Tratamos de hacer un mapa en torno a qué puede ser un CSO: definión prospectiva formas de cooperación social metropolitanas CSOs: ¿contrapoder? formas de conflicto con la administración producción de lenguajes, identidades, valores y territorios vitales.

Tema estrella: pensar una decisión política que parta de los centros sociales (qué estrategias de objetivos)

Trabajamos principalmente con textos, contando con otras fuentes de documentación.
Alguien se prepara cada sesión y expone la temática (es imprescindible haber leído los textos previamente; estos se recogen en la biblioteca del centro social- todos los días de 6 a 9)

Se llevan actas de las intervenciones, el seminario tiene vocación publica
Nos puede servir como una herramienta fundamental para dar arraigo, densidad y potencia a nuestras iniciativas

---

TEXTOS

1ª Sesión (24-9-97)

Sobre la red
Sobre la autooorganización
Actas de las intervenciones en el
seminario(24-9-1997)

2ª Sesión (1-10-97)

Virtuosismo y revolución. Notas sobre la acción política (Paolo Virno)

3ª Sesión (15-10-97)

Crítica del trabajo (asalariado)

Sobre la red
Intervenciones en el seminario de la red autónoma
de la autoorganización social

Trataré, en lo posible, de sintetizar las intervenciones anteriores para luego volver a lanzar la discusión. Uno de los puntos discutidos hasta ahora es: ¿cuál es la situación? La situación es, con toda seguridad, pésima: se está dando una transformación epocale y antes decíamos sobre qué cosas está actuando tal transformación. Hemos comprendido casi todo sobre cómo han logrado reestructurar, subsumir, transformar la ciudad-fábrica en fábrica social, pero nos detuvimos en torno al problema de la composición social de los sujetos en condiciones de expresar procesos de liberación y antagonismo de forma masiva, y no en forma de experimentación o ejemplar. Este es un problema que no sólo tenemos nosotros, sino que se lo plantea todo el mundo, incluidos los estudiosos que debaten dentro de "Il Manifesto" (Rossanda, etc.); hemos llegado a concebir la globalización, el posfordismo. En lo sucesivo, toda una serie de cosas que parecían abstractas- los nuevos paradigmas, el nuevo modelo productivo, etc- hoy se ven asumidas (en algunos casos, desgraciadamente, como moda) un poco por todo el mundo, mientras que hasta hace unos años aún se discutía sobre si la clase obrera era central o no, sobre si la

forma de organización en red era algo por experimentar o en realidad seguíamos aferrados a un concepto de fuerza política. Es decir, seguíamos discutiendo si era legítimo o no asumir la resistencia como elemento estratégico de autoorganización social. Hemos experimentado convenciones, coordinadoras, reuniones en las que compañeros trataban de encontrar soluciones... ¡pero en realidad no hay soluciones lineales! Porque, como hemos dicho, el problema es que los nudos son nudos contradictorios, son nudos que se insertan en un concepto de tiempo y de espacio no-lineales y no deterministas. ¡Esto no es una gilipollez! Cuando asumimos la teoría del caos también sobre la dinámica social en términos de nuevos paradigmas, en realidad, ¡todo cambia! Hemos intentado decirlo por adelantado: no se ha entendido, y en parte se ha entendido poco. Ahora noto que ya no hay veleidades para construir formas de resistencia, formas de coordinación, de convenciones, de fuerzas políticas. Preveo que habrá un período en el que se pasará de la exaltación de la continuidad de la memoria histórica, de la resistencia de los viejos paradigmas- comunismo, ideología comunista- a lo contrario: tendremos una exaltación del "ya no hay nada que hacer, la fragmentación es un dato absoluto"... ya hemos pasado al discurso "no hace falta apuntar a la práctica, lo importante es apuntar a la teoría"... lo he leído en un documento de convocatoria de una asamblea en Bolonia... ¡es absurdo! Y son las mismas componentes que polemizaban cuando se decía ya no era posible tan sólo hacer las cosas sino que hacía falta ponerse a comprender que el mundo se transformaba, a comprender los procesos de reestructuración que estaban en marcha, los nuevos paradigmas, etc... Hemos sufrido el cierre de la comunicación porque queríamos discutir la continuidad histórica, la memoria histórica, la "continuidad de la Autonomía", el primado de las luchas y de la resistencia, el primado de la clase obrera, el primado del comunismo como ideología, mientras que nosotros proponíamos: "¿por qué no decimos que queremos construir un movimiento que transforma el estado presente de las cosas y luego vemos cómo se define y qué tipo de síntesis tiene?". Que no basta con definirnos comunistas/autónomos, porque ya no es suficiente, porque en realidad en el término "comunismo" hay de todo... ¡mierda y datos heroicos y míticos, utopías y mierda, tragedias y cosas gloriosas! Cuando tenemos que adjetivar el término "comunismo"- porque siempre tenemos que decir "comunismo crítico, libertario" o hablar de "verdaderos comunistas contra falsos comunistas"- eso quiere decir que algo no funciona. Pero hay algo nuevo: la consciencia de que algo tenía que cambiar... roto de una vez por todas, para volver a empezar a reflexionar con la propia cabeza tratando de comprender nuevas trayectorias. ¡Ahora hemos llegado al punto en el que todo el mundo está convencido de que es así! Pero, aun estando convencidos, luego corren el riesgo de estarlo de manera equivocada, porque como siempre absolutizan el otro dato... Ahora leo que sólo hay que estudiar, analizar, que no sirve el primado de la práctica, que por el momento hay que reunirse para comprender cómo logramos construir... ¿qué? ¿Los procesos de liberación? ¿Nos arrimamos a la mesilla y comprendemos cómo se construye una sociedad multiétnica, cómo se construye dentro de la demolición de los estados-nación una dinámica de comunidades solidarias? ¡Estamos en algo absurdo! Espero que haya buen sentido... ¡la inteligencia para comprender! En realidad, más allá de estas dificultades, podemos decir que- y esto vale para nosotr@s que ya desde hace cuatro años llevamos discutiendo de cosas que otr@s discuten ahora- nos vemos frente al hecho de que debemos superar lo que ya hemos discutido, en el sentido de que lo que hemos afirmado (posfordismo, globalización, la ausencia de centralidad, la presencia de una dinámica de fragmentación) es algo a superar porque no ha resuelto, para nosotr@s, el nudo del problema: lograr comprender sobre qué y de qué modo pueden darse nuevos procesos antagonistas masivos, que tengan el concepto de transición no como ideología sino como utopía concreta. Este es otro problema gordo porque, como siempre, las dinámicas del conflicto se mueven dentro de la dinámica no sólo de un conflicto que satisface las propias necesidades, sino dentro también de un horizonte de transformación general. Antes se llamaba comunismo, luego la transición al comunismo.. en todo caso había siempre un concepto de transformación y de transición hacia una sociedad diversa, en la que se insertaba el conflicto contra la explotación, contra el trabajo ilegal, contra el patrón. Está claro que hay que redescubrir también este tipo de dinámica; hoy este tipo de problemas está abierto y debemos estar en condiciones, de modo laico, de reafirmarlo y volver a afrontarlo. Sabemos lo que se ha transformado, cómo la economía-mundo crea miseria, hambre, explotación; sabemos cómo el trabajo puede desprenderse, paradójicamente, de la propia contradicción principal que es la fuerza de trabajo como elemento dialéctico. Esta es una dinámica epocale nueva para nostr@s, pero también para los patrones. En este sentido hay que interpretar también la dinámica de la crisis. Estábamos acostumbrad@s a ver la crisis

como crisis de superproducción, luego como crisis de mando. Ahora bien, este tipo de dinámica salta, porque los paradigmas citados, antes incluso del punto de vista capitalista de una nueva valorización, es decir, sobre el hecho de que a través de las máquinas se puede valorizar sin tener un enganche dialéctico con la fuerza de trabajo en términos conocidos, en realidad transforman procesos y dinámicas. Este tipo de problemas son todos elementos abiertos que debemos lograr aferrar en esta transformación. Dentro de esto, sabemos también lo que no nos interesa hacer: no creemos posible reafirmar la ideología comunista o la ideología de cualquier otra cosa como elemento motor de procesos políticos sociales significativos, porque la ideología se ha hundido. Finalmente, para nosotros que la hemos combatido durante años, la ideología socialista se ha hundido. Cualquier intento de reposicionar un terreno de transformación en torno al concepto de ideología lleva las de perder, es incluso reaccionario y tenemos muchos ejemplos en un plano general de lo que pueden producir las ideologías acarreadas como elemento de transformación. Entonces nosotr@s decimos que sabemos que algunas cosas no sirven y otras son erróneas y no nos pertenecen como dinámica política y ética, que, por contra, hoy hay que reconquistar. Nos interesa redeterminar el antagonismo, la subversión. Nos interesa jorobar porque este mundo nos da asco y por ello tratamos de razonar sobre cuál puede ser un posible horizonte de ruptura, conscientes del concepto de pesimismo... relativo pero fundamental, ¡de lo contrario volveremos a hablar "en nombre del proletariado"! Y además, ¿qué es el proletariado? ¿Es algo indistinto? Hay una mitología en la que todo está unido a traiciones... He visto "Tierra y libertad"... será una buena película, pero a mí no me ha gustado porque no cuenta los mecanismos estructurales que se daban, no habla de la tragedia de la humanidad que no se libera... hay un nudo fundamental entre liberación y lo existente que se determina desde siempre. El mito del determinismo, del progreso ha servido durante años para decir: "dentro de 10 años...", siempre en demora y nunca se veía... se veían algunas mejoras pero... este concepto lineal del tiempo y de la historia ha permitido sufrir y morir a generaciones esperando que "el sol del porvenir" llegara en 50, 100 años... todavía hay grupos, tipo Lotta Comunista, que analizan científicamente que en el 2003 se dará la coyuntura favorable para la revolución... El concepto de pesimismo relativo sirve para evitar decir imbecilidades, para evitar ese lenguaje, ese modo de ser y de pensar hecho de luchas políticas al viejo estilo, el concepto de que la lucha de clases está hecha de traiciones, de que nunca se puede relativizar nada. ¡La gente que ahora es más fundamentalista es la que años antes no hacía nada! ¡Es gente que se apropia de las luchas que han hecho otr@s, y ahora reivindican la continuidad! Yo nunca he visto a ninguno de los que hoy hablan de los años 70. Muchos compañeros que han vivido los años 70 están callados y en muchas ocasiones están hartor de hablar del tema. Paradójicamente, los que han vivido los años 70 en esos términos ya no quieren hablar de ellos, los que por contra no los han vivido siguen hablando hoy de los años 70 transformándolos en ideología, no en una discusión sobre la utopía de un "asalto al cielo" que ha fracasado no sólo por las "traiciones" sino por las condiciones de transformación de las que hemos hablado antes, no sólo capitalista sino también de la humanidad, de nosotr@s mism@s... ese "hombre nuevo" que no hemos visto nunca. En este sentido el pensamiento negativo y la Escuela de Frankfurt pueden recuperarse porque de ese modo, en el umbral de la propia existencia, uno se pregunta: "¿es posible que el ser humano no se una frente a las catástrofes y quiera un nuevo mundo?"... ¡esta es una problemática de tipo existencial, filosófica, política e histórica aún sin resolver! ¡Y creo que nunca se resolverá en toda nuestra existencia!" Debemos resignarnos a esto, de lo contrario corremos el riesgo de pasar de formas de exaltación en las que se carga de significado el proyecto político... para luego chocarse con las miserias y las dificultades y pasar a la desconfianza total... Partiendo de un concepto de autoorganización social, veamos si es posible localizar, potencial y realmente, la posibilidad de aferrar el aspecto de la autoorganización como dirección no sólo de lucha sino constitutivo de otra sociedad. Ya es algo: éticamente es mucho más útil y digno que otras direcciones que por contra tienen características reaccionarias. En el sentido de que es una utopía realizable dentro de trayectos posibles. El concepto de las redes de los contrapoderes... Hemos dicho: el contrapoder con "C" mayúscula, figura única que se remite al mecanismo del poder y que creó las "bases rojas" en los años 70, en realidad es otro mito. Nosotr@s decimos que hoy es posible apoyarnos en el concepto de redes de contrapoderes. En este punto, podría preguntarse por qué no llamarlas "redes de antagonismo". El motivo es que queremos desde el primer momento poner de manifiesto el concepto de que la autoorganización no es sólo una expresión de iniciativa de lucha genèrica o radical, sino que expresa de todos modos una dinámica de tensión hacia un terreno de transición. Este es el nudo de la cuestión: no sera omnicomprensivo pero con certeza es un intento de

