de lo real o presentarse como vagas metáforas frente a un conjunto de acciones que no se escinden

de ese modo ni por otro lado dejan de tener la homogeneidad que esa concepción les niega, pero tampoco se percibe en qué el inmanetismo de la potencia que “ocupa siempre nuevos espacios y los construye” nos dejaría mejor situados frente a la realidad de las fuerzas sociales.

La responsabilidad de haber extraído de la ontología social contemporánea el envío intelectual de la dialéctica como si fuera un trascendentalismo coercitivo o un esencialismo anonadante de la acción, recae en primer lugar en un uso desprevenido y meramente publicitario de viejos conceptos filosóficos, como esencia, trascendencia o finalismo, despachados a mejor vida por un cierto golpismo filosófico que no consigue garantizar mejores resultados en la realidad histórica luego de la muerte proclamada del historicismo y su corazón teórico: la dialéctica. El problema es vasto y de intrincados contornos, pero ¿no se le podría conferir al linaje dialéctico una nueva responsabilidad para pensar de manera creativa las distintas esferas del poder, sobretodo porque con él siempre tenemos la seguridad de que hay historia, y no necesariamente bajo un modo cerrado y monolítico, todo lo cual la crítica a las “identidades fijas” quiere abarcar, sino que si la hay es precisamente porque aún es posible hablar diciendo que se mantienen las identidades bajo la forma de una peregrinación y un desliz?

Elíjanse las palabras que se quieran, pero lo que en el lenguaje acude en la expresión “bajo la forma de”, no parece un confusionismo que oculta la potencia de lo real, sino una libertad combinatoria de elementos que ocurren en el seno de una temporalidad. Esta temporalidad no es sino el peso de lo anterior acontecido que como reserva de espesor temporal está presente dándole gravedad a todo presente que inevitablemente lo convoca. Estudiar estas convocatorias supone la historia no como un subyacer finalista sino como fines múltiples que sin una forma fija, ocurren arrastrando figuras ya consumadas de sentido y actúan o se presentan en el horizonte colectivo “bajo la forma de”. Si esto fuera así, no parece ni inútil ni deseable la dialéctica sino la misma forma de un pensamiento sobre lo que se piensa como historia.

Desde Antonio Gramsci que no se daba en el mismo hontanar político al intelectual y al hombre perseguido por sus actividades políticas, que se manifiesta en una obra publicada y capaz de llamar a nuevos conceptos

políticos, convocar a aglutinar realidades bajo nuevos nombres. Y esto es singularmente importante si lo que estamos mirando son las luchas sociales argentinas. Negri trae una referencia francesa que en Gramsci no existía del mismo modo, pues él piensa bajo la sombra de Maquiavelo, Marx y Croce. El Sorel que lee, no invoca sino el Sorel que ya había sido leído por el propio Croce, de quién además era amigo. El francés Sorel componía fundamentalmente una “lectura italiana”. Pero Negri establece su trucha filosófica en consonancia con “la crisis del althusserismo, que había madurado en la versión ortodoxa de Althusser y en la vertiente comunista —no marxista— de Deleuze”. Es evidente que este recorrido fue hecho por numerosos intelectuales en todo el mundo, por lo menos en aquellos lugares donde la obra de Althusser era leída con entusiasmo.

Y estos lugares están mencionados en una pieza recordable, que lee Etienne Balibar bajo el título de *Adiós* en el sepelio de Althusser. Allí es mencionada “Buenos Aires”⁷, una de las sedes de la lectura de la obra de Luis Althusser. Es para aquellos lectores de esta obra que se planteará muy tempranamente el problema de abandonar la “dialéctica hegeliana, última forma del platonismo ontológico, una concepción preconcebida y preconstituida de teleología histórica, un concepto de necesidad histórica que es externo a la praxis colectiva de las masas”. Afirmación de Negri en la entrevista de *Situaciones*, formulando llanamente un credo adverso a la teleología que ha recorrido numerosos planes de lecturas luego del trance mortal del althusserismo. Buenos Aires (o esa Argentina de la cual es sinédoque, o esas luchas sociales libertarias, de la que también es nombre representativo) había mantenido un plan de lecturas que también escuchaba los compases de la caída del althusserismo. Pero finalmente con la obra de Toni Negri, cuya lectura e interés se recogen con creciente entusiasmo —lo que esta entrevista pone también de relieve— se presentaría al fin la pregunta radical sobre el historicismo con monograma dialéctico.

A mí me parece (retomo aquí un abrupto tono personal, que ayuda a concluir rápido lo que sin dudas merecería más precauciones argumentales) que no es posible esgrimir tan ligeramente conceptos como “última forma del platonismo ontológico” o “teleología histórica externa a la praxis colectiva”, partes de un plan filosófico que parece recaer demasiado en

una publicística de circunstancias. Nadie niega que hay que volver a interrogar la dialéctica, pero es difícil presentar esta actividad necesaria como algo que no sea a la vez dialéctico en sí mismo. Y esa necesidad como un foco potencial de libertades no configuradas de antemano, que pueden colocar el ser de la dialéctica como un nuevo pensamiento abierto, no pertenece a un bastión caprichoso de lectores perezosos para abandonar sus anaqueles resabidos y ritualizados. Sino a lo que la dialéctica menta en su mismo límite, y más que mentar alude como otro de sus nombres posibles: el de la historia, y no tampoco el de un historicismo de metas prefiguradas, sino el de una historia que supone la inmaterial temporalidad de los colectivos humanos.

No veo la ventaja de trazar un nuevo bosquejo de debates en la Argentina bajo la disposición de la “anomalía salvaje”. Veo sí la importancia de leer a Negri y debatir con él, pues sus textos sugerentes también emanan de una *vita* activa que significa mucho para todos nosotros. Negri hizo tomar un curso a su vida intelectual que nos es familiar. Podríamos mencionar muchos intelectuales argentinos con sus mismas lecturas, pero acaso sea necesario decir que no fructificó entre nosotros esa tensa cuerda teórica que a la vez se expresa en la vida de este militante político que habla de sus derrotas y es a la vez un perseguido que puede conmover la conciencia intelectual de muchos europeos y latinoamericanos.

Sin embargo, es posible ver ahora que la aventura intelectual de Negri puede convocarnos otra vez alrededor de las preguntas sobre el otro italiano encarcelado, que dejó rastros tan elocuentes en el lenguaje político argentino. Sería torpe abandonarlo, a Gramsci, no por fidelidad abstracta o molicie del lector, sino por lo menos por dos razones que parecen relevantes. Porque no aparece aún agotado el llamado a estudiar el campo de realidades de lo humano-práctico dentro del acontecer de una temporalidad histórica, con su séquito dialéctico maltrecho, pero maltrecho “dialécticamente”. Y porque la sociedad nacional que llamamos Argentina por convención o por melancolía, ha creado de todas maneras fuertes huellas aglutinadoras de problemas liberacionistas —con su comitiva de enunciados que actúan en la memoria— que no pueden abandonarse en su condición de fuertes implícitos y requerimientos filosófico-políticos de cual-

quier razonar situado.

Toni Negri habló de la Argentina, fugazmente, en esta entrevista. Sus interlocutores argentinos eran una presencia sugestiva. Pero Toni Negri, el “argentino”, aún debe recorrer ciertos tramos de una aclimatación que el anterior encarcelado italiano había recorrido en la conciencia de sus lectores. Para eso, sus lectores argentinos, nosotros, aún podemos intervenir en esa controversia íntima entre dos turbulentos príncipes respectivamente reescritos por Gramsci y por Althusser. Y sólo intervendremos con valores dignamente destacables si al mismo tiempo sabemos no abandonar los programas de lecturas que se resisten a ser deducidos maquinalmente del plan general de lecturas de esta época.

NOTAS

1. Recuerdo haber leído una nota de este tenor en la revista *Controversia*, publicada en México por exilados argentinos. No tengo presente el autor o el año, pero sería éste alrededor de 1978.
2. Al que Toni Negri, en la entrevista, menciona con cierto fastidio. Laclau piensa en una teoría de la hegemonía no como un concepto topográfico ni como irradiación de efectos a partir de un punto privilegiado. Sería "un exceso de sentido resultante de una operación de desplazamiento". Tornada así una figura retórica, la hegemonía es una práctica articuladora que organiza relaciones sociales que a su vez son modificadas por el propio acto implicado en esa práctica. Laclau y Mouffe llaman a esto radicalización de la perspectiva althusseriana, mientras se muestran escépticos ante cualquier recurrencia a Spinoza. (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*). El libro es de 1985, poco después del ciclo revolucionario del 68 que Negri consideraría clausurado.
3. Ver Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo y entrevista a Laclau en *El ojo mocho* del año 1996.
4. Ver Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*.
5. En Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, "ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza", Anthropos, México, 1993. (Escrito en 1981).
6. Ver Antonio Gramsci, *Quaderni*. Se trata aquí del volumen que en la edición Togliatti fue publicado bajo el título *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.
7. En *Adieu*, texto leído por Etienne Balibar en el entierro de Althusser en 1990: "Estamos aquí para que Luis Althusser sea sepultado como lo merece, por las personas que lo honraron y admiraron, que lo han amado y que no lo olvidarán. No puedo dejar de encontrar esto un poco irreal, después de tantos años de silencio y de dispersión. Pero esta presencia es más fuerte que el silencio y que la dispersión. Por otra parte somos más numerosos a pesar de que nos veamos. Se de muchos hombres y mujeres en todo el mundo, en Pekín, en Nueva York o en La Habana, en Alemania o en Suecia, en Grecia, en Italia y en España, en Londres, Argelia, en Nimegues o Buenos Aires, que quisieran estar aquí con nosotros". Se mencionan capitales y países, los países de Europa continental por su nombre, y los demás por el nombre de sus ciudades principales. Allí está Buenos Aires, nuestra ciudad, donde se lo había leído con constancia y generosamente. (En *Écrits pour Althusser*, de Etienne Balibar, La Découverte, 1991).

