

INTELECTO GENERAL, SERVIDUMBRE VOLUNTARIA Y COMUNISMO

Francisco José Martínez (UNED)

1.- Capitalismo Mundial Integrado e Imperio: caras económica y política de la globalización

La situación actual se caracteriza por una serie de realidades que se definen como: Postmodernidad, postfordismo, Capitalismo Mundial integrado, Globalización, Imperio, Biopolítica. Estamos en una época radicalmente postmoderna, los grandes relatos de la modernidad se han derrumbado, lo que no impide que se mantenga el ideario transformador y revolucionario pero exige que se le lime todo prometeísmo y todo fácil e ingenuo progresismo. La postmodernidad nos ha hecho más conscientes de la complejidad del mundo y de las dificultades que entraña su transformación, así como de los costos que el progreso supone. El postfordismo alude al tipo de producción, descentralizada y automatizada que ha eliminado las grandes fábricas y ha implicado e integrado a los trabajadores en la dinámica de las empresas. El capitalismo postfordista no es solo un modo de producción sino también un modo de vida y una semiótica o sistema integrado de signos que gobierna toda nuestra vida y no solo los aspectos directamente relacionados con el trabajo y que se presenta como una constelación a la vez social, antropológica y ética. Esta época es la de la subsunción real del conjunto de la realidad social bajo el control del capital: todas las esferas de la vida y no sólo las económicas están permeadas por la lógica capitalista: la distinción entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio se diluye; producción y vida tienden a coincidir. Al obrero profesional de los primeros tipos del capitalismo, le sucedió el obrero masa, propio del fordismo y hoy predomina el obrero social que aplica en la producción los resultados del intelecto general que ha hecho que la mayor parte del trabajo en la actualidad es intelectual, se basa en la ciencia. Una ciencia que ya no es sólo fuerza productiva integrada en el sistema de máquinas como capital fijo, sino que domina también el trabajo vivo, de manera tal que se produce una hibridación entre el ser humano y la máquina, como ya Chaplin mostró de manera magistral en su película *Tiempos Modernos*. El pensamiento abstracto se ha convertido en el pilar esencial de la producción social. En este contexto el trabajo se muestra como poiesis y como praxis, como producto de un virtuosismo, y como autotélico, es decir que pretende ser su propio objetivo, contener su propia satisfacción. El trabajo es fundamentalmente una interacción con los demás (contra Habermas) y mucho trabajo actual es un trabajo autotélico, hecho ante los otros, algo que se comunica y se exhibe. El trabajo basado en la aplicación directa de la ciencia a la producción es decir, el trabajo basado en el intelecto general, es un trabajo que va más allá del valor de cambio, lo que implica que el tiempo de trabajo ya no mide el valor y el plusvalor sino que se da una plusvalía maquina producida directamente por las máquinas en tanto que saber coagulado y materializado. Este automatismo de la producción hace cada vez más patente el carácter vampírico y parasitario del capital y la obsolescencia del derecho de propiedad privado sobre los medios de producción que incorporan cada vez más elementos públicos. Esta autonomía creciente del proceso productivo frente a sus propietarios se basa en la creciente capacidad de auto-organización del obrero social basado en el intelecto general.

El Capitalismo Mundial Integrado es la feliz noción propuesta por Guattari avant la lettre para caracterizar a la actual globalización y mundialización del capital, que

recoge y desarrolla la unidad del mercado mundial, mediante la planificación de la producción, el control monetario y la gestión política con características cuasi-estatales. Es un modo de producción transnacional y su producción está fuertemente socializada. Es un capitalismo reticular de masas, que conecta a los individuos y las empresas en redes, descentralizadas y rizomáticas, no sometidas ya a la jerarquización arbórea y piramidal tradicional. Se muestra como Semiocapital, es decir, como un capital flujo que se coagula en artefactos semióticos. Es un modelo de producción bio-info, como nos dice Berardi, es decir un modo de producción ejercido sobre la vida, que produce la vida a su vez mediante procesos informatizados cada vez más complejos y globalizados. El CMI ha engendrado un sistema de competencia transnacional entre los distintos sectores de la clase obrera global. Su política se basa en unas políticas monetarias deflacionistas creadoras de paro y que están desarrollando una reconversión-desmantelamiento del Estado de Bienestar que conlleva el crecimiento controlado de la pobreza. Este tipo de capitalismo lleva a cabo una gestión diferencial de las desigualdades, lo que produce una segmentación suave de la población, una estratificación plural, más fractal que dualista, como sucedía en el capitalismo estudiado por Marx que enfrentaba, casi exclusivamente, a los capitalistas con los proletarios. Este tipo de capitalismo basa su poder de manera creciente en la introducción de inseguridad en los individuos en la generación de miedos diferenciales que paralizan la respuesta de los individuos sometidos.

