

Luego del fin del mundo

Entrevista con Toni Negri

Gabriel Albiac

Gabriel Albiac: En 1979 fuiste detenido, en el curso de la gran redada que acabó con la Autonomía Operaia y, junto a ella, con el conjunto de la extrema izquierda en Italia. Eran los epílogos de la marea revolucionaria que siguió al 68. Cuatro años de prisión preventiva, 15 de exilio en París... Y un año y más de medio ya de cárcel nuevamente en Italia. El mundo, entre tanto, se ha transmutado. Nada de las retóricas ni de los proyectos de entonces queda en pie.

¿Cómo ves este paisaje glacial del fin de siglo?

Toni Negri: Me parece que la cosa más divertida es el hecho de que toda esa mutación se haya consumado bajo la forma de la miseria. Uno no se cruza con nadie que esté contento con lo que ha pasado. Todos se sienten miserables: tras la desaparición del concepto de revolución, todos se sienten decepcionados.

Se debaten entonces entre dos o tres opciones. La primera es el cinismo: toma for-

mas muy diversas, que van desde el cinismo duro hasta sus formas blandas ("no supimos ser cínicos..."), sus formas transversales ("todo da igual, no hay más que miseria por todas partes..."), sus formas trascendentales ("sólo los ideales podrán salvarnos..."), etc., etc. Luego están las "gentes prácticas", que, como no pueden imaginar una sociedad sin mercado, se dedican a montar pequeñas sociedades cooperativas para introducirse en el mercado de un modo diferente.

Están, por otro lado, los que tratan de reconstruir vejestorios: toda esa gente que ha entrado en organizaciones católicas, caritativas o bien en el Partido Comunista (Rifundazione); gente sin la menor imaginación...

Y, frente a todo eso, no sé, a mí me parece que, incluso en esa miseria hay una cierta alegría, pequeñas cosas importantes a través de las cuales recuperar la apertura, la vitalidad, la posibilidad. Hay una potencia que no puede ser totalmente apisonada por la derrota.

G.A.: Espera. No sé si acabo de entender bien qué es lo que estás entendiendo por "miseria".

T.N.: Hablo de miseria moral, por supuesto. Esta miseria moral significa no reconocer la propia potencia. Es lo que se materializa en ese cinismo, en esa especie de realismo que tiene como base la ausencia de todo horizonte constructivo.

G.A.: En sentido fuerte, habría, quizá, que hablar de una completa despotenciación del sujeto social de fin de siglo.

T.N.: No. No lo creo. Yo sigo convencido de que, pese a todo, en esta crisis, se gesta una sociedad en la cual toda valoración está determinada a través del trabajo de todo el mundo. Estamos ante una paradoja que es absolutamente característica: la de una sociedad cada vez más integrada, en la cual no hay posibilidad de trabajo, de valoración, que no pase a través de una integración cada vez más importante de la gente.

Pero todo eso no es reconocido y, sobre todo, no es consciente. Así que, como sucede siempre, el capitalismo no se ha modificado a través de la destrucción del entorno, sino a través de la potenciación de su entorno, que son los hombres.

De ahí que hoy el problema de la liberación se plantee en un nivel mucho más alto que en otras ocasiones. Porque la potencia de las subjetividades y de la cooperación entre las subjetividades es extraordinaria.

G.A.: ¿Cómo articulas esa dimensión de potencia con tu tesis de la universalización de la miseria?

7.N.: Bueno, es que la miseria es exactamente eso: el hecho de que esa potencia no sea reconocida. Que la gente se sienta mise-

nable en esta situación. La miseria es siempre el no ver satisfecha la propia potencia.

G.A.: ¿Cuál sería el origen, según tú de esa salvaje expropiación de la potencia propia que define las dos últimas décadas?