Sujeto y trabajo

Luis Mattini

Si uno lee la literatura social del siglo XIX, ve filmes como *Germinal*, incluso a escritores de mediados de siglo XX como Elio Vittorini y la remata con la última novela de Saramago *La caverna*, si uno escucha a nuestros abuelos —casi centenarios—, puede comparar las consecuencias de la segunda revolución industrial con los actuales resultados de la llamada globalización. No queremos decir que no hay nada nuevo bajo el sol, sino que se confirma la tendencia del desarrollo capitalista enunciada y seguida por sus estudiosos críticos, desde *El capital* de Marx a *El imperialismo fase superior del capitalismo* de Lenin y *La integración mundial, última etapa del imperialismo* de Silvio Frondizi.

Empero, la literatura tiene la ventaja de mostrar el dolor, el drama humano, psicológico, emocional, las catástrofes culturales, por encima de la lectura de un dudoso progreso justificado por las ciencias sociales. Cierto es que frente a la escasez generalizada en el siglo XIX ha sido justo que Marx viese en el desarrollo capitalista la acumulación de riqueza amasada en sangre que sería, no obstante, la base material imprescindible para pensar en una sociedad igualitaria. Eso ya no parecía creíble a la segunda

mitad del siglo XX, a pesar que nosotros lo queríamos creer. Porque ese “queríamos creer” explica las revueltas mundiales de los sesentas, precisamente más fuertes en las generaciones de jóvenes bien alimentados, sea allá el Mayo Francés, acullá la Primavera de Praga, ahí la masacre de Tlatelolco o aquí el Cordobazo, llevado a cabo por las clases sociales populares, que habíamos disfrutado de la niñez peronista. Las cargas de caballería, los tanques, los gases, los garrotes y las ametralladoras nos demostraron que ya no era creíble, si es que alguna vez lo fue.

El hilo conductor en estos casi dos siglos ha sido el conflicto entre capital y trabajo, confrontación antagónica e irreconciliable por su propia naturaleza. Una historia tinta en sangre que puso la impronta sobre la historia de la vida del pueblo y está registrada en toneladas de páginas, en las ciencias, en las artes y en la memoria colectiva. Un tema monumental, por cierto, del que aquí sólo me propongo examinar la vinculación que en este proceso se ha establecido entre trabajo y sujeto, entre trabajo e identidad y cómo la historia de la modernidad —que es la historia del capitalismo— desarrolló una relación ambigua entre el culto y la humillación al trabajo. Desafortunadamente, el marxismo no escapó a esa influencia. Culto como forjador de la esencia humana y humillación en sus divisiones en jerarquías variables según exigencias de cada época, partiendo de aquella primogénita separación entre trabajo manual e intelectual y demás subdivisiones de acuerdo a las necesidades del mercado, incluso el socialista.

Hoy es evidente que el folleto de Engels *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, estuvo muy influido por el darwinismo y por un materialismo lineal que le atribuyó solo al trabajo la conformación de la conciencia y el lenguaje, otorgándole a la subjetividad una subordinación pasiva. De esa influencia entre un economicismo indeseado y un biologismo insospechado —debido al prestigio de las ciencias naturales en aquel siglo— viene la concepción marxista oficial que supone un sujeto sustancial, originado por las fuerzas productivas, materializado en el trabajador. En efecto, así como la evolución de las especies basada en la supuesta —al menos hoy cuestionada— supremacía de los más fuertes, la evolución del trabajo de sus formas presumiblemente menores a las mayores —artesanales a industriales, antiguas a modernas, etcétera—

desarrollaría la clase social llamada a ser la emancipadora de la humanidad: los obreros industriales. El proceso industrial sería irreversible puesto que se identificaba acumulación y concentración capitalista con centralización productiva física.

LA TEMPRANA DESCENTRALIZACION PRODUCTIVA

Sin embargo, ya desde principios y a lo largo de toda la década del sesenta —pico más alto de la industrialización en Argentina—, desde los sindicatos empezamos a lidiar con un nuevo enemigo: el contratista. Muchos luchadores de aquella época recordarán conmigo a alguien que quizás habían olvidado. ¿Quién era el contratista? ¿Quiénes eran? Fueron los villanos menores frente al gran explotador empresario cuando las grandes empresas comenzaron a derivar parte de su producción a “terceros”, hoy llamados “proveedores”.

Esto no había sido siempre así. Por el contrario, en el momento de su apogeo la industria tendía a producir en sus plantas prácticamente todos los elementos que componían su mercancía. Partía literalmente de la materia prima la que a su vez era perfectamente definida. Por ejemplo, si tomamos un frigorífico de la década del treinta, era fama que de la vaca solo se perdía el mugido. Todo lo demás se manufacturaba directamente en sus instalaciones. Los frigoríficos tenían hasta sus propios talleres; la “tachería”, por ejemplo, en donde fabricaban las latas en que se envasaban los picadillos y otros derivados de la carne. La racionalidad inglesa llegaba al extremo del aprovechamiento al destinar un par de carpinteros sólo para que se dedicasen a desarmar los cajones de embalajes de maquinarias y otros insumos recibidos, seleccionar la madera y depositarla en orden para usos posteriores.

Esa indiscutida racionalidad técnica que lograba el máximo de productividad frente a las formas anteriores y en la que Marx advierte la posibilidad de la creación de la base material para el comunismo tenía —como se sabe— una contradicción irreconciliable: la forma social de la producción con el carácter privado de la apropiación. Asimismo, al agrupar a los trabajadores en grandes establecimientos los capitalistas, por un lado, lograban la máxima eficiencia y, por otro, a su pesar, fortalecían a su antagonista.

En esas condiciones, al momento de mayor industrialización se correspondió el momento de mayor fuerza del movimiento obrero. Los estados de bienestar y los propios estados socialistas como reflejo de esa fortaleza.

Por otro lado, bajo la supuesta ley de la dialéctica de la transformación de la cantidad en calidad, se había desarrollado la idea que a mayor concentración humana volcada a un colectivo orgánico, mayor eficiencia y racionalidad. Esta ley supuestamente objetiva que, a su vez, acrecentaría cada vez más la fuerza del movimiento obrero, llevó a afirmar que el capitalismo monopolista sería el último peldaño de desarrollo después del cual sólo cabría el socialismo como un nuevo momento de la ley del “progreso por saltos”. De ahí que los estados socialistas no dejaran en pie ni un modesto quiosco y crearan esos monumentales complejos administrativos o productivos que fueron caracterizándose por su falta de agilidad para adaptarse a la vida misma. Otro tanto ocurría con los estados de bienestar dándole, sin querer, amañados argumentos al liberalismo —es decir, al mercado— siempre en acecho a la maximalización de las ganancias.

Pero parece ser que los capitalistas, atenzados entre la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y el progresivo poder de los sindicatos, estudiaron mejor que los marxistas a Hegel y comprendieron más rápidamente que existe, en cada situación, un punto que podría denominarse óptimo de concentración de personas organizadas. Dicho de otra manera y visto al menos desde la eficiencia, la actividad colectiva es superior a la individual, pero en determinado punto de crecimiento cuantitativo el proceso se altera y es como si empezara a retroceder. El ente se transforma en un paquidermo de lenta reacción. La pedagogía lo había desarrollado al encontrar el número óptimo de participantes a una clase: no menos de tantos y no más de tantos.

Por eso es que la ruptura con el llamado fordismo tiene varias causas. Por un lado, las nuevas necesidades de la velocidad de circulación de la mercancía y las distintas formas que va adoptando la acumulación del capital, siempre acosado por la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Por otro, las especificidades del matrimonio entre la ciencia y el mercado desplegando la tecnología casi como un fin en sí mismo; pero, ade-

más, y sin dejar de señalar las interinfluencias, la necesidad de desarmar al movimiento sindical.

Y este proceso viene de lejos, fue paulatino y sus saltos estuvieron condicionados por la propia competencia capitalista y por la lucha política creando nuevas situaciones. Ahora se nos aparece como si hubiera salido de la nada. Como si de un día para otro la industria se hubiera desconcentrado. Peor aún, como si ya no hubiera manos que produjeran. Como si los bienes de uso salieran milagrosamente por los ventanales de los grandes edificios administrativos, abandonaran el aire acondicionado, las moquetas y los ordenadores, se empacaran solos, volaran a los supermercados, y formarían fila en las estanterías a la espera de los alienados consumidores. Bien es cierto que los cambios tecnológicos han reducido la mano de obra empleada y esa es una de las causas de la desocupación. Pero ocurre que la tremenda agresión del desempleo relativiza un problema tanto o más grave: el deterioro de las condiciones de trabajo, de la calidad de vida y del salario. Así se da la paradoja que en medio del aumento de la desocupación, los ocupados trabajan más intensamente y mayor tiempo.

Porque para el capitalismo, la llamada tercera revolución industrial — que los soviéticos anunciaban como la “revolución científico-técnica” y pensaban liderar, implantando por la vía pacífica el socialismo universal— ha sido una revolución para nada progresista. Revolución no suficientemente analizada por los marxistas. La revolución fue de contenido y de forma pero no de esencia. Se desarrolló la técnica a punto tal de transformarse en tecnología, se concentró la investigación a la que se la separó de la producción, se descentralizó el aparato propiamente productivo dispersando la mano de obra para darse el siguiente cuadro: a una hiper concentración del capital nunca vista en la historia, se corresponde una descentralización productiva, tanto en instalaciones nómades, como en la distribución en cientos de micro fabricantes. Hasta los edificios son prefabricados, transportables. A este proceso suele llamársele desindustrialización.

