

Universidad Nacional de La Plata

Facultad de Psicología

Psicoterapia II

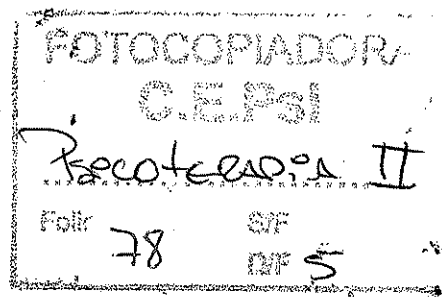
Ficha bibliográfica

Esta edición se realiza con permiso de la Universidad de Calabria

Primera edición en francés:

Les révolutions du capitalisme, París, Les empêcheurs de penser en rond, 2004.

traficantes de sueños
mapas



Por una política menor

Acontecimiento y política
en las sociedades de control

Maurizio Lazzarato

Traducción:

Pablo Rodríguez

Introducción

Multiplicidad, totalidad y política

"Siempre me he sentido empirista, es decir, pluralista."

Gilles Deleuze

El movimiento de Seattle abrió la posibilidad de una política de la multiplicidad. El éxito del libro de Negri y Hardt, *Multitud*, seguramente está relacionado con esta dirección, indicada no sin ambigüedad: salir del concepto de pueblo en tanto que categoría que presupone y apunta a lo «uno», reivindicando al mismo tiempo una fundación marxista de esta transición. ¿Hay que comprender que el marxismo es una filosofía de la multitud? ¿Que el concepto de clase es una categoría de la multiplicidad?

Para Paolo Virno, el concepto de clase es sin ninguna duda sinónimo de multitud. Para Toni Negri, el concepto de *Multitud* debe reactualizar el proyecto marxiano de la lucha de clases, de manera que la «multitud es un concepto de clase».

La acción de las fuerzas políticas y sindicales que se reconocen en el marxismo nos recuerdan, por el contrario, que las categorías de clase (pero también las de capital, trabajo, etcétera) son categorías ontológicas y no simplemente socioeconómicas, que funcionan y tienen sentido sólo en relación con la «totalidad». Estos conceptos implican modalidades de acción que privilegian siempre el todo contra la multiplicidad, la universalidad contra la singularidad.

La tradición política occidental se constituyó como política de la totalidad y de la universalidad. El marxismo, aunque se pretendía crítica radical, no supo crear las condiciones teóricas ni prácticas para salir de esta lógica. Por el contrario, frecuentemente por no decir siempre, amplificó esta aspiración al todo y a lo universal. Se trata aquí de un problema teórico-político fundamental, porque estoy convencido de que una recuperación de la iniciativa política y el desarrollo de movimientos

no se puede hacer sino sobre la base de una política de la multiplicidad y de la singularidad. El referéndum sobre la Constitución europea ha demostrado una vez más que, para las fuerzas políticas y sindicales de orientación marxista, sean reformistas o revolucionarias, el llamamiento a un espacio de soberanía donde se pueden construir supuestos «todos», «absolutos y completos» (se trate del pueblo, del trabajo, del Estado-nación, de la clase), parece irresistible.

Esta voluntad de conducir la singularidad y de superarla en dirección a la totalidad y lo universal, que se repite sistemáticamente en la historia del marxismo, debe tener raíces profundas en su teoría. El marxismo contemporáneo contribuye ampliamente a producir otro bloqueo fundamental en el desarrollo de los movimientos políticos: al limitarse a defender los «logros», abandona la gestión de la «innovación» a los patrones y al Estado. Me parece que lo que le hace falta (de forma angustiosa) a la política marxista es una teoría de la «producción de lo nuevo». Ambos problemas, como veremos, están estrictamente imbricados y remiten a la ontología de la relación en el propio Marx. Esto es lo que trataremos de analizar partiendo de la filosofía de la multiplicidad que le es prácticamente coetánea.

¿Las relaciones son interiores o exteriores a los términos?

En su último libro, *¿Qué es la filosofía?*, Gilles Deleuze y Félix Guattari nos recuerdan que en el viraje decisivo del último siglo, el socialismo y el pragmatismo, el proletario y el emigrante, encarnan dos maneras diferentes de aprehender y de practicar la «nueva sociedad de los hermanos y de los camaradas».

