

SUBJETIVIDADES EN LUCHA

Entrevista con Antonio Negri
Por Luca Salza

Realizada en París, esta entrevista inédita con Antonio Negri, a punto de ser publicada por la editorial Cactus en el volumen *Marx y Foucault. Ensayos 1*, profundiza en las posibilidades de construir resistencia y “hacer multitud” en un presente que parece negar cualquier reducto de libertad.

¿Podrías explicar las razones por las cuales la noción de biopolítica asumió un rol guía en el desarrollo del pensamiento político radical italiano? Más allá de tus posiciones, pienso en Virno, en Agamben, en Esposito. Naturalmente, las instancias teórico-políticas del feminismo italiano, la insistencia sobre la diferencia sexual y la batalla por la politización de la esfera de la reproducción, deben haber jugado un rol decisivo al respecto. Podríamos tal vez partir de tu aporte específico a la cuestión: “subsunción real” y “biopoder”.

En lo que respecta a Italia creo que la cuestión debería verse desde el punto de vista de la crisis interna de las temáticas marxistas. Es decir, en el marco del análisis del concepto de “subsunción real”, que no es simplemente un concepto sino también un dispositivo del análisis concreto del desarrollo capitalista y del posicionamiento de los movimientos al interior de dicho desarrollo. Es preciso tener presente que el concepto de “subsunción real” deriva de los análisis frankfurtianos sobre la extensión global del dominio capitalista, pero permite –en nombre de sus inmediatas determinaciones marxianas y a diferencia de lo que ocurre en Adorno o Marcuse– el descubrimiento del “antagonismo de clase” en el interior de esta globalidad. Es decir, permite ir más allá del concepto de “alienación”

y de la parálisis que este concepto introdujo, entre los años cincuenta y sesenta, en el análisis de la subjetividad política. En lo que a mí concierne, pero podría referirme a Virno, a Ferrari Bravo y a otros, siempre reivindicé una continuidad con el marxismo: lo “biopolítico”, exactamente como la “subsunción real”, son asumidos como dispositivos de antagonismo en la lucha social, como desde antes en la lucha de la clase industrial. En los años noventa, cuando el dispositivo teórico “biopolítica-biopoder” entró fuertemente en el debate filosófico, existe en otras posturas una marcada disolución del concepto de lucha de clase, precisamente, en el interior y en función del concepto de biopolítico. Este malentendido es absolutamente característico de las concepciones débiles de lo posmoderno.

En esta línea de continuidad que trazas entre el concepto de biopolítica y Marx (y el comunismo), está la mediación de Foucault, que fue decisiva en aquellos años.

Ciertamente, el método del antagonismo aparece en Foucault caracterizado como producción de subjetividad. De allí se extraen algunas consecuencias. El comunismo ya no es un horizonte implícito en la historia, se vuelve más bien un elemento bajo riesgo, que, por un lado, se funda y se encarna sobre determinaciones concretas, sobre necesidades históricas de la producción: la transformación productiva del trabajo en actividad material, comunicativa, cooperativa, lingüística. Por el otro, y consecuentemente, se vuelve un nuevo modo de producción (con la intensidad y la extensión que posee modo de producción en la temática marxista), una verdadera innovación social. Es justamente en la definición social del trabajo que se descubre aquel sustrato común, aquella relación singular y productiva planteada entre determinación histórica y producción de subjetividad. Existe un motor ontológico, una *vis* o una *potentia* que organiza la relación entre estos dos momentos. La lectura de Foucault sobre esto es fundamental, la del Foucault maduro, el del *Collège*. En el año 1974 o 1975 hice una reseña de Foucault para *AutAut*, luego republicada en *Máquina tiempo*, en la cual, analizando los escritos sobre la clínica y *Vigilar y castigar* reconocía que él había alcanzado el límite de la Escuela de Frankfurt y que, de ese modo, una vez identificado el terreno del *bios* –donde no solo existe alienación, sino corporeidad, resistencia, constitución– ya no podía hacer más que superar definitivamente el estructuralismo.