T.N.: Se puede abordar la explicación de eso desde diferentes niveles. Desde el punto de vista histórico, está claro, ¿verdad? A partir del 68, dado que la producción estaba cambiando y que las energías intelectuales de la producción pasaban a ser más importantes, ha habido una reorganización capitalista que ha funcionado sobre la base de lo que era esa gran potencia de imaginación social.

Para mí este proceso es el mismo que ha hecho saltar los Estados socialistas. Pero tal vez sea más interesante analizarlo desde el punto de vista bio-político: a la medida en que el poder invadía la vida, la vida se ha rearticulado en tanto que expresión, en tanto que capacidad de expresión y la producción ha ido convirtiéndose en cada vez más inmaterial, cada vez más algo hecho por el lenguaje. Y todo eso significa que el capitalismo -es decir, los medios de producción, los instrumentos- se ha ido cada vez más convirtiendo en cerebro. La reapropiación era una metamorfosis de la subjetividad. Es esto lo que ha determinado más esta miseria: en el momento en el cual te ves reducido a instrumento de producción te vuelves miserable, y, por otra parte, no logras imaginarte como otra cosa que como un elemento del mercado, de la máquina, del mercado colectivo. Pero, incluso en ese momento, dado que tú sigues siendo vida, conciencia, sigues, de algún modo, siendo fuerza, trabajo material o inmaterial pero, en cualquier caso, activo. En ese momento, también tú tienes la posibilidad de comenzar a reconstruir -a reconstituir- cosas.

El gran milagro positivo de esta época es que, a través de esta derrota, todos los

niveles de eso que, en términos materialistas clásicos, llamamos lucha de clases se ha reabierto. Una nueva forma de la lucha de clases: entre la potencia intelectual y el poder, un poder estúpido, idiota, instalado en el vacío, en el parasitismo...

G.A.: ...Y cuya capacidad para producir mediáticamente conciencia y representación ha alcanzado, sin embargo, cotas que no tienen precedentes en la historia del poder burgués.

T.N.: Sí, claro. Tienes razón. Pero... Mira, hay al menos tres elementos que son prerrogativas, por así decir, soberanas: la construcción del lenguaje y, por consiguiente del imaginario; su medida, la moneda; y el ejercicio de la fuerza.

Se dice siempre que es el Estado quien construye el lenguaje, la cultura, la escuela, regula la producción mediante la moneda y garantiza todo mediante la fuerza y la dominación con el poder sobre la excepción y la potestad de dar nombre al enemigo. Pues bien: hoy, al menos dos de esas prerrogativas no están ya en manos del Estado. Porque es cierto que el lenguaje y la producción se han instalado en la ambigüedad y es la primera vez que no necesito pedir medios de producción a alguien distinto de mí mismo. Me he reapropiado, a través del lenguaje, de los medios de producción. Es cierto que ese lenguaje está manipulado y que esa manipulación afecta a mi cerebro. Pero yo, que nunca he sido *marcusiano* sino marxista, pienso que toda relación con la mercancía es *dúplice* y creo que una civilización de servicios, como ésta en que vivimos, es una sociedad en la cual el sentido mismo de la mercancía se ha convertido en servicio *interactivo*.

Si reconstruyo mi historia personal, constato que he pasado de una civilización campesina, en la cual vivía en una miseria dura (polenta y salami, en el mejor de los

casos) en los años treinta, a los primeros chocolates en los años cincuenta, la salida de la brutalidad de la vida natural fue muy, muy difícil, pero se consumió, con una violencia y una velocidad increíbles, a partir de mediados los años cincuenta, y las gentes que salieron de eso fueron infinitamente más ricas, ricas porque eran capaces de medir su miseria y de ser desdichadas. Mi abuelo no era desdichado, era una bestia.

G.A.: La desdicha es un paradójico lujo de la inteligencia...

T.N.: Es eso lo que hoy vivimos al límite. Nos encontramos ante gentes ricas, ricas de posibilidad, ricas de potencialidad. Es verdad que el ordenador puede ser un instrumento de servidumbre y esclavitud, pero es igualmente cierto que, a través del ordenador, puedes también determinar -esto es, hacer pasar a lo concreto- posibilidades libres de cooperación, de construcción colectiva -no..., borremos el término "colectivo", digamos mejor "común".