NUEVA FORMA PRODUCTIVA PARA UN MISMO MODO DE PRODUCCION

Cuestión de palabras, en todo caso podría llamarse neointustrialización

o pos industrialización. Pues mientras ayer este proceso consistió en concentrar a los trabajadores en grandes establecimientos sacando la gente de sus lugares naturales, destruyendo economías “primitivas”, trabajos domiciliarios y todo eso que se ha conocido y que la literatura registra a veces hasta con nostalgia, hoy se reciclan los grandes edificios industriales para usos comerciales —en el mejor de los casos culturales— y se desmenuza la producción en cientos de unidades, de las cuales un número importante son trabajos domiciliarios.

Y eso —como dije más arriba— en el caso de nuestro país data de hace casi cincuenta años. Poco a poco las empresas empezaron a mandar a hacer afuera las piezas secundarias de sus producciones. Y ese afuera eran talleres chicos en los que la debilidad de la fuerza sindical posibilitaba que esos pequeños patronos —las PYMES tan caras a los Partidos Comunistas— pagaran menos salarios y en condiciones inferiores de trabajo. Certo es también que obtenían menos plusvalía y eran aherrojados por los grandes. Pero para los trabajadores de la gran industria, incluso la imperialista, esos contratistas representaban el enemigo directo y sus trabajadores los esquirols del movimiento obrero.

Con los años, las empresas despedían personal y se daba la paradoja de obreros que recibían una fuerte indemnización por despidos, compraban una máquina y pasaban a ser contratistas de la misma empresa. En muchos casos los patronos sumaron a las indemnizaciones préstamos para maquinaria con lo que finalmente los trabajadores que se habían especializado en la propia fábrica, hacían el mismo trabajo por cuenta propia, quizás ganando un poco más, trabajando más, pero sintiéndose emancipados.

Se puede observar, entonces, un proceso desde el inicio de la industrialización, en los albores del capitalismo hasta nuestros días, que recorre una gran parábola. En su parte ascendente la industria arranca cada vez más a la gente, hombres y mujeres, de sus hogares, los concentra en la producción y los proletariza. En las cercanías de las fábricas se establecían los conglomerados obreros y, de conjunto era como si las dos clases en pugna —el proletariado y la burguesía— se alinearan ordenando sus divisiones para la guerra de clases. Sin embargo, llegado a ese punto y con centenares de combates y batallas, ganadas, perdidas o empatadas, el proceso

comienza a invertirse en curva descendente hasta que las grandes instalaciones son demolidas o recicladas y los trabajadores se dispersan cada vez más en nuevos hogares, en las villas, o entremezclados con la clase media para la producción domiciliaria. Práctica esta que —además de desarticular las fuerzas del trabajo— no sólo implica un deterioro de las condiciones laborales y de salarios sino que extiende la explotación directa a la familia, puesto que para cumplir los pedidos y al costo requerido, los trabajadores —convertidos en cuentapropistas o autónomos— suelen con harta frecuencia incluir a sus cónyuges y sus niños en las fabricaciones.

Lo notable, realmente notable y muy lamentable, es que este proceso se dio sin que el movimiento obrero lo registrara como peligrosa tendencia y en su posterior magnitud. En realidad no se lo quería ver. Todavía no se lo quiere ver porque, de verlo en profundidad, nos haría reconsiderar todo el concepto del sindicalismo y de la propia lucha emancipadora de la clase trabajadora. Pero, sobre todo, porque la relación entre existencia y conciencia no es lineal, como se ha presentado. En términos de saberes populares suele decirse que no hay peor sordo que el que no quiere oír.

En efecto, fue tal la esquematización de la teoría social fundada en el siglo XIX apoyada en el portentoso desarrollo de las ciencias, que se estableció la idea de la conciencia como algo irreversible; tan soberbia como ese pensamiento científicista que niega la existencia de aquello que no comprende o que está fuera de sus presupuestos. De esta forma, que la conciencia “precede” a la existencia. La realidad que no obedece a la teoría no existe, a lo sumo es la excepción, la anomalía.

Por lo tanto para esa conciencia de lo real, esas pequeñas derivaciones hacia los hogares —que estaban destrozando las fuerzas organizadas del trabajo— eran subproductos, excepciones sin importancia, intrascendentes, ya que no se correspondían a la teoría de la racionalidad capitalista. La industria seguía siendo la gran industria y proletarios sólo podían ser los trabajadores de las grandes fábricas, porque así estaba escrito en los textos. Esos contratistas, obreros pequeñoaburguesados no contaban en las leyes del desarrollo social. A lo sumo como aliados circunstanciales en la lucha antimperialista que serían finalmente barridos por el socialismo. No es necesario aclarar que por su parte esos obreros pequeñoaburguesados se

la creyeron y alimentaron el prejuicio. Eran “patrones”, hombres libres, emancipados de la “esclavitud asalariada”. En el caso de Argentina hubo que esperar el menemismo para crear la expresión “esclavos autónomos”, que es la que corresponde sin ironías.

Anotemos bien aquí lo que ya hemos afirmado más arriba: que estos cambios en los procesos productivos no se deben a una sola causa objetiva; la económica o la científico técnica. La lucha del movimiento obrero ha obrado con una determinación subjetiva no menos importante. Nadie puede asegurar que de no haber existido semejante fuerza sindical y política, la conversión hubiera sido la misma. Y anotémoslo bien, puesto que ello nos da pie para pensar en las posibilidades de la potencia “material” de la subjetividad para modificar las supuestas leyes objetivas.

EL SUJETO SUSTANCIAL

Ahora bien, la concepción de un sujeto sustancial, emanante del desarrollo de las fuerzas productivas y del mito del progreso, fijaba los siguientes presupuestos (dicho sea de paso, “presuponer” invita a pensar que la conciencia precede a la existencia):

1- El carácter social de la producción industrial genera la conciencia colectiva, base del socialismo. Corolario por lógica formal: otros sectores sociales, campesinos, artesanos, autónomos, etcétera, no podrían “engendrar” conciencia socialista, deberían ser “arrastrados” por el proletariado.

2- La disciplina fabril favorece la disciplina colectiva.

3- La plusvalía, que expresa el concepto preciso de explotación, diferenciado pero no antagónico al de opresión, produce una contradicción innegociable puesto que la eliminación de la plusvalía solo es posible con la eliminación del capitalismo.

4- La única clase explotada es el proletariado. Las demás clases populares sufren la opresión. Las opresiones pueden ser negociables y hasta resueltas sin cambiar el sistema. La explotación no puede resolverse sin cambio revolucionario. Por lo tanto, la única clase revolucionaria tiene que ser la obrera.

5- La concentración posibilita el cambio de cantidad en calidad. El sujeto proletario es el único sujeto posible con una contradicción irresoluble,

que sólo puede resolverse por negación de los contrarios y el devenir de un nuevo sujeto: la humanidad emancipada.

6- La alienación del trabajo asalariado, la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, niega el papel del trabajo como esencia y por ende cosifica al ser humano. Contradicción también antagónica.

Con estas premisas, adoptadas como leyes objetivas inalterables, como supuestamente lo era la ley de la gravedad, puede explicarse por qué los partidos comunistas, la socialdemocracia y hasta los populismos que abrevaban en la doctrina marxista, aferrados a una teoría del progreso lineal, no comprendieron el fenómeno social de los sesentas, que excedió en mucho a los protagonistas fabriles y fue liderado por vanguardias “pequeño-burguesas” radicalizadas (oprimidas pero no explotadas). Puede observarse también que los jóvenes obreros participaron más en carácter de ruptura cultural generacional que en el de obreros y, en algunos aspectos, tomaban contacto con el movimiento hippie.

Porque a despecho de los presupuestos atribuidos a la conciencia, la concentración fabril, la división del trabajo, la disciplina laboral, la cultura del trabajo, apoyadas por el sistema educativo y los medios de comunicación, impusieron las imágenes identificatorias de vida del orden burgués. Ese orden burgués en épocas de expansión de mercados, de economías productivas, podía adaptar a sus necesidades un obrero bien pago y con reconocimiento social para que cumpliera el rol de productor y consumidor. A su vez, ese obrero industrial bien pago, pero sobre todo reconocido por su cultura laboral, orgulloso de su lugar en la sociedad moderna, en el progreso de la humanidad, ignoró la alienación, ignoró su propio carácter como mercancía y aceptó el modelo identificatorio de la burguesía, aunque en muchos casos convencido que eso era la vía al socialismo. Así puede decirse que la burguesía y el proletariado, aunque se disputaban pacífica o violentamente la distribución de la riqueza, avanzaban juntos, aliados en la constitución de la sociedad industrial. Las demás personas pertenecientes a otros sectores sociales, muy numerosos, pero desperdigados y fuera de ese esquema, los marginados, los campesinos (la producción rural no industrializada), las mujeres no profesionales, las domésticas, los artistas, los pensadores no orgánicos, los pequeños productores,

los artesanos, los cuentapropistas, los locos, los vagos, los díscolos, los delincuentes, constituían una masa considerada parasitaria, en muchos casos mayoritaria. Por un lado, la escoria social llamada “lumpenproletariado” y por otro, restos de clases precapitalistas que, como la nobleza (y la esclavitud, no olvidarlo), estaban destinadas al “basurero de la historia”. Esta es la cuota de humillación del trabajo que el marxismo oficial debe asumir.