mantener en pie el nexo entre las luchas y la transición, entre luchas y prefiguración; porque sabemos que si falta esto, la teoría del caos se convierte en una teoría de la confusión total, en el sentido de que no se entiende hacia dónde tratamos de ir. ¿Por qué nos unimos si falta un terreno de transición hacia algo que sea solidario, igualitario, diferente de este mundo existente? ¡Cada uno podría hacer lo que quisiera y luego la comunicación nos ligaría de manera abstracta o virtual! Creemos que este nudo entre conflicto y transición será también el terreno del 2000, y es fundamental hoy también para dar un sentido a la propia militancia, al propio actuar social antes que político... ¡al propio ser! ¿Puedo tener ideales, utopías en positivo- que no sean ideológicas- que den un sentido a mi existencia? Hay que afrontar ese argumento en este tipo de problemática, que es una problemática inacabada: es decir, esta relación no está acabada, pero nosotros afirmamos con fuerza que es el único elemento en el que subjetivamente podemos tener un sentido utópico en positivo y además logramos determinar una dinámica de iniciativa con sentido. Cuando decimos contrapoderes, en realidad hoy podremos decir sólo antagonismo, pero decimos contrapoderes para localizar la posibilidad que no es sólo remota, sino que la verificamos desde el primer momento. ¡El problema del nexo entre conflicto y constitución diversa intentamos plantearlo en la cotidianiada aquí y ahora! Por esa razón creemos que la problemática de las redes de contrapoderes, en los términos citados antes, y de constitución diversa son un nudo no sÇlo de utopía en la que apoyarse, sino también un terreno de práctica política inmediata que constituye nuestra acción política. Antes se ponían ejemplos: ¡Radio Sherwood no es "la radio del partido", es otra cosa! La ADL (Asociación de Defensa de los Trabajadores) no es un sindicato, ni la correa de transmisión de otro: es un trayecto de iniciativas de lucha en los lugares de trabajo que sin embargo posee una dinámica constitutiva propia por la cual, en realidad, habla de otras cosas; tiene una dinámica asociativa de agregación en positivo de por sí, por la que produce elementos, en la medida de lo posible, de cambio de las relaciones entre personas. Los trabajadores no son sólo elemento de apoyo o de delegación por nuestra parte o por la suya, sino que en realidad con este tipo de vida asociativa intentamos cambiar también su modo de pensar. No nos basta con que uno diga: "sono contro il paròn, vojo i schei!". Porque intentamos, en torno a estas iniciativas de conflicto, posiblemente radical, expresar y construir una dinámica asociativa encaminada a que el cambio y el constituirse diverso por sí mismo sean, en realidad, un elemento fundacional. Está claro que podemos lograrlo o no. La problemática que hay que volver a afrontar son lo nudos prácticos que este terreno produce. También sobre los Centros Sociales, por ejemplo, en el sentido de que siempre hay que aferrar ese aspecto del razonamiento... cuando haces el Coffee Shop, poco después hay que preguntarse qué ha producido todo ello... lo mismo puede pasar con la música, con el rédito... la pregunta siempre es en torno a estos dos nudos... qué me ha determinado en términos de conflicto y de lucha, también con los demás, y qué se ha logrado constituir como dinámica "social diversa" sin recaer en un concepto absoluto de comunidad cerrada o de exaltación de dinámicas de ghetto. Este nudo está abierto. El término contrapoder, además de esto, expresa el hecho de que afirmamos, hoy más que nunca, la dinámica "con cualquier medio necasario". El metro de juicio se da respecto a la autoorganización, pero ésta desde el primer moemnto se funda con cualquier medio necesario. El elemento global es el elemento fundacional de la práctica social de la autoorganización entendida como dinámica de red autónoma. Creo que éste no es un elemento opcional, sino una dinámica constitutiva, porque el conflicto es la capacidad de construir redes de contrapoderes, de romper el monopolio sobre el uso de la fuerza. Este es un elemento que hay que insertar dentro del razonamiento político y social referido a la autoorganización, nunca separado, nunca un elemento extremizado... sino que funda todo trayecto. En la discusión sobre cuál es hoy la dinámica sustancial de lo que hemos llamado la red autónoma de la autoorganización social... no hemos usado ni usaremo snunca este término como regla abstracta y formal. La red autónoma está constituida por organismos diferentes con la propia autonomía que se reconocen dentro de un recorrido parcial o general... en el concepto de la red autónoma es importante definir lo que hemos conseguido y cuáles son los problemas a los que se enfrentan los diferentes organismos complejos para construirlos... es una discusión que hay que afrontar. El otro aspecto fundamental es el discurso de los otros. Pienso que la forma de relaciones posibles respecto a otras situaciones es una dinámica de tipo federativo. Creo que esta problemática de la "federación" respecto a la relación entre local y global, a la reconquista del territorio como dinámica de proyecto, a la superación del concepto de "fuerza política", significa que no hay ninguna síntesis posible a priori, sino que se da un proceso de despliegue de contrapoderes de las redes, que deben hallar dinámicas estructuradas y recompositivas de forma nueva. Pienso, y ya es inadecuado, que la única

forma sobre la que se puede intentar razonar es la federativa, que no es la simple coordinadora, pero que tampoco es la síntesis general. Es la capacidad de exaltar la propia diferencia en la verificación del arraigo de los propios recorridos. Es además capacidad de construir la forma del autogobierno de la red. Es decir, la capacidad de comprender qué forma constitutiva puede también prefigurar la forma social compleja distinta del Estado-nación, pueda determinarse dentro de las formas de recomposición, a partir, mientras tanto, de "nuestros" organismos. En sustancia, ¿qué formas podemos darnos en las que cada uno valorice al otro: pero cuáles son también las formas estables que es posible determinar entre subjetividades diversas que se federan? Este tipo de dinámica federativa es un problema por descubrir totalmente, pero es el único punto de partida que puede permitir la recuperación de las relaciones, en la medida en que se basa ya en algunos hechos: se habla con los amigos; se comunica con los amigos aunque no son iguales a nosotros, con los diferentes pero amigos. No se habla con los enemigos, o con quien expresa no-respeto, odio u hostilidad. La dinámica federativa sólo puede darse en estos términos, por lo que hay que reestablecer ante todo una relación de amistad, lo que no significa que la pensemos del mismo modo, sino que nos respetamos recíprocamente en los propios caminos diferentes y que no esperamos que al otro le vaya mal. Tras años de localismo y de cierre, creo que hay reafirmar con fuerza la posibilidad de hablar con los amigos, planteándoles esta problemática: ¿de qué forma hay que plantear la recomposición de la subjetividad autónoma? En el razonar juntos sobre el concepto de federación. ¿Qué implica? Ser amigos. Hablamos con gente que cuenta, no con gente que habla y nada más o con grupos que en realidad son sólo pocas personas que se autorepresentan. Es decir, la perspectiva federativa se constituye en torno a la relación entre entidades diversas que sin embargo tienen una dinámica de arraigo, no-igual pero homogénea respecto a algunos recorridos. En el sentido de que no se hace una federación con una revista... La revista es en todo caso un instrumento de la dinámica de la federación; se habla con sujetos arraigados en el propio territorio y que expresan elementos parciales/particulares de complejidad de proyecto, en el que cada cual se enfrenta a la autoorganización, al concepto de la red de los contrapoderes y de la constitución diversa... de forma problemática, cada uno con sus propios límites. No hacemos la federación con quien escribe en un periódico, sino que el que escribe en un periódico debería hacer artículos sobre la propia dinámica de autoorganización, que- en tanto organismo- se relaciona con los demás. Por lo que la dinámica federativa aclara no sólo el concepto del amigo y del enemigo, sino que es el antídoto más fuerte frente a cualquier bluff. Hay que reconquistar la posibilidad de hablar con todo el mundo, pero en especial con las subjetividades que están experimentando, arriesgando la propia piel, recorridos reales, no virtuales... que usan también el ordenador pero que se relacionan con personas y no con robots... hablamos de carne, de sudor, de pasión... la comunicación no nos interesa como simple intercambio de informaciones, sino la comunicación como recorrido de recomposición sobre las iniciativas y las dinámicas sociales de lucha; en el sentido en que la comunicación es el tejido conectivo de la lucha. Por esta razón la dinámica federativa plantea el problema del enlace de todo esto; donde se afirma que no hay un centro... Turín no se vuelve central porqwue está la Fiat, Padua no es central, Milán no es central porque está el Leoncavallo... ¡hay que luchar contra este tipo de lógica! El concepto de red plantea el problema de los centros nómadas, en el sentido en que la dinámica federativa hace equivalentes a las dinámicas amigas concretas y arraigadas, que no obstante se plantean de forma diferente... las mismas dinámicas utópicas de autoorganización... de forma diferentes con recorridos diferenciados... rechaza un concepto de centro piramidal, pero no se queda tampoco en el concepto de coordinadora... intenta además, dentro de la dinámica horizontal, forzar una dinámica constructiva de formas de autogobierno. No sé que son estas últimas, pero sé que con seguridad es posible hallar formas en las que determinar elementos estables, porque la dinámica federativa está formada también por formas estables de autogobierno. Esta es una dinámica que va más allá de los límites nacionales. ¿Por qué tenemos que hablar de "asamblea nacional" cuando hacemos una batalla contra la degeneración cultural "nacionalista", cuando estamos en contra de las dinámicas étnicas? Tenemos al capital, que es posfordista o globalizado, ¡y nosotros hablando aún de asamblea nacional! ¡En estas cosas el lenguaje desempeña un papel fundamental! Porque denota un enfoque de pensamiento que sigue siendo el mismo, y aunque se habla de posfordismo, en realidad por el uso de estos términos se denota una concepción que no va más allá de la superación de los viejos paradigmas culturales. ¿Qué quiere decir "nacional"? ¡Somos transnacionales, transterritoriales! ¡Estamos dentro de la economía-mundo, con lo que el concepto federativo se amplía dentro de una dinámica horizontal que supera las fronteras! ¡El

horizonte no puede ser nunca nacional! Pienso que hoy es ridículo decir: "federación nacional de las redes": ¡la federación es transnacional y rompe las fronteras! ¡Está por ver lo que será, pero el horizonte de referencia sobre el que trabajar es ése! Por lo que pienso que para algunos de nosotr@s esta dinámica está definitivamente cerrada, porque estamos cansados de hacer reuniones inútiles, porque desde hace tiempo hemos comprendido que este modo de actuar está acabado, es ya absolutamente ineficaz , porque no pueden unirse tantas debilidades... ¿para luego formar qué? Hemos esperado a que pasaran estos discursos y folios ideológicos. En parte han pasado. Pienso que es importante también para nosotros relanzar con fuerza, partiendo del concepto federativo, de las redes, de nuestros organismos... Volver a comprender y a proponerse una forma de relaciones no sólo locales o del territorio del noreste, sino con otros compañeros de otros territorios- a partir de una serie de relaciones bilaterales que pasen a través de los organismos y las redes sociales reales. La relación puede construirse sobre tres o cuatro puntos: amistad, concreción y no ideología, arraigo social y territorial y crítica de la reproposición de cualquier tipo de síntesis nacional. Una última cosa: sobre este tipo de cuestiones hay otras propuestas concretas: por ejemplo, dentro de la fiesta de la Radio, la propuesta de una caracterización política, una especie de seminario permanente sobre algunos puntos, para ofrecer un trayecto de reflexión a los compañeros que están dando vueltas por el mundo respecto a los nudos que hoy hemos discutido.
Italia, 25 de marzo del 96

https://sindominio.net/laboratorio/documentos/seminario/red.htm

Sobre la Autoorganización
Intervenciones en el seminario de la red autónoma de la autoorganización social

Todas la cuestiones que hemos planteado hasta ahora resumen un paso desde el final de los años 80-primeros años 90 que ha producido, en el interior de las subjetividades organizadas en este territorio pero también a nivel europeo, una gran crisis desde el punto de vista de las perspectivas. Todos nos hemos visto atravesados también individualmente por crisis subjetivas, por la pregunta sobre cúal podía ser la propia actividad dentro de una dimensión en la que ya no existían determinadas certezas. Hemos visto el final de una composición de clase, el final de un sujeto motor respecto a un posible proceso revolucionario. Hemos asistido a la caída del muro de Berlín, que de algún modo ha simbolizado el fin de un trayecto histórico que se inició en los primeros años de este siglo y que ha acabado en una tragedia, ha acabado en lo que estamos viendo hoy respecto a la ex-Yugoslavia y respecto a lo que sucede en la ex-Unión Soviética, donde se experimentaron las formas de organización de la producción y de la economía de tipo colectivista. Es muy probable que fuera lo único que se podía hacer en aquel momento histórico, pero la colectivización de todos los medios de producción, la abolición de la propiedad privada por decreto, etc, al final produjeron una forma social que no ha sido mejor que la producida en el capitalismo.

Aunque pertenecemos a un filón de pensamiento muy diferente y no teníamos como referencia aquellos modelos, no obstante hemos crecido en una fase histórica en la que se daban luchas contra el imperialismo que eran fuertes (Vietnam, por ejemplo), había puntos de referencia y esquemas de identificación fuertes respecto a sujetos colectivos y antagonistas que surgían en cualquier parte del mundo. Por lo que, aunque teníamos una matriz diferente, no ortodoxa, creo que de todos modos la caída del socialismo real ha representado el final de una experiencia histórica en este siglo, con la consecuencia de que los recorridos de la liberación de la esclavitud del trabajo asalariado, de la liberación del ser humano, ya no podían darse bajo esas formas viejas, ya no tenían ningún tipo de referencia, ya no existía ningún modelo alternativo al modelo capitalista, y que todo cuanto teníamos enfrente era la necesidad de buscar nuevos caminos, buscar algo que no sabíamos y no sabemos aún lo que será.

En el sentido de que los recorridos de liberación, de la construcción de una sociedad de seres humanos libres e iguales en la que haya una democracia verdadera y justicia (cosas de las que tanto se habla... quizás Marcos y la experiencia de Chiapas- en el plano internacional- tal vez sean el

único elemento verdaderamente fuerte y estimulante), creo que una sociedad que tenga estas características como elementos fundacionales y constitutivos hoy es algo confuso y no se logra entender en qué tipo de perspectiva estratégica nos movemos. Dicho esto, conocemos bien los problemos con que nos hemos encontrado al confrontarnos con la subjetividad, también aquí en Italia. Por una parte, lo que han permanecido anclados en un discurso de ortodoxia marxista-leninista (y quienes hoy continúan persiguiendo aún determinados objetivos, quienes todavía tienen en la cabeza ese tipo de visión de la historia, creo que verdaderamente están fuera de cualquier posibilidad de un recorrido de liberación); por otro lado hay sujetos que han travesado los movimientos, que piensan que los recorridos de liberación hoy pueden darse sólo de forma totalemente separada, y por tanto se finge que la explotación, el capitalismo y los efectos catastróficos que produce a su paso por el mundo no nos atañen: construyamos nuestras cooperativas, hagamos pequeñas colecciones de libros, hagamos proyectos con la energía solar, pero en términos separados respecto al proceso capitalista y la explotación. Y así nos constituimos y avanzamos por nuestro camino. Creo que también esta posición sólo produce el hecho de que algunos sujetos se convierten en "empresarios alternativos", ¡pero desde el punto de vista puramente ideológico porque luego concretamente no consiguen incidir ni transformar nada!

