

equipajeDmano02



COMUNISMO / INSTITUCIONES DEL COMÚN

antonio negri



COMUNISMO / INSTITUCIONES DEL COMÚN

antonio negri

ULEX

La Universidad Libre Experimental nace en Málaga en marzo de 2007 como uno de los ejes fundamentales de la Casa Invisible, centro social y cultural de gestión ciudadana. Es un dispositivo de producción de conocimientos anómalos, salvajes, irreverentes, que se sitúan en el contexto de los procesos sociales vivos, en conflicto y gestación. La ULEX no es un espacio neutro de conocimiento, es más bien un laboratorio, una agencia de producción de saberes-arma, saberes-herramienta capaces de morder la realidad que vivimos. Creamos trayectorias colectivas de autoformación porque aumentan los grados de libertad a la hora de instituir nuevos campos de elaboración e invención social, más allá de las cortas miras que precarizan la potencia creativa y cognitiva de sujetos productivos contemporáneos.

EQUIPAJE . DE . MANO

Textos breves para abordar nuestra realidad más inmediata, por eso vuelan veloces, sin horas previas de facturación, sin intermediarios, sin esperas ni demoras.

La versión online de Equipaje de mano (para leer, descargar o compartir) está disponible en <http://www.ulexmalaga.blogspot.com> y en www.lainvisible.net



Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 3.0 España

Usted es libre de:



copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra



hacer obras derivadas

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de



Compartir bajo la misma licencia — Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta.

Para ver una copia de la licencia, visite: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/es/>

COMUNISMO / INSTITUCIONES DEL COMÚN.

Marzo de 2010

Autor de los textos: Antonio Negri (junto a Judith Revel en *Sobre las Instituciones del Común*)
Traducciones: María Camacho, Eugenia Mongil y Raúl Sánchez Cedillo
Revisión del texto: Raúl Sánchez Cedillo y Santiago Fernández Patón
Maquetación y diseño: mediolleno
Autoedición: Universidad Libre Experimental (ULEX). Colección Equipaje de Mano [02]

índice

/ Biografía	pág. 08
01 / Comunismo:	
algunas reflexiones sobre el concepto y la práctica	pág. 10
02 / Sobre las Instituciones del común	pág. 24
03 / Glosario. Algunas claves para comprender el Post-68 italiano (y europeo)	pág. 34
/ Bibliografía en castellano	pág. 46

Antonio Negri. Biografía

Antonio o «Toni» Negri tuvo una carrera estelar en la Universidad de Padua y fue promovido a profesor de tiempo completo, aún muy joven, en el campo de la «dottrina dello Stato» (teoría del estado), un campo particularmente italiano que lidia con teoría jurídica y constitucional.

Empezó su carrera de militante en la década de los años cincuenta con la organización activista juvenil católica *Gioventù Italiana di Azione Cattolica* (GIAC). Se unió al Partido Socialista Italiano (PSI) en 1956, del que fue miembro hasta 1963, y se involucró cada vez más con los movimientos marxistas heterodoxos de principios de la década de 1960.

A los veinte años pasó una temporada en un Kibutz en Israel. Su contacto con esta forma de vida colectiva influyó fuertemente en su trayectoria ideológica futura, pues según comentó en una entrevista, “allí me hice comunista”.

A principios de la década de los años sesenta Negri se unió al grupo editorial de *Quaderni Rossi*, un periódico que representó el renacimiento intelectual del marxismo en Italia fuera del marco del partido comunista, impulsado fundamentalmente por Raniero Panzieri, Mario Tronti, Rita di Leo y Romano Alquati, entre otros. Este grupo de marxistas heterodoxos previó con antelación el ciclo de luchas del *obrero masa* (esto es, la figura obrera masificada, descalificada e intercambiable, mero elemento funcional de la gran fábrica mecanizada), que tuvo su ápice en el denominado *otoño caliente* [*autunno caldo*] de 1969, explosión insurreccional que con epicentro en el complejo Fiat Mirafiori de Turín, así como en el complejo Petroquímico de Porto Marghera, en la laguna de Venecia.

En 1969 Negri se encuentra entre los fundadores del grupo *Potere Operaio* (Poder Obrero), expresión política del *operaismo* (obrerismo) más radical. *Potere Operaio* celebró su último congreso en 1973, tras el cual muchos de sus miembros se volcaron en el nuevo proyecto organizativo de la *Autonomia Operaia*. Antonio Negri fue uno de los impulsores de esa experiencia militante, que tuvo como centro gravitatorio la nueva realidad proletaria de las metrópolis italianas de la crisis y la reestructuración de las fábricas y del gasto público. En particular, Negri contribuyó a la creación del periódico *Rosso*, con redacción en Milán, que se convirtió en un referente publicístico de las luchas y los debates de la nueva *composición de clase* para la cual Negri y sus compañeros acuñaron el término de *obrero social* [*operaio sociale*].

El 7 de abril de 1979, a la edad de cuarenta y seis, Antonio Negri fue arrestado y acusado de ser el autor intelectual del asesinato del primer ministro italiano Aldo Moro a manos de las Brigadas Rojas (BR) en 1978, así como de conspirar para derrocar al gobierno. En esa época Negri era profesor de ciencias políticas en la Universidad de Padua, expositor invitado de la Ecole Normale Supérieure y autoproclamado marxista revolucionario que favorecía la insurrección armada.

Negri ha negado siempre tener relación personal o ideológica con las Brigadas Rojas, lo que ha sido corroborado entre otros por los propios militantes de las BR.

La mayoría de los cargos contra Negri (incluyendo 17 asesinatos) fueron descartados en menos de nueve meses por falta de pruebas. No se le pudo relacionar con las Brigadas Rojas, por lo que se le acusó de “crímenes de asociación” e insurrección contra el Estado (cargo revocado posteriormente) y sentenciado a 30 años de cárcel bajo la peregrina acusación de ser “moralmente responsable” de los actos de violencia contra el estado italiano durante los años sesenta y setenta, debido a sus escritos y asociación con grupos y causas revolucionarios. Amnistía Internacional llamó atención a las “serias irregularidades legales” en el manejo del caso de Negri. Michel Foucault se preguntó en su escrito “El filósofo enmascarado”: “¿Acaso no está en la cárcel simplemente por ser un intelectual?”.

Pasó cuatro años en prisión (narra parte de esta experiencia en *El tren de Finlandia*), hasta que el Partido Radicale de Marco Pannella, que había trabajado para conseguir su libertad, lo incluye en una de sus listas electorales a la legislatura de 1983 y consigue la victoria. Gracias a un privilegio parlamentario Negri pudo salir de la cárcel para cumplir sus funciones. Sin embargo el parlamento revocó el privilegio unos meses más tarde. Negri se exilia entonces a Francia, donde permaneció 14 años, escribiendo y enseñando, protegido de la extradición por el gobierno francés de François Mitterrand.

En Francia, Negri enseñó en la Université de Paris VIII (Saint Denis) y en el Collège International de Philosophie. Aunque su condición de residencia en Francia le impedía involucrarse en actividades políticas, escribió prolíficamente y participaba en una amplia coalición de intelectuales izquierdistas. En 1990, Negri, Jean-Marie Vincent y Denis Berger fundaron la publicación *Futur Antérieur*. El periódico dejó de publicarse en 1998, pero reapareció bajo el título de *Multitudes* en el 2000, con Negri como miembro del consejo editorial internacional.

En 1997 Negri regresó a Italia voluntariamente para cumplir el resto de su sentencia (que había sido reducida mediante apelaciones a 17 años), esperando de esta manera poner en el debate público la situación de cientos de exiliados y prisioneros involucrados en las actividades políticas de la izquierda radical durante los años sesenta y setenta, los llamados “anni di piombo” (años de plomo), y que habían sido condenados igualmente a través de juicios farsa. Negri fue inmediatamente llevado a la prisión de Rebibbia y más tarde puesto bajo arresto domiciliario. Hasta finales de 2004 Negri disfrutó de un régimen de libertad bajo ciertas condiciones.

Ha escrito al lado de otros famosos autónomos asociados con el movimiento obrero, estudiantil y feminista en Italia durante los sesenta y setenta, incluyendo a Raniero Panzieri, Mario Tronti, Sergio Bologna, Romano Alquati, Mariarosa Dalla Costa y Franco Berardi (Bifo). Si bien es conocido mayormente a partir de su obra *Imperio* (2000), escrita con Michael Hardt, Negri es autor de varios libros, en los cuales plantea interpretaciones originales respecto a la obra de Karl Marx o de Baruch de Spinoza.

01

Comunismo: algunas reflexiones sobre el concepto y la práctica

La afirmación de que la historia es historia de la lucha de clases es uno de los fundamentos del materialismo histórico. Cuando el materialista histórico indaga sobre la lucha de clases, lo hace a través de la crítica de la economía política. Ahora bien, la crítica concluye que el *sentido* de la historia de la lucha de clases es el comunismo: “el movimiento real que destruye el presente estado de cosas”. Se trata de estar *dentro* de este movimiento. Se suele pasar por alto que estas afirmaciones son expresiones de una filosofía de la historia. Sin embargo, no creo que se pueda confundir el sentido político de la crítica con un *telos* [finalidad] de la historia. En el curso de la historia, las fuerzas productivas normalmente producen las relaciones sociales y las instituciones dentro de las cuales son retenidas y dominadas: esto parece evidente y es algo que registra todo determinismo histórico. ¿Por qué considerar entonces que un eventual vuelco de esta situación y la liberación de las fuerzas productivas del dominio de las relaciones capitalistas de producción constituyen (según el sentido operativo de la lucha de clases) una ilusión histórica, una ideología política, un no sentido metafísico? Trataremos de demostrar lo contrario.

1/ Así, pues, los comunistas asumen que la historia es siempre historia de la lucha de clases.

Algunos dicen que no es posible asumir esta afirmación porque la historia ha estado hasta tal punto predeterminada y está ahora hasta tal punto dominada por el capital que la misma resulta intangible e inverificable. Pero aquellos que dicen esto olvidan que el capital es siempre una *relación de fuerzas*. Puede organizar una sólida y profunda hegemonía, pero al mismo tiempo representa siempre un dominio particular dentro de una relación de fuerza. No existiría el concepto de capital, y mucho menos su realidad en sus variaciones históricas, si no hubiera siempre un proletariado que el capital explota pero que es, al mismo tiempo, trabajo vivo productor de capital. La lucha de clases es la relación de fuerzas que se expresa entre el patrono y el proletario: esta relación se extiende entre explotación y dominio capitalista, y se instaura en instituciones que organizan la producción del beneficio y su circulación.

Algunos, al sostener que la historia no puede ser atribuida simplemente a la lucha de clases, asumen que dentro de ésta permanece la consistencia de un “valor de uso”. Lo califican como el valor de la fuerza trabajo o bien como valor de la naturaleza y de los contornos ecológicos del trabajo humano. Pero esta afirmación, cuando no es radicalmente insuficiente para explicar el desarrollo capitalista, es sin duda incorrecta al describir su figura actual. De hecho, el capital ha conquistado y ha acogido dentro de sí todo el mundo de la vida, su hegemonía es global. ¡Realmente ya no hay sitio para los *narodniki!*. En esta actualidad, y no en otras condiciones, se desenvuelve la lucha de clases: la relación de clases se construye entre estas determinaciones históricas (el determinismo histórico) y *nueva producción de subjetividades* (tanto del patrono como del proletario).

