

IMPERIO: Michael Hardt y Antonio Negri »

Decadencia y caída del imperio

Lectura para el Seminario de Movimientos Sociales en el DECS-ITESO. Agosto-diciembre 2003

Parte 4: LA DECLINACIÓN Y CAÍDA DEL IMPERIO

4.1 VIRTUALIDADES

El pueblo ya no existe, o aún no...el pueblo está ausente. Gilles Deleuze.

En el transcurso de nuestros argumentos hemos tratado con el Imperio en términos de una crítica de lo que es y lo que existe, y por ende, en términos ontológicos. En ocasiones, sin embargo, a fin de reforzar la argumentación, hemos enfocado la problemática del Imperio con un discurso ético-político, calculando las mecánicas de las pasiones y los intereses—por ejemplo cuando inicialmente en nuestro argumento juzgamos al Imperio como menos malo o mejor que el previo paradigma de poder desde la perspectiva de la multitud. La teoría política inglesa en el período que va de Hobbes a Hume presenta el ejemplo paradigmático de discurso ético-político, que comienza por una descripción pesimista de la naturaleza humana presocial e intenta, por medio de la confianza en una noción trascendente del poder, establecer la legitimidad del Estado. El (más o menos liberal) Leviatán es menos malo que la guerra de todos contra todos, mejor porque establece y preserva la paz. 1 Este estilo de teorización política, sin embargo, ya no es muy útil. Con él se pretende que el sujeto puede ser entendido presocialmente y fuera de la comunidad, para luego imponerle una especie de socialización trascendental. En el Imperio no hay subjetividad afuera, y todos los lugares han sido subsumidos en un "no-lugar" general. La ficción trascendental de la política ya no puede sostenerse ni posee utilidad argumental porque todo existe íntegramente dentro del ámbito de lo social y lo político. Cuando reconocemos esta determinación radical de la posmodernidad, la filosofía política nos empuja a penetrar en el terreno de la ontología.

Medida Exterior (lo inconmensurable)

Cuando afirmamos que la teoría política debe ocuparse de la ontología, queremos decir primeramente que la política no puede construirse desde afuera. La política está dada inmediatamente; es un campo de inmanencia pura. El Imperio se forma en este horizonte superficial en el que están embebidos nuestros cuerpos y nuestras mentes.

Es puramente positivo. No hay ninguna máquina lógica externa que lo constituya. La cosa más natural del mundo es que el mundo aparece políticamente unido, que el mercado es global, y que el poder está organizado mediante esta universalidad. La política imperial se articula siendo en su extensión global—un gran océano que sólo mueven los vientos y las corrientes. Así, la neutralización de la imaginación trascendental es el primer sentido en el cual la política en el dominio imperial es ontológica. 2

La política también debe ser entendida como ontológica debido al hecho que todas las determinaciones trascendentales de valor y medida que se utilizaron para ordenar los despliegues de poder (o, realmente, determinar sus precios, subdivisiones y jerarquías) han perdido la coherencia. Desde los mitos sagrados del poder que emplearon antropólogos históricos como Rudolf Otto y Georges Dumezil, a las reglas de la nueva ciencia política que describieron los autores de El Federalista; desde los Derechos del Hombre a las normas de la ley pública internacional-todo esto se desvanece con el pasaje al Imperio. El Imperio dicta sus leyes y mantiene la paz según un modelo de derecho posmoderno y ley posmoderna, mediante procedimientos móviles, fluidos y localizados. 3 El Imperio constituye el entramado ontológico en el que todas las relaciones de poder son entretejidas-relaciones políticas y económicas y relaciones sociales y personales. Es en este dominio híbrido de la estructura biopolítica del ser donde se revela la estructura interna de la constitución imperial, porque en la globalidad del biopoder cada medida fija de valor tiende a ser disuelta, y el horizonte imperial de poder se revela finalmente como un horizonte exterior a las medidas. No sólo lo trascendente político sino también lo trascendente como tal ha dejado de determinar las medidas.

La mayor tradición metafísica Occidental ha aborrecido siempre lo inconmensurable.

Desde la teoría de Aristóteles de la virtud como medida 4 hasta la teoría de Hegel de la medida como clave del pasaje de la existencia a la esencia 5, la cuestión de la medida ha estado estrechamente unida a la del orden trascendente. Incluso la teoría del valor de Marx paga tributo a esta tradición metafísica: su teoría del valor es verdaderamente una teoría de la medida del valor 6 Sólo en el horizonte ontológico del Imperio, sin embargo, se halla finalmente el mundo sin medida, y aquí podemos ver claramente el odio profundo que la metafísica siente por lo inmensurable. Deriva de la necesidad ideológica de otorgarle una fundación ontológica trascendente al orden. Del mismo modo que Dios es necesario para la fundación trascendente del poder, la medida es necesaria para la fundación trascendente de los valores del Estado moderno. Si no hubiera medida, dicen los metafísicos, no habría cosmos, no habría Estado. En este marco uno no puede pensar lo inconmensurable, es decir, uno no debe pensarlo. Durante toda la modernidad lo inconmensurable fue objeto de una veda absoluta, una prohibición epistemológica. Esta ilusión metafísica hoy ha desaparecido, sin embargo, porque en el contexto de la ontología biopolítica y sus atractivos, lo trascendente es lo impensable. Cuando hoy se proclama la trascendencia política, se cae de inmediato en la tiranía y la barbarie.

Cuando decimos inconmensurable, nos referimos a que los desarrollos políticos del ser imperial están fuera de toda medida preconstituida. Queremos decir que las relaciones entre los modos de ser y los segmentos del poder están siempre construidas de nuevo, y que varían infinitamente. Los índices del comando (como los del valor económico) están definidos sobre la base de elementos siempre contingentes y puramente convencionales. Por cierto, hay ápices y cumbres de poder imperial que garantizan que la contingencia no se torne subversiva, que no se una a las tormentas que aparecen en los mares del ser-ápices tales como el monopolio de las armas nucleares, el control del dinero, y la colonización del éter. Estos despliegues reales del Imperio garantizan que la contingencia se vuelva una necesidad y no caiga en el desorden. Sin embargo, estos máximos poderes no representan una figura de orden o una medida del cosmos; por el contrario, su efectividad está basada en la destrucción (por la bomba), el juicio (por el dinero), o

el miedo (por la comunicación) Uno puede preguntarse llegado a este punto si esta idea de inconmensurabilidad no implica una negación absoluta del concepto de justicia. La historia de la idea de justicia ha estado referida generalmente a alguna noción de medida, ya sea una medida de igualdad o una medida de proporcionalidad. Más aún: como dijo Aristóteles siguiendo una línea de Theognis, "en la justicia se suman todas las virtudes". 7 ¿Estamos entonces haciendo un reclamo nihilista sin sentido cuando afirmamos que en la ontología del Imperio el valor está fuera de la medida? ¿Sostenemos que no pueden existir valor, justicia, ni siquiera virtud? No, en contraste con aquellos que siempre han sostenido que el valor sólo puede ser afirmado en la figura de la medida y el orden, nosotros sostenemos que el valor y la justicia pueden vivir y nutrirse en un mundo inmensurable. Aquí podemos ver nuevamente la importancia de la revolución del humanismo renacentista. Ni Dieu, ni maitre, ni l'homme- ningún poder o medida trascendente determinarán los valores de nuestro mundo. El valor será determinado sólo por la continua innovación y creación de la humanidad.

Más allá de la medida (lo Virtual)

Aún si la política se ha vuelto un ámbito fuera de medida, el valor permanece. Aún si en el capitalismo posmoderno ya no hay una escala fija que mida al valor, el valor es aún poderoso y ubicuo. Este hecho se demuestra primero por la persistencia de la explotación, y segundo porque la innovación productiva y la creación de riqueza continúan incansablemente-de hecho movilizan trabajo en cada intersticio del mundo.

En el Imperio la construcción de valor tiene lugar más allá de la medida. El contraste entre los inconmensurables excesos de la globalización imperial y la actividad productiva que está más allá de toda medida debe entenderse desde la perspectiva de la actividad subjetiva que crea y re-crea el mundo en su totalidad.

Sin embargo, en este punto es preciso subrayar algo más sustancial que la simple afirmación acerca de que el trabajo sigue siendo la base constituyente central de la sociedad mientras el capital la transforma en su etapa posmoderna. Mientras que "fuera de medida" se refiere a la imposibilidad del poder para calcular y ordenar la producción a nivel global, "más allá de la medida" se refiere a la vitalidad del contexto productivo, la expresión del trabajo como deseo y su capacidad para constituir el tejido biopolítico del Imperio desde abajo. Más allá de la medida se refiere al nuevo lugar en el no-lugar, el lugar definido por la actividad productiva autónoma de todo régimen externo de medida. Más allá de la medida se refiere a la virtualidad que inviste a toda la trama biopolítica de la globalización imperial.

Por virtual entendemos el conjunto de poderes de acción (ser, amar, transformar, crear) que residen en la multitud. Ya hemos visto cómo el conjunto de poderes virtuales de la multitud se construye mediante las luchas y se consolida en el deseo. Ahora debemos investigar cómo lo virtual puede presionar sobre los límites de lo posible, y así alcanzar lo real. El pasaje de lo virtual a lo posible y a lo real es el acto fundamental de creación. 8 Es el trabajo viviente el que construye el camino desde lo virtual a lo real; es el vehículo de la posibilidad. El trabajo que ha roto las rejas de la disciplina política, social y económica y sobrepasado toda dimensión reguladora del capitalismo moderno, junto con su forma Estado, aparece ahora como actividad social general. 9 El trabajo es exceso productivo con respecto del orden existente y las reglas de su reproducción. Este exceso productivo es tanto

resultado de una fuerza colectiva de emancipación como la sustancia de la nueva virtualidad social de las capacidades productivas y liberadoras del trabajo.

En el pasaje a la posmodernidad, una de las condiciones del trabajo es que funciona fuera de medida. La regimentación temporal del trabajo y todas las demás medidas económicas y/o políticas que se le impusieron han sido eliminadas. Hoy el trabajo es, inmediatamente, una fuerza social animada por los poderes del conocimiento, el afecto, la ciencia y el lenguaje. De hecho, el trabajo es la actividad productiva de un intelecto general y un cuerpo general fuera de medida. El trabajo aparece simplemente como el poder de actuar, que es tanto singular como universal: singular en tanto el trabajo se ha vuelto dominio exclusivo de la mente y el cuerpo de la multitud; y universal en tanto el deseo que la multitud expresa en el movimiento desde lo virtual hacia lo posible está constituido constantemente como cosa común. Sólo cuando lo que es común se forma puede tener lugar la producción y elevarse la productividad general. Todo aquello que bloquee la acción de este poder es meramente un obstáculo a superar-obstáculo eventualmente superado, debilitado y aplastado por los poderes críticos del trabajo y la cotidiana sabiduría pasional de los afectos. El poder de actuar es constituido por el trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto en un lugar común.

Esta noción del trabajo como el poder común para actuar aparece en una relación dinámica, contemporánea y coextensiva con la construcción de la comunidad. Esta relación es recíproca de tal modo que por un lado los poderes singulares del trabajo crean continuamente nuevas construcciones comunes y, por otro lado, lo que es común se singulariza. 10 Por ello podemos definir al poder virtual del trabajo como un poder de auto-valorización que se excede a sí mismo, fluye sobre el otro y, mediante esta inversión, constituye una comunalidad expansiva. Las acciones comunes del trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto configuran un poder constituyente.

El proceso que estamos describiendo no es meramente formal; es material, y se realiza en el terreno biopolítico. La virtualidad de la acción y la transformación de las condiciones materiales, que a veces son apropiadas por este poder y lo enriquecen para actuar, están constituidas en mecanismos o aparatos ontológicos más allá de toda medida. Este aparato ontológico más allá de la medida es un poder expansivo, un poder de libertad, de construcción ontológica y de diseminación omnilateral. Esta última definición puede considerarse redundante. Si el poder para actuar construye valor desde abajo, si transforma el valor de acuerdo con el ritmo de lo que es común, y si se apropia constitutivamente de las condiciones materiales de su propia realización, entonces es obvio que en él reside una fuerza expansiva más allá de toda medida. Esta definición no es redundante, sin embargo, sino que agrega una nueva dimensión al concepto en la medida en que demuestra el carácter positivo del no-lugar y la irrepresentabilidad de la acción común más allá de toda medida. Esta definición expansiva juega un rol anti-dialéctico, demostrando la creatividad de lo que está más allá de la medida. En referencia a la historia de la filosofía, podríamos agregar que mientras las definiciones del poder para actuar en términos de lo singular y lo común son Spinozistas, esta última definición es realmente una concepción Nietzscheana. La expansividad omnilateral del poder para actuar demuestra las bases ontológicas de la transvaluación, es decir, su capacidad para no sólo destruir los valores que descienden del reino trascendente de la medida, sino también para crear nuevos valores. 11

El terreno ontológico del Imperio, completamente arado e irrigado por un trabajo constituyente, poderoso y auto-valorizante, es así sembrado con una virtualidad que busca ser real. Las claves de la posibilidad, o, realmente, de las modalidades de ser que transformen lo virtual en realidad, residen en este reino más allá de toda medida.

Parásito

Uno podría objetar, llegado a este punto, que, pese a los poderes de la multitud, este Imperio aún existe y comanda. Nosotros mismos hemos descrito ampliamente su funcionamiento y subrayado su extrema violencia. Con respecto a la virtualidad de la multitud, sin embargo, el gobierno imperial aparece como una caparazón vacía o un parásito. 12 ¿Significa esto que las inversiones de poder que efectúa continuamente el Imperio para mantener el orden imperial y la debilidad de la multitud son realmente ineficaces? Si este fuera el caso, entonces las argumentaciones que hemos venido desarrollando hasta ahora sobre el carácter extrínseco del gobierno imperial respecto de los desarrollos ontológicos de la multitud serían contradictorias. La brecha entre virtualidad y posibilidad, que creemos que puede atravesarse desde la perspectiva de la acción de la multitud, es mantenida efectivamente abierta por la dominación imperial. Ambas fuerzas parecen alzarse en contradicción.

Sin embargo, no creemos que ésta sea realmente una contradicción. Sólo en la lógica formal la contradicción es estática; en la lógica material (la lógica política, histórica y ontológica) la contradicción nunca es estática, pues está instalada en el terreno de lo posible, y, por ende, en el terreno del poder. Desde luego, la relación que el gobierno imperial impone a la virtualidad de la multitud es una simple relación estática de opresión. Las inversiones del gobierno imperial son esencialmente negativas, desplegadas mediante procedimientos tendientes a ordenar coercitivamente las acciones y eventos que amenazan con caer en el desorden. En todos los casos la efectividad del gobierno imperial es regulatoria y no constituyente, ni siquiera cuando sus efectos son duraderos. Esta redundancia del comando imperial configura la crónica que registra la vida política, es decir la imagen más repetitiva y vacilante de las determinaciones del ser.

Las prerrogativas reales del gobierno imperial, su monopolio de la bomba, del dinero y del éter comunicativo, son meras capacidades destructivas, y, por ello, poderes de negación. La acción del gobierno imperial interviene en el proyecto de la multitud de unir a la virtualidad con la posibilidad, a fin de separarlo y detenerlo. En este sentido el Imperio influye en el curso del movimiento histórico, pero por esta razón no puede ser definido como una capacidad positiva-por el contrario, la legitimidad de su comando es crecientemente socavada por estos movimientos.