Vamos a aceptar la pequeña provocación deleuziana de colocar al pragmatismo y al socialismo en el mismo plano, porque nos permite enfrentarnos a la herencia hegeliana del marxismo y a los estragos que ha provocado y continúa provocando en los movimientos políticos. La pregunta que plantea el pragmatismo parece que tiene sólo implicaciones filosóficas: «Se trata de saber si todas las relaciones posibles de un

ser con los demás están primitivamente encerradas en su naturaleza intrínseca y entran en su esencia».¹ En realidad, la «gran pregunta sobre si son posibles las relaciones 'externas'» tiene un enorme alcance político.

La teoría de la exterioridad de las relaciones implica a la vez que las relaciones son ampliamente independientes de los términos que las efectúan y que los términos pueden tener múltiples relaciones al mismo tiempo. Es decir que pueden estar a la vez en un sistema y en otro, que pueden cambiar algunas de sus relaciones sin cambiarlas todas. Alrededor de la existencia de las relaciones exteriores a los términos, de la independencia de los términos de las relaciones vinculadas con la totalidad, se juega la posibilidad o la imposibilidad de una política de la multiplicidad (o de la multitud).

Esta teoría de las relaciones exteriores, «flotantes», «variadas», «fluidas», nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y de la singularidad, donde las conjunciones y las disyunciones entre las cosas son en cada momento contingentes, específicas y particulares y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las pudiesen fundar.

Al ser una teoría de las relaciones, la filosofía de Marx niega la posibilidad de las relaciones exteriores. Como en la tradición idealista y racionalista, las relaciones son aprehendidas a partir de la diferencia entre esencia y fenómeno. Para Marx, el individuo, lo singular y lo particular, no es más que un hecho empírico, un fenómeno. Lo que es real no es el individuo empírico, es decir el término, sino el individuo social, o sea, las relaciones en las cuales está apresado. Para captar lo real hay que remontarse a la esencia que está constituida por el conjunto de las «relaciones sociales».

El saber inmediato y empírico que se concentra sobre los «particulares» es un saber fenoménico que hace abstracción de sus vínculos y relacio-

¹ William James, *Philosophie de l'expérience*, París, Flammarion, 1910, p. 76

nes. Por el contrario, la teoría revolucionaria, sin negar los particulares, debe elevarlos hacia el «todo» en el cual desarrollan su vínculo.

El hecho empírico, el individuo, lo inmediato son abstractos. Lo que es concreto es la «totalidad» de las relaciones en la cual el individuo, el hecho y lo empírico existen. El filósofo italiano Giovanni Gentile nos hace observar, en un texto sobre la filosofía de Marx de 1899,² aún inigualable en claridad y precisión, que hasta aquí lo único que hay es Hegel. La única diferencia con la filosofía hegeliana es que las relaciones no son un hecho del pensamiento, sino de la actividad humana sensible. La unidad, la totalidad, el vínculo entre las cosas no es el resultado de la «praxis» de la idea, sino de la «praxis» de lo «sensible». Al ser esta última un hacer alienado, el todo, la totalidad y lo entero no están constituidos por el «conjunto de relaciones sociales», sino por las relaciones de producción (la relación capital-trabajo).

Si en la filosofía de Hegel es la potencia de unificación de la idea lo que «subsume» al mundo, en Marx es la potencia de la relación capital-trabajo lo que lo unifica y lo subordina a su lógica.

Étienne Balibar ofrece una interpretación de la ontología de la relación en Marx que no remite a la totalidad, sino a la indeterminación de lo «transindividual».³ Sin entrar en una discusión filológica, podemos afirmar que, de todas maneras, seguramente esta ontología de la relación no es lo que estuvo en el fundamento de la práctica teórica y política de la tradición comunista.

² Giovanni Gentile, *La philosophie de Marx*, Éditions T.E.R., 1995.

³ La interpretación del concepto de «transindividual», tanto en Balibar como en Virno, es más que sorprendente. Apartir de los textos de Simondon, parece imposible interpretar los conceptos de «preindividual» y «transindividual» como lenguaje, relaciones de producción o relaciones sociales. En los dos casos se trata de «potenciales», de «reservas de ser», de «equilibrios metaestables» que permiten la individuación, tanto la biológica como la social. Confundir el potencial «no estructurado» (que no es ni «social» ni «vital») con la estructuración del lenguaje, de las relaciones sociales y de las relaciones de producción me parece una interpretación más que problemática.

