

4. *El monstruo político. Vida desnuda y violencia**

Toni Negri

1. GENEALOGÍA MONSTRUOSA

1.1. *La eugenesia clásica*

«Eugenesia» quiere decir que si es «bien nacido», alguien será «bello y bueno». La metafísica clásica ha encarnado este concepto y ha desarrollado la familia de definiciones que le corresponden. En la tradición metafísica que se origina en el mundo clásico, *universal* y *eugenesia* estarán siempre entrelazados. En consecuencia, sólo aquel que es bueno y bello, eugenésicamente puro, está legitimado para el mando. Ésta es la dimensión (a la vez la matriz originaria y el dispositivo futuro) del *hablar griego en filosofía*. Hablar de «arché» es en efecto hablar al mismo tiempo de «principio» y de «mando», en lo universal y/o en la esencia están incriptos al mismo tiempo el origen y el orden jerárquico del ser. Sangre noble, buen nacimiento, causa constante de un orden jerárquico.

Leyendo de este modo la trama metafísica de la filosofía clásica, vamos más allá de la lectura y de la crítica que el

*Negri, Antonio, «El mostro político. Nuda vita e potenza», en Fadini, Ubaldo, Antonio Negri y Charles Wolfé. *Desiderio del mostro. Del circo al laboratorio alla politica*, trad. de Javier Ferreyra, Roma, Manifestolibro, 2001, págs. 179-211.

pensamiento materialista y democrático ha hecho de aquel mundo: aunque con gran sofisticación, la crítica se limitaba en el fondo a denunciar en la esclavitud el origen de la teoría política griega (y de su desarrollo metafísico).¹ Para nosotros ahora es posible comprender también la «forma» por la cual el principio clásico se desarrolla y se aplica metafísicamente, es decir, la forma «eugenésica» de lo universal, que no incluye sino que excluye, que no produce iguales sino que legitima intrínsecamente la esclavitud. Cuando R. Schürmann, interpretando la lectura heideggeriana de aquel momento constitutivo de la tradición occidental, subraya la relación entre origen y dominación implícita en la «arché», y ahonda en su dinámica constitutiva,² dice que allí sangre noble y presencia continua, dispuestas en relación de causalidad, fundan la ontología y el poder («la alianza entre las nociones de origen [*inception*] y de dominación sólo es posible cuando la metafísica de las causas se ha constituido. Una vez asumido que el fenómeno como totalidad es comprensible desde el punto de vista de la causalidad, entonces se podrá decir que una causa verdadera es aquella que comienza su acción y “nunca deja de comenzarla”; vale decir, que es una causa que también domina [*command*]»). En la gran filosofía griega, entonces, la eugenesia –Heidegger *dixit*– «devela» la verdad del ser y la fundación de la autoridad.³ Esta «develación» es una obra maestra de ambigüedad y de mistificación. *Del otro lado, está el monstruo...*

1. Thomson, George, *Studies in Ancient Greek Society, II. The First Philosophers*, Londres, 1995. Vale la pena recordar que esta refinada aproximación se inspiró en A. Sohn-Rethel (sobre todo en *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*) y fue utilizada por estudiosos como J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet.

2. Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, pág. 99.

3. Fritsche, Johannes, *Genus and Essence in Aristotle and Socrates*, en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 19, n° 2, vol. 20, n° 1, 1997, págs. 163-202.

El monstruo está fuera de esta economía del ser. La ontología griega conjura al monstruo. Si éste habita la Antigüedad clásica, sólo lo puede hacer en la medida en que acepte ser exorcizado a través de la mitología de la metamorfosis.⁴ El monstruo vaga en los sueños y en el imaginario de la locura; es una pesadilla de lo «bello y bueno»; sólo puede darse como destino catastrófico, motivado catárticamente, o bien como evento divino. Así, la racionalidad clásica domina al monstruo para excluirlo, porque la genealogía del monstruo es totalmente exterior a la ontología eugenésica. La metafísica griega pudo prever la corrupción del proceso causal del devenir, ya sea natural y/o ético, pero no pudo comprender, ni siquiera anticipar, la explosión del monstruo como «otro» del régimen causal del devenir del ser.⁵ Ni siquiera el neoplatonismo, hacia el final del mundo griego, alcanza a imaginar ontológicamente al monstruo: si acaso el monstruo se manifestase, no podría más que ser parte de la nada, perteneciendo, por lo tanto, al límite absoluto del ser, a la materia (que no sabe ser y no es, en absoluto, eugenésica: de hecho, ni siquiera es). Dejemos pues a los gnósticos, a las contaminaciones místicas o religiosas de la metafísica, la afirmación de la presencia del monstruo en la vid; ¡fábula que la ontología no puede aceptar!⁶

4. El trabajo de Karoly Kerényi apunta, según nuestra lectura, en esta dirección y predomina en la bibliografía sobre la mitología clásica. Para ilustrar críticamente esta dirección del pensamiento mitologizante, véase Adorno, T. W., *Interpretazione dell' Odisea*, Roma, Manifestolibri, 2000. [Adorno, T. W. Y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1969].

5. Con respecto a esto se puede subrayar la singular convergencia que, sobre este punto, tiene lugar entre estudiosos de la filosofía clásica como Schürmann y Fritsche, y, por otro lado, estudiosos de la cultura y la historia como Vidal-Naquet y Vernant. Pero también Dodds, E. R., *I greci e l'irrazionale*, Florencia, 1959.

6. Puech, H. Ch., *Sulle trace della gnosi*, Milán, 1985, antes también, Jonas, H., *Lo gnosticismo*, Torino, 1973.

En los inicios de la modernidad, la exclusión del monstruo del orden de la razón es diferente de su exclusión de la metafísica clásica: ahora reingresa parcialmente en el discurso filosófico. ¿De qué manera? El monstruo deviene en esta época una «metáfora» en el campo político, una metáfora de la trascendencia del poder, que si no puede ser reducida al orden de la razón, al racionalismo causal, debe de todos modos aparecer en el interior del mundo. Leviatán y Behemot, monstruos sacados del *Libro de Job* y productos de la tradición judeocristiana, aparecen aquí en primer lugar para mediar a una multitud a la que ya no es posible someter inmediatamente al orden jerárquico en nombre del origen y la consecuente causalidad del poder. El problema es otro, la situación completamente diferente: aquí no hay más una eugenesia presupuesta, una «ontología política» de la «potencia dórica». La multitud sobre la cual se ejerce el poder es «gótica», un producto híbrido de las invasiones bárbaras y de la mezcla de razas, de lenguas y de órdenes diversos. A diferencia de la antigüedad clásica, el Leviatán es un monstruo que caracteriza un orden, aunque carezca de toda naturaleza –pero el suyo es un orden que se quiere *interno* al mundo.⁷

Pero no es exactamente así: se trata de una apariencia. La filosofía moderna del Estado, en el momento en que parece restituirle racionalidad al monstruo, en realidad vuelve monstruoso todo el resto, la sociedad y la vida en su totalidad. Más que el Leviatán, monstruosas serán la plebe o la multitud, la anarquía y el desorden que expresan: por encima de ellas, contra ellas, el monstruo construye el poder central soberano; acontecimiento intempestivo de una epifanía necesaria. Con esto el Leviatán deja de ser un monstruo, en la medida en que

7. He estudiado este problema en el capítulo III («Il modello atlantico e la teoria del contropotere») de *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milán, Sugarco, 1992. [Trad. cast.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias, 1994.]

es un *deus ex machina*. La argumentación hobbesiana lo dice claramente: en el orden de las razones monstruosas, el Leviatán queda desarmado, al mismo tiempo que deviene eficaz en el orden de las causas racionales; ya no es un monstruo, es un instrumento.⁸

Prestemos atención a la genealogía del poder soberano moderno. Como más tarde lo hizo Hobbes, Bodin ya había intentado sobre todo liberar dicha genealogía de toda connotación u homología diabólica,⁹ al mismo tiempo que aseguraba la génesis y la forma de la legitimidad monárquica –una genealogía eugenésica extrema. Por otro lado, apenas un siglo más tarde, Harrington y los radicales ingleses asumen también, expresamente, la eugenesia sajona como fundamento de la república protestante (con la que se hacen ilusiones); pero no, todavía no es una democracia...¹⁰ A derecha e izquierda se conserva así la esencia eugenésica del poder. Por páginas y páginas podríamos seguir mostrando cómo el evento monstruoso del Leviatán no erradicó la eugenesia clásica, sino que, más bien, transformándola e inmanentizándola, la confirmó. Luego, un poco más tarde, con el desarrollo de la idea moderna del Estado, entre Herder y Carlyle, entre Tocqueville y Taine,¹¹ por no hablar de aquellos autores que ya

8. La referencia apunta a los estudiosos de Hobbes, tanto a los de derecha como a los de izquierda, en el orden temporal desde Oakeshott a Macpherson, de Mairret a Zarka.

9. Los seis libros «de la República», o bien de la Monarquía de Jean Bodin, de 1576, están acompañados, en el 1578, por *La Demonomanie des sorciers*, manual que describe las prácticas de brujería, y, sobre todo, los modos de descubrirla y castigarla.

10. La referencia remite otra vez a los estudios citados en la nota 8: con particular atención a la corriente intelectual de los teóricos de la democracia laicos (Harrington) y religiosos (Milton) durante la gloriosa Revolución inglesa. Teóricos de una democracia que no logra aún pensarse como asociación de hombres iguales.

11. Desde cierto punto de vista, esta tendencia se va descubriendo poco a poco en la tradición del *Historismus* alemán (y de sus homólogos

caen en un racismo fuerte,¹² asistimos a una explícita reconstitución de la eugenesia del poder; monárquico, aristocrático, popular, poco importa: importa que un criterio absoluto, físico, de la autoridad recorre y revela la genealogía del poder. Cuando nacionalismo, legitimación eugenésica del poder, racismo, restallan ferozmente entre los siglos XIX y XX, tienen orígenes ideológicos y una dignidad incomparablemente profunda, antigua y continua: en ellos la eugenesia clásica reaparece, refinando su racionalidad y subordinando las concepciones laicas e inmanentes del poder.¹³

Es interesante hacer notar que, con respecto a la tradición de la eugenesia, ni siquiera la revolución humanista ha cambiado las cosas.¹⁴ En efecto, la eugenesia clásica no se presenta sólo como contenido de la tradición filosófica occidental y como figura de su imagen de la autoridad, sino que tiene que ver sobre todo con su «forma racional». Así, la revolución humanista –y el Humanismo en general– han repetido, a pesar de ellos, el concepto antiguo del poder, ya que atacaron y modificaron los contenidos, pero no renovaron las formas. No fue suficiente, se necesitaba llegar más profundo. Sólo en los últimos treinta años, el *pensamiento feminista* ha cultivado parcialmente esta determinación: sin embargo, a

versiones francesas). Véase la *Storia della storiografia* de E. Fueter, en torno a los autores que se citan en el texto. [Trad. cast.: *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, Nova, 1953.]

12. A partir de Gobineau: para captar la dinámica del pensamiento y la influencia del *Essai sur l'inegalité des races humaines*, véanse las indicaciones propuestas por Ph. Raynaud, en el *Dictionnaire des oeuvres politiques*, París, Puf, 1986.

13. Cassirer, E., *The myth of the state*, Yale U.P., 1946. [Trad. cast.: *El mito del Estado*, México, FCE, 2004.]; Poliakov, Léon, *Le mythe aryen*, París, Calmann-Lévy, 1971.

