

Commonwealth. El proyecto de una revolución del común

Prefacio a la edición española

Los acontecimientos políticos en el mundo de habla hispana, tanto en América del Sur como en la península ibérica se cuentan entre los más inspiradores e innovadores de la última década. A través de revueltas, insurrecciones, del derrocamiento de gobiernos neoliberales, la elección de gobiernos reformistas progresistas, las protestas contra las políticas de esos gobiernos supuestamente progresistas y otras acciones, se ha expresado un espíritu indignado y rebelde a través de innumerables experimentos sociales y políticos. Una serie de fechas y lugares sirve de cifra de luchas continuas y prolongadas, desde el 1 de enero de 1994 en Chiapas, el 8 de abril de 2000 en Cochabamba, los 19 y 20 de diciembre de 2001 en Buenos Aires y, más recientemente, el 15 de mayo de 2011 en la madrileña Puerta del Sol. Hemos seguido estas historias, aprendiendo de ellas y utilizándolas como guía durante la escritura de este libro y después de su publicación.

Uno de los argumentos de este libro, que encuentra una fuerte resonancia con estas luchas, identifica como fuente central del antagonismo la insuficiencia de las constituciones republicanas modernas, en particular de sus regímenes de trabajo, propiedad y representación. En primer lugar, en estas constituciones el trabajo es clave para tener acceso a la renta y a los derechos básicos de ciudadanía, una relación que durante mucho tiempo ha funcionado mal para quienes estaban fuera del mercado de trabajo normal, incluidos los pobres, los desempleados, las mujeres trabajadoras sin sueldo, los inmigrantes y otros, pero hoy la posición de todas las formas de trabajo es cada vez más precaria e insegura. Desde luego, el trabajo continúa siendo la fuente de la riqueza en la sociedad capitalista, pero cada vez más fuera de la relación con el capital y a menudo fuera de la relación salarial estable. Como resultado de ello, nuestra constitución social continúa requiriendo el trabajo asalariado para tener plenos derechos y acceso a una sociedad en la que ese tipo de trabajo está cada vez menos disponible.

La propiedad privada es un segundo pilar fundamental de las constituciones republicanas, y hoy poderosos movimientos sociales impugnan no solo los regímenes nacionales y globales de gobernanza neoliberal, sino también, en un plano más general, el imperio de la propiedad. La propiedad no solo mantiene las divisiones y jerarquías sociales, sino que genera también algunos de los vínculos más poderosos (y que a menudo son conexiones perversas) que compartimos con los demás en nuestras sociedades. Y sin embargo, la producción social y económica contemporánea tiene un carácter cada vez más común, que desafía y excede los límites de la propiedad. La capacidad del capital de generar ganancia está disminuyendo, de resultados de la pérdida de su capacidad empresarial y del poder de administrar disciplina y cooperación sociales. Por el contrario, el capital acumula cada vez más riqueza principalmente por medio de formas de renta, casi siempre organizadas mediante instrumentos financieros, a través de los cuales captura valor que es producido socialmente y con independencia de su poder. Pero toda instancia de acumulación privada reduce la potencia y la productividad del común. De esta suerte, la propiedad

privada se está convirtiendo no solo en un parásito, sino también en un obstáculo para la producción y el bienestar sociales.

Por último, un tercer pilar de las constituciones republicanas, y objeto de un creciente antagonismo, se apoya en los sistemas de representación y en sus falsas atribuciones de institución de una gobernanza democrática. Poner fin al poder de los representantes políticos profesionales es uno de los pocos lemas de la tradición socialista que podemos afirmar sin reservas en nuestra condición contemporánea. Los políticos profesionales, junto con los jefes de las corporaciones y la elite de los medios de comunicación, no ejercen más que la modalidad más débil de la función representativa. El problema no es tanto que los políticos estén corruptos (aunque en muchos casos esto también es cierto), sino que la estructura constitucional republicana aísla los mecanismos de toma de decisión democrática de las potencias y los deseos de la multitud. Todo proceso real de democratización en nuestras sociedades tiene que atacar la falta de representación y las falsas pretensiones de representación que están en el centro de la constitución.

Sin embargo, reconocer la racionalidad y la necesidad de la revuelta con arreglo a estos tres ejes y a muchos otros que animan hoy muchas luchas no es, a decir verdad, más que el primer paso, el punto de partida. El calor de la indignación y la espontaneidad de la revuelta tienen que organizarse para perdurar en el tiempo y construir nuevas formas de vida, formaciones sociales alternativas. Los secretos de este próximo paso son tan raros como excelsos.

En el terreno económico, tenemos que descubrir nuevas tecnologías sociales para producir libremente en común y distribuir equitativamente la riqueza compartida. ¿Cómo pueden nuestras energías y deseos productivos engranarse y crecer en una economía que no esté basada en la propiedad privada? ¿Cómo se puede proporcionar a todos el bienestar social y los recursos sociales básicos en una estructura social que no esté regulada y dominada por la propiedad estatal? Tenemos que construir las relaciones de producción e intercambio, así como las estructuras de bienestar social que se compongan de y sean adecuadas al común.

