

COMMONWEALTH, DE TONI NEGRI Y MICHAEL HARDT, UN LIBRO “OSCURO Y MALVADO”*

por Juan Domingo Sánchez Estop

“Porque Jesús le había dicho: “¡Sal de este hombre, espíritu impuro!” Después le preguntó: “¿Cuál es tu nombre?” Él respondió: “Mi nombre es Legión, porque somos muchos”.
(Mateo 5,8-9)



Commonwealth es el tercer título de la trilogía dedicada por Antonio Negri y Michael Hardt a la mundialización capitalista. El primer volumen, *Imperio*, examinaba los aspectos constitucionales de la nueva figura de la soberanía representada por el Imperio como forma política del capitalismo mundializado, el segundo volumen, *Multitud*, se centraba en la descripción del sujeto antagónico interno al Imperio, este tercer volumen pretende perfilar las modalidades materiales de una nueva constitución que supere el capitalismo y el Imperio a partir de un “comunismo de los comunes” que se asocia al viejo término de “*Commonwealth*”.

La recepción de este nuevo libro no ha estado marcada ni por el entusiasmo con que se recibió *Imperio*, ni por el silencio que acogió a *Multitud*, sino por una crítica durísima por parte de la derecha y de la socialdemocracia neoliberales. Así afirma el *Wall Street Journal* (7.10.2009) que “*Commonwealth es un libro oscuro, malvado, y es inquietante que aparezca bajo el prestigioso imprimatur de Harvard University Press. Incontables millones de personas fueron masacradas por secuaces de Karl Marx en el siglo XX. Dios nos asista si regresa este azote en el siglo XXI*” y sostiene el *Independent* a propósito de *Commonwealth* y de la última obra de Slavoj Žižek que “*Una de las ideologías más desacreditadas de la historia está regresando – no ya como una fuerza política sino como una mercancía en el mercado.*” El libro parece pues haber enfadado, no sólo por motivos incluso aceptables -su farragosidad y sus repeticiones, tanto internas como respecto de los dos volúmenes anteriores- sino sobre todo por su afirmación de la actualidad de una hipótesis revolucionaria anticapitalista desplegada en múltiples instancias. Ciertamente esta afirmación sigue siendo bastante abstracta, pero es lo suficientemente enérgica para empezar a inquietar a quienes pensaron que la línea de mercancías iniciada con *Imperio* se quedaría en una moda inofensiva, que incluso podría aplaudirse en la medida en que parece apoyar la mundialización. Nos detendremos sólo en algunos aspectos de este libro “oscuro” y “malvado” para mostrar que está escrito desde un lugar donde para muchos integrantes de la derecha como de la izquierda “huele a azufre”. Buena señal.

* Sobre: Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2009

1

El término “Commonwealth” no es de fácil traducción. Al igual que otras lenguas germánicas, el inglés utiliza términos de origen latino para expresar aspectos formales o ideales y se vale de términos de estirpe germánica para denotar sus aspectos materiales. Ocurre así con el término latino *respublica* que se traduce en inglés por *Republic*, o *Commonwealth*. Este último término es un compuesto de *common*, común y *wealth*, riqueza (como en la *Wealth of Nations* de Adam Smith) que traduce adecuada aunque no literalmente, los elementos del compuesto latino *respublica*, de *res*, la cosa, el interés, y *publica*, esto es, lo que se sitúa en el plano de la ciudad y no en el de la familia, la economía y la vida privada. *Commonwealth* era asimismo el nombre que dio Cromwell a la entidad política sobre la que se erigió como *Lord Protector*, y es también el nombre que da Hobbes al cuerpo político cuya forma y materia se examinan en el *Leviatán*. Para Negri y Hardt *Commonwealth* será el signifiante emblemático del conjunto de la tradición política republicana. El término en sí mismo indica, sin embargo, una atención preferente a los aspectos de “constitución material” de la república. La república es así, o bien una *commonwealth* en el sentido literal de la palabra o una *república de los propietarios*. Y es que la constitución política de la modernidad se ve afectada por una escisión interna en cuanto se tiene en cuenta su aspecto de “constitución material”. Así, la tradición dominante -liberal- del pensamiento político ha considerado que “A partir del momento en que se admite la idea de que la propiedad no es tan sagrada como las Leyes divinas y que no existe una fuerza legal y una justicia pública para protegerla, comienzan la anarquía y la tiranía”¹ Según Negri y Hardt, los conceptos de “república” y de “propiedad” no son sin embargo inseparables y no es tampoco necesaria la ecuación entre *homo politicus* y *homo proprietarius*.