14. El (con justicia) celebrado estudio de Ferguson sobre la interpretación del Renacimiento, no tiene relevancia para este propósito. Tampoco la escuela de Warburg se ha dedicado específicamente a esta temática.

menudo ha limitado la percepción del fenómeno a la crítica del poder patriarcal.¹⁵ Se necesita reconocer en la filigrana de la racionalidad griega, así como en el orden de la razón moderna, el dominio del principio eugenésico: o mejor, la eugenesia como dispositivo que opera durante un período tan prolongado como lo es la historia de la racionalidad occidental. La revolución humanista solamente ha podido impugnar los contenidos (feudales, clericales, patriarcales, etc.) de la tradición eugenésica. Pero hasta que la impugnación no atacó la «forma racional» coextensiva a aquellos contenidos, fue débil e ineficaz. Era necesario profundizar más. Reconquistar al monstruo, y con esto llegar radicalmente más allá de la racionalidad eugenésica de la tradición clásica.

1.2. *Resistencia monstruosa*

En un cierto momento de la historia de la ideología occidental el cuadro se transforma radicalmente. *La lucha de clases* se generaliza y ocupa toda la escena, también la teórica. Marx es el primero que la asume radicalmente como paradigma del desarrollo histórico, de manera tal que *no queda más nada del viejo esquema de la eugenesia*. Por el contrario, el monstruo deviene sujeto, o más bien, sujetos; no está por principio excluido, ni es reducido a metáfora: está ahí, existe. Si en la Antigüedad clásica y en la modernidad todo parecía dispuesto a eliminar la sola posibilidad del monstruo («a los ojos de Dios no hay monstruo» dice, en efecto, aquel perfecto mediador de la antigüedad a la modernidad que es Montaigne),¹⁶

15. Judith Butler representa la figura eminente en esta tendencia. En efecto, su ataque al poder patriarcal es profundo y eficaz, en tanto la continua reivindicación de la dialéctica hegeliana no limita las consecuencias críticas, es decir, el dislocamiento de la eugenesia clásica.

16. Montaigne, *Essais*, II, XXX. [Trad. cast.: *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003.]

con el capitalismo el cuadro se revierte, y esta reversión, con fuerza monstruosa, representa una novedad radical e irreversible.

La escena es paradójal. En efecto, Marx pinta íntegramente el desarrollo capitalista con los colores de la monstruosidad. Él mismo es un monstruo irónico, un exceso de inteligencia que en el momento en que describe, critica y destruye. Entonces: para Marx es ciertamente «racional» el modo en el que la «ciencia burguesa» muestra el mundo que la circunda, ¡pero no por ello menos «filisteo»! La metafísica clásica, que unía origen y dominación, aquí es revertida: la ciencia –ironiza Marx– tiene en el capitalismo una naturaleza tan racional cuanto de racional muestran el Papa o el Zar o incluso Metternich... Dicho sin tapujos, la ciencia es tan «bastarda» como lo es el poder... Igualmente «racional» es «el misterio de la mercancía», o más bien ese proceso tan eficaz y duro de consolidación del producto del trabajo en objeto mercantilizado y fetichizado, y/o su propia transfiguración monetaria.¹⁷ «Racional» sería incluso el modo de producción capitalista y las leyes naturales que pretenden describirlo, al igual que la economía política y el derecho (natural y positivo). A medida que la economía política y la legislación se aproximan más al trabajo, al trabajo vivo del hombre que opera en la historia, la técnica de abstracción lógica y de extracción ontológica del valor se vuelve más «racional» (pero ahora ya podemos comenzar a romper el juego de la ironía y a llamarle con su verdadero nombre, «monstruoso»); y tanto más se imponen las leyes de explotación que ya se empiezan a presentar como

17. Es la «izquierda comunista» de los años 20, y en particular Georg Lukács, quien tematiza la crítica de la racionalidad en términos fetichistas, monstruosos y, para algunos, nietzscheanos, sujetándose, por un lado, a la ortodoxia marxista y expandiendo, por el otro, su propio modelo en las nuevas generaciones del pensamiento crítico.

18. Esta secuencia es señalada por la Escuela de Frankfurt en todas sus

monstruosas.¹⁸ Shylock, mercader de Venecia, reclama carne en compensación de su préstamo: el capitalista arranca carne humana a quien ni siquiera ha contraído deuda con él. Y este monstruoso (¿racional?) juego de la carne y de su explotación se extiende y se intensifica. Marx describe sincrónicamente este desarrollo en la teoría de la plusvalía (del valor) y diacrónicamente en el análisis de la historia de la explotación, en su variación y transformación entre esclavismo y capitalismo, entre absolutismo y democracia, en la persistencia de su modo de acumulación como en su oscilación y sus inciertas metamorfosis... Reencontramos así la historia fantástica, mitológica y antigua de la metamorfosis natural en la crítica de la economía política, pero, por así decirlo, invertida: ya no se muestra cómo el monstruo es excluido, sino de qué forma la «racionalidad» capitalista ya está investida del «monstruo» de la lucha de clases y cómo ha sido monstruosamente transformada y sometida a una presión irresistible. La metamorfosis, en suma, «de la utopía a la ciencia».¹⁹

Pero también «de la ciencia a la experiencia» cotidiana del cansancio y de la mortificación del trabajo: cuando, sometido a la explotación, cada trabajador no sólo se reconoce abstractamente como mercancía, sino que se ve concretamente como partícipe monstruoso de la clase de los pobres, y entonces comprende que debe resistir y, si puede,

variantes. Y es retomada e intensificada en la escuela francesa que tuvo como guía a Althusser. Es importante señalar que ni en el primer ni en el segundo caso nos encontramos ante una perspectiva catastrofista: la negación (crítica) de la racionalidad capitalista se abre a la búsqueda de una racionalidad *otra*... de una racionalidad *monstruosa*.

19. Yann Moulier Boutang, en su notable *De l'esclavage au salariat*, París, Puf, 1998. [Trad. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado*, Madrid, Akal, 2006.], ha ejemplificado la presencia del monstruo, de la metamorfosis, del mestizaje... en suma, de la emigración y del movimiento de la fuerza de trabajo, en el centro del desarrollo del capital... No es una paradoja: tal vez sea la única manera de hacer una historia de la libertad.

rebelarse... Será tanto más monstruoso cuanto más desarrolle esta toma de conciencia.²⁰

Para hablar claramente... Ya que desde hace más de un siglo estamos habituados a asumir en nuestra percepción de la vida no sólo la experiencia violenta de las relaciones de producción capitalista (y de la consecuente relación con el Estado), sino también los sufrimientos singulares de los sujetos que las sobrellevan. Nosotros nos identificamos menos con la «racionalidad» del poder que con la «monstruosidad» del sufrimiento. El siglo XX, a través de la barbarie fascista y nazi, de la exasperación del colonialismo, del imperialismo y el terrorismo nuclear y ecológico, nos ha dado el grado más alto de conciencia del sufrimiento. *Las resistencias monstruosas* se han construido así en estos dos últimos siglos. Los escritores del realismo y de la filosofía existencialista nos han ofrecido fenomenologías extremas y movilizadoras de esta situación ontológica del sujeto.²¹ Luego hemos tenido otros testimonios: el de los deportados a los campos, el de los torturados en las guerras de liberación, los del apartheid y el de los palestinos en lucha, el de los guetos afroamericanos, etc.²²

20. Será tal vez importante, en una segunda fase del análisis sobre las transformaciones antropológicas determinadas por la posmodernidad, asumir como objeto de crítica la mitología del desarrollo inventada por Goethe y teorizada dialécticamente por Hegel: debemos entonces desmontar el universalismo monodireccional de la *Bildung* (a la manera de Wilhelm Meister) y de la dialéctica «siervo-patrón». Para todo esto, una primera aproximación crítica en Hardt-Negri, *Empire*, Harvard, 2000. [Trad. cast.: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2003.]

21. De Zola a Sartre, de Verga a Gramsci, de Tolstoi a los mayores autores del Soviet, para no hablar del realismo americano (que probablemente es superior a todos) como así también el cine (que sin duda ha logrado la potencia más alta en la denuncia realista de la explotación).

22. Además de los que citamos en la nota precedente, hay otros a los que empezamos a fijar como testimonios del «monstruo», como Primo Levi para los campos, Franz Fanon para las guerras de liberación anticoloniales, Genet para los palestinos... ¡y cuántos otros!

La tradición metafísica clásica y el racionalismo occidental excluían al monstruo de la ontología del concepto: estas experiencias no registran sino su poderosa inclusión. En efecto, *sólo un monstruo* es el que crea resistencia ante al desarrollo de las relaciones capitalistas de producción; y sólo un monstruo es el que obstruye la lógica del poder monárquico, aristocrático, populista, siempre eugenésico; el que rechaza la violencia y el que expresa insubordinación; el que odia la mercancía y se expande en el trabajo vivo... Comenzamos a leer la historia desde el punto de vista del monstruo, como producto y umbral de aquellas luchas que nos han liberado de la esclavitud a través de la fuga, del dominio capitalista a través del sabotaje y, siempre, a través de la revuelta y la lucha.²³ Es un proceso largo, ambiguo y frecuentemente contradictorio, pero la «línea del monstruo» es la única que ha podido al fin explicarnos el desarrollo de la historia tal como la vivimos y, sobre todo, tal y como el porvenir nos la hará presente.²⁴

Para pasar *de un monstruo al otro*, de aquel que es metáfora del capital a aquel que es el de la multitud que encarnan los explotados, hay todavía un gran espacio de ambigüedad, de *pourparler*: de esto quisiéramos ocuparnos aquí un momento.²⁵ Este paréntesis, o mejor, este intervalo de incertidumbre ha

23. Para el método de la «lucha que produjo lo real» —«son los monstruos los que producen la realidad»— vamos a recordar tres o cuatro grandes escuelas: la de la historiografía afroamericana, la de los historiadores anticoloniales indios, la del operacionismo italiano (Poder Obrero) y finalmente la que constituye, desde la disidencia comunista en los países del «socialismo real», el motor del desarrollo político y social a partir de, por lo menos, 1956.

24. En *Imperio*, Hardt y yo hemos resumido ampliamente los resultados de estas investigaciones (parcialmente recordadas en las notas precedentes) que asumen la actividad de la revuelta como momento creativo de la historia.

25. En cuanto al método, es el mismo del tratamiento de los «sujetos monstruosos» bien teorizada por Gilles Deleuze en *Pourparlers*, París, Minuit, 1990. [Trad. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1999.]

sido representado como un «mundo de espectros».²⁶ Pero si el espectro es una metáfora dialéctica e indica un pasaje (tal vez una alternativa que está en el margen y es difícilmente expresable), el gesto ontológico que viene con el monstruo es mucho más profundo: en lugar de oscilar entre sujeto (capitalista) y objeto (proletario) de la explotación, tiene lugar *entre sujeto y sujeto*. La oposición monstruosa es ontológica, implacable, irreversible; la espectral, en cambio, se desvanece.²⁷ La oposición monstruosa hace crecer al sujeto, vuelve epidémica su existencia y busca destruir al enemigo. No reconoce la ambigüedad sino que la ataca, se enfrenta al límite y no diluye los márgenes, reconoce al otro sujeto como enemigo y, contra él, deviene potencia. Aquí está tal vez el lugar donde se afirma la ambigüedad: cuando, a través de su movimiento, el nuevo sujeto monstruoso induce al del enemigo, y la monstruosa multitud de los explotados produce el ciclo del capital... El monstruo es como el gran gusano que cabalga sobre el deseo a través de los desiertos de *Dune*... O bien como las monstruosas imágenes de las masas insurrectas en los films de Eisenstein... O como las noches delirantes de la jungla tropical, que los héroes de García Márquez invisten con sus destinos infinitos... o simplemente con el propio destino de la jungla... En suma, el monstruo escapa de la ambigüedad en la que lo ha bloqueado su historia más reciente (después de la ruptura de la tradición de la eugenesia): por el contrario, la metamorfosis del ser determinada por las luchas se muestra como acontecimiento, irreversible. De este modo, en contra de la evidencia lingüística, clásica, el monstruo no es solamente un acontecimiento, sino un *acontecimiento positivo*.²⁸

26. Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

27. Negri, A., «The Specter's Smile», en *Ghostly Demarcations. A Symposium on J. Derrida's Specters of Marx*, Londres, Verso, 1999, págs. 5 y sigs.

