

Cuadernos del Sur

Año 17 - Nº 32

Noviembre de 2001

Tierra del Fuego

Imperio: el nuevo lugar de nuestras conquistas

Reportaje a Toni Negri

“¿Cómo definir el Imperio? Es la forma política del mercado mundial, es decir, el conjunto de armas y medios de coerción que lo defienden, el de los instrumentos de regulación monetaria, financiera y comercial, en fin, en el seno de una sociedad mundial biopolítica, el conjunto de instrumentos de circulación, de comunicación y de lenguajes.”

Exilio, 1998.

pareciera ser que Toni Negri está bien. Preparado para la conquista del mundo. En su último libro, *Imperio*, co-escrito con Michael Hardt (aparecerá en francés el próximo otoño), Negri extiende a escala mundial los conceptos que recorren sus trabajos previos. En *Imperio* de Toni Negri, hemos leído dos cosas. Por un lado, la aplicación a escala mundial de los mecanismos de poder hasta entonces analizados y experimentados localmente. Por el otro, la aplicación al poder mundial de los mecanismos previamente identificados en el campo del trabajo: en la misma forma en que el capitalismo dejó de ser, hacia finales de los años sesenta, fordista, el poder mundial ya no es más un asunto de soberanía, estatal y centralizada. Se trata ahora de un biopoder generalizado y difuso; un control más que una disciplina. Pero *Imperio* de Toni Negri es esencialmente la confirmación y el despliegue de una convic-

ción forjada en esta vertiente singular del marxismo que ve al capitalismo en retraso respecto del movimiento de las multitudes cuya fuga intenta frenar, cuyas movilidades deshacer, cuyas invenciones capturar... en vano. Desde este ángulo, el imperio de Toni Negri no es tanto una fuerza implacable de dominación (Bourdieu) sino el nuevo lugar de nuestras conquistas.

Es precisamente por el hecho de generalizar una idea irresistible que este libro interpela la discusión. Es irresistible, en efecto, esta ontología de “la anterioridad de la clase obrera”: una hermosa manera de narrar todos los momentos en donde la lucha consiste en una afirmación alegre de sí, positiva –un impulso (este animal simpático). Pero también problemática cuando se extiende al mundo, o más exactamente cuando esa idea se extiende al mundo como una totalidad abstracta, integrando las prácticas bajo el riesgo de forzar su singularidad. Idea fuerte en pro-

grama pero silenciosa en táctica. Es en torno a estas resistencias respecto de la empresa de totalización que hemos querido interrogarlo.

El Contra-Imperio ataca (Toni Negri)

—*Imperio* es una obra de difícil clasificación: se entremezclan la voluntad de descripción de los procesos en curso en el mundo contemporáneo, la preocupación teórica (la explicitación de los presupuestos teóricos de esa descripción en conexión con sus obras anteriores), y, finalmente, el deseo de responder a toda una serie de discursos de diferentes procedencias (el discurso mediático sobre la mundialización, el discurso de izquierdas sobre el complejo neoliberal, etc.). Todo ello destaca a nuestro entender dos series de preguntas. ¿Cuál es el lugar que otorga Ud. a este trabajo respecto de su trayectoria intelectual y militante? Por ejemplo, y tal vez utilizando categorías previas que Ud. refutaría, ¿se trata de filosofía, de ciencias, de ideología (o de contra-ideología)? ¿Qué efectos espera Ud. de su publicación? Más exactamente, como se inscribe a su entender este tipo de práctica teórica en el espacio imperial, o respecto de los enfrentamientos entre el imperio y la multitud? En realidad se trata de una doble cuestión: ella concierne simultáneamente las restricciones que la actual situación

coloca sobre la posibilidad misma de un trabajo teórico y, recíprocamente, cuál es la eficacia de ese trabajo para las luchas de la multitud. En resumen: ¿cuál es el discurso adecuado para el imperio y como afecta el mismo los mecanismos del imperio?

—En varios de mis escritos se encuentran ya cosas análogas. He intentado construir a partir de las luchas y de las cuestiones que ellas levantan, una historia de los dispositivos intelectuales de las diferentes clases sociales. En mis libros sobre la historia de la filosofía, por ejemplo, se encuentra la tesis según la cual hay en efecto una alternativa interna a la filosofía de la modernidad. Por un lado, la línea que va de Hobbes a Rousseau y Hegel; por el otro, la que va de Maquiavelo a Spinoza, a Marx. En *Imperio*, intentamos extender esta tesis a la postmodernidad. Y defiendo esa postura porque ella permite romper con la unidad de la historia del pensamiento y también porque deja aparecer la alternativa biopolítica en la lucha de clases.

El otro elemento que constituye mi discurso consiste en la tentativa de localizar los momentos de crisis en el desarrollo internacional del capital. Ello forma parte, en el sentido más pleno, de la experiencia marxista tal como la asumo. En todos mis escritos, incluyendo los de

los años setenta, prevalecen estas fuertes periodizaciones en el desarrollo de la lucha de clases. Creo que es un punto de vista que remite a lo que ha sido el desarrollo de nuestro marxismo, el mío y el de todos los camaradas que han trabajado en el operaismo.

Si se tienen en cuenta estas dos tendencias, la que busca ubicar las tomas de conciencia que sean alternativas en el curso del desarrollo, y la que está caracterizada por esta fuerte periodización, marcada por los cambios en los modos de producción y en la organización del trabajo, tenemos entonces los dos elementos que constituirían la contribución inicial para este libro. Creo que en el fondo de lo que se trata desde hace mucho tiempo es entender la modificación del ciclo del capital.