Lo que interesa subrayar aquí antes que nada es que ya no existe ningún “afuera” de este contexto, que la lucha (no sólo la lucha sino la consistencia de los sujetos en la lucha) se da ya totalmente en el “dentro”; y que por lo tanto aquí ya no hay ninguna remembranza ni ningún reflejo del “valor de uso”. Estamos completamente inmersos en el mundo del “valor de cambio”, en su brutal y feroz realidad.

El materialismo histórico nos explica cómo y por qué el valor de cambio se presenta como realidad central de la lucha de clases: “en la sociedad burguesa el trabajador ya no tiene una existen-

cia objetiva, existe sólo subjetivamente (en la relación de capital), pero lo que se le contrapone (la acumulación del valor de cambio) se convierte ahora en la verdadera comunidad, *das wahre Gemeinwesen*”, dice Marx (*Grundrisse*). Aquí, el proletario “trata de hacer suya esta *Gemeinwesen* pero en cambio engullido por ella”. Ciertamente: pero en esta alternativa de apropiación –la capitalista contra la obrera– el capital se muestra definitivamente como una relación. El comunismo comienza a configurarse cuando el proletario se plantea el objetivo de reapropiarse del *Gemeinwesen* para transformarlo en el orden de una nueva sociedad.

El valor de cambio es, por lo tanto, algo muy importante. Es la realidad social común: construida y consolidada de tal suerte que ya no puede ser amalgamada a la circulación simple del trabajo, de la moneda, del capital mismo. Plusvalor transformado en beneficio, beneficio acumulado, renta inmobiliaria, capital fijo, finanzas, acumulación de materias primas, máquinas y artefactos productivos aquí en la tierra y lanzados al espacio, redes y comunicaciones... y luego, al final y sobre todo, el dinero, el gran paradigma común: “este mismo, el dinero, es la comunidad (*Gemeinwesen*), y no puede soportar una superior” (*Grundrisse*). Aquí está la determinación histórica. El valor de cambio se da, por lo tanto, de forma común. *Gemeinwesen*. Está aquí. Es el mundo. No hay otro, no hay afuera.

Considérese, por ejemplo, el mundo de las finanzas: ¿quién puede pensar en no tener en cuenta el dinero en la forma de las finanzas? Ahora es ya como aquella tierra común sobre la cual se fijaba antaño la *Heimat* [patria], la consistencia de las poblaciones al final de la “edad gótica”; cuando la posesión se organizaba en los *commons*. Ahora aquellos *commons*, aquella tierra, se han convertido en valor de cambio, en las manos de los capitalistas. Si queremos recuperar esa tierra, la encontraremos tal y como ha sido transformada, en el ápice de la apropiación capitalista, manchada de valor de cambio: hemos perdido toda ilusión de poseer una realidad pura e ingenua.

Cuando Spinoza nos cuenta que en el Jubileo hebraico todas las deudas eran canceladas y la igualdad de los ciudadanos era restaurada; cuando Maquiavelo insiste en el hecho de que las “leyes agrarias” renuevan constantemente la República romana porque la reapropiación plebeya de la tierra renueva también el proceso democrático –bien, ellos podían hacerse ilusiones de una vuelta a la naturaleza y a la democracia. Para nosotros, determinar una liberación de la fuerza de trabajo, ser comunistas, significará sin embargo reapropiarse de esa realidad común que ya no es origi-

na, que ya no es democráticamente deseable pero que hemos reproducido con fatiga y sangre y que se nos contrapone como poder.

Sin embargo, no debemos desanimarnos. Como Gramsci nos ha enseñado (en su lectura de la lucha de clases), el materialismo histórico sugiere que aferremos, a través de las distintas experiencias de uso proletario de las tecnologías y de la organización social capitalista, la *metamorfosis* continua de la figura o, para ser más exactos, de la antropología misma del trabajador. Llegamos así a un nuevo punto. Porque aquí se trata de una verdadera *metamorfosis* que el trabajador impone continuamente al capital al mismo tiempo que, luchando, se transforma a sí mismo. Si se dan épocas o ciclos de la lucha de clases, éstas miden la propia consistencia ontológica sobre esta base antropológica. Así, pues, ya no hay naturaleza, identidad, género o raza que pueda resistirse a este movimiento de transformación, a esta metamorfosis histórica de la relación entre capital y trabajador. Las multitudes son formadas y se ven siempre nuevamente caracterizadas por esta dinámica.

Esto se aplica también a la definición del tiempo de la lucha de clases. En efecto, cuando la lucha de clases se presenta como producción y transformación de subjetividad, el proceso revolucionario se caracteriza por una temporalidad larga, por la acumulación ontológica de contrapoder, por el "optimismo" de las fuerzas materiales "de la razón" proletaria –el deseo que, spinozianamente, se hace solidaridad, el amor que es siempre racional (y por un análogo "pesimismo de la voluntad": "*caute!*"; recomendaba Spinoza, cuando las pasiones se movían para construir estructuras políticas de la libertad). De ahí que, para guiarnos, las emergencias aleatorias de la rebelión, las chispas divinas de la esperanza no puedan trazar caminos de luz en la noche. Antes bien, ello corresponde al afán y el trabajo de la organización, al esfuerzo crítico continuo, al riesgo calculado de la insurrección. La imaginación filosófica puede dar color a lo real, pero no sustituye al afán del hacer-historia: el acontecimiento es siempre un resultado y no un origen.

2/ Ser comunistas es estar contra el Estado.

El Estado es precisamente la fuerza que organiza, de manera siempre normal y siempre excepcional, las relaciones que constituyen el capital y que disciplinan los conflictos que se dan en-

tre capitalistas y fuerza de trabajo proletaria. Este estar contra el Estado se dirige contra las formas en las cuales se organizan la propiedad *privada* y la posesión *privada* de los medios de producción, así como contra la explotación *privada* de la fuerza de trabajo y el control *privado* de la circulación de los capitales. Pero también, contra las formas tanto *públicas*, como *nacionales* o *estatales*, en las cuales se configuran todas estas operaciones de alienación de la potencia del trabajo. Ser comunistas es, por lo tanto, reconocer que lo público es una forma de alienación y de explotación del trabajo –del trabajo *común*, en este caso. ¿De hecho, qué es lo público? Es, como dice el gran Rousseau, el enemigo de la propiedad privada, aquello que "no pertenece a nadie". Pero esto es un sofisma para atribuir al Estado lo que pertenece a todos. El común, nos dice el Estado, no os pertenece, aunque lo hayáis producido, aunque lo hayáis producido en común y lo hayáis inventado y organizado como común.

La violación estatal del común, de aquello que todos nosotros hemos producido y que nos pertenece, se llamará gestión, delegación y representación... implacable belleza del pragmatismo público. El comunismo es por ello enemigo del socialismo, porque el socialismo es la forma clásica de este segundo modelo de alienación de la potencia del proletariado, que implica también una organización distorsionada de la producción de su subjetividad. Las perversiones del "socialismo real" han neutralizado un siglo de lucha de clases y han eliminado toda ilusión sobre la filosofía de la historia. Resulta curioso además subrayar hasta qué punto el "socialismo real" no puso en tela de juicio, no obstante partiera de enormes procesos de colectivización, las disciplinas del poder de mando, ni las jurídicas, ni las políticas, ni las de las ciencias humanas: las estructuraciones institucionales del socialismo y sus polarizaciones políticas han sido el producto de una ideología que oponía arbitrariamente lo privado y lo público, cuando éstos, siguiendo la estela de Rousseau, se superponen, sin embargo, uno sobre otro; y la santificación de una clase dirigente cuyas funciones de poder de mando repetían las de las *élites* capitalistas... ¡y pretendían ser la "*vanguardia!*"!

Estar contra el Estado significa, por lo tanto, antes que nada, expresar el deseo y la fuerza de gestionar de manera radicalmente democrática –una "democracia de todos"– el conjunto del sistema productivo, en lo que atañe a la división del trabajo así como para la acumulación y la redistribución de la riqueza.

Vale la pena abrir aquí, por consiguiente, un nuevo frente de de-

finición. El materialismo histórico es también un “inmanentismo de la subjetividad”, es decir, declara no sólo que no hay “afuera” respecto al mundo en el que vivimos, sino que “desde dentro” de este mundo los trabajadores, los ciudadanos, todos los sujetos se proponen siempre como elementos de resistencia singular y como momentos de construcción de otra forma del vivir común.

Siempre -incluso cuando nos ahoga la bonanza histórica más pesada y molesta. Las singularidades que componen la multitud (multitud es un concepto de clase) son núcleos de resistencia, siempre, en la relación de sujeción que el capital impone. Cada cual obedece porque está obligado a hacerlo, porque no puede dejar de hacerlo, pero siempre está allí, dentro de la relación de poder, como una resistencia. La ruptura de la relación siempre es posible, al menos en la misma medida en que es posible el mantenimiento de la relación de dominio. De esta suerte, percibimos aquí cómo, fuera de toda filosofía de la historia, dentro de la fenomenología común, la eventual indignación contra el poder, su orden y sus atropellos, y el rechazo del trabajo asalariado (y/o de un trabajo común sometido al objeto de reproducir la sociedad capitalista) constituyen elementos esenciales en la construcción del modelo de otra sociedad e indican la virtualidad presente de otro orden, de otra perspectiva de vida. Que empujan hacia la ruptura. Lo pueden hacer porque la ruptura, que es siempre posible, puede tornarse aquí real o, para ser más exactos, necesaria (y en breve volveremos sobre las características de esta ruptura). Puede haber revolución.

Esta insistencia en la indignación, en el rechazo y la rebelión deben saberse traducir en *potencia constituyente*. Lo que significa que la lucha contra el Estado y contra todas las constituciones que lo organizan y representan, debe contener en sí la capacidad de producir, junto a un nuevo saber, un nuevo poder. Nunca puede aferrarse el rayo con las manos desnudas; sólo la multitud, la historia de la lucha de clases rebelde pueden hacerlo. Pero la relación entre condiciones históricas y producción de subjetividad se modifica continuamente. Como hemos dicho antes, éste es uno de los terrenos en los que se desarrolla la metamorfosis constante de la antropología del trabajador. La composición *técnica* de la fuerza de trabajo siempre está en movimiento y a ella le corresponde una producción de subjetividad adecuada en cada momento. Y distinta. Una composición *política* que debe recobrar, en sus condiciones históricas, formas concretas de expresión y de deseo de revolución.