28. Me divierte hacerme el heideggeriano: «monstruo» se dice en alemán «Ungeheuer», donde «gebeuer» es «seguro» mientras «beuer» es un adverbio que equivale a «este año», «beute» es «hoy», «beu» es «heno»

Tengamos cuidado: ni siquiera Marx comprende que el monstruo es definitivamente otra cosa que el capital. En efecto, cuando Marx va más allá de la dialéctica heredada de Hegel, lo hace casi contra su deseo y en todo caso sólo desde un punto de vista lógico-político.²⁹ Sin embargo, es preciso indagar más profundamente y poner en primer plano la ontología: en efecto, es en este terreno donde *la fuerza-trabajo deviene clase, destruyendo su propia presencia ambigua en el capital. Separándose. Así deviene clase, reconociéndose como monstruo.* Un sujeto monstruoso que produce una resistencia monstruosa. La existencia de clase no es espectral, sino precisamente monstruosa; o mejor, tal es su esencia, el lugar de inscripción de esta fuerza que rechaza el trabajo productivo del capital. De este modo, la subordinación de la fuerza-trabajo al capital es revertida. La fuerza-trabajo, el trabajo vivo, se presenta como potencia política... Monstruosa... Fin de toda homología y también de toda analogía, de todo nombre común y también de toda comunicación singular entre capital y trabajo vivo.

Cuando esta metamorfosis se ha realizado, la metafísica eugenésica clásica ya no puede aproximar ni comprender, ni siquiera replicar, los pasos de danza y los tambores de guerra con los cuales se expresa esta resistencia monstruosa. De la antigüedad al posmodernismo no solamente cambian los nombres (los nombres fueron las cosas que menos cambiaron en la tradición occidental y en la cultura eurocéntrica), sino que cambia la determinación ontológica del devenir. *El*

y «*Heuernte*» equivale a «cosecha de heno». De modo que «*das Ungeheuer*» es el nombre de un evento campesino, inseguro, intempestivo, rural, de una ruptura posible, de una espera desobediente y extraña, de un vuelco instantáneo... la sabiduría de los viejos en el campo ha estado asegurada... un año hay heno y al siguiente ya no hay... fenómeno ahora dominado por las Aseguradoras... ¡qué ridículo que es hacerse el heideggeriano!

29. Es lo que he sostenido en *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 1998. [Trad. cast.: *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001.]

monstruo deviene bello y bueno: el eugenismo se desvanece en su infamia. Cada tentativa de imponer al monstruo la definición antigua, clásica, de lo bello y lo bueno, se enfrenta con su imposibilidad discursiva, su hiato lingüístico. En el régimen del capital, cuando la resistencia monstruosa ha crecido hasta una consistencia física de tal carácter, toda dialéctica y toda transformación lineal, toda intensidad eugenésica, deviene irrisoria e imposible. Si hay monstruo, el resto se transforma y se desestabiliza. El concepto de fundamento ontológico y de orden, *de principio y de poder*, la causa y la jerarquía, *se separan*. Como Nietzsche lo ha explicado –como también lo habían hecho Marx, Spinoza y Maquiavelo–, todo lo que la filosofía ha impuesto, de Platón a Hegel, puede ser considerado una cosa extraña. Un nido de abejas que se ha desarmado cuando el árbol de la vida (que lo contenía) se ha expandido, cda vez más verde.

En el feminismo del *métissage* y de la hibridación, en estas verdades antidualécticas, en esta comprensión correcta del fin de toda forma «racional» de dominio (ya sea patriarcal o solamente político), en beneficio de la superación de todo límite disciplinario, tanto en la epistemología como en las ciencias de la naturaleza, allí se afirma hoy plenamente la potencia del monstruo.³⁰

2. RES GESTAE

2.1. *Un monstruo asedia...*

«Un espectro asedia(ba) Europa». Hoy, en cambio, lo que asedia al mundo se asemeja más bien a un monstruo. No nos

30. Sobre este tema los textos fundamentales son: D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, Londres, Free Ass. for Books, 1991; y Braidotti, R., *Madri, mostri e machine*, Roma, Manifestolibri, 1996.

ocuparemos ya de las condiciones de desarrollo de la ideología del monstruo político (o biopolítico, o común), sino de su genealogía real, de su presentarse –más allá de la literatura– como dispositivo de destrucción y/o de construcción (material o utópica) en la historia de las luchas y en torno a la posibilidad de nuevos mundos.

Ya lo hemos dicho: el monstruo biopolítico es un fantasma positivo, una oposición o, mejor dicho, una alternativa ontológica contra la pretensión eugenésica del poder –lo que a lo largo del siglo XX se ha llamado *movimiento comunista*: lo que el rico, el patrón, el capitalista han mirado/observado con desprecio, con odio, a veces con terror. Si el buen burgués, tan gentil con sus hijos, piadoso en religión y con un Edipo bien controlado a través del psicoanálisis, deviene de todos modos fascista: ¿por qué lo hace sino porque, aterrorizado, quiere aterrorizar? ¿Pero podrá hacerlo? Cuanto más se ha ampliado el mundo, tanto más se ha difundido la monstruosidad. Por todas partes encontramos al monstruo, y eso debe espantar a los patrones del mundo. El juego romántico de la dialéctica que había permitido retener a los adversarios volviéndolos espectrales ahora se obstaculiza, descubriendo el espesor insoluble de los sujetos en acción.³¹

Pero esto ¿no sucede cada vez que estalla una gran transformación histórica? ¿Cada vez que el hombre se descubre nuevo? Hoy, el mundo del pasado parece y es un parásito; pero la nueva humanidad (que ya está aquí) tarda en aparecer, en representar su propia hegemonía, que se rebela contra el principio de lo trágico. Ya en el Renacimiento, Rabelais nos había ilustrado a través de sus creativos gigantes la imposibilidad de la dialéctica medieval. Pero hoy el espectáculo es mucho más trágico, porque la dimensión de la transforma-

31. Debemos a Bertold Brecht y a Heiner Müller la más fuerte e irreductible imagen de esta epifanía de los pobres. La filosofía del monstruo cuenta con estos dos dramaturgos entre sus más grandes autores.

ción, del poder y la potencia del hombre nuevo han devenido enormes. Si ya no somos espectros, sino más bien gigantes que se rebelan, hay una violencia que asedia, una aceleración de destrucción y creación, de corrupción y generación... No sabemos qué puede pasar.³²

Volvamos a nuestros antiguos monstruos. Como se sabe, el comunismo campesino es monstruoso. Desde la guerra campesina alemana del siglo XV hasta las guerras de liberación anticolonial del siglo XX (en América latina, en África, en Asia), enaltecidas por el heroico extremismo de Lumumba, de Fanon, de Ho-Chi-Min y del Che, el ataque a la propiedad (pretendidamente natural) de la tierra fue considerado monstruoso por los que detentan el poder. Aquí estamos en el terreno de lo «propio», de las condiciones naturales de reproducción de la vida. Si la naturaleza es, desde tiempos inmemoriales, propiedad del poder, la marca eugenésica de la autoridad (el derecho romano ha interpretado, expresado y desarrollado esta pretensión natural), aquí estamos ante la denuncia del carácter «monstruoso» de la reapropiación de la tierra y ante la definición de la revuelta contra aquellas condiciones inmemoriales de reproducción de la vida, como si se tratara de un atentado contra una condición metafísica necesaria (en la cual el carácter eugenésico se inscribe en silencio, pero no es negado).³³ Los campesinos crucificados

32. Otras veces, en períodos de transición, el monstruo se convirtió en un San Cristóbal, un portador de los hombres de una época a otra. Rabelais describió a estos héroes de la transición. Lucien Febvre y Bajtin contaron de nuevo, a través de Rabelais, la gesta de la transición del Medioevo a la Modernidad... éstos cantos deben retomarse hoy para describir el pasaje de la Modernidad a la Posmodernidad. Véase n. 87.

33. Grimmelshausen ha escrito un inmortal *Simplicissimus* para afirmar la libertad del campesino, una figura rousseauiana ante los atroces acontecimientos de la Guerra de los Treinta Años. Franz Mehring, en su *Storia delle guerre dei contadini*, ha construido el índice definitivo del análisis histórico de aquella época. ¿Pero por qué los «revisiónistas» históricos no retornan sobre aquellos principios trágicos del comunismo?

en Sajonia o en Silesia por incitación de Lutero y/o de los «missi» pontífices, y los masacrados y torturados en los campos vietnamitas, han sido considerados antes que nada como demonios. Esclavos, siervos de la gleba, campesinos pobres... ¡éste es el monstruo irrecuperable! En verdad, eran monstruos; ya no tenían nada que ver con la historia de la eugenesia del mundo occidental, con sus *élites* y su doctrina del poder, de la herencia y/o de la filiación. Todavía hoy las guerras campesinas son ficcionalizadas como hechos atroces e irrecuperables para la razón: desde las *jacqueries* hasta las revueltas de los bandoleros en España, y después en Italia del Sur; desde las guerras de resistencia cosacas hasta la insurrección de *Canudos* en el Noreste brasileño, etc. Es contra esta memoria que se sigue actuando: escandaloso y blasfemo es el recuerdo del comunismo campesino.³⁴

El comunismo del obrero industrial fue también monstruoso, incluso quizá más que el campesino. En efecto, si la existencia del campesino estaba afuera (en parte) de la acumulación del capital,³⁵ la existencia del obrero, la fuerza de trabajo genérica, es interior al capital. Esta «interioridad» fue lo que determinó su reconocimiento atemorizado, el odio y la represión: como la resistencia y la oposición son internas (y lo son de manera tal que llegan a tocar el núcleo del poder sobre la producción de riqueza), generan aún más miedo. Es un miedo «racional», que crea al enemigo; no el delirio (incluso si éste pudo aparecer en las formas fascistas de organización de los movimientos sociales), sino la percepción lúcida de una relación de fuerzas que deviene más frágil a medida que las oposiciones, las resistencias, las rebeliones se vuelven más

34. La reconstrucción de Hobsbawm de la historia de los rebeldes es, en este sentido, ejemplar. [Trad. cast.: *Bandidos*, Madrid, Cátedra, 2000.]

35. E. Burke («aquel vulgar sofista y famoso delator»: K. Marx) no tenía dudas en considerar al trabajador agrícola un *instrumentum vocale*, al lado del cual las bestias de carga eran *instrumentum mutum*. Véase su *Pensieri sulla scarsità*, Roma: Manifestolibri, 1997.

íntimas... *es esta interioridad del monstruo respecto del poder lo que hace frágil al poder* y lo aterroriza. Así, nunca la violencia del Estado (inspirada por la clase dominante) se ha expresado de manera tan extrema, continua y coherente, como en el caso de las luchas de la clase obrera parisina.³⁶ Desde las revueltas florentinas de los Ciompi hasta la insurrección proletaria de 1793, desde la sedición de Shys en Massachussets y la Comuna de París, de junio de 1848 a octubre de 1917... y luego, la masacre de Shangai en 1926, y el fascismo italiano (de Matteotti en adelante), y luego la represión de la oposición comunista en los países soviéticos y las grandes purgas... las masacres nacionalsocialistas y la guerra civil española... Sacco y Vanzetti, los miles y miles de obreros asesinados por Pinkerton y la caza de brujas anticomunista en los Estados Unidos y en todos los países occidentales, siempre lo mismo... ¿qué presidente norteamericano, como un nuevo Constantino, reivindicará el derecho igualitario de *todos* los hombres, de *todos* los ciudadanos del imperio americano, a trabajar, a participar de la vida pública y de la distribución de los frutos del trabajo colectivo? ¡Hasta cuándo continuarán la masacre y el martirio!