Si se quiere encontrar el fundamento teórico de un pensamiento que haya influido profundamente en la política del siglo que acaba de terminar, hay que volver a Historia y conciencia de clase de Lukacs, que pregona la pretensión de traducir los logros políticos de la revolución soviética en cuestiones teóricas y de hacerlas jugar contra las «antinomias del pensamiento burgués». En este libro formidable por su coherencia y fidelidad al pensamiento filosófico de Marx, los conceptos de «totalidad», de «todo» y de «entero» vuelven como ritornelos a cada página.

Según Lukacs, el marxismo debe captar con «claridad y precisión» la diferencia entre la existencia empírica de los hechos y su «núcleo estructural interno», es decir, su esencia. Desde este punto de vista, Lukacs sigue de manera muy precisa el pensamiento de Marx, para quien, si la esencia de las cosas y su existencia en tanto que fenómeno coinciden, entonces toda «ciencia» es inútil.

Para esta metodología, las relaciones son internas a los términos. No hay exterioridad, no hay independencia, no hay autonomía posible de los términos ni de las relaciones: «Los elementos y los momentos particulares de la totalidad contienen en sí la estructura de lo entero, del todo».⁴

Lo real es relación, pero las relaciones remiten a una sustancia, a una esencia, a una estructura. De este modo las partes, los términos, los elementos encuentran su verdad y su posibilidad de acción sólo en la relación con el todo, con lo entero, es decir, en el caso del marxismo, con la relación de Capital.

Es más, como en Hegel, la realidad no es lo que es, sino lo que deviene. La realidad es movimiento, tendencia, evolución. Pero la aprehensión de la realidad como proceso sólo permite descubrir la esencia del fenómeno realizándola. De esta manera, los devenires, las tendencias, los

⁴ 4 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1960 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase*, 2 vol. Madrid, Orbis, 1986].

procesos, no se abren a la indeterminación de la actualización de las relaciones, sino a su movimiento ininterrumpido hacia la totalidad (las relaciones de producción), hacia la realización de la esencia (la necesidad del desarrollo de la relación de capital, y de ahí a la de la clase y a la de la revolución). El marxismo integra así otra condición de la política moderna. Para abarcar el conocimiento de lo real en su globalidad y para poder actuar en el nivel de la totalidad, hace falta un sujeto universal.

Todos los marxismos (incluido el marxismo de la década de 1960: althusserismo, obrerismo, situacionismo) son fieles a esta lógica, incluso si no está específicamente tematizada, porque está implicada en los conceptos de trabajo, de capital, de clase, etcétera.

El punto de vista distributivo y el punto de vista colectivo

El pragmatismo es una creación larga y articulada de los conceptos, con el fin de oponerse, a este modo de pensar y de actuar a partir y en busca de la totalidad, contra este modo de remitir las relaciones a algo que las fundaría.

¿La realidad existe distributiva o colectivamente?, se pregunta William James. «Puede ser que la realidad exista bajo un aspecto distributivo, bajo el aspecto, no de un todo, sino de una serie de formas que tienen, cada una, su individualidad».⁵

En toda su obra, James insiste sistemáticamente en la diferencia entre el punto de vista distributivo y el punto de vista colectivo. El primero se identifica con el pluralismo y la multiplicidad, el segundo se identifica con la lógica de la totalidad y de lo universal. «Percibiremos, pienso, de manera cada vez más clara, que la existencia de las cosas, una por una, es independiente de la posibilidad de reunir las todas a la vez, y que un

cierto número de hechos existe al menos únicamente bajo la forma distributiva de un conjunto de «cada unos», de cada unos en plural que, incluso si existen en número infinito, no necesitan en ningún sentido inteligible ni experimentarse a sí mismos, ni ser experimentados por otro ser en tanto que miembros de una totalidad».⁶

La posibilidad de pensar el universo bajo la «forma cada» (eaches, every, anys) y ya no bajo la forma de la «unidad colectiva», la posibilidad de una doctrina que admite la multiplicidad y el pluralismo «significa simplemente que las diversas partes de la realidad pueden mantener relaciones exteriores».⁷

De este modo, las relaciones están libres de todo fundamento, de toda sustancia, de toda atribución esencial, y los términos pueden ser independientes de las relaciones.

