

La multitud contra el Imperio	Titulo
Negri, Toni - Autor/a Hardt , Michael - Autor/a	Autor(es)
OSAL, Observatorio Social de América Latina (no. 7 jun 2002)	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2002	Fecha
	Colección
imperio;	Temas
Artículo	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/osal/20110213105541/11hardtnegri.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



La multitud contra el Imperio¹

Por Michael Hardt* y Toni Negri**

*"Y Jesús le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? Y él respondió:
Mi nombre es Legión, porque nosotros somos una multitud"*
(Marcos, 5,9)

■ La noción moderna de democracia está íntimamente ligada a la de Estado-nación

Para examinar el status contemporáneo de la democracia tenemos que comenzar considerando el rol del Estado-nación y los cambios ocurridos en sus poderes. Muchos teóricos pretenden —y muchos otros rechazan— que los diversos fenómenos comúnmente evocados con el término de “globalización” erosionaron, o bien debilitaron, los poderes de los Estados-nación². A menudo estas tesis son presentadas como contrapuestas. En realidad ambas son válidas. La era de la globalización no significa el fin del Estado-nación, que continúa cumpliendo funciones útiles a la regulación económica, política y al establecimiento de normas culturales. Pero los Estados nacionales han perdido su rol en materia de autoridad soberana. Centrar nuestra atención en el concepto y en las prácticas de la soberanía nos ayudará entonces a clarificar el debate.

Proponemos el concepto de Imperio para designar el dispositivo global contemporáneo. El Imperio designa ante todo la nueva forma de soberanía que sucedió a la soberanía estatal: una nueva forma de soberanía ilimitada, que ya no conoce fronteras o más bien que sólo conoce fronteras flexibles y móviles. Retomamos el concepto de Imperio de la antigua configuración romana en la cual se suponía que el imperio era una forma superadora de las tres formas de gobierno —monarquía, aristocracia y democracia— combinándolas en una sola dirección soberana unificada. De hecho nuestro Imperio contemporáneo es monárquico. Esto es evidente en las fases de conflicto militar en las cuales puede constatarse hasta qué punto el Pentágono, con su arsenal atómico y su superioridad tecnológica, puede efectivamente dominar el mundo.

* Profesor de Literatura en la Universidad Duke.
**Filósofo y Teórico Político.

Traducción: Emilio Taddei



Las instituciones económicas supranacionales, como la OMC, el Banco Mundial o el FMI, ejercen también a veces una dominación de tipo monárquica sobre los asuntos globales. Nuestro Imperio es también aristocrático; dicho de otra forma dirigido por una élite limitada de actores. Aquí el rol de los Estados-nación sigue siendo central dado que un reducido número de Estados dominantes se arroga el poder de gobernar la economía global y de controlar los flujos culturales por intermedio de una especie de dirección aristocrática. Esta aristocracia de naciones se manifiesta claramente cuando aquellas que forman el G8 se reúnen o cuando el consejo de seguridad de la ONU ejerce su autoridad. Las principales firmas transnacionales, ya sea que cooperen o que compitan entre ellas, constituyen igualmente una forma de aristocracia.

Finalmente el Imperio es también democrático dado que pretende representar al conjunto de los pueblos aunque, como lo veremos, esta pretensión sea en gran medida ilusoria. El conjunto de los Estados-nación, tanto los dominantes como los subordinados, cumple un papel central en este sentido en la medida que su función es la de representar a sus pueblos. La asamblea general de las Naciones Unidas es sin duda el símbolo más elocuente de esta democracia de las naciones. Si bien afirmamos que en realidad los Estados-nación no representan adecuadamente a sus pueblos, aún así podríamos considerar a las organizaciones no gubernamentales como instituciones democráticas o representativas. El

funcionamiento de diversos tipos de ONG es una cuestión compleja que no podemos tratar aquí. En resumen, el Imperio es un sujeto soberano único que incluye en su lógica las tres formas y los tres niveles clásicos de dirección. En otras palabras, es una forma distintiva de soberanía capaz de incluir y de procesar su diferencia en su propia constitución.

Desde esta óptica vemos que las funciones y la autoridad de los Estados-nación no han desaparecido. Quizás es más apropiado decir que las funciones primarias de los Estados-nación –las regulaciones monetarias, los flujos económicos, los movimientos migratorios, las normas legales, los valores culturales, etc.– mantienen su importancia, pero son transformadas por el proceso de globalización. El cambio cualitativo refiere sobre todo al carácter de la soberanía. Los Estados-nación no pueden ya pretender realizar un ejercicio de la soberanía o cumplir el rol de autoridad última como en la época de la modernidad. En tanto que autoridad última el Imperio se sitúa por encima de los Estados y traduce una nueva forma de soberanía.