El Imperio es la forma política, descentralizada y a la vez omnipresente que caracteriza a la fase de la globalización, basado en la desterritorialización de los Estados nacionales y en la extensión de lo político hasta ocupar todo el ámbito de lo social: se produce a la vez una expansión planetaria y una infiltración molecular. La expansión del capitalismo es extensiva hasta ocupar el conjunto del planeta e intensiva, hasta dominar el conjunto de la vida y del tiempo de los individuos. El Imperio se muestra como un denso entramado sin fronteras fijas de instituciones nacionales y supranacionales que dan lugar a un aparato de mando descentrado y desterritorializado que produce un control modulado que ha superado las disciplinas de los pasados siglos y que se ejerce sobre el nuevo tipo de trabajo cooperativo, comunicacional y afectivo, estableciendo un nuevo régimen más inmanente y total que el anterior ya que se ejerce sobre los cuerpos y las almas de los individuos a través de redes flexibles y fluctuantes abarcando todos los niveles de su actividad y no sólo los económicos. El poder del Imperio se basa en la subsunción real de todos los aspectos de la vida bajo su mando y por ello es un poder sobre la vida, un biopoder; un poder que se sitúa más allá de la historia, en una eternidad repetitiva y sin alternativas en la línea de Fukuyama. Su legitimación se basa en la comunicación que elimina cualquier alternativa, siendo una legitimación fáctica e ideológica más que jurídica. Se genera una 'Noopolítica' que conlleva el gobierno de los pensamientos y conductas, en definitiva, el control de las almas, mediante una actuación a distancia sobre el medio, sobre el marco en que se despliegan las conductas globales de los individuos.

Por último, la noción de biopolítica y de biopoder alude al hecho de que el poder no se ejerce solo sobre las almas y sobre los individuos como sujetos de derecho sino que se ejerce sobre dichos individuos en tanto que cuerpos vivos y productivos. La vida, en sus aspectos individuales y de especie, es el objetivo fundamental del poder actual. Poder material, represor y a la vez, productivo. Este biopoder se ejerce sobre una sociedad que se han convertido en Sociedades de control, según la terminología de Deleuze, o en sociedades de seguridad, según la terminología del último Foucault y dicho tipo de poder se basa en su capacidad de previsión y

control de los acontecimientos posibles y aleatorios que se pueden presentar de forma imprevista.

2.- La multitud como el tipo de subjetividad actual, correspondiente al CMI y al Imperio.

Ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, y el espaciamento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí. (J.L. Nancy)

La multitud no sólo ha de configurar su éxodo como resistencia, sino que además ha de transformar su resistencia en una forma de poder constituyente y crear las relaciones sociales y las instituciones de una nueva sociedad. (Multitud, Negri y Hardt)

La categoría de multitud introducida por Negri para caracterizar el tipo de subjetividad emergente en nuestra época se basa en referencias claramente espinosianas y supone un ontología inmanente y materialista, como la de Espinosa. La multitud se constituye como una esencia productiva dotada de *potentia* lo que la otorga un cierto poder constituyente frente a la *potestas* que es el poder de dominación sobre los individuos. Para Espinosa, el poder que teníamos en el estado de naturaleza no se pierde al pasar al estado social y político, sino que se conserva siempre, frente a las concepciones de Hobbes, para el cual los individuos al abandonar el estado de naturaleza para constituirse en sociedad civil y política transfieren su poder al soberano, sin posible retorno. Mediante el pacto social el poder de los individuos queda en manos del soberano, que no forma parte del pacto sino que es su resultado.

La multitud, en tanto que subjetividad colectiva compleja, se nos muestra como una realidad objetiva pero múltiple a nivel político. No es un sujeto social global que se pueda transformar en un sujeto político único. Actualmente la mayoría de la multitud en tanto que conjunto de individuos sociales dedicados al trabajo complejo inmaterial está aliados con el estrato superior de la sociedad en detrimento de los estratos inferiores. Invertir esa alianza es la tarea política actual. La multitud como sujeto político será plural, descentrada, expresión más de deseos que de intereses, articulación de singularidades irreductibles cuyo objetivo es producir acontecimientos es decir, ámbitos inéditos donde lo impolítico se transforma en político.