Trabajando entonces en este libro, hemos puesto en discusión a un mismo tiempo esta tradición que es la mía y aquello a lo cual Michael ponía especial atención, es decir, a la identificación de ciertas transformaciones antropológicas, a las características de los nuevos movimientos, etc. Si tornamos la mirada hacia aquello que hemos escrito en *Futur Antérieur* constatamos muchas cosas que se reencuentran, se reentienden y se recomponen en *Imperio*. Y es tal vez cierto que se trata de una obra de vulgarización. Está escrita en un estilo que se pro-

pone alcanzar al mayor número posible de lectores, por lo cual simplifica obviamente toda una serie de pasajes. Pero también se trata de una obra que busca colocarse de entrada en el nivel de una síntesis. Para quien ha vivido los últimos cincuenta años como yo los he vivido, ha habido un momento en que la tarea fue la de redefinir todo completamente. Decir "vivimos en el imperio" significa que todos los paradigmas sobre los cuales hemos construido, sobre los que el movimiento obrero ha construido sus dinámicas, sus posibilidades de ruptura, o sólo aún simplemente sus reformas, los tejidos y las dimensiones sobre los que se fueron construyendo las formas de organización, etc., todo ello ha cambiado. Todo ello terminó. Para mí existe una profunda consonancia entre la dimensión del imperio y la de las multitudes. Decir multitudes es interpelar una suerte de amontonamientos generales, una posibilidad de ruptura en el ser social; y decir imperio implica decir que las formas políticas se colocan en esta escala. Es inútil continuar declamando que existe una globalización de la economía; lo que hay que comenzar a decir es cuáles son las formas de organización políticas y jurídicas, en fin, cuáles son las formas de desarrollo que el capital, de manera consciente, impone a esta nueva realidad. Y, por otra parte, cuáles

son, desde esta perspectiva, las formas que asume lo que podríamos denominar el deseo de liberación. El verdadero problema es decir: estamos aquí –la multitud.

Cuando se habla de la multitud del imperio, ello equivale a decir que todas las formas de organización que tuvo hasta entonces la multitud se tornan caducas. El hecho de hablar de la multitud, por otra parte, no es una novedad. Hobbes hablaba de ella en la misma forma en que lo hacemos nosotros, con la excepción de que Hobbes, al igual que Rousseau, estaba convencido de que la multitud se resumía a un cuerpo y que a partir de entonces era posible interpretarla a través del estudio del cuerpo: el cuerpo de la soberanía; y, mutatis mutandis, reconvirtiendo lo que es necesario revertir, tenemos a la multitud como pueblo, o como clase, como anti-Estado, como partido. He aquí un conjunto de enormes variaciones, pero se trata no obstante del mismo razonamiento, que corresponde a la capacidad de hacer de la multitud un cuerpo. Actualmente, esta posibilidad ya no existe, ya no se puede ni siquiera pensarla en la escala del imperio. La cuestión se torna entonces: ¿cómo pensar la multitud a la escala del imperio?. En otros términos, y lo digo de una manera completamente idiota, ¿cuál es hoy el trascendental de la multitud al nivel del imperio?. Se

trata de algo que no conseguíamos hacer hasta ahora; de allí entonces la importancia de desarrollar este discurso, de conducirlo hasta un nivel de síntesis –una síntesis fundante de este momento particular. Es sobre la base de esta síntesis que deben entonces reabrirse todos los discursos.

En el libro hay varios momentos. El primero es la crítica de las viejas formas de soberanía así como de las viejas síntesis: el Estado-Nación, el partido.... El segundo momento, por su parte, define el nuevo tejido de desarrollo, la relación control/desarrollo, es decir, el tejido sociopolítico. Este me parece un pasaje teórico importante, aún si teníamos ya a nuestra disposición toda una serie de elementos dispersos... pero creo que debíamos comenzar a obligarnos a armar todas estas piezas en un conjunto, a organizarlas. Y luego, hay una última parte que es una tentativa de reabrir el discurso sobre esta base.

¿Para qué sirve esta empresa teórica, de síntesis, respecto de las luchas?. Ante todo sirve para no hacerse más ilusiones sobre la posibilidad de que existan atajos para reunirse con fines prácticos. Sirve entonces para no concebir ya más la idea de que puedan utilizarse las instituciones existentes y, simultáneamente, sirve para redefinir la crítica de las instituciones. Ya que dentro de la dimensión imperial, el fun-

damento mismo de las instituciones democráticas se torna completamente caduco. Y ya no únicamente por razones de traición, sino simplemente desde un punto de vista estructural. El comando capitalista se ha actualmente consolidado en un pasaje que va desde arriba hacia abajo y que no acepta ya, salvo que sea en términos mistificadores, el pasaje inverso. Estas son cosas que en el fondo no conocíamos, y ello debido a que hay que colocarse delante de la máquina imperial para estar en condiciones de reconocer, y eventualmente, recuperar para fines tácticos ciertas transformaciones.

El segundo elemento central reside en la capacidad de reconocer cuáles son las nuevas instituciones del imperio. Se trata de ello y de no caer más en las grandes mistificaciones que ya no existen, tales como el Estado-Nación o el partido dentro de un contexto nacional. Hay que comenzar a decir, por ejemplo, lo que son las ONGs como función de despliegue de la capacidad imperial y hay que mirar desde una perspectiva jurídica cómo funcionan. Hay que observar cómo funcionan los grandes organismos mundiales, y no porque sean “malos”, sino porque es precisamente a través de ellos que se instituye la voluntad capitalista global, y no simplemente “la voluntad americana contra el resto del mundo”.