Ahora bien, la producción de subjetividad, la nueva composición política, también pueden anticipar las condiciones históricas y sociales dentro de las cuales se construye el proceso revolucionario. Pero siempre hay un nexo dialéctico, que une la determinación material a la tensión revolucionaria del deseo colectivo: un elástico que siempre puede romperse, pero que no por ello deja de ser menos esencial. Como decía Lenin, el doble poder tiene siempre una existencia breve, el poder rebelde debe acelerar el tiempo de la historia con la anticipación subjetiva. El poder constituyente es la clave que nos puede permitir anticipar y realizar la voluntad revolucionaria contra el Estado.

En la teoría tradicional del Estado, anarquía y dictadura son colocadas en los límites extremos de las posibilidades de dar forma al poder de mando soberano. Pero cuando se habla de *democracia comunista* contra el Estado, no se asume una eventual mediación entre anarquía y dictadura, sino que se propone la superación misma de la alternativa, porque la lucha revolucionaria no sólo ya no tiene afuera, sino que el dentro que ella define conoce una potencia subversiva, o bien posee un “abajo” que se opone al “alto” de la soberanía. Y desde este abajo, desde la transformación de los deseos constituyentes en expresiones de fuerza y de contenidos alternativos, se realiza, pues, en segundo lugar, el ser comunistas. De esta suerte, también se puede hacer la revolución, como enseñaba Gramsci, “contra *Das Kapital*”.

3/ Ser comunistas significa construir un mundo nuevo en el que la explotación del capital y la sujeción al Estado sean eliminados. Partiendo, con realismo, de las condiciones en las que nos encontramos, es decir, partiendo del conjunto de determinaciones históricas que son propias de nuestra condición actual, ¿cómo seguir adelante en la realización del comunismo?

En primer lugar, digamos que este determinismo sólo puede verse roto y superado por la construcción de una fuerza que sea superior a aquella de los que nos dominan. Ahora bien, ¿cómo hacerlo? Decíamos antes que la ruptura política aparece como necesaria cuando indignación y rechazo, resistencia y lucha, han producido una potencia constituyente que quiere realizarse. Como quiera que sea, sólo la fuerza permite ese paso hacia delante, esa ruptura constituyente. Desde la huelga y el sabotaje industrial, desde la ruptura y la piratería contra los sistemas de dominación, desde la fuga y la movilidad migrantes hasta las re-

vueltas, las insurrecciones, las prefiguraciones concretas de un poder alternativo: éstas son las primeras figuras en las cuales reconocemos una voluntad revolucionaria colectiva.

Este tránsito es esencial –en el momento de la ruptura se exalta la imaginación comunista. Mayor salario frente a la explotación laboral, renta universal frente a la crisis de las finanzas, democracia de todos contra la dictadura: todo esto nace de una historia que empieza a producir voluntad constituyente. Pero esto no es suficiente, aunque la insuficiencia de la causa no elimina su necesidad, el *sine qua non*. No es suficiente, porque sin organización no hay revolución. Del mismo modo que no era suficiente la exaltación del acontecimiento, la alusión al mito, ni tampoco es suficiente una referencia mística a la desnudez de los cuerpos, a un límite de pobreza que se opondría a la ubicuidad de la opresión –todo esto no es suficiente, porque todavía no hay un diseño racional que asuma e implique, junto a la potencia de la organización, los movimientos de ruptura.

“Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit”: el deseo que nace de la razón no puede tener exceso, nos recordaba Spinoza, arrebatando así a toda definición del deseo la posibilidad de que éste se detenga sobre un (supuesto) límite (objetivo). Quiero decir que –cuando razonamos y experimentamos sobre este horizonte- no hay ninguna teleología que valga, ninguna filosofía de la historia, sino sólo un deseo colectivo que construye, con la fuerza, dentro de la completa aleatoriedad de un proceso de lucha, su excedencia organizada, es decir, la excedencia del comunismo respecto a la opaca repetición de la historia de la explotación. Por eso el comunismo nos resulta hoy más cercano (esto no significa que nos aguarde detrás de la esquina): está más cercano porque el plustrabajo extraído de la fuerza del trabajo (modificada por la metamorfosis cognitiva) a duras penas llega a ser traducido o, para ser más exactos, a menudo es incapaz de ser transformado en ese plusvalor que el capitalista organiza en su beneficio. El trabajo cognitivo le resulta terriblemente indigesto al capital.

Pero, se nos dice, nada demuestra que la relación entre excedencia subjetiva y proyecto comunista pueda darse a través de los movimientos subversivos e insurreccionales de la multitud. Es verdad. Señalemos, sin embargo, que materialismo histórico e inmanencia del proyecto revolucionario nos muestran un sujeto que va contra del capital y una multitud de singularidades que se organiza como fuerza anticapitalista, no ya formalmente,

como partido, como organización madura y completa sino, ya en su existir, como resistencia, fuerte y articulada en la medida en que esa multitud es de suyo un conjunto de *instituciones singulares*. Son formas de vida, formas de lucha, organizaciones económicas y sindicales, huelgas, ruptura de procesos sociales de explotación, experiencias de reapropiación, nudos de resistencia; son resultados, que a veces salen vencedores de grandes enfrentamientos sobre puntos cruciales de la regulación capitalista de la sociedad y que otras veces salen perdedores, manteniendo sin embargo grados de antagonismo y conservando nuevos modos de subjetivación.

La multitud es un conjunto de instituciones que establecen cada vez, en relación con el grado y con las vicisitudes de las relaciones de fuerza, distintas composiciones políticas. No sólo figuras de composición técnica del proletariado, no sólo organizaciones aleatorias y/o coyunturales de los oprimidos, sino verdaderos momentos de recomposición política, coágulos de producción subversiva de subjetividad comunista. *¡Cupiditates!* [deseos] Por ejemplo: relaciones variadas y diversificadas entre expresiones de una voluntad de emancipación (de lucha salarial, de movimientos sociales, de expresiones políticas) y reivindicaciones de reforma política y/o económica. Desde este punto de vista, la relación reforma/revolución ya no es, en la sociedad biopolítica contemporánea, la misma que regía en las sociedades industriales. La modificación acontecida es sustancial y podemos verificarla fácilmente cuando analizamos, en el interior del actual debilitamiento de las formas clásicas de gobierno, la generalización de los métodos de governance para ejercer la soberanía.

Ahora bien, los flujos, las presiones y las alteraciones de las relaciones de *governance* en las sociedades postindustriales muestran el nuevo modo en el que entran en colisión los movimientos y los gobiernos, con resultados alternos. Pero siempre revelan la multiplicación de los órdenes de lucha y de organización de las propuestas de reforma y de las tensiones subversivas que dan forma y articulación interna a la multitud. Comenzamos aquí a vislumbrar nuevas *instituciones del común*.

Este proceso es animado desde abajo. Es un movimiento que se afirma con fuerza. No es la dialéctica la que lo describe, sino su voluntad afirmativa. No es teleológico, salvo que se quiera acusar de finalismo ético e histórico al pensamiento materialista y a la práctica subversiva de un Maquiavelo. El proceso en el que la multitud se encuentra inmersa es sobre todo un proceso de *tran-*

sición. Comienza cuando “el uno se ha dividido en dos”; cuando –como recordábamos anteriormente –el plusvalor del proletariado cognitivo difícilmente puede ser recogido en el beneficio y se revela como excedencia revolucionaria. No una transición de una época a otra, de un modo de producción a otro, sino una transición que se desarrolla en el interior de la multitud misma, que se expone y reacciona sobre la red que vincula las metamorfosis antropológicas de los sujetos a las transformaciones de la sociedad y de la política y, por ende, a la eventual emancipación comunista. Vivimos en una sociedad que ha sido real y completamente subsumida en el capital. A este dominio lo denominamos *biopoder capitalista*. Pero si el biopoder es el producto de la actividad del capital, incluso cuando su hegemonía es global, ésta deberá ser constituida sobre una relación: una relación de capital y, por lo tanto, siempre contradictoria, eventualmente antagonista, planteada dentro del terreno biopolítico, esto es, en el terreno en el cual la vida es puesta a trabajar y el poder cubre cada uno de sus aspectos; pero, al mismo tiempo, en el que aparece la resistencia y el proletariado está en todas las figuras en las que el trabajo social se realiza; la fuerza de trabajo cognitiva expresa excedencia de valor, la multitud se forma. Y no es una multitud desarmada, porque todos estos procesos que la atraviesan describen sus articulaciones institucionales, sus cúmulos de resistencia, sus emergencias subjetivas.

Decíamos arriba que la multitud es un conjunto de deseos, de trayectorias de resistencia, de lucha, de potencia constituyente. Añadamos aquí que es un conjunto de instituciones. El comunismo es posible porque vive ya dentro la transición, no como fin sino como condición; es desarrollo de las singularidades, experimentación de esta construcción y –dentro del continuo fluctuar de las relaciones de fuerza– tensión, tendencia, metamorfosis.

4/ ¿Qué es una ética comunista?

Es, como ya hemos visto, una ética de lucha contra el Estado, porque es una ética que parte de la indignación contra la sujeción y una ética de rechazo de la explotación. A partir del nudo de la indignación y del rechazo surge un segundo punto de definición de una ética comunista, el de la militancia, el de la construcción *común* de la lucha contra la exclusión y la pobreza, contra la alienación y la explotación.

Estos dos primeros elementos (la lucha y la militancia común)

abren ya un horizonte nuevo: el de un conjunto de singularidades que, arrebatándose a la soledad, trabajan para hacerse multitud –una multitud que, contra la vida privada, busca el común. ¿Significa esto querer conquistar una plena democracia? Durante casi tres siglos hemos pensado la democracia como administración de la cosa pública o, lo que es lo mismo, como institucionalización de la apropiación estatal del común. Hoy, si buscamos democracia, tenemos que pensarla en términos radicalmente diferentes: como gestión común del común. Esta gestión implica una redefinición del espacio: cosmopolítico; y una redefinición de la temporalidad: constituyente. Ya no se tratará, por lo tanto, de definir una forma de contrato social donde todo, siendo de todos, no pertenezca a ninguno: todo, siendo producido por todos, pertenece a todos.

No se dará este tránsito sino en nombre de la organización. Toda la historia de los movimientos comunistas ha considerado el tema de la organización como fundamental: porque organización es un ser-colectivo-*contra* y por ende un principio de institución, o sea la esencia misma del hacer-multitud. Pero en la crisis del neoliberalismo y en las culturas del individualismo, el rechazo natural de la soledad por parte del hombre que nace y que crece en la vida, el reconocimiento de que la soledad es muerte –todos estos hechos se revelan cada vez más como organización de resistencia *contra* una nueva reducción a la soledad que, en la moral individualista, el capitalismo en crisis intenta imponer de nuevo a sus sujetos.

Así, pues, revuelta contra el Estado, militancia común y producción de instituciones son los tres primeros elementos de una ética comunista. Y es evidente que éstos están atravesados por dos pasiones fundamentales: la que, desde la indigencia natural y la pobreza económica empuja hacia una potencia del trabajo y de la ciencia, liberadas del poder de mando del capital; la del amor, que desde el rechazo de la soledad lleva a la constitución política del común (no es casual que la religión, la estética burguesa y todas las ideologías *new age* intenten la recuperación, la mistificación y la neutralización de estas pasiones).