Esto supone una transformación histórica mayor en el caso de los Estados-nación dominantes, dado que las naciones dominadas nunca fueron realmente soberanas. Para muchas de éstas el ingreso a la modernidad significó una caída en las relaciones de subordinación económica y política. Este cambio en la forma de la soberanía –de la soberanía moderna encarnada por el Estado-nación a la soberanía imperial post-moderna– nos incumbe a todos. Aún en los países donde la soberanía nacional nunca ha sido una realidad, el paso al Imperio transforma nuestras formas de pensamiento y el abanico de nuestras capacidades. Debemos entonces reconsiderar a la luz del Imperio todos los conceptos fundamentales de la filosofía política.

■ La democracia incumplida, la democracia inaccesible

Volvamos al concepto de democracia. La noción moderna dominante de la democracia estaba basada en las instituciones representativas y asociada a la soberanía nacional en un espacio delimitado por fronteras³. Esas instituciones nacionales democráticas representaban al pueblo, de forma tal que la soberanía nacional moderna tendía a asumir la forma de una soberanía popular. Declarar soberana a la nación significaba declarar soberano al pueblo. ¿Pero qué es o quién es el pueblo? El pueblo no es una entidad natural o empírica. No puede identificárselo haciendo una adición de la totalidad de la población o realizando un promedio. El pueblo es más bien una *representación* que hace de la población una unidad.

En relación a esta cuestión hay tres elementos que son decisivos. En primer lugar el pueblo es uno, como Hobbes

y toda la tradición moderna lo han repetido en reiteradas ocasiones. El pueblo sólo puede ser soberano en tanto que identidad y unidad. La llave de la construcción del pueblo es su representación: la multiplicidad empírica de la población es transformada en identidad a través de los mecanismos de representación –debemos tomar aquí en cuenta tanto las connotaciones políticas cuanto estéticas del término. Finalmente estos mecanismos de representación están fundados en una noción y en una condición de medida –no tanto una medida cuantificable como una medida limitativa. Una multiplicidad medida puede así estar representada como unidad mientras que lo ilimitado no es representable. En este sentido la noción de pueblo está estrechamente ligada a la de un espacio nacional delimitado. En resumen, el pueblo no es una identidad inmediata y eterna, sino el resultado de un proceso complejo propio a una formación social y a un período histórico determinados.

Podemos simplificar esta situación compleja considerando por un instante solamente los mecanismos institucionales de representación, de los cuales el proceso electoral es al menos ideológicamente el más importante. La fórmula “una persona, un voto”, por ejemplo, fue uno de los ideales en torno a los cuales se articulan diversos esquemas de representación popular y de soberanía. Es inútil argumentar sobre el hecho de que este modelo ha sido siempre imperfecto y en gran medida ilusorio. Las críticas de los mecanismos de representación popular en las sociedades democráticas modernas son de larga data. Quizás pueda ser exagerado caracterizar las elecciones como el momento de selección del miembro de la clase dominante que va a representar(me) al pueblo en los próximos dos, cuatro o seis años, pero seguramente hay en esto parte de verdad y el alto índice de abstención electoral es sin lugar a dudas un síntoma de la crisis de representación popular que se expresa a través de las instituciones electorales. Sin embargo hoy la representación popular está socavada de forma mucho más significativa.

En el paso al Imperio los espacios nacionales pierden sus atribuciones, las fronteras nacionales (si bien aún son importantes) son relativizadas, y los imaginarios nacionales son desestabilizados. En la medida en que la soberanía nacional retrocede frente a un nuevo poder supranacional, el del Imperio, la realidad política pierde su dimensión. La imposibilidad de representar al pueblo se hace cada vez más clara, y el concepto mismo de pueblo tiende de esta forma a evaporarse.

Desde un punto de vista político e institucional, la soberanía imperial se opone a la propia noción de soberanía popular, hasta negarla. Consideremos por ejemplo el funcionamiento de instituciones económicas supranacionales como el Banco Mundial, el FMI y la OMC. En gran medi-

da las condiciones exigidas por estas instituciones quitan a los Estados-nación el control de las decisiones económicas y sociales. No sólo las naciones subordinadas sino también las naciones dominantes son sometidas de forma creciente al reino de estas instituciones que no representan al pueblo sino únicamente en el sentido más distante y abstracto —ya que los países designan aún sus representantes en estas instituciones. Al considerar su funcionamiento, constatamos un “déficit democrático”. Esto no es azaroso. Estas instituciones sólo pueden funcionar al margen de mecanismos de representación popular.