Porque también, el monstruo comunista –esa *facies* del campesino insurrecto primero, de la clase obrera en lucha después y, finalmente (ubicándonos en la nueva denominación sociológica del proletariado), de la nueva fuerza de trabajo intelectual– es un dispositivo que recoge, desarrolla y exaspera todas las formas de rebelión y de lucha de los explotados. Y es así como la lucha de clases ha devenido en el siglo XX el punto de convergencia de toda otra lucha de liberación, el esquema conceptual y el alma de las guerras nacionales y campesinas, antiimperialistas y anticoloniales, de modernización y, en todos los casos, anticapitalistas. Un

36. K. Marx, *Las luchas de clase en Francia*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

monstruo asedia al mundo, capaz de recoger y organizar todos los aspectos de la rebelión obrera, de la resistencia proletaria y la insurrección de los pobres...³⁷

¿Ha finalizado este período? Tal vez sí. Así lo deseamos. ¿Por qué? Porque ha representado un momento ambiguo en el cual, bajo la forma retorcida y rebuscada que el capital ha impuesto a la vida, la *res gestae* (aquello que de veras sucede) se ha encontrado con ciertos aspectos modernizadores del capital. Hemos registrado y descrito este bloque de experiencia vital, convergente y antagonista, en el mismo concepto de capital (la fuerza de trabajo que es parte del capital, la clase obrera que produce capital).³⁸ Ahora bien, esta co-presencia se destruye porque *ya está interrumpida en la realidad a medida que el monstruo hace su aparición poderosa*. (Cuando hablamos del fin de la dialéctica, nos referimos a este eclipse definitivo y monstruoso de la mediación.) No obstante, ahora es el momento de verificar si de verdad se ha terminado la dialéctica. Si, en consecuencia, el monstruo (como hegemonía, a través de la resistencia de la clase de aquellos que trabajan y son explotados) puede triunfar; si la clase de los proletarios lograra oponerse como monstruo, realmente, al poder eugenésico de los patrones, *kaloí kai agatoi*. Decimos: ¡viva el monstruo! ¡Viva su capacidad de disolver toda idea o proyecto de desarrollo capitalista, y del orden (viejo o nuevo)

37. En contra de la imagen del siglo XX como tiempo de la derrota y de la implosión de las luchas contra el trabajo. Últimamente, en Italia, esta ideología «débil» ha sido propuesta por Marco Revelli, *Oltre il Novecento*, Torino, Einaudi, 2001. Por el contrario, asumimos, ahora y en la continuación de nuestra investigación, el enfoque político-historiográfico de E. P. Thompson en *The Making of the English Working Class*. [Trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989.], como huella o indicio del recorrido.

38. Es sobre todo en los *Grundrisse* que Marx ha logrado describir, dinámicamente, la inserción recíproca del proletariado en la relación de producción dominada por el capital, y la del capital en la constitución de la clase obrera.

que lo organiza! En suma, nos parece que la relación entre el capital y el proletariado (la *multitud* de aquellos que producen y son explotados) ya se ha estabilizado sobre un equilibrio ontológico que favorece al proletariado. Ahora el monstruo es el acontecimiento esperado... ni aborto ni ruina... podría serlo... ¡pero no lo es!³⁹

El miedo a que el actual triunfo capitalista del siglo XX sobre la revolución sea episódico y contingente deja su huella (estentórea) en todo el revisionismo, el histórico y el contemporáneo, es decir, en las representaciones monstruosas del comunismo que proponen las lecturas revisionistas... A partir de Furet, atravesando los «Libros negros»⁴⁰ y sobre todo en los nuevos palimpsestos de la propaganda cultural después de la caída del muro, asistimos a una curiosa experiencia que no tiene nada que ver con la eugenesia clásica: ésta, en efecto, excluía el mal, el monstruo, el otro, fuera de la realidad; como máximo lo identificaba como límite negativo, como materia oscura y primigenia, eso que está en el fondo, irrecuperable incluso en su propia eternidad. En cambio, en Furet y sus acólitos, tanto como en las teorías contrarrevolucionarias de fines del siglo XVIII, tenemos una suerte de ontología (fantástica) de una naturaleza que se opone a la ontología histórica de la revolución. ¿Furet igual que Burke? Tal vez sí...⁴¹

39. Toda la experiencia y la ciencia leninista se ha vuelto hacia la identificación de esta monstruosidad del evento revolucionario. En una convención sobre el *¿Qué hacer?* de Lenin, desarrollada en el KWI de Essen en el invierno de 2001 (con la dirección de Slavoj Žižek), se recupera el sentimiento de la monstruosidad revolucionaria, tal como lo había previsto Lenin.

40. ¿Cuántos son? ¿Qué incentivo económico representan para la producción literaria y la propaganda política? ¿Que horrible estupidez ha sido transmitida a estos libros tan oscuros? O mejor dicho, ¿qué terribles verdades y horrores son los que trastornan y apelan a la no verdad del odio político y la revancha? Cuando Furet le dio dignidad científica al revisionismo histórico ¿pudo imaginar estos desarrollos?

41. Una respuesta óptima a Furet es la que han propuesto Denis Berger y Henri Maler en *Une certaine idée du communisme. Répliques à F. Furet*, París, 1996.

Pero el terreno en el que se dan estas polémicas no está cerrado. Por el contrario, es incapaz de inmovilizar los estereotipos de su mismo debate. El monstruo atraviesa este terreno; en su interior, se vuelve cada vez más evidente. El revisionismo histórico no hace sino acentuar su presencia incontenible. Cuando busca identificar al pasado como mal, como pecado, se encuentra en cambio con algo que tiene ahora la capacidad de abrirse violentamente al futuro. Enfrentando las pasiones negativas de la crítica, el monstruo se presenta como positividad. La ambigüedad espectral se acaba: aquí el monstruo no se escapa, no se envuelve en la niebla, elige declarar su existencia y su capacidad de transformarse, de ser un ente metamórfico. Él, el monstruo, es una trama de existencia.

2.2. *El monstruo biopolítico*

Si un monstruo asedia al mundo, es preciso aferrarlo, aprisionarlo, enjaularlo. El filósofo del poder debe comprometerse con esta obra. Existen todavía modos diversos –y ninguno exacto– de atrapar al monstruo. A menudo es difícil incluso identificarlo en su primera aparición: el sabio está obligado a la humildad, el juez al silencio. San Jorge se arriesga a ser derribado del caballo. Pero el poder (y el cerebro capitalista) que tiende a la omnipotencia, no puede evitar de ninguna manera este problema. Si el monstruo está ahí, debe ejercer la capacidad de aferrarlo; y si no tiene, o todavía no tiene, o ya no tiene la capacidad de destruirlo, debe desplegar el poder o bien de ponerlo bajo control, o bien de normalizarlo. Esto es válido en general, pero es sobre todo apropiado para la concepción y la práctica eugenésica del poder.⁴² La eugenesia

42. Si este estudio debiera ser continuado y profundizado, se debería insertar un capítulo sobre la «eugenesia» y la «performatividad» de la enunciación que le es pertinente.

debe, en efecto, impedir más que nada que la legitimación originaria del poder sea puesta en discusión. Para la eugenesia, el poder está siempre implantado a partir de una regresión infinita que culmina en el presente. «Blut und Boden», «Heimat und Volk», en las expresiones literarias del siglo XX, caricaturescas, no menos horribles... En presencia del emblema del poder, ante la permanente legitimación naturalista, no hay, en todo caso, ni pluralidad espacial de orígenes, ni diversidad temporal de los modos de existencia del poder: hay un vacío que se trata de predeterminar, y es que el monstruo debe ser siempre *sub-jectum*.⁴³

Pero en nuestros días –ya lo hemos subrayado–, la capacidad de absorción, o sea de normalización, es más limitada. Bello era el tiempo en el cual, de acuerdo con Hobbes, se podía contar una y otra vez la fábula de que la fundación del poder consistía en la imposición a la multitud de un contrato que le quitaba todo derecho, excepto el de reproducirse en paz. A través de este contrato, el orden se imponía contra la anarquía y el soberano transformaba a la plebe, a la masa, a la multitud, en pueblo. Esta transferencia de derechos autorizaba a la «razón» a oponerse al monstruo y legitimaba sus acciones en la reiteración continua de esta fundación. Pero, como se hizo notar, hoy ya no es así: el monstruo ha puesto definitivamente en crisis la eugenesia, ¿hoy existe la democracia...! Y democracia significa control débil y transitorio, móvil y flexible... ¿Qué otra cosa puede querer decir vivir y sobrevivir con el monstruo, en su presencia?⁴⁴

¿Significa tal vez, en primera instancia, fingir que el monstruo no está? ¿Que es pura ilusión? Es una hipótesis. La

43. Me permito remitir, a propósito de estas cuestiones, a las reflexiones sobre la filosofía trascendental contenidas en mi libro *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000.

44. Sobre este umbral se desarrolla la «verdadera» ciencia política desde el inicio del siglo XX, tal como ha sido fundada por Max Weber. Después de 1917, la acentuación «monstruosa» de la problemática de la ciencia política deviene exclusiva (en respuesta a la Revolución de Octubre).

confirma el hecho de que difícilmente logramos darle nombre al monstruo. El final de las ciencias sociales parece haberse consumado en torno a este problema.⁴⁵ Quedan la etnometodología o la fenomenología siempre más minuciosas, microscópicas, del monstruo. No logramos ni siquiera circunscribir su radio de acción: se suceden sondeos estadísticos y retos cognitivos, que se pretenden convincentes y son sólo vanos –pasan intempestivos y precarios, casuales, a veces arrogantes–, mientras ese ser singular que es el monstruo se vuelve cada vez más inasible.⁴⁶ Se confunde con nosotros, se mueve entre nosotros: dentro de esta confusión, de esta hibridación, es imposible aferrarlo para retenerlo. Matarlo sería un suicidio. De hecho, cuando nos descubrimos ante el monstruo, dentro de una *multitud* que es el monstruo (pero de la cual somos parte, no nos podemos separar), no queda más que palpar al unísono con la multitud. ¡San Jorge es el monstruo!... Mejor dicho: *el monstruo es lo común*.

Es curioso notar cómo, una vez cancelada la posibilidad de concebir al monstruo como un «afuera», todos aquellos ambiguos experimentos performativos que trataban de hacer de aquel «afuera» un «casi adentro» o «un poco adentro», entran, ellos mismos, en crisis. Teología dialéctica, teleología y/o teodicea del monstruo... estos experimentos se suceden unos a otros. Durante los siglos XIX y XX, en la ciencia política y en la ingeniería constitucional, se han inventado decenas, por no decir centenas, de estas inútiles (¿monstruosas?) mediaciones. El águila americana y el oso soviético fueron símbolos (opuestos, pero sin embargo similares) de la

45. Para todo esto véase el reciente Chiappello, E. y L. Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999. [Trad. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.]

