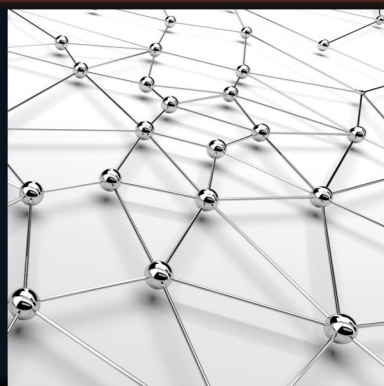


**Michael Hardt
&
Antonio Negri**

common wealth

El proyecto de una revolución del común





Commonwealth

El proyecto de una revolución del común

Michael Hardt

Antonio Negri



akai

akai

Prefacio

El devenir príncipe de la multitud

Los pueblos no disfrutaban nunca de más libertad que aquella que su audacia consigue arrebatar al miedo.

Stendhal, *Vie de Napoléon*

El poder a los pacíficos.
Michael Franti, «Bomb the World»

La guerra, el sufrimiento, la miseria y la explotación caracterizan cada vez más nuestro mundo en proceso de globalización. Hay tantas razones para buscar refugio en un mundo «afuera», en algún lugar separado de la disciplina y el control del Imperio a cuyo surgimiento asistimos, o incluso principios trascendentes o trascendentales que puedan guiar nuestras vidas y fundamentar nuestra acción política. Sin embargo, uno de los principales efectos de la globalización es la creación de un mundo común, un mundo que, para bien o para mal, todos compartimos, un mundo que no tiene «afuera». Con los nihilistas, hemos de reconocer que, por más brillante y mordazmente que lo critiquemos, estamos destinados a vivir en *este* mundo, no sólo sujetos a sus poderes de dominación, sino también contaminados por sus corrupciones. ¡Abandonen todos los sueños de pureza política y de «valores superiores» que nos permitirían permanecer fuera! Sin embargo, ese reconocimiento nihilista no debería ser más que una herramienta, un intervalo de transición hacia la construcción de un proyecto alternativo. En este libro articulamos un proyecto ético, una ética de acción política democrática dentro y contra el Imperio. Investigamos cuáles han sido los movimientos y las prácticas de la multitud y qué pueden devenir al objeto de descubrir las relaciones sociales y las formas institucionales de una democracia global posible. «Devenir príncipe» es el proceso de la multitud que

aprende el arte del autogobierno e inventa formas duraderas de organización social democrática.

Una democracia de la multitud es imaginable y posible sólo porque todos compartimos y participamos en el común. Por «el común» entendemos, en primer lugar, la riqueza común del mundo material –el aire, el agua, los frutos de la tierra y toda la munificencia de la naturaleza– que en los textos políticos clásicos europeos suele ser reivindicada como herencia de la humanidad en su conjunto que ha de ser compartida. Pensamos que el común son también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. Esta idea del común no coloca a la humanidad como algo separado de la naturaleza, como su explotador o su custodio, sino que se centra en las prácticas de interacción, cuidado y cohabitación en un mundo común que promueven las formas beneficiosas del común y limitan las perjudiciales. En la era de la globalización, las cuestiones del mantenimiento, producción y distribución del común en ambos sentidos, así como en los marcos ecológicos y socioeconómicos, se tornan cada vez más centrales¹.

Sin embargo, con las anteojeras de las ideologías dominantes de hoy día resulta difícil ver el común, aunque esté a nuestro alrededor. En las últimas décadas, las políticas gubernamentales neoliberales en todo el mundo han tratado de privatizar el común, convirtiendo los productos culturales –por ejemplo, la información, las ideas e incluso especies de animales y plantas– en propiedad privada. Sostenemos, uniendo nuestras voces a las de muchos otros, que se debe resistir a tales privatizaciones. Sin embargo, la opinión corriente asume que la única alternativa a lo privado es lo público, es decir, aquello que es gestionado y regulado por Estados y otras autoridades gubernamentales, como si el común fuera algo irrelevante o extinto. No deja de ser cierto, desde luego, que mediante un largo proceso de cercamientos la superficie de la tierra se ha visto casi completamente dividida entre propiedad pública y propiedad privada, de tal suerte que los regímenes comunales de la tierra,