Cuando la acción del Imperio es eficaz, ello no se debe a su propia fuerza sino al hecho que es dirigida por el rebote de la resistencia de la multitud contra el poder imperial. En este sentido podríamos decir que la resistencia es realmente previa al poder. 13 Cuando interviene el gobierno imperial, selecciona a los impulsos liberadores de la multitud a fin de destruirlos, y en respuesta es empujado hacia delante por la resistencia. Las investiduras reales del Imperio y todas sus iniciativas políticas son construidas de acuerdo con el ritmo de los actos de resistencia que constituyen el ser de la multitud. En otras palabras, la efectividad de los procedimientos regulatorios y represivos del Imperio debe ser seguida hacia atrás

hasta la acción constitutiva, virtual, de la multitud. En el preciso momento en que se alza, cae. Cada acción imperial es un rebote de la resistencia de la multitud, que coloca un nuevo obstáculo que la multitud debe superar. 14

El comando imperial no produce nada vital ni ontológico. Desde la perspectiva ontológica, el comando imperial es puramente negativo y pasivo. Por cierto el poder está en todas partes, pero está en todas partes porque es allí donde juega el nexo entre virtualidad y posibilidad, un nexo que es campo exclusivo de la multitud. El poder imperial es el residuo negativo, el retroceso ante la operación de la multitud; es un parásito que obtiene su vitalidad de la capacidad de la multitud para crear siempre nuevas fuentes de energía y valor. Un parásito que debilita la fuerza de su huésped, sin embargo, puede poner en peligro su propia existencia. El funcionamiento del poder imperial está inevitablemente ligado a su declinación.

Nomadismo y Mezcla de Razas

La trama ontológica del Imperio se construye mediante la actividad más allá de toda medida de la multitud y sus poderes virtuales. Estos poderes constitutivos, virtuales, entran en interminable conflicto con los poderes constituidos del Imperio. Y son completamente positivos puesto que su "ser-contra" es un "ser-para", en otras palabras, una resistencia que se vuelve amor y comunidad. Estamos situados precisamente en esa bisagra de la finitud infinita que enlaza lo virtual con lo posible, comprometida con el pasaje desde el deseo a un futuro venidero. 15

Esta relación ontológica opera primeramente en el espacio. La virtualidad del espacio mundial constituye la primera determinación de los movimientos de la multitud virtualidad que debe volverse real. Un espacio que puede ser meramente atravesado debe transformarse en espacio de vida; la circulación debe volverse libertad. En otras palabras, la multitud móvil debe alcanzar una ciudadanía global. La resistencia de la multitud a la servidumbre-la lucha contra la esclavitud de pertenecer a una nación, una identidad y un pueblo, y por ello la deserción de la soberanía y de los límites que le impone a la subjetividad-es absolutamente positiva. El nomadismo y la mezcla de razas aparecen aquí como figuras virtuosas, como las primeras prácticas éticas en el terreno del Imperio. Desde esta perspectiva el espacio objetivo de la globalización capitalista se quiebra. Sólo un espacio animado por la circulación subjetiva y sólo un espacio definido por los movimientos irreprimibles (legales o clandestinos) de los individuos y los grupos puede ser real. Las actuales celebraciones de lo local pueden ser regresivas e incluso fascistas cuando se oponen a la circulación y la mezcla, reforzando así los muros de la nación, la etnicidad, la raza, el pueblo y similares. Sin embargo, el concepto de local no necesita ser definido por la soledad y la pureza. De hecho, si uno derrumba las paredes que rodean lo local (separando así el concepto del de raza, religión, etnia, nación y pueblo), puede enlazarlo directamente con lo universal. Es el universo concreto el que le permite a la multitud pasar de lugar en lugar y convertir cada lugar en propio. Este es el lugar común del nomadismo y la mezcla de razas. Mediante la circulación se compone la especie humana común, un Orfeo multicolor de infinito poder; mediante la circulación se compone la comunidad humana. Por fuera de cada nube Iluminista o de cada recuerdo Kantiano, el deseo de la multitud es la especie común, no el Estado cosmopolita. 16 Como en un Pentecostés secular, los cuerpos se mezclan y los nómades hablan una lengua común.

En este contexto la ontología no es una ciencia abstracta. Implica el reconocimiento conceptual de la producción y reproducción del ser, y con ello el reconocimiento de que la realidad política está constituida por el movimiento del deseo y la realización práctica del trabajo como valor. Hoy la dimensión espacial de la ontología se demuestra mediante los procesos concretos de globalización de la multitud, es decir, el volverse común del deseo de comunidad humana.

Un importante ejemplo del funcionamiento de esta dimensión espacial se demuestra por los procesos que han terminado con el Tercer Mundo, junto con todas las glorias y desgracias de sus pasadas luchas, el poder de los deseos que atravesaron sus procesos de liberación, y la pobreza de los resultados que coronaron sus éxitos. Hoy, los héroes reales de la liberación del Tercer Mundo pueden haber sido los emigrantes y los flujos de población que destruyeron viejas y nuevas fronteras. De hecho, el héroe poscolonial es aquel que continuamente transgrede los límites territoriales y raciales, el que destruye los particularismos puntuales en pos de una civilización común. En contraste, el comando imperial aísla a las poblaciones en la pobreza, permitiéndoles actuar sólo en los corsés de las naciones poscoloniales subordinadas. El éxodo del localismo, la trasgresión de costumbres y límites, y la deserción de la soberanía fueron las fuerzas operativas de la liberación del Tercer Mundo. Aquí podemos reconocer más que nunca la diferencia que definió Marx entre emancipación y liberación. 17 La emancipación es el ingreso de nuevas naciones y pueblos dentro de la sociedad imperial del control, con sus nuevas jerarquías y segmentaciones; liberación, en contraste, significa la destrucción de fronteras y patrones de migración forzada, la reapropiación del espacio y el poder de la multitud para determinar la circulación y mezcla global de individuos y poblaciones. El Tercer Mundo, que se construyó con el colonialismo y el imperialismo de Estados-naciones y quedó atrapado en la Guerra Fría, se destruye cuando las antiguas reglas de la disciplina política del Estado moderno (y sus servomecanismos de regulación étnica y geográfica de las poblaciones) son aplastadas. Se destruye cuando a lo largo de todo el terreno ontológico de la globalización los más miserables de la tierra se vuelven el ser más poderoso, porque su nueva singularidad nómada es la fuerza más creativa, y el movimiento unilateral de su deseo es en sí mismo la liberación que llega.

El poder de circular es una determinación primaria de la virtualidad de la multitud, y la circulación en el primer acto ético de la ontología contraimperial. Este aspecto ontológico de circulación y mezcla biopolítica es resaltado aún más cuando contrasta con otros significados atribuidos a la circulación posmoderna, tales como los intercambios de mercado o la velocidad de comunicación. Aquellos aspectos de la velocidad y la circulación pertenecen, en realidad, a la violencia del comando imperial. 18 Los intercambios y la comunicación dominados por el capital están integrados a su lógica, y sólo un acto radical de resistencia puede recapturar el sentido productivo de la nueva movilidad e hibridez de los sujetos y realizar su liberación. Esta ruptura, y sólo esta ruptura, nos conduce al terreno ontológico de la multitud y al terreno en el cual la circulación y la hibridización son biopolíticas. La circulación biopolítica se enfoca y festeja las determinaciones sustanciales de las actividades de producción, auto-valorización y libertad. La circulación es un éxodo global, realmente nomadismo; y un éxodo corporal, realmente mezcla de razas.

Intelecto General y Biopoder

Hemos insistido antes en la importancia y limitaciones de la noción de Marx de "intelecto general" (Sección 1.2). En un determinado punto del desarrollo

capitalista, que Marx sólo vislumbró como el futuro, los poderes del trabajo son infundidos por los poderes de la ciencia, la comunicación y el lenguaje. El intelecto general es una inteligencia social, colectiva, creada por conocimientos, técnicas y saberes acumulados. El valor del trabajo es realizado así por una nueva fuerza de trabajo universal y concreta, mediante la apropiación y el libre uso de las nuevas fuerzas productivas. Lo que Marx vio como futuro es nuestra era. Esta transformación radical de la fuerza de trabajo y la incorporación de la ciencia, la comunicación y el lenguaje dentro de las fuerzas productivas han redefinido la totalidad de la fenomenología del trabajo y todo el horizonte mundial de la producción.

El peligro del discurso del intelecto general es que corre el riesgo de permanecer por entero en el plano del pensamiento, como si los nuevos poderes del trabajo fueran sólo intelectuales y no, también, corporales (Sección 3.4). Como hemos visto antes, nuevas fuerzas y nuevas posiciones de trabajo afectivo caracterizan a la fuerza de trabajo, tanto como lo hace el trabajo intelectual. Biopoder es la definición de estas capacidades productivas de vida que son tanto corporales como intelectuales. Los poderes de la producción hoy son, de hecho, totalmente biopolíticos; en otras palabras, atraviesan y constituyen directamente no sólo la producción sino todo el ámbito de la reproducción. El biopoder se vuelve un agente de producción cuando todo el contexto de la reproducción es subsumido bajo el mando capitalista, es decir, cuando la reproducción y las interrelaciones vitales que la constituyen se vuelven directamente productivas. Biopoder es otro nombre para la subsunción real de la sociedad bajo el capital, y ambos son sinónimos del orden productivo globalizado. La producción llena las superficies del Imperio; es una máquina llena de vida, una vida inteligente que expresándose a sí misma en la producción y la reproducción, como también en la circulación (de trabajo, afectos y lenguaje) imprime a la sociedad un nuevo sentido colectivo y reconoce virtud y civilización en la cooperación. Los poderes de la ciencia, el conocimiento, los afectos y la comunicación son los principales poderes que constituyen nuestra virtualidad antropológica y se hallan desplegados en las superficies del Imperio. Este despliegue se extiende por los territorios lingüísticos generales que caracterizan a las intersecciones entre producción y vida. El trabajo se vuelve crecientemente inmaterial, y realiza su valor mediante un proceso singular y continuo de innovación de la producción; es crecientemente capaz de consumir o utilizar los servicios de reproducción social de un modo cada vez más refinado e interactivo. La inteligencia y el afecto (o en verdad la mente coextensiva con el cuerpo), cuando se vuelven los poderes productivos primarios hacen coincidir a la vida y la producción en el terreno en que operan, porque la vida no es otra cosa más que la producción y reproducción del conjunto de cuerpos y mentes.

La relación entre producción y vida se ha alterado de modo tal que se encuentra ahora completamente invertida respecto de cómo la entiende la disciplina de la economía política. La vida ya no es producida en los ciclos de reproducción subordinados a la jornada laboral; por el contrario, la vida es la que infunde y domina toda la producción. De hecho, el valor del trabajo y la producción está determinado en las profundidades de la víscera de la vida. La industria no produce más excedente que el generado por la actividad social-y por esto, hundido en la gran ballena de la vida, el valor está más allá de toda medida. No habría excedente si la producción no estuviera animada por la inteligencia social, por el intelecto general y al mismo tiempo por las expresiones afectivas que definen a las relaciones sociales y gobiernan sobre las articulaciones del ser social. El exceso de valor está hoy determinado en los afectos, en los cuerpos cruzados por el conocimiento, en la inteligencia de la mente y en el puro poder de actuar. La producción de mercancías tiende a ser lograda enteramente mediante el lenguaje,

donde por lenguaje queremos significar máquinas de inteligencia continuamente renovadas por los afectos y las pasiones subjetivas. 19

En este punto debería quedar claro lo que constituye la cooperación social aquí, en las superficies de la sociedad imperial: las sinergias de la vida, es decir, las manifestaciones productivas de la vida desnuda. Giorgio Agamben ha utilizado el término "vida desnuda" para referirse al límite negativo de la humanidad y exponer, por detrás del abismo político que han construido los modernos totalitarismos, las condiciones (más o menos heroicas) de la pasividad humana. 20 Podríamos decir, por el contrario, que mediante la monstruosidad de reducir a los seres humanos a una mínima vida desnuda, el fascismo y el nazismo intentaron vanamente destruir el enorme poder en que podría devenir la vida desnuda, y aniquilar la forma en la cual se acumulan los nuevos poderes de la cooperación productiva de la multitud. De acuerdo con esta línea podríamos decir que los delirios reaccionarios del fascismo y el nazismo se desataron cuando el capital descubrió que la cooperación social ya no era resultado de la inversión de capital sino un poder autónomo, el a priori de cada acto de producción. Cuando el poder humano aparece inmediatamente como una fuerza colectiva autónómicamente cooperante, la prehistoria capitalista llega a su fin. En otras palabras, la prehistoria capitalista llega a su fin cuando la cooperación social y subjetiva ya no es un producto sino una presuposición, cuando la vida desnuda es elevada a la dignidad de poder productivo, o cuando aparece como la riqueza de la virtualidad.

Las fuerzas afectivas, científicas y lingüísticas de la multitud transforman agresivamente las condiciones de la producción social. El campo en el que las fuerzas productivas son reapropiadas por la multitud es un campo de metamorfosis radical: la escena de una operación demiúrgica. Estas consisten principalmente en una completa revisión de la producción de subjetividad cooperativa; consisten en un acto de fusión e hibridización con las máquinas que la multitud se ha reapropiado y reinventado; consiste, por lo tanto, en un éxodo no sólo espacial sino también mecánico en el sentido que el sujeto es transformado en (y halla la cooperación que lo constituye multiplicada en) la máquina-un éxodo maquínico. 21 La historia del trabajador moderno y del sujeto de la soberanía moderna contiene un amplio catálogo de metamorfosis maquínica, pero la hibridización de los humanos y las máquinas ya no se define mediante la vía lineal que transcurrió durante el período moderno. Hemos alcanzado el momento en que puede destruirse la relación con el poder que dominó las hibridizaciones y las metamorfosis maquínicas. Marx reconoció que el conflicto entre trabajadores y máquinas era un falso conflicto: "Se ha necesitado de tiempo y experiencia para que los trabajadores aprendieran a distinguir entre la maquinaria y su empleo por el capital, transfiriendo en consecuencia sus ataques desde los instrumentos materiales de la producción hacia la forma de sociedad que utiliza dichos instrumentos". 22 Ahora, las nuevas virtualidades, la vida desnuda del presente, tienen la capacidad de tomar el control de los procesos de metamorfosis maquínica. En el Imperio la lucha política sobre la definición de virtualidad maquínica, o en verdad sobre las diferentes alternativas del pasaje entre lo virtual y lo real, es un campo de lucha central. Este nuevo terreno de la producción y la vida abre para el trabajo un futuro de metamorfosis que la cooperación productiva puede y debe controlar éticamente, políticamente y productivamente.

Res Gestae / Machinae

En años recientes ha habido muchos comentarios sobre el fin de la historia, y se han efectuado también muchas objeciones justificadas a las reaccionarias celebraciones de un fin de la historia que vería al actual estado de mando como eterno. Es ciertamente real, sin embargo, que en la modernidad el poder del capital y sus instituciones de soberanía han tenido una sólida persistencia en la historia y ejercido su mando sobre el proceso histórico. Los poderes virtuales de la multitud en la posmodernidad señalan el fin de ese mando y de aquellas instituciones. Esa historia ha concluido. El mando capitalista se ha revelado como un período transitorio. Y sin embargo, si la teleología trascendente que construyó la modernidad capitalista está finalizando, ¿cómo puede la multitud definir un telos materialista que la reemplace?23

Sólo estaremos en condiciones de responder a esta pregunta tras conducir un análisis histórico y fenomenológico de la relación entre virtualidad y posibilidad, es decir, tras responder a la pregunta sobre cómo y cuándo la virtualidad de la multitud pasará a la posibilidad y se volverá realidad. En este sentido, la ontología de lo posible es el terreno central de análisis. Esta problemática ha sido abordada por autores desde Lukács a Benjamín, desde Adorno hasta el Wittgenstein tardío, desde Foucault hasta Deleuze, e incluso por todos aquellos que han reconocido el crepúsculo de la modernidad. ¡En todos estos casos la pregunta se instalaba contra tan tremendos obstáculos metafísicos! Y ahora podemos ver cuán pálidas eran las respuestas respecto de la enormidad de la pregunta. Lo que hoy es cierto es que la problemática no corre el riesgo de repetir los viejos modelos de la tradición metafísica, ni siquiera los más poderosos. De hecho, toda tradición metafísica está hoy completamente agotada. Si hay una solución al problema no ayudará que sea material y explosiva. Mientras nuestra atención se posó primero en la intensidad de los elementos de la virtualidad que constituyen la multitud, ahora debemos enfocarla en la hipótesis que aquellas virtualidades acumulan y alcanzan un umbral de realización adecuado a su poder. Este es el sentido en que hablamos de intelecto general y su articulación en conocimiento, afecto y cooperación; y, similarmente, el sentido en el cual hablamos de las diversas formas del éxodo colectivo de aquellos movimientos nómades de la multitud que se apropian de espacios y los renuevan.