46. Un libro muy antiguo, pero muy importante para las ciencias sociales, es el de Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1970, que ya había anticipado esta percepción.

construcción de sistemas alternativos de control y/o de domesticación del monstruo.⁴⁷

De hecho, el monstruo ha vencido. Ha invadido y desbordado, como un río crecido, todos los espacios que, alrededor de su curso, habían sido encausados con el fin de evitar una gran inundación. El poder —que, con distintas variantes, siempre expresó el mandato eugenésico— ya no sabe qué más hacer. Y no hace nada... La solución le es impuesta. Y es el monstruo el que la impone, invadiendo todos los espacios y ocupando todo el campo político. Movilizado en masa en las guerras de los siglos XIX y XX, el *monstruo* deviene el verdadero *sujeto, político y técnico*, de la producción de las mercancías y de la reproducción de la vida.⁴⁸ *El monstruo ha devenido biopolítico.*⁴⁹ De Bismarck a Rathenau en Alemania, durante toda la III República, hasta el Frente Popular en Francia, entre la Nep soviética y el New Deal norteamericano, este proceso se realiza y toma forma. Después de la Segunda Guerra Mundial representa de manera consistente la figura de la producción capitalista en el mundo industrializado. Y desde entonces el carácter biopolítico de este orden no ha hecho más que perfeccionarse y acentuarse.⁵⁰

47. El poderoso estudio de E. Canetti, *Massen und Macht* [Trad. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza-Muchnik, 1997.] cuya gestación va desde finales de los años '20 hasta 1960, es tal vez un clásico ejemplo de la ansiedad y de la dificultad para aferrar (o no) al monstruo. En todo caso es imposible estudiar el período de entreguerras europeo sin prestar atención a esta problemática.

48. Sobre esto: Jünger, Ernst, *L'operaio. Dominio e forma*, en la última edición de Guanda, Parma, 1991 (con una bella introducción de Quirino Principe).

49. Se suele utilizar correctamente la obra de Michel Foucault para definir la hegemonía del cuadro «biopolítico» en las ciencias humanas y sociales (aunque no en las históricas).

50. La «teoría crítica» en la obra y en la enseñanza de Horkheimer y Adorno, puede ser descrita como un esfuerzo incesante por perseguir este proceso de «colonización de la vida»... Su límite fue no percibir las metamorfosis subjetivas que se venían realizando: pero la fenomenología que se despliega en la obra de Horkheimer y Adorno es aún hoy insuperable.

Naturalmente, se han presentado dificultades fortísimas a estas tentativas de *control de la cesura* del mundo vivido y de las formas de vida social organizadas políticamente. En cuanto a la ciencia (filosofía) política (y al poder de quien la produce), en realidad sólo puede intervenir relativamente. La ciencia política está enferma, su actividad es servil y mísera, su propuesta innovadora es vil. En suma, como cuando un río cambia de curso, produciendo gigantescas catástrofes, la intervención humana no puede hacer nada y sólo puede esperar que el nuevo trazado se estabilice, pacíficamente: de la misma manera, ahora no serán los feroces políticos de la reducción del gasto público o del control represivo del *Welfare* quienes regulen el nuevo curso biopolítico de la vida democrática. El control no tiene incidencia sobre –y mucho menos afecta– esa tensión ontológica que recorre, constituye y refuerza el nuevo tejido antropológico. La voluntad de control, eventualmente represiva, de las clases dominantes no consigue adecuarse, ni siquiera llega a medir la voluntad de potencia de la multitud. (Es cierto que, de todos modos, la continua tentativa de control no es inútil e ineficaz. En la tradición de la eugenesia, desde Platón en adelante, *mimesis* y *metessi*, representación y participación, han constituido siempre modelos de penetración del poder en lo impropio, en aquello que se constituye como otro. Por eso, en esa ambigüedad que se quiere ontológica y es sólo retórica, sobreviven ciertos fragmentos de *res gestae*, ciertos remanentes de la historia. Pero ni siquiera estos experimentos –ahora posmodernos– alcanzan, y la nueva legitimación naufraga.) Al vencer, *el monstruo ha impuesto lo común* no sólo como sustancia de todo desarrollo productivo sino también como *potencia* de la ciudadanía.

Hay quien no lo acepta. La constitución del sujeto biopolítico está ahora concebida como *deriva tecnológica* (y se intenta imponer un poder sobre esta tecnología);⁵¹ o bien, se da una

51. Martin Heidegger, en sus escritos sobre la técnica entre los años '30 y los '50, ha sabido darle a este modelo una fuerza indiscutible.

imagen caduca, agotada y miserable del monstruo, de su vida rebelde.⁵² Volveremos pronto sobre este debate. Pero ahora, lo que la vida de los hombres parece haber afirmado más allá de toda duda es que el monstruo, ya siempre *común*, ahora se ha hecho también *sujeto*. Ya no es más un margen, un residuo, un resto: es un movimiento interno, totalizante, un sujeto. Un sujeto que expresa *potencia*.⁵³

Retomemos de nuevo el razonamiento del inicio. El poder es desde siempre el poder sobre la vida, biopoder. En la tradición del poder y del pensamiento occidental, lo es hasta tal punto que toda definición del poder *tout court* es eugenésica: quiere incidir sobre la vida y crear la vida. La concepción eugenésica del poder crea vida y, sobre todo, crea al que manda sobre la vida. En cambio, los que no deben mandar, son los excluidos, los monstruos. Pero el monstruo, poco a poco, en la historia del mundo, pasa de «afuera» a «adentro». Mejor dicho: el monstruo está desde siempre *adentro*, porque su exclusión política no es consecuencia, sino *premisa* de su inclusión productiva. Está dentro de la ambigüedad con la que los instrumentos jerárquicos del biopoder se encargaron de definirlo y de fijarlo: la fuerza de trabajo dentro del capital, la ciudadanía dentro del Estado, el esclavo dentro de la familia...⁵⁴ Y esto funciona y se mantiene mientras la biopotencia del monstruo no rompa los nexos jerárquicos. En la historia de la humanidad esto ha sucedido a menudo. Se podría tam-

52. Entre los años 1970 y 1980 el «pensamiento débil» ha desarrollado sobre todo una apología del capitalismo, burlándose de la potencia constitutiva de las clases subordinadas.

53. En el pensamiento del siglo XX corre paralelo al racionalismo funcional un pensamiento utópico que, entre Ernst Bloch y Deleuze-Guattari, hasta Lukács y Tronti, propone las bases de la potencia del monstruo (revolucionario y/o metamórfico).

54. Sobre el desarrollo del derecho público en el capitalismo maduro, sobre sus alternativas y evoluciones, véase M. Hardt-A. Negri, *Il Lavoro di Dioniso*, Roma, Manifestolibri, 1997. [Trad. cast.: *El trabajo de Dionisos*,

bién decir que el desarrollo mismo está determinado por esta insubordinación de la vida (la potencia de la vida) contra el poder (el dominio sobre la vida). Todo desarrollo muestra esta continua insubordinación. Pero hoy estamos no tanto en la enésima revuelta de la potencia contra el poder, sino frente a la afirmación común y a la victoria de la potencia (probablemente irreversible). He aquí, por lo tanto, al monstruo biopolítico al frente de la escena. Hasta ayer subordinada, jerárquicamente clasificada, organizada por el poder, *la potencia del monstruo ha asediado al poder a través de la invasión del bios*. El monstruo ha devenido hegemonía biopolítica. En otras palabras, se ha infiltrado por todas partes, como un rizoma; es la sustancia común.⁵⁵

3. EL MONSTRUO «MONSTRUIFICADO»

3.1. *Vida desnuda*

Pero cuando el monstruo ya ocupa la vida, hay quien pretende que ésta sea «vida desnuda». A la realidad de la biopolítica, a la dureza de sus luchas, se opone la noción, o la ilusión, de la «vida desnuda»; o bien, en el otro extremo, con frecuencia y de manera más peligrosa, se presenta la potente maquinación de la ingeniería biológica... también un modo de asedio sobre/contra el monstruo biopolítico. Pero permanecemos en la «vida desnuda».⁵⁶ En efecto, tal como quería Sócrates, se trata de entender qué hay detrás de este nombre.

55. Remito obviamente a *Mille Plateaux* de Deleuze-Guattari. [Trad. cast.: *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 1988.]

56 Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*, Torino, Einaudi, 1995. [Trad. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.*, Valencia, Pretextos, 1998.] En relación con este conjunto de temas, y para la discusión que me interesa, véase el número 298 de *Aut aut*, julio-agosto de 2000): «Política sensa luogo».

Entonces, qué cosa puede significar «vida desnuda» cuando lo que nos interesa es reconocer dónde se pueden apoyar nuestros cuerpos para lanzar no sólo la resistencia sino también el ataque, no sólo la fuerza de oposición sino la potencia de transformación. No hay vida desnuda en la ontología, como no hay estructura social sin orden, o palabra sin significado. El universal es concreto. Todo lo que nos precede en el tiempo, en la historia, se presenta siempre de nuevo como condición ontológica y, en lo que respecta al hombre, como figura antropológica (consistente, cualificada, irreversible). La ideología de la «vida desnuda» (así como la industria del genoma, la ingeniería biogenética y las pretensiones de dominio sobre la especie) es una mistificación que debe ser combatida.⁵⁷

¿Estaban desnudos los vietnamitas en guerra o los negros de los guetos durante las revueltas? ¿Estaban desnudos los obreros o los estudiantes en los años setenta? A juzgar por las fotos, no lo parece. A menos que los vietnamitas combatientes fueran desnudados por el napalm, o que los estudiantes en las revueltas hubieran decidido exhibir, desvestidos, el testimonio de su libertad. Más bien, nuestros héroes estaban cubiertos de pasiones, con la piel gruesa de su potencia... estaban vestidos, a veces hacían moda y música... no podían en todo caso estar desnudos porque llevaban encima demasiada historia. *Emanaban historicidad*. Sin embargo, hay quien pretende que el hombre puede presentarle al poder un cuerpo desnudo. Parece dudoso el sentido de esta visión: si se es hombre al estar desnudo o si se está desnudo al ser hombre, si se considera primero al hombre y después a la desnudez o viceversa.

57. Véanse las críticas extraordinariamente pertinentes de Luciano Ferrari Bravo al libro de Agamben antes citado: *Dal fordismo alla globalizzazione*, Roma: Manifestolibri, 2001. [Trad. cast.: *Del Fordismo a la Globalización*, Madrid, Akal, 2002.]

Pero también es verdad que hay un momento en el cual una desnudez impuesta por la ideología y por la violencia del poder ha dado en el blanco de la humanidad. Hay un momento en el que estas experiencias se confunden terriblemente.⁵⁸ Hoy, este episodio histórico es obsesivamente re- puesto. Parece que el poder ha tenido la necesidad de mostrar la desnudez del sufrimiento eterno para aterrorizarnos. (¿Una desnudez proletaria como efecto heterónomo de la pasión revolucionaria que atraviesa el mundo y pone a la burguesía al desnudo? ¿O bien una venganza póstuma de la reacción burguesa, un signo simbólico de castigo, una parábola holly- woodense de la derrota sufrida, de la catástrofe evitada, de la contrarreforma desplegada?)⁵⁹ En suma, la ideología absolu- tiza la desnudez ¡y la asimila al horror del campo nazi! Pero ¿por qué? Hay una extrema desproporción y una imposibi- lidad real de establecer una homología entre estas imágenes, entre la urgencia propangandística del poder y la realidad histórica efectiva.⁶⁰ Retornemos a la alternativa fundamental de la desnudez y de lo humano. Cuando se reivindica y/o se esconde en la desnudez la cualidad humana, se opera una

58. Esta confusión entre el hombre y la desnudez, y en torno a la pregunta de si es primero uno o el otro, está en la base del revisionismo histórico de la posmodernidad. El más agudo de los filósofos antihedeggerianos ya había anticipado estas conclusiones: véanse K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche* [Trad. cast.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.] y *Significato e fine della storia*.