En el juntarse, desarrollando conjuntamente formas de convivencia común, en la resistencia y en la organización se inventa el poder constituyente del comunismo. Este concepto de poder constituyente no tiene nada que ver con las estructuras constitucionales que el capital y el Estado han organizado. Llegados a este punto desaparece toda homología entre la potencia de la fuerza del tra-

bajo, la invención multitudinaria y la expresión constituyente del proletariado y –por otro lado– el poder capitalista, la prepotencia disciplinar de la burguesía y la vocación represiva del Estado. Porque la ética constituyente del comunismo va mucho más a fondo y acoge la dimensión biopolítica de la reproducción histórica: si, en efecto, la lucha de clases construye el ser histórico, ésta se entenderá ahora, dentro del determinismo de nuestra época, a todo el orden de los dispositivos biopolíticos. Aquí la ética comunista toca los grandes temas de la vida (y de la muerte) y adquiere un nivel de gran dignidad mostrándose como articulación generosa y creativa de la potencia del pobre y como deseo común de amor, de igualdad y de solidaridad.

Llegamos así al punto en el que resurge la idea de una práctica del “valor de uso”. Un valor de uso que ya no está *fuera* sino *dentro* de la historia construida por las luchas. Que ya no es una remembranza de la naturaleza o un reflejo de un presunto origen, ni tampoco un instante del tiempo, un acontecimiento de la percepción, sino una expresión, un lenguaje, una práctica. Que en definitiva no es, en ningún caso, una identidad, una reflexión sobre características concretas que son asumidas como punto de inserción en el universal, sino mezcla, comunidad, construcción híbrida y mestiza, multitudinaria, superación de toda aquella característica conocida, en los siglos oscuros que nos precedieron, como identidad. El ser humano que surge de esta ética es un Orfeo variopinto, un pobre que la historia nos devuelve no como origen sino como riqueza, no como miseria sino como deseo por venir.

Éste es, pues, el nuevo valor de uso: es el *común*. Es aquella serie de condiciones comunes dentro de las cuales registramos nuestra existencia y que queremos emancipar continuamente, en cuanto tales, arrebatándolas a la alienación capitalista y al dominio del Estado. El valor de uso es ahora, además de la nueva forma que ha cobrado la composición técnica de la fuerza del trabajo, el dispositivo político común en el que se asientan las prácticas de constitución del mundo histórico. Son estos dispositivos del común, que ahora se abren para construir directivas de organización de lucha y para organizar fuerza de destrucción del poder de mando y de la explotación capitalistas.

Toni Negri
Londres, 14 marzo 2009

Traducción de María Camacho, Eu Mongil y Raúl Sánchez Cedillo

En esta intervención quisiera establecer tan solo una pista para la investigación que estamos abriendo sobre "instituciones del Común"

1// Me permito comenzar retomando una reflexión reciente acerca de la definición de "institución obrera autónoma" (IOA) -definición sobre la que hemos discutido cuando hemos llevado a cabo una tentativa historiográfica sobre la institucionalidad de los comités obreros de Porto Marghera y su acción entre los años Sesenta y Setenta.

Por institución obrera autónoma se entendía, en aquella ocasión, una organización caracterizada: a) por una capacidad independiente de propuesta de temas de lucha, con una consiguiente y coordinada indicación de acciones instrumentales y, por lo tanto, una propia capacidad normativa; b) por una capacidad autónoma de organización y gestión de luchas salariales y políticas en un sector industrial y/o social significativo y, por lo tanto, una capacidad autónoma de ejercer la fuerza legal sostenida por la acción organizada; c) por un reconocimiento efectivo por parte de las otras instituciones (sindicales y políticas, obreras y patronales), consistentes en el mismo sector industrial y/o social; y, por lo tanto, por una cierta legitimación social de su capacidad normativa y de su uso de la fuerza.

En caso de que se pretenda profundizar esta definición, se podrá insistir en el hecho de que la capacidad normativa de la IOA se forma mediante procesos de autoaprendizaje, desde abajo hacia arriba, desde la experiencia política y tecnológica hacia la conceptualización y la proyección alternativas, desde la producción lingüística a la construcción de una (o múltiples) praxis adecuadas.

Cuando se habla de capacidad organizativa de la IOA se entiende una inteligencia colectiva, ya implícita en los procesos de autoformación, que considera la coinvestigación como base de construcción de conceptos comunes que pueden ser transformados en dispositivos de acción.

En cuanto a la legitimidad política de la IOA, ésta -por un lado- se reconoce como capacidad instituyente (o sea reflexiva, tendencialmente normativa); -por otro lado-, desde el punto de vista político, se afirma como potencia constituyente y se puede desarrollar como sujeto político. Tanto el derecho como la sociología política del trabajo (desde Sinzheimer a Eugen Ehrlich, por

02

Sobre las instituciones del Común

no hablar de la teoría de los Soviet, sobre todo en la formulación luxemburghista) indican, desde hace ya más de un siglo, la productividad de estas definiciones.

2// ¿En qué se convierte la IOA en la transición hacia un nuevo modo de producir? ¿En el pasaje del fordismo al postfordismo? Debería convertirse en una institución mucho más común de lo que era en el modo precedente de producir ya que también se ha convertido en más común la forma del producir.

Formulemos entonces la hipótesis de una nueva institución: institución común autónoma (ICA), o bien organización multitudinaria autónoma (OMA).

Antes de nada: esta nueva institución se instaura sobre aquel nuevo horizonte relacional (comunicativo, informático, etc.) que es característico del nuevo modo de producir. Esta dimensión horizontal se caracteriza ulteriormente de forma reticular. De este modo, las redes se convierten en la base de la nueva institución común. No fácil, sino imposible, será todavía reconocer en este punto, dentro de este pasaje y dentro de esta nueva formación, características autónomas, en el sentido arriba indicado.

La ICA puede comenzar a definirse como institución reticular, expansiva pero también disipativa, en cuanto ella se considere a sí misma y/o sea reconocida como institución que hace éxodo (siempre que esta última determinación sea considerada desde un punto de vista sólo intensivo). Dicho esto, resulta completamente evidente que este primer elemento de institucionalidad (reticular, que hace éxodo) carece de toda caracterización específicamente normativa: esto significa que carece de todo elemento que pueda hacernos insistir, a la par que en la definición de la dimensión horizontal, en un tránsito vertical, instaurado sobre una capacidad organizativa autónoma y un reconocimiento efectivo por parte de las otras instituciones, y por lo tanto por una potencia de autolegitimación.

3// Proponemos una hipótesis escolástica. Cada forma de institución y/o de gobierno (desde las más concentradas a las más difusas) se basa en una relación entre fuerzas que se desarrollan genealógicamente sobre una dimensión horizontal para después reencontrarse en una relación vertical.

Podríamos añadir que cada definición de institución pública (IP)

se da como punto de equilibrio sobre un esquema ortogonal que comprende, en el eje de ordenadas, el elemento horizontal, y en el de abscisas el elemento vertical o, dicho de otra manera, el consenso reticular y la fuerza normativa, la adhesión a la estructura y el ejercicio del poder de mando. La definición de institución pública (IP) como fijación de un punto sobre esta pantalla ortogonal se expone, evidentemente, a series de diferenciales cualitativos y cuantitativos, tanto desde el punto de vista expresado sobre la ordenada de cohesión como desde el expresado sobre la abscisa del poder de mando. De esta suerte, en el esquema que hemos definido anteriormente, lo público se presenta como momento de equilibrio entre el conjunto reticular de singularidades reducidas a la unidad epistémica sobre el eje de ordenadas y concentración de fuerza establecida sobre el eje vertical.

Ahora bien, esta definición de la IP no es satisfactoria desde el punto de vista de la ICA (OMA), no consigue comprender el momento expansivo de la red. Recoge, como se ha dicho, el éxodo sólo en su dimensión intensiva. (Véanse a este respecto las interpretaciones “débiles” del pensamiento de Deleuze). En segundo lugar esta definición no consigue transferir la potencia expansiva de las singularidades de las formas a las fuerzas, de la *episteme* a la ontología; no llega, por lo tanto, a formar la fuerza.

Concluimos entonces: todo esto sucede porque ese razonamiento –y esa realidad (IP)- no consigue bajar de las formas a las fuerzas. Ahora bien, esto último también es una ficción. En realidad, dentro de esta crisis siempre se supone algo que no existe. Este algo es lo público, la institución pública: lo público no existe. Porque la definición de lo público no es más que la mistificación del común.

4// Tratemos de probar ahora esta afirmación. Partamos del hecho de que, desde el punto de vista de lo que se suele llamar “composición técnica” de la fuerza de trabajo, la producción se ha vuelto común. Desde el punto de vista de la “composición política”, sería preciso entonces que a esta composición común le correspondiesen nuevas categorías jurídicas y políticas, a saber: aquellas que fuesen capaces de organizar este “común”, de expresar su centralidad, de describir sus nuevas figuras institucionales y su funcionamiento interno.

Ahora bien, estas nuevas categorías no existen todavía. Pero nos hacen falta. El hecho de que se disfracen las exigencias nuevas del común y que se continúe razonando en términos obsoletos

-como si todavía el lugar de la producción global fuese solamente la fábrica, o como si la red no fuese más que una huera figura de comunicación- el hecho, pues, de que se continúe actuando como si nada hubiese cambiado (a propósito de la composición técnica de la fuerza de trabajo): en esto consiste la más perversa de las mistificaciones del poder.

Esta mistificación reposa en particular sobre la reformulación ideológica de dos términos que funcionan como anzuelos o jaulas, ficciones e ilusiones, pero que corresponden al mismo tiempo a dos maneras de apropiarse “el común de los seres humanos”: El primero de estos términos es el recurso a la categoría de lo “privado”; el segundo es el recurso a la categoría de lo “público”: En el primer caso, la propiedad (Rousseau dixit: y el primer hombre que dijo “esto es mío”...) es una apropiación del común por parte de uno solo, lo que significa a su vez una expropiación de todos los demás. Hoy, la propiedad privada consiste precisamente en negar a los seres humanos su derecho común sobre aquello que solo su cooperación es capaz de producir. La segunda categoría de la que nos ocupamos es de la de lo “público”.

Aquí el buen Rousseau, que era duro con la propiedad privada (haciendo de ella con razón la fuente de toda corrupción y sufrimiento humanos) deja de funcionar. Problema del contrato social-problema de la democracia moderna: puesto que la propiedad privada genera la desigualdad, ¿cómo inventar un sistema político donde todo, perteneciendo a todos, no pertenezca sin embargo a ninguno? (“*n’appartienne pourtant à personne...*”) La celada se cierra sobre Jean-Jacques (también sobre nosotros, por otra parte). Esto es, en realidad, lo público: aquello que pertenece a todos pero a ninguno, es decir, aquello que pertenece al Estado.