Aquí nos abocamos a dos pasajes. El primero consiste en el hecho que la virtualidad totaliza el campo de la *res gestae*. La virtualidad se adelanta y demuestra que la capacidad de la historia *rerum gestarum* para dominar las singularidades virtuales activas ha expirado definitivamente. Esta es la historia que llega a su fin cuando las nuevas virtualidades emergen como poderosas y se liberan de un ser que está investido hegemoníamente por el capital y sus instituciones. Hoy, sólo la *res gestae* está cargada con capacidades históricas, es decir, hoy no hay historia, sólo historicidad. El segundo pasaje consiste en el hecho que estas virtualidades singulares en la medida que ganan autonomía se vuelven auto-valorizantes. Se expresan a sí mismas como máquinas de innovación. No sólo rehúsan ser dominadas por los viejos sistemas de valor y explotación, sino que realmente crean también sus propias posibilidades irreductibles. Es aquí donde se define un telos materialista, fundado sobre la acción de las singularidades, una teleología resultante de la *res gestae* y una figura de la lógica maquinaica de la multitud.

La *res gestae*, las virtualidades singulares que operan la conexión entre lo posible y lo real, están en el primer pasaje fuera de la medida y en el segundo más allá de la medida. Las virtualidades singulares, que son la bisagra entre lo posible y lo real, juegan estas dos cartas: están fuera de la medida como un arma destructiva (deconstructiva en teoría, y subversiva en la práctica); y más allá de la medida

como poder constituyente. Lo virtual y lo posible están unidos como innovación irreductible y como máquina revolucionaria.

4.2 GENERACIÓN Y CORRUPCIÓN

No se puede derramar una sola gota de sangre americana sin derramar la sangre de todo el mundo...Nuestra sangre es como la corriente del Amazonas, hecha de miles de nobles corrientes, desembocando todas en una. Más que una nación somos un mundo; porque a menos que reclamemos todo el mundo para nosotros, como Melchisedec, no tenemos madre ni padre...Nuestros ancestros se pierden en la paternidad universal...Somos los herederos de todos los tiempos, y dividimos nuestra herencia con todas las naciones. Herman Melville

El destino ha querido que desde ahora América deba estar en el centro de la civilización occidental y no en la periferia. Walter Lippmann

No hay escapatoria de los negocios americanos. Louis-Ferdinand Céline

Como los teóricos europeos del Imperio han reconocido durante los últimos miles de años, la teoría de la constitución del Imperio es también una teoría de su declinación. Ya en la antigüedad Greco-Romana, Tucídides, Tácito y Polibio encontraron la secuencia de auge y caída, tal como luego harían los Padres de la Iglesia y los teóricos del Cristianismo temprano. En ninguno de estos casos hablar del Imperio era repetir la teoría clásica de la alternancia entre las formas "positivas" y "negativas" de gobierno, pues el Imperio está, por definición, más allá de esta alternancia. Sin embargo, la crisis interna del concepto de Imperio fue evidente sólo en el período del Iluminismo y la construcción de la modernidad europea, cuando autores tales como Montesquieu y Gibbon colocaron al problema de la decadencia del Imperio Romano como un elemento central del análisis de las formas políticas del Estado soberano moderno. 1

Auge y Caída (Maquiavelo)

En la antigüedad clásica el concepto de Imperio ya suponía crisis. El Imperio era concebido en el marco de una teoría naturalista de las formas de gobierno; y aún cuando rompiera con las alternancias de formas buenas y malas, no se hallaba exento del destino de corrupción de la ciudad y la civilización en conjunto. La historia está dominada por Thyche (la Fortuna o Destino), que llegado el momento arruina inevitablemente la perfección que logra el Imperio. Desde Tucídides a Tácito y desde Atenas a Roma, el equilibrio necesario entre las formas de la vida común y el comando se situó en este destino lineal. Los análisis de Polibio sobre el Imperio Romano rompen con esta concepción del carácter cíclico del desarrollo histórico según la cual la construcción humana de la política cambia constantemente de las formas buenas a las malas de la ciudad y el poder: de la monarquía a la tiranía, de la aristocracia a la oligarquía, y desde la democracia a la anarquía, comenzando luego, eventualmente, un nuevo ciclo. Polibio afirmó que el Imperio Romano rompió este ciclo al crear una síntesis de las buenas formas de poder (ver Sección 3.5). De este modo el Imperio es entendido no tanto como gobierno sobre el espacio y tiempo universal, sino como un movimiento que reúne los espacios y las

temporalidades mediante los poderes de las fuerzas sociales que buscan liberarse del carácter cíclico natural del tiempo de la historia. Superar la línea de destino, sin embargo, es aleatorio. La síntesis de las buenas formas de gobierno, el gobierno de la virtud cívica, puede desafiar al destino pero no reemplazarlo. Crisis y declinación son determinaciones que deben ser superadas todos los días.

Durante el Iluminismo europeo, autores tales como Montesquieu y Gibbon rechazaron la concepción naturalista de este proceso. La declinación del Imperio fue explicada en términos científicos sociales como resultado de la imposibilidad de alcanzar las construcciones sociales e históricas de la multitud y la virtud de sus héroes. La corrupción y declinación del Imperio resulta así no una presuposición natural, determinada por el destino cíclico de la historia, sino un producto de la imposibilidad humana (o al menos de su extrema dificultad) de gobernar un espacio y tiempo ilimitados. Lo ilimitado del Imperio socava la capacidad de hacer funcionar bien y perdurar a las buenas instituciones. Sin embargo, el Imperio era un fin hacia el cual tendían el deseo y la virtud cívica de la multitud y sus capacidades humanas para construir la historia. Era una situación precaria que no soportaba los espacios y tiempos ilimitados, pero limitaba inevitablemente los objetivos universales del gobierno a dimensiones sociales y políticas finitas. Los autores del Iluminismo nos han explicado que el gobierno que se aproxime a la perfección será construido con moderación en tiempo y espacio limitado. Por lo tanto, entre el Imperio y la realidad del comando había una contradicción, en principio, que inevitablemente generaría crisis.

Maquiavelo, mirando hacia atrás a la concepción de los ancianos y anticipando la de los modernos, es realmente quien nos ofrece la ilustración más adecuada de la paradoja del Imperio. 2 Él clarificó la problemática separándola tanto del terreno naturalizante de los ancianos como del terreno sociológico de los modernos, y presentándola, por el contrario, en el campo de la inmanencia y la política pura. En Maquiavelo el gobierno expansivo es empujado hacia delante por la dialéctica de las fuerzas sociales y políticas de la República. Sólo cuando las clases sociales y sus expresiones políticas son colocadas en un juego abierto y continuo de contrapoder, la libertad y la expansión se unen, y por ello, sólo entonces el Imperio es posible. No hay concepto de Imperio, dice Maquiavelo, que no sea un concepto decisivamente expansivo de libertad. Precisamente es en esta dialéctica de libertad, entonces, donde residen los elementos de corrupción y destrucción. Cuando Maquiavelo discute la caída del Imperio Romano, enfoca primero y principalmente la crisis de la religión civil, es decir, la declinación de la relación social que había unificado a las diferentes fuerzas sociales ideológicas, permitiéndoles participar conjuntamente en la interacción abierta de contrapoderes. Es la religión cristiana lo que destruyó al Imperio Romano al destruir la pasión cívica que había sostenido a aquella sociedad pagana, la participación conflictiva pero leal de los ciudadanos en el perfeccionamiento continuo de la constitución y el proceso de libertad.

La antigua noción de la corrupción natural y necesaria de las buenas formas de gobierno es de este modo desplazada radicalmente, porque pueden ser evaluadas sólo en relación con las relaciones políticas y sociales que organizan la constitución. El Iluminismo y la noción moderna de la crisis de los tiempos y espacios incontrolables e ilimitados son a su vez desplazados porque también retornan al reino del poder cívico: sobre esta y ninguna otra base pueden ser evaluados el espacio y el tiempo. Por ello la alternativa no es entre gobierno y corrupción, o entre Imperio y declinación, sino entre, por un lado, gobierno expansivo y socialmente arraigado, es decir, gobierno "cívico" y "democrático", y, por otro lado, toda práctica de gobierno que base su poder en la trascendencia y la represión.

Debemos dejar aclarado aquí que cuando hablamos de la "ciudad" o la "democracia" entre comillas, como las bases de la actividad expansiva de la República, y como única posibilidad de un Imperio perdurable, estamos presentando un concepto de participación que se enlaza con la vitalidad de una población y con su capacidad para generar una dialéctica de contrapoderes-un concepto, por consiguiente, que tiene poco que ver con el concepto clásico o moderno de democracia. Incluso los reinos de Genghis Khan y Tamerlán fueron, desde esta perspectiva, en alguna medida "democráticos", al igual que las legiones de César, los ejércitos de Napoleón y los de Stalin y Eisenhower, puesto que cada uno de ellos permitió la participación de una población que apoyó su acción expansiva. Lo principal en todos estos casos, y en el concepto general del Imperio, es que sea afirmado un terreno de inmanencia. La inmanencia se define como ausencia de todo límite externo a las trayectorias de la acción de la multitud, y la inmanencia está atada solamente, en sus afirmaciones y destrucciones, a los regímenes de posibilidad que constituyen su formación y desarrollo.

Aquí nos hallamos nuevamente en el centro de la paradoja por la cual cada teoría del Imperio concibe la posibilidad de su propia declinación-pero ahora podemos comenzar a explicarla. Si el Imperio es siempre una positividad absoluta, la realización de un gobierno de la multitud, y un aparato absolutamente inmanente, está expuesta a la crisis precisamente en el terreno de esta definición, y no por otra necesidad o trascendencia opuesta a él. La crisis es el signo de una posibilidad alternativa en el plano de la inmanencia-una crisis que no es necesaria pero siempre posible. Maquiavelo nos ayuda a entender este sentido de la crisis inmanente, constitutivo y ontológico. Sólo en la presente situación, sin embargo, esta coexistencia de la crisis y el terreno de la inmanencia se torna completamente clara. Como las dimensiones espaciales y temporales de la acción política ya no son los límites sino los mecanismos constructivos del gobierno imperial, la coexistencia de lo positivo y lo negativo en el terreno de la inmanencia se configura ahora como una alternativa abierta. Hoy, los mismos movimientos y tendencias constituyen tanto el auge como la declinación del Imperio.

Finis Europae (Wittgenstein)

La coexistencia del espíritu imperial con los signos de la crisis y la declinación han aparecido en muchos modos diferentes en el discurso europeo durante los últimos dos siglos, a menudo como una reflexión ya sobre el fin de la hegemonía europea, ya sobre la crisis de la democracia y el triunfo de la sociedad de masas. Hemos insistido largamente en este libro que los gobiernos modernos de Europa desarrollaron formas no imperiales sino imperialistas. Sin embargo, el concepto de Imperio ha sobrevivido en Europa, y su ausencia ha sido continuamente lamentada. Los debates europeos sobre Imperio y declinación nos interesan por dos razones principales: primero, porque la crisis del ideal de la Europa Imperial está en el centro de estos debates, y, segundo, porque esta crisis golpea precisamente en aquel lugar secreto de la definición de Imperio donde reside el concepto de democracia. Otro elemento que debemos mantener presente es la perspectiva desde la cual han sido conducidos estos debates: una perspectiva que adopta el drama histórico de la declinación del Imperio en términos de experiencia vivida colectivamente. El tema de la crisis de Europa fue traducido en un discurso sobre la declinación del Imperio, y enlazado con la crisis de la democracia, junto con las formas de conciencia y resistencia que esta crisis implica.

Alexis de Tocqueville fue, tal vez, el primero en presentar el problema en estos términos. Sus análisis de la democracia de masas en los Estados Unidos, con su espíritu de iniciativa y expansión, lo llevó al amargo y profético reconocimiento de la imposibilidad de las élites europeas de continuar manteniendo una posición de comando sobre la civilización mundial. 3 Hegel había percibido algo similar: "América es...la tierra del futuro, y su importancia histórica mundial será revelada recién en el tiempo por llegar...Es una tierra de deseo para todos aquellos que están cansados del arsenal histórico de la vieja Europa". 4 Sin embargo, Tocqueville entendió este pasaje de un modo mucho más profundo. La razón de la crisis de la civilización europea y sus prácticas imperiales consiste en el hecho que la virtud europea-o en verdad su moralidad aristocrática organizada en las instituciones de la soberanía moderna-no puede mantener la paz con los poderes vitales de la democracia de masas.

La muerte de Dios que muchos europeos comenzaron a percibir fue ciertamente un signo de la muerte de su propia centralidad planetaria, que sólo podían entender en términos de un moderno escepticismo. De Nietzsche a Burkhardt, de Thomas Mann a Max Weber, de Spengler a Heidegger y Ortega y Gasset, y a otros numerosos autores que transitaron los siglos diecinueve y veinte, esta intuición se volvió un estribillo constante que cantaban con profunda amargura. 5 La aparición de las masas en el escenario político y social, el agotamiento de los modelos productivos y culturales de la modernidad, el apagamiento de los proyectos imperialistas europeos y los conflictos entre las naciones por causa de la escasez, la pobreza y la lucha de clases: todo esto emergió como signo irreversible de la declinación. El Nihilismo dominó la época porque fueron tiempos sin esperanzas. Nietzsche dio su diagnóstico definitivo: "Europa está enferma". 6 Las dos Guerras Mundiales que arrasaban sus territorios, el triunfo del fascismo, y ahora, tras el colapso del stalinismo, la reaparición de los espectros más terribles del nacionalismo y la intolerancia, todo se alza como prueba para confirmar que estas intuiciones eran correctas.

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el hecho que contra los antiguos poderes de Europa un nuevo Imperio se ha formado es una buena noticia. ¿Quién quiere seguir viendo algo más de esa clase europea dirigente parasitaria y pálida que fue desde el ansien régimen al nacionalismo, del populismo al fascismo, y ahora empuja hacia un neoliberalismo generalizado? ¿Quién quiere ver más de aquellas ideologías y aquellos aparatos burocráticos que instigaron y nutrieron las podridas élites europeas? ¿Y quién puede sostener aún a aquellos sistemas de organización del trabajo y aquellas corporaciones que eliminaron todo espíritu vital?