59. Sobre estos temas, pero de manera no revisionista (la Shoah, lejos de ser su negación, realiza la modernidad), véanse Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Bologna, Il Mulino, 1992 [Trad. cast.: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.]; *La banalidad del male* de Hannah Arendt, 1963 [Trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.] denuncia preventivamente estas distorsiones ideológicas.

60. En *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bolatti Boringhieri, 1998 [Trad. cast.: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre- textos, 2000.], G. Agamben subraya con intensidad la imposibilidad de esta homología histórica.

suerte de reivindicación iusnaturalista de la inocencia del hombre, una inocencia que es impotencia: el «musulmán». Si se declara que el hombre es aquel que está desnudo, se opera una mistificación porque se confunde al hombre que lucha con el hombre masacrado por el biopoder nazi, a aquel que rechaza a la eugenesia con una improbable inocencia natural. La vida y la muerte en los campos no representan nada más que la muerte y la vida en los campos. Un episodio de la guerra civil del siglo XX. Un horrible espectáculo del destino del capitalismo y de sus disfraces ideológicos, de la máquina del capital contra la demanda de libertad.⁶¹ Asumir la desnudez como representación de la vida significa identificar la naturaleza del sujeto y la del poder que lo deja desnudo, y confundir con esta desnudez todas las potencias de la vida. Pero la vida es más potente que la desnudez, ya que la «vida desnuda» no podrá de ninguna manera explicar las terribles violencias que la ideología y la historia han inflingido al ser en el siglo que hemos vivido.⁶²

La reivindicación de la «vida desnuda» es ideológica. «Ideológica» significa que una afirmación es al mismo tiempo falsa con respecto a lo verdadero y funcional con respecto al poder. Que es falsa ya lo hemos dicho: no hay posibilidad de reducir la ontología a la desnudez y el hombre a una esencia negativa. Aquello que la «vida desnuda» niega es la potencia del ser, su capacidad de avanzar en el tiempo a través de la cooperación, de la lucha, de los procesos constituyentes. Pero la hipótesis de la «vida desnuda» no es solamente falsa: es sobre todo funcional a la afirmación de una constitución

61. Y también Hannah Arendt ofrece un testimonio de esta confrontación, en la lucha teórica que la opone a Heidegger, durante toda la vida, por razones vitales y políticas, más allá de las filosóficas.

62. La vida de Primo Levi es un testimonio de la profunda, irreductible historicidad de la Shoah (pero también las narraciones de otros deportados menos notables: en mi infancia, ha sido importante Piero Caleffi).

eugenésica del ser, en contra de la potencia del monstruo. La teoría de la «vida desnuda» es entonces radical en su negación de la potencia, ya que percibe en toda expresión de ésta un acto de terrorismo. Ella neutraliza ontológicamente la posibilidad misma de expresión de la potencia. La «vida desnuda» no borra este «monstruo» que constituye ya nuestra única esperanza: intenta disolverlo en su interior, lo confunde identificándolo con el depositario de toda la violencia sufrida: el «musulmán». Así, todo acto de resistencia es vano.

Es extraño observar que la teoría de la «vida desnuda» constituye un escenario que repite el que está en la base del *Leviatán* de Hobbes. Un escenario de vida indefensa y arrojada al límite de una resistencia imposible; un nuevo *Leviatán* que habría aparecido y se haría cargo de dicha situación. Este Leviatán mostraría todas las pretensiones del viejo, pero de una manera más radical: ya ni siquiera promete la «paz», sino simplemente la «vida». Lo cual revela la paradoja y la mistificación de la «vida desnuda»: cuando el pensamiento del hombre y de su experiencia ha investido la vida, volviéndola común, potenciándola en la *plenitud* de su constitución singular y creativa, es entonces cuando el lenguaje del poder político tiene que anular la potencia del hombre sobre la vida para reducir su capacidad efectiva de resistencia y para someter de nuevo su fuerza productiva. La «vida desnuda» representa al hombre, o mas bien presenta los cuerpos al borde de un peligro y de una miseria indecibles. La «vida desnuda» es la imagen de lo que queda después de que el terrorismo del capitalismo moribundo se ha ejercido sobre la vida y el trabajo de la multitud. Es un grito de impotencia, que resuena dentro de una masa de individualidades derrotadas, para volver eterna esta derrota, para transferirla del individuo a la singularidad, de la masa a la multitud. La «vida desnuda» llega de esta manera a ese fondo último, vecino de la materia tal como la define el neoplatonismo: como ese «inicio desde la nada» [*inizio del nulla*] en la que se constituyen

los cuerpos.⁶³ *La vida desnuda es lo contrario de toda la potencia y la alegría del cuerpo spinozistas*. Es la exaltación de la humillación, de la piedad; es cristianismo medieval: ni siquiera es una experiencia fecundada por la revolución humanista, ni tampoco aquel porvenir construido por la esperanza común de los proletarios.

Finalmente, a través de la «vida desnuda», el capitalismo imperial retorna a los orígenes y produce –sobre la base de la nueva acumulación intelectual e informática del capital– una *operación de transferencia* de los derechos de los individuos y de la comunidad al soberano.⁶⁴ De esta manera la «vida desnuda» no es solamente una falsificación de la pobreza, una apología de la alienación, sino también una construcción de nuevas imágenes mistificadas. Concentrando la violencia absoluta del poder en la miseria de las masas, y acentuando de manera extrema tanto la miseria como la violencia, la lleva a un punto tal que sólo puede emerger la necesidad de permanecer vivo: es así como la teoría de la «vida desnuda»

63. De nuevo nos encontramos aquí confrontando esa mezcolanza de filosofía trascendental que muestra, como indistinguibles, el derivar hacia la nada del devenir histórico y el volverse insignificante del pensamiento constitutivo. Como en otra era de crisis, ni siquiera el idealismo es concesivo con los patrones del mundo. En una era de transformaciones, a través de las concesiones débiles del saber, pasan a posiciones ontológicas nihilistas. La política, en consecuencia, deviene fascista.

64. Esta operación de transferencia tiene naturalmente la característica de la nueva acumulación (del trabajo inmaterial, informático, comunicativo). Habermas había mostrado, de la manera mistificada que le es propia, este pasaje, sin llegar a interpretarlo de manera formal (a través de la ridícula re-exhumación de un modelo kantiano). Por otro lado, en Rawls asistimos a la tentativa más explícita de recomponer sobre una «base individualista» (una multitud de individuos «aterrorizados») el «consenso» por la acumulación. Pero sobre todos estos temas y sobre la variada serie de autores que luchan por hegemonizar ideológicamente los nuevos procesos de acumulación y la formación de esquemas de legitimación adecuados, ver Hardt-Negri, *Il lavoro di Dioniso*, ob. cit.

representa un «retorno a los orígenes» del estado capitalista, al imaginario del mito fundador.

Hay que subrayar la sutil consecuencialidad de esta teoría: si el terrorismo asociado a las imágenes de la Shoah fracasara, entrarían de inmediato en juego las imágenes de Hiroshima. Es de esperar. De nuevo hombres desnudos que huyen de la muerte teniéndola ya encima, una huida enloquecida de hombres incendiados y moribundos... Lo cual no impide que el «musulmán» o el «irradiado», al contrario de lo que propone la ficción de la «vida desnuda», sean hombres antes que seres desnudos, monstruos antes que seres impotentes.⁶⁵

3.2. Biopoder y genética

La otra manera de contener al monstruo (de «monstruificarlo») es la de destinarlo una vez más a la función originaria que tenía en la jerarquía eugenésica –la de revelar el espíritu que habitaba en la ontología, en la antropología y en la ciencia política de la antigüedad clásica– e imponerlo de nuevo. Monstruo es el esclavo, el trabajador, el excluido del poder. Pero hoy hay instrumentos para *fabricar* la *teleología eugenésica*: ¿por qué no utilizarlos? Es así como en la *ingeniería genética* contemporánea se revela una voluntad de potencia que escandaliza a los creyentes y excita a los malhechores; es la posibilidad de crear monstruos: cuerpos que nacen fuera de la autonomía del sujeto genético y que pueden ser modificados o corregidos de acuerdo a la necesidad. O, más aún, pedazos de cuerpos que pueden servir para modificar otros cuerpos, a

65. La excepcional importancia del *Bartleby* de Gilles Deleuze consiste en haber subrayado la extraordinaria «potencia» del personaje –una potencia que se expresa también en la absoluta negatividad del comportamiento: la potencia de la intención que premia sobre la nulidad del fin.

veces para corregir los defectos genéticos o patológicos, otras veces para aportar correcciones a la naturaleza. Existe la posibilidad de crear monstruos, no como aquellos a los que el poder temía porque lo subvertían, sino unos que le sirven a la eugenesia porque el sistema del poder puede, de esta manera, funcionar y reproducirse.⁶⁶

El *biopoder* se configura entonces como poder sobre la reproducción del hombre. Es cierto que la intervención, consciente o no, sobre el ambiente genérico (que es propio de la acción productiva desde tiempos inmemorables) transformaba ya las condiciones generales de la reproducción. Sin embargo, ahora, el eje maestro, la esencia misma del hombre, se declina en la reproducción según la sintaxis del poder. (Heidegger ha subrayado la miserable imagen que ofrecen los reciclajes de la teoría moderna del poder ante esta revolución. El pobre Max Weber, así como los últimos epígonos del maquiavelismo, son objeto de escarnio tanto en las prácticas científicas como en las teorías legitimantes del biopoder. Heidegger se burla de esto al poner a prueba el fin del humanismo y la deriva técnica. ¿No consiste en esto el nazismo? Tal vez sí, tal vez no; como sea, esta tendencia, entendida como destino, constituye un elemento no menor.)⁶⁷

Pero las cosas no se desarrollan así. Dentro de esta gran transformación, el *sujeto de la modernidad* (aquel sujeto productivo y masificado del cual hemos conocido su fuerza de resistencia) ha sido, como hemos visto, radicalmente transformado: el monstruo ha devenido biopolítico. Haciéndose biopolítico, se ha difundido, está en todas partes donde hay

66. Véase, más adelante en este mismo volumen, el artículo de Marco Bascetta y las indicaciones que ofrece.

67. Frishte, J., *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and time*, Univ. California Press, 1999: un libro verdaderamente útil para evitar los pudores de la buena sociedad filosófica europea y para considerar a Heidegger como lo que es...

vida, es producción y comunicación: el monstruo ha ocupado la *escena posmoderna*.