Y puesto que el Estado deberíamos ser nosotros (pero como es obvio no lo somos –sobre todo cuando no conseguimos llegar a fin de mes), hace falta inventar algo para facilitar el trago de su acto de violación del común: hacernos creer que nos representa, y que, si se arroga los derechos sobre lo que producimos, lo hace porque ese “nosotros” (que efectivamente somos), no es aquello que producimos en común, que inventamos y organizamos como un común, sino aquello que nos permite existir. El común, nos dice el Estado, no nos pertenece, puesto que no lo creamos de verdad: el común es aquello que es nuestro suelo, nuestro fundamento, lo que tenemos bajo los pies: nuestra naturaleza, nuestra identidad. Y si ese común no nos pertenece verdaderamente -de hecho, ser no es tener- la violación estatal del común no se llama-

rá apropiación, explotación, sino gestión (económica), delegación y representación política. Q.E.D.: implacable belleza del pragmatismo político, la transformación de lo que somos, a saber, comunes, en naturaleza e identidad.

5// Llegados a este punto podemos abordar de nuevo la dimensión formal de las coordenadas cartesianas a partir de las cuevas habíamos abierto la discusión: la dimensión formal se desoculta.

a) Por encima de todo, esa dimensión formal es, como hemos visto, perfectamente real. El punto de equilibrio es una utopía del poder, un intento de castración del común para reducirlo a un conjunto de privaciones, a un modelo de lo privado que se llama público. En esto consisten las derivas reaccionarias que anidan en la democracia -continuidad de la propiedad y tradición retórica del individualismo, *habitus* (bourdieusiano) en las clases dirigentes y costumbre de la vida banal, excepción (no como mitología de un poder extremo y exasperado) como expresión de un poder perfectamente lleno, nutrido de todo el derecho y de las costumbres preexistentes: extremismo de centro (los grandes dispositivos industriales y militares de Goering en vez de la locura de Hitler). Así, pues, ese equilibrio es perfectamente real e inmediatamente enemigo. Al igual que son enemigas todas las coordenadas más o menos transcendentales o religiosas, desde el derecho natural eclesástico a la cháchara sobre el *kathecon*.

b) En segundo lugar, esa dimensión formal es contradictoria en sí porque, para impedir que la red de las relaciones desplace su potencial expresivo y cooperativo del nivel horizontal al vertical del poder, está obligada a negar toda posibilidad de traducción y, por lo tanto, toda potencia de las singularidades, es decir, está obligada a negar no solo el elemento relacional, cooperativo, sino también el elemento innovador que reside en la determinación biopolítica de la red. (Aquí sería preciso abrir una discusión sobre las diferentes líneas de la interpretación del pensamiento foucaultiano -que dejamos, eventualmente, para otro momento de nuestro encuentro).

c) Así, pues, la naturaleza y la identidad representan las mistificaciones del paradigma moderno del poder. Para reapropiarnos de nuestro común, ante todo debemos producir una drástica crítica de ese paradigma. Nosotros no somos en modo alguno partícipes ni queremos ser parte del mismo. “Nosotros”: no es una esencia, una “cosa” de la que es necesario declarar que es “pública”. Por

el contrario, nuestro común no es nuestro fundamento, sino producción, invención que siempre comienza de nuevo. "Nosotros" es el nombre de un horizonte, el nombre de un devenir. El común está siempre delante de nosotros, es un proceso. Nosotros somos este común: hacer, producir, participar, moverse, dividir, circular, enriquecer, inventar, relanzar, etc.

Durante casi tres siglos hemos pensado la democracia como administración de la cosa pública, es decir, como institucionalización de la apropiación estatal del común. Hoy, la democracia ya no puede ser pensada mas que en términos radicalmente diferentes: como gestión común del común. Esta gestión implica una redefinición del espacio: reticular (sin límites –pero esto no significa sin jerarquías y límites internos– hasta el punto de devenir cosmopolítico) y una redefinición de la temporalidad: constituyente. Ya no se trata de definir una forma de contrato que haga que todo, siendo de todos, no pertenezca a ninguno. No: todo, siendo producido por todos, pertenece a todos.

Tal y como se pone de manifiesto a partir de todo lo anterior, esta "pertenencia a todos" es un devenir. Es el constituirse mismo de las instituciones de la multitud, en su dinámica no teleológica (una finalidad construida a través de dispositivos productivos en cada momento en un conjunto caótico no puede ser definida teleológica), sino más bien desutópica.

6// Creo que, llegados a este punto, las coordenadas se vuelven a conjugar en el cuerpo y en la potencia (como ocurre con frecuencia en Descartes y sobre todo sucede en el paralelismo modal de Spinoza). En cuerpo y en potencia, esto es, en poder constituyente, en un mecanismo de traducción que expresa nuevos significados. (Los digo -poder constituyente y mecanismo de traducción- en los términos de Sakai, Solomon y Mezzadra, a saber, como dinámicas constitutivas que parten de los lenguajes, de las multitudes y de las instituciones). Para mí es suficiente, por ahora, dejar sentado lo siguiente: la preeminencia ontológica y temporal de un dispositivo constituyente que defina la base de todo proceso constructivo de las instituciones del común. No hay prefiguración posible de las instituciones del común si no reconocemos un poder constituyente en acto. Esto abre algunos problemas que no pueden ser infravalorados a partir de la preeminencia temporal y ontológica que hemos atribuido al poder constituyente.

En particular: el poder constituyente es antes que nada una categoría jurídica, o sea, una de las potencias atrapadas (y en este

caso definitivamente excluida) por el derecho público. ¿Cómo hacer para recuperarlo? Por supuesto, el análisis histórico sigue siendo fundamental, y éste nos muestra que, cada vez que ha estallado, el poder constituyente ha tenido efectos ontológicos. Pero lo que nos interesa ahora no son los cursos críticos de historia del derecho: nos interesa identificar el dispositivo político, la intencionalidad latente y expresa del poder constituyente (como máquina que produce institución) en la coyuntura actual, a saber, como máquina que ha de usarse para la construcción de un derecho común contra el derecho público. Planteando en estos términos el problema de las instituciones del común éste se torna en afirmación del poder constituyente como fuente permanente, interna, del proceso de constitución político-jurídica de la sociedad.

a) Dentro de esta investigación han de valorarse también las relaciones que los movimientos sociales imponen a los gobiernos, las determinaciones materiales que los movimientos diseñan en los ordenamientos constitucionales. El poder constituyente como fuente interna del derecho público y constitucional es manifiesto sobre todo en las nuevas constituciones de América Latina: diseñan relaciones inéditas y nuevas dinámicas constitucionales tanto en términos tanto de gobierno como de *governance*, reactivando así el derecho común de las multitudes hasta ahora excluidas del poder y transformando en consecuencia el tejido interno de la constitución democrática.

b) Dentro de esta investigación han de analizarse también de nuevo las temporalidades que implícita o explícitamente unen la acción de los movimientos a las determinaciones constitucionales. Cuando dirigimos la mirada hacia las nuevas dinámicas que unen formas multitudinarias y ordenamientos institucionales en los procesos de transición que se dan en las nuevas áreas económicas (China, India, Brasil) debemos reconocer que en estas nacen nuevas figuras institucionales (en las experiencias postcoloniales) y no pueden ser reconducidas a los modelos de la modernidad europea.

No se olvide lo siguiente: estas indicaciones de investigación nacen también del análisis objetivo de la situación caótica en la cual se encuentran hoy las instituciones públicas tanto en Europa como en Estados Unidos, es decir, en los estados de la modernidad capitalista. Encontramos síntomas, señales, huellas de potencia constituyente dentro de la crisis en la que se agitan las instituciones públicas. A este respecto se pueden construir casuísticas, centradas sobre los puntos más altos del análisis crítico

y autocrítico de las ciencias jurídicas (Teubner y el nuevo curso del institucionalismo jurídico) y de las ciencias sociales (Boltanski y el nuevo curso del institucionalismo sociológico). Creo que se trata, para remodelar el tema y para redefinir un eventual tipo ideal de las instituciones del común, de reabrir y reinventar la investigación, en los ámbitos de la nueva constitución capitalista de lo social. Así, pues, se trata de asumir, en esta fase de investigación:

- 1> el capital cognitivo como característica del proceso de valoración;
- 2> la metrópolis como nueva localización de la explotación,
- 3> el capital financiero como nueva figura del capital global o de la forma poder de mando: *Christus-fiscus*, es realmente un terreno de investigación antagonista (*Christus-subprimes* etc.);
- 4> límites, jerarquías y fragmentaciones como analítica de la multitud (y eventualmente de las guerras);
- 5> la traducción luchas/instituciones como terreno de desutopía política posible.

La investigación constituyente puede definir el método político del análisis crítico y de la insubordinación militante en esta fase. Así, pues, tenemos aquí una nueva tabla ortogonal (considerando que, de todas maneras, todo sucede en red) que podrá quizá permitirnos aferrar el elemento de innovación entre las protuberancias y las diferencias que la red misma propone. Aunque la geometría de la multitud no puede ser proyectada sobre la de la red, probablemente sin embargo la geometría de la revolución corresponderá a la geometría de las instituciones del común. Como quiera que sea, éste es el camino que la investigación constituyente debe asumir como hipótesis.

Toni Negri
Judith Revel
15 Febrero 2008

Traducción de Eugenia Mongil y Raúl Sánchez Cedillo.

CRÍTICA DEL TRABAJO

La crítica del trabajo alcanzó gracias a las luchas estudiantiles y obreras de finales de la década de 1960 una vasta complejidad. Fue una crítica de la división social del trabajo y de las jerarquías que le eran inherentes, de la alienación y del trabajo asalariado *tout court* y de su carácter de mercancía. Los movimientos estudiantiles acogieron con entusiasmo la idea marxista de alienación, en su sentido genérico de acción que se aparta de las necesidades y de la voluntad de los individuos, para desarrollarse según leyes propias y ajenas a ellos (las de la mercancía y las de la acumulación de beneficios) y la extendieron al estudio y a la función de los profesionales cualificados. Entrar en la máquina productiva significaba obrar contra uno mismo, contra las propias necesidades y las de los demás. El mismo éxito tuvo la crítica de la división social del trabajo (que en esos años alcanzó los niveles más altos de rigidez y de fragmentación) que reducía y constreñía el conjunto de las capacidades y de las potencialidades del individuo a la ejecución repetitiva y devastadora de una única función productiva. El rechazo de esta «unidimensionalidad», de esta anulación de la persona y de la consiguiente segmentación social jerarquizada que se desprendía de ella fue una de las corrientes más importantes que afectaron a los movimientos en su búsqueda de una reconstrucción de los sujetos capaz de redistribuir de forma ecuánime las tareas necesarias para la reproducción social, quizá inspirándose en la China de los Guardias rojos. La superación de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual fue, por consiguiente, una de las consignas más difundidas en los movimientos estudiantiles. Tampoco faltaron sectores obreros y técnicos politizados que analizaron la organización del trabajo y que dado su conocimiento de las formas y de los objetivos de la producción, pretendieron imponer su control sobre el ciclo productivo, arrebatárselo a la dirección patronal. Una actitud que posteriormente sería aprovechada, desfigurándola y sometiénola a las reglas de la competitividad, por el toyotismo.

