09 2002

Nuevos ángeles

De la felicidad de ser comunista: la multitud en el imperio

Katja Diefenbach

Traducción de las versiones inglesa y francesa de Manuel Aguilar Hendrickson

De hecho, incluso de acuerdo con la leyenda talmúdica, los ángeles son creados (ángeles nuevos en incontables multitudes a cada instante) de modo que en cuanto han cantado su himno a Dios se detienen y se desvanecen
Walter Benjamin, *Announcement of the journal: Angelus Novus*[1]

La multitud es un nuevo ángel o, mejor dicho, el retorno del "ángel de la historia" en forma muy modificada y positivizada; un ángel completamente secularizado y subjetivo, un ángel–trabajador cristiano que no sólo profetiza el advenimiento de una futura libertad feliz, sino que se encamina inexorablemente hacia el Sol "en la cegadora luz del claro día".[2] El ángel de *Imperio*, al que Antonio Negri y Michael Hardt han llamado Multitud, representa una posición teórica en la que lo mesiánico y lo político ya no apuntan en direcciones diferentes. La convergencia positiva, que da como resultado un *operaismo* mesiánico —la Multitud es el bien y la Multitud vendrá— es probablemente lo que causa cierta

incomodidad de este concepto; aunque, por otro lado, despierte respeto el que los autores insistan en la posibilidad del comunismo a pesar de tantas victorias del capitalismo y en contra de los funcionarios de la izquierda de tristes pasiones. El libro trata de una cuestión política pocas veces suscitada: ¿por qué sigue la gente adelante con todas esas malditas acciones, manifestaciones y discusiones inacabables? ¿Creen en lo que hacen? ¿No se sienten incómodos por ser siempre los que están allí con demasiada convicción y demasiadas palabras? ¿De verdad esperan un cambio radical? ¿O es que, simplemente, necesitan entretenerse en algo, sentir el alivio de un reconocimiento y por casualidad han elegido la política como su hogar, como su campo de distinción y de disciplina? *Imperio* responde a la pregunta con la religiosidad militante de quien cree: la multitud, como la forma en la que la subjetividad de resistencia emerge en el capitalismo avanzado, es espontáneamente comunista. Se beatifica por medio de la productividad en la pobreza, porque "el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos en el amor, en la sencillez y, también, en la inocencia".[3] ¡Guau! Increíblemente religioso, increíblemente ferviente.

En la obra de Benjamin, que describió los encuentros más bellos entre el marxismo y los ángeles, lo mesiánico apunta en una dirección diferente a lo político. En ciertos momentos lo político se cruza con el movimiento contrario del mesianismo, que sigue la mística del salvador que vendrá, y experimenta un poder con el que se dirige hacia la levedad de la felicidad, que no puede ser programada en términos de filosofía de la historia.[4] En lo político, la promesa de la felicidad es un recordatorio de que no se deben confundir la racionalidad del progreso, el desarrollo de las fuerzas productivas y la disciplina con la emancipación. Esta condición de felicidad en lo político, lo mesiánico sin mesianismo,

promete que, en medio de la catástrofe (que todo siga como antes) puede surgir un tiempo de lucha distinto. Para Benjamin, el "Ángel de la historia"[5] es el mensajero de esa actualidad. Se sitúa entre la catástrofe y el progreso y, por tanto, representa el conocimiento de que existe un nexo entre ambos que permanece en el triste truco de la modernización, en la exitosa derrota de las luchas. Lo que el ángel representa es que esa condición no es una totalidad cerrada. Es una huella que remite a la línea del mesianismo judío en el pensamiento de izquierda, línea en la que Agnes Heller se situó con la máxima intensidad en 1968:

Todo mi modo de vida, no sólo mis creencias, era esperar. Viajar a *Hachshara*[6] o unirse al Partido Comunista no era mesiánico en sí mismo, pero sí estaba ligado a ideas mesiánicas. Sin embargo, en 1968 nos enfrentamos al desafío definitivo de tener que actuar aquí y ahora en nuestra propia vida como si el Mesías ya estuviera aquí. La anticipación como modo de vida, no como creencia: eso era el verdadero mesianismo.[7]