Y es exactamente lo que hará. En su lugar, en el mismo período, Cacciari y compañía se lanzan contra Foucault y la “papilla” construida por su “vitalismo”. Los demás italianos que están en la escuela de Foucault y comienzan a traducirlo se asustan tanto por su radicalidad filosófica y política que, excepto unos pocos, hacen de todo para restaurar su ascendencia estructuralista, para exaltar los aspectos débiles de la micropolítica e ignorar el testimonio militante. Llegamos así a la paradoja de que un joven militante comunista, Duccio Trombadori, publica una fuertísima entrevista a Foucault en una revista de provincia y la ofrecerá tal cual al público italiano. En suma, podemos reconocer que los años setenta fueron difíciles, y que la apuesta en juego era clara: renovar la fuerza política de los movimientos italianos –y del comunismo– calibrándola sobre las transformaciones productivas y dando voz a la nueva subjetividad antagonista –que era lo que Foucault intentaba, por su parte–, o bien confirmar las viejas alianzas, reprimir lo nuevo y exaltar el poder del Partido. Como todos saben fue elegida la segunda vía, por falta de coraje intelectual y ético, terminando con la extinción de una gloriosa tradición.

Spinoza fue también, en aquellos años, otro referente decisivo contra la expansión académica de la influencia de Heidegger y las correspondientes conversiones al heideggerismo de fuertes patrullas del pensamiento escolástico y de ex marxistas. Elegir a

Spinoza significaba, a grandes rasgos, ser para la vida y no para la muerte, estar del lado de los movimientos, dentro de su propuesta de resistencia, más que adentro de la academia y de las instituciones. En aquellos años, el primero en descubrir la densidad ontológica y política del concepto de potencia en Spinoza fue Alexandre Matheron, un ex comunista (y de aquellos años son también otros libros fundamentales sobre Spinoza, de Deleuze a Guerault).

¿Qué nos proponía Matheron? Abrir el análisis del concepto spinoziano de potencia a los temas del tiempo –de la duración, de la historia, de la eternidad–, a los temas de la acción –de la potencia política y de la producción de subjetividad– y, en suma, a los temas del vínculo –poderoso y constitutivo– entre cuerpo y mente, sobre el cual encarnaban las dinámicas de las pasiones y los dispositivos de las instituciones comunes. El materialismo, bajo la lente lógica y ontológica del spinozismo, perfeccionaba así su tradicional estatuto panteísta, asumiendo un proyecto –al mismo tiempo– subjetivo y constitutivo. De este modo respondía, en torno al 68, a la exigencia del tiempo y a las nuevas figuras de la lucha de clases. Esta es una línea decisiva, quizá más importante, a mi parecer, que aquella otra que pasa de Merleau-Ponty a Foucault, el otro gran camino sobre el cual en aquellos años se rompió con el marxismo clásico –incluso bajo su figura sartreana– en el terreno revolucionario.

La cuestión de lo político evoca el tema de las instituciones del común: ¿qué relación existe entre poder constituyente e institucionalización, comunismo y democracia? Tal vez podrías aclararnos tu relación con las posiciones deleuzianas: la propuesta de una ontología radical de la producción social que encontramos en *Mil mesetas* aparece como un horizonte caótico, indeterminado, ¿o es ya algo más? De manera más general, quisiéramos abordar uno de los puntos más delicados de tu propuesta, la cuestión de la organización. Con frecuencia has insistido sobre la necesidad de un momento subjetivo, de subjetivación, que caracterizaste bajo el término clásico de “decisión”. Este momento consistiría en el pasaje de la “multitud” (resistencia y diferencia) al “común”.

En *Mil mesetas* hay una capacidad de hibridación del análisis que es absolutamente fundamental. Una explosión renacentista, bruniana, una potencia aprehensiva, un aferrarse a la realidad y al mundo tal como son. En el cuadro de este realismo caótico, sin embargo, las instituciones existen: son las que operan en el interior de cada situación histórica, así como en el interior de cada singularidad, de las hipótesis, los proyectos, las prótesis que el movimiento histórico determina sobre sí mismo; están allí siempre, constituyen la multiplicidad de lo real. *Mil mesetas* no es una máquina que elimina el problema de la organización, sino una pista sobre la cual trabajar para la organización. El término caótico no debe ser tomado bajo una acepción negativa, sino más exactamente como diferencia y complejo de diferencias. Es, en primer lugar, resistencia, y luego emergencia productiva.