¿Qué hacer? Después de la mistificación propuesta por la fantasía ideológica de la «vida desnuda», se trata ahora de organizar una nueva manipulación del monstruo biopolítico (y de la metáfora sugerida por el monstruo) por parte de la ingeniería biológica. Estamos ante la tentativa de disolver lo biopolítico en lo biológico: si el hombre era, para Darwin y para Marx, la clave para comprender al simio, ahora, en la ideología renovada de la eugenesia, el simio deviene el destino del hombre... hay que ponerlo a trabajar... los cuerpos son manipulados para adecuarlos al orden de la eugenesia y al control del poder: la división social del trabajo se reorganiza sobre este mismo dispositivo... Ya teníamos, en primera línea, un proyecto de división del trabajo por líneas de color de piel y/o de razas que se aplica en la economía global y que encierra la movilidad biopolítica del trabajador en una infame y destructiva jaula de explotación.⁶⁸ Pero, al mismo tiempo, comienzan a aparecer otras jaulas que preconstituyen al organismo para hacerlo operar funcionalmente dentro de la jerarquía, en una performatividad sistémica que clasifica y restringe a los trabajadores dentro de colmenas totalitarias... Que estos mecanismos apunten a la vida y se incrusten sobre las potencias mismas de expresión parece ahora, por medio de la ingeniería biológica, posible, y es auspicioso para los científicos de la política y de la economía capitalista posmoderna.⁶⁹

Pero hay un *show down*: el monstruo que, volviéndose *bios* y ocupando el espacio íntegro de la producción con la fuerza del trabajo inmaterial, se había emancipado de las relaciones de sujeción (que habían sido definidas según la racionalidad

68. Sandro Mezzadra, «Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza» en *Aut aut* 298, ob. cit.

69. Como ya he dicho en la nota 66, se trata de profundizar teórica y políticamente el análisis de esta situación.

de la eugenesia); el monstruo que había devenido «vida plena»:70 este monstruo es «remonstruizado», o sea reconducido a una subordinación «racional». La eugenesia ya no es, como en los viejos tiempos, un principio ontológico *más* una norma abstracta de organización social; ha devenido ingeniería del ser vivo con aspiraciones de tecnología de dominación política.⁷¹ La metáfora política es aquí tanto más fuerte cuanto lo es la posibilidad feroz que posee el capitalismo de realizar materialmente este proyecto. La tecnología se presenta en lugar de la ontología y «la eugenesia de lo bello y de lo bueno» no tiene vergüenza de ceder a esta subordinación.⁷²

Esto no impide que detrás de la ingeniería genética, detrás de esta espantosa maldad del poder, actúen fuerzas reales, las

70. Para tematizar este concepto de «vida plena» hay que dirigirse sobretodo a Deleuze. Por decirlo de alguna manera, este concepto es paradigmático de él. Los nuevos constructores de sistemas, del Estado y de la dialéctica, se han vuelto consecuentemente a la manera con la cual Hegel se vuelve a Spinoza: lo acusan de no ceder la «singularidad», lo denuncian por no someterse a las exigencias y urgencias de la «totalidad» del poder. Hegel dice que Spinoza es un «tísico» pero ninguno de nosotros se siente «tísico»: más bien, a la manera de Spinoza, nosotros sabemos unirnos en una vehemente denuncia de Hegel. Potente y armada está en efecto nuestra concepción de la vida, «plena», así como surge de las páginas de Deleuze. Para no hablar de la locura guattariana, que recorre, en «soledad», o bien en comunión con Deleuze, en las grandes obras que construyeron –y que es siempre repetición del «ritornello» [estribillo], invenciones de «agenciamientos» y, sobre todo, determinación de una teleología positiva, construida desde los sujetos.

71. Los problemas no son, sin embargo, puestos aún en estos términos explícitos, sino más bien en términos de oportunidad médico-sanitaria y/o de aprovechamiento económico. En este momento predomina el nivel (¿) de la investigación (y la necesidad de grandes inversiones, sobre todo en relación a las patentes), y delega a las multinacionales el mando, antes que a la estructura directamente política. Queda claro que la lucha sobre los derechos de propiedad (y sobre el copyright) ha devenido fundamental incluso en este nudo de la biopolítica, determinando así el desarrollo.

72. Sobre todos estos temas me permito remitir a un número de *Passé* (de próxima publicación en el otoño de 2001) sobre el concepto de «Biopolítica» (Castelvecchi, Roma).

mismas que organiza la propia biopolítica. Y esa violencia que contiene la tecnología del poder puede ser desarmada y devenir, por el contrario, un formidable instrumento para atenuar en los hombres, en las singularidades, en la multitud, el miedo a la miseria, a la enfermedad y a la muerte... puede servir, sobre todo, para liberarnos del miedo *tout court*. Si quisiéramos definir al monstruo en este nuevo espacio en el cual la posmodernidad lo constriñe y contra el cual se rebela —y es esto lo que haremos más adelante—, deberemos definirlo como una red de *stimuli*, como una arquitectura de fuerzas (es decir una «carne», un «cuerpo sin órganos») abiertas a la metamorfosis, a la producción de un cuerpo que ya la contiene de manera caótica.⁷³ Esta espontaneidad poderosa determina el nuevo sentido de la escena política.⁷⁴ La vida es enriquecida por la presencia del monstruo. La «vida desnuda» es obliterada por la «carne» y el monstruo tecnológico no podrá resistirse a la potencia biopolítica de los nuevos cuerpos.

¿Una enorme «heteronomía de fines»? ¿Y si, verdaderamente, la posmodernidad liberase al hombre del miedo? Porque el problema de la filosofía del poder antigua y moderna se juega íntegramente allí: en crear miedo para afirmar el poder de las elites. La eugenesia es una ciencia política que no cede su lugar a ninguna otra ciencia: desde Platón en adelante domina la escena del saber, del control sobre la vida pública. ¿Cómo se hace para eliminar el miedo de la escena pública?⁷⁵

73. *CsO*, cuerpo sin órganos, en Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*, ob. cit.

74. En las últimas obras de Guattari, sobre todo en *Chaosmose*, París, Galilée, 1992 [Trad. cast.: *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 2002.], estamos del todo dentro de un nuevo horizonte, ecológico y biopolítico, del filosofar y del decidir políticamente. Véase también mi *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, ob. cit.

75. Hardt, M. y A. Negri, *Empire*, ob. cit., argumentan [sic] ampliamente sobre este conjunto problemático.

4. EL MONSTRUO COMO ANGELUS NOVUS

4.1. *Crisis, metamorfosis*

El monstruo ya no es, por lo tanto, elemento de resistencia y de ruptura de la teleología; ahora deviene producto tecnológico de la eugenesia, proyecto y predeterminación de dominio: tal parece ser la *Grundnorm* de la posmodernidad. Después de la *débauche* de la modernidad, la teoría del poder se reconstruye sobre el monstruo-sujeto, incluido (para ser, eventualmente, excluido) por la síntesis del poder. El monstruo biológico, producto del biopoder, toma de esta manera el lugar del monstruo teratológico: el *bueno* (en tanto producto funcional de la tecnología del poder) toma el lugar del *malo* (en tanto caduco) producto de la teleología natural.

He aquí, sin embargo, un problema: esta descripción olvida (y, francamente, querría eliminar) que el monstruo biopolítico no solamente ha constituido este desarrollo, sino que ha sido su motor y su sujeto. Nuestra atención debe pues retornar al monstruo, a su extraña potencia, a las variaciones de su humor y a la expresión de su fuerza: debemos volver a él pero no en las dificultades de su transición histórica, sino atendiendo al resultado que se realiza en la posmodernidad. Se trata de comprender cómo vive el monstruo, modificándose y singularizando al mismo tiempo su consistencia y su resistencia.⁷⁶ En otras palabras: debemos preguntarnos cómo

76. La relación entre «consistencia» ontológica y «resistencia» política es, como lo hago notar, uno de los puntos centrales de la relectura/reinterpretación/reinvención deleuziana del spinozismo. Esta relación se reencuentra en toda la obra de Deleuze después del '68, que coincide con la publicación de *Spinoza et la théorie de l'expression* [Trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1999.], hasta el último *Qu'est-ce que la philosophie?* [Trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1992.], de los años '90. Sobre este tema remito también a mi *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, ob. cit.

es que el monstruo biopolítico no sólo puso en crisis a la modernidad, sino también cómo se presenta hoy, aquí, en la vida común del *post-*, metamorfoseado, irreductible, con una nueva potencia de vida.

La identificación de este extraño personaje es segura: es el «*General Intellect*». *General Intellect* y biopolítica están situados en la misma superficie, crean entre ambos juegos bellos y potentes, se presentan como la «vida plena» de la *fuerza de trabajo intelectual*.

La genealogía de este sujeto biopolítico es bastante difícil de describir. No avanza linealmente, sino por medio de innovaciones inesperadas, con desvíos extraños y creativos. En el último cuarto del siglo XX, muchos son los autores que han tratado de describir esta línea de constitución caótica.⁷⁷ Primera etapa: el «CsO», «*Corps sans organes*», es decir, la indeterminación de la carne, destinada a un sujeto que descubre sobre las «mil mesetas» de la existencia la necesidad de reorganizar la vida y la productividad más allá de toda determinación o paradigma de la modernidad...⁷⁸ Hay aquí una acumulación de potencia que ya no corresponde a la definición de un cuerpo. Si la singularidad quiere devenir cuerpo, si la multitud reclama ser, todavía no lo es: es carne, pero carne que es transfigurada por deseo de una figura, de una voluntad de potencia. Es cierto que en la crisis de la modernidad, hay un momento en el cual la búsqueda de subjetivación nos pone en un punto cero. Estamos estancados en ese horizonte. No por esto la «vida desnuda» se re-cualifica:

77. La referencia apunta de nuevo a F. Guattari. Pero no son menos significativos, en torno a este programa de constitución caótica, Paul Virilio, Pierre Lévy y también Gilbert Simondon. Se podría trazar una vía similar de desarrollo teórico en los estudios físicos y filosóficos del área anglosajona de la posmodernidad.

78. Es entre Antonin Artaud y *Mille Plateaux* de Deleuze-Guattari cuando se ponen en acción para la posmodernidad los prolegómenos de una filosofía positiva del CsO, o mejor, del monstruo revolucionario.

la carne se pone en movimiento *para hacerse cuerpo*. Esta crisis es notable,⁷⁹ y se define en el pasaje (y cesura de la modernidad) que se ha dado entre la hegemonía del trabajo material y la hegemonía del trabajo inmaterial de la producción, entre el mundo disciplinario y el universo del control, entre localización y globalidad de la existencia.⁸⁰ Ahora bien, en este pasaje, la carne –esa existencia monstruosa del *General Intellect*– resiste. *Resiste*, como dice Deleuze,⁸¹ porque *consiste*. Aquí la resistencia ya no es más sólo una forma de lucha, sino una figura de la existencia. La ontología está, por decirlo así, en ebullición, y deposita consistencia metamórfica, irrecuperable, irreversible. La resistencia es la dureza de la carne, cambio del paradigma que se revela en la movilidad, en el color del mar, ondas superficiales pero ontológicamente potentes, que modifican la masa de las aguas. ¿Cuál será la expresión productiva de esta nueva consistencia, y *cuál será la forma de su subjetividad?*

La respuesta a estos interrogantes está condicionada por la intensidad de los procesos de crisis y metamorfosis que interrumpen y relanzan los movimientos tumultuosos de la carne que quiere devenir cuerpo del *General Intellect*. Monstruosas son aquí las transformaciones de la naturaleza del proceso y la radical modificación de las figuras y de la dinámica. Si nos referimos al modelo clásico de permanencia y dinámica del ser, esto es, a la cuádruple figura del principio causal en Aristóteles, podremos observar aquí que en las

79. Crisis vivida de manera singular y diversa en las distintas culturas, que –señalo– se reunifican en nombre de y a través de esta crisis. El pasaje de la modernidad (en todas sus categorías) al *post* (en todos sus aspectos) se juega en torno a este punto. Entre el '68 y el '89 se cumple este proceso.

80. En *Empire*, ob. cit, M. Hardt y yo hemos desarrollado los temas centrales del pasaje.

81. Véase más arriba la nota 77. Pero también Deleuze, en su último artículo, «L'immanence: une vie...» *Philosophie* 47, septiembre de 1995), 3-7. (Véase traducción en este mismo volumen).

transformaciones que seguimos ya no hay homología de forma, ni de finalidad; ni siquiera continuidad de materia –ni, en fin, es posible encontrar la causa eficiente–, porque aquello que tenemos enfrente no es sólo un proceso, una acumulación, sino sobre todo una transfiguración, una explosión...⁸²

Sacando del medio a Aristóteles, ¿habremos también, definitivamente, quitado del medio la eugenesia del poder? Sería demasiado fácil. Sin embargo ya estamos dentro de esta experiencia de metamorfosis; y si es verdad que las propuestas ideológicas eugenistas se presentan continuamente y tratan de reponer una siniestra continuidad y de afirmar la «racionalidad» del proceso, entonces también es verdad que la multitud, como carne del *General Intellect*, se mueve impaciente buscando otra genealogía, corpórea, que se convierta en prótesis de subjetivación. Éxodo, nomadismo, movimientos unilaterales de la multitud que provocan experiencias de hibridación.⁸³ Tengamos cuidado: este nomadismo, esta dinámica de transformación y producción de subjetividad, no es sin embargo una simple experiencia espacial: es cualquier cosa que en el microcosmos repite lo macro, que penetra al ser singular y atraviesa la multiplicidad⁸⁴ –en fin, son también muchos sentimientos, fuerzas y líneas los que atraviesan los confines de la especie⁸⁵–, y todo esto, finalmente, es siempre positivamente manipulado, progresivamente construido...⁸⁶ ¿Gran metáfora o prácticas posibles?