¿Y la tan mentada y ruidosa clase media? La llamada clase media no se define ni por el lugar en la producción ni por el nivel de ingresos. La clase media es una mentalidad. Exactamente esa mentalidad de identificación con los ideales de vida burgueses adoptados y sostenidos hasta por la propia clase obrera. La clase media es “el hombre de la calle”, “la gente”, como se acostumbra a decir ahora. La clase media es el “hombre masa”, ese que se cree igual a todos y hace centro en los derechos individuales. Como mentalidad, trasciende los estamentos y clases, la componen los obreros más estables, profesionales, empleados públicos, docentes, vendedores ambulantes, comerciantes en general y, sobre todo, se autodefinen como modelo. En la actualidad la clase media es una masa autoasumida como tal, como clase media, que forma la mayoría de la población, principalmente asalariada, dependiente o autónoma. Esta clase media no existía en tiempos en que Marx desarrolló sus teorías y apenas si aparece algo difusa en los textos clásicos, mezclada con la aristocracia obrera. Por lo tanto, para el marxismo oficial no ha sido digna de estudio (no existía) con lo que le dejó el campo libre a ese notable liberal que fue Ortega y Gasset.

LA JERARQUIA LABORAL COMO INJUSTICIA SOCIAL

Esa fue la etapa del capitalismo monopolista. El orgullo por el trabajo se superponía con frecuencia a los intereses económicos; y los empresarios lo alentaron y aprovecharon eficazmente. Las ciencias sociales, salvo la psicología, casi no lo registraron en sus macro estadísticas y mensuras impersonales. Sólo las vivencias “etnológicas”, por así decirlo, mostradas por algunos testimonios y por el arte la han documentado. Recuerdo en mis años de sindicalismo, una oportunidad que teníamos un largo conflic-

to por el incremento del trabajo incentivado en una gran empresa del grupo Techint. Había una gran combatividad y excelente disciplina sindical. Sin embargo, la empresa persistía en sus objetivos y hubo que recurrir a las medidas de fuerza. Por ejemplo, trabajo a reglamento, a desgano, disminuir la producción, lo cual se hacía inevitablemente a costa de ingresos puesto que se perdían los incentivos. Ante esto alguien propuso invertir la medida: mantener los niveles de producción que garantizaban el cobro de los plus de incentivo, pero desentendiéndose de la calidad. La medida no pudo prosperar porque la mayoría de los obreros, entre quienes me cuento, preferimos perder plata antes que elaborar un producto por debajo de nuestras capacidades profesionales.

Desde luego, esta cultura del trabajo, esta manifestación de “seriedad” o “responsabilidad”, ese rechazo moralista al ocio como el peor de los vicios, frente a tendencias “aventureras” de “lúmpenes” y pequeñoburgueses disociadores —en el socialismo real se los llamaba “inadaptados sociales”— era parte importante de las consideraciones que signaban a la clase obrera como la única capaz de establecer y llevar a la práctica los parámetros de la nueva sociedad. Y eso tenía su lógica, sólo que hoy es evidente que dichas consideraciones eran la expresión más avanzada de la moral burguesa de su época de oro, la moral protestante, la sociedad eficiente, aséptica, económica, sana, en donde el trabajo era la identidad, la esencia del hombre. Algo no muy diferente a lo planteado por Tomás Moro en la novela *Utopía*: el ocio como la más grave de las inmoralidades.

Uno de los problemas no menores de esta moral burguesa decimonónica adoptada por el socialismo revolucionario y reformista es la jerarquización del trabajo, la reducción en su importancia sólo a los productores de “vanguardia”, por así decirlo. En la Unión Soviética fue paradigmático. Apología del trabajo manual, del proletario, pero siempre y cuando éste sea un metalúrgico y sobre todo un tornero, ajustador o matricero. Los pobres diablos que estaban obligados a conducir tranvías, repartir correspondencia, barrer las calles, pintar paredes, limpiar vidrios, cuidar niños o ancianos, etcétera, eran categorías inferiores. Ni qué decir de la opinión social que merecía una mujer que aspirara sólo a ser madre y cuidar su prole. El obrerismo del marxismo ruso ubicaba al trabajo intelectual des-

pués del manual, y casi sólo en su aspecto científico: los académicos, y dentro de estos, los de ciencias duras. Cierto es que se extendió el arte al alcance de las grandes masas. Sin embargo, además de profesionalizado, es decir desnaturalizado, se lo ubicaba en lugar subordinado y siempre ligado al mundo de la producción. Estos criterios, más el dogmatismo político, engendraron el célebre “realismo socialista”, que no fue ni realismo ni socialista.

Merece la pena detenerse en el detalle de por qué se insistía tanto en el metalúrgico. Por una serie de reflexiones que se puede parodiar como un tratado de lógica formal: socialismo es industrialización mas ideología; industrialización, para aquella etapa, era siderurgia; siderurgia implicaba desarrollo científico y obreros del metal; ideología implicaba sujeto portador de la misma: el obrero industrial y, específicamente, el metalúrgico y, dentro del metalúrgico, el tornero, el ajustador o el matricero. El herrero, que en última instancia es el padre de la metalurgia, pertenecía al precapitalismo, al basurero de la historia.

Conviene reiterar que para el mito del progreso la tendencia industrializadora sería irreversible y todos los sectores marginales desaparecerían. A esa era se la ha llamado también “la cultura chimenea”, porque la fábrica ponía la impronta a la cultura. El conjunto de la sociedad se ordenaba por la fábrica. Los trabajadores de *cuello blanco* y servicios en general, los docentes y hasta las organizaciones empresarias se organizaban según el modelo del sindicato obrero; nótese que éste se había disciplinado por la fábrica. Ese parecía el último escalón del capitalismo y para hacer el socialismo sólo era cuestión de tomar el poder entendiendo como poder sólo el aparato del estado.

Pero ocurrió lo que está ocurriendo: de pronto (como hemos visto no tan de pronto) la industria se desconcentra y los asalariados, en forma de cuentapropistas pasan a ser mayoría sin tener muy claro que son asalariados, esclavos autónomos. El desempleo deja de ser, como había sido, un contingente de personas no ocupadas más o menos controlable para regular el salario con la oferta y demanda, para transformarse en estructural y creciente. Los marginados no son ya el “lumpenproletariado” compuesto por inadaptados sociales, sino los que “perdieron”, los que “sobran”, los

que están de más. Las profesiones deterioran su calidad por la interminable división del trabajo en cientos de ridículas y alienantes, pero eficaces, subdivisiones. Esta fragmentación establece especializaciones que requieren de muchos menos conocimientos que las anteriores y no se sabe bien por qué misterioso milagro, dejan la ilusión de una mayor capacitación o de que hay que ser más inteligentes para ejecutarlas. El mayor de los absurdos: no sólo no resiste la evidencia práctica, tampoco la lógica. La informática ha simplificado geoméricamente la producción; por lo tanto, las tareas son mucho más sencillas y requieren menos inteligencia. Sin embargo, el mito de la capacitación como solución al problema del desempleo actúa como una eficaz zanahoria delante del hocico. Una de las más burdas estafas. Ni siquiera puede admitirse que es un error de apreciación o de cálculo, es una grosera mentira. Porque la actual capacitación consiste en darle al futuro empleado unas nociones técnicas sobre sus tareas específicas, pero lo fundamental es la preparación de tipo psicológico-social —por así decirlo— para las nuevas relaciones laborales en la que prima la competencia por sobre la cooperación. Cuando se afirma con total desparpajo, que una persona adulta, a la que llaman “vieja”, está demasiado “estructurada” para aprender las nuevas técnicas, lo que se está diciendo es que posee demasiados lastres de una conducta laboral histórica que hay que destrozarse. Dicho en criollo, son demasiado mañosos para adaptarse a las nuevas formas de explotación.

Aquí hay un aspecto muy importante en la relación trabajo-capital que se oculta en la supuesta necesidad de capacitación. En el pasado no sólo la concentración numérica era una de las armas cardinales de los trabajadores. También tenía enorme incidencia el caudal de conocimientos de los que el trabajador era portador, sea por transmisión generacional, por escuelas, o por la propia práctica industrial. En este juicio tiene poco valor el grado de “alfabetización”, aunque incide; el valor esencial era lo que el cuerpo del trabajador poseía, no ya los meros brazos portadores de la “fuerza de trabajo”, sino lo que esos brazos sabían hacer y no eran fácilmente reemplazables. Un herrero, carpintero, tornero, matambrero, albañil, etcétera, significaba años de “entrenamiento”, como desdeñosamente la pedagogía norteamericana clasificaban las virtudes manuales para dife-

renciarlas de los conocimientos “intelectuales”. Sin embargo ya Spinoza sugería que no es el cerebro el que piensa sino el cuerpo. El propio Marx había dicho algo así como “el hombre piensa porque tiene manos”. No pocas huelgas se ganaron porque los trabajadores de esas industrias eran difíciles de reemplazar.