Las cosas se relacionan unas con otras de mil modos, pero no hay una relación que las encierre a todas, no hay un ser que contenga a todos los demás. Cada relación expresa sólo uno de los aspectos, de las características, de las funciones de una cosa. En este sentido Deleuze hablará de una «esencia operatoria», para distinguirla del concepto clásico de esencia, como aquello que se desprende de una cosa al terminar un cierto «tipo de operación» y hace surgir así una diferencia.

«Sin perder su identidad, una cosa puede adjuntarse a otra o dejarla partir», puede entrar en una composición, en una unidad, sin por ello estar completamente determinada por esta unidad, por esta composición.

Antes que una forma de organización política, el federalismo es una modalidad de organización del universo. En el universo pluralista, el federalismo expresa la imposibilidad de totalizar las singularidades en una unidad absoluta y completa, porque siempre hay algo que permanece

⁵ 5 William James, Introduction à la philosophie, Paris, Marcel Rivière, 1914, p. 123. ⁶ Ibidem, p. 221.

⁶ Ibidem, pag. 221.

⁷ William James, Philosophie..., cit., p. 309.

ce «afuera».

De este modo, el mundo de pluralismo se asemeja más a una república federal que a un imperio o a un reino. Por más enorme que sea cualquier porción que usted conduzca a la unidad, relacionándola con cualquier centro real de conciencia o de acción donde se constate como presente, hay otra cosa que sigue siendo autónoma, que se constata como ausente del centro en cuestión, y que usted no ha reducido a esta unidad.⁸

La existencia de las relaciones externas, variadas, flotantes, hace posible la relación. En la «forma todo», las partes están co-implicadas esencialmente y su continuidad y cohesión están aseguradas por la totalidad. En la «forma cada» hay discontinuidades y disyunciones reales y en consecuencia «siempre hay algo que se escapa», dice James. Lo que se escapa es lo que hace el movimiento, lo que crea, lo que innova.

La existencia bajo una forma individual hace posible para una cosa el ser relacionada, mediante cosas intermedias, con otra con la que no tiene relaciones inmediatas o esenciales. Así, entre las cosas siempre son posibles numerosas relaciones que no están necesariamente realizadas en un momento determinado.⁹

En la teoría de las relaciones exteriores no hay esencia, no hay sustancia. Detrás de los fenómenos «no hay nada», dirá James. De esta manera, las relaciones remiten a la indeterminación de lo virtual, a la «posibilidad de la novedad» y no a la realización de la esencia. El pragmatismo cree en una «reserva de posibilidades ajenas a nuestra experiencia actual».

En el marxismo no existe la posibilidad de las creaciones absolutas, intempestivas, imprevisibles, porque ya están dadas o implicadas en la estructura, en la que derivan de la esencia. El marxismo no puede tener

una teoría de la «producción de lo nuevo», porque su ontología encierra la posibilidad de la novedad (y de los sujetos) en una relación preconstituida (en realidad, el capital y el trabajo detentan el monopolio de la invención y de los procesos de subjetivación).

La unión y la desunión de las cosas

La ontología pluralista implica una nueva forma de aprehender la política, porque describe las modalidades por las que las singularidades se componen y se descomponen, se unen y se separan, remitiendo a lógicas que, con el lenguaje de Deleuze y Guattari, podemos llamar mayoritarias y minoritarias.

El pluralismo no niega los procesos de unificación y de composición sino que, al reconocer que las vías por las que se realiza la continuidad de las cosas son innumerables y contingentes, se plantea las siguientes preguntas: «El mundo es uno: pero, ¿de qué manera es uno? ¿Que especie de unidad posee? ¿Y qué valor práctico tiene su unidad para nosotros?»¹⁰

Para William James, el problema de la unidad y de la diversidad no puede ser resuelto por una argumentación a priori. El mundo tendrá tantas unidades como diversidades constatemos en él. El empirismo formula el mundo en proposiciones hipotéticas, el racionalismo (y el marxismo con él) en proposiciones categóricas.

De la misma manera en que hay una multiplicidad de relaciones, también hay una multiplicidad de modalidades de unificación, diferentes grados de unidad, maneras heterogéneas de ser «uno» y una multiplicidad de maneras de realizarlas.