La multitud, para Negri, se identifica con el conjunto de todos los explotados y subyugados enfrentados al Imperio sin mediación. Es un conjunto de singularidades no unificado por el Estado frente al pueblo que se basa en la identidad, ni uniforme y disgregado como las masas. La multitud es una pluralidad que persiste como tal, dando lugar a una región intermedia entre lo singular y lo colectivo, entre lo público y lo privado. La multitud está constituida por los muchos; es el resultado de la individuación de lo común, de lo genérico. La multitud con su trabajo produce y reproduce el mundo de la vida y se produce a sí misma como singularidad dotada de una fuerza bio-política auto-organizadora capaz de generar innovación y creación social y vital.

El individuo actual es un individuo social que incorpora como elemento pre-individual las fuerzas productivas universales, el 'intelecto general' marxiano, entendido como el trabajo vivo basado en la interacción lingüística y comunicativa, más que como el capital fijo. La introducción masiva de la tecnología en la vida cotidiana ha producido cambios antropológicos ya que vivimos en un ciberespacio y un cibertiempos lo que produce la limitación en la recepción de los estímulos y conlleva estados de ansiedad y pánico. El espacio del individuo actual social ya no es la ciudad sino la metrópolis.

La multitud sería el conjunto de individuos sociales, una multiplicidad irreductible, la clase de las singularidades productivas dedicadas al trabajo inmaterial dotada de una potencia ontológica y un deseo de desarrollar la vida. Si el pueblo es una síntesis constituida estructurada por la soberanía, la multitud es el resultado de una relación constituyente inconclusa. La multitud es el resultado de la crisis de la sociedad del trabajo, basada en la diferencia entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo. Ahora el tiempo de producción no se limita al tiempo de trabajo sino que incluye tiempo de no trabajo. La fuerza de trabajo actual supone una intelectualidad de masas y un trabajo que es todo complejo, mediado por la ciencia.

Actualmente el capitalismo es un parásito que extrae plusvalía de la productividad de la multitud. La crisis resulta del conflicto entre las fuerzas inmanentes del deseo y la cooperación de la multitud frente a la soberanía trascendente que quiere dominar y controlar dicha creatividad y extraer de ella plusvalía.

Pero la multitud como forma de subjetividad dominante en la actualidad, aunque sea de forma tendencial, no permite constituir una comunidad. La única forma de comunidad posible hoy en día sería una que estuviera libre de la idealización expresivista de cuño romántico, una comunidad que se sabe mito, en tanto que ficción fundadora o fundación a través de la ficción, y que produce mitos como cementos coaligadores de los individuos. Una comunidad que no fusione los individuos en un Nosotros capaz de actuar como un sujeto colectivo, como un todo orgánico vinculante. Una comunidad que sea inoperante, ociosa, como dice Nancy, que se dé como el espacio mismo en el que los singulares se articulan con otros singulares. La comunidad sería un espacio no de comunión sino de comunicación; más un acontecimiento que un ser, una substancia o un sujeto. Por su parte Esposito entiende la comunidad como "un deber o deuda (munus) que nos compromete con el otro", que nos expone al otro, haciéndonos romper nuestra subjetividad. La comunidad más que una comunión es un hacer común, un hacer con los otros que no tiene ningún objetivo prefijado. Ya Dewey concebía la sociedad como una 'comunidad de comunidades' pero no entendida en un sentido expresivo, romántico, sino como una forma republicana de unión social cuyos miembros se sienten vinculados de manera colectiva e igualitaria a través de la participación democrática en la actividad política cuyo objetivo es conseguir metas comunes y compartir valores.

Hoy es imposible pensar en un tipo de comunidad, de origen romántico, entendida como un nexo social imaginario que sustenta las interacciones sociales artificiales y los intercambios instrumentales que constituyen la sociedad en un sentimiento recíproco e intenso de pertenencia y una vivencia autoexpresiva de intimidad que dan lugar a la constitución de una identidad grupal compartida que origina compromisos morales y normativos, así como vinculaciones emocionales, base de la solidaridad y la cooperación mutua que trata de satisfacer unas necesidades comunes. Dicho tipo de comunidad, si es que alguna vez existió en nuestras

sociedades, fue erosionada de forma irreparable por el desarrollo del capitalismo basado en el individualismo posesivo orientado por el interés y cuyo principal medio de interacción con el mundo es la razón instrumental. La situación actual podría definirse de anomia, en el sentido etimológico de sin leyes, ya que nuestras sociedades de transición paradigmática han abolido las normativas tradicionales pero no han sido todavía capaces de generar nuevas formas de solidaridad y cooperación que superen el mero interés individual.