2

Partiendo, con todo, del hecho histórico de la hegemonía de la república de los propietarios sobre cualquier otra interpretación democrática o comunista del republicanismo, de lo que se trata es de desarrollar las potencialidades del proyecto revolucionario republicano “bloqueadas” por la retranscripción de los derechos individuales y políticos en términos de propiedad. Como afirman los autores: “Cuando el derecho de propiedad se hace de nuevo central dentro de la constelación de nuevos derechos afirmados por las revoluciones burguesas, deja de ser simplemente un derecho real y se convierte en el paradigma de todos los derechos fundamentales.”² Para el orden burgués históricamente hegemónico “*l'esprit des lois, c'est la propriété*” (el espíritu de las leyes es la propiedad), con lo cual los derechos pierden toda relación efectiva con la productividad y socialidad de la fuerza de trabajo, con el trabajo vivo, y se convierten en meros representantes del trabajo muerto, del capital como objeto paradigmático de propiedad. De este orden republicano corrompido por la propiedad, pero no reductible a ella, es de donde debe arrancar cualquier proyecto de liberación.



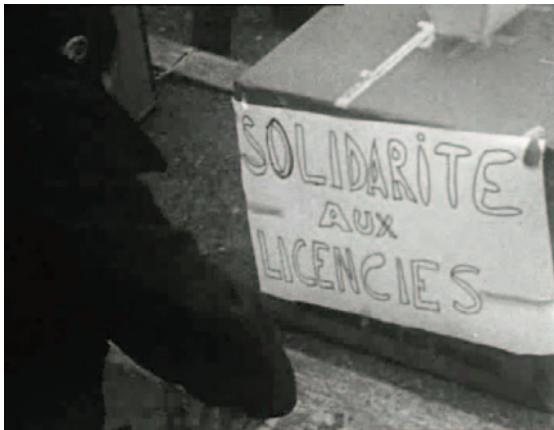
Es este un aspecto fundamental del libro, en el cual se desvelan el método y la estrategia política de los autores, inspirada en gran medida en Spinoza y en Foucault. De lo que se trata es de evitar la ilusión generadora de impotencia de una supuesta efectividad totalitaria del poder capitalista. Los planteamientos de Giorgio Agamben en los sucesivos volúmenes de *Homo Sacer* son aquí el objeto principal de la crítica. Considerar que la excepción como transcendencia es la base del poder actual del capital y buscar un modo de oposición a su dominio en otra forma especular de transcendencia es una fórmula segura de generar derrotismo y pasividad. Frente a los análisis decisionistas del poder, nuestros autores oponen una forma

1 John Adams citado en *Commonwealth*, p. 10

2 *Commonwealth*., p. 13

particular de recuperación del método trascendental kantiano convertido en instrumento de crítica ilustrada del capitalismo. Ciertamente, no es que Kant no fuera un firme defensor de la república de los propietarios, pero su método crítico es un poderoso instrumento que nos ayuda a disipar las brumas teológicas del decisionismo político. *“Del mismo modo -dirán los autores- que Kant descarta todas las preocupaciones de la filosofía medieval por las esencias trascendentes y las causas divinas, también debemos ir más allá de las teorías de la soberanía basadas en el gobierno de la excepción, que en realidad sólo encubren viejas nociones de las prerrogativas reales del monarca. En lugar de esto, debemos centrarnos en el plano trascendental del poder, en el que el derecho y el capital son las fuerzas principales. Estos poderes trascendentales producen obediencia no ya mediante el mando del soberano ni principalmente mediante la fuerza, sino más bien estructurando las condiciones de posibilidad de la vida social.”*³