Podemos tener «una unidad que se detiene ante elementos ‘no conduc-

⁸ 8 Ibidem, p. 310.

⁹ 9 Ibidem, p. 313.

¹⁰ William James, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1917, p. 128 [ed. cast.: *Pragmatismo: un nuevo nombre para antiguos modos de pensar*, Barcelona, Folio, 2003].

tores'; una unidad que se hace simplemente poco a poco en lugar de hacerse de un solo golpe, en bloque; una unidad que se reduce, en muchos casos, a una simple proximidad exterior; una unidad, finalmente, que no es sino un concatenamiento».¹¹

La humanidad opera cotidianamente procesos de unificación, pero estos procesos son siempre contingentes, empíricos, parciales.

Nosotros mismos creamos constantemente conexiones nuevas entre las cosas, organizando grupos de trabajadores, estableciendo sistemas postales, consulares, comerciales, redes de vías férreas, de telégrafos, de uniones coloniales y otras organizaciones que nos vinculan y nos unen a las cosas por medio de una red cuya amplitud se extiende a medida que se estrechan sus mallas.¹²

La unificación se hace a partir de la forma red y los «sistemas » constituyen un «número incalculable de redes» que se superponen unas con otras. El «modo de unión» descrito por James es muy diferente de la «unidad perfecta», «absoluta», implicada en la «forma todo».

En el universo de la multiplicidad, las diferentes maneras de ser «uno» implican una multiplicidad de modalidades a través de las cuales se practican estas unificaciones. ¿Cómo se mantienen juntas las cosas, cómo hacen cohesión las redes, cómo se construye el mundo?

«Las cosas pueden tener consistencia, ser coherentes, de muchas formas diferentes».¹³ Entre las «innumerables especies de vínculos», James distingue «la unión por concatenamiento interrumpido», que se despliega poco a poco, que se construye mediante piezas y pedazos y que implica tiempo, de la «unión absoluta», que se hace instantáneamente por «convergencia universal», por fusión o por subsunción, para hablar con el lenguaje hegeliano-marxista.

El conocimiento, que es para James una de las partes más dinámicas de la realidad, no obtiene validez de su facultad de abarcar el todo, lo universal (o sea, la pretensión de los marxismos de proclamarse «ciencias»), sino de su capacidad de dirigirnos y mostrarnos una «inmensa red de relaciones» en busca de la producción de algo nuevo y singular. El conocimiento también tiene un modo de constitución pluralista, distributivo y temporal.

Este conocimiento «concatenado» (concatenated), yendo poco a poco, difiere totalmente del conocimiento «masivo» (consolidated) que se supone que es el espíritu absoluto.¹⁴

De este modo, el universo pluralista se construye por el «concatenamiento continuo» de las cosas y por «conocimiento concatenado» de los conceptos. Las redes establecen así cohesiones, «confluencias parciales», a través de la conexión entramada entre pedazos, partes y extremos del universo. Las partes componentes están ligadas entre sí por relaciones particulares y específicas.

De esto resultan, para las diversas partes del universo, innumerables grupos pequeños que ingresan en agrupamientos más vastos, y constituyen ahí innumerables mundos pequeños (...) Cada sistema representa tal tipo o grado de unidad, sus partes componentes están ligadas entre sí según tal relación de una especie particular; y una misma parte puede figurar en numerosos sistemas diferentes.¹⁵

Por lo tanto, no es imposible imaginar mundos que se oponen entre sí a partir de diferentes modalidades de conexión, de maneras heterogéneas de mantener los elementos juntos.

Así, el mundo es «uno» exactamente en la medida en que la experiencia nos muestra un concatenamiento de los fenómenos —«uno» en relación con los vínculos definidos que se nos aparecen, y solamente en relación

¹¹ Ibidem, p. 144.

¹² William James, Introduction..., cit., p.159.

¹³ William James, Philosophie..., cit., p. 71.

¹⁴ William James, Introduction..., cit., p. 159.