¹ Para algunos argumentos recientes en favor del común en diferentes campos, véanse Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Marx*, Urbana, University of Illinois Press, 1999; Augusto Illuminati, *Del comune*, Roma, Manifestolibri, 2003; Massimo de Angelis, *The Beginning of History*, Londres, Pluto, 2007; Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*, Berkeley, University of California Press, 2008; Naomi Klein, «Reclaiming the commons», *New Left Review* 9 (mayo-junio de 2001), Londres, Verso [ed. cast.: «Reclamemos los bienes comunales», *New Left Review* 9 (2001), Madrid, Akal, pp. 81-89]; Donald Nonini (ed.), *The Global Idea of «the Commons»*, Nueva York, Berghahn Books, 2007, y Michael Blecher, «Reclaiming the Common or the Beginning of the End of the (Legal) System», *Entgrenzungen und Vernetzungen im Recht: Liber Amicorum Gunther Teubner*, G.-P. Callies, Andreas Fischer-Lescano, Dan Wielsch y Peter Zumbansen (eds.), Nueva York, DeGruyter, de próxima publicación.

tales como los de las civilizaciones indígenas del continente americano o los de la Europa medieval, se han visto destruidos. Y, sin embargo, buena parte de nuestro mundo es común, está abierto al acceso de todos y es desarrollado mediante la participación activa. El lenguaje, por ejemplo, al igual que los afectos y los gestos, es en su mayor parte común y, de hecho, si el lenguaje fuera hecho privado o público –es decir, si porciones considerables de nuestras palabras, frases o partes del discurso se vieran sujetas a la propiedad privada o a la autoridad pública–, entonces el lenguaje perdería sus poderes de expresión, creatividad y comunicación. Con este ejemplo no se pretende tranquilizar a los lectores, como si se diera a entender que las crisis creadas por los controles privados y públicos no son tan malas como parecen, sino más bien ayudar a los lectores a recapacitar su visión, reconociendo el común que existe y lo que éste puede hacer. Éste es el primer paso en un proyecto encaminado a recobrar y expandir el común y sus potencias.

La alternativa aparentemente exclusiva entre lo privado y lo público corresponde a una alternativa política igualmente perniciosa entre capitalismo y socialismo. Se suele asumir que la única cura para los males de la sociedad capitalista es la regulación pública y la gestión económica keynesiana y/o socialista y, a su vez, se supone que las enfermedades socialistas sólo pueden tratarse con la propiedad privada y el control capitalista. Sin embargo, el capitalismo y el socialismo, aunque en ocasiones se han visto mezclados y en otras han dado lugar a enconados conflictos, son ambos regímenes de propiedad que excluyen el común. El proyecto político de institución del común que desarrollamos en este libro traza una diagonal que se sustrae a estas falsas alternativas –ni privado ni público, ni capitalista ni socialista– y abre un nuevo espacio para la política.

De hecho, paradójicamente las formas contemporáneas de la producción y la acumulación capitalista, a pesar de su ofensiva constante encaminada a la privatización de los recursos y de la riqueza, hacen posible e incluso requieren expansiones del común. Por supuesto, el capital no es una forma pura del común, sino una relación social que depende, para su supervivencia y su desarrollo, de subjetividades productivas que están dentro de la relación, pero son antagonistas de ésta. Mediante los procesos de globalización, el capital no sólo unifica toda la tierra bajo su poder de mando, sino que también crea, envuelve y explota toda la vida social, ordenando la vida con arreglo a las jerarquías de valor económico. Por ejemplo, en las formas de producción recientemente dominantes que implican información, códigos, saberes, imágenes y afectos, los productores requieren cada vez más un alto grado de libertad, así como un acceso abierto al común, sobre todo en sus formas sociales, tales como las redes de comunicación, los bancos de información y los circuitos culturales. La innovación en tecnologías de internet, por ejemplo, depende directamente del acceso a recursos de código e información comunes, así como de la capacidad de

conectar e interactuar con otros en redes libres de restricciones. A su vez, y de modo más general, todas las formas de producción en redes descentralizadas, impliquen éstas o no tecnologías informáticas, exigen libertad y acceso al común. Asimismo, el contenido de lo que es producido –incluyendo ideas, imágenes y afectos– es fácilmente reproducible y de tal suerte tiende a ser común, resistiéndose tenazmente a todos los esfuerzos legales y económicos para privatizarlo o someterlo al control público. La transición ya ha comenzado: la producción capitalista contemporánea, abordando sus propias necesidades, abre la posibilidad de y crea las bases de un orden social y económico basado en el común.