Desafortunadamente hasta los propios sindicatos suelen no tener en cuenta esto y caen en la trampa de la supuesta capacitación como solución del desempleo. El sindicalismo, instrumento de la era industrial -organizado como correspondía a aquellas pautas, o sea por rama de la industria, con sus huestes acantonadas en el propio interior de las fábricas, en donde con frecuencia la ocupación disputaba de hecho la propiedad- se vuelve impotente cuando los asalariados se dispersan en miles de domicilios y los concentrados son cada vez menos numéricamente, menos capacitados, menos indispensables, a punto tal que ya son el componente más fácilmente renovable del proceso productivo. La huelga, como instrumento principal de lucha en aquellos tiempos en que la mano de obra no era tan fácilmente renovable, es hoy un arma mellada y no será posible concebir otras armas si no se reconoce este cuadro de situación. Si no se reconoce que la organización sindical tradicional es obsoleta para enfrentar la actual organización del mundo patronal, los sindicatos están condenados a una creciente defensiva sin posibilidades de retomar la ofensiva. Si la fábrica se ha descentralizado y el capital se ha concentrado como nunca, habrá que pensar en una organización sindical capaz de enfrentar este nuevo proceso. Pensar que quizás no sirva más la organización piramidal concebida a la imagen de la rama de la industria, sino —tal vez— en forma de red intentando una total concentración de los objetivos comunes de todos los trabajadores, de todos —no sólo de los “industriales”— sin excepción, con una descentralización de las estructuras que permita actuar con eficacia en cada situación. No estoy proponiendo nada concreto, porque no podría hacerlo desde este teclado. Simplemente sugiero ejes posibles de debate para enfrentar los problemas concretos en situaciones concretas.

Pero este enfrentamiento cotidiano a la explotación responderá sólo a la necesidad —y no a la libertad— si no va impregnado de una praxis liberadora. Debe contener en cada particularidad su universal, su creación de

legítima igualdad. En esa búsqueda es fundamental una radical crítica a la apología del trabajo como “esencia”, la que llevó a su odiosa jerarquización; y ésta es fuente de desigualdad, casi tanto como la económica. El conocido adagio “no sólo de pan vive el hombre” no es una trivialidad. La sociedad no es desigual sólo por diferencias de ingresos económicos. Lo es también por diferencias jerárquicas, como lo era la sociedad medieval en donde frecuentemente un noble poseía menos riquezas que un mercader y, sin embargo, era socialmente superior. Desde luego que la mayor parte de las veces esos privilegios por categorías sociales van acompañados de ventajas económicas y de este modo ambas categorías se influyen de manera recíproca. Y así como el republicanismo burgués reprodujo los títulos nobiliarios en los títulos académicos, el socialismo repite la fórmula con las jerarquizaciones en el trabajo. Por eso es que aunque se hubiera buscado y aplicado la igualdad en la distribución de recursos, la sociedad socialista no podía ser igualitaria desde el punto de vista de la emancipación humana.

Es posible admitir cierta diferencia en los ingresos ya que no todas las personas desean lo mismo ni tienen las mismas necesidades. Después de todo la fórmula del comunismo consistía en: “de cada cual según sus posibilidades y a cada cual sus necesidades”. El igualitarismo aritmético es una expresión infantil de comunismo. Una persona come más que otra, la que vive en el trópico necesita menos ropa o calefacción que la que vive cerca de los polos y así hasta el infinito. Del mismo modo el deseo laboral u ocupacional: ¿quién dijo que a alguien no le puede gustar más ser taxista que ingeniero, o cuidar niños en vez de diseñar muebles? Alguien puede desear trabajar de tenedor de libros, porque es más aliviado físicamente, que ser albañil, mientras otro quiere ser agricultor porque le gusta andar al sol.

El problema es que la desigualdad pasa por la jerarquización del trabajo. Si cuidar niños tuviese la misma consideración social y humana que diseñar edificios, ser docente, médico o decorador, etcétera, independientemente de los ingresos en cada caso, no habría desigualdad sino diferencias de lo múltiple.

Ahora bien, si seguimos adoptando la idea de un sujeto sustancial, es

decir, el que surge de la práctica laboral, concretamente el proletario, y a la vez continuamos estableciendo las jerarquías señaladas en las diversas actividades humanas, el comunismo sería un contrasentido, una imposibilidad lógica: ayer en la sociedad soviética el tornero era superior al barrendero, hoy lo sería el informático. Para pensar la igualdad hay que pensar las personas en carácter de tales, en el sentido del ser, de seres sociales. La persona es María o Luis, tío, amigo, madre, padre, compañero, vecino. María trabaja de psicóloga, no “es” psicóloga, trabaja como psicóloga y “es” María. Luis trabaja de barrendero, no “es” barrendero, “es” Luis. Extraordinaria ventaja nos da nuestra lengua que puede diferenciar el ser del estar. Porque deberíamos decir: María “está” psicóloga, pues es lo que está haciendo sólo determinadas horas del día. ¿Nos hemos detenido alguna vez a observar esta absurda paradoja? María, que seis horas de cinco días de la semana trabaja de psicóloga, se encuentra en una reunión social con Luis y dirá muy naturalmente yo “soy” psicóloga. María regresa a su casa y todos los días limpia los baños, cambia pañales a los niños, barre los pisos y lava la ropa, es decir, tareas muy parecidas a las de Luis. A su vez Luis, que todos los días durante seis u ocho horas barre las calles, regresa a su casa y toca el clarinete, pinta o cría palomas de raza. Pero en la reunión dirá a su vez: yo “soy” barrendero. Por eso, la igualdad pasa porque un barrendero tiene el mismo valor social que un psicólogo. En todo caso sería materia de discusión su valor económico, si de economía se tratase, y en el sentido de cuánto cuesta a la comunidad la formación profesional de una u otra actividad.

Sin embargo, estas jerarquizaciones que criticamos no han sido caprichosas, provienen de una jerarquización del conocimiento y de la visión unidimensional de la vida misma que se espanta ante lo múltiple, lo diferente y responde con valorizaciones identificatorias. No acepta que Luis, el barrendero, no es “superior” ni “inferior” a María, es diferente. No admite que una persona pueda sentirse bien con una actitud más contemplativa ante las cosas, ante la vida, que otra que se sentirá bien en la investigación a fondo. Son diferentes. Ambos incursionan por vías distintas en la conciencia social. Porque Luis barrendero puede poseer conocimientos “mayores” que los de María psicóloga, o “menores”, quién lo dice. Lo que

vale es Luis como sujeto constituyente de cada situación, como persona, como ser social, fiel al deseo, fiel a la libertad.

LA “SUBJETIVACION” DEL SUJETO

Podemos comprobar hoy que la posición de privilegios no pasa sólo por la acumulación de dinero sino también por la apropiación del saber, por supuesto científico. Y precisamente el saber conlleva apropiación de riquezas. No cabe duda que es así. Ante esta evidencia, surgen tendencias desde el movimiento emancipador, desde muchos pensadores y sujetos sociales preocupados por la renovación del marxismo como teoría de liberación, que proponen redirigir la lucha de clases hacia la disputa de esos conocimientos. Se argumenta que, siendo hoy el conocimiento —el conocimiento científico— el factor principal de producción de riqueza, los detentadores de dicho conocimiento serían el actual sujeto como ayer lo fue el productor manual. Esta línea de pensamiento no logra superar la noción de un sujeto sustancial, que deviene del desarrollo de las fuerzas productivas y, por lo tanto, nos llevará a un nuevo callejón sin salida.

En primer lugar porque este juicio habla de un “nuevo” productor de conocimientos, ignorando el insoslayable aporte del trabajador al conocimiento. Conocimientos constituidos por saberes heredados o adquiridos, pero sobre todo, por la ejecución del único modo acabado de conocer: la investigación. La investigación, sí, sólo que en vez de un plan predeterminado sobre una currícula teórica, se hacía sustancialmente en el propio proceso de producción donde cada individuo, desde el ingeniero jefe hasta el lingador —frecuentemente semianalfabeto—, peón en la penúltima escala del salario, aportaba su cuota experimental al progreso tecnológico.

Repito, porque es necesario detenerse en este punto. No hago hincapié en el tornero, quien por saber dos o tres operaciones algebraicas que aprendió en la escuela técnica o que las saca directamente del manual para calcular los engranajes de una rosca, pretende una “inteligencia” superior y está más cerca de nuestros actuales “trabajadores del conocimiento”. Hago hincapié exactamente en el peón, el menos calificado de los obreros, porque los saberes que él aporta aparentan ser los más lejanos a los que producen las universidades. Me veo obligado a distraer al lector con un

ejemplo: cuando la industria construye un puente grúa, por tomar un caso, semejante maquinaria es diseñada por los ingenieros que extraen sus conocimientos de los acumulados por todos los antecesores y aportan su creatividad inventando algún nuevo modelo. Pero eso tiene que realizarse, tanto construirse como probarse su uso. Hasta el fin de este proceso no puede decirse que se sabe. Entre los problemas no menores a resolver, está la propia construcción de acuerdo a los recursos disponibles. El tablero de dibujo o la actual computadora prevé todo lo previsible pero, si hay creación hay elementos desconocidos, hay algo no previsible, hay un nuevo saber que devendrá del enfrentamiento experimental. Si se tratara de una pieza de cerámica, el diseñador lo ejecutaría con sus propias manos y aún así, estaría experimentando, es decir diseñando, teorizando, hasta el acabado. Pero como se trata de una obra colectiva hay que imaginarse centenares de manos que experimentan, prueban, se equivocan, vuelven a probar, se golpean, se lastiman, sacan callos. Y cuando decimos manos decimos cuerpos, no solamente una pretenciosa maquinilla llamada cerebro. No son poco importantes en las fases constructivas de nuestro ejemplo los momentos en que a esa monstruosa construcción prefabricada hay que darla vuelta para trabajarla del otro lado. Ello se lleva a cabo mediante poderosas grúas; y un observador superficial se quedará con la boca abierta al ver cómo esos ingenios mecánicos hacen girar la bestia. Sin embargo, quien está en la intimidad de las operaciones sabe que en esa delicada maniobra es tan grave la destreza de los gruístas como, especialmente, la de los lingadores para hacer las ataduras en los sitios exactos. Un error puede causar un desastre. Desde luego que un ingeniero dirige la maniobra y se hace responsable (no siempre), pero este hombre le reza a San Ingeniero para que no se vayan a equivocar los peones lingadores. Y también es cierto que hay ingenieros que pueden realizar ellos mismos la maniobra; pero, en ese caso, tal conocimiento no provino del análisis lógico previsible sino de haber puesto y poner el cuerpo en la tarea.