El capitalismo actual constriñe la carne de la multitud para generar un cuerpo político jerarquizado y expropiado de lo común por la propiedad privada. El actual poder político se basa en mecanismos de previsión de los comportamientos de las clases populares para su control y adaptación y tiende a neutralizarlas y sustituirlas como sujetos políticos. La población de las actuales megalópolis se configura fundamentalmente como público, como opinión pública, más que como clases sociales diferenciadas, según los desarrollos que Lazzarato ha llevado a cabo de las tempranas intuiciones de Gabriel Tarde. Este tipo de actores sociales se relacionan entre sí mediante una lucha continua de enunciados, que se puede analizar según la categoría de dialogismo, debida al semiólogo ruso M. Bajtín. En este contexto son muy importantes los efectos performativos del lenguaje ya que pueden constituir a los nombrados en sujetos políticos. Los individuos son convertidos en sujetos a través de la interpelación de la ideología como muy bien supo ver Althusser y luego Zizeck.

3.- Producción inmaterial e intelecto general.

Ya Marx destacó que todos los procesos de la civilización, es decir, todo aumento de las fuerzas productivas sociales enriquecen al capitalista que se apropia de elementos colectivos como “los resultados de la ciencia, los descubrimientos de la división y la combinación del trabajo, del perfeccionamiento de los medios de comunicación, de la acción del mercado mundial o el empleo de las máquinas”. El carácter colectivo e integrado de la producción capitalista, así como su automatización debida a la introducción de maquinaria hace que las destrezas individuales de los trabajadores pierdan importancia de manera que el proceso de producción “tiende a transferir la destreza del trabajo vivo a los elementos naturales del capital muerto”. En el maquinismo, propio de la gran industria, el capital como trabajo objetivado ha dejado de ser un mero instrumento de trabajo para convertirse en la fuerza productiva misma. Y esto es posible porque la máquina ha incorporado el saber científico al proceso productivo, haciendo que la habilidad y “todas las fuerzas productivas generales de la inteligencia social quedan entonces absorbidas en el capital que se opone al trabajo” y aparecen a partir de ahora como meras propiedades del capital fijo. El maquinismo se desarrolla gracias a la acumulación de la ciencia social que actúa como fuerza productiva general y de esta forma el capital aparece como fuerza productiva fundamental gracias a “ese progreso general que el capital se apropia gratuitamente”. De esta manera, el capital confiere a la producción un carácter científico que reduce al trabajo inmediato a no ser más que un accesorio de este proceso. El trabajo inmediato es subalterno respecto a “la actividad científica general, la aplicación tecnológica de las ciencias naturales y a la fuerza productiva que deriva de la organización social del conjunto de la producción”, factores que son sin embargo productos del propio trabajo social, pero que aparecen como independientes del mismo. El proceso de trabajo se convierte en “un proceso científico que somete las fuerzas de la

naturaleza y las hace actuar al servicio de las necesidades humanas". De esta manera el trabajo individual pierde importancia en el proceso global de la producción y se convierte en productivo solo en las obras colectivas que someten las fuerzas de la naturaleza. Esta promoción del trabajo inmediato a la categoría de trabajo social muestra que el trabajo aislado queda reducido a la impotencia ante lo que el capital representa y concentra de fuerzas colectivas y generales. Según la gran industria se desarrolla la creación de la riqueza depende menos del tiempo de trabajo y cada vez más del poder de los agentes mecánicos que intervienen en el trabajo, "depende más bien del nivel general de la ciencia y del progreso de la tecnología o de la aplicación de esa ciencia a la producción", aunque naturalmente el desarrollo de las ciencias depende a su vez del desarrollo alcanzado por la producción material. El maquinismo en tanto que proceso automatizado de producción supone la "subordinación de las fuerzas naturales al intelecto general" lo que hace que el trabajo inmediato del individuo se transforme en trabajo social, de manera que, según Hodgshin al que cita Marx, "no hay nada que el obrero pueda atribuirse personalmente, nada de lo cual pueda decir: este producto es mío, esto es para mí".