Pero la posición más radical fue la del «rechazo del trabajo», cuyo objetivo era una negación inmediata e inmanente del trabajo asalariado. Al rechazar la concepción de una capacidad de emancipación inherente al trabajo en sí y de la atribución de un valor ético intrínseco al mismo (la vieja ética del trabajo interiorizada por el movimiento obrero), propugnaba la sustracción por cualquier medio de tiempo y energías al trabajo y cuestionaba el sistema mismo de trabajo asalariado y sus unidades de medida mediante la idea de una renta no vinculada con la productividad. De aquí el carácter no limitado y «revolucionario» que fue atribuido a la reivindicación salarial. La petición de «más dinero» desvinculada de «más productividad» debía poner en duda el carácter de mercancía de la capacidad laboral humana. Y ello de la única manera posible: mediante la inflación de su coste, creando una continua «desmesura».

El «rechazo del trabajo» no fue, sin embargo, únicamente una posición teórica que se articulaba privilegiando determinados objetivos de lucha, sino también

03

Glosario
 Algunas claves para comprender el post-68 italiano (y europeo)*

* Extraídas del libro *Memoria del 68*, publicado en el volumen multimedia *1968. Una revolución mundial* (Madrid, 2001, Ed. Akal, VV.AA.).

un movimiento espontáneo que se manifestó en los comportamientos y en las subculturas juveniles con su desesperado intento de sustraerse a un gris destino obrero y a través de otras formas más o menos ideologizadas de éxodo individual y colectivo de la sociedad productiva. La misma omnipresencia de la política en el 1968, su penetración prepotente en todos los ámbitos y su pretensión de primacía, se contraponían de alguna manera al trabajo. El «hacer política» que «ocupaba» a decenas de miles de jóvenes era precisamente lo que no era compatible con la naturaleza de mercancía del trabajo y con sus unidades de medida. Y por ello, al distanciarse de toda idea «profesional» de la política, se presentaba inmediatamente como modelo de liberación.

OBRERISMO

Entre las múltiples corrientes intelectuales, marxistas o neomarxistas, que prepararon el terreno para el movimiento de 1968, una de las más ricas intelectualmente y sobre todo una de las más originales fue la que se formó a comienzos de la década de 1960 entorno a la revista *Quaderni Rossi*. Los *Quaderni* fueron la primera y la más importante de las revistas del llamado obrerismo italiano y Raniero Panzieri el intelectual que más la marcaría. Militante socialista, sería más tarde, hasta su expulsión por motivos políticos, redactor de la editorial Einaudi.

Contra los teóricos del neocapitalismo como generador de bienestar económico y de paz social, la apuesta de los *Quaderni Rossi*, como escribió otro intelectual del grupo, Mario Tronti, era que el impetuoso desarrollo del capitalismo (estamos en la fase del llamado *boom* económico) no sólo produciría niveles de lucha obrera más altos, sino también un nuevo nivel cualitativo de la lucha de clases: el rechazo de la delegación sin reservas en las organizaciones sindicales, la centralidad de la asamblea obrera, la reivindicación no sólo de más salario sino, como decía entonces Panzieri, de poder obrero. Los *Quaderni Rossi* fueron «obreristas», ante todo, en su reivindicación del carácter absolutamente político de las luchas de fábrica. No tiene sentido, decía Panzieri, intentar subir hasta el décimo piso, el político-estatal, el de las instituciones, si antes no se han subido, pacientemente, los otros nueve y si no se atacan las relaciones de poder social en sus cimientos, en la fábrica. En este conflicto, un arma fundamental es lo que Panzieri llama el «uso capitalista de las máquinas»: la innovación tecnológica de los procesos productivos no es neutral, sino un instrumento del cual el poder capitalista se sirve para fortalecerse y reorganizarse continuamente y, por consiguiente, para fragmentar y debilitar la resistencia obrera.

El otro tema no ortodoxo sobre el que Panzieri insiste es el del capital entendido como «planificación» (invirtiendo el discurso tradicional sobre la anarquía del mercado): con el paso al capitalismo monopolista y al Estado del bienestar, el capital gobierna y planifica por primera vez a la sociedad en su conjunto; un proceso que de alguna forma anula la diferencia entre la fábrica y el conjunto de la sociedad.

Algunas de las hipótesis teóricas de los *Quaderni Rossi* se confirman en los cambios que se producen a comienzos de la década de 1960: la reanudación de las luchas obreras y los enfrentamientos de la plaza Statuto de Turín en julio de 1962.

En 1964, de los *Quaderni Rossi* se separa un grupo (del que forman parte Mario Tronti, Alberto Asor Rosa y Antonio Negri) que funda el periódico *Classe Operaia*. En él la teoría obrerista se radicaliza, se plantea de manera más directa el problema de la construcción de una organización y se redescubre el leninismo (*Lenin in Inghilterra* es el título de un artículo de Tronti de 1964, mientras que su libro más famoso es *Operai y capitale*). La característica más significativa de esta fase es su énfasis sobre la autonomía de la clase obrera: son los movimientos de clase los que generan el desarrollo y la transformación del capital, y no viceversa.

De la corriente obrerista nacen después, entre 1966 y 1968, una serie de grupos de intervención obrera organizados localmente, como el *Potere operaio* veneto-emiliano, el *Potere operaio* de Pisa y, en Roma, el grupo que se aglutina alrededor de la revista *Classe e stato*. Entre tanto dentro de la vasta galaxia obrerista ya se han sedimentado divisiones profundas: mientras el grupo de Asor Rosa, Tronti y Cacciari se orienta hacia el trabajo dentro del Partido Comunista, Negri y otros trabajan para dar vida a organizaciones políticas autónomas. La última tentativa de una elaboración teórica común, y de un perfil diferente, es la revista *Contropiano*, concebida en 1967 y que se publica en 1968. Pero el trabajo común duró poco, porque ya a partir del segundo número Negri abandona la dirección del periódico. De la matriz obrerista derivan, por lo tanto, experiencias políticas muy diversas y también conflictivas entre ellas.

OBRERO MASA

Con el término «obrero masa» se designaba al obrero «sin atributos» de la fábrica fordista y al mismo tiempo al sujeto principal de un nuevo ciclo de luchas, con características, formas de organización y de insubordinación propias. Con él aparece dentro de la clase trabajadora el obrero de la cadena de montaje no cualificado, inmerso en la fragmentación más aguda del proceso de producción, enfrentado a su naturaleza de mercancía de la manera más cruda y privado de las tradiciones ideológicas y de organización más significativas. Este nuevo sujeto generado por la emigración, por la expansión económica de la década de 1960 y por la organización taylorista del trabajo, se contrapone a la figura clásica del obrero profesional europeo, corazón de la tradición socialista y sindical, anticapitalista, pero orgulloso de su capacidad de productor y atento a las razones del «interés general». El «obrero masa», resultado de una gigantesca mutación de la composición de clase inducida por la racionalización taylorista de la producción en la gran industria, que reduce el trabajo cada vez más a sus características más abstractas e impersonales, es al mismo tiempo el protagonista del tumultuoso ciclo de luchas de fábrica que se produce entre las décadas de 1960 y 1970. Estas

luchas, alimentadas por una difusa espontaneidad en muchos casos, tratarán de obstaculizar el ciclo productivo, aprovechándose de su naturaleza y de sus debilidades, con un riesgo y una exposición mínimos para los obreros individuales: huelgas salvajes, interrupciones repentinas, actos de sabotaje, luchas directas y a menudo violentas contra las jerarquías de las fábricas. Del obrero no cualificado procederá también un fuerte impulso igualitario, intolerante con las divisiones creadas por la vieja escala profesional, y una voluntad de participación directa en constante conflicto con las organizaciones sindicales, además de una acentuación de las reivindicaciones salariales, que ahora rechazan someterse a los «equilibrios» de la empresa. En Italia, donde el nuevo ciclo de luchas obreras alcanzó a partir de 1969 una intensidad y una persistencia mayores, nace la consigna «el salario como variable independiente».

Este componente de la clase obrera será el que se pondrá en contacto más fácilmente con los grupos políticos más radicales de origen estudiantil y recorrerá a menudo nuevos caminos de politización proyectados fuera de la fábrica y fundados a partir del rechazo mismo de la condición obrera. Si Italia fue durante muchos años el laboratorio principal del «obrero masa» y de sus formas de expresión conflictiva, los obreros de la cadena de montaje y la ruptura con la tradición de la disciplina sindical también ocuparon una posición importante durante el mayo francés con el rechazo de los acuerdos sindicales de Grenelle, que eran sin embargo relativamente favorables para ellos, y en Alemania durante el período de las huelgas salvajes del otoño de 1969.

FIAT MIRAFIORI

Casi tres millones de metros cuadrados, la mitad techados, 37 puertas de entrada distribuidas a lo largo de casi diez kilómetros, 22 kilómetros de carreteras internas, 40 kilómetros de líneas de ferrocarril, otros 40 de cadenas de montaje, 13 kilómetros de vías subterráneas y una población obrera que en los momentos punta llega a 60.000 personas. Esta es la Mirafiori de 1968, el mayor establecimiento de la FIAT, la fábrica más grande del mundo y el corazón industrial y obrero de Italia. Mirafiori es el mayor establecimiento de la FIAT en Turín, pero no el único. Relativamente cerca hay otros centros: Spa Stura, Lingotto y Rivalta, por citar sólo los principales.

La derrota obrera y sindical se había consumado en la FIAT a principios de la década de 1950. Durante esa década no se declaró ninguna huelga en la fábrica. Las razones de la pasividad de los trabajadores son dos: la durísima represión impuesta por el administrador delegado, Vittorio Valletta, sustituido en 1967 por Gianni Agnelli, y el trato salarial dispensado por la FIAT a sus obreros, superior a la media. Los resultados de la gestión de Valletta son excepcionales. En menos de 15 años la facturación ha aumentado más de un 400 por 100 y el volumen de la producción se ha más que decuplicado. En 1962, con ocasión de la renovación del convenio, la fábrica se bloquea por la primera serie de huelgas habida en muchos

años. Hay muchas diferencias con respecto a la década precedente: los ritmos de trabajo han aumentado insosteniblemente, el nivel de las retribuciones ya ha sido superado por muchas otras fábricas y se ha contratado a millares de emigrantes del sur. El principal cambio afecta a la composición de la clase obrera, en la que el «obrero masa» está sustituyendo paulatinamente al obrero profesional como figura clave, que había sido el sector más concienciado y politizado hasta ese momento. El 6 de julio, la UIL, el sindicato del PSI, firma un acuerdo separado con la empresa. El 7, una manifestación espontánea asedia la sede de la UIL en la plaza Statuto de Turín. Los enfrentamientos con la policía se prolongan durante tres días y tres noches; los llamamientos de vuelta a la normalidad hechos por la CGIL no serán escuchados. Se detiene a 90 personas, jóvenes inmigrantes del sur en sus dos terceras partes. La huelga vuelve a la FIAT en 1966, de nuevo con ocasión de la renovación del convenio. A pesar de la masiva participación de los obreros en la huelga, la CGIL firma un convenio inaceptable, pretendiendo así evitar enfrentamientos con la CISL, que presiona para cerrar el conflicto lo antes posible.