Nuestra tarea aquí no es lamentar la crisis de Europa, sino reconocer en su análisis los elementos que, aún confirmando sus tendencias señalan posibles resistencias, los márgenes de reacción positiva y las alternativas del destino. A menudo estos elementos han aparecido contra la voluntad de los teóricos de la crisis de sus propios tiempos: es una resistencia que salta hacia un tiempo futuro-un futuro pasado real, un tipo de futuro perfectamente tenso. En este sentido, mediante los dolorosos análisis de sus causas, la crisis de la ideología europea puede revelar la definición de recursos nuevos y abiertos. Por esto resulta importante seguir los desarrollos de la crisis de Europa, porque no sólo en autores como Nietzsche y Weber sino también en la opinión pública de estos tiempos, la denuncia de la crisis revela un lado positivo extremadamente poderoso, que contiene las características fundamentales del nuevo Imperio mundial en el que estamos entrando. Los agentes de la crisis del viejo mundo imperial se vuelven cimientos del nuevo. La masa indiferenciada que por su simple presencia fue capaz de destruir la tradición

moderna y su poder trascendente, aparece hoy como una poderosa fuerza productiva y una fuente incontenible de valorización. Una nueva vitalidad, similar a las fuerzas bárbaras que enterraron Roma, reanima el campo de la inmanencia que la muerte del Dios Europeo nos dejó como nuestro horizonte. Cada teoría de la crisis del Hombre Europeo y de la declinación de la idea del Imperio Europeo es de algún modo un síntoma de la nueva fuerza vital de las masas, o como preferimos, del deseo de la multitud. Esto declaró Nietzsche desde las cumbres: "He absorbido en mí mismo el espíritu de Europa-ahora quiero abandonarlo". 7 Ir más allá de la modernidad significa ir más allá de las barreras y trascendencias del Eurocentrismo y avanzar hacia la adopción definitiva del campo de la inmanencia como terreno exclusivo de la teoría y práctica de la política. En los años posteriores a la explosión de la Primera Guerra Mundial, aquellos que habían participado de la gran masacre intentaron desesperadamente de entender y controlar la crisis. Considérese los testimonios de Franz Rosenzweig y Walter Benjamín. Para ambos, el mecanismo por el cual se había liberado la crisis debía ser algún tipo de escatología secular. 8 Tras la experiencia histórica de la guerra y la miseria, y tal vez también con una intuición del holocausto que llegaría, intentaron descubrir una esperanza y una luz de redención. Este intento, sin embargo, no tuvo éxito en escapar de la poderosa resaca de la dialéctica. Ciertamente la dialéctica, esa maldecida dialéctica que había reunido y unido a los valores europeos, había sido vaciada desde adentro, y era definida ahora en términos completamente negativos. La escena apocalíptica en la cual el misticismo buscaba la liberación y redención, sin embargo, se hallaba aún muy implicada en la crisis. Benjamín reconoció esto amargamente: "El pasado carga consigo un índice temporal por el cual será conocido para la redención. Existe un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la presente. Nuestra llegada era esperada en la Tierra. Como cada generación que nos ha precedido, hemos sido investidos de un débil poder mesiánico, un poder al cual le reclama el pasado." 9

Esta experiencia teórica emerge precisamente donde la crisis de la modernidad aparece con mayor intensidad. En este mismo terreno otros autores buscaron romper con los remanentes de la dialéctica y sus poderes de subsunción. Nos parece, sin embargo, que incluso los pensadores más fuertes no fueron capaces de romper con la dialéctica y la crisis. En Max Weber la crisis de la soberanía y la legitimidad puede ser resuelta sólo mediante el recurso a la figura irracional del carisma. En Carl Schmitt el horizonte de las prácticas soberanas sólo puede ser aclarado recurriendo a la "decisión". Sin embargo, una dialéctica irracional no puede resolver ni siquiera atenuar la crisis de la realidad.¹⁰ Y la sombra poderosa de una dialéctica estetizada cubre incluso la noción de Heidegger de una función pastoral sobre un ser fracturado y desperdigado.

Por la clarificación real de esta escena, estamos en deuda con la serie de filósofos franceses que relevaron a Nietzsche muchas décadas después, en la década de 1960. ¹¹ Su relectura implicó una reorientación de la perspectiva de la crítica, que emergió cuando comenzaron a reconocer el fin del funcionamiento de la dialéctica, y cuando este reconocimiento se confirmó en las nuevas experiencias políticas, prácticas, centradas en la producción de subjetividad. Esta era una producción de subjetividad como poder, como constitución de una autonomía que no podía ser reducida a ninguna síntesis abstracta o trascendente. ¹² No la dialéctica sino el rechazo, la resistencia, la violencia y la afirmación positiva del ser marcan ahora la relación entre la ubicación de la crisis en la realidad y la respuesta adecuada. Lo que en medio de la crisis de los '20 apareció como trascendencia contra la historia, redención contra la corrupción y mesianismo contra el nihilismo fue construido ahora como una posición ontológicamente definida, afuera y en contra, y por ello más allá de todo posible residuo de la dialéctica. Este fue un nuevo materialismo

que negó todo elemento trascendente y constituyó una reorientación radical del espíritu.

A fin de comprender la profundidad de este pasaje, haríamos bien en observar su conciencia y anticipación en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Los escritos tempranos de Wittgenstein le dieron nueva vida a los temas dominantes del pensamiento europeo de principios del siglo veinte: la condición de morar en el desierto de los sentidos buscando los significados, la coexistencia de un misticismo de la totalidad junto con la producción de subjetividad. La historia contemporánea y su drama, que se desprendió de toda dialéctica, fue removida por Wittgenstein de toda contingencia. La historia y la experiencia se volvieron la escena de una refundación materialista y tautológica del sujeto en un intento desesperado de hallar coherencia en la crisis. En medio de la Primera Guerra Mundial Wittgenstein escribió: "Cómo están las cosas es Dios, Dios es cómo están las cosas. Sólo de la conciencia de la singularidad de mi vida derivan la religión-la ciencia-y el arte". Y luego: "La conciencia es la misma vida. ¿Puede haber una ética aún cuando no haya otro ser viviente fuera de mí? ¿Puede haber una ética aún cuando no haya otro ser viviente excepto yo? Si la ética se supone algo fundamental, entonces puede. Si estoy en lo cierto, entonces no es suficiente para el juicio ético que haya un mundo. Entonces el mundo en sí mismo no es ni bueno ni malo...Lo bueno y lo malo sólo llegan por el sujeto. Y el sujeto no es parte del mundo sino un límite del mundo". Wittgenstein denuncia al Dios de la guerra y al desierto de las cosas en el cual lo bueno y lo malo son ahora indistinguibles, situando al mundo en el límite de la subjetividad tautológica: "Aquí puede verse al solipsismo coincidir con el realismo puro, si se lo piensa bien".¹³ Pero este límite es creativo. La alternativa está dada completamente cuando, y sólo cuando, la subjetividad es colocada fuera del mundo: "Mi propuestas sirve como aclaraciones del siguiente modo: todo aquel que me comprenda las reconocerá eventualmente como sin sentido, cuando las haya utilizado-como escalones-para escalar por encima de ellas. (Deberá, para decirlo así, arrojar la escalera tras haber trepado en ella). Deberá trascender estas proposiciones, y entonces verá al mundo".¹⁴ Wittgenstein reconoce el fin de toda dialéctica posible y de cualquier sentido que resida en la lógica del mundo y no en su superación subjetiva, marginal.

La trágica trayectoria de esta experiencia filosófica nos permite aprehender aquellos elementos que hicieron de la percepción de la crisis de la modernidad y la declinación de la idea de Europa una condición (negativa pero necesaria) de la definición del Imperio que está llegando. Estos autores fueron voces gritando en el desierto. Parte de esta generación sería recluida en campos de exterminio. Otros perpetuarían la crisis mediante una fe ilusoria en la modernización Soviética. Otros, aún, un grupo significativo de estos autores, volaría a América. También fueron voces gritando en el desierto, pero sus raras y singulares anticipaciones de la vida en el desierto nos dieron los medios para reflexionar en la posibilidades de la multitud en la nueva realidad del Imperio posmoderno. Aquellos autores fueron los primeros en definir la condición de completa deterritorialización del Imperio viniente, y se situaron en ella del mismo modo en que hoy se sitúan en ella las multitudes. La negatividad, el rechazo a participar, el descubrimiento de un vacío que invade todo: esto significa situarse perentoriamente en una realidad imperial que está definida por la crisis. El Imperio es el desierto, y la crisis es en este punto indistinguible de la tendencia de la historia. Mientras que en el mundo antiguo la crisis imperial era concebida como el producto de una historia cíclica natural, y en el mundo moderno la crisis era definida por una serie de aporías de tiempo y espacio, ahora la figura de crisis y las prácticas del Imperio se han vuelto indistinguibles. Los teóricos de la crisis del siglo veinte, sin embargo, nos han enseñado que en este espacio deterritorializado y destemporalizado donde se está

construyendo el Imperio, en este desierto del sentido, el testimonio de la crisis puede pasar hacia la realización de un sujeto singular y colectivo, hacia los poderes de la multitud. La multitud ha internalizado la falta de lugar y tiempo fijo; es móvil y flexible, y concibe el futuro sólo como una totalidad de posibilidades que se remifican en todas direcciones. El universo imperial que está llegando, ciego al sentido, está lleno de la variada totalidad de la producción de subjetividad. La declinación ya no es un destino futuro sino la realidad presente del Imperio. América, América

La fuga de los intelectuales europeos a los Estados Unidos fue un intento de redescubrir un lugar perdido. ¿Acaso la democracia de América no se fundó sobre la democracia del éxodo, sobre valores afirmativos y no-dialécticos, y sobre el pluralismo y la libertad? ¿Estos valores no recrearon perpetuamente, junto con la noción de nuevas fronteras, la expansión de sus bases democráticas, más allá de cada obstáculo abstracto de la nación, la etnicidad y la religión? Esta música fue interpretada a veces de muy buen modo en el proyecto de la "Pax Americana" proclamado por los líderes liberales, y a veces, en un modo menor, representado por el sueño americano de movilidad social e igualdad de oportunidades de riqueza y libertad para toda persona honesta-en suma, "el modo Americano de vida". El proyecto del Nuevo Acuerdo para remontar la crisis mundial de 1930, que fue tan distinto y tanto más liberal que los proyectos políticos y culturales europeos para responder a la crisis, sostuvo esta concepción del ideal Americano. Cuando Hannah Arendt proclamó que la Revolución Americana era superior a la Francesa porque era una búsqueda ilimitada de libertad política, mientras que la Francesa era una lucha limitada sobre la escasez y la desigualdad, no sólo celebró un ideal de libertad que los europeos desconocían desde mucho tiempo atrás, sino que también lo reterritorializó en los Estados Unidos.¹⁵ En cierto sentido, entonces, pareció como que la continuidad que había existido entre la historia de Estados Unidos y la historia de Europa estaba rota, y que los Estados Unidos se habían embarcado en un curso diferente, pero en realidad representaron para aquellos europeos la resurrección de una idea de libertad que Europa había perdido.

Desde la perspectiva de una Europa en crisis, los Estados Unidos, el "Imperio de la libertad" de Jefferson, representó la renovación de la idea imperial. Los grandes escritores norteamericanos del siglo diecinueve han cantado a las dimensiones épicas de la libertad del nuevo continente. En Whitman el naturalismo se vuelve afirmativo, y en Melville el realismo se vuelve deseo. Un espacio americano se territorializó en nombre de una constitución de libertad, y al mismo tiempo, se deterritorializó continuamente mediante la apertura de fronteras y éxodos. Los grandes filósofos americanos, desde Emerson a Whitehead y Pierce, abrieron el Hegelianismo (o en verdad la apología de la Europa imperialista) a las corrientes espirituales de un proceso que era nuevo e inmenso, determinado e ilimitado. ¹⁶

Los europeos en crisis estaban encantados con estos cantos de sirena de un nuevo Imperio. El americanismo europeo y el anti-americanismo del siglo veinte son ambas manifestaciones de la difícil relación entre los europeos en crisis y el proyecto imperial de Estados Unidos. La utopía americana fue recibida de muchos modos diferentes, pero funcionó en todas partes en la Europa del siglo veinte como un punto referencial central. La preocupación continua se manifestó tanto en el malestar de la crisis como en el espíritu de las vanguardias, en otras palabras, desde la autodestrucción de la modernidad y la indeterminada pero incontenible voluntad de innovación que dirigió la última ola de grandes movimientos culturales europeos, desde el expresionismo y el futurismo al cubismo y el abstraccionismo. La historia militar del doble rescate de Europa por los ejércitos de Estados Unidos

en las dos Guerras Mundiales fue paralela al rescate en términos políticos y culturales. La hegemonía americana sobre Europa, fundada en estructuras financieras, económicas y militares, pudo ser vista como natural mediante una serie de operaciones culturales e ideológicas. Considérese, por ejemplo, cómo en los años que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial el locus de la producción artística y la idea del arte moderno cambió de París a Nueva York. Serge Guilbaut cuenta la fascinante historia de cómo, cuando la escena del arte de París había sido arrojada al desorden por la guerra y la ocupación Nazi, y en medio de una campaña ideológica para promover el rol de liderazgo de los Estados Unidos en el mundo de posguerra, el expresionismo abstracto de artistas de Nueva York tales como Jackson Pollock y Robert Motherwell se estableció como la continuación natural y el heredero del modernismo europeo y, específicamente Parisino. Nueva York robó la idea del arte moderno:

El arte americano fue así descrito como la culminación lógica de una larga e inexorable tendencia hacia la abstracción. Una vez que la cultura americana fue elevada al status de modelo internacional, el significado de lo específicamente americano debía cambiar: lo que había sido específicamente americano era ahora representativo de la "cultura Occidental" como un todo. De este modo el arte americano fue transformado de regional en arte internacional, y luego en arte universal...En este sentido, la cultura americana de posguerra fue colocada en la misma huella de la potencia económica y militar americana: se la hizo responsable de la supervivencia de las libertades democráticas en el mundo "libre". 17 Este pasaje en la historia de la producción artística y, más importante, la crítica de arte, es simplemente un aspecto de la operación ideológica multifacética que forjó la hegemonía global de los Estados Unidos como consecuencia natural e ineludible de la crisis de Europa.

Paradójicamente, incluso los feroces nacionalismos europeos, que condujeron a conflictos de tanta violencia durante la primera mitad del siglo, fueron desplazados eventualmente por una competencia acerca de quién podía expresar mejor un fuerte americanismo. De hecho, la Unión Soviética de Lenín pudo escuchar más claramente el canto de sirena del americanismo. El desafío fue replicar los resultados del capitalismo que había alcanzado su pináculo en Estados Unidos. Los Soviéticos argumentaron contra los medios empleados por Estados Unidos, proclamando que el socialismo obtendría los mismos resultados, más eficientemente, mediante el trabajo intenso y el sacrificio de la libertad. Esta terrible ambigüedad recorre también los escritos de Gramsci sobre el americanismo y el fordismo, uno de los textos fundamentales para comprender el problema americano desde la perspectiva europea. 18 Gramsci vio a los Estados Unidos, con su combinación de nuevas formas Tayloristas de organización del trabajo y su poderosa voluntad capitalista de dominar, como el punto de referencia inevitable para el futuro: era el único camino al desarrollo. Para Gramsci, era entonces cuestión de entender si esa revolución sería activa (como la de la Rusia Soviética) o pasiva (como la Italia Fascista). La consonancia entre americanismo y socialismo de Estado sería obvia, con sus caminos paralelos de desarrollo en ambos lados del Atlántico durante la Guerra Fría, que condujeron finalmente a una peligrosa competencia en la exploración espacial y las armas nucleares. Estos caminos paralelos subrayaron simplemente el hecho que un cierto americanismo había penetrado incluso en el corazón de su más fuerte adversario. Los desarrollos de Rusia en el siglo veinte fueron en cierta medida un microcosmos para aquellos de Europa.