Se trata de un cambio de paradigma fundamental. Sucedió algo de una enormidad tal que debemos cambiar nuestra forma de mirar el mundo y en consecuencia de aceptar esta realidad. En realidad, es como si estuviéramos viviendo la caída del Imperio Romano –ya no recuerdo la fecha exacta, 300, 400 y algo, ello no dice igualmente nada, el Imperio romano ya había concluido mucho antes, y otra historia ya había comenzado. Las formas, los modos de vida y, sobre todo, los modos de liberación, habían ya cambiado.

No habría imperio si no hubieran existido estos movimientos de liberación que hemos con frecuencia descrito. De hecho, el libro se funda sobre una afirmación paradójica: la construcción del imperio capitalista es una victoria del proletariado. Las bases nacionales, fordistas, welfaristas han sido derrotadas y de alguna manera destruidas en el desarrollo mismo del movimiento de la clase obrera. Como siempre sucede cuando se trata de un desarrollo materialista, los sujetos están implicados hasta su propia destrucción. El movimiento comunista es un movimiento que destruye sistemática y continuamente a los sujetos, o que los transporta más allá de las figuras y de las relaciones –y, consecuentemente, de las categorías conceptuales por las que eran previamente definidos. Creo que el

sentido de este movimiento, de esta modificación de los sujetos, está contenido en el libro. Pero sobre este punto existe aún mucho trabajo por delante y creo que Michael estaría de acuerdo con esta afirmación. Una vez establecido este terreno, nuestro problema será el de escribir un segundo volumen que retome el discurso sobre las multitudes.

La dimensión sobre la que se establece el movimiento de las multitudes debe ser localizada de manera global en el momento mismo en que todas las grillas de lectura y todas las técnicas defensivas que teníamos se han vuelto inoperantes. Las teorías de los ciclos, tanto las de los ciclos económicos como las de los ciclos de las luchas, todas las grandes llaves de intelección que nos permitían leer el desarrollo histórico, aún la convicción de que a los movimientos en las luchas les correspondían aproximadamente momentos de crisis capitalista y el hecho de que en esos mismos momentos era posible promover, imponer al más alto nivel una profundización de la lucha de clases, todo ello ya no funciona. Actualmente estamos en presencia de ciclos ligados a un desarrollo financiero difícilmente controlable por el propio capitalismo. Resulta difícil hallar la correspondencia entre esta base financiera y una base ontológica precisa, así como una base histórica de-

terminada. Vivimos en una situación en la cual todos los momentos de ciclo deben ser recomuestos y reanalizados. En esta nueva fase del desarrollo de la investigación, por ejemplo, intentamos reunir un mínimo de historia y de documentación sobre el ciclo de luchas que ha seguido a la crisis asiática, desde Corea hasta Indonesia. Y ello porque creo firmemente que podemos aprender toda una serie de cosas a partir del hecho de examinar la manera en que se desarrolló el ciclo de luchas con posterioridad al fin del fordismo en esa región.

La otra cuestión sobre la cual habría que detenerse en detalle, es la de la intensificación de la transformación antropológica. En realidad sabemos actualmente muy pocas cosas acerca de lo que sido el devenir del hombre, del trabajador promedio, en el interior de estos procesos en los cuales predomina de ahora en más el trabajo inmaterial. Procesos en los cuales los intercambios entre las personas, los modos de vida, los modos de producción, son completamente transformados hasta coincidir frecuentemente entre ellos. La transformación del trabajo implica necesariamente la transformación de estos fundamentos antropológicos. Nuestra preocupación, a parte de la identificación de los grandes ciclos de lucha, debe ser entonces la de analizar los discursos de los estudiosos del trabajo, los de

las feministas y de toda una serie de movimientos para llegar a una nueva base de necesidades. Lo que resulta paradójico es que tal vez el día en que habremos definido esta nueva base de necesidades no será evidente que ella se dirija contra el imperio. Ellas serán contra el capitalismo, pero serán sobre todo la definición de un nuevo afuera. Para decirlo rápidamente, este libro es una tentativa de demostración de que el capital ha ganado una batalla en la cual, con su victoria, ha impuesto toda una serie de cuestiones que habían sido levantadas por la clase trabajadora. La clase trabajadora ha terminado su misión histórica, pero queda un sujeto fuerte que es el trabajo viviente como tal. Este sujeto debe encontrar un afuera, es decir que el trabajo debe alejarse del capital. La fase en la cual el capital ha de hecho configurado a la clase obrera a su imagen y semejanza, construyéndola en su propio interior y soportándola al mismo tiempo que la constituía, esta fase que podríamos llamar dialéctica se ha completado.

He ahí otro elemento paradójico: la reversión de la tesis acerca del fin de la historia. Aparece claramente que "esa" historia ha finalizado. La historia que puede nacer a partir de allí, de hecho la historia que nació, ya que nuestra periodización remonta aproximadamente al sesenta y ocho, y la que nacerá, todo ello remite a cuestiones por afuera del

desarrollo capitalista. ¿De qué manera?. ¿Bajo qué modalidades?. Solo la práctica puede responder a estas preguntas... Esas prácticas ya existen, en cierta forma las hemos descrito; no obstante me parecería excesivo decir que hasta ahora ellas representan algo que se de a la escala de la posibilidad de una revolución mundial.