El efecto de la derrota obrera se dejará sentir muy pronto. En los meses siguientes, la situación en la FIAT parece volver a ser la de la década de 1950. Sin embargo, la participación en la huelga general convocada para el 7 de marzo de 1968 supera de forma imprevista todas las expectativas. La huelga general convocada en noviembre en contra de la reforma del sistema de pensiones registrará un éxito aún mayor; en diciembre, la CGIL reconquista la mayoría en las comisiones internas, perdida después del fracaso de 1966.

VIOLENCIA Y NO VIOLENCIA

La violencia y la represión marcaron recurrentemente los conflictos sociales y políticos de la posguerra en Europa y no sólo en los países que estaban sometidos a regímenes dictatoriales. Pero será a finales de la década de 1960, concretamente en 1968, cuando la violencia política y social sería descubierta, discutida y vivida masivamente, incluso en esas franjas de la sociedad que habían estado hasta entonces al resguardo de la misma y entre los jóvenes que no habían vivido la experiencia de la guerra. La violencia y la constricción que fueron descubiertas y denunciadas por los movimientos no son las que se manifiestan en un estado de guerra, sino en una situación de paz: discriminaciones, persecuciones, injusticias, explotación y represión de toda protesta que se considerase vagamente amenazadora. Esta violencia generalmente fue llamada «violencia de clase», ejercida no sólo por los órganos represivos de los Estados, sino también por las relaciones sociales dominantes, por las desigualdades y por la defensa sin escrúpulos de los privilegios. A ésta se añadía la violencia explícita, desplegada en los países lejanos, para defender los intereses del mundo occidental.

Ante esta violencia interna e internacional del «sistema», los movimientos reivindicaron una especie de derecho natural, de *ius resistentiae moderno*. No se podía entrar en el juego sin someterse, sin aceptar implícitamente las injusticias y los

abusos. Para los movimientos de protesta, la “legalidad” no garantizaba civilmente el espacio del conflicto, no era en absoluto imparcial, estaba al servicio de un orden social inadmisibles que no contemplaba otras alternativas o variantes. Por consiguiente, los movimientos reivindicaron para sí mismos la práctica de la “ilegalidad”, es decir, la infracción sistemática de las normas previstas por el orden establecido y el enfrentamiento con sus defensores. La “ilegalidad” de masas no fue considerada simplemente una elección táctica para la consecución de este o aquel objetivo, sino una condición de existencia del movimiento mismo, de su visibilidad y de su voz. La ley es la organización jurídica del poder, la ilegalidad es la manifestación de las necesidades negadas que se reconocen y que hablan. Las ocupaciones de las universidades y de las fábricas violaban el orden constituido al sustituirlo, hacían desaparecer el poder de los lugares donde estaba físicamente establecido, pero no lo eliminaron y tampoco lograron debilitarlo. La represión no se hizo esperar y la violencia dejó de ser implícita y latente. Los movimientos reaccionaron, consiguiendo también algunas pequeñas victorias, en París, Berlín, Roma y Chicago. Para los estudiantes, en Europa y en Estados Unidos, la resistencia pasiva ya no era suficiente.

El problema de los límites de la “ilegalidad” y del espacio legítimo para el ejercicio de la violencia fue una cuestión ampliamente discutida, tanto desde el punto de vista ético, como del punto de vista táctico del “grado de conflicto” que se podía sostener; pero, en general, el movimiento de 1968 no excluyó en teoría la posibilidad de recurrir a la violencia y terminó asumiéndola en su sentido común. Se buscó más bien un difícil equilibrio entre la práctica de la ilegalidad y el enfrentamiento con las instituciones. Es verdad que sobrevivía, sobre todo en el área anglosajona, la herencia de los movimientos pacifistas de la postguerra y que se mantuvo y se practicó la lucha de masas no violenta, por ejemplo, entre los negros norteamericanos por importantes organizaciones como la de Martin Luther King. Al agravarse el conflicto en 1968, estos componentes no violentos fueron atropellados por los movimientos más radicales que teorizaban y practicaban una autodefensa armada y un enfrentamiento violento con los poderes del Estado, como el *Black Panther Party*.

Por último, algunos sectores del movimiento se consideraron implicados directamente en los combates de una guerra de carácter planetario cuyo epicentro era Vietnam. Y se atribuyeron la misión de combatir detrás de las líneas del enemigo, el imperialismo americano, con atentados y acciones de sabotaje. En este caso la elección de la violencia, que había tomado connotaciones de guerra total, ya no se sometía a limitaciones y podía abstraerse de todo contexto. Es el camino que llevaría después a la formación y a la breve historia de la *Rote Armee Fraktion* en Alemania.

LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO

La afortunada y con el tiempo usadísima locución “sociedad del espectáculo” es originariamente el título de un libro que Guy Debord, el más importante de los intelectuales situacionista, publica en noviembre de 1967 en vísperas del estallido del movimiento de 1968. Debord había fundado en 1957 la Internacional Situacionista y publicado entre 1958 y 1969 la revista *Internationale Situationiste*. La organización se disolvió en 1972 tras haber sufrido numerosas escisiones.

La sociedad del espectáculo es un libro extraordinariamente precursor: de hecho, cuando se publicó, la transformación de la política y de toda la vida social y cultural en una fantasmagoría espectacular aún no había alcanzado las dimensiones que alcanzaría durante las décadas de 1970 y 1980. Parafraseando a Marx, que describía la sociedad moderna como una gigantesca colección de mercancías, Debord escribía en su ensayo: “el capitalismo en su forma última se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos, en la que todo lo que se vivía directamente se ha alejado convertido en una representación”.

¿En qué sentido el espectáculo se convierte, en el análisis de Debord, en el fenómeno central que caracteriza la sociedad del capitalismo tardío? “El espectáculo —escribe Debord— no puede ser interpretado como un abuso del mundo visual producido por las técnicas de difusión masiva de las imágenes (...). El espectáculo en su totalidad es, al mismo tiempo, el resultado y el proyecto del modo de producción existente. Su decoración superflua no es un suplemento del mundo real. Es el corazón de la irrealidad de la sociedad real”. El espectáculo, en definitiva, lejos de ser un fenómeno específico, se coloca en el centro del modo de producción capitalista. No se trata únicamente de un producto especial, de esa mercancía singular producida por la industria cultural. El espectáculo, en el capitalismo tardío, afecta a toda la producción social, dado que esta última se halla cada vez más imbricada en los procesos comunicativos: competencias lingüísticas, imaginación, saber, cultura.

El espectáculo tiene por tanto una doble naturaleza: por una parte, es un producto específico que se añade a todos los demás, pero al mismo tiempo *representa* (en el sentido más literal del término) la quintaesencia del modo de producción en su totalidad. El espectáculo, como dice Debord, es “la exposición general de la racionalidad del sistema”. En la mercancía espectáculo, cuyo valor de uso es lingüístico-cultural, parece reflejarse la cualidad comunicativa de la producción del capitalismo tardío en su totalidad.

Veinte años después de *La sociedad del espectáculo*, en los *Comentarios* publicados en mayo de 1988, Debord proseguía con su reflexión indicando la que a su juicio era la naturaleza de la fase siguiente, que él definió como la fase del “espectáculo integrado”. “El sentido último del espectáculo integrado —escribía— es que éste se ha integrado en la realidad a medida que hablaba de ella: que la

reconstruye según habla de ella, de tal forma que la realidad no se le opone como algo ajeno. Cuando lo espectacular estaba concentrado, la mayoría de la sociedad periférica se le escapaba: cuando estaba difundido se le escapaba solamente una pequeña parte de ella; hoy ya no se le escapa nada. El espectáculo se ha mezclado con cada realidad, difundiendo en ella. Tal como era previsible en teoría, la experiencia práctica de la consumación desenfrenada de la razón mercantil demuestra, rápidamente y sin excepciones, que el devenir—mundo de la falsificación era también un devenir—falsificación del mundo”.

Después de la muerte de Debord, la crítica de la sociedad del espectáculo, así como la de la cultura—espectáculo y de la política—espectáculo, se puede encontrar en todas las discusiones, inofensiva y despojada de su fuerza subversiva. Por otra parte, el pensamiento postmoderno ha invertido de algún modo el diagnóstico pesimista del intelectual situacionista, tejiendo el elogio desencantado de un mundo privado de realidad, reducido integralmente a simulacro y fantasmagoría.

LA DÉCADA DE 1970

Los efectos del explosivo bienio de 1968-1969 marcarán profundamente toda la década siguiente. Las ocupaciones universitarias serán cada vez más raras, pero el movimiento influenciará toda la actividad académica, condicionando tanto los nuevos planes de estudio como los métodos de exámenes. Por el contrario, ocupaciones y protestas proseguirán durante mucho tiempo en los institutos de enseñanza media, reserva principal de militantes de los grupos de la izquierda extraparlamentaria. En las fábricas, los convenios firmados en 1969 no llevarán a la reanudación de la paz social. De hecho, ya a partir de la primavera de 1970, se reanudarán las huelgas y los conflictos en las empresas, que proseguirán durante toda la década. Además, la protesta se extenderá a todos los sectores de la sociedad civil, llevando al nacimiento de corrientes de izquierda organizadas entre médicos, profesores, magistrados y psiquiatras. La protesta popular, gracias también a la acción en profundidad de la izquierda extraparlamentaria, implicará a sectores como los habitantes de los barrios periféricos, los desahuciados, los chabolistas y los presos. El crecimiento del movimiento provoca una reacción que se expresa, en parte, en un crecimiento electoral de la derecha en las elecciones nacionales de 1972 y, mucho más drásticamente, en una serie de atentados y masacres de la que siempre se ignorarán los culpables. Sin embargo, a mitad de la década, los grupos emprenden una vía de rápido declive. Los elementos que minan su supervivencia son, por un lado, el estallido del movimiento feminista separatista, que critica ásperamente sus dinámicas internas, y, por otro, la incapacidad de ofrecer una organización sólida y unitaria a la conflictividad.

La expansión de la protesta provoca, por lo tanto, un terremoto en el sistema político. La fórmula agotada del centro-izquierda no encuentra otra alternativa y la consecuencia principal es la concatenación de gobiernos que sólo sobreviven pocos meses. En este clima, en el otoño de 1973, el secretario del PCI, Enrico Ber-

linguer, lanza la propuesta de un «compromiso histórico» entre los dos principales partidos, DC y PCI, para gobernar el país. En este mismo periodo aparecen las primeras formaciones armadas de extrema-izquierda que, sin embargo, en un primer momento se limitan a acciones demostrativas e incruentas. La DC, conducida por su batallador secretario, Fanfani, rechaza la oferta del PCI y, por el contrario, en dos ocasiones, trata de enfrentarse a éste de forma directa y contundente. En 1974 impone un referéndum para abolir la ley que, poco antes, había introducido el divorcio, obteniendo una clamorosa derrota. Al año siguiente, afronta las elecciones municipales con una tan dura como contraproducente campaña anticomunista. El PCI conquista, en cambio, la dirección de las principales ciudades y crece en un 6,5 por 100.