Esta opción metodológica tiene inmediatamente consecuencias políticas, pues el capital y el derecho no aparecen como una absoluta alteridad sino como un medio internamente escindido en el que se producen las luchas y se plantea la propia gestación del comunismo: *“...debemos -dicen Negri Y Hardt- destacar de qué modo las consecuencias prácticas de esta crítica trascendental de la república de la propiedad superan la impotencia y la amarga resignación que caracterizan a los análisis “trascendentes” de la soberanía y el fascismo. Nuestra crítica del capital, la constitución republicana y su intersección como formas trascendentales de poder no supone ni absoluto rechazo, ni, por supuesto, aceptación y aquiescencia. En lugar de ello, nuestra crítica es un proceso activo de resistencia y transformación, que libera sobre una nueva base, sobre todo el trabajo vivo encerrado en el capital y la multitud acorralada en su república.”*⁴ De lo que se trata aquí no es de una creación ex nihilo, sino de un “proceso de metamorfosis que crea una nueva sociedad en la cáscara de la antigua”. Exactamente lo mismo que ocurrió con el advenimiento del capitalismo histórico. Desde dentro del desarrollo capitalista y no desde el espacio misticado de la excepción pueden plantearse las posibilidades efectivas de un comunismo potente cuya base es la libertad y la capacidad productiva de la multitud



más allá de las trampas del dispositivo de poder liberal que contrapone el Estado y el mercado, lo público y lo privado. Lo común, los comunes, se encuentran más allá de esta disyuntiva. No existe así continuidad de ningún tipo entre un comunismo de los comunes y un socialismo, pues el Estado y lo público son formas de expropiación de lo común. La propiedad, poco importa que sea pública o privada es enemiga de lo común y poco importa a este respecto que la expropiación de los comunes sea obra del Estado o de agentes privados (respaldados por el Estado). De lo que se trata es de poder pensar lo común como tal más allá de su representación misticada en lo público o de su fragmentación en las distintas formas de la propiedad privada.

3

A pesar de la identificación histórica de propiedad y derechos, existe otra cara de la tradición republicana, una cara oculta con una importante potencialidad liberadora que es preciso recuperar desde el interior mismo del capital y de su derecho. La teoría y la práctica de la *Commonwealth* comunista surge así de la escisión interna del orden republicano histórico, de una modernidad que siempre ha implicado una anti- o altermodernidad como su necesario correlato interno. No sólo no hay poder sin resistencia, sino que la resistencia es, según Foucault, Deleuze y la tradición autónoma del marxismo (Tronti) incluso anterior al poder: el poder se

³ Comm. p.8

⁴ Comm, p. 8

afirma como un aspecto interno de la multitud, como relación y nunca como sustancia trascendente y soberana. La contraposición de las modernidades se manifiesta desde el comienzo tanto en el plano interno al occidente capitalista, con las resistencias populares al orden de la propiedad, como con la esencial relación del centro capitalista con sus periferias. La relación colonial y postcolonial es un aspecto determinante del orden existente. De ahí la importancia que dan Negri y Hardt a los “estudios postcoloniales” representados por Bhabha, Spivak o Said. Se trata de afirmar una lógica del encuentro en la cual la dominación no es un hecho unívoco y los vencidos producen también efectos sobre los vencedores, por mucho que el discurso de estos últimos pretenda excluir enteramente al de los primeros como bárbaro o primitivo: *“ambas partes se ven modificadas por la relación. El concepto de encuentro destaca el carácter dual de la relación de poder y el proceso de mezcla y transformación derivado de la lucha de dominación y resistencia.”*⁵