El problema de la organización está ligado entonces al tema de la multitud porque el concepto de multitud es –incluso en el caos que la constituye– concepto de organización, así como es concepto de clase. Conjugación multitud y organización significaría entonces –decimos– “hacer multitud”. ¿Qué significa “hacer multitud”? Es reunir una serie de elementos caóticos y hacerlos funcionar de modo que resulte una sociedad nueva, un mundo nuevo, un lenguaje nuevo, una serie de valores nuevos. Construir una máquina que produzca vida común, organización y un proyecto constituyente siempre abierto. Con toda probabilidad este pasaje puede suceder a través del descubrimiento del común. El común es el producto de una multiplicidad. Pero no es simplemente una virtualidad que la multitud realiza, una realización causal de potencia y acto: la virtualidad permanece.

El común que organiza la multitud es una matriz que las singularidades experimentan y expresan –en el sentido que posee “expresión” en esta nueva filosofía de inspiración spinozista–: expresión quiere decir producir ser y darle forma. El problema de la organización deviene entonces el dispositivo mismo de nuestra existencia común. Es un problema de determinación ontológica. He aquí por qué en nuestro discurso se rechazan todas las alternativas de partido, sin que esto constituya un presupuesto anárquico. Por lo tanto, el tema absolutamente central es devolver la mediación al interior del proceso real, justamente, en la medida en que “expresión” se opone a “representación”. En *Commonwealth* –que es el libro en el cual junto a Hardt afrontamos estos temas– intentamos definir la multitud justamente como concepto expresivo. Expresivo en cuanto éticamente productivo: es el común el que vuelve biopolíticamente expresiva a la multitud. Por lo tanto, producción y organización, nivel material y nivel político, son puestos a funcionar en conjunto.

“Hacer multitud” quiere decir construir instituciones propias. Vivimos en una época en la cual el capital está profundizando su crisis, vivimos una transición revolucionaria. Concretamente, nosotros nos movemos sobre un terreno de libertad –hemos arrancado el valor “libertad” al capital. Con el concepto de “común” queremos decir entonces que comenzó el futuro, el éxodo. La armada de Mao que atraviesa el río Amarillo, esta es para mí la imagen del éxodo, pero también del “hacer multitud”.

Quisiera tocar aquí la cuestión del pobre, en referencia a la figura de un “uso sin derecho de propiedad” extraída de la tradición del espiritualismo franciscano y de la disputa teológico-jurídica con la Iglesia. ¿De qué modo, hoy, el pobre es multitud?

Estamos en la inmanencia absoluta, vivimos en un mundo donde no hay afuera; adentro todos son productivos. En este cuadro también el pobre encarna una forma de resistencia-reversibilidad. El pobre produce: produce sociabilidad, lenguaje, rabia y lucha, piedad y *welfare*, etc. En América Latina, si analizamos una ciudad como Río de Janeiro, te das cuenta de que la mitad de la población que vive en las favelas es tan productiva, o más productiva, que aquella que vive en los barrios blancos o mulatos. La favela es un centro de actividad impresionante. Estamos ante una paradoja: el orden global no es simplemente extensivo, es también intensivo, es decir, invierte a todos los ciudadanos, a todos los sujetos y lleva a los pobres en el corazón de la producción. El liberalismo de la segunda mitad del siglo xx empujó al obrero –base de la revolución socialista– hacia la pobreza: de ese modo el pobre tomó el puesto del obrero. El pobre “cubre” al obrero, es la primera representación de la potencia. Es

preciso trastocar el mito platónico del pobre que busca la riqueza como un ideal. En realidad, lo sabemos desde siempre, es Penia quien crea a Poros, la pobreza es el productor ontológico de toda riqueza, de todo ser. En esta misma perspectiva, otro elemento que introducimos fuertemente en *Commonwealth* es la experiencia del amor, separándola de la interpretación religiosa y de la interpretación burguesa y romántica... El amor es aquella fuerza ontológica que está en la base de toda sociedad. La multitud rechaza la soledad, y este rechazo está regido por el amor. El amor es la clave de la potencia de los pobres. La pobreza, entonces, aquella pobreza que parecía haber desterrado al obrero, por el contrario, lo rescata. El pobre es una potencia que se expresa en términos de amor. El pobre *ciompo*¹ que se subleva en la Florencia del 1200, exclama, según Maquiavelo: “Desnúdense todos, así verán que somos iguales. Ante nosotros, iguales, no existe más el poder, existe sólo nuestro amor”.

“El amor es aquella fuerza ontológica que está en la base de toda sociedad. La multitud rechaza la soledad, y este rechazo está regido por el amor.”