Hay otro tipo de sujetos (que son peor aún) y son los que han elegido- al no ver ya perspectivas de una transformación en la que se dé el conflicto como elemento fundamental- entrar en la diferentes instituciones, en los partidos (algunos en Rifondazione Comunista) y han vuelto a caer en la banalidad del concepto de delegación; el partido se representa dentro del parlamento, y por tanto hay quien lo vota y luego están las luchas vistas sólo en función de una batalla parlamentaria para cambiar alguna leyecilla... Creo que, respecto a los procesos de transformación y velocización de la forma-Estado hacia lo mayoritario, también el concepto de oposición parlamentaria pierde cada vez más significado y no tiene ninguna posibilidad concreta; lo vemos cotidianamente. Por tanto hay diferentes opciones que los diversos sujetos han elegido.

Tod@s nos hemos planteado el problema de dar un sentido a lo que hacemos, porque si hago algo, me comprometo en mi recorrido vital, lo hago porque quiero determinar algo, quiero cambiar concretamente la realidad, quiero transformar el estado presente de las cosas. Si es algo que se hace por hacer algo, para que de vez en cuando salga un artículo en el periódico... ¡a quién le importa un comino!

Siempre hemos sido (y aquí recupero el concepto de ser) revolucionarios, porque queremos cambiar la realidad... y a lo largo de nuestra vida, en tiempos lo más acelerados posible, sin embargo dentro de una transformación real y no de un remedo de cambios o ficciones de cambio. Creo que este es el elemento fundacional del recorrido que hemos iniciado en el momento en que nos hemos tropezado con los nudos de una crisis profunda y también subjetiva de cuanto cada un@ de nosotr@s quería y quiere hacer.

En este marco hemos comenzado a funcionar y razonar también en términos negativos: es decir, en tanto decimos lo que no hay que hacer. Respecto a la realidad de la coordinación nacional de la vieja autonomía, frente a quien quería forzar para crear una especie de partidillo, creyendo que reuniendo tantas debilidades se podía hacer una fuerza, hemos dicho que eso no significaba nada... ¡que hoy el problema no reside en encontrar formas de partido! También porque, retomando los discursos anteriores, creo que hoy la forma-partido a nivel de Estado-nación no responde en absoluto a las necesidades de la transformación; ¡hay que emprender otros trayectos! Por lo que, mientras tanto, hemos dicho no a ese proyecto.

Entre las compañeras y los compañeros presentes en el territorio paduano y en el Noreste hemos empezado a plantearnos el problema de que ya no podía funcionar una estructura que pertenecía a los años 70 y 80, y por ello, mientras tanto, era necesaria una desarticulación de las estructuras. Se

comenzó a pensar que un centro social no puede ser omnicomprensivo de todos los sectores sociales que nos interesan, así como que algunos fenómenos nuevos (por ejemplo, la inmigración) debían tener puntos de observación y de intervención política diversificados respecto a otras cosas. El concepto de fondo era que que en cada sector, en cuyo seno no existía ya una centralidad de algún sujeto, la opción de la autoorganización social como elección estratégica no era sólo el hecho de decir: "nos constituimos y hacemos autoorganización social sólo en función de las luchas", sino que la autoorganización social se convierte en un recorrido de construcción de conflictos y al mismo tiempo en capacidad de constituirse también dentro de ese recorrido en términos solidarios, en términos de sentido de comunidad que cambia/transforma la vida de los sujetos con los que entramos en contacto a través de las luchas, para transformar al mismo tiempo también nuestra vida.

Un ejemplo: en los años setenta nunca habríamos concebido la radio como lo que es hoy (con el bar, la cocina), ¡porque entonces estaban las sedes! Porque el problema era el poder, el derribo del Estado capitalista y por tanto todo estaba orientado a esto. Construir espacios sociales que caracterizan y modifican tu vida... porque en el momento en que llegas a la radio y vives esta realidad, vives algo diferente del hecho de estar en una sede. Esto como un ejemplo que hay que tomarlo como tal.

En la experiencia de los centros sociales estas cosas son mucho más significativas; creo que el concepto de autoorganización social como el hecho de construir recorridos de antagonismo es al mismo tiempo también un hecho constitutivo de transformación real del presente, de lo que estamos haciendo.

Esta era una síntesis de lo que ha pasado al final de los años 80- primeros 90, y creo que hemos empezado a localizar algunos caminos por los que dirigirnos y sobre esto en los últimos años hemos conseguido resultados, teniendo también en cuenta el pesimismo del que hablábamos antes... creo que también hay que entender que, en particular en los últimos tres años, hemos abierto un camino, ha habido resultados materiales concretos. Pongo sólo algunos ejemplos: si pensamos cómo estaba el CSO Pedro hace unos años, en el hecho de que unos cuantos nos veíamos allí llevando una barraca, creo que la realidad de hoy es diferente. Ha habido un momento en el que hemos elegido, dentro del debate entre compañeros, que había que dar un paso. Es decir, el Centro Social no podía seguir adelante tal y cómo existía: había que transformarlo y se daba la posibilidad de hacerlo llegando a estabilizar esa conquista con el ayuntamiento, lo que no quería decir ponerse a hacer pactos renunciando a las características fundamentales de la autogestión y de los aspectos de ilegalidad, sino que significaba simplemente ir a ver si era posible obtener resultados concretos y estables. Esto, teniendo en cuenta el discurso sobre el área de Via Ticino, la batalla respecto a los Rom y el discurso del área a transformar en zona verde... lo hemos obtenido. Hemos logrado transformar el Centro Social en lo que es hoy, con todas las contradicciones y límites que es importante discutir. Todavía no se ha hecho el parque pero el proyecto ya se ha discutido en el ayuntamiento. Hemos logrado, otra cosa fundamental, que se lleven a cabo en una ciudad como Padova tres pequeños campos para los prófugos Rom, ¡y no es poca cosa! Porque los Rom que estaban en Via Ticino habrían sido golpeados por cualquiera o embarcados a la ex-Yugoslavia. Con la lucha hemos logrado transformar también la vida: para los Rom el paso de Via Ticino a los campos no es que sea especial, pero tener agua, luz, la posibilidad de darse una ducha, ser reconocidos y tener un documento que te da derechos de ciudadanía... ¡son cosas importantísimas! ¡Y estas cosas son pequeñas revoluciones! Hoy nadie está en condiones de hacerlo. Allí donde se han conquistado cosas, se han conquistado porque ha habido luchas; lo hemos visto también en Vigonza. El campo para los prófugos que se ha hecho en Vigonza se ha llevado a cabo porque hemos planteado la lucha de determinada manera.

Entonces creo que estos aspectos son transformaciones reales. Hemos logrado, dentro de este planteamiento, obtener muchos más resultados que cualquier otro que se haya puesto a pensar y a

hacer proyectos yo qué sé de qué tipo... porque no viven la realidad. Hoy nadie se remite a los problemas concretos, nadie vive dentro de las contradicciones y se inspira en éstas para tratar de plantear, en la necesidad colectiva, una lucha también radical cuando es necesaria. Tal y como hemos visto también con tantas cosas: pensemos en lo que era la radio hacia el 91/92. Era un conjunto caótico de voces que llegaban para emitir, cada cual decía lo que se le pasaba por la cabeza, no había un trabajo de redacción, no había un planteamiento, no había una estructura con un proyecto, se metía la música cuando a uno le daba la gana: esto era la radio. Dentro de este debate, esta desarticulación de las estructuras, se ha llegado al hecho de que hoy la radio- algo evidente- es importante. Hoy la radio se puede escuchar: hay una redacción que discute políticamente, que consigue programar todo, desde la música a todo lo demás, y sobre todo me parece que la radio se ha convertido en un bien común. Es algo en lo que todo el mundo, las diversas estructuras (de los CS a Razzismo Stop, a la ADL..., etc) se reconocen, porque es un instrumento fundamental de comunicación,de información, para hacer circular las luchas que hay, para hacer circular los debates políticos, las noticias a nivel internacional; hoy escuchar la radio es importantísimo para tod@s nosotr@s, porque por la radio logras tener cosas que luego sirven directamente también en tu actividad política.

Además de esto la radio ha puesto en pie una experimentación interesante: la fiesta que ya no es una fiesta. Es decir, treinta y ocho días... ya no es una fiesta, ¡es algo distinto! En su interior estamos experimentando formas de cooperación... es decir, dentro del concepto principal de que hay un bien común (la radio) al que tod@s tenemos acceso, para lo cual se ponen en sinergia todas las fuerzas de cada realidad organizada de compañeros para permitir que la radio tenga una financiación, pero al mismo tiempo la gente que vive esta experiencia de los 38 días vive una experiencia de vida real, de socialidad, conocimiento, relaciones, lazos que se instauran. Y luego hay un discurso sobre el rédito que se ha desarrollado: hay quién se lleva un ingreso y otros no... porque no tod@s somos iguales, hay quien lo necesita más: luego hay un discurso sobre las diferencias.

Creo pues que la experimentación de la "fiesta de la radio" es algo interesante pero está claro que no es exportable a otras cosas. Es decir, este terreno de la cooperación es tan complejo y difícil que no creo que sea absolutamente extendible a cualquier otra cosa, porque las contradicciones son enormes. Pensemos en el trabajo: la cooperativa de limpiezas en Monselice tendría la posibilidad de autogestión, tienen la fuerza, han luchado y son unos treinta o cuarenta. Pero dicen: "¡Queremos un jefe"!. Creo que esta es una de las contradicciones más gordas sobre qué quiere decir hoy el constituirse de los sujetos, que si no se enfrentan también al terreno de la producción y por tanto de la reproducción creo que se ven muy limitados. Se ven tantísimas realidades que intentan- cuando los patrones cierran- experiencias de cooperación que sin embargo fracasan. Experiencias de cooperación pueden ponerse en relación dentro de terrenos en los que hay una subjetividad política que tiene en la cabeza un proyecto, que tiene finalidades comunes y sobre esto es posible construir cosas: sobre otros terrenos de la producción creo que hoy es aún extremadamente difícil, si no imposible, crear experiencias de cooperación en términos solidarios e igualitarios.

He citado algunas cosas, pero pensemos en lo que ha sido y lo que es hoy la ADL (Asociación de Defensa de los Trabajadores). La ADL partió de una realidad de la Bassa paduana y hoy es una realidad grande a nivel provincial: se ha llegado, después de un año y medio aproximadamente, a tener cientos de inscritos dentro de una forma de organización que apunta a la lucha y al mismo tiempo a construir puntos de referencia estables, la asistencia legal, etc. Un organismo que tiene todos los elementos de la célula con vida propia, tal y como estamos tratando de hacer con Razzismo Stop.

También en cuanto al asociacionismo antiracista, por una parte hallamos algunas realidades (como la "red antiracista") que tienen como punto de referencia las batallas parlamentarias; por otra, hallamos (a nivel de la vieja autonomía nacional) que no hay ninguna inteligencia política, aparte de

alguna situación aislada, para entender que en este terreno debes darte formas organizadas para que los inmigrantes se autoorganicen y se creen juntos estructuras, y por tanto debes tener proyectos claros que apunten a crear en lapráctica una sociedad multiracial con derechos iguales para tod@s. ¡Pero éste es un problema de conflicto y de estructuras que pones en pie porque si no lo haces no puedes avanzar! Y entonces te ves en la última manifestación nacional en Roma en la que no estaban los CS romanos ni las realidades de inmigrantes... Estaba el (CS) "Auro y Marco" y nada más... estaban los viejos compañeros de siempre que daban octavillas: esta es una metodología de trabajo que no puede producir nada, y lo vemos. Mientras que con un planteamiento de trabajo diferente has construido una relación: con las realidades de la inmigración hemos montado dos autocares de inmigrantes. Mientras estaba la manifestación en Trieste y los CS han tenido su terreno de conflicto respecto a Trieste, al mismo tiempo estaba esta historia con los inmigrantes, creo, pues, que desde este punto de vista ha habido muchos resultados; creo también que son cosas excepcionales dada la realidad que vivimos, y tenemos que ser conscientes de esto según avanzamos, porque hay tantas pequeñas revoluciones en marcha, pequeñas revoluciones que transforman el presente.

El elemento fundamental es la capacidad de tener proyectos que son el fruto de discusiones colectivas: lo que quería poner de manifiesto es que a partir del planteamiento de un debate teórico, de análisis que hemos hecho, hemos logrado dar pasos materiales que han modificado la realidad que estamos viviendo. No he citado otras cosas importantes, como el hecho que que en Marghera se ha pasado del otro centro social al nuevo Rivolta, la realidad de Venecia, de Trieste, etc... Todo el trabajo en red que se ha llevado a cabo, la capacidad decomunicar y no tener planteamientos de tipo ideológico sino de seguir las huellas de lo concreto... todo ello ha producido esta red autónoma de la autoorganización social a nivel del noreste, que es algo con un armazón muy significativo y sólido.

Esto no nos debe llevar a dormirnos en los laureles, porque en realidad hay problemas gordos desde el punto de vista del "qué queremos hacer", cómo queremos plantear las cosas en el futuro.

En este plano. creo que algunas cosas son fundamentales: un planteamiento y una metodología de trabajo que parte de algunos razonamientos. Si queremos ser sujetos que quieren transformar el presente, debemos ponernos en la óptica de que no trabajamos para nosotr@s mismos... es decir, trabajamos para nosotr@s mism@s pero trabajamos también para transformar la realidad que nos rodea; ¡si no es así, se construyen ghettos! Y si no quiere ser construcción de ghettos, nuestra actividad debe ser también un relacionarse con las contradicciones que viven fuera de nosotros. Si queremos afrontar la cuestión del rédito, no podemos pensar que la resolución de ese problema está en el hecho de que los que están dentro del CS se distribuyen un dinerillo de lo que se saca... y esa es la solución del problema del rédito. El problema del rédito, hoy, es comprender cuál es la composición de clase, comprender qué quiere decir precario; por lo que agitar la consigna de "rédito garantizado" lo dice todo pero no dice nada si no estamos en condiciones de construir los recorridos materiales de los sujetos que viven esta contradicción y producen luchas y propuestas.