Sin duda la caída del muro de Berlín –entendida como fuga de trabajo desde los países del Este–, así como las iniciativas locales, las luchas como es el caso de Chiapas, la rebeldía del trabajo intelectual, ese sesenta y ocho chino que ha sido Tíananmen, el invierno del noventa y cinco en París.... todos estos son hechos extremadamente importantes, son prácticas que hay que estimular y sostener; todos ellos conforman polos que pueden ya comenzar a constituir elementos de construcción. Sin embargo, nadie podría pensar que todo ello pueda por sí sólo modificar el conjunto de relaciones capitalistas de comando, de control y de producción.

Nosotros hemos querido hacer una primer cartografía de la situación posterior al cambio de paradigma. También echar luz sobre el hecho que en esta situación no hubo solamente una derrota de la clase trabajadora, sino también a otro nivel, un trampolín, una posibilidad de avanzar. Señalamos asimismo que se debe estar sumamente aten-

tos porque el orden capitalista se ha establecido y que en consecuencia no hay dentro de él, en su interior, ninguna posibilidad de moverse; pero también destacamos, por otra parte, que dentro de ese interior, allí es donde estamos. Se trata entonces de inventar un afuera. Y la invención de ese afuera pasa inevitablemente por la capacidad de organizar grandes movimientos, movimientos de reapropiación general de los medios de producción, de reapropiación social del salario, de movilidad absoluta y universal de la fuerza de trabajo. Pero decir lo que esos movimientos hacen y harán es por de pronto absolutamente imposible. Aún cuando nos gustaría mucho poder hacerlo.

—Hay algo que resulta sorprendente en *Imperio*: la preocupación de articular unos con otros diversos conceptos y análisis que, por un lado, ya han enriquecido la reflexión de los grupos militantes (los que poseen ya en consecuencia cierta eficacia política) y, por el otro, esos dispositivos provienen de autores que reivindican el carácter disperso, fragmentario, no totalizable de sus trabajos (Deleuze, Foucault, etc.). Se encuentra entonces, en la forma de este libro, algo parecido al deseo de producir una suma, o una historia universal (algo en suma que, y dicho sin ironía, hace pensar en los grandes textos del siglo XIX). ¿En qué

medida este tipo de totalización resulta adecuado respecto de los mecanismos que intentan describir?

En la misma línea, ¿cuál resulta ser para Uds. el beneficio político de esta empresa totalizadora? Nos hacemos estas preguntas porque nos parece que numerosas luchas recientes han funcionado, por el contrario, según un movimiento de des-totalización: cuestionando la idea de que un problema específico remite a las grandes lógicas mundiales, sobre las que los individuos no tendrían ninguna impronta y de-cantando al mismo tiempo la especificidad de una determinada práctica institucional.

Respecto de estas luchas, ¿el rol de la teoría sería tal vez el de inscribir su accionar en un plano de conjunto, el que a su vez definiría su pertinencia y sus relaciones, en la forma de una arquitectónica? ¿Todo ello no remite a reconstituir en consecuencia la figura del intelectual?

—Pertenece un poco a nuestra tradición el escaparnos de la teoría. En mi caso, soy también un filósofo universitario y escribo libros precisos sobre ciertos temas. Pero en mis escritos políticos, busco fundamentalmente escaparme de la teoría.

Por otra parte, no sé si debe haber necesariamente dos niveles distintos. Por ejemplo, si estoy paseando, puedo de pronto detenerme y mirar hacia atrás, mirar la totalidad

del camino que he recorrido. Pero debo también pensar los próximos pasos uno a uno, sobre todo si estoy haciendo algo difícil. En todo caso, si existen dos niveles diferentes, ello se da respecto de la evaluación: una evaluación de lo que se ha obtenido, y otra específica concerniente a lo que queda por hacer. Dentro del marco de la retórica literaria y filosófica contemporánea se dice que la capacidad de desarrollar una aprehensión de la totalidad en la forma en que ella ha sido definida por la modernidad está concluida. Yo no creo que ello sea así. Yo creo que el deseo de la totalidad es parte del pensamiento y la acción humanos. Creo que esta teoría del fin de la totalidad puede ser sumamente útil cuando se trata de destruir una realidad preexistente que se ha vuelto una prisión; pero creo también que puede ser extremadamente peligrosa cuando se trata de construir algo nuevo.

Cierto es que lo que hay de nuevo se construye a partir de experiencias determinadas, en torno a polaridades por veces extremadamente restringidas y a partir de las cuales el discurso se expande, se despliega, porque todo lo que se hace necesita esta singularidad. Creo, no obstante, que debemos interrogarnos acerca de las capacidades de estas singularidades para abrirse a relaciones que, por supuesto, no persiguen una totalidad en la cual se encerra-

rían —nosotros no estamos en la búsqueda del paraíso o del infierno— sino que expresan un deseo de modificación del conjunto, de cambiar todo.

Pienso que la función de la teoría deviene continuamente menos relevante porque la gente puede reappropriársela cada vez más. Por ejemplo, el hecho de que el trabajo se torne cada vez más inmaterial significa fundamentalmente que el trabajo, pero también el conjunto de condiciones de reproducción, se torna cada vez más intelectual. Lo que rescalo como importante, es la existencia de dispositivos específicos que nos permiten comprender lo que está por delante nuestro, y ello dentro de una ambigüedad positiva y creativa, simultáneamente respecto de lo singular y de lo universal, de lo concreto y de lo intelectual. Lo destacable entonces es que estos dispositivos, al mismo tiempo que enfatizan la realidad concreta, la singularidad, se abren a un diseño más general. Pero ese diseño no está jamás preconstituido, no es nunca pre-normativo; evidentemente hay que estar atento porque luego sí puede tener esos atributos. Es evidente que no podemos hacer una teoría de la acción humana, de la acción en general, en términos absolutos; habría que definir la problemática de la acción en términos que no sean ni dialécticos, ni funcionales, ni caóticos. Puede dar-