Algunos de los mejores teóricos liberales euro-americanos de la globalización sostienen que deberíamos reformar el sistema global y reforzar los poderes políticos democráticos, pero sus reflexiones nunca se plantean que esas instituciones supranacionales puedan alguna vez transformarse en representativas en el sentido popular del término. Uno de los principales obstáculos reside en el hecho de determinar —de acuerdo a dicha concepción— qué o quién es el pueblo. Probablemente sería necesario desarrollar una noción de “pueblo global” que incluiría al conjunto de la humanidad más allá de toda pertenencia nacional o étnica. Un desafío de este tipo excedería rápidamente el marco de estas teorías neoliberales.

¿En qué consiste entonces la reforma democrática para los reformadores liberales como Robert Kheoane, Josphe Stiglitz, David Held, Richard Folk o Ulrich Beck? Es llamativo constatar hasta qué punto se ha difundido el empleo del término democracia y es universalmente admitido en este tipo de literatura. Uno de los temas recurrentes de esta reforma democrática es simplemente el de una mayor transparencia. La transparencia en sí misma no tiene sin embargo nada de particularmente democrático y no constituye una representación. Una categoría más sustantiva, igualmente omnipresente en este tipo de literatura, es la de “responsabilidad”, que a menudo aparece asociada a la de “gobernabilidad”. El concepto de responsabilidad puede estar ligado a los mecanismos de representación popular, pero no es el caso en este tipo de retórica. Debemos preguntarnos: “¿Responsable ante quién?”. Descubrimos entonces que los reformadores no proponen hacer responsables a las instituciones globales frente a un pueblo global (ni aún nacional). En la reflexión de estos autores el pueblo está lisa y llanamente ausente. Su reforma consistiría más bien en hacer más responsables a estas instituciones frente a otras instituciones y, en particular, frente a la comunidad de los expertos. Si el FMI fuera más transparente y responsable frente a los expertos económicos, por ejemplo, ofrecería mejores garantías contra las desastrosas políticas preconizadas en el sudeste asiático a finales de la década del ‘90. Lo que resulta interesante, en el empleo de los términos de “responsabilidad” y de “gobernabilidad”, es que se adaptan perfectamen-



te a las exigencias de la economía y de la política. Desde hace mucho tiempo son conceptos centrales en el vocabulario teórico capitalista⁴. Más bien parecen destinados a garantizar la eficacia y la estabilidad económica antes que a construir cualquier tipo de representación o de control democrático. Finalmente, y si el término democracia está presente en este tipo de literatura, no encontramos en ella ninguna visión de conjunto de la democracia entendida como representación popular. El principal obstáculo conceptual que impide a estos teóricos imaginar un modelo representativo global parece ser la noción misma de pueblo. ¿Qué es entonces un pueblo global? Hoy parece imposible entender al pueblo como sujeto político, y aún más imposible representarlo institucionalmente.

Nos pareció importante tratar de forma tan extensa la cuestión de la reforma democrática de estas instituciones, no solamente para tomar en serio los argumentos de los teóricos reformadores sino también y fundamentalmente porque este discurso se ha difundido entre los diferentes sectores de los movimientos de protesta contra la OMC, el Banco Mundial o el FMI. Algunos grupos reclaman una mejor integración y representación en los procesos de toma de decisión de estas instituciones exigiendo por ejemplo que los sindicatos y las ONGs estén representados. Estas demandas pueden tener efectos positivos pero en última instancia se

enfrentan a obstáculos insuperables. Si concebimos la democracia en términos de autoridad soberana que representa al pueblo, entonces la democracia en la era imperial no es solamente incompleta sino que es irrealizable.