Este es un elemento fundamental y para hacer esto uno no se inventa una mañana la consigna "rédito garantizado" y a la semana siguiente otra consigna. Hay que superar esa metodologia de trabajo que (hay que decir que en parte) ha habido y aún hay..., en la que se lanzan consignas que luego no tienen una verificación concreta... como en el terreno de la vivienda: si queremos construir un movimiento de lucha sobre el derecho a la vivienda, ¡hay que saber lo que se quiere decir! Hay que tener la capacidad de hacer un análisis sobre la realidad de quien vive el problema de la vivienda; ¡sobre esto se debe planificar una intervención! ¡Se debe tener la capacidad de decir: vamos a ver lo que se puede hacer sobre esas problemáticas! Luego puede ocurrir que no se consiga nada porque quizás la situación no es adecuada, pero- este es el concepto fundamental- debe haber un trabajo subterráneo constante, llevado con método y en esa medida los compañeros deciden hacer no sólo lo que les apetece hacer... (que es algo que ha podido marchar bien durante un

período). Si no, lo que hay es un ir arrastrando las cosas y, en vez de avanzar, se retrocede, porquelos elementos nuevos de transformación los tienes cuando ves que puedes cambiar la realidad que te rodea, si no puedes asfixiarte.

Creo que hay que identificar proyectos claros respecto a los sectores en los que cada cual está metido- trabajo precario, gente con trabajo, vivienda, etc- y dentro de estos tratar de comprender, respecto a la propia condición, lo que se puede hacer en términos de construcción y de organización y estabilidad de organismos que se colocan en esta perspectiva: en definitiva, que no sean cosas extemporáneas, que se montan hoy y mañana ya no están. Si no estamos en condiciones de aclararnos sobre este aspecto y no nos planteamos desde ya en la discusión entre compañeros cómo dar respuestas concretas/operativas sobre este problema, creo que todo lo que heos creado corre el riesgo de no avanzar y por tanto retroceder.

Otro aspecto fundamental es que nosotr@s, desde siempre en nuestra historia, no hemos tenido vocación minoritaria; cuando verificamos la posibilidad de construir una lucha sobre un determinado sector social, pensamos si es posible crear la lucha para la mayoría políticamente más significativa de ese sector: no pensamos en la lucha ejemplar de cuatro sujetos que hacen algo y luego ahí se acaba. No, hacemos un discurso para construir luchas que tengan valencia de mayoría dentro de ese sector. ¡Siempre ha sido así! Por lo que creo que este es otro concepto fundamental en el planteamiento de las luchas que vamos a hacer.

Creo que hoy hacen falta estos elementos profundos de análisis teórico y de cómo comprobamos luego esos análisis en el plano concreto, sobre todo porque no se puede ir más allá de un determinado punto de la teoría: si no hay una experimentación concreta de las teorías, no se avanza ni siquiera en el plano de la teoría.
Italia, 25 de marzo de 1996

https://sindominio.net/laboratorio/documentos/seminario/autoorg.htm
Actas del seminario sobre okupación, centros sociales y acción política
Intervenciones de la sesión del día 24.9.97 (CSO Laboratorio)

Textos de debate: "Sobre la red" y "Sobre la autoorganización"

AF-(acerca del segundo texto) El texto sugiere un "nosotros" que se pone en relación con un exterior y aboga por la salida del gueto. Pero, ¿quiénes somos nosotros?, ¿se puede explicitar esa identidad?, ¿es necesario?, y ¿ para qué?

Por otra parte el tiempo es limitado y la realidad está llena de conflictos. Según una trayectoria que se elige se viven unos conflictos u otros. Habría que pensar que criterios elegimos, y enlazaríamos con el problema de definir objetivos políticos.

R-(acerca del primer texto) la red autónoma es una nueva referencia de acción política, esto significa que la autoorganización pasa a ser la dinámica central del discurso, pasa de método a paradigma central. La red se transforma en un concepto constitutivo y la autoorganización es mecanismo de transformación. En este sentido, hablar de red se define como nexo productivo entre lo local y lo global. Se contempla como una red de contrapoderes, en tanto que se comprende que no existe una dinámica unitaria del Estado frente a lo social.

Buscar la autonomía como posibilidad de lucha tiene una finalidad constitutiva. Autoorganización eminentemente productiva, puente de conexión de nexos de cooperación. Rompiendo modelos anteriores, pensar la autoorganización conflictiva, como modelo a experimentar sería la red de

contrapoderes. Asumir nexo productivo entre lo local y lo global en términos de conexión múltiple y no de abstracción o representación.

Habla de redes de contrapoderes, no de una masa social compacta contra el enemigo que es el Estado. No presupone un enemigo principal ni una universalidad, una dinámica uniforme. Todo dentro de la precariedad de un nivel de experimentación que no sustituye un modelo por otro. Procesos de lucha que asumen los prerrequisitos que viven en la realidad. Producir subjetividad, autoconstituirse .... El concepto mismo de redes de contrapoderes debe ser planteado todo el rato, por eso es importante el ejemplo de la radio. Que de ser una radio distinta, no un aparato del movimiento se convierte en un lugar de comunicación, y se crea un territorio vital, existencial, que piensa por sí mismo

¿Cómo es la forma política de esa red? Aparece el concepto federativo, que intenta actuar sobre la base de unas modalidades de relación como una dinámica viva. Conexión pero no por ella sometida, con vida propia sobre el conjunto de la red. Criterios de unificación que no pueden ser una ideología, un lazo político expreso, pertenencia a un comité, a una asamblea. Es un criterio móvil que determina como el ser amigos entre realidades autónomas que se ponen en relación con los otros. Problema de las identidades, de las ideologías, que en el contexto italiano provoca auténticos cismas. El ser amigos es un dispositivo experimental, ¿quienes? aquello que de uno u otro modo están produciendo subjetividad de manera abierta, pública. Ponerse en común con quienes tienes algo de lo que hablar. No deja de ser algo confuso.

P- Una red se compone de nodos y enlaces. Tengo claro que son los nodos: centros sociales, radios libres, colectivos, centros de autoorganización... lo que no tengo tan claro es cómo se articulan los enlaces, en qué consiste la red entendida como los enlaces entre esos nodos, ¿surge la red espontáneamente cuando nacen los nodos, o hay que establecer -y cómo- la comunicación? Una pista para encauzar esta cuestión sería la experiencia de Radio Sherwood, que deja de ser un centro de activismo político y se presta a constituirse en enlace entre esos nodos.

M- Cuando se piensa en términos de colectivos dentro de un centro social, se llega al modelo de coordinadora, lo que hemos conocido hasta ahora. El término "federativo" no cuestiona sólo organismos centrales, es más un redefinir cómo se constituye esa red, son dinámicas transversales. La realidad de los colectivos en sentido tradicional está desbordada. La gente está menos organizada en colectivos, campañas... Abre la posibilidad de nuevas formas de organización. La red es confusa porque tiene que ser confusa . No podemos pensar en cómo será sino más bien en cómo no será, porque sabemos qué prácticas se han superado.

Re- Romper la representación de grupo. Así nadie se quiere llevar el gato al agua. Es más fácil ir haciendo objetivo común, no es un mero intercambio. "Amigo" puede confundirse con el tener que estar de acuerdo con o tener que querer siempre al que tienes al lado. Yo creo que es posible pero requiere un esfuerzo, es necesaria una educación individual previa para romper con determinados esquemas mentales, vicios.

C- La página 3 del texto 1º habla acerca de la cuestión del contrapoder, Pero plantea una tensión: por una parte la autoorganización como dinámica constitutiva y por otra redes de antagonismo. Está el asunto del terreno de transición. Se resuelve el problema del contrapoder y de la red haciéndolo plural . También habla de un momento-otro más solidario, diferente,...Esta tensión es entre contrapoder y organización constitutiva. Es importante hablar de contrapoder y antagonismo y hasta ahora nos ha bastado hablar de autoorganización como dinámica constitutiva. Pero parece que ya se habla de objetivos, de momento-otro.

AF- La red es la base de reestructuración política, pero no se habla de cómo es esa red...

Re- Si estos papeles definieran la red se caería en lo que no se quiere caer. Se trata de un experimento, no hay directrices. Es una red entre personas no entre grupos...

M- No necesariamente, pueden ser redes de luchas, redes de colectivos donde caben subjetividades. El modelo sería un poco el de internet, lo único en común es un protocolo, algo para entenderse. Nadie sabe lo que es. No vamos a decidirlo a priori, es un modelo inacabado, lo que más lo define es la telaraña. Se trata de un conjunto no cerrado que en cualquier momento puede abrirse por un punto y ahí constituirse una nueva red. La red necesita de los nodos, de los puntos donde la comunicación circula. El problema en el texto es el uso de una palabra ya gastada como es federación, pero hay que entenderla como oposición a lo central, no como unidad necesariamente en base a lo común: también se puede federar la diferencia. Pero es necesario prefigurar de algún modo.

R- Se asume como un rompecabezas. Un proceso constitutivo, se define como separado. Formalmente no es concebible, el conflicto no es algo que se pueda elegir, es un contexto de los procesos . La administración, el poder se definen por eso, por la captura. La prefiguración, la preconstitución del espacio social. No nos interesa el mundo dado, vencer una lucha contra el poder. Pese a que vivimos un proceso de transformación total de lo que es la res publica, los asuntos comunes, que se basa en la autoorganización. La existencia del poder, el conflicto, el antagonismo. ¿Cómo superar determinados umbrales que son políticos? Por ejemplo, el ingreso de ciudadanía, ¿cómo podemos pensarlo si existe un control político sobre los medios, sobre la comunicación, sobre el control del dinero, la administración silenciosa del poder? Ese es el principal antagonismo y hay que pensar en ello. No sólo se resuelve porque producimos subjetividad, valores diferentes que van a ir rellenando todo eso. Hay un momento, umbrales de posibilidad, de choque político. Cómo inventar-experimentar formas de acción política que signifiquen conflicto, dinámicas de guerra que no caigan en la búsqueda de reconocimiento por parte del poder, que son formas de lucha que buscan ejercer esa administración; implican al mismo tiempo un momento más denso y redefinitorio de esa dinámica. Pensar el ingreso de ciudadanía mientras se experimenta en la producción de cooperación social. El ingreso de ciudadanía no como una campaña tradicional sino realmente como un dinámica que es un momento más de autoorganización y supone lo que se va a ir arrancando al poder. Pensar eso como un efecto colateral que se va a dar. Por ejemplo: Francia, diciembre de 1995. Huelga general que ha terminado sin un acuerdo, sin una respuesta del poder. Es importante la experiencia que se ha dado de co-gestión de la huelga, mucha gente sin posibilidades materiales de hacerla la ha hecho, sin ceder a la criminalización del movimiento de huelga. No hay una solución formal, hay que experimentar colectiva, masivamente y siempre asumiendo un paradigma que piensa más en un sí mismo colectivo que en la esfera tradicional de la política. La propuesta de dar una respuesta a lo aparecido en el ABC asume el contexto, el espacio de verificación, un marco ya dado de criminalización y exclusión. Y son prácticas dominantes.

AV- El conflicto se da cuando vives, pero también se decide la manera en que se vive, sobre todo colectivamente. La vida te abre a unos conflictos, y es la forma de vida la que te lleva a unos sí y a otros no. Es importante saber con qué criterios se va hacia unos u otros.

Re- Los conflictos no se eligen, se eligen los objetivos. Es a partir de la lucha por éstos cuando surgen los conflictos, pero no sé si se trata de una cuestión puramente terminológica.

AV- Hay que tener cuidado al pensar en los otros, por ejemplo en los inmigrantes con los que compartimos el CS. ¿Qué queremos, organizarles la vida? Cuando okupamos la Karakola pensaba en lo que queríamos nosotras y eso era lo que me hacía pensar en el exterior.

AF- La autoorganización debe nacer con una sensibilidad hacia la realidad, se trata de

autoorganizarse respecto a lo que la realidad te dice, y es ahí donde entran conceptos como contrapoder, objetivos, lucha no sólo para nosotros. No olvidar que en ciertos conflictos la autoorganización es positiva pero no tiene por qué ser política en sentido habitual. Me interesaría discutir qué es la autoorganización, cómo se concibe, y también la cuestión del gueto.

Re- Hay que tener cuidado en no caer en actitudes mesiánicas al pensar en los otros, para mí hay que pensar como en una red de individualidades. Estar a la escucha y luego transmitirlo para que no se quede en el gueto.

AF- La cuestión es que existen muchos niveles dentro de ese todos. Los otros en otros niveles también son yo, forman parte de otro todos más amplio.

Normalmente, el hablar de autoorganización esta vinculado a un proyecto, a un colectivo. Y con estos textos parece que se quiere ir más allá, y hablar de autoorganización al margen de la concepción como palanca política, como herramienta.

Q- La autoorganización ha sido siempre una respuesta a un problema concreto, tiene su origen en una resistencia.

R- Autoorganización remite más a autoorganización-autonomía, reapropiación productiva de todo lo que conforma el mundo de la vida. Es un concepto biopolítico: reapropiarse de lo que está ligado a la producción-reproducción de la propia vida, a la vida social, afectividad, cuerpo, tecnología, comunicación... todo lo que configura la cotidianidad.. Asumirse como un proceso, dinámica productiva. Cómo reapropiarse de la posibilidad de comunicación producida por una red, con las radios libres, con internet...Hay que pensar sobre cómo autoorganizar cada una de esas cosas, posibilidades de comunicación, cuidado de la salud, etc. No nosotros, sino pensar en dinámicas sociales de reapropiación de todo eso. Dinámica productiva, cooperativa que pone en cooperación saberes, experiencia.

Re- Yo veo la autoorganización también como tener las herramientas para ser autónomos respecto al Estado.

AF- Los procesos de autoorganización seleccionan, se concentran y se dejan muchas cosas y llegan a desvincularse de la realidad. Hay que autoorganizarse respecto a lo que te pasa no solo respecto a lo que a ti te llene.