se por ejemplo que haya momentos de existencia caótica –esta vieja cuestión filosófica retomada por Félix Guattari o Gilles Deleuze– en donde las fases de esta experiencia caótica hayan sido particularmente importantes en el sentido de su eficacia para comprender el sentido de una crisis y para abrir el camino a una experiencia por venir. Sin embargo, la función de la teoría no puede ser la de una mediación en el sentido tradicional del término. Debemos efectivamente mostrarla desde el interior de un proceso que la supere. La multitud no puede devolverse cuerpo, o espíritu, es decir no puede resistir una unificación a través de un poder que la trascienda. Por otra parte, hay que dejar de decir que la multitud es una red, porque todo ha sido siempre una red y entonces ello no cambia nada. El problema radica entonces entre lo uno y lo múltiple, y ese problema debe ser colocado en actos. Con ello quiero decir que la única manera de abordar el problema respecto del nivel actual de las luchas y el de la composición social del proletariado consiste en no poner la carreta delante de los bueyes, en no asimilar la multiplicidad a formas de unidad, ni la multitud en el seno del concepto abstracto de unidad, sino más bien el problema consiste en investigar (y si ello es posible encontrar) en el interior de la multitud, las formas concretas de acción.

¿Cuáles son entonces el rol y la función de la teoría? Yo creo que sólo pueden ser expuestos en términos teóricos, o sea aquellos de definición de un dispositivo singular y común. Pero una vez dicho esto, no hemos dicho casi nada. Porque inmediatamente las preguntas permanecen: ¿qué significan, por ejemplo, en vistas a la movilidad, los “documentos” como instrumentos o mediación de esta movilidad?.

–El hilo conductor del libro es un análisis de lo que se denomina actualmente como “mundialización” y que Uds. describen como una reacción capitalista al deseo de des-territorialización de la multitud. Del mismo modo en que lo escribía recientemente Yann Moulier-Boutang en un artículo a propósito del proceso a Bové en Millau: “la mundialización liberal es una respuesta capitalista a un movimiento de liberación que la precedió”. O como lo escribe Ud. mismo, “The Multitude called Empire into being”; o aún más “The formation of Empire is a response to proletarian Internationalism”.

Los hombres hacen la historia, y en el comienzo está el deseo de la multitud (“Las luchas del proletariado constituyen –en el sentido ontológico del término– el motor del desarrollo capitalista”). Tiende Ud. a negar toda iniciativa o todo desarrollo autónomo al capitalis-

mo, ya sea negando su propia capacidad de invención o descartando la idea de toda regularidad cíclica en su desarrollo. ¿Este esquema operaista que se encuentra en el corazón mismo del libro no se desgasta al ser aplicado y generalizado a la totalidad del mundo tal cual es?. ¿No se podría imaginar una teoría un poco más híbrida de la mundialización, en el sentido de que dejará lugar a una cierta positividad y capacidad de invención de los dispositivos de poder?

—El modelo explicativo que Michael y yo hemos adoptado consiste en que las luchas obreras —y los movimientos proletarios en general— constituyen la llave del desarrollo. Es indiscutible que las formas capitalistas de gestión, de extracción del plus-valor, son efecto de los movimientos de lucha del proletariado. Esa es la tesis fundamental a partir de la cual desarrollamos nuestro discurso. En este sentido, no creo que sea posible sostener una tesis híbrida, en donde por un lado insistiríamos sobre el capital y por el otro sobre la clases trabajadora. Esta tesis fundamental está en la base misma de la lectura del marxismo que ha sido hecha por los camaradas italianos en los años cincuenta y sesenta. Este marxismo que se llama marxismo operaista y que desde hace ya tiempo ha sido muy difundido internacionalmente. Y esta tesis es probablemente una de

las grandes afirmaciones del operaísmo: se trata a la vez de una afirmación historiográfica, de una afirmación ontológica —en el sentido en que el valor es reconocido allí donde existen las luchas— y también una afirmación ética y política. Para comprender algo de este tema, debemos comenzar por aceptar que el sujeto del que hablamos no es la clase obrera en el sentido estrecho en que podíamos definirla en el fordismo. Cuando hablamos del trabajo como productor del proceso histórico (y aún del proceso histórico capitalista), hablamos en términos de trabajo vivo, es decir, de una fuerza que no sólo es producción, sino también capacidad de intervenir en la reproducción, en la intellectualidad, en los afectos, etc. No existe en este punto ningún mecanicismo. Por el contrario: a partir del surgimiento tan salvaje del saber y de la acción, constato una formidable fuente de creatividad de la historia que puede en el límite ser acusada de un poco de idealismo pero en ningún caso de mecanicismo.

Las luchas obreras han creado una internacionalización real, sobre todo al nivel de la fuerza de trabajo. Esta internacionalización no es evidentemente aquella que habíamos deseado y que se encontraba en el fundamento mismo de la construcción del comunismo. Pero ella es no obstante un impresionante avance, en el sentido de que destruye todas

las categorías clásicas del pensamiento político socialista y comunista. Hoy nos encontramos en el imperio. ¿Qué quiere decir vivir en el imperio? Cuando se define la construcción del imperio llegado a su madurez, se ha terminado con el paradigma de la lucha de clases como lo habíamos definido antes, no sólo imaginado sino construido-vivido.