Y es así como vivimos en esta paradoja de una libertad que es extrema y que viene dada por la potencia enorme de los medios que estamos en condiciones de reapropiarnos y, por otra parte, una situación en la cual -precisamente porque esta libertad debe convertirse en común- podemos, de nuevo, volver a vernos subyugados y sometidos a una situación de esclavitud. Pero existe la consciencia del peso de ese tránsito y, consiguientemente, una especie de deseo de libertad.

No hay ya la envidia del otro, de otro que es más rico, sino sólo el odio de la dominación, el desprecio de uno mismo por no ser capaz de reaccionar frente a ella.

O sea que, para mí, la situación ontológica del sujeto es la de un sujeto que vive en una riqueza enorme que no logra expresarse porque aún no ha identificado elemen-

tos de ruptura. Pero la madurez de las demandas de la reapropiación de los medios de producción, de expresión, los intentos de construir nuevos elementos de comunidad y cooperación... son sociológicamente palpables.

G.A.: ¿Qué diablos pintas tú en la cárcel, veinte años después de un mundo irreversiblemente desaparecido?

T.N.: ¿Ves? El hecho mismo de que se produzca ese anacronismo es una de las formas en que cristaliza esta absurda situación en la cual vivimos. Estamos teniendo que vivir en un mundo que no tiene ya razón alguna para existir. Y yo, en el fondo, soy el equivalente de Sade en prisión. Sade en la Bastille... era algo absurdo, ¿no? No había ninguna razón para ello. Lo único que realmente está claro en Sade es que él no entendía su situación: el "sadismo" es eso, nada más que eso.

G.A.: Tú, por el contrario, has dado siempre la impresión de tratar de comprender, a todo precio, tu lugar en esta historia, de la cual has acabado por ser un síntoma extremo.

T.N.: Bueno, la verdad es que de esto me doy cuenta ahora. Hace veinte años, la situación era muy diferente. Hace veinte años, nosotros representábamos un peligro, pequeño pero real, para el poder establecido. Y me doy cuenta de que, incluso en nuestra locura, en el fondo teníamos razón. Como razón tenían ellos al tratar de aniquilarnos, puesto que poníamos en interrogante todo el sistema político: el único pequeño detalle es que, para aniquilarnos, actuaron completamente fuera de la ley. La ley nos permitía hacer -hablo, por supuesto de la Autonomía Operaria, no de las Brigadas Rojas u otras organizaciones arma-

das- nuestro trabajo de huelgas, agitación social y propaganda ideológica; todo eso está perfectamente permitido en un régimen democrático. Y ahí, de pronto, hubo un extraño cambio de reglas de juego a mitad del partido. En el fondo, lo que hicieron fue decir: "cambiamos las reglas, pero, pese a todo, sigue habiendo reglas, una regla". La nueva regla única que impusieron era la de la permanencia del sistema. Destruirnos, en función de esa única regla, no carecía de lógica.

Lo fascinante, hoy, es que, ahora sí, no hay reglas. Ninguna. Es eso lo que resulta..., ¿cómo decir?... desazonador, fastidioso. Que no hay reglas es evidente: la izquierda se convierte en derecha, la derecha en izquierda... Y ahí volvemos sobre el análisis de antes: esa especie de desprecio general, si no cae en el cinismo o el pasotismo, es un desprecio que surge de un sufrimiento, del hecho de que hay un sentido humano, una naturaleza humana diferente.

En suma: hay grados de libertad y de potencia que no pueden ya ser consumados en la democracia, en esta democracia imperial. Conste que yo no soy optimista. Es lo que he tratado de analizar en el libro que acabo de terminar junto a M. Hardt, *The Empire*, que está a punto de aparecer en las Harvard University Press.