Los desafíos en el terreno político son igualmente espinosos. Algunos de los acontecimientos y revueltas más inspiradores e innovadores de la última década han radicalizado el pensamiento y la práctica democráticos organizando un espacio, como una plaza pública ocupada o una zona urbana, con estructuras o asambleas abiertas y participativas, manteniendo estas nuevas formas democráticas durante semanas o meses. De hecho, la organización interna de los propios movimientos se ha visto constantemente sometida a procesos de democratización, que se esfuerzan en crear estructuras de red horizontales y participativas. De esta suerte, las revueltas contra el sistema político dominante, sus políticos profesionales y sus estructuras ilegítimas de representación no aspiran a restaurar un supuesto sistema representativo legítimo del pasado, sino a experimentar con nuevas formas de expresión democrática: *democracia real ya**. ¿Cómo podemos transformar la indignación y la rebelión en un proceso constituyente duradero? ¿Cómo pueden convertirse en poder constituyente los experimentos de democracia, no solo democratizando una plaza pública o un barrio, sino inventando una sociedad alternativa que sea verdaderamente democrática?

Éstas son algunas de las preguntas que investigamos y que intentamos responder en

este libro. Y nos sentimos alentados sabiendo que no somos los únicos que nos planteamos estas preguntas. De hecho, esperamos que este libro caiga en las manos de quienes están descontentos con la vida que les ofrece nuestra sociedad capitalista contemporánea, indignados ante sus muchas injusticias, rebeldes contra sus poderes de mando y explotación y ansiosos de una forma de vida democrática alternativa basada en la riqueza común que compartimos. No albergamos la ilusión de ser capaces de proporcionarles todas las respuestas. En cambio, confiamos en que los lectores españoles, planteando estas preguntas y luchando por sus deseos, inventarán nuevas soluciones que ni siquiera somos capaces de imaginar.

Agosto de 2011, Michael Hardt y Antonio Negri

COMÚN.

Más allá de lo `privado y lo público

Prefacio: El devenir príncipe de la multitud

«Los pueblos no disfrutaban nunca de más libertad que aquella que su audacia consigue arrebatarse 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 transcendentales 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 solo 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 solo 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 centrales. Sin embargo, con las anteojeras de las ideologías dominantes de hoy en 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, tales como los de las civilizaciones indígenas del continente americano o los de 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 solo 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 solo 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): «Pertecemos 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». 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 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 1930. 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? Le 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». 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, solo 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 recuperando y reelaborando 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 naturalmente 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 diferencias. 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 liberación.

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 les 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 transcendentales 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.

Con el título de este libro, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, queremos indicar una vuelta a algunos de los temas de los tratados clásicos del gobierno, explorando la estructura institucional y la constitución política de la sociedad. También queremos hacer hincapié, una vez que hemos reconocido la relación entre los dos términos que componen este concepto, la necesidad de instituir y gestionar un mundo de riqueza común, concentrándonos en y expandiendo nuestras capacidades de producción colectiva y autogobierno. La primera mitad del libro es una exploración filosófica e histórica que se centra sucesivamente en la república, la modernidad y el capital como los tres marcos que obstruyen y corrompen el desarrollo del común. Sin embargo, en cada uno de estos terrenos descubrimos también alternativas que emergen en la multitud de los pobres y en los circuitos de la altermodernidad. La segunda parte del libro es un análisis político y económico del terreno contemporáneo del común. Exploramos las estructuras globales de gobernanza del Imperio y los aparatos del poder de mando capitalista para evaluar el estado y el potencial actuales de la multitud. Nuestro análisis termina con una reflexión sobre las posibilidades contemporáneas de la revolución y sobre los procesos institucionales que ésta requeriría. Al final de cada parte del libro hay una sección que recoge desde una perspectiva diferente y más filosófica una cuestión central suscitada en el cuerpo del texto. (La función de estas secciones es similar a la de los escolios en la *Ética* de Spinoza). Las secciones, junto con el Intermezzo, pueden leerse también consecutivamente como una investigación continua.

JeanLuc Nancy, partiendo de premisas análogas a las nuestras, se pregunta si «cabe sugerir una lectura o una reescritura “spinoziana” de *Ser y tiempo* [de Heidegger]». Esperamos que nuestra obra apunte en esa dirección, dando la vuelta a la fenomenología del nihilismo y estableciendo los procesos de productividad y creatividad de la multitud que pueden revolucionar nuestro mundo e instituir una riqueza común compartida. No solo queremos definir un acontecimiento, sino también aferrar la chispa que incendie la pradera.

Toni Negri, Michael Hardt