El capital tiene capacidad de reacción pero no de invención. Es por ello que insistimos en que la función capitalista se torna crecientemente parasitaria. Porque aún desde el estricto sentido de la simple reproducción de la vida, de la consistencia y de la experiencia de lo real, ya no nos aporta más nada.

La construcción del paradigma sólo es posible al final del ciclo y ello tiene consecuencias enormes, en el sentido de que implica el pasaje desde una lucha de resistencias a una lucha que construye. Hay que evitar en la medida de lo posible las luchas de resistencia. Hay que escaparse, fugarse, trazar líneas de fuga al mismo tiempo que desarrollar la capacidad de inventar cosas positivas, que estén ya en el afuera. Esto recuerda La Ciudad de San Agustín. Hay que empezar a pensar esta nueva clase trabajadora como aquellos que ya comienzan a rechazar la representación, quienes eligen la expresión en contra de la representación, aquellos que rechazan todo tipo de comando directo sobre el tra-

bajo, los que se desplazan continuamente y que comienzan a construir tribus verdaderamente exteriores... y después veremos lo que acontece. Pero debemos comenzar a mostrar y a definir estos nuevos movimientos del proletariado. Se trata de nuevos movimientos que van en círculos, se desvían, salen, se desplazan de una manera completamente anormal; y esto concierne a un punto central, porque no teniendo ya ética el capital, ni tampoco teoría, será paulatinamente obligado a seguir estos movimientos.

Antes del final de este ciclo, había una dialéctica. Ahora debemos acusar recibo del fin de la dialéctica. Y el fin de la dialéctica equivale a concebir el imperio. Una parte importante del libro se dedica a mostrar cuáles son las condiciones de estructuración del imperio, y entonces cuál es la relación del imperio a la fuerza física, a la moneda; ¿qué significa hoy la moneda en el sentido imperial?. ¿Qué significa producir cultura, lengua o lenguajes?. Estas son cosas que me interesan, al igual que la capacidad de la Constitución americana para representar el esquema de una nueva forma de constitucionalidad o de juridización de los movimientos imperiales. Tenemos ejemplos de ello continuamente, como es el caso absurdamente espléndido de la condena de Microsoft. En el plano nacional, se acusa a Microsoft de que-

rer subordinar el poder nacional americano a la función imperial de la empresa en cuestión, o sea, de usurpar la función imperial a la Nación americana; en segundo término, se le reprocha el ser contradictoria con la aristocracia industrial sobre el plano mundial mediante el uso de prácticas monopolísticas; finalmente, se la acusa de inhibir a los usuarios la posibilidad de desarrollar diferencialmente los logiciels. Estos textos atacan en consecuencia a la monarquía, a la aristocracia y a la democracia del imperio; ellos reproducen así el esquema de tres niveles de poder que nosotros describimos en el libro. Y está escrito en la sentencia!

—Ud. evoca el pasaje del “obrero-masa del modo de producción fordista al obrero-social” que sería la nueva figura subjetiva de la producción en nuestra era post-fordista. Pero, y para no salir de la cuestión de las denominaciones de la lucha de clases, existe en su libro como una suerte de hesitación para nombrar a esta fuerza positiva que se opone al imperio y hasta a veces se tiene la impresión que se refiere Ud. con mucha frecuencia al concepto spinozista de “multitud” para no tener que decir a menudo “proletariado”. ¿Ud. ve estos términos como sinónimos?. ¿Cuáles serían sus funciones teóricas respectivas?

—En efecto, es una cuestión que

se plantea. Y ello debido a que existe una fricción y probablemente un comienzo de contradicción entre este movimiento de disolución interna del viejo concepto de clase trabajadora y la subsunción del trabajo industrial bajo el concepto, la categoría, en fin, la potencia de las multitudes productivas. Evidentemente, ello coloca el problema de decretar el fin de un término tan glorioso como el de “clase trabajadora” y, por otra parte, es un poco ridículo pensar la multitud como la “conclusión” de un proceso contradictorio de luchas, de revoluciones. En todo caso, me parece que desde un punto de vista analítico, se puede afirmar que existe una cierta continuidad del obrero-masa al obrero-social, es decir, hacia el actual obrero móvil, flexible, postmoderno; y esa continuidad está ligada a la producción de valor, algo que no aparece en el término multitud. Por otra parte el concepto de multitudes obliga a buscar más lejos sus orígenes, en la historia del pensamiento político y de la teoría política. En consecuencia, el abordaje de esta figura conclusiva no sólo del proceso de disolución sino del de transformación proletaria y su vínculo con el concepto de multitud necesita aún una definición. Y ello aún cuando sea hoy evidente, en esta última fase del proceso de evolución socio-económico y de la crítica de las categorías del capitalismo

y de la clase obrera, que asistimos a una singularización del trabajo, de la función del trabajo. Cuando se habla de obrero social, se está en realidad hablando de una singularidad, de una singularidad activa y desde este punto de vista pienso que la singularización de la fuerza de trabajo como trabajo vivo roza el límite del concepto de multitud, aún si éste no tiene la complejidad y la potencia del discurso sobre el proletariado.

En cuanto al concepto de multitud, se da una superposición incompleta, desfasada, entre un concepto jurídico-político y un concepto económico-político, aún a pesar de que la singularización del trabajo en el proceso de constitución del nuevo proletariado está sin duda alguna extremadamente avanzada.