■ La democracia de la multitud

Debemos entonces explorar nuevas formas de democracia que no sean —o que lo sean de otra forma— representativas. Recordamos que la noción moderna de democracia está estrechamente ligada a las de soberanía nacional y de espacio nacional determinado. Dicho de otra forma: que la noción moderna de democracia se funda sobre la capacidad de medición. Hemos dicho que el pueblo es producto de la representación. En la teoría política moderna, de Hobbes a Rawls, el pueblo es considerado como el resultado del acto contractual fundador de la sociedad burguesa. Es el contrato el que transforma a la población en un cuerpo social unificado. Este acto contractual es sin embargo inexistente, mistificador y obsoleto. Inexistente en la medida que ningún hecho histórico o antropológico nos autoriza a postular su efectividad: el contrato niega toda memoria de su propia fundación y este rechazo de la diferencia es constitutivo de su propia violencia. Mistificador en la medida que el pueblo que éste instituye es presentado como compuesto por iguales mientras que estos sujetos constitutivos son en realidad desiguales: los conceptos de justicia y de legitimidad sobre los cuales reposa sirven solamente al más fuerte, que ejerce su fuerza de dominación y de explotación sobre el resto de la población. En último término es obsoleto porque refiere a una sociedad forjada por el capital: contractualismo, pueblo y capitalismo contribuyen a transformar la pluralidad en unidad, a hacer de las diferencias una totalidad homogénea, de la riqueza de todas las vidas singulares la pobreza de algunos y la fortaleza de otros. Pero todo esto no funciona más así. Esto funcionó mientras que el trabajo, las necesidades y los deseos eran tan miserables que aceptaban las imposiciones del capital como un bienvenido confort y como algo seguro frente a los riesgos inherentes de la construcción de valor, a la liberación del imaginario y a la organización de la sociedad. Hoy los términos han cambiado. Nuestra monstruosa inteligencia y nuestro poder de cooperación están en juego: somos una multitud de sujetos dotados de potencia y una multitud de monstruos inteligentes. Debemos pues desplazar el centro de gravedad del pueblo hacia la multitud. La multitud no puede ser tratada en términos de contrato ni, más generalmente, en términos de filosofía trascendental. La multitud desafía la representación porque es una multiplicidad ilimitada e incommensurable. El pueblo es representado como unidad pero la multitud no es representable porque aparece como monstruosa a los ojos de los racionalismos teleológicos y trascendentales de la modernidad. A diferencia del concepto de pueblo, el de



multitud es una multiplicidad singular, un universal concreto. El pueblo constituía un cuerpo social, la multitud no: es la *chair*^s misma de la vida. Si por un lado oponemos la multitud al pueblo, por el otro debemos diferenciarla de las masas y de la muchedumbre. Las masas y la muchedumbre son a menudo utilizadas para designar una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, fácil de manipular. La multitud es por el contrario un agente social activo, una multiplicidad actuante. No constituye una unidad, como el pueblo, pero a diferencia de las masas está organizada. Es un agente activo y auto-organizado. Una de las ventajas del concepto de multitud es entonces eliminar los argumentos modernos fundados en el temor de las masas, incluidos aquellos que conciernen a la tiranía de la mayoría, que ha servido a menudo de mecanismo de chantaje para obligarnos a aceptar o reclamar nuestra propia dominación.

Desde la óptica del poder, ¿qué hacer con la multitud? No puede hacerse nada ya que el vínculo entre la unidad del sujeto (el pueblo), la forma de su composición (el contrato inter-individual) y el modo de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia o los tres combinados) está roto. La transformación radical del modo de producción por la hegemonía de la fuerza de trabajo inmaterial y por la cooperación del trabajo vivo —esta revolución ontológica, productiva y biopolítica

a la cual asistimos— alteró los parámetros del “buen gobierno” y destruyó la idea moderna de una comunidad que funciona en beneficio de la acumulación capitalista.

Abramos un breve paréntesis. Entre los siglos quince y dieciséis, cuando la modernidad asomó bajo la forma de esbozos revolucionarios, los revolucionarios se autopercebieron como monstruos. Gargantúa y Pantagruel pueden ser considerados como las figuras emblemáticas de todos los gigantes y de todas las formas extremas de libertad que se nos presentaron a través de los años, proponiéndonos futuros aún más cargados de libertad. Hoy precisamos de nuevos gigantes y nuevos monstruos capaces de reunir la naturaleza y la historia, el trabajo y la política, el arte y la invención, y de ilustrar la nueva potencia que el “intelecto general”, la hegemonía del trabajo inmaterial, las nuevas pasiones de la actividad abstracta de la multitud pueden aportar a la humanidad. Necesitamos un nuevo Rabelais o, quizás, muchos.