M- Dudo si es suficiente crear espacios de autoorganización frente al Estado. Es muy fácil caer en dinámicas como las de ONGs en la que el Estado está encantado de todo. Experiencias como las de los comités de base en Italia aquí las hacen organizaciones cercanas a la iglesia, que tapan los agujeros que va dejando la retirada del Welfare. Si realmente estás en un proceso de autoorganización tienes que plantearte algo más. Algunas veces te das cuenta de que estás realizando una labor casi asistencial cuando ya estás en ella, y es dañina porque despotencia la lucha. Uno de los textos habla de pérdida de referencias y esto ha generado procesos positivos. Pero también han cuajado formas políticas históricamente abandonadas y asumidas por instituciones como la iglesia.

I- La autoorganización representa el enfrentamiento directo con el Estado y yo no concibo cambios en los centros sociales sin una implicación en estos, y esto es un problema cuando tienes que buscarte la vida en mil cosas. A veces en las cooperativas, que son pequeñas soluciones, se ve que se convierten en puro proyecto personal sin más implicación en el centro social, sin hablar de autoproducción, defensa del espacio...

RE- La cuestión abordada por M, lo de caer en formas tipo ONG, pasa por la falta de autoeducación y autocrítica en estos espacios.

R- No tengo tanta incertidumbre sobre si se reduce a una dinámica asistencialista. Entre Cáritas y el tipo de atención que se pudiera dar en un CS existen diferencias desde el punto de vista de las dinámicas de cooperación, comunicación, trato a la gente, de producción de subjetividad en el tipo de asistencia que se puede dar. Puede ser útil al Estado, pero también lo puede ser para nosotros. No nos planteamos que porque beneficie al Estado ya no lo hagamos. Hay centros sociales en Italia que critican a gente que hace estas cosas porque limpian el barrio de yonquis y por eso beneficia incluso a la derecha. Pero no podemos ver a los centros sociales como algo instrumental, hay que verlo como un hecho social que es diferente a nivel de recomposición política y eso ya es algo aunque poco poderoso y marginal. Si sólo hiciéramos eso tendríamos una visión de gueto de pequeña comunidad. Lo importante es reconocer los pero... (existe una diferencia) y los límites. No hacerse una ilusión sobre una transformación sobre el nivel de la formación, por ejemplo, con una dinámica nuestra que en realidad es paupérrima. Hay que reconocer la miseria y esto implica plantearse esas experiencias como umbrales de un proceso político. No desligarlo del diseño de un marco común, hay que ligar esas experiencias a los centros sociales, por ejemplo, con luchas contra la ley de extranjería. Esto implica un proceso limitado y pobre pero nuevo. Gente que de otra manera estaría condenada a ser segregada; este proceso está en la lógica de un proceso constitutivo de luchar por una democracia de base, de romper la lógica del estado asistencial autoritario, asimétrico. Y ese marco precisa de un marco de contrapoder para ser eficaz y de la posibilidad de definir colectivamente esos servicios.

Hay que reconocer la diferencia y a la vez los límites, y no ilusionarse con que pueda gestionarse la miseria. Hay que reapropiarse de todo y esto sólo pasa por la cooperación verdadera y por pequeños proyectos reales y concretos. Por ejemplo, el ingreso garantizado ya existe pero está totalmente desligado de un punto de vista claro de reapropiación, se vive con vergüenza y no con todas las posibilidades que tiene. Por otra parte, no hay que confundir la esfera de lo estatal con la de lo público. La ambigüedad existe pero no tiene por qué ser mala, el problema no reside en no saber cómo distinguirnos de una ONG. No hay que tener miedo, en esta cuestión la acción política lo es todo, no puede dejar de partir de la realidad.

M- El problema aquí es que estos proyectos absorben tal cantidad de energías que al final no permiten crear nexos con lo político. Podemos pensar en la lucha de colectivos en las cárceles, estas organizaciones tienen tanto trabajo, están tan acosadas por la inmediatez que no tienen tiempo para llegar a lo último, pedir la abolición de las cárceles. Otro ejemplo: la educación para la paz se queda en eso, en campañas sobre cuestiones concretas pero no llegan a plantear una crítica global de la educación. La inmediatez llevaría a dejar de lado lo que queremos del centro social. Por una parte hay que ligarse a las luchas reales pero por otro es difícil llevarlo a algo transformador.

Re- Si no se experimenta no se sabe. Por ejemplo, en la Prospe muchas consecuencias políticas son posteriores a su experiencia de creación. Es decir, a veces no eres consciente de lo que te reapropias.

Rb- Yo creo que tenemos que empezar por lo pequeño y tender a lo grande.

M- Lo pequeño suele quedarse en pequeño y despolitizado. No podemos idealizar modelos de lo local y asistencial, la red es una invención también del capitalismo y esta idealización nos puede llevar a políticas indiferenciadas del Estado.

R- Entonces, ¿se trataría de hacer política sin vivirla como vida? El problema es que el Estado se ha apropiado de todas las esferas de la vida. Y cualquier acción política debe partir de ahí porque es el

terreno que se quiere construir. Si las ONGs no luchan es porque parten de un pacto de no denuncia, parten de la renuncia a la lucha, hay que actuar localmente desde una subjetividad política.

AF- Parece que ha salido un complejo de existencialismo social, pero no se trata de solucionar todos los problemas sino de no dejar de verlos. No podemos dejar papeles en blanco porque sí, eso lo hacen ONGs, partidos políticos... tenemos que estar pendientes de la realidad porque es el campo de juego, la separación de la lucha de este campo conduce a la debilidad y al fracaso.

M- La desaparición de la referencia del modelo revolucionario como forma de hacer política hace que determinadas practicas puedan derivar en no políticas.

Ma- Pero es que lo que plantea M también se dice de las casas okupadas, donde barrer, comer, coger agua te lleva la mayor parte del tiempo. Después, ¿qué tiempo nos queda para hacer "otras cosas"? Me pregunto si la despotenciación del antagonismo tiene que ver con las prácticas o con lo que previamente se pretenda con esas prácticas. Habláis de escoger los conflictos entre lo que nos deja la realidad, pero la realidad también se inventa. Yo creo que lo importante es crear eventos para encontrar "amigos", para ir generando esas relaciones.

C- Prácticas en apariencia inocentes pueden ser bombas de relojería. La cuestión no es práctica o política sino política como parte constitutiva de esa práctica. El problema está en la política que tú haces con esas prácticas y no en un momento posterior.

https://sindominio.net/laboratorio/documentos/seminario/24-9-97.htm
Virtuosismo y revolución:
notas sobre el concepto de acción política,

por Paolo VIRNO

I.- En nuestros días, nada parece tan enigmático como la acción. Tan enigmático como inaccesible. Podríamos decir, a modo de chiste: si nadie me pregunta qué es la acción política, creo saberlo; si tengo que explicarle lo que es al que me hace la pregunta, ese supuesto saber se disuelve en una cantinela inarticulada. Y sin embargo, ¿se da, en el lenguaje común, una noción más familiar que la de acción? ¿Por qué una evidencia semejante se ha arropado con tanto misterio? ¿Por qué suscita una admiración semejante? Para responder a estas preguntas no basta con echar mano del eterno pelotón de sacrosantas razones prêtes-à-porter: las relaciones de fuerza desfavorables, el eco tenaz de las derrotas sufridas, la arrogante resignación que la ideología posmoderna no deja de mantener. Otros tantos elementos que tienen su importancia, no hace falta decirlo, pero que, en sí mismos, no explican nada y llegan incluso a sembrar la confusión, en la medida en que nos dejan suponer que atravesamos un túnel oscuro a cuyo final todo volverá a ser como antes. Recíprocamente, la parálisis de la acción está ligada a aspectos esenciales de la experiencia contemporánea. Es ahí, en torno a tales aspectos, donde hay que ahondar, sabiendo al mismo tiempo que no constituyen una desgraciada coyuntura, sino, claramente, un fondo insoslayable. Para romper el hechizo, es preciso elaborar un modelo de acción que precisamente permita a la acción nutrirse de lo que actualmente determina su bloqueo. El propio interdicto debe transformarse en salvoconducto. De acuerdo a una larga tradición, el dominio de la acción política puede circunscribirse, sin temor a equivocarse, mediante dos líneas divisorias. La primera, en relación al trabajo, a su carácter instrumental, taciturno y al automatismo que hace de él un proceso repetitivo y previsible. La segunda, en relación al pensamiento puro, a su naturaleza solitaria y no manifiesta (fugitiva). A diferencia del trabajo, la acción política interviene sobre las relaciones sociales y no sobre materiales naturales; modifica el contexto en el que se inscribe en vez de obstruirlo con objetos nuevos. A diferencia de la reflexión intelectual, la acción es pública, está sometida a la exterioridad, a la contingencia, al

rumor de la multitud. Es, al menos, lo que nos enseña esa larga tradición. Pero es, al mismo tiempo, algo con lo que ya no podemos contar. Las fronteras habituales entre Intelecto, Trabajo, Acción (o, si se prefiere, entre teoría, poiesis y praxis) ceden, y en diversos puntos se señalan infiltraciones y cabezas de puente. En las notas que siguen sostendremos: a) que el trabajo ha absorbido los rasgos distintivos de la acción política; b) que una anexión tal se ha hecho posible por la connivencia entre la producción contemporánea y un Intelecto que se ha vuelto público y ha hecho irrupción, por tanto, en el mundo de las apariencias. En último lugar, lo que ha provocado el eclipse de la Acción es precisamente la simbiosis del Trabajo con el general intellect, o «saber social general», que, según Marx, da forma al «proceso vital de la sociedad». Después, haremos las hipótesis siguientes: a) el carácter público y mundano del Nous, es decir, la potencia material del general intellect, constituye el inevitable punto de partida a partir del cual se tratará de redefinir la práctica política, así como sus problemas más manifiestos: poder, gobierno, democracia, violencia, etc. En pocas palabras, a la coalición de Intelecto y Trabajo, opondremos la de Intelecto y Acción. b) Mientras que la simbiosis entre el saber y la producción tiende a la legitimación extrema, anómala y sin embargo vigorosa, del pacto de obediencia hacia el Estado, el vínculo entre general intellect y Acción política deja vislumbrar la posibilidad de una esfera pública no estatal.

II.- La frontera entre Trabajo y Acción que, en un primer momento, era algo vaporosa, ha acabado desapareciendo totalmente. Para Hannah Arendt (y aquí querríamos instaurar un debate crítico, llegando incluso a la fricción, con las posiciones que ella defiende), esa hibridación se debe al hecho de que la práctica política moderna ha asimilado el modelo del Trabajo, asemejándose cada vez más a un proceso de fabricación (cuyo «producto» es, sucesivamente, la historia, el Estado, el partido, etc.). Este diagnóstico debe invertirse. Lo que más importa no es tanto el hecho de que la acción política se haya concebido como una producción, sino el que la producción haya incluido en sí misma un cierto número de prerrogativas de la acción. En la época posfordista, es el trabajo el que cobra las apariencias de la Acción: imprevisibilidad, capacidad de empezar algo de nuevo, perfomances lingüísticas, habilidad para la elección entre posibilidades alternativas, con una consecuencia fatal: en relación a un Trabajo cargado de requisitos «accionistas», el paso a la Acción se presenta como una decadencia o, en el mejor de los casos, como un duplicata superfluo. Decadencia, lo más a menudo: estructurada según una lógica rudimentaria fines/medios, la política ofrece una trama comunicativa y un contenido cognitivo más mezquinos que los que han podido experimentarse en el proceso productivo. Menos compleja que el Trabajo, o pareciéndosele demasiado, la Acción aparece en todo caso poco deseable. 1) En el Capítulo sexto inédito (pero también, en términos casi similares, en las Teorías de la plusvalía), Marx analiza el trabajo intelectual, distinguiendo dos categorías principales. Por una parte, la actividad inmaterial que «tiene como resultado mercancías que tienen una existencia independiente de su productor [...] libros, cuadros, objetos de arte en general, en la medida en que son distintas de la prestación artística del que escribe, pinta o crea». Por otra, todas las actividades en las que «el producto es inseparable del acto de producción»; las actividades que encuentran en sí mismas su propia realización, sin objetivarse en una obra que las sobrepase. Los «artistas intérpretes», un pianista, por ejemplo, o un bailarín, ofrecen buenos ejemplos de la segunda categoría de trabajo intelectual, pero todos aquellos cuyo trabajo se resuelve en una ejecución virtuosa pueden unirse también a esta categoría: «los oradores, los maestros, los médicos, los sacerdotes». Se trata, en suma, de una gama muy diferenciada de tipos humanos, desde Glenn Gould hasta el impecable mayordomo, típico de tantas novelas inglesas. De estas dos categorías de trabajo intelectual, sólo la primera parece, para Marx, pertenecer plenamente a la definición de «trabajo productivo» (término que no cubre más que el trabajo que produce una plusvalía, y no el que es tan sólo útil o abrumador). Los virtuosos, que se contentan con ejecutar una «partitura» y no dejan huella duradera, representan por una parte «una cantidad infinitesimal en relación a la masa de la producción capitalista» y, por otra, debe considerarse que ejecutan un «trabajo asalariado que no es, al mismo tiempo, un trabajo productivo». Aunque comprendemos sin dificultades la observación de Marx acerca del carácter cuantitativamente insignificante de los virtuosos, el veredicto de «improductividad» nos deja, por el