En la actualidad del Capitalismo Mundial Integrado se da una comunicación y cooperación entre todas las esferas de la producción basada en el poder constituyente del trabajo, que da lugar a: 1) una auto-valorización de lo humano; 2) la cooperación y comunicación entre los distintos individuos implicados en el proceso productivo; 3) un poder político definido por las necesidades de todos. Pero este poder del trabajo es apropiado por el capital impidiendo que sus beneficios se generalicen. Sólo el comunismo permitirá que estas potencialidades del trabajo colectivo sean apropiados colectivamente por la multitud en su conjunto.

El predominio de los aspectos científicos en el actual proceso productivo hace que algunos autores hablen de la nueva clase obrera como una clase virtual que se podría denominar 'cognitariado', dado el predominio de los aspectos intelectuales y cognitivos en la producción. Esta nueva clase produciría un flujo de trabajo semiótico difuso y fragmentado que no elude su corporeidad social. La producción se basa en una especie de mente global, de inteligencia colectiva que actúa como un superorganismo bioinformático. Precisamente el papel colectivo de la producción hace que para algunos autores, como Negri y Hardt, por ejemplo, la transición hacia el comunismo está ya en proceso debido a que la producción capitalista actual al desarrollar sus propias necesidades abre la posibilidad y crea las bases de un orden social y económico basado en lo común. Esta posición no tiene en cuenta que el trabajo cognitivo no es una subjetividad ya constituida como tal, sino que más bien es una función transversal que atraviesa y recombina el entramado social (Berardi).

En un mundo en el que la principal fuente de producción de riquezas es el intelecto, la nueva fuerza social que hereda la misión histórica del proletariado es una difusa y heterogénea "intelectualidad de masas" (una especie de "cognitariado"). La multitud como "multiplicidad de singularidades individuales independientes, pero interconectadas en red". Esta noción de multitud (cuya energía surge de la confluencia de las singularidades individuales que la componen) supone una reelaboración del concepto de clase que se opone tanto a la idea de pueblo (una supuesta unidad indivisible y natural), como a la de masa (un todo indiferenciado en el que se diluyen las diferencias individuales).

Como todo trabajo el trabajo cognitivo es la apropiación, la captura, de la actividad libre y creativa de los individuos por parte del capital. Es la posibilidad del

almacenamiento lo que hace que las actividades libres sean comparadas, medidas y cuantificadas y así se transforman en trabajo productor de valor. El trabajo cognitivo es la reterritorialización de las líneas de fuga creativas productos de la actividad intelectual libre.

4.-Comunismo.-

Nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, pero a partir de la crítica del viejo pretendemos deducir el nuevo (C. Marx)

Ser comunista hoy sería institucionalizar lo común, es decir: inventar prácticas colectivas de compartir lo común (M. Hardt).

Qué no es el comunismo: El comunismo no es un ideal a construir, pero tampoco es una realidad fracasada. El comunismo se despliega como un proceso de ruptura con la situación actual mediante el despliegue de sus potencialidades: igualdad, transformación, subjetividad. Ser anticapitalista no implica un rechazo absoluto del sistema sino una subversión del mismo desde dentro, desarrollando algunas de sus potencialidades y neutralizando otras. Ya Marx rechazaba el que los críticos del mundo actual tuvieran recetas para todos los problemas y que solo hubiera que alargar el morro para que les vinieran ya cocinadas las soluciones. Marx rechazaba todo idealismo y todo utopismo y partía siempre de la situación actual para pensar su transformación al decir que su tarea tenía que ser poner en evidencia el mundo antiguo y construir de forma positiva el nuevo. Hay que actuar sobre el presente a través de una crítica radical que no se asuste ni de los resultados logrados ni del conflicto con las fuerzas existentes. Partiendo de los principios del mundo actual hay que ilustrar al mundo con principios nuevos. La lucha por el comunismo consiste en una auto-aclaración sobre las luchas que ya se están desarrollando en nuestro mundo actual. El comunismo es un proceso concreto, no un ideal abstracto a conseguir. Su contenido es más negativo que positivo. Critica lo malo con lo que se encuentra aquí y ahora más que busca un ideal inexistente y sólo pensado. El realismo y el antiidealismo y antiutopismo de Marx queda claro ya desde esta época, la de los Anales Franco-Alemanes, que es cuando perfila su adhesión al comunismo como concreción de las luchas obreras reales.