Esta larga línea de anticipación mesiánica importada a la política está representada en *Imperio* por los maestros cristianos de la Iglesia, por Agustín y su idea de la Ciudad de Dios —en la que extranjeros nómadas trabajan juntos para crear un mundo común— o por San Francisco de Asís quien, en los albores del capitalismo comercial en pleno siglo XIII, decidió vivir entre los pobres. El hecho de que Negri y Hardt pasen por alto la tradición judía de lo mesiánico sin mesianismo, y la sustituyan por figuras cristianas e imágenes como la de la celebración secular de Pentecostés, la peregrinación inmanente o la encarnación de la multitud, resulta especialmente sorprendente, en tanto que la universalización teórica de la experiencia judía en el pensamiento posestructuralista, a la que aluden en su distancia de la dialéctica, la teleología y la filosofía de la historia, remite a la figura del Éxodo. Para Negri y Hardt, el

éxodo es la principal forma de expresión de la multitud: el éxodo social de la disciplina del fordismo y del socialismo, el éxodo económico de las zonas empobrecidas del mercado mundial, el éxodo antropológico de la construcción del cuerpo humano generizado. Maurice Blanchot escribió en 1969 sobre la universalización del éxodo como experiencia judía:

Si el judaísmo está destinado a adquirir un sentido para nosotros, lo es para mostrar que hay que estar siempre dispuesto a ponerse en camino porque salir (ir a afuera) es la exigencia a la que uno no puede sustraerse si se quiere mantener la posibilidad de una relación de justicia. Exigencia de desarraigo, afirmación de la verdad nómada. (...) Cada vez que el hombre judío nos hace un signo en la historia, lo hace con una llamada al movimiento.[8]

Aunque la descripción que Negri y Hardt hacen de la multitud como flexible y desertora roce de modo casi doloroso un nomadismo kitsch, convierten a la multitud en un ángel cristiano que se ha hecho carne y sujeto. Así, el ángel no expresa ya una virtualidad del tiempo que promete el cambio ante la catástrofe sino más bien una virtualidad del sujeto. El ángel ha sido explicitado como sujeto de producción. Su representante universal en la tierra es el subalterno posproletario, el pobre globalizado que ha abandonado la fábrica, el *vogelfrei*[9] del mundo capitalista e imperial.

El *Vogelfrei* es un ángel o un demonio intratable. Y aquí, después de tantos intentos de transformar a los pobres en proletarios y a los proletarios en un ejército de liberación (...) surge una vez más, en la posmodernidad, a la cegadora luz de un día claro, la multitud, el nombre común de los pobres. (...) En otras palabras, los pobres, cada persona pobre, la multitud de personas pobres se ha comido y

ha digerido a la multitud de los proletarios. Por ese mismo hecho, el pobre se ha vuelto productivo.[10]

Esta visión positiva del ángel, esta lucha de clases en la teoría del ángel nos muestra una paradoja teórica fundamental en *Imperio*. Consiste en el modo en el que el libro emprende el intento, a un nuevo nivel verdaderamente fascinante, de unir marxismo, posestructuralismo y el análisis de la teoría económica feminista, para el que las actividades llamadas de reproducción son igualmente productivas. Negri y Hardt realizan tres operaciones básicas sobre todas las figuras del posestructuralismo: la positivización, la productivización y la subjetivación, y lo hacen claramente más allá de la comprensión posestructuralista de la positividad y la productividad en tanto que características distintivas de un poder que no oprime en todas las circunstancias, sino que más bien las funda (Foucault)[11] o como una característica distintiva de un deseo productivo que expresa la línea constitutiva de lo histórico (Deleuze/Guattari).[12]

A las cuestiones fundamentales de la teoría social crítica (¿qué es constitutivo? ¿por qué sucede algo? ¿por qué tiene lugar la historia?) Negri y Hardt responden: porque la multitud lucha. Es el legado del *operaismo* que sobrecodifica su teoría, el viejo lema de los trabajadores que producen la crisis, a la que el capital reacciona con estrategias de modernización. Así, todo el libro está atravesado por la paradoja que consiste en introducir los restos de una concentración de fuerzas productivas y del trabajo, así como la noción de una autonomía de una clase ampliada a la masa, en el pensamiento a-subjetivo y contingente del posestructuralismo marxista o que trata de teorizar el capitalismo. Al leer el libro, una se ve intentando defenderlo constantemente contra sus autores, intentando usarlo contra su gesto *operaista* y eliminar por completo del mismo la figura de la autonomía. Porque la multitud o es

singular, como dicen en varios lugares Negri y Hardt, o es autónoma. Singular quiere decir que en ella se materializa una relación específica entre personas y cosas en una situación social, una concatenación específica entre lo económico, lo maquínico, lo sexual, lo "genérico" y lo psíquico, que se constituye a través del movimiento del deseo en el que el poder social se erige, se institucionaliza y se hace discurso. La posibilidad de un cambio emancipador, que Negri y Hardt llaman protocomunismo, se acumula en el modo de esa concatenación y no en el sujeto. La accesibilidad del saber sobre los procesos productivos, la deserción autoorganizada del aburrimiento de una vida estandarizada y del sufrimiento de los desiertos del mercado mundial capitalista, el deseo de ir más allá del orden yo–otro del mundo a escala pequeña y grande, constituyen una condición social de progreso que nada tiene que ver con la autonomía.