Habrá que enriquecer el concepto de multitud con las características del proletariado, y en consecuencia, del trabajo vivo, de acuerdo con las formas en que el trabajo se nos presenta actualmente. Creo firmemente en la hibridación de conceptos diferentes, es la única manera en que podemos proceder. Toda la teoría jurídica se funda justamente en una tentativa de purificación de los conceptos; nosotros, en cambio, debemos ensuciarlos, hibridarlos, porque no hay otra cosa que hacer en esta fase de transformación. Y por otra parte creo que, a pesar de todo, es útil desde un punto de vista epis-

temológico asumir el concepto de multitud porque permite el despliegue de la universalidad del trabajo como función constituyente de lo social y de lo político, permitiéndonos así avanzar en el discurso. En cuanto al hecho de que ello oblitera o bloquee la fina distinción del carácter específicamente precario o inmaterial del trabajo, no creo que ése sea el caso: por el contrario, nos permite establecer un fundamento político común a estos discursos. Por ejemplo, utilizar el término de multitudes en las investigaciones gremiales, que es lo que estamos haciendo actualmente, es sumamente útil porque nos permite comprender inmediatamente que hablamos de formas diversas, que la clase ya no es algo que se repliega sobre sí mismo sino que se expande, que explota, que se torna múltiple a lo largo de las diferentes estratificaciones sociales.

—Ud. combate enfáticamente cierta nostalgia de izquierdas que se opone a la “mundialización” liberal. El discurso sobre las bondades del Estado-Nación, ya sea que recaiga sobre la grandeza de la Nación o sobre la del Estado (la defensa del Estado como único garante posible del “servicio público a la francesa”), está particularmente difundido por estos lugares, desde Chevènement hasta las organizaciones trotskistas. Total que efectúa Ud. simultánea-

mente la crítica del “nacionalismo de izquierda”, así como de un culto, digamos neo-social-demócrata del Estado, particularmente muy de moda en la extrema izquierda francesa. Por otra parte, Ud. recuerda los trazos del Estado nacional como síntesis esencializante e identitaria, por un lado, y como aliado objetivo del “capitalista colectivo”, por el otro. Pareciera que lo que dice en el fondo es: nuestra mundialización contra la de ellos, construyamos un contra-imperio y recordemos que la única respuesta verdadera al Imperio romano fue la cristiandad, proyecto, si los hay, universalista y transnacional. En la misma línea, más vale la mundialización que el Estado-Nación, y en ese sentido Marx mismo prefería también el capitalismo al sistema feudal. En otros términos, no deja Ud. de insistir en el hecho de que sería un error sostener discursos vueltos hacia el pasado y hacia “los buenos viejos tiempos del Estado-Nación” y de enfatizar que urge situarse, al menos, en el mismo nivel de totalidad que el propio imperio. Dentro de todo este contexto, nos sorprende no encontrar en su libro reflexiones concernientes a los actuales debates sobre el proceso de integración europea, del de la moneda única, en fin, de la idea de una Europa federal o de la de una constitución europea. ¿Cuál es el rol para Europa en el imperio?. ¿O cuál es su

función en ese contra-imperio que desea Ud. tan vehementemente?.

—Dentro del contexto de la temática que hemos propuesto, cualquier función soberana como la Nación o aún la federación de Naciones estaría desde ahora en más completamente superada. Por supuesto que a esta afirmación puede oponérsele la clásica objeción leninista ligada de hecho a la historia del movimiento obrero y de sus organizaciones políticas, en el sentido de que es necesario un punto de apoyo sobre el cual hacer palanca. ¿Puede Europa ser eventualmente ese punto?. Dejo la cuestión completamente abierta. No obstante, no creo que, dado el estado actual de las cosas, todos aquellos que luchan por una expansión de la batalla política al nivel del imperio puedan encontrarse albergados por Europa. Como tampoco creo que ese pudiera ser el caso en Francia o en Alemania. Muy por el contrario, pienso que la dinámica de la constitución de la Unión Europea está íntimamente ligada a los intereses del centro imperial, a la absorción progresiva por parte de ese centro respecto de ciertas zonas ampliamente desarrolladas del planeta. Creo entonces que actualmente la función de Europa no está siendo para nada la de constituir un poder concentrado sobre sí mismo y, en consecuencia, capaz eventualmente

de desarrollar ciertas alternativas en relación al mecanismo imperial. Su función parece ser la de absorber a la Europa del Este, eventualmente a la propia Rusia, o también a ciertas regiones mediterráneas, para construir de esta manera una gran zona de modernización imperial. A este respecto creo que el mecanismo imperial sólo puede ser derrotado desde dentro. Desde dentro y yendo hacia un afuera. Es decir, rechazando sus leyes, sus razones, y, consecuentemente, encerrándolo. ¿Pero qué quiere decir encerrar una totalidad?.

En el espacio de un año, he escrito dos artículos acerca de Europa. En el primero de ellos, me parecía que esta gran transformación que está ocurriendo en Europa, con cierto retraso respecto de los Estados Unidos, en fin, que este proceso de post-fordización produciría inevitablemente dos polos. Porque existe cierto tipo de trabajo inmaterial que Europa posee cuantiosamente y porque a partir de allí Europa podría estar interesada en construir un momento de ruptura en el interior del proyecto imperial. Para modificarlo desde una dimensión general, abriendo así un frente de batalla de transformación en el sentido comunista. En Europa podría haber fuerzas capaces para ello, entonces, ¿por qué no intentarlo?. Pero, he aquí que un año más tarde nos encontramos frente a la guerra en Yugoslavia.

Esta ha sido una verdaderamente clásica operación imperial para vaciar a ese eventual proyecto europeo de todo contenido. Todo aquello que podríamos haber esperado de una función europea de transformación ha desaparecido. Creo no obstante que el debate debe permanecer abierto, pero lo que debe estar claro es que no se trata de una alternativa entre Europa o los Estados Unidos, que no es en torno de la batalla entre el dólar y el euro que se encuentran los temas decisivos. La batalla de la que se trata interpela un nuevo modelo de desarrollo, pero también de democracia.