Nos encontramos en una situación en la que un máximo de potencia humana ha sido desarrollada, no sólo la potencia productiva, también la potencia del éxodo, de una movilidad extremadamente amplia y que afecta a todos los órdenes del espacio y el tiempo. Está bien que así sea, que es una verdadera potencia, aunque tenga efectos de miseria; se trata de efectos de miseria y esclavitud que están ligados a ese tránsito, en sí mismo positivo. Hay que jugar sobre ese terreno del imperio. Y el imperio no es, hoy, América, es un orden mundial que se ha impuesto: es el orden político del mercado mundial.

G.A.: Pero, ¿se diferencia esencialmente ese modelo del que caracterizaba al imperialismo clásico, analizado hace más de tres cuartos de siglo por Lenin?

T.N.: Sin duda. Hay algo absolutamente nuevo ahora y es que el centro y la periferia no son ya elementos que puedan ser definidos espacialmente; están uno en otro. En Estados Unidos puedes hallar el tercer mundo más profundo, de la misma manera en que, cada vez más, puedes encontrar en África o en Asia el primer mundo más opulento. La clase mundial de los explotadores y la clase mundial de los explotados no conocen ya fronteras geográficas.

G.A.: Hasta cierto punto sólo, Toni. No es del mismo orden la miseria de un suburbio de Bombay o de Freetown que la de un suburbio de Nueva York o Londres.

T.N.: No es cierto.

G.A.: ¿Lo piensas de verdad?

T.N.: Sí. Porque el sentimiento de la miseria es reactivo.

G.A.: Pero yo no hablo del sentimiento de la miseria. Hablo de la miseria. No es comparable. Puede incluso sonar un tanto cínico -por retornar sobre tus categorías- que las sitúes a ambas en el mismo plano.

T.N.: No sé... Pero tengo la impresión de que el nivel de integración que existe ya, más allá del Estado-Nación, la transversalidad del proceso de explotación y exclusión están en curso de acabar con cualquier diferencia.

Si analizas los niveles de exclusión en ciudades como Los Ángeles -o como los que se están produciendo en las grandes ciudades de los antiguos países del bloque soviético, en donde quienes mueren de hambre no son los niños, sino los viejos, puede que no des con las mismas cifras de muerte por hambre, pero si sumas los muertos a través de la droga, los abusos policiales, en las cárceles..., las cosas quedan bastante más equilibradas. Son márgenes diferentes, pero igualmente definitivos, irreversibles, de exclusión de la vida.

G.A.: De esa exclusión has debido hallar un terrible catálogo en la cárcel a la que has retornado hace un año y medio. Nada que ver, me imagino, con tu experiencia de hace quince años, en penales donde eran hegemónicos los presos políticos.

T.N.: ¡Ah, no! Nada que ver. Los niveles de exclusión que he hallado en ese mundo de los delincuentes comunes de Rebibbia no lo había conocido nunca. Ni siquiera en el sur más profundo había sabido ver antes esos grados de miseria que son el signo de una sociedad agotada.

DOXA

Cuadernos de Ciencias Sociales

Año X N° 20

\$8.

verano 1999/2000

ossier

Capitalismo y globalizaciones: las fronteras en cuestión

Wallerstein

az, estabilidad y legitimización 1990-2025/2050.

Samir Amín

Unidad y mutaciones del
ensamblaje único en economía.

Ferreira y Loguidice

Dos amigos por dos amigos.

I siglo que muere
en el desorden global

Labica

¿Demasiados hombres?

Globalización defectiva: el caso de Colombia

Souz Santos

Hacia una concepción multicultural
de los derechos humanos

Dinerstein

Sujeto y globalización.

Battistini

Las máscaras del mercado.

Escriben

Mabel Bellucci

Mónica Tarducci

Sergio E. Tonkonoff

Martín Cuccorese

Comandante Marcos

*El Comité Pio a la Guerra
en Argentina*

10 AÑOS