4

Del mismo modo, en los propios países centrales, el capitalismo siempre ha tenido que contar con un proletariado dotado de una subjetividad propia. Subjetividad que el capital ha podido en cierto modo reificar, colocar en dispositivos fabriles o mecánicos que han permitido hasta el fin del fordismo en los años 60 a 70 del siglo XX ignorar la capacidad social activa del trabajo vivo. A partir de la crisis definitiva del fordismo, este aspecto no ha podido ya ser puesto de lado por el capital; éste, en lugar de ocultarlo ha tendido a apropiárselo como fuente fundamental del valor. Cuando el capitalismo no puede ya producir mercancías destinadas a satisfacer necesidades o deseos más o menos prestablecidos, tiene que conectarse directamente con los “modos de vida” en que se generan estas necesidades y deseos, vampirizar sus dispositivos de producción, que no se distinguen de la producción del hombre y de la sociedad por sí mismos. En la producción biopolítica, la economía lo ha englobado todo, con lo cual, en cierto modo ha desaparecido como esfera particular. La economía es directamente política y los modos de colaboración de la nueva figura del proletariado, intelectual, afectiva y precaria perfilan la constitución comunista.

5

El capitalismo postfordista ha centrado su reflexión económica en la teoría de las externalidades. Las externalidades, tanto positivas como negativas son elementos que afectan a los procesos productivos desde el exterior y que facilitan o dificultan la producción de valor. La sociedad, los modos de vida de los diferentes sectores de la multitud son externalidades positivas que se han convertido también tendencialmente en el objeto mismo de la producción, pues ya no se trata de producir mercancías sino de captar los mecanismos de producción de los modos de vida, de la propia sociedad como tal. La producción es así tendencialmente biopolítica, producción de la



vida misma y del orden social. Incluso bajo la hegemonía de la república de los propietarios, debe desarrollarse de modo latente un comunismo de lo común que concentra en la producción biopolítica de la multitud lo esencial de la capacidad productiva del sistema. El capital se hace así cada vez más parasitario, cada vez menos capaz de organizar la producción, convirtiéndose en un mero mecanismo de captación de renta. El capitalismo se vuelve *ancien régime*, un antiguo régimen con rasgos feudales y tributarios que funciona según una doble estrategia intensiva y extensiva. La estrategia intensiva es aquella mediante la cual puestos de mando tanto públicos como privados controlan y regulan los procesos de producción social a través de varias técnicas de disciplina, vigilancia y control. Se trata pues del

⁵ *Comm.*, p. 68



conjunto de técnicas que Foucault tematizara como configuradoras del poder moderno, desde la sociedad disciplinaria hasta la actual sociedad de control.

Las estrategias extensivas “están tipificadas por la acción de la finanza, pues esta no interviene directamente en las redes productivas sino que se extiende por encima de ellas, expropiando y privatizando la riqueza común integrada en los conocimientos acumulados, los códigos, las imágenes, las prácticas afectivas y las relaciones biopolíticas que producen. [...] El mundo financiero en su relativa separación mima (o en realidad refleja invirtiéndolos) los movimientos de la fuerza de trabajo social.”⁶

6

Tal vez la mejor parábola de la dominación capitalista y de su contradicción con el comunismo de los comunes que le sirve de base material la presentan Negri Y Hardt en el capítulo 5.3 en el cual Monsieur le Capital va a ver a un médico o psicoanalista y le cuenta un sueño recurrente que le causa angustia. Monsieur le Capital sueña que, hambriento, intenta coger un apetitoso fruto de un árbol cercano. A pesar de su artritis, tras repetidos esfuerzos logra hacerse con él y lo que tiene en sus manos es una cabeza humana reseca. El doctor le explica así su sueño: “Los sujetos ya no producen objetos que después reproducen sujetos. Hay una especie de cortocircuito por el cual los sujetos simultáneamente producen y reproducen sujetos a través de lo común. Lo que está Ud. intentado tomar en sus manos, Monsieur le Capital, es la subjetividad misma. Pero, paradójicamente, trágicamente, al poner sus manos sobre la producción de subjetividad, destruye Ud. lo común y corrompe el proceso, haciendo que se extingan las fuerzas productivas.”⁷ En conclusión, el Doctor Subtilis le da un consejo de tono bíblico: “Todo lo que puedo decirle es ino toque el fruto!”