Spinoza y Marx hablaron de la democracia de la multitud o mejor dicho de una forma de democracia que no tendría más nada que ver con esta democracia que participa con la monarquía y la aristocracia de las formas clásicas de gobierno. La democracia reivindicada por Spinoza es calificada como democracia *absoluta* —en el sentido que ésta sería ilimitada e inconmensurable. Las concepciones contractualistas de lo social evocan cuerpos sociales limitados y —en este sentido— sirven de poco. Cuando decimos que la democracia absoluta se sitúa por fuera de la teoría (y de la práctica mistificada) de las formas clásicas de gobierno, evidentemente queremos decir que toda tentativa de realizar la democracia por intermedio de la reforma de las instituciones imperiales sería vana e inútil. Inclusive pensamos que el único camino para realizar la democracia de la multitud es la revolución.

¿Pero qué significa invocar una democracia revolucionaria en la era del mundo imperial? Hasta hoy sólo nos hemos interesado en intentar responder qué es lo que no debería ser. No es más una forma correspondiente al concepto de nación (al contrario, ella se define cada vez más por el combate contra la nación). Tampoco es algo que correspondería al concepto de pueblo. Llegados a este punto debemos buscar otros conceptos que nos ayuden a comprender la democracia de la multitud. El concepto de contrapoder nos parece esencial cuando queremos tratar estos nuevos contenidos de una democracia absoluta de la multitud.

■ El contrapoder y las paradojas de la insurrección moderna

El concepto de contrapoder implica tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente. Sin embargo

es preciso reconocer que, al igual que la noción dominante de democracia, la noción dominante de contrapoder fue definida en la modernidad en referencia al espacio nacional y a la soberanía nacional. De esto resultó que a lo largo de la era moderna —al menos desde la Revolución Francesa y durante la larga fase de agitación socialista y comunista— los tres componentes del concepto de contrapoder (resistencia, insurrección, poder constituyente) tendían a ser comprendidos como exteriores los unos de los otros: así pudieron funcionar como estrategias diferentes, o al menos como diferentes momentos históricos de una estrategia revolucionaria. En la medida que estos elementos se encontraban separados el propio concepto de contrapoder se reducía a uno de ellos, el de la insurrección o, en realidad, el de la guerra civil.

El pensamiento político de Lenin es ejemplar en este sentido. Para Lenin, el contrapoder —dicho de otra forma, en sus propios términos, la dualidad de poder establecido por la emergencia de un poder proletario contra la burguesía— sólo podía existir durante un corto período insurreccional. La resistencia, que para Lenin revestía principalmente la forma de luchas sindicales salariales, jugaba un rol político importante pero fundamentalmente distinto del proceso revolucionario. El poder constituyente tendía a desaparecer de su visión puesto que todo avance de ese poder se transformaba rápidamente en un elemento del nuevo Estado y mutaba inmediatamente en poder instituido. Lo que quedaba en Lenin del concepto de contrapoder era entonces antes que nada una gran fuerza insurreccional, o en realidad, una guerra civil contra la dictadura de la burguesía.

Una vez que se admite que la noción moderna de contrapoder se reducía a la insurrección, debemos examinar de forma más atenta las condiciones y las aventuras de la insurrección moderna. Paradójica y trágicamente —aún cuando la insurrección comunista moderna logró triunfar— en realidad se trataba de derrotas porque rápidamente ésta se encontró presa de una sucesión de guerras nacionales e internacionales. Resultó claro que una insurrección nacional era en realidad ilusoria.

Los Comuneros parisinos de 1871 establecieron el modelo de la insurrección comunista moderna. Su experiencia sirvió para enseñar que la estrategia ganadora consistía en transformar una guerra internacional en guerra civil entre clases. La guerra internacional se transformaba en la condición de posibilidad de un levantamiento insurreccional. Los Prusianos en las puertas de París no solamente derrocaron el Segundo Imperio de Luis Bonaparte sino que hicieron posible el derrocamiento de Thiers y de la República. París en armas, es la revolución armada. Cuarenta años más tarde los Bolcheviques también necesitaron de la guerra europea como condición para su insurrección. Una vez más Alemania, el enemigo nacional, proveyó esa condición de posibi-

lidad: los Bolcheviques a su vez transformaron una guerra internacional en guerra civil.