contrario, un poco perplejos. En principio, nada excluye el hecho de que el bailarín pueda dar lugar a una plusvalía, sino que, para Marx, la ausencia de una obra que sobreviva a la actividad asimila la virtuosidad intelectual moderna al conjunto de las prestaciones que proporcionan un servicio personal: prestaciones, en lo que les atañe, siempre improductivas ya que, para obtenerlas, se gasta una renta y no capital. El «artista intérprete», sometido y parásito al mismo tiempo, se hunde al final en los limbos del trabajo servil. Las actividades en las que «el producto es inseparable del acto de producción» tienen un estatuto ambiguo, que la crítica de la economía política no siempre, ni completamente, ha comprendido bien. La razón de esta dificultad es simple. Mucho antes de integrarse en la producción capitalista, el virtuosismo fue el arquitrabe de la ética y de la política. Además, ha cualificado a la Acción como distinta del (e incluso opuesta al) Trabajo. Aristóteles escribe: «El fin de la producción es diferente de la producción misma, mientras que este no podría ser el caso en lo que atañe al fin de la acción: porque la conducta virtuosa es un fin en sí misma.» Emparentada desde el comienzo con la búsqueda de la «buena vida», la actividad que se manifiesta como una «conducta» y no ha de perseguir un fin extrínseco coincide incluso con la práctica política. Según Arendt, «las artes que no realizan ninguna "obra" tienen una gran afinidad con la política. Los artistas que las practican- bailarines, actores, músicos y otros- necesitan un público junto al que pueden dar muestra de su virtuosismo, tal y como los hombres que actúan necesitan a otros para manifestarse en su presencia: unos y otros necesitan, para "trabajar", un espacio de estructura pública y, en los dos casos, su "ejecución" depende de la presencia de los demás». El pianista o el bailarín están en equilibrio precario sobre la línea que separa destinos antitéticos: por una parte, pueden volverse ejemplos de «trabajo asalariado que no es, al mismo tiempo, una trabajo productivo»; por otra, sugieren la acción política. Su naturaleza es anfibia. Pero, hasta ahora, cada uno de los desarrollos potenciales inherentes a la figura del artista intérprete- poiesis o praxis, Trabajo o Acción- parece excluir a la tendencia opuesta. El status del trabajador asalariado se afirma en detrimento de la vocación política y recíprocamente. A partir de un cierto punto y más allá, por el contrario, la alternativa se transforma en complicidad; al aut-aut le substituye un et-et paradójico. El virtuoso trabaja (es incluso el trabajador por excelencia) no a pesar de, sino precisamente porque su actividad evoca la práctica política. El desgarramiento metafórico se acaba y, en la nueva situación, los análisis antagonistas de Marx y Arendt ya no nos son de mucha ayuda. 2) En la organización productiva posfordista, la actividad sin obra deviene, del caso particular y problemático que es, el prototipo del trabajo asalariado en general. Aquí no se trata de retomar análisis circunstanciales ya desarrollados en otro lugar: algunas evocaciones substanciales serán suficientes. Cuando el trabajo asume tareas de vigilancia y coordinación, es decir, cuando «se coloca junto al proceso de producción inmediato, en vez de ser su agente principal», sus funciones ya no consisten en perseguir un fin particular, sino en modular (más que variar e intensificar) la cooperación social, es decir, el conjunto de relaciones y de conexiones sistemáticas que constituye ahora el auténtico «pilar principal de la producción y la riqueza». Una modulación tal consiste en prestaciones lingüísticas que, lejos de dar lugar a un producto acabado, se agotan en la interacción comunicativa determinada por su propia ejecución. La actividad posfordista presupone y, al mismo tiempo, reelabora sin cesar el «espacio de estructura pública» (espacio de la cooperación, precisamente) del que habla Arendt como de la cualidad indispensable requerida tanto para el bailarín como para el hombre político. La «presencia del otro» es, al mismo tiempo, instrumento y objeto del trabajo: es por esto por lo que los procedimientos productivos requieren siempre un cierto grado de virtuosismo y se asemejan a verdaderas acciones políticas. La intelectualidad de masa (término seguramente torpe, mediante el cual hemos intentado indicar no el conjunto de las diferentes profesiones, sino una cualidad de toda la fuerza de trabajo posfordista) está llamada a ejercer el arte de lo posible, a afrontar lo imprevisto, a beneficiarse de la ocasión. Mientras que la divisa heráldica del trabajo productor de plusvalía se convierte, sarcásticamente, en politique d'abord!, la política en sentido estricto es destituida o paralizada. En el fondo, el eslogan capitalista sobre la «calidad total», ¿significa otra cosa que la petición de poner a trabajar a todo lo que tradicionalmente se exilia del trabajo, a saber, la habilidad comunicativa y el gusto por la Acción? Y, ¿cómo puede integrarse en el proceso productivo toda la experiencia del individuo si no es obligando a este

último a una secuencia de variaciones sobre un tema, perfomances, improvisaciones? Una secuencia tal, parodiando la autorrealización, marca en realidad la cumbre del sometimiento. Nadie es tan pobre como el que ve su propia relación con la «presencia del otro», es decir, su propio cobrar-lengua, reducida a un trabajo asalariado.

III.- ¿Cuál es la partitura que no dejan de ejecutar los trabajadores posfordistas desde el momento en que son inducidos a dar muestras de virtuosismo? La respuesta, en términos concisos, da algo así como: la partitura sui generis del trabajo contemporáneo es el Intelecto en tanto que Intelecto público, general intellect, saber social global, competencia lingüística común. Y podríamos decir también: la producción exige el virtuosismo, y por tanto introduce numerosos rasgos propios de la acción política, precisa y únicamente porque el Intelecto se ha vuelto la principal fuerza productiva, premisa y epicentro de toda poiesis. Esta idea de un intelecto público es apartada con intolerancia por Hannah Arendt. Para ella, la reflexión, el pensamiento o, digamos, la «vida del espíritu» no tienen nada en común con la «preocupación por los asuntos corrientes» que implica «la exposición a los ojos de los demás». Por el contrario, la intromisión del Intelecto en el mundo de las apariencias es reflejada por Marx en primer lugar mediante el concepto de «abstracción real» y luego, sobre todo, mediante el de general intellect. Mientras que la abstracción real es un hecho empírico (el intercambio de equivalentes, por ejemplo) que posee la estructura rarificada de un pensamiento puro, el general intellect señala más bien el estadio en el curso del cual son los pensamientos puros, como tales, los que tienen el valor y la incidencia típica de los hechos (o si se quiere: el estadio en el curso del cual las abstracciones mentales son inmediatamente, por sí mismas, abstracciones reales). Pero Marx concibe el general intellect como una «capacidad científica objetivada» en el sistema de las máquinas, y por tanto como capital fijo. De este modo, reduce la aparición o la publicidad del Intelecto a la aplicación tecnológica de las ciencias naturales al proceso productivo. El paso crucial consiste, por el contrario, en dar el mayor relieve al lado en el que el general intellect, más que como machina machinarum, se presenta al final como un atributo directo del trabajo vivo, repertorio de la intelligentsia difusa, partitura que reúne a una multitud. Por otra parte, para llevar a cabo este paso es necesario el análisis de la producción posfordista: de hecho, en esta juegan un papel decisivo constelaciones conceptuales y esquemas de pensamiento que nunca pueden reducirse a un capital fijo, al ser, desde luego, inseparables de la interacción de una pluralidad de sujetos vivos. Aquí no se trata, evidentemente, de la erudición científica del simple trabajador. Lo que viene al primer plano, adquiriendo el rango de recurso público, son tan sólo (y este «tan sólo» lo es todo) las actitudes más genéricas del espíritu: facultad de lenguaje, disposición al aprendizaje, capacidad de abstracción y de conexión, acceso a la autorreflexión. Por la expresión general intellect hay que entender, literalmente, intelecto en general. Ahora bien, se sobreentiende que el Intelecto-en-general sólo constituye una «partitura» en sentido amplio. No se trata desde luego de una composición específica (las «Variaciones Goldberg» de Bach, por ejemplo), interpretada por una persona cuyas competencias no permiten comparación alguna (Glenn Gould, por ejemplo), sino, precisamente, de una simple facultad, e incluso de la facultad que hace posible toda composición (así como toda experiencia). La ejecución virtuosa, que nunca da lugar a una obra, no puede, en este caso, presuponerla siquiera. Esta consiste en hacer resonar el Intelecto en tanto que actitud. Su única partitura es, como tal, la condición de posibilidad de todas las partituras. Este virtuosismo no tiene nada de inhabitual, ni precisa de un talento particular. Basta con pensar en el acto por el cual una ser hablante cualquiera bebe de la inexorable potencialidad del lenguaje (lo contrario de una «obra» definida) para ejecutar una enunciación contingente y única. 1) El intelecto se vuelve público en la medida en que se une al Trabajo; sin embargo, una vez unido al Trabajo, su carácter público típico es también inhibido y abolido. Sin cesar evocado de nuevo como fuerza productiva, es sin cesar abolido de nuevo como esfera pública propiamente dicha, raíz eventual de la Acción política, principio constitucional diferente. El general intellect es el fundamento de una cooperación social más amplia que la específica al campo del trabajo. Más amplia y, al mismo tiempo, absolutamente heterogénea. Mientras que las conexiones del proceso productivo se basan en la división técnica y jerárquica de las atribuciones, la «acción-en-concierto»,

centrada en el general intellect, parte de la participación común en la «vida del espíritu», es decir, de la repartición preliminar de actitudes comunicativas y cognitivas. Sin embargo, la cooperación excedente del Intelecto, en lugar de elidir las coacciones de la producción capitalista, aparece como su recurso más precioso. Su carácter heterogéneo no tiene voz ni apariencia. Y más aún, dado que la aparición del Intelecto se vuelve el requisito técnico previo al Trabajo, la «acción-en-concierto» fuera del tiempo de trabajo que provoca está sometida a su vez a los criterios y las jerarquías que caracterizan el régimen de fábrica. Las consecuencias principales de esta situación paradójica son las siguientes: la primera atañe a la naturaleza y la forma del poder político. El carácter público particular del Intelecto, privado de una expresión que le sea propia por este Trabajo, que sin embargo le invoca como fuerza productiva, se manifiesta indirectamente en el campo del Estado a través del crecimiento hipertrófico de los aparatos administrativos. La administración, y no ya el sistema político-parlamentario, es el corazón de la estaticidad: pero lo es precisamente porque representa una concreción autoritaria del general intellect, el punto de fusión entre saber y mando, la imagen invertida de la cooperación excedente. Es muy cierto que, desde hace décadas, el peso creciente y determinante de la burocracia en el «cuerpo político» ha sido objeto de diferentes descripciones: sin embargo, aquí queremos indicar un umbral inédito. En pocas palabras, ya no se trata de procesos muy conocidos de racionalización del Estado, sino, a la inversa, ahora se trata de tomar acta del advenimiento de la estatización del Intelecto. La antigua expresión «razón de Estado» adquiere por primera vez un sentido no metafórico. Si Hobbes y los demás grandes teóricos de la «unidad política» veían el principio de legitimación del poder absoluto en el traspaso del derecho natural de cada individuo en la persona del soberano, habría que hablar ahora, por el contrario, de un traspaso del Intelecto o, mejor aún, de su inmediato e irreductible carácter público, en la Administración del Estado. La segunda consecuencia atañe a la naturaleza efectiva del régimen posfordista. Dado que el «espacio de estructura pública» abierto por el Intelecto es reducido enteramente en cada momento a una cooperación en el dominio del trabajo, es decir, a una trama tupida de relaciones jerárquicas, la función diramante que tiene «la presencia de otro» en todas las operaciones productivas concretas cobra la forma de la dependencia personal. En otros términos, la actividad virtuosa se muestra como trabajo servil universal. La afinidad entre el pianista y el camarero, que Marx había vislumbrado, encuentra una confirmación inopinada en una época en la que todo el trabajo asalariado se emparenta con el «artista ejecutor». Cuando «el producto es inseparable del acto de producción», este acto invoca la persona del que lo lleva a cabo y, sobre todo, la relación entre esta y la persona del que se lo ha mandado o a la que se dirige. Si, por una parte, la puesta al trabajo de lo que es común, es decir, del Intelecto y del Lenguaje, vuelve ficticia la división técnica impersonal de las atribuciones, por otra, al no traducirse esta comunidad en una esfera pública (es decir, en una comunidad política), induce una personalización viscosa del sometimiento.

IV.- La piedra angular de la acción política (y también el paso que, solo, podrá arrancarla a la parálisis actual) consiste en desarrollar el carácter público del Intelecto fuera del trabajo, en oposición a este. La empresa se presenta bajo dos perfiles distintos, pero que están en la más estricta complementariedad. Por una parte, el general intellect se afirma como una esfera pública autónoma, evitando entonces el «traspaso» de su propio poder al poder absoluto de la Administración, únicamente si se rompe el lazo que le une a la producción de mercancías y al trabajo asalariado. Por otra parte, la subversión de las relaciones capitalistas de producción puede manifestarse, de ahora en adelante, sólo con la constitución de una esfera pública no estatal, de una comunidad política que tenga como propio gozne al general intellect. Los rasgos distintivos de la experiencia posfordista (virtuosismo servil, valorización de la facultad del lenguaje, relación inevitable con la «presencia del otro», etc.) postulan, como contra-paso conflictivo, nada menos que una forma radicalmente nueva de democracia. Llamamos Éxodo a la defección de masa fuera del Estado, a la alianza entre el general intellect y la Acción política, el tránsito hacia la esfera pública del Intelecto. El término no indica en absoluto, pues, una simple estrategia existencial, no más que la salida de puntillas por una puerta oculta o la búsqueda de algún intersticio al amparo del que pudiéramos refugiarnos. Por

«Éxodo» entiendo, por el contrario, un modelo de acción de pleno derecho, capaz de medirse con las «cosas últimas» de la política moderna, en fin, con los grandes temas articulados sucesivamente por Hobbes, Rousseau, Lenin, Schmitt (con las parejas fundamentales tales como mando/obediencia, público/privado, amigo/enemigo, consenso/violencia, etc.). Hoy, de manera algo diferente de lo que ocurrió en el siglo XVI bajo la presión de las guerras civiles, podemos circunscribir de nuevo un cuadro de los asuntos comunes. Una circunscripción tal debe sacar a la luz la ocasión de libertad contenida en ese entrelazamiento inédito entre Trabajo, Acción e Intelecto, del que, hasta ahora, por el contrario, tan sólo hemos padecido. 1) El Éxodo es la fundación de una República. Pero la idea misma de «república» exige despedirse de la organización estatal. República y, en este caso, ya no Estado. De este modo, la acción política del éxodo consiste en una sustracción emprendedora. Sólo el que se abre una línea de fuga puede fundar; pero, recíprocamente, sólo el que funda logra encontrar el paso para partir de Egipto. En lo que sigue, quisiéramos circunstanciar el tema del Éxodo, es decir, de la Acción en tanto sustracción emprendedora (o despedida fundadora) a través de una serie de palabras-clave. Aquí están las principales: Desobediencia, Intemperancia, Multitud, Sóviet, Ejemplo, Derecho de Resistencia, Milagro.