¿Y qué conocimientos tan irremplazables posee el lingador? ¿En qué escuela los aprendió? ¿Por qué ni el ingeniero ni nuestro orgulloso tornero lo pueden reemplazar? Porque este hombre posee el conocimiento del cuerpo que piensa. Porque ha ido experimentando y experimenta tanto en

forma directa como indirecta. Es decir, no por casualidad los mejores lingadores venían del campo, de tareas agropecuarias, y traían una serie de saberes impregnados en el cuerpo constituidos como teoría no “racional” por así decirlo, que los hacía más aptos para esa tarea. Por algo había lingadores buenos y malos. Sin embargo, ni la patronal ni los sindicatos, dirigidos la más de las veces por obreros “calificados” se preocuparon demasiado por una compensación económica acorde. Si a esto le agregamos que por lo general estos operarios eran “cabecitas” cualquier argentino sano comprenderá de inmediato.

Desde luego, durante el auge industrial y el éxodo del campo a la ciudad, sobraban campesinos para hacer de lingadores y escaseaban los torneros y en ello radica la descalificación de la tarea. Por raro que parezca y por más que se crea un exabrupto, pensemos que no es muy diferente que en la actualidad. Sobran las personas con estudios terciarios de modo tal que se los puede entrenar en dos meses para hacer cualquier tarea productiva que dependa de la informática. Por lo tanto, las calificaciones no están dadas, nunca lo estuvieron, por la índole intrínseca de las especializaciones, por la densidad y profundidad de los saberes y conocimientos, por el esfuerzo que significa cada adquisición de los mismos, (quemarse las pestañas, horas de culo en la silla, y bla, bla, bla) como suele repetirse sin ton ni son, sino por una cuestión de oferta y demanda. Hoy un ingeniero civil maneja un taxi porque hay un arquitecto que hace su trabajo, mientras un publicista realiza tareas de arquitectura y un tololo como Tinelli se hace cargo de Radio Clásica.

Como queda dicho, una nueva teoría del sujeto que mantenga el criterio sustancial, necesario, resultante del desarrollo de las fuerzas productivas, ahora llamado “trabajador intelectual”, nos llevará a un nuevo callejón sin salida. Si ello se complementa con el criterio cientificista de un sujeto investigador separado del objeto de investigación, actuando impunemente, sin poner el cuerpo, ajeno a toda ética que no sea la “objetividad” del objeto de su estudio, sin involucrarse como constituyente en el problema, la encerrona histórica será completa.

Es imprescindible hacer un replanteo radical de la teoría del conocimiento, lo que nos posibilitará una lectura creativa, superadora de la rela-

ción entre trabajo intelectual y manual, entre teoría y práctica. Tales divisiones existen sólo en la abstracción del análisis. El pensamiento racionalista pone el cenit en el análisis. El criterio empirista lo pone en la práctica. Y ambos procesos parecieran marchar separados suscitando interminables discusiones que recuerdan el asunto de la gallina y el huevo. Ahora se habla, cosa que no es nueva, de una “práctica teórica” y de allí estos hipotéticos nuevos sujetos sociales: los trabajadores del conocimiento.

Hay que salir de la trampa teoría-práctica, desactivar ese enciclopedismo que parece creer que conocimientos acumulados por la memoria, la escritura, el disquete o el disco rígido, es la teoría. Esa acumulación es información que a veces nos informan sobre teoría y establece lo que suele llamarse epistemología, gran palabra ésta que con solo pronunciarla se terminan las discusiones. Superar la absolutización del papel rector del cerebro como órgano del pensamiento y de todas las conductas humanas; entender que por muy buena receta que nos den, por inteligente que seamos, para hacer un buen plato hay que quemar varios intentos.

Y en ese “quemar” está el quid de la cuestión. Porque de eso se trata: de “quemar” y sobre todo de “quemarse”. Esa es la historia de la propia ciencia, reconocida por los verdaderos científicos, y no estos arrogantes “cientistas”, creadores de la vaca loca y los “efectos no deseados”, o de Chernobyl, aprendices de brujos, sin el espíritu libertario ni la osadía de las brujas medievales, embriagados de soberbia, que imaginan dominar el mundo por medio del análisis lógico previsible. Por más promesas que nos hicieron los tecnócratas, desde el manoseo de Descartes en adelante, la razón no puede adelantarse a la experiencia, la razón marcha con la experiencia y a esa identidad le llamamos praxis. Así lo ha pagado la historia de la humanidad y, en nuestra búsqueda de la esencia a través de la existencia, estamos dispuestos a seguir pagando el precio de la aventura de comer del árbol del conocimiento. Repito, estamos dispuestos a seguir pagando pero a condición de blanquear la situación, de un sinceramiento, un “así son las cosas”. No actuamos desde afuera, estamos involucrados porque somos constituyentes de la situación, incluso, parafraseando a Sartre, a pesar nuestro.

Es imprescindible sacudirnos de este equívoco en que nos metió la

modernidad, particularmente durante la primera revolución industrial, mejor dicho su lectura iluminista, en donde creímos que el cerebro privilegiado de los James Watt, Juan Gutemberg o Jorge Stepensson, sin quitarles los méritos, fueron los milagrosos creadores. Y no lo tomo al azar, la máquina de vapor fue concebida muchísimo antes por Papín, un francés y no pudo llevarse a cabo porque en toda Francia no había un herrero capaz de construir el émbolo y el pistón con la precisión necesaria. Fueron los herreros de la más desarrollada Inglaterra quienes lo pudieron hacer y Watt se llevó la primicia.

Esta propuesta de un sujeto como productor de conocimientos establecería en segundo lugar una mayor y más odiosa división social entre “sabi-hondos” y “suicidas”. En el mejor de los casos, un paternalismo por parte de los que posean el privilegio educativo formativo o especiales aptitudes para las ciencias, sobre quiénes no los posean. Los primeros estarán destinados a dirigir a los segundos. Aún suponiendo que se hiciera la gran revolución, ultra radical y socialista, que eliminara el trabajo asalariado y la propiedad privada de los bienes de producción, se establecería un nuevo tipo de clasismo entre los que saben y los que no saben.

Por eso es que ha llegado el momento de reformular el concepto de sujeto encontrando los fundamentos teóricos para actuar sobre las situaciones concretas ejercitando una crítica radical a toda la cultura del trabajo. No para negar el papel de esta vital actividad humana, sino para intentar ubicarla en su justa posición, junto a otras manifestaciones vitales del ser humano, aunque no se dirijan a la satisfacción de las necesidades biológicas. El arte, el placer y el juego.

Y dejamos para lo último algunas precisiones, por no decir definiciones. Es obvio que cualquier actividad requiere “trabajo”. La primera de todas es el arte. Pero aquí hemos hablado del trabajo que responde a enfrentar la necesidad de la vida “biológica”. Y esto no es una redundancia puesto que la vida humana excede la necesidad biológica. En tal prosecución el trabajo ha sido una maldición, una pesada carga que arrastra la humanidad desde el inicio de la civilización, la que ha costado sudor, lágrimas y sangre..., pero no para todos. Después de ese larguísimo camino, la capacidad de la técnica actual permitiría satisfacer las necesidades vitales con poco

esfuerzo humano suponiendo una sociedad igualitaria y con una revolución en los hábitos de consumo. Pero de todos modos hay —y probablemente habrá siempre— tareas desagradables, que nadie o casi nadie desea hacer. Para ello no hay solución teórica a la vista, la experimentación social será el camino de la solución en la medida que nos desprendamos de prejuicios jerárquicos. Podemos imaginar que todas las personas de la comunidad deberán aportar un tiempo de “trabajo social”, por así llamarlo, del mismo modo que en ciertas culturas antiguas se trabajaba para el estado o como hoy en día se pagan los impuestos.

Será como habrá de ser, en todo caso es futuro y lo escrito en el párrafo anterior es pura imaginación, sólo para mostrar que es posible pensar de otra manera de la que nos ha impuesto la razón de la modernidad. Si es así, no podré ser acusado de “pecado de lesa idealismo” al sugerir un sujeto no por su “base material”, por su estática sustancia social, sino por su existencia, por su praxis social en situación concreta, por su subjetividad enfrentada a la alienación del papel en la producción. Ciertamente, las ciencias sociales no han logrado todavía sistematizar un pensamiento en esa dirección, a pesar de que la vida misma está sembrada de ejemplos de prácticas explorativas en tal sentido por sobre la conciencia de sus protagonista.

Por suerte la política como arte, y el propio arte, no se amilanan y, pegados a la vida misma, enfrentan la incertidumbre con la convicción, con alentadores resultados. Si nos salimos de la política espectáculo y nos introducimos en la sociedad profunda contactaremos este tipo de política que propiciamos. En el cine: *El tren de la vida*, *Tierra y Libertad* y *La mirada de Ulises*; en la novela: *Mascaró* de Haroldo Conti y *La Caverna* de José Saramago. Lástima que para el criterio racionalista, la política y el arte pertenezcan al reino de la necesidad y no al reino de la libertad.