¹⁵ William James, Le pragmatisme..., cit., p. 132.

con ellos. Y entonces, en la medida en que se encuentran disyunciones definidas, el mundo no es uno.¹⁶

Estudiar las «diversas formas particulares de unidad que envuelve el universo» significa también afirmar que «cada una parece que coexiste con ciertas maneras de multiplicidad que suponen una separación que no sería menos real».¹⁷

En lugar de tener un «Universo-bloque», con sus términos y sus relaciones implicadas entre sí, y todos en relación con la totalidad, tenemos un «Universo-mosaico», un Universo-patchwork, un Universo-archipiélago, es decir, un «universo incompletamente sistematizado», un mundo «parcialmente alógico o irracional» donde hay una multiplicidad posible y contingente de junciones y disyunciones, de unificaciones y de separaciones.

Jean Wahl reunió algunos de estos términos a través de los cuales James define lo universal pluralista: «Arbitrario, lleno de baches, discontinuo, rebosante, embrollado, cenagoso, pesado, fragmentario, partido».¹⁸

Tenemos entonces un universo irrealizado e irrealizable, un universo incompleto cuya realidad y conocimiento se hace poco a poco, por adición, por colección de las partes y de los pedazos. Un universo donde la composición debe seguir la cartografía de las singularidades, de los pequeños mundos, de los diferentes grados de unidad que lo animan.

Un mundo aditivo donde el total no está jamás hecho y que «crece aquí y allá», no gracias a la acción de un sujeto universal, sino a la contribución de singularidades esparcidas. En este mundo de lo incompleto, de lo posible, donde la novedad y el conocimiento se producen por medio

¹⁶ Ibidem, p. 143.

¹⁷ William James, *Le pragmatisme*, p. 155

¹⁸ Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, *Les empêcheurs de penser en rond*, 2004.

de manchas, de sitios, de placas, los individuos y las singularidades pueden actuar realmente (y no sólo los sujetos colectivos o universales) y conocer.¹⁹

Podemos ahora responder a la pregunta pragmática: ¿«qué consecuencias prácticas entraña la idea de unidad», según sea considerada en su concepción absolutista o pluralista?

Las modalidades de unificación «absolutas y completas» y las modalidades de composición pluralista remiten a las lógicas mayoritaria y minoritaria con las que Deleuze y Guattari definen la política en las sociedades modernas.

El marxismo como política de la totalidad

El pragmatismo nos permite comprender cómo la ontología de la relación en Marx está profundamente vinculada, todavía, a la filosofía idealista del siglo XIX y de este modo nos permite captar los límites ontológicos de la política marxista.

El marxismo se encuentra ante la imposibilidad de pensar las relaciones que son puras exterioridades, relaciones puras, relaciones sin fundamento en la totalidad de la relación de capital. Por el contrario, las modalidades de acción y de conocimiento de los movimientos que se desarrollaron después de la Segunda Guerra Mundial expresan relaciones que no se deducen de los términos además de términos que pueden ser independientes de las relaciones. Al practicar y aspirar a una política de la multiplicidad, los movimientos sólo encuentran en los marxismos aliados más que ambiguos.

Tomemos el ejemplo de los movimientos de las mujeres (pero podríamos haber tomado cualquier otra minoría, cualquier pieza o pedazo del universo-mosaico, para hablar como James). El marxismo siempre se

¹⁹ Esta descripción de la constitución ontológica coincide con la constitución de lo social en Gabriel Tarde.

ve en una gran dificultad frente a la expresión de movimientos que no remiten directa o exclusivamente a la relación de clase. No puede pensarlos en su autonomía e independencia, no puede pensarlos como «novedad radical» ya que, según el método marxiano, su verdad no es inmanente a los movimientos mismos, y esta verdad no se considera vinculada a las posibilidades de vida que abren sus luchas, sino a la relación capital-trabajo. Estos movimientos no representan más que fenómenos cuya esencia está en la «relación de relaciones». Como en el racionalismo, en el marxismo no hay, finalmente, más «que una cosa». El mundo es «uno» a priori, o debe serlo.