El núcleo primordial de la producción biopolítica, tal y como podemos comprobar remontándonos a un mayor grado de abstracción, no es la producción de objetos para sujetos, tal y como suele entenderse la producción de mercancías, sino la producción misma de la subjetividad. Éste es el terreno del que debe partir nuestro proyecto ético y político. Ahora bien, ¿cómo puede instituirse una producción ética en el terreno móvil de la producción de subjetividad, que constantemente transforma valores y sujetos fijos? Gilles Deleuze afirma en sus consideraciones sobre la idea de *dispositivo* [*dispositif*] de Michel Foucault (los mecanismos o aparatos materiales, sociales afectivos y cognitivos de la producción de subjetividad): «Pertenece a los *dispositivos* y actuamos en su seno». Sin embargo, si hemos de actuar en su seno, el horizonte ético tiene que redireccionarse desde la identidad hacia el devenir. Lo que está en juego «no es lo que somos, sino más bien lo que somos en el proceso de devenir –es decir, el Otro, nuestro devenir otro–»². Desde este punto de vista privilegiado, uno de los escenarios decisivos de la acción política hoy implica la lucha en torno al control o la autonomía de la producción de subjetividad. La multitud se hace a sí misma componiendo en el común las subjetividades singulares que resultan de este proceso.

A menudo descubrimos que nuestro vocabulario político es insuficiente para aferrar las nuevas condiciones y posibilidades del mundo contemporáneo. En ocasiones inventamos nuevos términos para arrostrar ese desafío, pero la mayoría de las veces intentamos resucitar y reanimar viejos conceptos políticos que han caído en desuso, porque conllevan historias poderosas y porque trastocan las acepciones convencionales de nuestro mundo presente y lo presentan bajo una luz nueva. Dos de estos conceptos que desempeñan papeles particularmente importantes en este libro son pobreza y amor. El pobre era un concepto político extendido en Europa, al menos desde la Edad Media hasta el siglo XVII, pero, aunque nos esforzaremos al máximo para aprender de algunas de aquellas historias, estamos más interesados en

² Gilles Deleuze, «What is a *Dispositif*?», Timothy Armstrong (ed.), *Michel Foucault, Philosopher*, Routledge, Nueva York, pp. 159-168 [ed. cast.: «¿Qué es un dispositivo?», *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2008].

aquello en lo que se ha convertido el pobre en nuestros días. Pensar en términos de pobreza tiene, en primer lugar, el efecto saludable de poner en tela de juicio las designaciones de clase tradicionales y obligarnos a investigar con nuevos ojos en qué medida ha cambiado la composición de clase y a dirigir la mirada a la amplia gama de actividades productivas de las personas dentro y fuera de las relaciones salariales. En segundo lugar, desde este punto de vista el pobre se define, no por la carencia, sino por la posibilidad. Con frecuencia, los pobres, migrantes y trabajadores «precarios» (es decir, aquellos que carecen de empleo estable) suelen ser concebidos como excluidos, pero la verdad es que, aunque subordinados, están completamente dentro de los ritmos globales de la producción biopolítica. Las estadísticas económicas pueden comprender la condición de pobreza en términos negativos pero no las formas de vida, los lenguajes, los movimientos o las capacidades de innovación que generan. Nuestra tarea consistirá en descubrir modos de traducir a potencia la productividad y la posibilidad de los pobres.

Walter Benjamin, con su elegancia e inteligencia características, comprende el concepto cambiante de pobreza ya en la década de los treinta. Él sitúa el cambio, en clave nihilista, en la experiencia de aquellos que han sido testigos de la destrucción, y en particular de la destrucción causada por la Primera Guerra Mundial, que nos arroja a una condición común. Benjamin ve, surgiendo de las ruinas del pasado, el potencial de una forma nueva y positiva de barbarie. «Pues, ¿qué supone la pobreza de experiencia para el bárbaro? Lo obliga a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo, a arreglárselas con poco, a construir con poco y a avanzar con la vista al frente»³. La productividad «bárbara» del pobre se propone hacer un mundo común.