Las nociones de *imperio y obrero social*¹

Ulrich Brand

De alguna manera, la periodista y activista canadiense Naomi Klein es un poco el complemento de lo que hacen Negri y Hardt. En su libro *No Logo*², Klein evita toda teorización conformándose con describir un optimismo bastante inocente respecto de las luchas actuales en algunas fábricas del Tercer Mundo pertenecientes a corporaciones transnacionales, de consumidores, etcétera.

Negri-Hardt y Klein son estrellas pero, a la vez, son dos polos opuestos del debate sobre la emancipación de una izquierda radical. Y, sin embargo, tienen algo en común: su optimismo.

Según sus perspectivas, los cambios actuales son problemáticos pero ofrecen muchas oportunidades. Mi hipótesis es que este optimismo común tiene en el fondo dos tipos de interpretaciones insuficientes sobre la complejidad de las luchas actuales. El “mensaje” de Klein es algo así como “la resistencia es divertida”. Hardt y Negri sostienen que la resistencia es el comunismo. En ambas posiciones se constata una forma del reduccionismo.

Mi segunda hipótesis es que Naomi Klein —aunque no sea marxista sino

que argumenta desde un moralismo muy fuerte— no pierde una perspectiva de poder y dominación, mientras que Negri y Hardt, al menos en su trabajo *Imperio*, sí pierden esta perspectiva³.

El trabajo de Negri es fascinante y muy complejo. Esto se vuelve evidente en la entrevista.

No se puede decir, de ninguna manera, que Negri tenga un pensamiento simplificador. Lo que podría intentar argumentar es que existe, sí, una simplificación relativa de algunos aspectos políticamente cruciales. Aunque no quiero dejar de evidenciar las interesantes contradicciones existentes entre lo que se dice en el libro y la entrevista que se publica en el presente libro. Al parecer, Negri cambia algunas perspectivas en conversación con gente de un país del Tercer Mundo. Por ejemplo, en la entrevista Negri insiste en un entendimiento del comunismo como subjetividad antagonista, mientras que en el libro parece que las fuerzas productivas fueran un desarrollo objetivo y material capaz de sostener hoy el comunismo como organización social.

En cuanto al valor de la obra de Negri, podríamos indicar sumariamente:

a) La perspectiva de Negri es importante en la medida en que rompe con un enfoque político actualmente muy atractivo en la izquierda radical —en Alemania, el representante más famoso es Robert Kurz— que ubica el capitalismo en un giro objetivo, directo e inevitable, hacia su crisis final. Tal “análisis” consiste en la búsqueda acumulativa de pruebas que sostenga tales hipótesis: las crisis financieras en Asia y América latina, el desempleo creciente y la economía virtual que impide a mediano plazo la explotación de la fuerza de trabajo y la apropiación de la plusvalía. Lo que hay por detrás de esta posición es una desorientación y un cinismo muy fuerte, desde el que se anuncia que “el capitalismo es perverso y se está desplomando”. Las luchas no son más necesarias y las cuestiones de resistencia y organización se tornan obsoletas.

b) Negri se niega, también, a una perspectiva que ubica la emancipación exclusivamente en la sociedad civil. Lo cual es interesante en una Alemania fuertemente influida por Habermas, y su racionalidad intersubjetiva y comunicante. Habermas y sus seguidores aceptan sin más la “racionalidad” de lo económico y lo político y, sobre la aceptación de esta separa-

ción, se proponen defender “el mundo de vida” (Lebenswelt) en contra del “mundo de sistema” (Systemwelt). La emancipación no va mucho más allá de la sociedad existente y se queda en una perspectiva de democratización muy ligera. Negri, en cambio, insiste en las relaciones de clase, en los procesos productivos como fundamento de la sociedad y terreno crucial de las luchas.

c) Además, la crítica teórica y práctica de Negri a los partidos, sindicatos y al estado, es muy necesaria. Revitalizar y radicalizar estas críticas en los tiempos de la *realpolitik* es una de las tareas más importantes.

d) Finalmente, hoy en día muchos movimientos anti-neoliberales como ATTAC, o intelectuales como Pierre Bourdieu, tienen una perspectiva anti-neoliberal muy estatista. Confiando en “el” estado, entendiéndolo no como relación de dominación sino como expresión —potencial— de un interés común (de estabilizar los mercados financieros, solucionar las profundas crisis, etcétera).

Con el objetivo de promover la discusión sobre las posibilidades de emancipación social y las luchas/procesos que hoy se vienen dando, quiero discutir dos aspectos del pensamiento de Negri que son, a su vez, los más polémicos: el de imperio y el del contrapoder de la “multitude”, de las prácticas antagónicas, del “obrero social”. Según Negri, la existencia y la noción de un imperio es una “hipótesis concreta” construida a partir de una “metodología materialista”. Sin embargo, según mi perspectiva, el concepto de *imperio* y el papel del *obrero social* no resultan útiles para entender los procesos de resistencia que nos interesan. Veamos por qué:

1. Negri contribuyó, de manera muy importante, al análisis de los cambios profundos de las sociedades capitalistas metropolitanas a partir de los años 70. La crisis del fordismo, la reestructuración de la producción y del trabajo y, sobre todo, su descentralización en “fábricas difusas” que, más allá de lo que se haya creído entonces, no significó la descentralización del capital. Con la figura del “obrero social”, Negri desarrolló un concepto muy útil para pensar los cambios en ciertos ámbitos de la producción y la reproducción (sin embargo, el hecho que la reproducción de la fuerza de trabajo sea un proceso social era algo que había sido dicho ya antes por las

feministas materialistas).

El interés de Negri es que nos permite ubicar las luchas sociales en su horizonte histórico y evita formular criterios abstractos. El problema no es la abstracción, sino la generalización de los cambios: “el universo en el cual vivimos es un universo de redes productivo-lingüísticas”⁴. Para Hardt y Negri, entonces, la *multitudo*, los trabajadores inmateriales, se constituyen, precisamente, a partir de la hegemonía del trabajo inmaterial como fundamento de las luchas emancipatorias.

La exclusividad del obrero social como avanzada (¿vanguardia?) de las luchas emancipatorias empíricas no tiene sentido al menos con respecto a dos situaciones: por un lado, el trabajo inmaterial descentralizado es una realidad que abarca a una estricta minoría de la población ubicada mayoritariamente en los centros capitalistas, en donde las empresas de servicios (bancos, seguros, etcétera) son organizadas como verdaderas fábricas, concentrando allí a los trabajadores. Las empresas tipo Benetton —con sus subempresas— son un modelo de organización empresarial entre otros, pero no son “el” modelo de la producción posfordista. Por otro lado, y tal vez más importante, Negri afirma —en la entrevista— que el *obrero social* “representa el futuro de las luchas, y que es sólo a partir de aquí que un nuevo proyecto puede ser constituido”. Sin embargo, muchas luchas libertarias de hoy no están encabezadas por obreros sociales. No sorprende, entonces, que Negri se presente de manera tan pesimista en la entrevista (mientras que en el libro *Imperio* los autores se muestran notablemente optimistas). Es que sus lentes “perciben” las luchas solamente cuando éstas se dan en el ámbito del trabajo inmaterial.

Una visión tal, efectivamente, no está abierta a comprender hasta qué punto las luchas pueden ser llevadas adelante por los mismos sujetos —u otros— pero por fuera de los ámbitos de la producción inmaterial.

Así, estos dos intelectuales de relevancia internacional, no logran escapar al peligro de negar la diversidad de las luchas (como conjunto de hechos y como conjunto de normas). Su insistencia en el trabajo inmaterial como “el” punto de partida de las luchas emancipativas tiene algo de religioso y conlleva un riesgo deslegitimador respecto de otras luchas.

Los nuevos sujetos son percibidos como un tipo de vanguardia porque son

parte y producto de determinados procesos de producción y reproducción: los más avanzados. Se trasluce un objetivismo fuerte. Sin embargo, creo, el planteo podría formularse en términos exactamente inversos: los procesos de politización, de organización, de colectividad y de lucha son, siempre, mucho más complejos.

Esa tensión se hace evidente en Negri: mientras que en la entrevista se destacan los procesos de politización, en el libro dominan los automatismos. En muchas partes del *Imperio* se tiene la impresión de que las fuerzas productivas ya están tan desarrolladas que se corresponden con una socialización comunista, mientras que las relaciones de producción son, empero, todavía capitalistas. Pero esta distinción es reduccionista y objetivista o, mejor, voluntarista: “poner en contra de la miseria del poder el disfrute del ser. Es una revolución que ningún poder va a controlar (...) porque biopoder y comunismo, cooperación y revolución quedan juntos, en amor, simplicidad y también inocencia. Esta es la lucidez que no puede ser reprimida y el disfrute de ser comunista” (Hardt/Negri 2000, página 413)⁵.

Además, Hardt y Negri corren el peligro de subestimar, en su concepto de las luchas antagónicas, un hecho fundamental para todas las luchas emancipativas: los sujetos no están afuera de las relaciones capitalistas ni son homogéneos. El capital mismo —como relación social— produce, en gran medida, la subjetividad y las necesidades de los sujetos, los divide y los pone en una relación de competencia. Más que un comportamiento antagónico, lo que se necesita es una perspectiva de los procesos de emancipación como contradictorios y conflictivos, como lugares abiertos al aprendizaje y la experiencia.