El rechazo de la conciencia europea a reconocer su declinación tomó a menudo la forma de proyectar la crisis en la utopía americana. Dicha proyección continuó por largo tiempo, tan largo como lo que duró la necesidad y urgencia de redescubrir un lugar de libertad que pudiese continuar la visión teleológica de la cual el historicismo Hegeliano es, tal vez, su mayor expresión. Las paradojas de esta proyección se multiplicaron, hasta el punto donde la conciencia europea, enfrentada con su innegable e irreversible declinación, reaccionó yendo al otro extremo: el sitio primario de competencia, que había afirmado y repetido el poder formal de la utopía de Estados Unidos, representaba ahora su completa derrota. La Rusia de Solzhenitzyn se volvió el negativo absoluto de las imágenes más caricaturescas y apologéticas de la utopía norteamericana, al estilo de Arnold Toynbee. No debe sorprender que las ideologías del fin de la historia, que son tan evolucionarias como posmodernas, aparecieran para completar esta mezcla ideológica. El Imperio Americano le pondrá fin a la historia.

Sabemos, sin embargo, que esta idea del Imperio Americano como la redención de la utopía es completamente ilusoria. Primero, el Imperio que llega no es americano, y los Estados Unidos no son su centro. El principio fundamental del Imperio, como hemos descrito a lo largo de este libro, es que su poder no posee centro o terreno real o localizable. El poder imperial está distribuido en redes, mediante mecanismos de control móviles y articulados. Esto no quiere decir que el gobierno y el territorio de los Estados Unidos son iguales a cualquier otro: ciertamente los Estados Unidos ocupan una posición privilegiada en las jerarquías y segmentaciones globales del Imperio. Pero en la medida en que los poderes y fronteras de los Estados-nación declinan, sin embargo, las diferencias entre territorios nacionales se tornan crecientemente relativas. Ahora no hay diferencias de naturaleza (como eran, por ejemplo, las diferencias entre el territorio de la metrópolis y el de la colonia) sino diferencias de grado.

Más aún, los Estados Unidos no pueden rectificar o redimir la crisis y declinación del Imperio. Los Estados Unidos no son el lugar donde los europeos e incluso el sujeto moderno pueden huir para resolver sus dificultades e infelicidad, no existe tal lugar. El medio para ir más allá de la crisis es el desplazamiento ontológico del sujeto. Por lo tanto, el cambio más importante tiene lugar dentro de la humanidad, puesto que con el fin de la modernidad también termina la esperanza de hallar algo que pueda identificar al yo fuera de la comunidad, fuera de la cooperación, y fuera de las relaciones críticas y contradictorias que cada persona halla en un no-lugar, es decir, en el mundo y la multitud. Es aquí donde reaparece la idea de Imperio, no como territorio, no en las dimensiones determinadas de su tiempo y espacio, y no desde la perspectiva de un pueblo y su historia, sino simplemente como la trama de una dimensión humana ontológica que tiende a ser universal.

Crisis

La posmodernización y el pasaje al Imperio implican una convergencia real de las esferas que solían ser designadas como base y superestructura. El Imperio toma forma cuando lenguaje y comunicación, es decir, cuando trabajo inmaterial y cooperación, se vuelven la fuerza productiva dominante (ver Sección 3.4). La superestructura es puesta en marcha, y el universo en el que vivimos es un universo de redes lingüísticas productivas. Las líneas de producción y las de representación se cruzan y mezclan en la misma esfera lingüística y productiva. En este contexto las distinciones que definen a las categorías centrales de la economía política tienden a borrarse. La producción se vuelve indistinguible de la

reproducción; las fuerzas productivas se funden con las relaciones de producción; el capital constante tiende a estar constituido y representado dentro del capital variable, en las mentes, los cuerpos y la cooperación de los sujetos productivos. Los sujetos sociales son al mismo tiempo productores y productos de esta máquina unitaria. En esta nueva formación histórica ya no es posible identificar un signo, un sujeto, un valor, o una práctica que esté "afuera".

Sin embargo, la formación de esta totalidad no elimina la explotación. En realidad, la redefine, principalmente en relación con la comunicación y la cooperación. La explotación es la expropiación de la cooperación y la nulificación de los sentidos de la producción lingüística. Consecuentemente, las resistencias al comando emergen continuamente dentro del Imperio. Los antagonismos a la explotación son articulados a lo largo de las redes globales de producción y determinan crisis en todos y cada uno de sus nodos. La crisis es coextensiva con la totalidad posmoderna de la producción capitalista; es propia del control imperial. En este sentido, la declinación y caída del Imperio se define no como un movimiento diacrónico sino como una realidad sincrónica. La crisis corre atravesando cada momento del desarrollo y recomposición de la totalidad.

Con la subsunción real de la sociedad bajo el capital, los antagonismos sociales pueden erupcionar como conflictos en cada momento y en cada término de producción e intercambio comunicativo. El capital se ha vuelto un mundo. El valor de uso y todas las demás referencias a los valores y procesos de valorización que fueron concebidos como externos al modo capitalista de producción se han desvanecido progresivamente. La subjetividad está sumergida enteramente en el lenguaje y el intercambio, pero eso no significa que ahora sea pacífica. El desarrollo tecnológico basado en la generalización de las relaciones comunicativas de producción es un motor de la crisis, y el intelecto general productivo es cuna de antagonismos. Crisis y declinación no se refieren a algo exterior al Imperio sino a lo más interno a él. Pertenecen a la propia producción de subjetividad, y por ello son al mismo tiempo propios y contrarios a los procesos de reproducción del Imperio. Crisis y declinación no son una base oculta ni un futuro ominoso, sino una nítida y obvia actualidad, un evento siempre esperado, una latencia que está siempre presente.

Es medianoche en una noche de fantasmas. Tanto el nuevo reino del Imperio como la nueva creatividad cooperativa e inmaterial de la multitud se mueven en las sombras, y nada intenta iluminar el destino que nos aguarda adelante. Sin embargo, hemos adquirido un nuevo punto de referencia (y mañana, tal vez, una nueva conciencia), que consiste en el hecho que el Imperio está definido por la crisis, que su declinación ya ha comenzado, y que en consecuencia cada línea de antagonismo apunta hacia el evento y la singularidad. ¿Qué significa, prácticamente, que la crisis sea inmanente e indistinguible del Imperio? ¿Es posible en esta noche oscura teorizar positivamente y definir una práctica del evento?

Generación

Dos impedimentos principales nos inhiben para responder inmediatamente a estas cuestiones. El primero se presenta por el poder dominante de la metafísica burguesa, en especial la ilusión extensamente propagada de que el mercado capitalista y el régimen capitalista de producción son eternos e insuperables. La bizarra naturalidad del capitalismo es una simple y pura mistificación, y debemos

liberarnos de ella. El segundo impedimento está constituido por las numerosas posturas teóricas que no ven alternativa a la actual forma de mando excepto alguna otra anárquicamente ciega, y eso participa en un misticismo del límite. Desde esta perspectiva ideológica no puede pretenderse manejar el sufrimiento de la existencia articulándolo, volviéndolo conciente y estableciendo una perspectiva de rebelión. Esta posición teórica conduce meramente a una actitud cínica y a prácticas inmovilizantes. La ilusión de la naturalidad del capitalismo y la radicalidad del límite realmente se colocan en una relación de complementariedad. Su complicidad se expresa en una debilidad agotadora. El hecho es que ninguna de estas posiciones, ni la apologética ni la mística, intentan aprehender el aspecto principal del orden biopolítico: su productividad. No pueden interpretar los poderes virtuales de la multitud que tienden constantemente a volverse posibles y reales. En otras palabras, le han perdido la pista a la productividad fundamental del ser.

Podremos responder a la pregunta sobre cómo salir de la crisis sólo si descendemos a la virtualidad biopolítica, enriquecida por los singulares y creativos procesos de producción de subjetividad. ¿Cómo pueden ser posibles la ruptura y la innovación, sin embargo, en el horizonte absoluto en que estamos sumergidos, en un mundo en el cual los valores parecen haber sido negados en un vacío de sentido y una ausencia de cualquier medida? Aquí no necesitamos retroceder nuevamente a una descripción del deseo y sus excesos ontológicos, ni insistir en la dimensión del "más allá". Es suficiente señalar a la determinación generativa del deseo, y con ello a su productividad. En efecto, el completo advenimiento de lo político, lo social y lo económico en la constitución del presente revela un espacio biopolítico que-mucho mejor que la nostálgica utopía del espacio político de Hannah Arendt-explica la capacidad del deseo de confrontar la crisis.¹⁹ Todo el horizonte conceptual es así redefinido completamente. Lo biopolítico, visto desde el punto de vista del deseo, no es otra cosa más que producción concreta, colectividad humana en acción. El deseo aparece aquí como espacio productivo, como la actualidad de la cooperación humana en la construcción de la historia. Esta producción es pura y simple reproducción humana, el poder de generación. La producción deseante es generación, es decir, el excedente de trabajo y la acumulación de un poder incorporado en el movimiento colectivo de las esencias singulares, tanto su causa como su fin.

Cuando nuestro análisis se sitúa sólidamente en el mundo biopolítico donde coinciden la producción y reproducción social, económica y política, la perspectiva ontológica y la antropológica tienden a superponerse. El Imperio pretende ser el dueño de ese mundo porque puede destruirlo. ¡Qué horrible ilusión! En realidad somos nosotros los dueños del mundo, porque es nuestro deseo y nuestro trabajo lo que lo regenera continuamente. El mundo biopolítico es un incansable entretejido de acciones generativas, de las cuales el colectivo (como punto de encuentro de las singularidades) es el motor. Ninguna metafísica, salvo alguna delirante, puede pretender definir a la humanidad como aislada e inerme. Ninguna ontología, salvo alguna trascendente, puede relegar a la humanidad a la individualidad. Ninguna antropología, excepto una patológica, puede definir a la humanidad como un poder negativo. La generación, ese primer hecho de la metafísica, la ontología y la antropología, es un mecanismo colectivo o aparato del deseo. La biopolítica que está llegando celebra esta "primera" dimensión en términos absolutos.

La teoría política se ve forzada por esta nueva realidad a redefinirse radicalmente a sí misma. En la sociedad biopolítica, por ejemplo, el miedo no puede emplearse, como propuso Thomas Hobbes, como motor exclusivo de la constitución contractual de la política, negando así el amor de la multitud. Es decir, en la sociedad

biopolítica la decisión del soberano no puede negar nunca el deseo de la multitud. Si aquellas fundantes estrategias modernas de la soberanía se emplearan hoy, con las oposiciones que determinan, el mundo se detendría, pues ya no sería posible la generación. Para que tenga lugar la generación, la política debe someterse al amor y al deseo, o sea a las fuerzas fundamentales de la producción biopolítica. La política no es lo que hoy se nos ha enseñado mediante el maquiavelismo cínico de los políticos; es en realidad lo que nos contó el Maquiavelo democrático: el poder de la generación, del deseo y del amor. La teoría política debe reorientarse según estas líneas y asumir el lenguaje de la generación.

La generación es el *primum* del mundo biopolítico del Imperio. El biopoder-un horizonte de la hibridización de lo natural con lo artificial, las necesidades y las máquinas, el deseo y la organización colectiva de lo económico y lo social-debe reorganizarse continuamente a sí mismo para poder existir. La generación está allí, antes que todo, como base y motor de la producción y reproducción. La conexión generativa le da sentido a la comunicación, y cualquier modelo (cotidiano, filosófico o político) de comunicación que no responda a esta premisa es falso. Las relaciones sociales y políticas del Imperio registran esta fase del desarrollo de la producción e interpretan la biosfera generativa y productiva. Hemos alcanzado así el límite de la virtualidad de la subsunción real de la sociedad productiva bajo el capital-y precisamente en este límite la posibilidad de generación y la fuerza colectiva del deseo se revelan en toda su potencia.

Corrupción

Opuesta a la generación se alza la corrupción. Lejos de ser el complemento necesario de la generación, como les gustaría a las diversas corrientes Platónicas de la filosofía, la corrupción es apenas su simple negación. 20 La corrupción rompe la cadena del deseo e interrumpe su extensión por el horizonte biopolítico de la producción. Construye agujeros negros y vacíos ontológicos en la vida de la multitud, que ni siquiera las más perversas ciencias políticas pueden camuflar. La corrupción, al contrario del deseo, no es un motor ontológico sino simplemente la ausencia de fundamento ontológico de las prácticas biopolíticas del ser.

En el Imperio la corrupción está en todas partes. Es la piedra basal y la clave de la dominación. Reside en diferentes formas en el gobierno supremo del Imperio y sus administraciones vasallas, en las fuerzas administrativas policiales más refinadas y en las más podridas, en los lobbies de las clases dirigentes, las mafias de los grupos sociales ascendentes, las iglesias y sectas, los perpetradores y perseguidores del escándalo, los grandes conglomerados financieros y las transacciones económicas cotidianas. Mediante la corrupción el poder imperial extiende un manto de humo sobre el mundo, y el comando sobre la multitud es ejercido en esta nube pútrida, en ausencia de luz y verdad.

No hay misterio en cómo reconocemos a la corrupción y cómo identificamos a la poderosa vacuidad de la niebla de indiferencia que los poderes imperiales extienden por todo el mudo. De hecho, la habilidad de reconocer a la corrupción es, para usar una frase de Descartes, "la faculté la mieux partagée du monde", la facultad más ampliamente compartida del mundo. La corrupción se percibe fácilmente porque aparece inmediatamente como una forma de violencia, como un insulto. Y ciertamente es un insulto: la corrupción es, de hecho, el signo de la imposibilidad de unir el poder con el valor, y por ello su denuncia es una intuición directa de la

falta de ser. La corrupción es lo que separa a un cuerpo y una mente de lo que pueden hacer. Como el conocimiento y la existencia en el mundo biopolítico consisten siempre en una producción de valor, esta falta de ser aparece como una herida, un anhelo letal del socio, un despojarse el ser del mundo.

Las formas en las que aparece la corrupción son tan numerosas que intentar hacer un listado de ellas es como pretender medir el mar con una taza. Intentemos, sin embargo, dar algunos ejemplos, aunque no puedan representar a la totalidad. En primer lugar, hay corrupción como una elección individual que se opone y viola a la comunidad fundamental y a la solidaridad definida por la producción biopolítica. Esta pequeña, cotidiana violencia del poder es una corrupción mafiosa. En segundo lugar, hay corrupción del orden productivo, es decir, explotación. Esto incluye al hecho que los valores que derivan de la cooperación colectiva del trabajo son expropiados, y aquello que estaba en lo biopolítico ab origine público es privatizado. El capitalismo está completamente implicado en esta corrupción de la privatización. Como dijo San Agustín, los grandes reinos sólo son proyecciones aumentadas de pequeños ladrones. Sin embargo, Agustín de Hippo, tan realista en esta concepción pesimista del poder, quedaría anonadado por los actuales pequeños ladrones del poder monetario y financiero. Realmente, cuando el capitalismo pierde su relación con el valor (tanto como medida de la explotación individual y como norma de progreso colectivo), aparece inmediatamente como corrupción. La secuencia crecientemente abstracta de su funcionamiento (desde la acumulación de plusvalor a la especulación monetaria y financiera) se muestra como una poderosa marcha hacia la corrupción generalizada. Si el capitalismo es, por definición, un sistema de corrupción, mantenido, como en la fábula de Mandeville, por su agudeza cooperativa y redimido según todas sus ideologías del derecho, y continuado por sus funciones progresivas, entonces, cuando la medida se disuelve y el telos progresivo se quiebra, nada esencial queda del capitalismo, salvo corrupción. En tercer lugar, la corrupción aparece en el funcionamiento de la ideología, o mejor dicho, en la perversión de los sentidos de la comunicación lingüística. Aquí la corrupción toca la esfera biopolítica, atacando sus nodos productivos y obstruyendo sus procesos generativos. Este ataque queda demostrado, en cuarto lugar, cuando en las prácticas del gobierno imperial la amenaza del terror se vuelve un arma para resolver conflictos limitados o regionales y un aparato para el desarrollo imperial. En este caso el comando imperial está disfrazado, pudiendo aparecer alternativamente como corrupción o destrucción, lo suficiente como para revelar el profundo llamado que la primera le hace a la segunda y la segunda a la primera. Ambas danzan juntas sobre el abismo, sobre la ausencia de ser imperial.