La gran virtud del libro de Negri y Hardt es atreverse a plantear las bases materiales y subjetivas a la vez del fin del capitalismo, algo que poquísimos economistas, incluso de izquierda radical hacen hoy día. Se trata, sin duda de una larga transición, pero lo esencial es reconocer las fuerzas existentes. La subjetividad es la base de los procesos de la economía inmaterial y de las formas de trabajo precario en que trabajo y vida tienden a confundirse, es también la base de una nueva forma de organización política basada en el otro patrimonio republicano: “Es necesaria una política de libertad, igualdad y democracia de la multitud”. Una libertad y una igualdad fundadas no ya sobre la propiedad y su garantía sino sobre el libre acceso de todos a los comunes.

Esto supone una sociedad sin jerarquías, libre de identidades sometidas: clase, raza, género. La lucha contra la propiedad tiene su correlato necesario en la lucha contra la identidad: “Cuando la libertad se configura como la emancipación de un sujeto existente, la identidad deja de ser una máscara de guerra y se convierte en una forma de soberanía. La identidad como propiedad, por rebelde que sea, siempre puede acomodarse en las estructuras de la república de la propiedad”.⁸ Lo que reivindican los autores de *Commonwealth* es una auténtica monstruosidad de la multitud en la cual quede traducida su éxodo de las formas. Su figura es la singularidad siempre determinada por las otras singularidades internas y externas en un incesante proceso de diferenciación. La singularidad radicaliza la individualidad conduciéndola más allá de la identidad y de la propiedad, pensándola en un proceso siempre inacabado de individualización. “Lo que la identidad es a la propiedad, lo es la singularidad a lo común.”⁹

6 Comm. p. 145

7 Comm. P. 300

8 Comm, p. 330

9 Comm, P. 339

“La revolución no es para corazones delicados. Es para los monstruos. Tienes que perder lo que eres para descubrir aquello en lo que puedes convertirte”.¹⁰ Si Kant había planteado la hipótesis de un gobierno racional válido incluso para los demonios, aquí nos encontramos con la hipótesis de una revolución protéica y múltiple cuyo objetivo es un gobierno de los monstruos por los propios monstruos, un gobierno de lo inconmensurable, más allá de la identidad. Aquí nos encontramos con la principal dificultad de esta propuesta, que la hace derivar hacia posiciones de neutralización de lo político, que se hacen patentes cuando Negri y Hardt proponen el esquema neoliberal de la “gobernanza” como matriz de un gobierno postcapitalista de la multitud. Esto era previsible a partir del momento en que el concepto de multitud pasa de su estatuto de horizonte ontológico de la política al de sujeto político monstruoso.

Ciertamente, tomar la multitud como punto de partida ontológico como lo hace Spinoza tiene una gran ventaja: la de disipar en el plano teórico todas las fantasmagorías decisionistas y soberanistas. La soberanía y la decisión se sitúan en un plano imaginario. Este plano imaginario no es una mera ilusión, pues no carece de causas ni de efectos prácticos. Para Spinoza, el régimen de la política es un régimen necesariamente pasional e imaginario. La multitud no se mantiene en un estado informe: se configura como pueblo sometándose a un soberano (aunque este sea un soberano popular: el pueblo mismo). La escisión interna de la multitud no es más superable que el conocimiento imaginario que, según el propio Spinoza, nos hace ver el sol como un tálero de oro, por mucho que sepamos cuál es su naturaleza y su dimensión real. Ciertamente, el régimen pasional e imaginario puede moderarse, existen regímenes mejores, más libres que otros; pero no puede suprimirse.