V.- La «desobediencia civil» representa, hoy, la forma fundamental e insoslayable de la acción política, con la condición, sin embargo, de desembarazarla de la tradición liberal de la que surgió. No se trata de rechazar una ley específica porque es incoherente o contradictoria en relación a otras normas fundamentales, por ejemplo con el dictado constitucional: en este caso, en efecto, la insumisión daría testimonio de una lealtad más profunda hacia el orden estatal. Recíprocamente, por moderadas que puedan ser sus diferentes manifestaciones, la Desobediencia radical que aquí nos interesa debe poner en cuestión la propia facultad de mandar del Estado. Según Hobbes, con la institución del «cuerpo político» nos imponemos la obligación de obedecer antes incluso de saber lo que nos será mandado: «La obligación de obedecer, según la cual son válidas las leyes civiles, precede a toda ley civil». Por esto nunca encontraremos una ley particular que nos intime a no rebelarnos. Si la aceptación incondicional del mando no estuviera ya presupuesta, las disposiciones legislativas concretas (incluida evidentemente la que masculla: «no te rebelarás en ningún caso») no tendrían ningún valor. Hobbes sostiene que el lazo original de obediencia deriva de la «ley natural», es decir, del interés común en la autoconservación y la seguridad. Pero se apresura a añadir, la ley «natural», es decir, la Super-ley que impone observar todas las órdenes del soberano, sólo se vuelve ley efectivamente «cuando se ha salido del estado de naturaleza, y por tanto cuando el Estado está ya instituido». Vislumbramos así una auténtica paradoja: la obligación de obedecer es a la vez causa y efecto de la existencia del Estado, es sostenida por aquello cuyo fundamento constituye, precede y sigue al mismo tiempo a la formación del «supremo imperio». La Acción política apunta a la obediencia preliminar y sin contenido sobre cuya base tan sólo puede desarrollarse a continuación la melancolía dialéctica de aquiescencia y «transgresión». Infringiendo una prescripción particular sobre el desmantelamiento de la asistencia sanitaria o el bloqueo de la emigración, nos remontamos al presupuesto escondido de toda prescripción imperativa y lastimamos su vigor. Incluso la Desobediencia radical «precede a las leyes civiles», puesto que no se limita a violarlas, sino que invoca el fundamento mismo de su validez. 1) Para justificar la obligación preventiva de la sumisión, un Hobbes milenarista debería apelar, más que a una «ley natural», a la racionalidad técnica del proceso productivo, es decir, al «intelecto general» en tanto que organización despótica del Trabajo asalariado. La «ley del general intellect», tal como la «natural», tiene una estructura paradójica: si, por una parte, parece fundar el mando de la Administración estatal, al exigir el respeto de toda decisión que pudiera tomar, por otra parte, por el contrario, se presenta como una ley verdadera únicamente porque (y después de que) la Administración ejerce ya un mando incondicionado. La desobediencia radical rompe este círculo virtuoso según el cual el Intelecto figura, al mismo tiempo, como premisa y consecuencia del Estado. Lo rompe mediante el doble movimiento al que hemos aludido anteriormente. Ante todo, saca a la luz y desarrolla positivamente los aspectos del general intellect que reniegan de la permanencia ulterior del Trabajo asalariado. Sobre esta base, hace valer la potencia práctica del Intelecto contra la facultad decisoria de la

Administración. Desgajado de la producción de plusvalía, el Intelecto ya no es la «ley natural» del capitalismo tardío, sino la matriz de una República no estatal. 2) Los conflictos sociales que se manifiestan no sólo y no tanto como protesta, sino sobre todo como defección (o, por retomar la expresión de Albert O. Hirschman, no como voice, sino como exit) son un terreno de cultura de la Desobediencia. Nada es menos pasivo que la fuga. La exit modifica las condiciones en que tiene lugar el conflicto, más que presuponerlas como un horizonte fijo; modifica el conflicto en que se inscribe un problema, en lugar de afrontar este último eligiendo tal o cual alternativa preestablecida. En pocas palabras, la exit consiste en una invención sin prejuicios que altera las reglas del juego y vuelve loca a la brújula del adversario. Basta con pensar en la fuga masiva fuera del régimen de la fábrica llevada a cabo por los obreros norteamericanos en la mitad del siglo XIX: Traspasando la «frontera» para colonizar las tierras a bajo precio, aprovecharon la ocasión, verdaderamente extraordinaria, de hacer reversible su propia condición de partida. Algo semejante tuvo lugar al final de los años setenta, en Italia, cuando la fuerza de trabajo de los jóvenes, contra toda previsión, prefirió la precariedad y el part-time al puesto fijo en la gran empresa. Incluso, durante un tiempo muy breve, la movilidad ocupacional funcionó como recurso político, provocando el eclipse de la disciplina industrial y permitiendo un cierto grado de autodeterminación. También en este caso, se abandonaron los roles preestablecidos y se colonizó un territorio desconocido en los mapas oficiales. La defección está en la antípodas de la fórmula desesperada: «no tenemos que perder más que nuestras cadenas»: pivota incluso sobre una riqueza latente, sobre una exuberancia de posibilidades, en fin, sobre el principio del tertium datur. Pero, ¿cuál es, en la época posfordista, la abundancia virtual que solicita la opción-fuga en detrimento de la opción-resistencia? Una «frontera» espacial no está en juego, evidentemente, sino el surplus de saber, de comunicación, de acción-en-concierto implicadas por el carácter público del general intellect. El acto de imaginación colectiva que llamamos «defección» da una expresión autónoma, afirmativa, de gran importancia a este surplus, impidiendo así su «transferencia» al poder de la Administración estatal. La Desobediencia radical comporta, pues, un conjunto de acciones positivas. No es una omisión irritada, sino una empresa. El orden soberano sigue estando sin ejecutar porque se había preocupado demasiado de presentar de una manera diferente la cuestión que pretendía abolir. 3) Conviene recordar la distinción- muy neta en la ética antigua, pero casi abandonada a continuación- entre «intemperancia» e «incontinencia». Mientras que este último término significa un vulgar desarreglo, un desconocimiento de las leyes, un consentimiento a la codicia más inmediata. Por el contrario, la intemperancia consiste en el hecho de oponer un conocimiento intelectual a la norma ética y política. Como principio que inspira la acción, se adopta una premisa «teorética» en lugar de una «práctica», con consecuencias extravagantes y peligrosas para la armonía de la vida asociada. Para Aristóteles, el intemperante es un vicioso, porque yuxtapone y confunde dos géneros de discurso esencialmente diferentes. No ignora la ley, ni se contenta con contestarla, sino que la desacredita de la manera más grave en la medida en que hace derivar una conducta pública de ese Intelecto puro que, al gozar de un cuadro propio, no tendría que interferir con los acontecimientos de la polis. El Éxodo tiene en la Intemperancia su virtud cardinal. La obligación preliminar de la obediencia hacia el Estado no es rechazada por incontinencia, sino en nombre de la conexión sistemática entre Intelecto y Acción política. Cada defección constructiva hace alusión a la realidad aparente del general intellect, sacando de ella consecuencias prácticas en ruptura con las «leyes civiles». En fin, en el recurso intemperante al Intelecto-en-general se perfila un virtuosismo no servil.

VI.- El contraste político decisivo es el que opone la Multitud al Pueblo. El concepto de «pueblo», según Hobbes (pero también para una buena parte de la tradición democrático-socialista), está en estrecha correlación con la existencia del Estado; es incluso un reflejo de este: «El pueblo es algo único, que tiene una voluntad única, y al que puede atribuirse una voluntad única. El pueblo reina en todo Estado» y, recíprocamente, «el rey es el pueblo». La cantinela progresista sobre la «soberanía popular» tiene como amargo contrapunto la identificación del pueblo con el soberano o, si se prefiere, la popularidad del rey. La Multitud, por el contrario, siente horror por la unidad

política; es recalcitrante a la obediencia, no se acuerda nunca al status de persona jurídica y, a causa de ello, «no puede prometer, ni pactar, ni adquirir y transmitir derechos». Es antiestatal, pero, a causa de ello precisamente, también antipopular: «los ciudadanos, cuando se rebelan contra el Estado, son la multitud contra el pueblo». Para los apologistas del poder soberano del siglo XVI, «multitud» es un concepto-límite puramente negativo: tufillo del estado de naturaleza en la sociedad civil, detritus persistente y sin embargo informe, metáfora de la crisis posible. Luego, el pensamiento liberal ha suavizado la inquietud provocada por esta «multitud» con la dicotomía público/privado. Privado- literalmente: desprovisto de rostro y de voz, y jurídicamente: extraño a la esfera de los asuntos comunes- tal es la multitud. A su vez, la teoría democrático-socialista ha enarbolado la pareja colectivo/individual: mientras que la colectividad de los «productores» (última encarnación del Pueblo) se identifica con el Estado, y poco importa que sea con Napolitano o con Honnecker, la Multitud es confinada en el recinto de la experiencia «individual», es condenada a la impotencia. Este destino de marginalidad cobra fin hoy. La multitud, más que constituir una antecedente «natural», se presenta como un resultado histórico, un término llegado a la madurez de las transformaciones intervenidas en el proceso productivo y en las formas de vida. La «multitud» surge en escena y se vuelve protagonista absoluta, mientras que se consuma la crisis de la sociedad del Trabajo. La cooperación social posfordista, al abolir la frontera entre tiempo de producción y tiempo personal, así como la distinción entre cualidades profesionales y actitudes políticas, crea una especie nueva en relación a la cual las dicotomías público/privado, colectivo/individual parecen farsas. Ni «productores» ni ciudadanos, los virtuosos modernos se elevan como último recurso al rango de Multitud. Se trata de una salida duradera y no de un intermedio tumultuoso. En efecto, la nueva Multitud no es un torbellino de átomos a los que todavía les falta la unidad, sino la forma de existencia política que se afirma a partir de una Unidad radicalmente heterogénea en relación al Estado: el Intelecto público. La multitud no concierta pactos, ni transfiere derechos al soberano, porque dispone ya de una «partitura» común; nunca converge hacia una voluntad general porque comparte ya un general intellect. 1) La Multitud obstruye y desmonta los mecanismos de la representación política. Se expresa como un conjunto de «minorías activas», de las que ninguna aspira, sin embargo, a transformarse en mayoría. Desarrolla un poder refractario a la idea de hacerse gobierno. El hecho es que cada uno de los elementos de la multitud parece inseparable de «presencia de los otros», inconcebible fuera de la cooperación lingüística o de la acción-en-concierto que esa presencia implica. Pero la cooperación, a diferencia del tiempo de trabajo individual o del derecho de ciudadanía individual, no es una «substancia» extrapolable o conmutable. Puede ser sometida, es cierto, pero no representada ni, mucho menos, delegada. La Multitud, que tiene su modo de ser exclusivo en la acción-en-concierto, está infiltrada a montones por Kapos y Quisling de todo tipo, pero no acredita contra-figuras o testaferros. Los Estados del Occidente desarrollado se resignan de ahora en adelante a la irrepresentabilidad política de la fuerza de trabajo posfordista; se refuerzan incluso, sacando de aquella una legitimación paradójica de su reestructuración autoritaria. La dura e irreversible crisis de la representación ofrece la ocasión de liquidar todo simulacro residual de «esfera pública», de desarrollar sobremanera, como hemos dicho, las prerrogativas de la Administración en detrimento del cuadro político-parlamentario, de hacer habitual el estado de urgencia. Las reformas institucionales elaboran reglas y procedimientos necesarios para gobernar a una Multitud sobre la que ya no puede sobreimponerse la fisionomía tranquilizante del Pueblo. Interpretado por el Estado poskeynesiano, el debilitamiento estructural de la democracia representativa se muestra como un estrechamiento tendencial de la democracia tout court. Se sobreentiende, no obstante, que una oposición a este curso, si se conduce en nombre de los valores de la representación, resulta embotada y patética: tan eficaz como una campaña de castidad para los gorriones. La instancia democrática coincide hoy con la construcción y la experimentación de formas de democracia no representativa y extraparlamentaria. Lo demás no es más que charla petulante. 2) La democracia de la Multitud toma en serio el diagnóstico que propone, no sin amargura, Carl Schmitt en los últimos años de su vida: «El tiempo del Estatismo toca a su fin [...]. El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, es decir, del monopolio de la decisión política, está a punto de ser destronado.»