Dichos ejemplos de corrupción pueden multiplicarse al infinito, pero en la base de todas estas formas de corrupción hay una operación de nulificación ontológica definida y ejercida como destrucción de la esencia singular de la multitud. La multitud debe ser unificada o segmentada en diferentes unidades: es así como la multitud será corrompida. Por esto, los conceptos antiguos y modernos de corrupción no pueden ser traducidos directamente al concepto posmoderno. Mientras que en los tiempos antiguos y modernos la corrupción era definida en relación con los esquemas y / o relaciones de valor y demostrada como una falsificación de ellos de modo tal que podía a veces jugar un papel en el cambio entre las formas de gobierno y la restauración de los valores, hoy, en contraste, la corrupción no puede jugar ningún papel en ninguna transformación de las formas de gobierno, porque la propia corrupción es la sustancia y totalidad del Imperio. La corrupción es el ejercicio puro del comando, sin ninguna referencia proporcionada o adecuada al mundo de la vida. Es comando apuntado hacia la destrucción de la singularidad de la multitud mediante su unificación coercitiva y / o su cruel

segmentación. Por esto, el Imperio necesariamente declina en el momento de su auge.

Esta figura negativa del comando sobre el biopoder productivo es aún más paradójica cuando se contempla desde la perspectiva de la corporalidad. La generación biopolítica transforma directamente los cuerpos de la multitud. Ellos son, como hemos visto, cuerpos enriquecidos con poder intelectual y cooperativo, y cuerpos que ya son híbridos. Lo que la generación nos ofrece en la posmodernidad, pues, son cuerpos "más allá de la medida". En este contexto la corrupción aparece simplemente como enfermedad, frustración y mutilación. Es así como ha actuado siempre el poder contra los cuerpos enriquecidos. La corrupción aparece también como psicosis, opio, angustia y aburrimiento, pero esto también ha sucedido siempre durante la modernidad y las sociedades disciplinarias. La especificidad actual de la corrupción es, en cambio, la ruptura de la comunidad de cuerpos singulares y el impedimento de su acción-ruptura de la comunidad biopolítica productiva e impedimento de su vida. Aquí nos encontramos entonces frente a una paradoja, el Imperio reconoce y se beneficia del hecho que en la cooperación los cuerpos producen más y en comunidad los cuerpos disfrutan más, pero debe obstruir y controlar esta autonomía cooperativa para no ser destruido por ella. La corrupción opera para impedir esta ida "más allá de la medida" de los cuerpos en la comunidad, esta universalización singular del nuevo poder de los cuerpos, que amenaza la existencia real del Imperio. La paradoja es irresoluble: cuanto más rico se vuelva el mundo, más deberá el Imperio, que está basado en esta riqueza, negar las condiciones de la producción de riqueza. Nuestra tarea es investigar cómo será forzada finalmente la corrupción a ceder su control sobre la generación.

4.3 LA MULTITUD CONTRA EL IMPERIO

Las grandes masas necesitan de una religión material de los sentidos [eine sinnliche Religion]. No sólo las grandes masas sino también los filósofos la necesitan. Monoteísmo de la razón y el corazón, politeísmo de la imaginación y el arte, esto es lo que necesitamos...Debemos tener una nueva mitología, pero esta mitología deberá estar al servicio de las ideas. Deberá ser una mitología de la razón. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Por Hegel, Hölderlin o Schelling

No nos falta comunicación, al contrario, tenemos demasiada. Nos falta creación. Nos falta resistencia al presente. Gilles Deleuze y Félix Guattari

El poder imperial ya no puede resolver el conflicto de las fuerzas sociales mediante esquemas que desplacen los términos del conflicto. Los conflictos sociales que constituyen la política se confrontan entre ellos directamente, sin ningún tipo de mediación. Esta es la novedad esencial de la situación imperial. El Imperio crea un potencial para la revolución mucho mayor que el de los regímenes modernos de poder, porque nos presenta, a lo largo de la máquina de comando, frente a una alternativa: el conjunto de todos los explotados y subyugados, una multitud directamente opuesta al Imperio, sin mediación entre ellos. En este punto, entonces, como dice San Agustín, nuestra tarea es discutir, con lo mejor de nuestros poderes, "el ascenso, el desarrollo y el fin destinado de las dos ciudades...que hallamos...entretnejidas...y mezcladas entre sí". 1 Ahora, tras habernos ocupado extensamente del Imperio, debemos abocarnos directamente a la multitud y su poder político potencial.

Las Dos Ciudades

Debemos investigar específicamente cómo puede la multitud volverse un sujeto político en el contexto del Imperio. Podemos reconocer ciertamente la existencia de la multitud desde la perspectiva de la constitución del Imperio, pero desde esa perspectiva la multitud puede aparecer como generada y sostenida por el comando imperial. En el nuevo Imperio posmoderno no hay un Emperador Caracalla que le garantice la ciudadanía a todos los sujetos formando así la multitud como un sujeto político. La formación de la multitud de productores explotados y subyugados puede verse más claramente en la historia de las revoluciones del siglo veinte. Entre las revoluciones comunistas de 1917 y 1949, las grandes luchas antifascistas de los '30 y los '40, y las numerosas luchas de liberación de los '60 hasta las de 1989, nacieron las condiciones para la ciudadanía de la multitud, se extendieron y consolidaron. Lejos de haber sido derrotadas, cada revolución del siglo veinte impulsó hacia delante y transformó los términos del conflicto de clases, instalando las condiciones de una nueva subjetividad política, una multitud insurgente contra el poder imperial. El ritmo que han establecido los movimientos revolucionarios es el golpe del nuevo aetas, una nueva madurez y metamorfosis de los tiempos.

La constitución del Imperio no es la causa sino la consecuencia del ascenso de estos nuevos poderes. No debe sorprender, entonces, que al Imperio, pese a sus esfuerzos, le resulte imposible construir un sistema de derecho adecuado a la nueva realidad de la globalización de las relaciones económicas y sociales. Esta imposibilidad (que sirvió de punto de partida para nuestro argumento en la Sección 1.1) no se debe a la amplia extensión del campo de la regulación; tampoco es el resultado simple del dificultoso pasaje desde el viejo sistema de ley pública internacional hacia el nuevo sistema imperial. Esta imposibilidad se explica, en realidad, por la naturaleza revolucionaria de la multitud, cuyas luchas han producido el Imperio como una inversión de su propia imagen, y que ahora representa en este nuevo escenario una fuerza incontenible y un exceso de valor con respecto a toda forma de derecho y ley. Para confirmar esta hipótesis es suficiente con mirar al desarrollo contemporáneo de la multitud y explayarse en la vitalidad de sus expresiones actuales. Cuando la multitud trabaja produce autónomamente y reproduce la totalidad del mundo de la vida. Producir y reproducir autónomamente significa construir una nueva realidad ontológica. Efectivamente: trabajando, la multitud se produce a sí misma como singularidad. Una singularidad que establece un nuevo lugar en el no-lugar del Imperio, una singularidad que es una realidad producida por la cooperación, representada por la comunidad lingüística y desarrollada por los movimientos de hibridización. La multitud afirma su singularidad invirtiendo la ilusión ideológica de que todos los humanos en las superficies globales del mercado mundial son intercambiables. Poniendo sobre sus pies a la ideología del mercado, la multitud promueve mediante su trabajo las singularizaciones biopolíticas de grupos y conjuntos de humanidad, en todos y cada nodo de intercambio global.

Las luchas de clase y los procesos revolucionarios del pasado socavaron los poderes políticos de pueblos y naciones. El preámbulo revolucionario que se escribió durante los siglos diecinueve y veinte ha preparado la nueva configuración subjetiva del trabajo que llega para ser realizada hoy. La cooperación y la comunicación entre todas las esferas de la producción biopolítica definen una nueva singularidad productiva. La multitud no se forma simplemente arrojando y mezclando indiferentemente naciones y pueblos; es el poder singular de una nueva ciudad. En

este punto puede objetarse, con buenas razones, que todo esto no alcanza aún para establecer a la multitud como un sujeto político propiamente dicho, ni mucho menos como un sujeto con el potencial de controlar su propio destino. Esta objeción, sin embargo, no representa un obstáculo insuperable, pues el pasado revolucionario y las capacidades productivas cooperativas contemporáneas, mediante las cuales se transcriben y reformulan continuamente las características antropológicas de la multitud, no pueden revelar un telos, una afirmación material de la liberación. En el mundo antiguo Plotino enfrentó algo similar a esta situación:

"Volemos entonces a la amada Madre Patria": este es el mejor consejo...La Madre Patria para nosotros es Allí de donde venimos, y Allí está el Padre. ¿Cuál será entonces nuestro rumbo, cuál el modo de volar? Esta no es jornada para nuestros pies; los pies sólo nos llevan de tierra en tierra; tampoco necesitas de un carro o nave para llevarte; todo este orden de cosas debes dejarlas a un lado y negarte a verlas: debes cerrar los ojos y llamar a otro tipo de visión que deberá despertarse dentro tuyo, una visión, el inicio de todo, que pocos tendrán.²

Es así cómo los antiguos místicos expresaban el nuevo telos. La multitud actual, sin embargo, reside en las superficies imperiales donde no hay Dios Padre ni trascendencia. En lugar de ello está nuestro trabajo inmanente. La teleología de la multitud es teúrgica: consiste en la posibilidad de dirigir las tecnologías y la producción hacia su propio júbilo y el incremento de su poder. La multitud no tiene motivos para buscar fuera de su propia historia y de su propio poder productivo actual los medios necesarios para alcanzar su constitución como sujeto político. Así comienza a formarse una mitología material de la razón, y está construida en los lenguajes, tecnologías y todos los medios que constituyen el mundo de la vida. Es una religión material de los sentidos que separan a la multitud de todo residuo de poder soberano y de todo "largo brazo" del Imperio. La mitología de la razón es la articulación simbólica e imaginativa que permite a la ontología de la multitud expresarse a sí misma como actividad y conciencia. La mitología de los lenguajes de la multitud interpreta el telos de una ciudad terrenal, llevada por el poder de su propio destino a no pertenecer ni estar sujeta a una ciudad de Dios, que ha perdido todo honor y legitimidad. A las mediaciones metafísicas y trascendentes, a la violencia y corrupción, se le opone, entonces, la constitución absoluta del trabajo y la cooperación, la ciudad terrenal de la multitud.

Infinitos Caminos (El derecho a la Ciudadanía Global)

La constitución de la multitud aparece primeramente como un movimiento espacial que constituye a la multitud en un espacio sin límites. La movilidad de las mercancías, y por lo tanto de esa mercancía especial que es la fuerza de trabajo, ha sido presentada por el capitalismo desde sus comienzos como la condición fundamental de la acumulación. La clase de movimientos de individuos, grupos y poblaciones que hallamos hoy en el Imperio, sin embargo, no pueden ser subyugados totalmente a las leyes de la acumulación capitalista-a cada momento sobrepasan y rompen los límites de la medida. Los movimientos de la multitud diseñan nuevos espacios, y sus jornadas establecen nuevas residencias. Es el movimiento autónomo el que define el espacio propio de la multitud. Cada vez menos podrán los pasaportes y documentos legales regular nuestros movimientos a través de las fronteras. Una nueva geografía es establecida por la multitud mientras los flujos productivos de los cuerpos definen nuevos ríos y puertos. Las ciudades de la Tierra se transformarán en grandes depósitos de humanidad cooperadora y locomotoras de la circulación, residencias temporales y redes de distribución

masiva de la viviente humanidad. Mediante la circulación la multitud se reapropia de espacio, constituyéndose a sí misma como sujeto activo. Cuando miramos más de cerca cómo opera este proceso constitutivo de la subjetividad, podemos ver que los nuevos espacios son descritos por topologías inusuales, por rizomas subterráneos e incontenibles—por mitologías geográficas que marcan los nuevos caminos del destino. Con frecuencia estos movimientos cuestan terribles sufrimientos, pero hay en ellos un deseo de liberación que no se sacia excepto por la reapropiación de nuevos espacios, alrededor de los cuales se construyen nuevas libertades. En todo lugar donde estos movimientos llegan, y a lo largo de todos sus caminos, determinan nuevas formas de vida y cooperación—en todo lugar en el que crean esa riqueza que el capitalismo parasitario posmoderno no sabría de que otro modo succionar de la sangre del proletariado, porque la actual creciente producción tiene lugar en el movimiento y la cooperación, en el éxodo y la comunidad. ¿Sería posible imaginar a la agricultura y las industrias de servicios de Estados Unidos sin el trabajo inmigrante mexicano, o al petróleo árabe sin palestinos y paquistaníes? Más aún, ¿dónde estarían los grandes sectores innovadores de la producción inmaterial, desde el diseño a la moda, y desde la electrónica a la ciencia en Europa, Estados Unidos y Asia, sin el "trabajo ilegal" de las grandes masas, movilizadas hacia los radiantes horizontes de la riqueza y la libertad capitalista? Las migraciones masivas se han vuelto necesarias para la producción. Cada camino está forjado, mapeado y transitado. Pareciera que cuanto más intensamente es transitado y cuanto más sufrimiento se deposita en él, más se vuelve productivo cada camino. Estos caminos son los que sacan a la "ciudad terrenal" de la nube y confusión que el Imperio vuelca sobre ella. Este es el modo en que la multitud gana poder para afirmar su autonomía, desplazándose y expresándose a través de un aparato de extensa reapropiación territorial transversal. Reconocer la autonomía potencial de la multitud móvil, sin embargo, sólo señala hacia la cuestión real. Lo que necesitamos comprender es cómo la multitud es reorganizada y redefinida como un poder político positivo. Hasta este momento hemos podido describir la existencia potencial de este poder político en términos meramente formales. Sería un error detenernos aquí, sin avanzar en investigar las formas maduras de la conciencia y organización política de la multitud, sin reconocer cuán poderosa ya es en estos movimientos territoriales de la fuerza de trabajo del Imperio. ¿Cómo podremos reconocer (y revelar) una tendencia política constituyente dentro y más allá de la espontaneidad de los movimientos de la multitud?

Esta cuestión puede ser abordada inicialmente desde el otro lado, considerando las políticas del Imperio que reprimen dichos movimientos. El Imperio no sabe realmente cómo controlar estos caminos, y sólo puede intentar criminalizar a aquellos que los transitan, aún cuando los movimientos sean requeridos por la propia producción capitalista. Las líneas de migración que corren desde Sur a Norte América son obstinadamente denominadas por los nuevos zares de la droga "la ruta de la cocaína"; o mejor aún, las articulaciones del éxodo desde el Norte de África y el África Sub-Sahariana son tratadas por los líderes europeos como "vías del terrorismo"; o mejor aún, las poblaciones forzadas a huir a través del Océano Índico son reducidas a la esclavitud en la "Arabia feliz"; y la lista continúa. Y continúan los flujos de población. El Imperio debe restringir y aislar los movimientos espaciales de la multitud a fin de impedir que ganen legitimidad política. Es extremadamente importante desde este punto de vista que el Imperio utilice sus poderes para manejar y orquestar las variadas fuerzas del nacionalismo y el fundamentalismo (ver Secciones 2.2 y 2.4). Y no es menos importante que el Imperio despliegue sus poderes militares y políticos para volver al orden a los rebeldes e indomables. ³ Sin embargo, estas prácticas imperiales, por sí mismas aún no inciden sobre la tensión política que corre a través de los movimientos espontáneos de la multitud. Todas estas acciones represivas permanecen esencialmente externas a la multitud y sus movimientos. El Imperio sólo puede

aislar, dividir y segregar. El capital imperial ataca, de hecho, a los movimientos de la multitud con una determinación incansable: patrulla los mares y las fronteras; dentro de cada país divide y segrega; y en el mundo del trabajo refuerza los clivajes y divisiones de raza, género, lenguaje, cultura y demás. Incluso entonces, sin embargo, debe ser cuidadoso para no restringir demasiado la productividad de la multitud, pues el Imperio también depende de este poder. Se deberá permitir que los movimientos de la multitud se expandan cada vez más por la escena mundial, y los intentos de reprimir a la multitud son realmente paradójicas manifestaciones invertidas de su fuerza.