Sin embargo la tragedia de la insurrección moderna es que la guerra civil nacional se transforma inevitablemente a su vez en guerra internacional, o más precisamente en guerra defensiva contra la burguesía internacional coaligada. Una guerra civil estrictamente nacional es prácticamente imposible a partir del momento que una victoria nacional desemboca en una nueva guerra internacional permanente. Por consiguiente la condición de posibilidad de la insurrección nacional comunista –la guerra internacional– tiende una trampa a la insurrección victoriosa y la transforma en régimen militar permanente. Los Comuneros parisinos fueron víctimas de este *double mind*. Marx comprendió claramente los errores de la Comuna pero no mostró que las alternativas que se le ofrecían a la misma también hubieran sido erróneas. La opción se limitaba a otorgar todo el poder al Comité Central para marchar contra el ejército burgués de Versalles –lo que significaba instituir un régimen militar– o bien a padecer la derrota y la masacre. La cuestión no se hubiera tampoco saldado con una victoria sobre Versalles. Las clases dominantes prusianas y británicas no lo hubieran tolerado. Una victoria de la Comuna hubiera significado el inicio de una guerra internacional sin fin. La victoria soviética confirmó este *double mind*. La victoria militar en Rusia, la derrota total de la burguesía nacional rusa, inauguró una guerra internacional (caliente o fría) que duró más de 70 años.

Durante la guerra fría la insurrección obedeció a la misma estructura reduciendo la guerra internacional a su forma esencial. Por un lado hubo una situación de guerra internacional permanente ya codificada en términos de clase. La estructura representativa de los dos poderes opuestos se impuso a todos los nuevos movimientos. Esta alternativa fue igualmente determinante en términos materiales en la medida en que un movimiento insurreccional podía solicitar la ayuda de una de las superpotencias o enfrentarlas una contra otra. La suerte de la insurrección nacional estaba entonces echada de antemano, al igual que estaban fijados de antemano sus límites infranqueables. Ningún movimiento pudo escapar a la alternativa de la guerra fría. Aún los movimientos insurreccionales que no se definieron en un inicio en términos de clase –como los movimientos anticoloniales en Asia y en África, antidictatoriales en América Latina o los Black Power en Estados Unidos– no podían escapar a uno de los dos campos de esta gran confrontación. La insurrección nacional se reveló en definitiva como una ilusión. La insurrección victoriosa y la nación revolucionaria no eran más que un simple peón en el gran tablero de la guerra fría.

La conclusión de actualidad que se desprende de esta breve historia de la insurrección moderna gira en torno a dos ideas. Por un lado, con el declive de la soberanía nacio-

nal y el pasaje al Imperio, las condiciones que permitían la insurrección moderna desaparecen, de tal forma que inclusive hasta parece imposible pensar en términos de insurrección. Por otra parte también desaparece lo que mantenía presa la insurrección moderna del interminable juego entre guerras nacionales e internacionales. Al considerar hoy la cuestión de la insurrección nos enfrentamos simultáneamente a una gran dificultad y a una enorme posibilidad. Lo que nos conduce a la cuestión general del contrapoder.

■ Un contra poder de *chair monstruosa*

Con el actual debilitamiento del Estado-nación soberano se hace nuevamente posible explorar el concepto de contrapoder y volver a sus fundaciones conceptuales. La relación entre resistencia, insurrección y poder constituyente puede hoy transformarse en absolutamente permanente, y cada uno de estos momentos encierra la expresión posible de un poder de invención. Cada uno de estos tres momentos puede ser concebido como inmanente a los otros dos. El contexto en el cual –y contra el cual– el contrapoder actúa no es el de una soberanía limitada del Estado-nación, sino el de la soberanía ilimitada del Imperio de forma tal que el propio contrapoder puede ser entendido como ilimitado.

Nos enfrentamos aquí a una nueva problemática política y teórica muy estimulante. En el actual contexto imperial debemos pensar los conceptos de resistencia, insurrección y de poder constituyente, y sus vínculos internos, a la luz del concepto y la práctica del contrapoder. Si consideramos el campo de la producción teórica contemporánea podemos encontrar ciertas herramientas. El desarrollo realizado por Michel Foucault del concepto de resistencia, la noción del arma del débil del antropólogo James Scott y numerosos trabajos sobre las resistencias micropolíticas pueden ciertamente contribuir a las investigaciones sobre la cuestión. El gran límite de estos trabajos reside sin embargo en el hecho de que jamás se preocuparon por la relación entre resistencia, insurrección y poder constituyente. La resistencia puede ser un arma política poderosa pero si los actos de resistencia individual se producen de forma aislada no lograrán jamás transformar las estructuras de poder⁶.