Tengo la impresión de estar en una situación de tipo maquiavélica, en el sentido estricto del término. Hacia comienzos del siglo XVI, Italia había dejado de representar un modelo. Por otra parte, el Estado Absolutista estaba en curso de afirmarse en Francia y en Inglaterra. Maquivelo se interroga entonces en torno a lo siguiente: ¿qué Príncipe puede afirmar la unidad de Italia –y ello ligado a la capacidad de producir el Renacimiento– y colocarse como una alternativa al Estado absolutista de la modernidad?. ¿Quién será el Príncipe contra el imperio?

—Ud. parte de dos ideas heredadas: “la derrota de lo político” (que es, en su opinión, sólo la crisis de soberanía del Estado-nación pero no de la soberanía política como tal) y

del “imperialismo americano” (que justamente no es un imperialismo sino un elemento entre otros de un nuevo modo de soberanía política, la soberanía imperial). El concepto de “soberanía imperial” le permite señalar las diferencias entre la actual situación y la de los imperialismos del pasado. Y aún cuando los Estados Unidos juegan un rol decisivo en el actual orden mundial, no podría asignárseles el rol de “potencia imperialista”, en el sentido que este término se usó para Francia e Inglaterra en el siglo XIX. El imperio, entonces, ya no es el imperialismo, ya que no se constata una relación simple entre el centro y su periferia, entre una metrópolis y sus colonias. Pero si en la mundialización el centro está en todas partes y en ninguna, ¿por qué entonces haber elegido el término de imperio, que hace pensar tan directamente en el Imperio romano, para describir la mundialización?. ¿En qué sentido Roma sería todavía un paradigma operativo?.

—En efecto, el haber escogido el término imperio implica fuertes connotaciones, desde su acepción “romanista”. Pero puede decirse que, en general, toda la temática jurídica y política de Occidente está caracterizada por esta tradición del Imperio romano. Creo entonces, desde la perspectiva de la continuidad de cierto régimen conceptual, que el término escogido es poco

escandaloso. Por otra parte, en la primera página del libro nos disculpamos por no haber tenido en cuenta en nuestro discurso, como características fundamentales, otras formas imperiales. Simplemente hemos tomado una tradición jurídica que posteriormente se mostró dominante durante la modernización. La otra cuestión que nos interesaba respecto del término imperio era la de retomar de manera central las temáticas postcoloniales. Porque esas temáticas serán luego centrales con el cambio de paradigma que sobrevino en torno al sesenta y ocho. Ello no quiere decir que existe un postcolonialismo que tendría las mismas características y la misma significación que el antiguo colonialismo. Hablar hoy de postcolonialismo es referirse a una situación que se ha transformado profundamente y en la cual una parte de los viejos países coloniales participan del imperio mientras que otros son excluidos de él o por lo menos juegan un rol en esta nueva división internacional del trabajo que incluye normalmente en el centro del imperio aún a las élites de los países más descentrados.

Se trata de retomar la tradición del pensamiento político occidental, de volver sobre los problemas tal como han sido expuestos por Gibbon, Montesquieu y todos aquellos que han escrito sobre la

crisis y la decadencia del Imperio romano, y ello porque se trataba de esquemas clásicos para tratar las formas de gobierno. Y lo que no deja de sonar extraño en este esquema es el hecho de que en toda la tradición de las Luces respecto del problema del Imperio romano, el cristianismo fue considerado como una fuerza negativa, destructora. Para nosotros, por el contrario, el problema que encaramos es el de una nueva religión, completamente atea y materialista: la religión de la Ciudad de los hombres en vez de la Ciudad de Dios. Y es en el horizonte de la potencia que debe dibujarse ese pasaje hacia el afuera. No sé con certeza cómo se hace eso. La teoría de la deconstrucción ha definido bastante bien este proceso en el cual se debe lograr ir siempre hacia el límite. Pero sucede que esa teoría, así como acontece con las posiciones de tipo Agamben que son si se quiere mucho más materialistas, todas ellas son posiciones que sólo llegan al margen para ser luego re-aspiradas hacia el interior. Nosotros, en cambio, quisiéramos saber si es posible ir hasta el margen para comenzar a circular en el afuera, a caminar por ese afuera. No sé hacia dónde nos dirigimos y no obstante, es cla-

ro que se trata de una concepción del margen que dice: desde ahora todo está dentro, ya no hay posibilidad alguna de innovación si no es rozando el margen, deconstruyendo hacia el margen. El problema consiste en lograr comprender que esta deconstrucción hacia el margen reduce paulatinamente el campo y la amplitud del poder. Un poder que se ha vuelto lenguaje, dominado por ese lenguaje, por la moneda, por los intercambios. Se trata de ver si es posible la creación de zonas libres, es decir, liberadas del lenguaje y de la fuerza. Crearlos por afuera y de ir restringiendo el campo del poder hasta que caiga. Debe existir la posibilidad de construir el afuera desde dentro y ello significa luchar, crear modos de vida diferentes, utilizando la biopolítica contra el biopoder. En ese preciso momento podemos apreciar cómo el término multitudes deviene útil, porque él toma a cargo las nuevas significaciones, otros nombres, nombres que han sido rechazados, dejados al costado por la tradición obrera, pero que ahora, poco a poco, pueden ser reconquistados para un nuevo proyecto.

Traducción: *Marcelo Matallanes*