Esto nos devuelve a nuestra tarea fundamental: ¿cómo pueden volverse políticas las acciones de la multitud? ¿Cómo puede la multitud organizar y concentrar sus energías contra la represión y las incesantes segmentaciones territoriales del Imperio? La única respuesta que podemos dar a estas preguntas es que la acción de la multitud se torna política principalmente cuando comienza a confrontar, directamente y con una conciencia adecuada, a las acciones represivas centrales del Imperio. Es cuestión de reconocer y entrar en lucha con las iniciativas imperiales, no permitiéndoles reestablecer continuamente el orden; es cuestión de cruzar y romper los límites y segmentaciones que se le imponen a la nueva fuerza laboral colectiva; es cuestión de unificar estas experiencias de resistencia y esgrimirlas contra los nervios centrales del comando imperial.

Esta tarea de la multitud, aunque está clara en el ámbito conceptual, es aún muy abstracta. ¿Qué prácticas concretas y específicas animarán este proyecto político? No podemos decirlo en este momento. Lo que sí podemos ver, sin embargo, es un primer elemento de un programa político para la multitud global, una primera demanda política: ciudadanía global. Durante las demostraciones de 1996 a favor de los sans papier, los extranjeros indocumentados residentes en Francia, las pancartas demandaban "Papiers pour tous!" Papeles de residencia para todos significa en primer lugar que todos deben tener plenos derechos de ciudadanía en el país en el que viven y trabajan. Esta no es una demanda política utópica o irreal. La demanda es, simplemente, que el status jurídico de la población se reforme de acuerdo con las transformaciones económicas reales de los últimos años. El propio capital ha demandado la creciente movilidad de la fuerza de trabajo y las continuas migraciones a través de las fronteras nacionales. La producción capitalista en las regiones más dominantes (en Europa, Estados Unidos y Japón, y también en Singapur, Arabia Saudita, y todas partes) es altamente dependiente del influjo de trabajadores desde las regiones subordinadas del mundo. Por lo tanto, la demanda política es que el hecho existente de la producción capitalista sea reconocido jurídicamente y que a todos los trabajadores se les otorguen plenos derechos de ciudadanía. Esta demanda política insiste en la posmodernidad sobre el fundamental principio constitucional moderno que une el derecho con el trabajo, recompensando por ello con la ciudadanía al trabajador que crea capital.

Esta demanda puede ser configurada también de un modo más general y radical con respecto a las condiciones posmodernas del Imperio. Si en un primer momento la multitud demanda que cada Estado reconozca jurídicamente a las migraciones necesarias para el capital, en un segundo momento debe demandar control sobre los propios movimientos. La multitud debe poder decidir si, cuándo y dónde se mueve. También debe tener el derecho de quedarse inmóvil y disfrutar de un lugar en vez de ser forzada a moverse continuamente. El derecho general a controlar su propio movimiento es la demanda final por la ciudadanía global. Esta demanda es radical en tanto que desafía al aparato fundamental del control imperial sobre la producción y la vida de la multitud. La ciudadanía global es el poder de la multitud

para reapropiarse del control sobre el espacio, y con ello diseñar la nueva cartografía.

Tiempo y Cuerpo (El derecho a un Salario Social)

Además de las dimensiones espaciales que hemos considerado, múltiples elementos emergen de los infinitos caminos de la multitud móvil. En particular, la multitud se apodera del tiempo y construye nuevas temporalidades, que podemos reconocer observando las transformaciones del trabajo. La comprensión de esta construcción de nuevas temporalidades nos ayudará, asimismo, a ver cómo la multitud posee el potencial de tornar su acción coherente como una tendencia política real. Las nuevas temporalidades de producción biopolítica no pueden ser entendidas en los marcos de las concepciones tradicionales del tiempo. Aristóteles definía al tiempo por la medida del movimiento entre un antes y un después. Esta definición de Aristóteles poseyó el enorme mérito de separar la definición de tiempo de la experiencia individual y del espiritualismo. El tiempo es una experiencia colectiva que se incorpora y vive en los movimientos de la multitud. Aristóteles, sin embargo, procedió a reducir este tiempo colectivo determinado por la experiencia de la multitud a un patrón de medida trascendente. A lo largo de la metafísica Occidental, desde Aristóteles hasta Kant y Heidegger, el tiempo ha sido ubicado continuamente en esta morada trascendente. En la modernidad, la realidad no era concebible sino como medida, y la medida a su vez, no era concebible sino como un (real o formal) a priori que acorralaba al ser dentro de un orden trascendente. Sólo en la posmodernidad ha habido una ruptura real con esta tradición-ruptura no con el primer elemento de la definición Aristotélica del tiempo en cuanto constitución colectiva, sino con la segunda configuración trascendente. En la posmodernidad, en realidad, el tiempo ya no está determinado por ninguna medida trascendente, por ningún a priori: el tiempo pertenece directamente a la existencia. Es aquí donde se quiebra la tradición Aristotélica de la medida. De hecho, desde nuestra perspectiva, el trascendentalismo de la temporalidad es destruido más decisivamente por la circunstancia que es ahora imposible medir el trabajo, ya sea por convención o por cálculo. El tiempo regresa enteramente bajo la existencia colectiva, y por ello reside dentro de la cooperación de la multitud.

Mediante la cooperación, la existencia colectiva y las redes comunicativas que se forman y reforman dentro de la multitud, el tiempo es reapropiado en el plano de la inmanencia. No se le otorga un a priori, sino que lleva la marca de la acción colectiva. La nueva fenomenología del trabajo de la multitud revela al trabajo como la actividad creativa fundamental que, mediante la cooperación va más allá de todo obstáculo impuesto sobre ella, y re-crea constantemente al mundo. Por ello, el tiempo puede ser definido como la inconmensurabilidad del movimiento entre un antes y un después, un proceso inmanente de constitución. 4 Los procesos de constitución ontológica se despliegan durante los movimientos colectivos de cooperación, a través de las nuevas tramas tejidas por la producción de subjetividad. Es en este sitio de constitución ontológica donde el nuevo proletariado aparece como un poder constituyente.

Este es un nuevo proletariado y no una nueva clase trabajadora industrial. Esta distinción es fundamental. Como hemos explicado antes, "proletariado" es el concepto general que define a todos aquellos cuyo trabajo es explotado por el capital, toda la multitud cooperativa (Sección 1.3). La clase trabajadora industrial representa sólo un momento parcial en la historia del proletariado y sus revoluciones, en el período en que el capital era capaz de reducir el valor a la

medida. En aquel período parecía como que sólo el trabajo de los trabajadores asalariados era productivo, y por lo tanto todos los demás segmentos del trabajo aparecían como meramente reproductivos e incluso improductivos. Sin embargo, en el contexto biopolítico del Imperio, la producción de capital converge cada vez más con la producción y reproducción de la misma vida social; y por ello es cada vez más difícil mantener las distinciones entre trabajo productivo, reproductivo e improductivo. El trabajomaterial o inmaterial, intelectual o corporal-produce y reproduce la vida social, y en ese proceso es explotado por el capital. Este amplio panorama de producción biopolítica nos permite reconocer la generalidad total del concepto de proletariado. La indistinción progresiva entre producción y reproducción en el contexto biopolítico también subraya nuevamente la inconmensurabilidad del tiempo y el valor. A medida que el trabajo se mueve hacia fuera de las paredes de las fábricas, es cada vez más difícil mantener la ficción de cualquier medida de la jornada laboral, y mediante ello separar al tiempo de producción del tiempo de reproducción, o al tiempo de trabajo del tiempo de ocio. No hay relojes para fichar la hora en el terreno de la producción biopolítica; el proletariado produce en toda su generalidad en todas partes durante todo el día.

Esta generalidad de la producción biopolítica deja en evidencia una segunda demanda política de la multitud: un salario social y un ingreso garantizado para todos. El salario social se opone, primeramente, al salario familiar, esa arma fundamental de la división sexual del trabajo por la cual el salario pagado por el trabajo productivo del trabajador varón es concebido también como pago por el trabajo reproductivo no asalariado de la mujer del trabajador y sus dependientes en el hogar. Este salario familiar mantiene el control familiar firmemente en las manos del varón ganador de salario y perpetúa un falso concepto sobre cual trabajo es productivo y cual no lo es. A medida que la distinción entre trabajo productivo y reproductivo se desvanece, así también se desvanece la legitimación del salario familiar. El salario social se extiende mucho más allá de la familia, hacia toda la multitud, incluso a aquellos que están desempleados, porque toda la multitud produce, y su producción es necesaria desde la perspectiva del capital social total. En el pasaje a la posmodernidad y la producción biopolítica, la fuerza de trabajo se ha vuelto crecientemente colectiva y social. Ya no es posible sostener el viejo slogan "a igual trabajo igual paga" cuando el trabajo deja de ser individualizado y medible. La demanda de un salario se extiende a toda la población que demanda que toda actividad necesaria para la producción de capital sea reconocida con igual compensación, de tal modo que un salario social sea un ingreso garantizado. Una vez que la ciudadanía se extiende para todos, podremos llamar a este ingreso garantizado un ingreso ciudadano, debido a cada uno en tanto miembro de la sociedad.

Telos (El Derecho a la Reapropiación)

Desde que en la esfera imperial de biopoder producción y vida tienden a coincidir, la lucha de clases posee el potencial de erupcionar en todos los campos de la vida. El problema que debemos confrontar ahora es cómo pueden emerger instancias concretas de lucha de clases, y, más aún, cómo pueden conformar un programa de lucha coherente, un poder constituyente adecuado para la destrucción del enemigo y la construcción de una nueva sociedad. La pregunta es, realmente, cómo el cuerpo de la multitud puede configurarse a sí mismo como un telos. El primer aspecto del telos de la multitud tiene que ver con los sentidos del lenguaje y la comunicación. Si la comunicación se ha vuelto crecientemente el tejido de la producción, y si la cooperación lingüística se ha vuelto crecientemente la estructura de la corporalidad productiva, entonces el control sobre el sentido y significado

lingüístico y las redes de comunicación se vuelve una cuestión central para la lucha política. Jürgen Habermas parece haber entendido este hecho, pero él garantizó las funciones liberadas del lenguaje y la comunicación sólo para individuos y segmentos aislados de la sociedad. 5 El pasaje a la posmodernidad y el Imperio prohíbe toda compartimentalización del mundo de la vida, y presenta inmediatamente a la comunicación, la producción y la vida como un complejo todo, un lugar abierto de conflicto. Los teóricos y practicantes de la ciencia han ocupado largamente estos sitios de controversia, pero hoy toda la fuerza de trabajo (sea inmaterial o material, intelectual o manual) está ocupada en luchas sobre los sentidos del lenguaje y en contra de la colonización de la socialidad comunicativa por el capital. Todos los elementos de corrupción y explotación nos son impuestos por los regímenes lingüísticos y comunicativos de producción: destruirlos en palabras es tan urgente como hacerlo en hechos. Esto no es realmente cuestión de ideología crítica, si por ideología aún entendemos un reino superestructural de ideas y lenguaje, externo a la producción. En realidad: en la ideología del régimen imperial, la crítica se vuelve tanto crítica de la economía política como de la experiencia vivida. ¿Cómo pueden ser orientados diferentemente el sentido y el significado, u organizados en aparatos comunicativos alternativos, coherentes? ¿Cómo podemos descubrir y dirigir las líneas preformativas de conjuntos lingüísticos y redes comunicativas que crean el tejido de la vida y la producción? El conocimiento deberá volverse acción lingüística y la filosofía una verdadera reapropiación del conocimiento. 6 En otras palabras, el conocimiento y la comunicación deberán constituir la vida mediante la lucha. Un primer aspecto del telos aparece cuando, mediante la lucha de la multitud, se desarrollan los aparatos que unen la comunicación con los modos de vida. A cada lenguaje y red comunicativa le corresponde un sistema de máquinas, y la cuestión de las máquinas y su uso nos permite reconocer un segundo aspecto del telos de la multitud, que se integra al primero y lo continúa. Sabemos bien que las máquinas y las tecnologías no son entidades neutras e independientes. Son herramientas biopolíticas desplegadas en regímenes específicos de producción, que facilitan ciertas prácticas y prohíben otras. Los procesos de construcción del nuevo proletariado que hemos venido siguiendo traspasan un umbral fundamental cuando la multitud se reconoce a sí misma como maquinica, cuando concibe la posibilidad de un nuevo uso de las máquinas y la tecnología en el cual el proletariado no esté subsumido como "capital variable", como una parte interna de la producción de capital, sino que sea un agente autónomo de producción. En el pasaje de la lucha sobre el sentido del lenguaje a la construcción de un nuevo sistema de máquinas, el telos gana mayor consistencia. Este segundo aspecto del telos sirve para que aquello que se construyó en el lenguaje se vuelva una durable progresión corporal de deseo en libertad. La hibridización del humano y la máquina ya no es un proceso que tiene lugar en los márgenes de la sociedad; en realidad es un episodio fundamental en el centro de la constitución de la multitud y su poder.

Como deben mobilizarse enormes medios colectivos para esta mutación, el telos debe ser configurado como telos colectivo. Debe volverse real como sitio de encuentro entre sujetos y mecanismo de constitución de la multitud. 7 Este es el tercer aspecto de la serie de pasajes mediante los cuales se forma la teleología material del nuevo proletariado. Aquí, la conciencia y la voluntad, el lenguaje y la máquina, son llamadas a sostener la construcción colectiva de la historia. La demostración de este porvenir no puede consistir en nada más que la experiencia y experimentación de la multitud. Por lo tanto, el poder de la dialéctica, que imagina a lo colectivo formado mediante la mediación antes que por constitución, ha sido definitivamente disuelto. La construcción de la historia es, en este sentido, la construcción de la vida de la multitud.

El cuarto aspecto tiene que ver con la biopolítica. La subjetividad del trabajo viviente revela, simple y directamente en la lucha sobre los sentidos del lenguaje y la tecnología, que cuando hablamos de medios colectivos de constitución de un nuevo mundo, hablamos de la conexión entre el poder de la vida y su organización política. Aquí lo político, lo social, lo económico y lo vital moran juntos. Están totalmente interrelacionados y son completamente intercambiables. Las prácticas de la multitud invisten este horizonte unitario y complejo-que es al mismo tiempo ontológico e histórico. Es aquí donde la trama biopolítica se abre al poder constituyente, constitutivo.

El quinto y último aspecto, entonces, trata directamente con el poder constituyente de la multitud-es decir, con el producto de la imaginación creativa de la multitud que configura su propia constitución. Este poder constituyente posibilita la continua apertura a un proceso de transformaciones radicales y progresivas. Vuelve concebibles a la igualdad y la solidaridad, esas frágiles demandas que fueron fundamentales pero permanecieron abstractas durante toda la historia de las constituciones modernas. No debe sorprendernos que la multitud posmoderna derive de la Constitución norteamericana, que le posibilitó ser, por encima y en contra de todas las otras constituciones, una constitución imperial: su noción de una ilimitada frontera de libertad y su definición de una espacialidad y temporalidad abiertas, célebres en un poder constituyente. Este nuevo rango de posibilidades no garantiza en modo alguno lo que habrá de llegar. Y sin embargo, pese a esas reservas, hay algo real que presagia un próximo futuro: el telos que podemos sentir latiendo, la multitud que construimos dentro del deseo.