Esta condición está abierta a la reintegración, a una movilización funcional en un capitalismo extremadamente diferenciado que explota también los afectos y los sentimientos en tanto que recursos humanos, en tanto que productividad del estilo, de la motivación, de la cultura de supervivencia *United Colors*. Para Negri y Hardt, sin embargo, la multitud, que se hace visible en las migraciones y el trabajo inmaterial es autónoma y, por tanto, elude potencialmente la dominación. Permanece indemne a los procesos de dominación. El poder imperial sólo es efectivo al encontrarse con la resistencia de la masa y al verse impulsado por "la resistencia de la multitud contra el poder imperial".[13] Pero es este idealismo *operaista* el que trata de limpiar de la huella del poder la subjetivación avanzada en el capitalismo, y sueña con una subjetividad limpia, feliz y protocomunista enfrentada a un poder externo a ella, que sólo funciona de forma negativa y represiva.

Este modo de argumentación adopta la noción de efectividad diagramática del poder que se halla en Foucault y Deleuze, pero en una dirección engañosa. Sostener que el poder es una aritmética diagramática que permanece externa a la condición que produce no significa que el poder se quede "allá fuera", a la intemperie, en relación con las prácticas sociales de los sujetos, ni siquiera de los emancipatorios. Por el contrario, este análisis tiene que ver con la descripción de la distinción entre el poder de un lado y el saber/institución de otro. El diagrama del poder funda una relación entre lo no relacionado. Hace converger las diferentes líneas de desarrollo del saber (la medicina, la psicología, el derecho penal, la pedagogía, etc.) y de la institución (la clínica, el manicomio, la prisión, la escuela, etc.). El poder es la línea abstracta que conjunta a las otras dos en un dispositivo. Esa es la intención de tesis (a la que se refiere Negri y Hardt en *Imperio*): la de que el poder es una estratagema que permanece externa a los dispositivos. Sin embargo, el dispositivo mismo impregna la subjetivación y todas las formas de expresión social y constituye al sujeto como efecto del poder. [14]

Una teoría vale por lo que se puede hacer con ella. Y se puede hacer mucho con la teoría de *Imperio*, si se la despoja del ímpetu cristiano, del *operaismo* entusiasta y del traslado de lo emancipatorio a una subjetividad autónoma. El concepto de multitud, por ejemplo, en comparación con el neoleninismo de Savoj Zizek, está marcado por la voluntad política de no volver a caer ante la crítica de la vanguardia, del cuadro, de la delegación y la representación. Además, con *Imperio* entramos en un universo analítico que teoriza el desarrollo futuro de la socialización capitalista más allá del reino de un economicismo a escala internacional. Este desarrollo está determinado por la extensión de la regulación del biopoder, por la subsunción real de las sociedades en el capital y por la transición de

una sociedad disciplinaria a una sociedad de control. El concepto de biopoder[15] se utiliza para intentar definir la ciencia de la vida en tanto que estrategia de gobierno. Desde el siglo XVII el poder se dedica a la gestión de la vida a dos niveles, el del cuerpo de la población (demografía, urbanismo, cálculo de recursos/habitantes, tablas de riqueza, etc.) y el del cuerpo individual, que es movilizado y normalizado por las instituciones del humanismo (la clínica, la escuela, el ejército, etc.). Este desarrollo ha coexistido con el desarrollo del capitalismo desde sus inicios. En el proceso de subsunción real anticipado por Marx,[16] se trata de ver cómo el movimiento del capital se abre camino devorando los cuerpos, los afectos, la socialidad de las sociedades y todo el territorio del planeta. El propio Marx había insistido en la potencia de la producción ilimitada de mercancías para universalizar, para barrer prejuicios, eliminar barreras nacionales y expandir las fuerzas productivas y las necesidades *ad infinitum*. La teoría de *Imperio* trata de describir una formación internacional del capital que ya no reconoce ningún exterior no capitalista, hacia el que se ha expandido primero de forma colonial y después imperialista. Al alcanzar las fronteras exteriores, las fronteras interiores se vuelven más flexibles. Los muros de los grandes sistemas de encierro, desde la fábrica hasta la familia, se derrumban ante el doble asalto de las revueltas y la absorción por la economía. Sociedad de control[17] significa que la disciplina de la escuela o de la familia se vuelve ambulante y los sujetos se convierten en alumnos fuera de la escuela, trabajadores fuera de la fábrica y presos fuera de la prisión.