La búsqueda de una democracia absoluta, una democracia de la multitud situada más allá de las identidades, tiene mucho que ver con la pretensión de ciertos teóricos *queer* -que Negri y Hardt contemplan con simpatía- de abolir toda identidad sexual. La no escisión de la multitud humana convertida en un todo donde se despliega un *continuum* de diferencias sin ninguna frontera definitiva supone en términos psicoanalíticos la negación de la castración. Ahora bien, esta negación de la castración basada en el rechazo del nombre del padre y de la



ley que este instituye tiene como terrible consecuencia el surgimiento de un poder sin límites, un poder materno que Lacan representa como una mamá cocodrilo con un niño en sus fauces. Negri y Hardt ignoran que toda subjetividad es subjetividad representada en el orden simbólico instituido por el nombre del padre, que no hay subjetividad al margen de la lógica de la representación y de la identidad. Esto los sitúa, muy a pesar suyo en las fauces mismas del cocodrilo, del Leviatán materno que no es sino virtud proteica del capital, capacidad de asimilarlo todo, incluso un discurso radical sobre el comunismo. Cuando se niega la diferencia sexual y la castración se anhela una huida del orden simbólico y por consiguiente de la política misma. Queda el imperio del principio de placer también llamado economía.

Tal vez Spinoza nunca acabara el capítulo sobre la democracia con que concluye su incabado *Tratado Político* por haber chocado muy precisamente con este escollo. ¿Cómo integrar en el cuerpo del soberano de la democracia, la diferencia sexual? Sabemos que una de las primeras cosas que hace en los párrafos de este capítulo que llegó a escribir es excluir a las mujeres del gobierno democrático. Tal no era el caso-en sólo aparente paradoja- en la monarquía racional descrita por Spinoza donde no se plantea explícitamente ninguna

¹⁰ *Comm.*, p. 340

"à bientôt j'espère..."

exclusión, porque siempre se mantiene la forma de una soberanía del monarca que excluye a todos los demás de la participación en el cuerpo soberano. Esto no impide que la soberanía formal pierda todo contenido al tener que actuar siempre el monarca de una monarquía deseosa de desplegar la potencia común siguiendo los consejos de ministros y asambleas. La monarquía spinoziana es un régimen en último término democrático que se representa a sí misma como un régimen donde la soberanía corresponde exclusivamente al rey. Esto es, sin embargo, lo que le permite, al igual que a la teocracia de los hebreos descrita en el *Tratado teológico-político*, incluir a toda la población.

La diferencia sexual, como diferencia radical encaja difícilmente en la igualdad en que se basa la democracia absoluta. La fraternidad democrática excluye la sororidad y toda dependencia social. La fraternidad, como enseña Lacan está basada inevitablemente en la exclusión. Tal vez la única manera de plantearse una igualdad política consista en erigir una forma imaginaria de poder trascendente, desarrollando, sin embargo, correlaciones de fuerza que tiendan a vaciarla de contenido. Es algo que estamos presenciando ya a comienzos del siglo XXI. Ya no nos contentamos con soñar que el sastrecillo judío representado por Chaplin sustituya a Hitler, hoy los rapaces, sanguinarios -y por ello mismo "respetables"- presidentes latinoamericanos están siendo sustituidos en la realidad por personajes que no encajan en los códigos de la representación política "normal" y de la "dignidad del Estado" como Hugo Chávez o Evo Morales. Tal vez esta ironía monstruosa de la representación sea más potente que la negación de toda identidad y, por consiguiente, de toda representación. Por algún motivo, Hardt y Negri hablan muy poco de Chávez.