En efecto, el marxismo piensa los movimientos de las mujeres de diferentes maneras, pero todas remiten a la esencia. Los movimientos de mujeres son aprehendidos como movimientos por «el salario, por el trabajo doméstico», como «división sexual de la división del trabajo» en la fábrica o en la sociedad, o incluso como «devenir mujer del trabajo». En el modo distributivo, en la diseminación, la división, la fragmentación de las «piezas y los pedazos» por medio de la cual se lleva a cabo la producción y el conocimiento del universo, el marxismo no ve sino una dispersión, simples disyunciones, una multiplicidad sin conexión. La imposibilidad de las relaciones exteriores, la imposibilidad de una novedad absoluta, la imposibilidad de una aprehensión del universo como multiplicidad, conducirá al concepto de clase a competir con la soberanía del Estado en el mismo terreno de la unificación «absoluta y completa», operando una depuración, incluso física, de todo lo que se le escapa. La clase, como toda totalidad, no puede jamás implicar todo en un universo mosaico. «Por enorme que sea cualquier porción que la clase pueda conducir a la unidad», siempre habrá algo que queda afuera, que permanece independiente y autónomo, que para el socialismo fue y sigue siendo una pesadilla. Al presuponer que el mundo del capital es «uno» (o lo que es lo mismo, dividido en dos), el marxismo ha contribuido de forma potente a la construcción de su unidad «absoluta y completa», haciendo pagar un precio muy alto a todo lo que se sustrae o lo desborda.

El pragmatismo y el capitalismo

No es necesario demostrar la filiación pragmática del pensamiento de Gilles Deleuze, porque él mismo la reivindica abiertamente. Pero es Michel Foucault, quien a pesar de que jamás reclamó para sí esta tradición, quien mejor la ha actualizado en el análisis del hecho político y en la reconstrucción de la genealogía de los saberes.

En ¿Qué es la filosofía?, Gilles Deleuze y Félix Guattari afirman que el mercado es el único y verdadero universal del capitalismo. Foucault agrega una consideración fundamental a esta constatación cuando demuestra, en sus últimos cursos publicados,²⁰ que este universal, como cualquier universal, es una construcción pragmática.

La relación capital / trabajo no tiene la espontaneidad dinámica que le otorga el marxismo. Es, en cambio, el resultado de una estrategia que utiliza, para hacerla existir, una multiplicidad de dispositivos de poder.

Foucault sustituye el principio totalizante del marxismo por la proliferación de los dispositivos que constituyen otras tantas composiciones, sistemas de consistencia, grados de unidad contingentes. Estos dispositivos no son sólo múltiples, sino también diferentes, porque están caracterizados por modalidades de vínculo más o menos «laxas». La manera de ser «uno», el modo de garantizar la cohesión de las partes, de asegurar la continuidad y la discontinuidad de los pedazos, de implicar la autonomía y la independencia de los elementos, no es la misma en los dispositivos de seguridad y en los dispositivos disciplinarios, en los dispositivos políticos y en los dispositivos económicos. Y los sujetos de los derechos no son los mismos que los sujetos económicos y éstos últimos se distinguen por su parte de los sujetos «sociales».

Según Foucault, la centralidad de la relación capital-trabajo debe ser buscada en el hecho de que se ha revelado como la más pragmáticamente eficaz para controlar, dominar y apropiarse de la exterioridad de

²⁰ Me permito remitirme a mi reseña de los dos seminarios de Foucault, publicada en el número 21 de la revista Multitudes.

las relaciones y de su potencia de producción de lo nuevo. Al capitalismo, en tanto que estrategia de construcción de los universales, se le puede aplicar perfectamente esta observación de James: «Habla de lo que él llama la Unidad de las cosas, al mismo tiempo que no deja de pensar en la posibilidad de su unificación empírica».²¹ La deconstrucción de los universales, la crítica de la relación de Capital como relación de relaciones, está practicada y argumentada desde un punto de vista que coincide perfectamente con el método pragmatista: las diversas maneras de ser «uno» necesitan, para su «verificación precisa, de otros tantos programas distintos en el trabajo científico».²²

Esta es la metodología que Deleuze reconoce en el trabajo de Foucault y es en este sentido que define su filosofía como «pragmatista y pluralista». «El uno, el Todo, la Verdad, el objeto y el sujeto, no son universales, sino procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación inmanentes a cada dispositivo. También cada dispositivo es una multiplicidad, en la cual operan estos procesos en devenir, diferentes de los que operan en otro dispositivo».²³

La teoría pluralista del conocimiento de James encuentra una continuación sorprendente en la genealogía foucaultiana de los saberes locales, menores, situados, discontinuos. Mientras la tradición marxista desafía a la ciencia en su propio terreno, Foucault propone hacer jugar estos saberes contra la «instancia unitaria», los «efectos de poder centralizadores» que pueden estar ligados a la institución, pero también a un «aparato teórico, como en el caso del marxismo».²⁴

Y finalmente, quizás lo más importante. Esta ontología pragmatista, al

²¹ William James, *Le pragmatisme...*, cit., p. 252

²² *Ibidem*, p. 143.