En *Imperio* Negri y Hardt otorgan a la multitud la capacidad de responder productivamente a todas estas transformaciones, porque las consideran el resultado de las luchas de los sujetos contra las instituciones y contra la explotación, en el sentido en que las revueltas contra la disciplina de fábrica llevaron a la dispersión de la

fábrica por todo el plano del territorio social e internacional. Para ellos, la insolencia del llamado neoliberalismo se convierte en la fuerza de una subjetividad que se ha apropiado del conocimiento de la producción, de la organización de lo social y de la cooperación de la vida y los sentimientos.

Así, sólo han enunciado el problema de modo descriptivo: la catástrofe de una sociedad que va dando tumbos de modernización en modernización, pero sin ser capaces de explicarlo. Simplemente lo añaden a su *operaismo* optimista: añaden lo que es evidente. Su salto mortal teórico se halla en la división del mundo entre un gobierno imperial negativo y una multitud positiva. Su análisis mesiánico del futuro posible de trabajo inmaterial y migración autónoma pasa con demasiada ligereza por encima de la condición política de los sujetos postfordistas que votan por Schill, por el FPÖ o por Forza Italia. Da escasa importancia a la dinámica de transformación que llevó al fordismo a una crisis en los países excoloniales en los que nunca se había llegado a establecer de verdad. Como si bastara con nombrar la violencia del Imperio para regresar al *pathos* de la multitud comunista. Mientras el Imperio capitalista integra los proyectos de industrialización desarrollista y de sustitución de importaciones, así como las dictaduras de desarrollo hacia el fordismo en forma de Estados–nación (seguidas de los Estados del socialismo real), esa multitud protocomunista que se habría apropiado de las herramientas y el conocimiento de la cooperación se deja ver poco por el Norte y el Sur, por las economías de la inmensa pobreza, en el trabajo doméstico y en la miseria de masas del autoempleo. Lo que aparece en su lugar es la base de la alianza posible entre el autoempleo neoliberal de ricos y pobres y las ideologías étnicas, político–religiosas y racistas. Eso es lo que falta en el pensamiento de *Imperio*: la No–Multitud.

[1] Walter Benjamin, "Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus" en: *Angelus Novus, Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt del Meno, Surkamp, 1988, p. 374. [Hay traducción castellana de H.A. Muruena: Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971].

[2] Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona–Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 153.

[3] Hardt, *op. cit.*, p. 374.

[4] Véase Walter Benjamin, "Theologisch–politisches Fragment" en: *Illuminationen*, Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt del Meno, Surkamp, 1977, p. 262.

[5] Véase Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte" en: Benjamin, *op. cit.,* p. 255.

[6] Formación colectiva para la vida en Israel/Palestina.

[7] Ágnes Heller, *Der Affe auf dem Fahrrad. Eine Lebensgeschichte bearbeitet von János Kóbányai*, Berlín, Philo, 1999, p. 420.

[8] Maurice Blanchot, "Être juif" en: *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 18-190.

[9] Palabra alemana que significa al mismo tiempo «libre cómo un pájaro» y «fuera de la ley».

[10] Hardt, *op.cit.*, p. 153.

[11] Véase por ejemplo, Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, 1976, pp. 21-36. (Curso del 14 de enero de 1976).

[12] Véase por ejemplo, Gilles Deleuze, "Désir et plaisir" en: *Magazine littéraire*, núm. 325, octubre, 1994.

[13] Hardt, *op.cit.*, p. 329.

[14] Gilles Deleuze , "Les stratégies ou le non–stratifié: la pensée du dehors (pouvoir)" en: Gilles Deleuze, *Foucault*, París, 1976, pp. 77-99.

[15] Véase Michel Foucault, "Droit de mort et pouvoir sur la vie", en *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, París, Gallimard, 1976, p. 175-211. Edición castellana *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1997.

[16] Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt, Neue kritik, 1969, pp. 45-64.

[17] Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control" en: *Pouparlers*, París, Minuit, 1990, pp. 240-247.