82. Sobre este punto, véase R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Toulouse, Ter, 1997.

83. La investigación de Bruno Latour, primero sobre los laboratorios y después sobre los paradigmas científicos, resultan insuperables como capítulos introductorios. Por ejemplo, véase: *Pandora's Hope*, Harvard U. P., 1999. [Trad. cast.: *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa, 2000.]

84. Simondon, G., *L'individuation physique et collective*, París, Aubier, 1989; *Du mode d'existence des objets techniques*, ibid.

85. Haraway, Donna, *Testimone Modesta Female Man incontra Onco Topo*, Milán, Feltrinelli, 2000.

86. Nos referimos a la larga serie de ensayos de Georges Canguilhem,

Hemos así descrito un segundo campo de expresión y de represión de la genealogía del monstruo. Éste se nutre de la expansión de las pasiones que tienden a la formación de un *nuevo cuerpo*. Atravesando la carne para abrirse a la subjetividad, el proceso genealógico es como un inmenso motor que avanza por un terreno desconocido. Para poder seguirlo, pone señales, fija etapas, define estratos: es lo que configura el recorrido. El monstruo se transforma así en *otra* figura: al liberar la intelectualidad masiva, constituyéndose de golpe en potencia, ha modificado todas las condiciones de vida y de reproducción que lo rodean. El monstruo, o mejor, el movimiento intelectual que, a partir de la carne, quiere hacer que el *General Intellect* devenga cuerpo, se expande, se define y se forma cada vez más. Todo el tiempo da lugar a nuevas aperturas del ser, tal vez esperanzas, ciertas pulsiones y deseos y, a partir de esta tensión, el monstruo se abre al futuro. En su mirada al pasado como un *continuum* de derrotas, Benjamin había presentado la imagen un poco de mal augurio del *Angelus novus*. Probablemente en la crisis de la modernidad, la innovación del sujeto (tan difícil en esta travesía de la carne para devenir cuerpo) ha creado un tejido ontológico que permite que la metamorfosis resuelva esta crisis. El monstruo posmoderno, resistente porque se apoya en otro tipo de fundamento ontológico, ya es desde todo punto de vista la expresión de una nueva genealogía.

4.2. *El cuerpo del «General Intellect»*

Hay pasiones gozosas a través de las cuales podemos investir esta metamorfosis que hace del monstruo un sujeto.

reunidas en la edición Vrin, París, 1971, que apareció con el título *La connaissance de la vie* [Trad. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

¡Qué momento más creativo aquel en el que se ve a la carne hacerse cuerpo! Incluso el viejo Dios del *Génesis*, tan poco predispuesto a la benevolencia, estaba satisfecho con su obra.

Que el goce inviste la rebelión del sujeto significa que el cuerpo es goce. Una gran literatura ha desarrollado la utopía de un mundo feliz en torno a las «partes bajas» del cuerpo: en el inicio de la modernidad, a mediados del Renacimiento, la poesía ha dado una figura corpórea a esta alegría «baja».⁸⁷ Ahora es el momento de identificar en lo «alto» del cuerpo, en el intelecto que crea nombres comunes y que es el sujeto de los procesos de comunicación, la vertiente de la nueva alegría, la revelación de la feliz transformación antropológica. Pero hay que hacerlo sobre la misma base materialista de aquella primera apología de las pasiones bajas, porque aquí también está *la producción* en el centro del discurso.⁸⁸

¿Por qué recurrir a estas imágenes? Porque es esto, fuera de toda dialéctica, lo que significa «ser monstruo» hoy: un sujeto común, una fuerza colectiva, un ser otro. Al igual que esas masas carnales (gozosas del “cuerpo bajo”) a las que aludimos antes, que nunca devinieron «pueblo», sino multitud de deseos, evadiendo toda manipulación y toda mistificación, estas nuevas multitudes intelectuales, cuyos placeres y cuya productividad están en la comunicación y en la interactividad colectiva, no devienen *demos* del Imperio, sino que existen en la resistencia ante toda tentativa de sometimiento de su potencia; y también más allá de la resistencia, reivindicando la plenitud y la riqueza de las pasiones de la vida. El cuerpo del *General Intellect* se forma a

87. La referencia es a Rabelais, pero también, y sobre todo, a la línea de interpretación que ha hecho de él un paradigma central de nuestra tradición crítica: de Lucien Febvre a Mijail Bajtin.

88. Para completar el discurso, hay que referirse a nuestras numerosas intervenciones en torno a la definición del «trabajo inmaterial» y del «horizonte biopolítico», que permiten subrayar la atención sobre el desarrollo de los estudios literarios, históricos y lingüísticos de origen

partir de esta articulación, del todo monstruosa.⁸⁹ Necesitamos un nuevo Rabelais para relatarlo. Pero no únicamente: todo escritor materialista ha sido, al menos una vez en su experiencia poética, seducido por estas imágenes: la *Batracomachia* de Leopardi, o el grotesco de Ezra Pound y el de Céline... por no hablar de Brecht o de Heiner Müller.

Haciéndose cuerpo, el *General Intellect* configura al monstruo como sujeto. Sustrae la carne del contacto con la materia efímera de la corrupción y de la decadencia, de la fantasmagoría cruel de la «vida desnuda». Restituye la carne al goce, y es (spinozianamente) esta irrupción de la pasión alegre lo que produce la subjetividad.

¿Pero por qué el goce debe producir un sustrato ontológico? Porque el goce se constituye allí donde la inteligencia deviene colectiva y la razón construye nombres comunes y comunidad real. Toda mistificación sobre lo existente es, antes que nada, atacada por el goce, que es subversión de lo existente, capacidad de decisión como apertura y progresión de la carne hacia el cuerpo común, como un avance en la capacidad de desarrollarse, de construir, de inventar el ser.⁹⁰

Que haya capacidad de decisión no concede aún al monstruo *efectividad* de decisión. La posibilidad no es en sí misma eficaz. Por otra parte, ya hemos visto que el monstruo biopolítico es un motor intempestivo, paradójal, destructor de toda teleología eugenésica; que la biopolítica rompe necesariamente toda continuidad en el interior de la cual pueda nutrirse la sintaxis del poder. Precisamente cuando el *bios* y la política, cuando la fuerza de la vida y la violencia colectiva se encuentran ligadas de modo íntimo y enriquecedor, es que una extrema sobredeterminación puede capturar al monstruo

bajtiniano en Rusia después de 1989; véase «Moscou 2001», *Critique* 645, 2002.

89. Negri, A., *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, ob. cit.

90. Spinoza, B., *Ethica* [Trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Orbis, 1980.]

(y la vida y lo común que él representa). Pero esta sobredeterminación es tan extrema que se asemeja a una catástrofe. A partir de este momento, toda lucha social, toda lucha de la intelectualidad masiva se desarrollará de una manera del todo nueva, ya que recupera el paradigma de la metamorfosis misma del poder. Que lo que triunfe sea el producto de la eugenesia o la innovación monstruosa, eso no lo sabemos: es lo que está en juego.

Para decidirlo necesitaríamos una democracia radical.⁹¹

De hecho, no se trata de decidir si hay que acceder o no a las prácticas de la ingeniería biológica, sino de saber *qué hacer con esas técnicas*. La lucha tiene lugar entre los paradigmas alternativos del *bios* y la multitud es llamada a debatir la idea y la realidad, el tipo, el modelo, el lenguaje de cuerpo que quiera darle al *General Intellect*. Hay (por así decirlo) una extraña batalla que se abre, una fantasmagoría de lucha de clases: *por un lado*, una biopolítica de la multitud, *por el otro*, un biopoder que se desarrolla en el biodominio de la eugenesia. *El objeto de esta lucha es la tecnología de la vida* como última figura del dominio tecnológico del capital sobre la vida... pero también como *la ocasión de la intelectualidad masiva de decidir sobre un paradigma totalmente alternativo al capitalismo*. Si el objeto de la lucha ya no es una negociación sobre el salario o sobre las estructuras políticas que intervienen en la distribución de las ganancias, sino una decisión sobre los cuerpos, entonces, ya no hay dialéctica y el conflicto es inmediatamente vital. La subversión se abre a la constitución. Y el «no-lugar» sobre el que se han desarrollado los movimientos normales de la multitud deviene un *lugar* que se metamorfosea, dándole

91. Es evidente, creemos, que sobre este punto se entrecruzan nuevamente el análisis de los cuerpos y de la metamorfosis, la crítica de la naturaleza y la del capital, y un nuevo proyecto político de transformación. En los últimos años se han multiplicado las tentativas de recomponer el discurso de la crítica sociológica, el del análisis ontológico y el de la reconstrucción política. Véase más arriba la nota 39.

consistencia al tiempo y al espacio, a la lucha y a la decisión. Son en efecto los movimientos de la multitud que fijan y configuran los lugares desde donde se decide.⁹²

Con esto, el monstruo que ha roto la teleología de la eugenesia se propone en plena independencia, o mejor, como autonomía de la multitud en tanto expresión de lo común. Éste es el *poder constituyente*. Hasta que no se haya afirmado como monstruo biopolítico (es decir, hasta que la multitud no se haya identificado con él) no se lo puede definir como poder constituyente. Es cuando se lo ha afirmado que nos movemos en la creatividad monstruosa del *vivir común*. El monstruo finalmente se ha sobrepasado a sí mismo: por un lado, sustrae a la dialéctica de toda posibilidad de expresión y de constitución de instancias lineales de desarrollo y, por el otro, produce lo común.⁹³

Pero el monstruo permanece monstruo. Podrá ser poder constituyente (y de este modo desarrollar un paradigma de la vida común) y/o cuerpo del *General Intellect* (haciendo que la inteligencia masiva tenga un cuerpo común); todo esto podemos reconocerlo, describirlo, acostumbrarnos al monstruo hasta el punto de no impresionarnos más... e incluso podemos reconocer otros principios de una filosofía de la simpatía y de una fenomenología de la constitución común... Sin embargo, continuará habiendo una metafísica y una práctica eugenésica de la dominación, es decir que habrá todavía *un enemigo*: el que decide la guerra y está dispuesto a la catástrofe antes de ceder el control y la utilización del monstruo, de renunciar a someterlo. Retorna, una vez más, la tradición clásica del poder, su exaltación de la guerra para sujetar al

92. Véase el citado *Empire*, de Hardt-Negri.

93. Negri, A., *Il potere costituente*, Milán, Sugarco, 1992 [Trad. cast.: *El Poder Constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid: Libertarias-Prodhufi, 1993.]

monstruo y para destruir la libertad. Pero el monstruo biopolítico, lo hemos visto, es la potencia común del ser. Destruirlo es ahora imposible, a menos que se destruya, con él, el mundo: que se suprima, con él, el ser. Podría suceder, pero no sucederá: el monstruo en el cual nos reconocemos, con el cual identificamos nuestro destino, se sostiene en una genealogía indestructible del porvenir.