2. El otro concepto —a mi juicio— polémico es el de *Imperio*. Hardt y Negri tienen razón en que el mercado mundial requiere regulación política y un orden legal. La noción que utilizan, *bio-poder*, tomada de Foucault, resulta muy sugerente en este contexto en la medida en que nos permite obtener una visión del poder que no se reduce al estado. El poder después de Foucault, dicen nuestros autores, consiste en un complejo de mecanismos de control sobre la vida. El análisis del papel de las nuevas guerras imperiales que logran los autores siguiendo esta vía resulta muy interesan-

te (el libro fue escrito entre la segunda guerra del Golfo y la guerra de Kosovo).

Sin embargo, el concepto de *Imperio* no aclara mucho. Tal como nos lo presentan Hardt y Negri la idea de imperio nos lleva a postular la desaparición de los estados nacionales, y a festejar dicha desaparición. Nociones tales como que el poder “no tiene lugar”⁶, que es una red de poderes y contrapoderes, que la OTAN es un instrumento del poder, que el *Imperio* es el orden del capital en general, sin centro, ¿qué explican de nuestra situación actual? Poco. ¿Qué sentido tiene una perspectiva que festeja el hecho de que en el imperio —sin elaborar mayores profundidades— se “superen” los estados nacionales?

Se trata de argumentos difusos, sin ningún fundamento sólido. Sucede que categorías como las de *Imperio* imposibilitan una comprensión más fina de los procesos de dominación y resistencia. Y lo más grave es que con la perspectiva de Hardt y Negri se corre el peligro de perder toda perspectiva crítica hacia las relaciones de dominación: no pueden mostrar los lugares institucionales y territoriales de la política y del poder, sus contradicciones (entre los poderes dominantes, los conflictos por la hegemonía, los que se derivan de la reestructuración del capitalismo, etcétera), en qué puntos y situaciones determinadas estrategias políticas pueden ser desarrolladas, etcétera. Y aún más grave: los autores no sólo carecen de una estrategia, sino que, además, niegan su necesidad. Resultado: una política voluntarista⁷.

No se trata de negar que los estados nacionales se transforman profundamente y pierden, efectivamente, ciertas soberanías externas. Sin embargo, les quedan aún no pocas de sus funciones clásicas: la regulación de la migración, de las relaciones de clases, la implementación de políticas internacionales, el tratamiento de la crisis o consecuencias negativas, el monopolio legítimo de la coerción —no en todos los países pero sí en la mayoría. Aún más, diría que los estados nacionales —a pesar de las nuevas formas estatales a nivel internacional— siguen siendo el terreno más importante de las luchas sociales. Y no se trata aquí de escapar del terreno de la teoría para utilizar una vía empírica de argumentación, sino de un argumento también teórico que está olvidado en el trabajo de Negri: la

competencia entre espacios (naciones y otros) es altamente funcional para el capitalismo⁸. La perspectiva que presenta un imperio en el que se integrarían estas funciones peca de ser extremadamente reduccionista.

Creo que hay que desarrollar nuevos conceptos y teorías sobre las políticas internacionales y las diferentes luchas. Es muy interesante el proyecto de crear un “materialismo histórico transnacional”. Así, se pueden analizar las transformaciones actuales, los cambios de los estados hacia verdaderos “estados nacionales de competencia”⁹, la transformación compleja de la hegemonía (en el sentido gramsciano), la orientación dominante de las políticas actuales en el sentido de un “constitucionalismo global”¹⁰ de la OMC, del Banco Mundial y de otros que tratan de implementar el orden burgués-jurídico a nivel internacional (con los EE.UU como modelo) para asegurar la acumulación del capital a nivel internacional.

Sin embargo, el trabajo analítico-intelectual no tiene por qué asumir la tarea de “guiar” las luchas, porque ellas tienen sus propios sentidos y racionalidades: los análisis y las teorías tienen el valor de brindarnos un espacio de reflexión sobre los desarrollos dominantes, sobre sus contradicciones y sobre los avances y límites de las luchas emancipativas¹¹.

NOTAS

1. Estos comentarios aprovechan mucho de esas discusiones. Para quienes leen alemán publicamos algunos textos en una página web, entre otros, sobre los movimientos anti-neoliberales, luchas radicales de inmigrantes en Alemania, la destrucción/re-estructuración del estado social, el debate acerca de "1968" en: www.links-netz.de
2. Naomi Klein (2000): *No Logo*. Taking Aim at the Brand Bullies.
3. En la entrevista que se publica en este libro, la noción de *imperio* no está muy desarrollada, por lo que me refiero también al libro *Empire*, Michael Hardt/Antonio Negri (2000), Harvard University Press; y a un artículo publicado en *Le Monde Diplomatique*: "Empire - Das höchste Stadium des Kapitalismus", enero 2001.
4. *Empire*, página 385 de la versión inglesa.
5. En inglés: "... posing against the misery of power the joy of being. This is a revolution that no power will control – because biopower and communism, cooperation and revolution remain together, in love, simplicity and also innocence. This is the irrepressible lightness and joy of being communist".
6. *Empire*, página 190 de la versión inglesa.
7. Con su perspectiva, Negri y Hardt, están bastante cerca del *main stream* de las ciencias políticas, que también se niega a un análisis más profundo y fino de las relaciones de poder y dominación.
8. La competencia de los capitales y fracciones de la burguesía es también un hecho que da al capitalismo actual gran parte de su dinámica. Por eso, lo político sigue siendo la esfera en que se organiza la dominación burguesa de una manera cooperativa, así como lo económico continúa funcionando como aquella esfera de la competencia que da lugar a una relación inestable.
9. Joachim Hirsch (1995): *Der nationale Wettbewerbsstaat*, Berlín, una traducción al castellano está en preparación. Del mismo, en inglés (1997): "Globalization of capital, nation-states and democracy". En: *Studies in Political Economy*, No. 54; págs. 39-58.
10. Stephen Gill (1995): "The Global Panopticon. The Neoliberal State, Economic Life, and Democratic Surveillance". En: *Alternatives*, No. 1, año 20, págs. 1-49.
11. En un contexto como el de Argentina, México o Alemania, las luchas en contra de las privatizaciones no son necesariamente emancipativas. Sin embargo, en una situación histórica concreta pueden tener efectos muy importantes, puede surgir un contrapoder que va más allá de una posición defensiva. Estos temas son bien discutidos por los editores del libro.

Nuestras publicaciones
Nuestro trabajo

Situaciones 1

Los ESCRACHES

Editorial 1
Un proyecto de proyectos

Nuestros propósitos,
pistas y proyectos

Editorial 2
editorial de la revista Amauta
José Carlos Mariátegui

Motivos y Razones
9 Hipótesis para la discusión
Conversación con H.I.J.O.S.

Discurso de H.I.J.O.S.
en el escrache a Weber

De Escraches y FUNAS,
por Rodrigo Sandoval
y Diego Ortolani



Si algo compartimos con H.I.J.O.S. es que el pasado no es algo “ya pasado”, que haya quedado definitivamente atrás, sino que el pasado está aquí, en cada ESCRACHE y que la lucha de los revolucionarios -desaparecidos y sobrevivientes- es nuestra lucha. No hay homenaje, sólo decisión de seguir el camino de la justicia y la libertad.

Situaciones 2
La experiencia
MLN-Tupamaros

Editorial
Legados y proyectos

Nuestros propósitos,
la militancia del contrapoder

Motivos y Razones

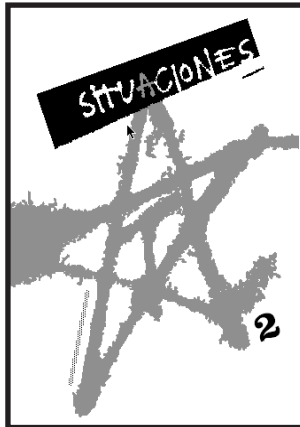
10 Hipótesis
para debatir con el MLN-T

Conversando con los Tupamaros

Crónica de un encuentro

Primera declaración
del colectivo Situaciones
"frente al golpe: resistir es crear"

Segunda declaración
del colectivo Situaciones
"Marines de los mandarines:
¡Voto por Cuba!"



El nombre Tupamaros se asocia a la idea de una heterodoxia radical. No sólo por su creatividad, sino también por esa enorme autonomía política e intelectual.

Los “Tupas” tienen el gran mérito de “seguir” organizados, debatiendo, trabajando y pensando juntos. He allí otro valor: el de la persistencia.

Esta conversación es un ejercicio de discusión, pero sobre todo un homenaje a esa persistencia apasionada.

Situaciones 3
Movimiento Campesino
de Santiago del estero

Editorial
Caminos y encuentros

Nuestros propósitos,
política y pensamiento

Motivos y Razones

Entrevistas a las
comunidades del MOCASE

Apuntes sobre el MOCASE

Tercera declaración
del colectivo Situaciones
"Acompañar la resistencia
y multiplicarla"

El ombligo:
comentarios recibidos



El MOCASE es incomprensible si se desconoce que lo que está en juego allí es una decisión muy fuerte de defender y desarrollar una vida comunitaria. No es simple sindicalismo, no se trata de un contrato entre individuos plenamente sindicalizados que saben hacer cálculos de convivencia. Se trata de una resistencia activa y combativa por no caer en un mundo para el cual, sin duda alguna, ellos ya están muertos antes de comenzar.



LIBROS

Che, el argentino
de varios autores, 1997.

Laberintos de la Utopía
entrevistas a fondo a
cuarenta años de la
revolución cubana, 1999.

Política y Situación,
de la potencia al contrapoder,
de Miguel Benasayag
y Diego Sztulwark, 2000.

OTRAS PUBLICACIONES

Borradores de investigación 1
A propósito de la lucha piquetera

Borradores de investigación 2
Conocimiento inútil

situaciones@sinectis.com.ar