²³ Gilles Deleuze, *Deux régimes des fous*, París, Les éditions de Minuit, 2003, p. 320.

²⁴ Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, París, Gallimard-Seuil, 1997 [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France*, Madrid, Akal, 2003].

trazar otras relaciones posibles entre las cosas que las relaciones de las partes respecto del todo, puede ser de gran utilidad para describir las modalidades del «ser conjunto» y del «estar contra» que están experimentando los movimientos post-socialistas.²⁵

Un movimiento, como todo elemento, puede participar de varios sistemas a la vez, tener varias relaciones, experimentar diferentes funciones; por ejemplo, estar al mismo tiempo en el interior y en el exterior de la relación de capital, estar dentro y fuera. Esto entraña estrategias políticas que permanecen completamente opacas a las fuerzas políticas y sindicales, precisamente porque estas últimas consideran «la unidad de las cosas como superiores a su multiplicidad».

Filosofía de los siglos XVII y XIX

Para terminar quisiera volver sobre la importancia de la renovación de la ontología que se produce en Occidente entre la Comuna de París y la Primera Guerra Mundial mediante el pragmatismo en Norteamérica y el trabajo de Nietzsche, Tarde y Bergson, entre otros, en Europa. En sus cursos sobre Spinoza, Deleuze apunta una diferencia fundamental entre la filosofía del siglo XVII y la de los autores que acabamos de citar. Pero en este terreno todo está por hacerse. Para Deleuze, la filosofía del siglo XVII es también una filosofía de las relaciones, de los vínculos, en la que estas relaciones son ampliamente independientes de los términos. En la filosofía de Spinoza, por ejemplo, los términos efectúan vínculos, pero estos últimos no se reducen a los primeros. Los vínculos siguen siendo actuales incluso si no son efectuados. La teoría de la eternidad de Spinoza está fundada precisamente en la independencia de las relaciones respecto de los términos. En efecto, la muerte no impide las relaciones. Afecta sólo a los términos, mientras las relaciones que caracterizan una singularidad, incluso si no son efectuadas, son eternas.

²⁵ Me permito remitirme al capítulo 5 de este libro, donde esbozo una cartografía de estas nuevas dinámicas.

Sin embargo, a diferencia de lo que acabamos de ver, en el siglo XVII las relaciones necesitan aún de un fundamento, de una sustancia, de una esencia. En Spinoza, las relaciones deben «superarse hacia algo que es». Hace falta que las relaciones sean interiores a algo. La filosofía del siglo XVII no puede pensar las relaciones que son puras exterioridades, «puras relaciones». Estas últimas no pueden ser pensadas completamente solas. Hace falta un ser más profundo que las relaciones, hace falta un fundamento de todas las composiciones, de todas las relaciones, nos dice Deleuze. En cambio, la filosofía del siglo XIX ya no tiene necesidad de este fundamento último, porque las relaciones remiten al acontecimiento. En la filosofía del acontecimiento, la esencia es el accidente, la esencia es lo que pasa, dice nuevamente Deleuze. A finales del siglo XIX el problema ha cambiado. Lo que es importante, lo que es notable, ya no son las condiciones bajo las cuales podemos alcanzar lo eterno o lo universal, sino las condiciones bajo las cuales hay «producción de lo nuevo» (Tarde, Bergson) o la «posibilidad de la novedad» (James, Whitehead).

Se da aquí un viraje fundamental, que ha sido completamente suprimido por el advenimiento de la lógica de guerra, como he dicho en otra parte, y que ha sido redescubierto y reactualizado únicamente por la filosofía de la diferencia, y fundamentalmente por Deleuze en los años sesenta. *Historia y conciencia de clase* fue escrito por Lukacs simplemente como si este renacimiento del concepto de multiplicidad (con todas las notables novedades que introduce no hubiera tenido lugar). Así, el marxismo ha vuelto a sumergirse de pleno en el siglo XIX, del cual en realidad no ha salido nunca. El trabajo sobre el concepto de multiplicidad, emprendido a fines del siglo XIX, es una de las etapas fundamentales para salir de estos impasses.