Si lo privado define el capitalismo y lo público el socialismo lo común define el comunismo. Paso de la *res publica* a la *res communis*. Esta posición política apuesta por el desarrollo del comunismo en el interior del capitalismo sin necesidad del socialismo.

Comunismo sería la institución de lo común como institución social. Lo común que tenemos -el lenguaje, los afectos, la tierra, el aire- no es espontáneamente el comunismo. Para crear el comunismo, para imaginarlo, hay que trabajar sobre este terreno de lo común e inventar una manera de compartirlo.

Lo común tiene una dimensión ecológica, centrada en la conservación del medio ambiente y del patrimonio físico y cultural y tiene también una dimensión social, basada en la capacidad de creación ilimitada que tiene el ser humano.

Pero lo común presenta un carácter antinómico. Algunas de las aporías de lo común son las siguientes. 1.- la contradicción entre las limitaciones ecológicas y los deseos ilimitados de los individuos. 2.- Temporalidades distintas que presentan sus dos componentes: histórica y cósmica. 3.- La necesidad de una autonomía creciente y la necesidad paralela de plantear exigencias frente al Estado.

Por su parte, la movilización de lo común tiene que ser a la vez intensiva y extensiva ya que exige la articulación, extensión y profundización de las luchas locales.

El Comunismo se tiene que desarrollar como una experimentación de la subjetivación, como una maximización de los procesos de singularización, basados en un principio de justicia no contributivo ni meritocrático sino que supone dar a

cada uno según sus necesidades. El comunismo sería la organización transversal de los individuos libres sobre una base técnica que garantice las condiciones de su liberación. Sería el conjunto de prácticas sociales de transformación de las condiciones y las realidades en los niveles político y social, histórico y cotidiano, colectivo e individual, consciente e inconsciente.

Este proceso comunista se ve posibilitado por el desarrollo científico y la potencia productiva del trabajo que permiten afirmar, como ya hacia Marcuse en los años sesenta, el final de la utopía. El comunismo así entendido supone la liberación del trabajo asalariado, la re-apropiación de la riqueza producida, y la valorización de las potencialidades de la producción colectiva. Se produce la reapropiación del trabajo como una actividad libre y creadora. Como *Shareware*, es decir, una cooperación inmaterial y desterritorializada que escapa a las reglas del mercado. El comunismo, pues, es el despliegue consciente de procesos de singularización, auto-organización y auto-valorización. El comunismo se basa en la inteligencia colectiva capaz de pilotar las subjetividades fuera de la serialidad y unidimensionalidad del capitalismo y de reconquistar el tiempo de la producción como tiempo de vida para el individuo. El comunismo supone también la producción de nuevas formas de subjetividad colectiva que combinen singularidad, autonomía y libertad. Debemos buscar en las luchas actuales de la gente, en su resistencia concreta a lo que les oprime, la forma de una nueva sociedad, más que diseñar experimentos intelectuales inventados sin anclaje en la realidad de las luchas que se están desarrollando ya ante nuestros ojos. El comunismo viviente es la experiencia del compartir, es una forma de producción de la subjetividad colectiva o común. Esta concepción del comunismo desarrolla y complementa la noción clásica del comunismo en tanto que la respuesta obrera al trabajo abstracto en forma de comunicación concreta de un proyecto común, de una mitología compartida.

El sujeto del comunismo: sería la Multitud, como conjunto de cuerpos productivos dedicados a la auto-producción autónoma, como producto de un método molecular de agregación que articula las distintas multiplicidades singulares como máquinas de guerra nómadas, capaces de desplegar revoluciones moleculares irreversibles asociadas a las luchas molares tradicionales. Esta concepción del comunismo y de su sujeto entrañan una nueva organización y un nuevo tipo de militancia capaz de construir dispositivos de análisis permanente de los procesos de auto-producción de la subjetividad social constituidos como el resultado de la cristalización del deseo y la generosidad, como dispositivos transversales, rizomáticos, de las componentes maquínicas informacionales y decisionales. El movimiento político se concibe como un sintonizador, conector y amplificador de las luchas, molares y moleculares, como una memoria viva de las luchas y una red activa de análisis y transformación de la realidad.