1. Se llamaba así a los cardadores de lana, el sector de los trabajadores de la industria textil con menores ingresos y más baja representación gremial. [N. del T.]

Tal vez sea el momento de afrontar la cuestión de la ontología, de la cual ya hemos hablado un poco. Sería útil ahondar en la relación entre excedencia y medida, vida y valor. Biopolítica significa, desde una perspectiva nietzscheana, la vida como lo que no puede ser calculado. Pero, desde otra perspectiva, son biopolíticas las técnicas de valorización y desvalorización de la vida puesta a trabajar por el capital a escala planetaria. En este sentido, afrontar un problema político en la posmodernidad significa afrontar directamente un problema ontológico. ¿Pero de qué ontología se trata?

El concepto de excedencia es de tremenda importancia porque es el que te permite, por ejemplo, realizar el pasaje –que teorizamos en *Commonwealth*– donde lo “uno se divide en dos”. Esto quiere decir que estamos entrando en una época en la cual reducir el trabajo vivo bajo el mando capitalista, unificar en el capital el trabajo intelectual, afectivo y, en general, inmaterial, se hace cada vez más difícil, cuando no imposible. Lo uno (del capital) se rompe en dos: el trabajo vivo y el comando. En efecto, cuando se habla de excedencia, ya no se habla del plustrabajo que puede ser transferido en el plusvalor, por lo tanto en ganancia y en consecuencia en la construcción de una clase patronal explotadora y entonces de una clase dirigente, de un Estado, etc. La excedencia aquí se ha convertido en algo irrecuperable para el poder. Es la excedencia del trabajo inmaterial en todas sus figuras –cognitivas, afectivas, lingüísticas, etc.–, pero sobre todo es la excedencia autónoma de la cooperación productiva. Excedencia significa *fuera de medida*, cuando por medida se entiende el control cualitativo y cuantitativo de la fuerza trabajo –que valoriza– en su subsunción al mando

del capital. En suma, aquí salta la medida, siendo la medida el criterio que permite la recuperación de la actividad humana por parte del poder. Por lo tanto, la crítica al concepto de medida y en consecuencia del concepto de valor, de la ley del valor en el marxismo, y, en general, en el capitalismo, y la verificación práctica de su crisis histórica, material, permite plantear el presupuesto de un horizonte de libertad. Luego surgirá, siempre, el problema de definir una nueva medida de la producción y de la producción de subjetividad cuando se constituyen las instituciones. Este problema jamás está cerrado. En nuestra apertura se representa una enemistad inflexible ante Platón y todas las figuras del saber y del mando envueltas en las grandes reglas de Weimar, Oxford, y, por último –*si parva licet*²– de Bolonia. En cada caso, en *Kairos*, *Alma Venus*, *Multitudo*, he intentado una periodización de las figuras de la medida a través de la definición de tipos ideales: “el hombre-animal”, el centauro, es la figura que encarna en la antigüedad la relación de subordinación –de medida– a la naturaleza; luego en la fase central de la modernidad es la idea del “hombre-hombre” la que establece la

medida de la valorización (así lo llama Pico Della Mirandola); y hoy en cambio existe un nuevo tipo ideal que llamamos “hombre-máquina”. No sé si esta imagen funciona en el marco de esta propuesta de periodización, hoy lo llamaría más bien “hombre-excedencia”. Sin embargo, lo fundamental es hacer hincapié en la idea de la transformación del trabajo que ahora se conecta directamente a la excedencia del valor. Hoy, todo esto es maquinico. Resistencia y reversibilidad, respecto a la producción de valor, viven en un régimen maquinico. Contra la medida del poder, la excedencia es la des-medida que hace saltar cualquier lógica del capitalismo, y que, sin embargo, mantiene siempre abiertas esta lógica y estas rupturas. ¿Hasta que se extinga el capitalismo? Puede que sí. Aquí en el fondo se puede leer mi problema, que fue siempre el de la lucha de clases, es decir la liberación del hombre a través de la lucha de clases hasta la destrucción de la sociedad de clases. Es decir, la extinción de la valorización capitalista. Desde este punto de vista, la multitud como excedencia es vencedora en la lucha de clases. Estos son principios ontológicos.

“Contra la medida del poder, la excedencia es la des-medida que hace saltar cualquier lógica del capitalismo, y que, sin embargo, mantiene siempre abiertas esta lógica y estas rupturas. ¿Hasta que se extinga el capitalismo? Puede que sí.”