Hasta el día de hoy, los otros dos componentes del contrapoder no han sido desarrollados. Una insurrección es un acto de revuelta colectiva. ¿Pero cuáles son las condiciones presentes de la insurrección y cómo puede ser puesta en práctica? No podemos traducir directamente insurrección asociándola a la idea de guerra civil, tal como fue el caso durante la época moderna cuando se suponía por “civil” la existencia de un espacio nacional. En el seno de una sociedad moderna la insurrección sigue siendo una guerra de los dominados contra los dominadores, pero ahora esta socie-

dad tiende a ser la sociedad global ilimitada, la sociedad imperial como totalidad.

¿Cómo podría tomar cuerpo una insurrección contra el Imperio? ¿Quién puede conducirla? ¿Cuáles son los vínculos internos entre la micropolítica de la resistencia y la insurrección imperial? Debemos reconsiderar la resistencia, la insurrección y el poder constituyente como un proceso y fundir los tres en una noción de contrapoder y, finalmente, en una nueva formación social alternativa. Estas son las cuestiones cruciales que estamos comenzando a formular.

Más que abordarlas frontalmente parece preferible cambiar de registro para disponer de diferentes puntos de vista sobre la problemática en su conjunto. Debemos romper las cadenas de la “razonabilidad”, derrumbar las formas ordinarias de pensamiento sobre la democracia y la sociedad, abrir perspectivas más imaginativas o más inventivas. Comencemos por examinar los propios fundamentos de los tres elementos del contrapoder. La materia prima del contrapoder es la *chair*, la sustancia viva común en la cual coinciden lo corporal y lo espiritual. “La *chair* no es ni materia, ni espíritu, ni sustancia”, escribía Merleau-Ponty (1964). Para designarla necesitaríamos emplear el viejo término de “elemento” en el sentido en que éste se aplicaba al agua, al aire, a la tierra, al fuego; dicho de otra forma, “al sentido de cosa general”. Ella es pura potencialidad, el elemento aún informe de la vida, un elemento del ser. No debemos sin embargo confundir la *chair* con cualquier noción de vida desnuda que designaría una forma viviente desprovista de sus cualidades, una especie de límite negativo de la vida⁷. La *chair* apunta a otra dirección: hacia la plenitud de la vida. No permanecemos *chair*. La *chair* sólo es un elemento del ser. Hacemos permanentemente de nuestra propia carne una forma de vida.

En el desarrollo de las formas de vida nos descubrimos como multitud de cuerpos y nos reconocemos en cada cuerpo una multitud de moléculas, de deseos, de formas de vida, de invenciones. Cada uno de nosotros alberga una legión de demonios o, quizás, de ángeles —tal es el fundamento esencial, el grado cero de la multitud. Lo que actúa sobre la *chair* y le da forma son potencias inventivas que actúan a través de las singularidades para tejer el conjunto de los espacios híbridos y de las metamorfosis de la naturaleza, de las potencias que modifican los modos y las formas de la existencia.

En este contexto, resulta claro que los tres elementos del contrapoder brotan en forma conjunta de cada singularidad y de cada uno de los movimientos de los cuerpos que componen la multitud. Los actos de resistencia, los actos de revuelta colectiva y la invención común de una nueva constitución social y política atraviesan en forma conjunta innu-



merables microcircuitos políticos. De esta forma se inscribe en la *chair* de la multitud un nuevo poder, un contrapoder, algo viviente que se levanta contra el Imperio. Es aquí donde nacen los nuevos bárbaros, los monstruos y los gigantes magníficos que emergen sin cesar en los intersticios del poder imperial y contra ese poder. Este poder de invención es monstruoso en la medida que es, por naturaleza, excesivo. Todo acto de invención verdadera, que no se contente con reproducir la norma, es monstruoso. El contrapoder es una fuerza excesiva, arrasadora e incommensurable, que un día será liberada. En esta tensión el carácter monstruoso de la *chair* y del contrapoder revisten una gran importancia. Mientras esperamos la plena aparición de los monstruos (resistentes, revoltosos, constituyentes), parece que el sistema imperial, forma contemporánea de represión de la voluntad de potencia de la multitud, se encuentra alicaído y minado por la crisis. Las débiles filosofías del margen, de la diferencia y de la desnudez aparecen así como figuras mistificadas de la conciencia infeliz bajo la hegemonía imperial.