En 1976, en las elecciones nacionales, el PCI mejora aún más sus resultados y alcanza el 34,4 por 100 de los votos. En compensación, la DC mantiene sorprendentemente sus posiciones, con el 38,7 por 100 de los sufragios. En este mismo año, en un clima marcado por la crisis económica, nace el primer gobierno apoyado indirectamente por el PCI, gracias a la fórmula de la abstención, antesala de la verdadera alianza, cuyo promotor principal en la DC es Aldo Moro.

El acercamiento entre DC y PCI lleva a una nueva ocupación de las universidades, conducida ya no por los grupos sino por el movimiento autónomo que los reemplazó. Al mismo tiempo, los grupos armados, entre los cuales se destacan *Brigate Rosse* y *Prima Linea*, intensifican sus acciones y empiezan a matar, con el atentado de junio de 1976 contra el fiscal de Génova, Coco. A diferencia del movimiento de 1968, el de 1977 se opone frontalmente al PCI, alcanzándose fases dramáticas cuando el secretario general de la CGIL, Luciano Lama, es expulsado de la universidad de Roma, que había sido ocupada, y cuando, en Bolonia, principal ciudad en manos del PCI, una revuelta, propiciada por el asesinato de un estudiante, se reprime con los blindados de la policía.

El 16 de marzo de 1978, las BR secuestran a Aldo Moro mientras se dirigía a la Cámara de los Diputados para la constitución del primer gobierno sostenido con los votos del PCI, presidido por Giulio Andreotti. Moro será asesinado después de 55 días de cautiverio. La alianza entre DC y PCI se rompe a principios de 1979. En las elecciones nacionales de primavera, el PCI pierde dos millones de votos. Durante toda la década de 1980 una nueva coalición entre la DC y el PSI de Bettino Craxi gobernará Italia. En 1980 un pulso entre la FIAT, que pretende abrir decenas de miles de expedientes de regulación de empleo, y los sindicatos, se concluye con una derrota sindical definitiva, que pone fin a la larga serie de conflictos que se abre en 1968.

LOS GRUPOS EXTRAPARLAMENTARIOS EN ITALIA

Los grupos de la izquierda extraparlamentaria, que continuarán activos durante gran parte de la década de 1970, se forman, casi todos, entre el otoño de 1968 y el de 1969. Recogen, en parte, la herencia de las pequeñas organizaciones nacidas a la izquierda del PCI en la década de 1960, pero deben su vitalidad al flujo masivo de militantes procedentes del movimiento estudiantil y a la relación con las bases obreras que logran crear en algunas grandes fábricas.

El primer grupo en formarse, en el verano de 1968, es la *Unione dei Comunisti Italiani Marxist-Leninisti*, prochinos y en parte procedente del grupo maoísta milanés *Falce e martello*. Disciplina rigurosísima y dogmatismo extremo son las características principales del grupo, cuyos principales líderes son Aldo Brandirali, Luca Meldolesi y Nicoletta Stame. Tras un fulminante éxito, la mayoría de los militantes de la UCI abandonan la organización, precisamente a causa del dogmatismo y del férreo control, incluso sobre la vida privada, de sus militantes. En 1972, la UCI transforma su semanario *Servire al Popolo* en un diario, que continuará publicándose durante algún año más.

Ese mismo otoño de 1968 nace en Milán, sobre todo para recoger la experiencia del CUB (Comité Unitario de Base) *Pirelli*, *Avanguardia Operaia*, cuyos principales dirigentes cuentan con la experiencia de años de militancia en la IV Internacional (trotskista). El grupo, muy potente en Milán en los primeros años de la década de 1970, se dota de un periódico quincenal homónimo que, posteriormente, sería sustituido por el *Quotidiano dei lavoratori*. A mitad de la década de 1970 *Avanguardia Operaia* forma junto a *Il Manifesto* la lista electoral *Democrazia Proletaria*, que no obtiene los resultados esperados en las elecciones nacionales de 1976 y que se disolverá en 1978.

En el verano de 1969 nacen, en cambio *Potere Operaio* y *Lotta Continua*, ambas filiaciones de la asamblea de obreros y estudiantes que había conducido los 50 días de lucha en la FIAT. A finales de julio, se lleva a cabo en Turín el Convenio de las Vanguardias Obreras y Estudiantiles, con el objetivo de dar vida a una formación organizada. El proyecto unitario falla y las dos principales tendencias de la asamblea se dividen. El grupo del semanario *La Classe* constituye *Potere Operaio*, en el que confluyen los grupos precedentemente ligados al *Potere Operaio* veneto-emiliano. Los líderes son Antonio Negri, profesor universitario, que había sido redactor de *Quaderni Rossi* y de *Classe Operaia*, Sergio Bologna y los líderes del movimiento romano Franco Piperno y Oreste Scalzone.

El grupo se dota de una revista quincenal (después mensual) a la que, en septiembre de 1971, se añadiría un semanario, *Potere operaio del lunedì*. Se disolverá en 1973 para confluír en la galaxia de la *Autonomia Operaia*.

La segunda corriente de la Asamblea de Obreros-Estudiantes, formada por los

militantes procedentes del grupo toscano *Il Potere Operaio* y por el movimiento estudiantil turinés, forma, por el contrario, *Lotta Continua*, el principal grupo extraparlamentario de la década de 1970. Los líderes son Adriano Sofri, Guido Viale, Giorgio Pietrostefani, Mauro Rostagno y Luigi Manconi. En los años siguientes, LC extenderá su terreno de intervención, añadiendo a fábricas, universidades y escuelas, los barrios pobres, las cárceles, las áreas deprimidas del sur del país y hasta el ejército. El semanario homónimo se convertiría en diario en 1972. En 1975, LC sugiere por primera vez a sus militantes votar por el PCI en las elecciones municipales. En junio de 1976 se presenta a las elecciones nacionales con el nombre de *Democrazia Proletaria*, pero los resultados son un fracaso. Pocos meses después, a final de su segundo Congreso, que se desarrolló en Rimini, el grupo, acosado por una parte, por las críticas durísimas de las feministas y de los grupos juveniles y, por otra, por los servicios de seguridad cada vez más militarizados, se disuelve. Sin embargo, el diario continuaría con sus publicaciones durante algunos años como «órgano del movimiento».

En el verano de 1969, un grupo de dirigentes del PCI ligados a la izquierda del Partido publican un mensual muy crítico con la línea adoptada por el PCI, *Il Manifesto*. Se trata de Rossana Rossanda, ex responsable de cultura del PCI, Luigi Pintor, ex codirector de *L'Unità*, el diario del partido, Aldo Natoli, dirigente que cuenta con una gran prédica popular, sobre todo en Roma, el economista Valentino Parlato, el parlamentario napolitano Caprara, Lucio Magri y Luciana Castellina. La dirección comunista ordena la suspensión de las publicaciones y, ante el rechazo de los directores, los expulsa del Partido tras un dramático «juicio». El grupo se organiza en una formación política y en 1971 publica el primer diario de extrema izquierda, *Il Manifesto*, el único que sobrevivirá a la década de 1970 y que aún hoy sigue publicándose. Tras un intento frustrado de unificación con *Potere Operaio*, la organización confluye, junto a una parte del desaparecido PSIUP y del católico MPL, en el PDUP, *Partito di Unità Proletaria*.

El PDUP se presenta a las elecciones municipales de 1975 y posteriormente junto a AO y LC, a las nacionales de 1976.

Pero la derrota electoral agudiza las divisiones internas. El viejo grupo de *Il Manifesto* abandona el PDUP, que desaparecerá poco después, y concentra sus propias energías únicamente en la redacción del diario.

A los grupos nacionales se añade una galaxia de grupos locales, de los cuales el más importante es el *Movimento Studentesco Milanese* que, a despecho de su nombre, constituye un verdadero grupo político, de inspiración prochina y stalinista. El MS, el único entre los grupos que opta por privilegiar la intervención entre los estudiantes, desentendiéndose de la relaciones con los obreros, y que tiene su baluarte en la Universidad Estatal de Milán, sufre en 1971 una escisión de la que nace el Grupo Gramsci y se disuelve en 1973. Una parte de sus militantes dará vida inmediatamente después al *Movimento Lavoratori per il Socialismo*.

BIBLIOGRAFÍA EN CASTELLANO

La forma Estado. Para la crítica de la economía política de la administración
(2004 [1978])

Marx más allá de Marx: Nueve lecciones en torno a los Grundrisse
(2001 [1979])

La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza
(1990 [1981])

Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad con Félix Guattari
(1999 [1985])

El tren de Finlandia
(1990)

Fin de siglo
(1992)

El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad
(1994)

El exilio
(1998)

Imperio
(2000)

Arte y multitud. Ocho cartas
(2000)

Spinoza subversivo
(2002)

Trabajo Inmaterial
(2002)

Del retorno. Abecedario biopolítico
(2003)

La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin
(2004)

Job, la fuerza del esclavo
(2004)

Los libros de la autonomía
(2004 [1970-1978])

Guías: cinco lecciones en torno a Imperio
(2004)

Europa y el Imperio
(2005)

Multitud
(2005)

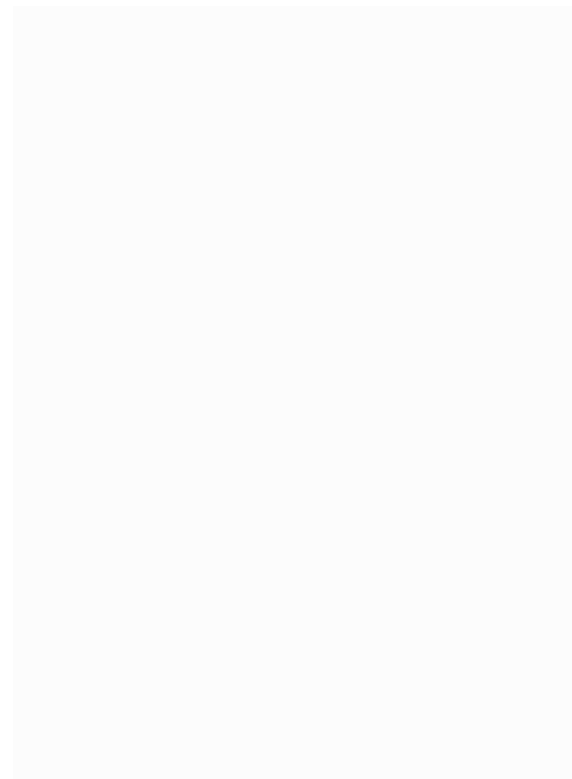
GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada con Giuseppe Cocco
(2005)

Movimientos en el Imperio: paisajes y pasajes
(2006)

Goodbye, Mr. Socialism: La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios
(2007)

La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política
(2009)

equipajeDmano 02
marzo de 2010



COPIA,
COMPARTE,
REPARTE,
DIFUNDE,
MULTIPLICA!



uLex
universidad libre experimental

la invisible
centro social y cultural de gestión ciudadana

equipajeDman