Ahora podemos formular una tercera demanda política de la multitud: el derecho a la reapropiación. El derecho a la reapropiación es, primeramente, el derecho a la reapropiación de los medios de producción. Los socialistas y comunistas han demandado largamente que el proletariado tenga libre acceso y control sobre las máquinas y materiales que utilizan para producir. En el contexto de la producción inmaterial y biopolítica, sin embargo, esta demanda tradicional toma un nuevo aspecto. La multitud no sólo usa máquinas para producir, sino que también se vuelve crecientemente maquinica, en tanto los medios de producción están cada vez más integrados en las mentes y cuerpos de la multitud. En este contexto, la reapropiación significa tener libre acceso y control sobre el conocimiento, la información, la comunicación y los afectos-puesto que estos son algunos de los medios primarios de producción biopolítica. Pero que estas máquinas productivas hayan sido integradas dentro de la multitud no significa que la multitud tenga control sobre ellas. Por el contrario, hace más viciosa e injuriosa su alineación. El derecho a la reapropiación es, realmente, el derecho de la multitud al auto-control y la auto-producción autónoma.

Posse

El telos de la multitud debe vivir y organizar su espacio político contra el Imperio, aún dentro de la "madurez de los tiempos" y las condiciones ontológicas que presenta el Imperio. Hemos visto cómo la multitud se mueve por infinitos caminos y toma formas corporales mediante la reapropiación del tiempo e hibridizando nuevos sistemas maquinicos. También hemos visto cómo se materializa el poder de la multitud dentro del vacío que necesariamente queda en el corazón del Imperio. Ahora es cuestión de instalar dentro de estas dimensiones el problema del volverse-sujeto de la multitud. En otras palabras, las condiciones virtuales deben ahora volverse reales en una figura concreta. En contra de la ciudad divina, la

ciudad terrenal debe demostrar su poder como aparato de la mitología de la razón que organiza la realidad biopolítica de la multitud.

El nombre que queremos utilizar para referirnos a la multitud en su autonomía política y su actividad productiva es el término latino posse-poder como verbo, como actividad. En el humanismo Renacentista la tríada esse-nosse-posse (ser-conocerteniendo poder) representó el corazón metafísico de aquel paradigma filosófico constitutivo que fue entrar en la crisis a medida que la modernidad tomaba forma progresivamente. La filosofía europea moderna, en sus orígenes y en sus componentes creativos que no estaban subyugados al trascendentalismo, tendió continuamente a instalar la posse en el centro de la dinámica ontológica: posse es la máquina que enlaza juntos al conocimiento y el ser en un proceso constitutivo expansivo. Cuando el Renacimiento maduró y alcanzó el punto de conflicto con las fuerzas de la contrarrevolución, la posse humanística se transformó en fuerza y símbolo de resistencia, en la noción de inventio o experimentación de Bacon, la concepción de amor de Campanella, y la potentia utilizada por Spinoza. Posse es lo que pueden hacer un cuerpo y una mente. Precisamente porque continuó viviendo en resistencia, el término metafísico se volvió un término político. Posse se refiere al poder de la multitud y su telos, un poder incorporado de conocimiento y ser, siempre abierto a lo posible.

Los grupos norteamericanos contemporáneos de rap han redescubierto el término "posse" como sustantivo para marcar la fuerza que define musical y literariamente al grupo, la diferencia singular de la multitud posmoderna. Por supuesto, la referencia más próxima para los raperos probablemente sea la posse comitatus del saber del Salvaje Oeste, el rudo grupo de hombres armados que estaban siempre listos para ser autorizados por el sheriff a cazar a los fuera de la ley. Esta fantasía americana de vigilantes y forajidos, sin embargo, no nos interesa demasiado. Es más interesante trazar hacia atrás una etimología más profunda y oculta del término. Nos parece que, tal vez, un extraño destino ha renovado la noción Renacentista y, con una pizca de locura, hecho merecedor nuevamente a este término de su alta tradición política. Desde esta perspectiva queremos hablar de posse y no de "res-publica", porque lo público y la actividad de las singularidades que lo componen van más allá de todo objeto (res) y son constitucionalmente incapaces de ser acorralados allí. Por el contrario, las singularidades son productoras. Como la "posse" del Renacimiento, que estaba atravesada por el conocimiento y residía en la raíz metafísica del ser, ellas también estarán en el origen de la nueva realidad política que la multitud está definiendo en el vacío de la ontología imperial. Posse es la perspectiva que mejor nos permite entender a la multitud como subjetividad singular: posse constituye su modo de producción y su ser.

Como en todos los procesos innovadores, el modo de producción que emerge es instalado contra las condiciones de las cuales debe liberarse. El modo de producción de la multitud es instalado contra la explotación en nombre del trabajo, contra la propiedad en nombre de la cooperación, y contra la corrupción en nombre de la libertad. Auto-valoriza los cuerpos en el trabajo, se reapropia de la inteligencia productiva mediante la cooperación, y transforma la existencia en libertad. La historia de la composición de clase y la historia de la militancia trabajadora demuestran la matriz de estas siempre nuevas, y aún así determinadas, reconfiguraciones de autovalorización, cooperación y auto-organización política, como proyecto social efectivo.

La primera etapa de una militancia obrera capitalista propiamente dicha, es decir, la fase de producción industrial que precedió el pleno despliegue de los regímenes Fordista y Taylorista, estuvo definida por la figura del trabajador profesional, el trabajador altamente calificado, organizado jerárquicamente en la producción industrial. La militancia implicaba principalmente transformar el poder específico de valorización del propio trabajo obrero y la cooperación productiva en un arma a ser utilizada en un proyecto de reapropiación, un proyecto en el cual la figura singular del poder productivo del trabajador fuera exaltada. Una república de consejos obreros era su slogan; un soviét de productores su telos; y la autonomía en la articulación de la modernización, su programa. El nacimiento de los sindicatos modernos y la construcción del partido de vanguardia corresponden, ambos, a este período de luchas obreras, y lo determinaron efectivamente.

La segunda fase de militancia obrera capitalista, que corresponde al despliegue de los regímenes Fordista y Taylorista, fue definida por la figura del obrero masa. La militancia del obrero masa combinó su propia auto-valorización como rechazo del trabajo fabril y la extensión de su poder sobre todos los mecanismos de reproducción social. Su programa fue crear una alternativa real al sistema de poder capitalista. La organización de sindicatos de masa, la construcción del Estado de Bienestar, y el reformismo social-demócrata fueron resultados de las relaciones de fuerza definidos por el obrero masa y las sobredeterminaciones que le impuso al desarrollo capitalista.

La alternativa comunista actuó en esta fase como un contrapoder dentro de los procesos del desarrollo capitalista.

Hoy, en la fase de militancia obrera que corresponde a los regímenes post-Fordistas, informacionales, de producción, emerge la figura del obrero social. En la figura del obrero social son entretretejidos los diversos hilos de la fuerza de trabajo inmaterial. Un poder constituyente que conecta la intelectualidad de masas y la auto-valorización en todas las arenas de la flexible y nomáde cooperación social productiva es el hecho del día. En otras palabras, el programa del obrero social es un proyecto de constitución. En la actual matriz productiva, el poder constituyente del trabajo puede expresarse como auto-valorización de lo humano (el derecho común de ciudadanía para todos en toda la esfera del mercado mundial); como cooperación (el derecho a comunicarse, construir lenguajes y controlar redes de comunicación); y como poder político, es decir, como constitución de una sociedad en la cual la base del poder esté definida por la expresión de las necesidades de todos. Esta es la organización del trabajador social y del trabajo inmaterial, una organización de poder político y productivo como unidad biopolítica manejada por la multitud, organizada por la multitud, dirigida por la multitud-la democracia absoluta en acción.

La posse produce los cromosomas de su futura organización. Los cuerpos están en la primera línea en esta batalla, cuerpos que consolidan de modo irreversible los resultados de luchas pasadas e incorporan un poder que se ha ganado ontológicamente. La explotación no sólo debe ser negada desde la perspectiva de la práctica sino también anulada en sus premisas, en sus bases, arrancada de la génesis de la realidad. La explotación debe ser excluida de los cuerpos de la fuerza de trabajo inmaterial del mismo modo que de los conocimientos sociales y los afectos de reproducción (generación, amor, la continuidad de afinidades y relaciones comunitarias, etc.) que juntan al valor con el afecto en un mismo poder.

La constitución de nuevos cuerpos, por fuera de la explotación, es una base fundamental del nuevo modelo de producción.

El modo de producción de la multitud se reapropia de la riqueza del capital y también construye una nueva riqueza, articulada con los poderes de la ciencia y el conocimiento social mediante la cooperación. La cooperación anula el título de propiedad. En la modernidad, la propiedad privada fue legitimada a menudo por el trabajo, pero esta ecuación, si alguna vez tuvo algún sentido, hoy tiende a ser completamente destruida. Hoy, en la era de la hegemonía del trabajo cooperativo e inmaterial, la propiedad privada de los medios de producción es sólo una obsolescencia pútrida y tiránica. Las herramientas de producción tienden a ser recompuestas en la subjetividad colectiva y el afecto y la inteligencia colectiva de los trabajadores; los emprendimientos empresariales tienden a organizarse por la cooperación de sujetos en el intelecto general. La organización de la multitud como sujeto político, como posse, comienza así a aparecer en la escena mundial. La multitud es auto-organización biopolítica.

Ciertamente, debe haber un momento en el que la reapropiación y auto-organización alcancen un umbral y configuren un evento real. Esto es cuando la política es verdaderamente afirmada-cuando la génesis se completa y la auto-valorización, la convergencia cooperativa de los sujetos y la administración proletaria de la producción se vuelvan un poder constituyente. Este es el punto cuando la república moderna deja de existir y emerge la posse posmoderna. Este es el momento fundacional de una fuerte ciudad terrenal, distinta de toda ciudad divina. La capacidad para construir espacios, temporalidades, migraciones y nuevos cuerpos, afirma su hegemonía mediante las acciones de la multitud contra el Imperio. La corrupción imperial ya está socavada por la productividad de los cuerpos, la cooperación y los diseños de productividad de la multitud. El único evento que aún aguardamos es la construcción, o mejor dicho, la insurgencia de una poderosa organización. La cadena genética se ha formado y establecido en la ontología, el andamiaje es continuamente construido y renovado por la nueva productividad cooperativa, y por ello aguardamos sólo la maduración del desarrollo político de la posse. No tenemos ningún modelo para ofrecer para este evento. Sólo la multitud, mediante su experimentación práctica, ofrecerá los modelos y determinará cuándo y cómo lo posible se volverá real.

Militante

En la era posmoderna, a medida que la figura del pueblo se disuelve, es el militante quien mejor expresa la vida de la multitud: el agente de la producción biopolítica y la resistencia contra el Imperio. Cuando hablamos del militante, no pensamos en algo parecido al triste, ascético agente de la Tercera Internacional cuya alma estaba profundamente permeada por la razón de Estado soviética, de igual modo que la voluntad del Papa estaba embebida en los corazones de los caballeros de la Sociedad de Jesús. No estamos pensando en nada como eso ni en nadie que actúe sobre la base del deber y la disciplina, que pretenda que sus acciones se deduzcan de un plan ideal.

Por el contrario, nos referimos a alguien más parecido a los combatientes comunistas y libertadores de las revoluciones del siglo veinte, los intelectuales que fueron perseguidos y exiliados en el transcurso de las luchas antifascistas, los republicanos de la Guerra Civil española y los movimientos de resistencia europeos,

y los guerreros de la libertad de todas las guerras anticoloniales y anti-imperialistas. Un ejemplo prototípico de esta figura revolucionaria es el agitador militante de los Trabajadores Industriales del Mundo. El Wobbly construyó asociaciones entre la gente trabajadora de abajo, mediante continua agitación, y al organizarlos posibilitó el desarrollo del pensamiento utópico y el conocimiento revolucionario. El militante fue el actor fundamental de la "larga marcha" de la emancipación del trabajo desde el siglo diecinueve hasta el veinte, la singularidad creativa de aquel movimiento colectivo gigantesco que fue la lucha de la clase trabajadora.

En todo este largo período, la actividad del militante consistió, primero, en prácticas de resistencia en la fábrica y la sociedad contra la explotación capitalista. Consistió también, mediante y más allá de la resistencia, en la construcción colectiva y el ejercicio de un contrapoder capaz de destruir el poder del capitalismo, y oponerse a él con un programa alternativo de gobierno. En oposición al cinismo de la burguesía, a la alienación monetaria, a la expropiación de la vida, a la explotación del trabajo, a la colonización de los afectos, el militante organizó la lucha. La insurrección fue el orgulloso emblema del militante. Este militante fue repetidamente martirizado en la trágica historia de las luchas comunistas. A veces, aunque no a menudo, la estructura normal del Estado de derecho fue suficiente para las tareas represivas requeridas para destruir al contrapoder. Sin embargo, cuando no fueron suficientes, se invitó a los fascistas y los guardianes blancos del terror de Estado, o a las mafias negras al servicio de los capitalismos "democráticos", a prestar su ayuda para reforzar las estructuras represivas legales.

Hoy, tras tantas victorias capitalistas, luego que las esperanzas socialistas se han marchitado en la desilusión, y luego de que la violencia capitalista contra el trabajo se ha solidificado bajo el nombre del ultraliberalismo, ¿porqué aún emergen instancias de militancia, porqué se han profundizado las resistencias y porqué reemerge continuamente la lucha, con nuevo vigor? Debemos decir que esta nueva militancia no repite, simplemente, las fórmulas organizativas de la antigua clase trabajadora revolucionaria. Hoy el militante no puede ni siquiera pretender ser un representante, ni aún de las necesidades humanas fundamentales de los explotados. El militante político revolucionario actual, por el contrario, debe redescubrir la que ha sido siempre su propia forma: no la actividad representativa sino la constituyente. Hoy la militancia es una actividad innovadora, constructiva y positiva. Esta es la forma en la que nosotros y todos aquellos que se rebelan contra el mando del capital hoy nos reconocemos como militantes. Los militantes resisten el comando imperial de un modo creativo. En otras palabras, la resistencia está unida inmediatamente con una inversión constitutiva en la esfera biopolítica y con la formación de aparatos cooperativos de producción y comunidad. Aquí está la fuerte novedad de la militancia actual: repite las virtudes de la acción insurreccional de doscientos años de experiencia subversiva, pero al mismo tiempo está unido a un nuevo mundo, un mundo que no tiene exterior. Sólo conoce un interior, una participación vital e ineludible en el conjunto de estructuras sociales, sin posibilidad de trascenderlas. Este interior es la cooperación productiva de la intelectualidad de masas y las redes afectivas, la productividad de la biopolítica posmoderna. Esta militancia transforma la resistencia en contrapoder y cambia la rebelión en un proyecto de amor. Hay una antigua leyenda que puede servir para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de San Francisco de Asís. Consideremos su obra. Para denunciar la pobreza de la multitud adoptó esa condición común y descubrió allí el poder ontológico de una nueva sociedad. El militante comunista hace lo mismo, identificando en la condición común de la multitud su enorme riqueza. Francisco, oponiéndose al naciente capitalismo, rechazó toda disciplina instrumental, y en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y el orden

constituido) sostuvo una vida gozosa, incluyendo a todos los seres y a la naturaleza, los animales, la hermana luna, el hermano sol, las aves del campo, los pobres y explotados humanos, juntos contra la voluntad del poder y la corrupción. Una vez más, en la posmodernidad nos hallamos en la situación de Francisco, levantando contra la miseria del poder la alegría de ser. Esta es una revolución que ningún poder logrará controlar-porque biopoder y comunismo, cooperación y revolución, permanecen juntos, en amor, simplicidad, y también inocencia. Esta es la irreprimible alegría y gozo de ser comunistas.