Contra esto el poder de invención (o para ser más exactos, el contrapoder) tira de la *chair* de los cuerpos comunes que no tienen nada que ver con los grandes animales que Hobbes y los teóricos del Estado moderno imaginaban cuando hicieron del Leviatán el instrumento sagrado y el

pitbull de la burguesía propietaria. La multitud a la que nos referimos es sobre todo una multiplicidad de cuerpos atravesados por potencias intelectuales y materiales de razón y de afectos. Son los cybercuerpos que se mueven libremente, sin reparos en las viejas fronteras que separaban lo humano de la máquina. Estos numerosos cuerpos de la multitud producen en forma continua nuevas formas de vida, nuevos lenguajes, nuevos poderes intelectuales y éticos. Los cuerpos de la multitud son monstruosos, irrecuperables por la lógica capitalista que intenta permanentemente controlarlos a través de la organización del Imperio. Los cuerpos de la multitud son en definitiva bizarros (“*queer*”) y variables; rebeldes a las fuerzas de la disciplina y de la normalización, sensibles solamente a sus propios poderes de invención.

Cuando declaramos que esos poderes de invención son decisivos para la formación del contrapoder en la era del Imperio, no pensamos en una población de artistas o de filósofos. En la economía política del Imperio el poder de invención se ha transformado en la condición general común de la producción. Es lo que queremos decir cuando postulamos que el trabajo inmaterial y el “*general intellect*” ocupan una posición dominante en la economía capitalista. Si la forma dominante de democracia legada por la modernidad y por la historia europea —una democracia popular y representativa— no está solamente inacabada sino que es irrealizable, entonces no debe calificarse como un sueño utópico nuestra perspectiva de democracia alternativa de la multitud. La imposibilidad de realizar la vieja noción de democracia debe empujarnos hacia adelante. Esto quiere decir que nos oponemos entera y radicalmente a la dominación imperial y que en este punto no podría existir un pasaje dialéctico posible. Lo único que nos queda por inventar es una democracia nueva, absoluta, ilimitada e incommensurable. Una democracia de multitudes poderosas, no solamente de individuos iguales, sino también de poderes abiertos a la cooperación, a la comunicación, a la creación. No hay un programa a proponer —¿y quién se atrevería a esto luego de la experiencia del siglo XX? Los protagonistas de la modernidad —los curas, los periodistas, los predicadores, los políticos— aún pueden ser útiles al poder imperial, pero no a nosotros. Las características fundamentales de la multitud son los elementos filosóficos y artísticos presentes en cada uno de nosotros, las prácticas del trabajo sobre la *chair* y sobre sus irreductibles multiplicidades, los poderes de invención ilimitados. Más allá de nuestra democracia irrealizada existe el deseo de realizar una vida en común. Quizás podamos, mezclando la *chair* con la inteligencia de la multitud, engendrar a través de una gran obra de amor una nueva juventud para la humanidad.

■ Bibliografía

- Agamben, Giorgio 1999 *Homo Sacer* (París: Reivages).
 Held, David 1995 *Democracy and Global Order* (California: Stanford University Press).
 Hirst, Paul y Thompson, Graham 1999 (1996) *Globalization in Question* (Cambridge: Polity Press).
 Merleau-Ponty, Maurice 1964 *Le Visible et l'Invisible* (París: Gallimard).

■ Notas

- 1 Este artículo fue publicado en la revista *Contretemps* 2001 (París: Textuel) No. 2, septiembre, 153-166. Agradecemos a Daniel Bensaïd la autorización para reproducirlo.
- 2 La argumentación contraria más detallada, según la cual la globalización considerada en este sentido sería un mito, se encuentra en Paul Hirst y Graham Thompson, *Globalization in Question*.
- 3 Ver David Held, *Democracy and Global Order*.
- 4 Debemos mucho a Craig Borowiak por sus análisis sobre el concepto de responsabilidad en la discusión sobre la globalización.
- 5 N del T: El término francés *chair* reviste diferentes sentidos. Puede ser traducido en forma literal como carne o piel, según el contexto en que se lo emplee. En este texto el empleo de *chair* refiere a un sentido más inmaterial del término. Se hace así referencia a un “estado exterior del cuerpo humano”. Los autores señalan que para Merleau-Ponty “La *chair* no es ni materia, ni espíritu, ni substancia”. En el texto Hardt y Negri sostienen que para designarla sería preciso emplear el viejo término de “elemento” en el sentido en que este se aplicaba al agua, al aire, a la tierra, al fuego, dicho de otra forma “al sentido de cosa general”. Hemos preferido mantener a lo largo del texto el vocablo original en francés.
- 6 Félix Guattari fue quien más desarrolló esta noción de resistencia en el sentido de una revolución molecular, en particular en sus trabajos en colaboración con Gilles Deleuze.
- 7 Ver Giorgio Agamben, *Homo Sacer*.