5.- La servidumbre voluntaria impide que el intelecto general se dirija al comunismo

Son los pueblos mismos los que se dejan, o más bien se hacen devorar, pues dejando de servir se librarían de él (del tirano). Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o ser libre, abandona su independencia y se unce al yugo; el que consiente su mal, más bien, lo busca con denuedo. (La Boétie)

El Estado en la globalización, o sea en el Capitalismo Mundial Integrado, tiene por misión impedir que el trabajador colectivo tome conciencia de su capacidad y luche por su autonomía, escapando a la producción de plusvalía y dando lugar a procesos de autovaloración. De igual manera, el Estado actual es una especie de centrifugadora que impide que se coagulen y amplíen los micro-cristales de resistencia. El Estado por una parte es un mecanismo gigantesco de captura, de la fuerza viva del trabajador colectivo, pero por otro es un gran mecanismo de

aislamiento de los individuos, es un creador de sujetos individualistas, atomizados. El Estado genera las condiciones para que los individuos luchen por su esclavitud como si se tratara de su libertad. Los individuos son cómplices del poder, que se basa en su apoyo, si se retirara dicho apoyo, el poder despótico caería desplomado. La servidumbre voluntaria se basa en: la costumbre que es una segunda naturaleza imbuida por la educación y que hace natural la servidumbre; la cobardía; la seducción del poder a través de la ambición y la avaricia (no todo es falso, también el poder da: riquezas, honores, etc.); la reverencia y veneración que inspira el poder. Ya Dumezil en sus análisis de las tres raíces del poder desde los indoeuropeos distinguía la violencia, lo numinoso, y la preocupación por el bienestar como los tres elementos esenciales del poder político. El cual detenta el monopolio de la violencia legítima, pero a la vez se muestra rodeado de una aureola de tipo religioso y sobrenatural que separa a los detentadores del poder del resto de los individuos, por último, el poder es el garante del bienestar de los súbditos, elemento este último recogido en las ideas clásicas de policía y fomento y que hoy da lugar al llamado estado de bienestar. Los privilegios del poder, derivados de su control de la violencia y de su estatuto ontológico especial, en tanto que representantes de la divinidad o como dioses propiamente dichos, tienen como contraprestación la responsabilidad de asegurar el desarrollo vital de los súbditos, así como la paz y el bienestar general. La sumisión voluntaria al poder responden a estas tres funciones o características del poder: se tiene miedo de su violencia, se piensa que el poder es algo sobrenatural y que se encuentra por encima de lo meramente humano y se esperan sus beneficios de tipo económico o moral: riquezas, prestigio, distinción, etc.

6.- Conclusiones: cómo establecer la resistencia al presente.

La resistencia al presente pasa hoy más por la estética y dialéctica que por la analítica, recogiendo la terminología kantiana, es decir, se tiene que basar más en los sentidos y los sentimientos y en las aspiraciones globales que en el mero conocimiento científico. Las bases de esa resistencia hay que buscarlas más del lado del cuerpo y la imaginación que del lado del derecho y la epistemología. Lo anterior, no significa, sin embargo que se pueda desarrollar una política transformadora sin un concomitamiento adecuado de las leyes que rigen el desarrollo de las sociedades y sin pretensiones de cambiar el entramado legal que sostiene dichas sociedades, pero sí supone un cierto cambio de acento, de prioridades y de talante. No se puede cortocircuitar la estética con la dialéctica contra la analítica; el cuerpo y la imaginación tienen que utilizar la ciencia y el derecho para liberarse.

El primer paso para la transformación de nuestras sociedades consiste en convertir a la multitud en sujeto político, dado que la clase no preexiste a la lucha de clases, entendidas como constitución y articulación de las resistencias colectivas al poder. La multitud necesita un proyecto político para poder existir como sujeto autoconstituyente. Por eso hay que pasar de la multitud entendida en un sentido ontológico como mero potencial real a la multitud entendida como proyecto político consciente.

Hay que construir-constituir una nueva subjetividad política que se erija como una multitud insurgente contra el poder imperial. Carne viva que se autogobierne contra cuerpo político, donde unos mandan y otros obedecen. Subjetividad política capaz de desplegar el *posse* (poder) basado en el conocimiento y el ser, abierto a lo posible. Hay que destacar el papel central y fundamentante de la imaginación creativa en el proceso constituyente y también hay que articular el deseo y el

interés con el entusiasmo por la creación de lo nuevo. Tenemos una gran necesidad de procesos de subjetivación alternativos basados en la captura recíproca entre las distintas singularidades.