2. *Si parva licet componere magnis*, “si se permite comparar las pequeñas cosas con las grandes”, expresión latina proveniente del final del verso 176 del libro IV de las *Geórgicas* de Virgilio, que se utiliza como licencia para establecer una comparación aleatoria. [N. del T.]

3. “No es cualquier cosa”. [N. del T.]

¿Pero cómo se dará esta victoria? Si en el lugar de la dialéctica, en el régimen biopolítico, hay lógica de la reversibilidad, ¿no habrá más ruptura ni discontinuidad? Y además, ¿en qué sentido la biopolítica cambia la relación reforma/revolución? Las instituciones del común, ¿son la forma que toma el lugar de la governance, o bien encarnan una ruptura revolucionaria?

Construyo mis lenguajes, y a través de mis lenguajes, construyo concretamente mi vida. Es preciso ser realistas. El comunismo *ce n'est pas n'importe quoi*³. El comunismo es hoy este objetivo concreto: la construcción de mi vida, de la relación con mis hijos, con mis hermanas, mis hermanos, con los demás, por fuera de toda subordinación capitalista, por fuera del dominio del hombre sobre el hombre. Es obvio entonces que la relación reforma/revolución, que había sido configurada en la teoría clásica, de Engels a Lenin, pasando por Bernstein, funciona hoy de manera diferente. Porque hoy las cosas se *hacen*. Porque nosotros vivimos una transición. La transición es ontológica. La revolución está adentro de la transición. No es ni su punto de partida ni su punto de llegada. La guerra revolucionaria, que era un elemento fundamental en la teoría clásica del comunismo, es hoy un hecho cotidiano, y no catastrófico –o catastrófico en otro sentido. Cuando se habla de “democracia absoluta”, se habla de la capacidad de lucha a través de los instrumentos políticos (construcción de movimientos, insurrecciones), de construir un mundo nuevo en el cual *todos* trabajen para *todos*, o mejor dicho, de la capacidad de construir nuevos espacios, espacios del co-

mún, y de defenderlos. Los ejemplos no escasean: comunes no son solamente los bienes naturales (agua, aire, gas, bosques, etc., hasta los espacios submarinos), comunes son también estos espacios transformados por el uso común; y comunes además son todos los bienes artificiales (máquinas construidas por la máquina hombre), como la moneda (o bien la finanza productiva), los espacios informáticos, las instituciones educativas y culturales, etc... Espacios a los cuales todos deben tener acceso y disponibilidad común. Aquí ya no existe la ganancia. De este modo vemos cómo la distinción entre reforma y revolución se atenúa. La reforma puede ser revolucionaria cuando va en la dirección del común. Si luego, bajo el problema de la relación reforma-revolución se quiere plantear el problema del uso (o no uso) de la violencia, puede que se trate más bien de una provocación vulgar e hipócrita, pero sobre todo carente de sentido: la lucha comunista, sea reformista o revolucionaria, es siempre violenta porque los que poseen, y han acumulado riquezas y poder, defenderán siempre sus posesiones con la violencia –de las armas o del derecho. Ahora bien, la defensa y el desarrollo de las instituciones del común ya existente, como por ejemplo podría ser la universidad o

el *welfare*, son ciertamente una prioridad, pero evidentemente no alcanza. Los movimientos deben hacer surgir la capacidad de crear *soviets*, consejos u otros instrumentos de organización democrática que expandan, organicen y garanticen los espacios-institucionales del común. Sobre esto se pueden hacer programas, no se trata de “hipótesis”, sino de hechos concretos. No tenemos necesidad de la revolución para recién entonces hacer los programas. La revolución no viene después. La revolución vive cada día dentro de esta des-medida de nuestra relación y de esta presión organizada para la construcción del común. A su vez, es preciso captar, sobre todo en la crisis, la des-medida de la relación de explotación, cuando los patrones ya no logran explotarnos. Esto sucede porque la organización del saber, la organización de la vida, la dimensión biopolítica de la producción muestran una gran dificultad para ser subsu- midas al capital. Existe un elemento nuevo, revolucionario en la relación capitalista de explotación: “lo uno se dividió en dos”, y ahora yo puedo conseguir no mercantilizar lo que hago, y puedo en cambio considerarlo como algo que transmito comúnmente a las generaciones futuras a través de las instituciones que intento construir. IT