El amor proporciona otro camino de investigación de la potencia y la productividad del común. El amor es un medio de escape de la soledad del individualismo, pero no, tal y como nos dice la ideología contemporánea, sólo para verse aislado de nuevo en la vida privada de la pareja o de la familia. Para llegar a un concepto político del amor que reconozca a éste como algo centrado en la producción del común y en la producción de la vida social, tenemos que romper con la mayor parte de los significados contemporáneos del término y recuperar y reelaborar algunas nociones más antiguas. Sócrates, por ejemplo, dice en el *Banquete* que, según Diotima, aquella que «le enseñó las cosas del amor», el amor nace de la pobreza y de la invención. A medida que intenta elaborar lo que ella le enseñó, afirma que el amor tiende na-

³ Walter Benjamin, «Experience and Poverty», *Selected Writings*, vol. 2, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2005, p. 732 [ed. cast.: «Experiencia y pobreza», Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973]. Véase el excelente análisis del concepto de pobreza en Benjamin y en otros poetas y filósofos europeos modernos que lleva a cabo Patrick Greaney en *Ultimately Beggars*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

turalmente hacia el terreno ideal para obtener la belleza y la riqueza, realizando así el deseo. Sin embargo, las feministas francesas e italianas sostienen que Platón malinterpreta completamente a Diotima. Ella no nos guía hacia la «sublimación» de la pobreza y del deseo en la «plenitud» de la belleza y la riqueza, sino hacia la potencia del devenir definida por las diferencias⁴. La idea de amor de Diotima nos da una nueva definición de riqueza que extiende nuestra idea del común y apunta a un proceso de liberación⁵.

Toda vez que la pobreza y el amor podrían aparecer demasiado débiles para derrocar a los poderes dominantes actuales y desarrollar un proyecto del común, tendremos que hacer hincapié en el elemento de la fuerza que los anima. Ésta es en parte una fuerza intelectual. Immanuel Kant, por ejemplo, concibe la Ilustración como una fuerza que puede desterrar las «visiones fanáticas» que provocan la muerte de la filosofía y, además, puede imponerse a toda policía del pensamiento. Jacques Derrida, siguiendo a este Kant «ilustrado», recupera para la razón la fuerza de la duda y reconoce la pasión revolucionaria de la razón como algo que surge de los márgenes de la historia⁶. También creemos que esa fuerza intelectual es necesaria para superar el dogmatismo y el nihilismo, pero insistimos en la necesidad de complementarla con la fuerza física y la acción política. El amor precisa fuerza para vencer a los poderes dominantes y dismantelar sus instituciones corruptas para poder crear un nuevo mundo de riqueza común.

El proyecto ético que desarrollamos en este libro emprende el camino de la construcción política de la multitud dentro del Imperio. La multitud es un conjunto de singularidades que pobreza y amor componen en la reproducción del común, pero esto no es suficiente para describir la dinámica y los *dispositivos* del devenir príncipe de la multitud. No nos sacaremos de la chistera nuevos trascendentales o nuevas definiciones de la voluntad de poder al objeto de imponerlas sobre la multitud. El devenir príncipe de la multitud es un proyecto que descansa íntegramente en la inmanencia de la toma de decisiones dentro de la multitud. Tendremos que descubrir el tránsito de la revuelta a la institución revolucionaria que la multitud puede poner en marcha.

⁴ Véase Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984, pp. 27-39 [ed. cast.: *Ética de la diferencia sexual*, trad. de Agnès González Dalmau y Ángela Lorena Fuster Peiró, Castellón, Ellago, 2010]; Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milán, La Tartaruga, 1987, y Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma, Editore Riuniti, 1990.

⁵ Leyendo a Marx y Spinoza, Frank Fischbach identifica una idea muy parecida de alegría y felicidad basada en la productividad y las diferencias y que se funda en el común. Véase *La production des hommes*, París, PUF, 2005, p. 145.

⁶ Véase Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Galilée, 1983.