Un Programa político tentativo para la multitud global podría definirse en torno a los siguientes puntos: 1) necesidad de producción de subjetividad capaz de dar lugar a una ciudadanía global, con control sobre el espacio, capacidad de gestión biopolítica y que sea capaz de satisfacer el anhelo de democracia que palpita en todas las luchas actuales; 2) lucha contra la pobreza y la desigualdad, cuya pieza central y esencial podía ser un ingreso básico, universal e incondicional, garantizado para todos.

En este proceso constituyente podemos retomar las categorías teológicas de Éxodo y katechon. La figura paulina de la contención del Anticristo, retomada por Carl Schmitt como metáfora del poder político en tanto que contención de la violencia que supone el estado de naturaleza, se convierte en Virno en imagen de la resistencia frente al Estado que tiende a contenerlo. La resistencia no toma distancia frente a lo contenido, sino que se mezcla con él como en la metáfora de las dos ciudades agustinianas, que no se oponen de forma neta sino que se dan entreveradas en cada alma y en cada pueblo. El objetivo de la política en este sentido no es tanto el intento de establecer una inocencia perdida o por crear una de nuevo cuño como el de contener la iniquidad presente y dominante. El éxodo alude a la emigración al desierto fuera del ámbito estatal para generar nuevas instituciones y marchar hacia la tierra prometida. Esta metáfora nos recuerda que cualquier política transformadora ha de tener un carácter no tanto exterior respecto al estado, sino más bien fronterizo, no dejándose englobar completamente en sus tramas ideológicas y jurídicas, pero manteniéndose en su ámbito para poder transformarlo desde dentro, ya que no hay un afuera absoluto del estado, donde podamos acampar para atacarlo. No hay que huir del Estado sino contenerlo y transformarlo.

Por otra parte, la multitud, en tanto que conjunto de obreros sociales que emplean el intelecto general no es un conjunto homogéneo a nivel político; en su mayor parte acepta el dominio del capital. Es necesario que sea capaz de adquirir conciencia de su capacidad y genere un proceso de auto constitución como sujeto activo transformador. La multitud presenta una gran pluralidad interna que produce una heterogeneidad política. Y, por otra parte, hoy por hoy, el trabajo cognitivo está sometido al capital en su mayor parte, a pesar de su capacidad de autonomía real respecto al mismo. Lo anterior exige una recomposición de las alianzas actuales de forma que el trabajo cognitivo se articule con los excluidos contra los dominantes.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, G., *La comunidad que viene*, Pretextos, Valencia, 1996.

Berardi, F, "Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado", *Archipiélago*, nº 66,

Dewey, J., *The Public and its Problems. An Essay in Political Inquiry*, Chicago, 1946.

Esposito, R., *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu. Buenos Aires, 2003.

Esposito, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Madrid, 2009

Fernández de Rota, A., "Hacia una redefinición postmoderna de la revolución política. Acontecimiento, poder constituyente y disutopía", *Nómadas*, nº 19, 2008.

Hardt, M., "Michael Hardt: Ni público, ni privado sino común, (es decir, comunismo)" en <http://desinformememos.org/2010/03/ni-publico-ni-privado-sino-comun/>

Honneth, A., "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", *Isegoría* nº 20, 1999, pp. 5-15, disponible en internet.

Lazzarato, M., *Biopolítica. Estrategias de gestión y agenciamientos de creación*, Ediciones Sé cauto, Bogotá., 2007.

Marx, C., *Los fundamentos de la Crítica de la Economía política*, tomos 1 y 2, Comunicación, Madrid, 1972.

Nancy, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*. LOM, Santiago de Chile, 2001

J. de Requena, J., "Gemeinschafts, communitas y otras comunidades", *Revista Pléyade*, nº 6, jul-dic. 2010, pp. 65-86, disponible en internet.

Negri, A., « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes* 9, mai-juin 2002, disponible en internet.

Negri, A., y Hardt, M., *Empire*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusset, 2000, disponible en internet.

, *Multitud*, Debolsillo, Barcelona, 2006.

, *Commonwealth*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusset, 2009, disponible en internet. (trad. Española, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2005)

VV. AA, *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*, Traficantes de sueños, Madrid, 2004, disponible en internet.

Virno, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Traficantes de sueños. Madrid, 2003.

, "La multitud es ambivalente: es solidaria y es agresiva", *Multitudes*, nº 45, verano 2011, disponible en internet.