Con un añadido importante: el monopolio de la decisión es sustraído verdaderamente al Estado sólo si deja de ser un monopolio de una vez por todas. La esfera pública del Intelecto, es decir, la república de la «multitud», es una fuerza centrífuga: es decir, excluye no sólo la permanencia, sino también la reconstitución en cualquier forma de un «cuerpo político» unitario. La conspiración republicana, para dar una salida duradera al impulso antimonopolista, se encarna en los organismos democráticos que, al no ser representativos, impiden precisamente toda reedición de la «unidad política». Se conoce el desprecio de Hobbes por los «sistemas políticos irregulares». Su característica más molesta es que amparan a la Multitud en el seno del Pueblo: «nada más que ligas o algunas veces simples agrupamientos de gente, carentes de una unión dirigida con vistas a algún designio particular o determinada por las obligaciones de unos respecto a otros». ¡Y bueno! La República de la Multitud consiste precisamente en institutos de ese género: ligas, consejos, soviet, con la diferencia que, contrariamente al juicio malévolo de Hobbes, no se trata ciertamente de agrupamientos efímeros cuyo desarrollo no perturba en nada los ritos de la soberanía. Las ligas, los consejos, los soviet- en fin, los órganos de la democracia no representativa- dan más bien una expresión política a la acción-en-concierto que, al tener por trama el general intellect, goza cada vez más de una publicidad absolutamente diferente de la que está concentrada en la persona del soberano. La esfera pública dibujada por las «reuniones» entre las que no están en vigor «obligaciones recíprocas» determina la soledad del rey, es decir, reduce a la compañía del Estado a una banda de barrio de las más privadas, imbuida de poder pero marginal. Los soviets de la Multitud interfieren de manera conflictiva con el aparato administrativo del Estado, con el fin de corroer sus prerrogativas y absorber sus competencias. Traducen en praxis republicana, es decir, en cuidado de los asuntos comunes, los mismos recursos de base- saber, comunicación, relación con la «presencia del otro»- que se ponen a la venta en la producción posfordista. Emancipan a la cooperación virtuosa de los lazos actuales con el trabajo asalariado, mostrando mediante acciones positivas cómo una excede y contradice al otro. A la representación y la delegación, los soviets oponen un estilo operativo mucho más complejo, concentrado en el Ejemplo y en la reproducibilidad política. Es ejemplar la iniciativa práctica que, al mostrar en un caso particular la alianza posible entre general intellect y República, tiene la autoridad del prototipo y no la normatividad del orden. En torno a la distribución de la renta o de la organización escolar, del funcionamiento de los media o del agenciamiento urbano, los soviets elaboran acciones paradigmáticas, capaces de revelar una nueva combinación de saberes, de propensiones éticas, de técnicas, de deseos. El ejemplo no es la aplicación empírica de un concepto universal, sino la singularidad y el carácter realizado que habitualmente, al hablar de la «vida del espíritu», atribuimos a una idea. En fin, es una «especie» que está constituida por un solo individuo. Por esta razón, el Ejemplo puede ser reproducido políticamente, pero nunca integrado en un «programa general» omnívoro. VII- La atrofia de la acción política ha tenido como corolario la convicción de que ya no hay «enemigo», sino tan sólo interlocutores incoherentes, seducidos lo equívoco y aún no ilustrados. El abandono de la noción de «enemistad», juzgada demasiado fuerte y, en todo caso, desplazada, descubre un optimismo considerable: se considera, entonces, «que hay que nadar en el sentido de la corriente» (es el reproche que hacía Walter Benjamin a la socialdemocracia alemana en los años treinta). Y poco importa si la «corriente» benévola toma sucesivamente nombres diferentes: el progreso, el desarrollo de las fuerzas productivas, la identificación de una forma de vida que escape a la inautenticidad, el general intellect. Naturalmente, se toma en consideración la posibilidad de no llegar a nadar en absoluto, es decir, de no saber definir en términos claros y distintos en qué consiste la política adecuada a nuestro tiempo. No obstante, esta precaución no elide la persuasión fundamental, la corrobora en la medida en que se aprende a «nadar», y por tanto, en la medida en que se piense en la libertad posible, la «corriente» nos arrastrará irresistiblemente hacia adelante. No se tiene en cuenta para nada, por el contrario, la interdicción que las instituciones, los intereses, las fuerzas materiales oponen al nadador advertido; se ignora la catástrofe que a menudo golpea precisa y solamente al que lo ha visto claro. Pero hay algo peor: el que no se preocupa de definir la naturaleza específica del enemigo, ni los lugares en que se radica su poder y en que los lazos que impone son cada vez más estrechos, no está verdaderamente en

condiciones de indicar la instancia positiva por la que es preciso batirse, el modo de ser alternativo que merece la esperanza. La teoría del Éxodo restituye toda su pregnancia al concepto de «enemistad», subrayando sin embargo los rasgos característicos que asume en tanto que «el tiempo del estatismo toca ahora a su fin». ¿Cómo se manifiesta la relación amigo/enemigo para la Multitud posfordista que, aunque tiende ciertamente a desagregar el «supremo imperio», no está dispuesta por ello a hacerse a su vez Estado? 1) En primer lugar, hay que reconocer un cambio en la geometría de la hostilidad. El «enemigo» ya no aparece como la recta paralela, o el interface especular, que se opone punto por punto a la trinchera o a las casamatas ocupadas por los «amigos», sino como el segmento que cruza por diversos sitios una línea de fuga sinusoidal, lo que da lugar, sobre todo porque los amigos evacuan las posiciones previsibles, a una secuencia de defecciones constructivas. En términos militares, el «enemigo» contemporáneo no deja de imitar al ejército del faraón: persigue a los prófugos, los desertores, pero nunca llega a precederles o afrontarles. Ahora bien, el hecho mismo de que la hostilidad se vuelve asimétrica obliga a atribuir un relieve autónomo al concepto de «amistad», liberándole del estatuto subalterno y parasitario que le asigna Carl Schmitt. Lejos de tener como única característica la de compartir el mismo enemigo, el amigo es definido por las relaciones de solidaridad que se establecen en el curso de la fuga, por la necesidad de inventar juntos oportunidades hasta entonces no contabilizadas, por la participación común en la República. La «amistad» tiene siempre una extensión más amplia que el «frente» a lo largo del cual el faraón desencadena sus incursiones. Pero esta sobreabundancia no implica en absoluto una dulce indiferencia en la línea de fuego. Por el contrario, la asimetría permite coger por detrás al «enemigo», engañándole y deslumbrando al que quiere desaparecer. En segundo lugar, hay que precisar con cuidado cuál es, hoy, la gradación de la hostilidad. Para obtener un efecto de contraste, es útil recordar la distinción proverbial que hace Schmitt entre enemistad relativa y enemistad absoluta. En el siglo XVIII, las guerras europeas entre Estados fueron circunscritas y reguladas mediante criterios agonísticos, según los cuales cada beligerante reconocía al otro como el titular legítimo de la soberanía, y por tanto como un sujeto de prerrogativas semejantes. Tiempos dichosos, dice Schmitt, pero irrevocablemente pasados. En nuestro siglo, las revoluciones proletarias han retirado el freno de la hostilidad, elevando la guerra civil al rango de modelo implícito de todo conflicto. En la medida en que lo que está en juego es el poder de estado, es decir, la soberanía, la enemistad se vuelve absoluta. Pero, ¿es válida aún la escala Mercalli elaborada por Schmitt? Hay razones para dudar de ello, ya que ignora el movimiento telúrico verdaderamente decisivo: un género de hostilidad que no aspira a asegurar para nuevas manos el monopolio de la decisión política, sino que reivindica su abrogación. El modelo de la enemistad «absoluta» está caduco, no porque sea extremista o cruel sino, paradójicamente, porque es demasiado poco radical. En efecto, la Multitud republicana tiende a destruir lo que, en ella, constituye el premio codiciado del vencedor. La guerra civil conviene perfectamente a las venganzas étnicas, en las que aún se decide quién será el soberano, mientras que parece totalmente incongruente en los conflictos que, al minar el orden económico-jurídico del Estado capitalista, revocan la soberanía como tal. Las diferentes «minorías activas» multiplican los centros no estatales de decisión política, sin proyectar para ello la formación de una nueva volonté générale (y destituyéndola incluso de todo fundamento). Esto trae consigo la prioridad establecida de un estado intermedio entre paz y guerra. Si el conflicto, para garantizarse «el más extraordinario de todos los monopolios» no prevé otra conclusión que una victoria absoluta o una derrota absoluta, recíprocamente, la instancia de mayor radicalidad, es decir, la que es antimonopolio, alterna la ruptura con el trato, la intransigencia que no excluye ningún medio con los compromisos necesarios para recortar zonas francas y cuadros neutros. Ni «relativa» en el sentido del jus publicum que antaño atemperó los conflictos entre los Estados soberanos, ni «absoluta» a la manera de las guerras civiles, la enemistad de la Multitud puede decirse a lo sumo reactiva de manera ilimitada. 2) La nueva geometría y la nueva gradación de la hostilidad, lejos de aconsejar la inacción, exigen una redefinición muy precisa del papel que cumple la violencia en la acción política. Puesto que el Éxodo es una sustracción emprendedora, el recurso a la fuerza ya no será a la medida de la conquista del poder de Estado en el país del faraón, sino de la salvaguardia de las formas de vida y de las relaciones comunitarias experimentadas a lo largo del camino. Son las

obras de la amistad las que merecen ser defendidas cueste lo que cueste. La violencia no está tendida hacia el porvenir radiante, sino que asegura respeto y persistencia a lo que fue esbozado ayer. No innova, sino que prolonga algo que es ya: expresiones autónomas de la acción-en-concierto basada en el general intellect, organismos de democracia no representativa, formas de asistencia y de protección recíproca (de welfare, en suma) salidas fuera de y contra la administración del Estado. Se trata pues de una violencia conservadora. A los conflictos extremos de la metrópoli posfordista se adapta una categoría política premoderna: el jus resistentiae, el Derecho de resistencia. Mediante una expresión tal no se entendía ciertamente la evidente facultad de reaccionar si se era agredido, pero tampoco un levantamiento general contra el poder constituido: la discriminación respecto a la seditio y la rebelio es neta. El Derecho de resistencia tiene una significación muy específica y sutil. Autoriza el ejercicio de la violencia cada vez que una corporación de artesanos, o toda la comunidad, o incluso los diferentes individuos, ve alteradas por el poder central algunas de sus prerrogativas positivas, adquiridas de hecho o admitidas por tradición. El punto fuerte reside pues en el hecho de preservar una transformación ya acaecida, en el hecho de sancionar un modo de ser común que ya se perfila en relieve. Estrechamente ligado a la Desobediencia radical y a la virtud de la intemperancia, el jus resistentiae resuena, hoy, como la última palabra y la más al día sobre el tema de legalidad o ilegalidad. La fundación de la República, aunque descarta la perspectiva de la guerra civil, postula sin embargo un derecho de resistencia ilimitado. VIII- Trabajo, Acción, Intelecto: sobre el modelo de una tradición que se remonta a Aristóteles y que fue válida aún como common sense para la generación llegada a la política en los años sesenta, Hannah Arendt distingue netamente entre estas tres esferas de la experiencia humana, mostrando su inconmensurabilidad recíproca. Aun siendo adyacentes e incluso superponiéndose, los diferentes cuadros están esencialmente no conectados. E incluso se excluyen uno al otro: mientras hacemos política, no producimos, y no nos consagramos a la contemplación intelectual; cuando trabajamos, no actuamos políticamente exponiéndonos a la presencia de los otros y no participamos en la «vida del espíritu»; el que se consagra a la reflexión pura se sustrae provisionalmente del mundo de las apariencias y por tanto ni actúa ni produce. Cada uno su lote, parece decir la autora de la Vida activa, y cada uno para sí mismo. Sin embargo, mientras reivindica con una pasión admirable el Valor específico de la Acción política, batiéndose contra su recuperación en la sociedad de masa, Arendt presupone que las otras dos esferas fundamentales, Trabajo e Intelecto, han permanecido sin cambios en los que atañe a su estructura cualitativa. Es cierto, el trabajo se ha dilatado sobremedida, es cierto, el pensamiento conoce la penuria y el fracaso: no obstante, no se trata más que de un simple cambio orgánico con la naturaleza, el metabolismo social, la producción de nuevos objetos, y es aún una actividad solitaria, extraña en sí misma al cuidado de los asuntos comunes. Como es evidente, el discurso desarrollado aquí se opone radicalmente al esquema conceptual propuesto por Arendt, así como a la tradición en la que ella se inspira. Recapitulemos brevemente. La decadencia de la Acción política depende de las modificaciones cualitativas intervenidas tanto en la esfera del trabajo como en la del intelecto, desde el momento en que se ha establecido una intimidad estrecha entre una y otra. Ligado al trabajo, el Intelecto (como actitud o facultad, y no como repertorio de conocimientos especiales) se vuelve público, aparente, mundano: es decir, que surge al primer plano su naturaleza de recurso compartido o de bien común. Recíprocamente, cuando la potencia del general intellect constituye el principal pilar de la producción social, el Trabajo cobra el aspecto de una actividad-sin-obra, que se asemeja punto por punto a la ejecuciones de virtuoso que se basan en una relación evidente con la presencia del «otro». Pero, ¿qué es el virtuosismo, sino el rasgo característico de la acción política? Hay que concluir, sin embargo, que la producción posfordista ha absorbido en sí misma las modalidades típicas de la Acción y, es un hecho, ha decretado su eclipse. Naturalmente, esta metamorfosis no tiene nada de emancipador: en el cuadro del trabajo asalariado, la relación virtuosa con la presencia del otro se traduce en dependencia personal; la actividad sin obra que recuerda de cerca a la práctica política es reducida a una prestación servil de las más modernas. En la segunda parte de este ensayo, hemos sostenido que la Acción política conoce su rescate allí donde se alía al Intelecto público (allí donde, por tanto, este Intelecto se desprende del trabajo asalariado e, incluso, emprende su crítica con la gracia de un ácido corrosivo). La Acción consiste, en fin, en el

hecho de articular el general intellect con la esfera pública no-estatal, el cuadro de los asuntos comunes, la República. El Éxodo, en el curso del cual se realiza la nueva alianza entre Intelecto y Acción tiene algunas estrellas fijas en su cielo: Desobediencia radical, Intemperancia, Multitud, Soviet, Ejemplo, Derecho de resistencia. Estas categorías designan una teoría política por llegar que sepa afrontar la crisis europea de nuestro fin de siglo, proponiendo una solución radicalmente anti-hobbesiana. 1) La Acción política, afirma Arendt, es un nuevo comienzo que interrumpe y contradice procesos automáticos ahora ya consolidados. La Acción tiene que ver, pues, en cierta manera, con el milagro, ya que, como este, es inesperada y sorprendente. Ahora bien, concluyendo, vale la pena preguntarse si a la teoría del Éxodo, en lo demás inconciliable con la posición arendtiana, no le pertenece el tema del Milagro. Se trata, desde luego, de un tema recurrente en el gran pensamiento político y sobre todo en el reaccionario. Para Hobbes, es el soberano el que decide qué acontecimientos merecen el rango de milagro, es decir, transcienden las reglas ordinarias. Inversamente, los milagros cesan una vez que el soberano los prohíbe. En la misma línea, como es sabido, se coloca Schmitt, cuando identifica el núcleo del poder en la facultad de proclamar el estado de excepción suspendiendo el orden constitucional: «El estado de excepción tiene para la jurisprudencia un significado análogo al del milagro para la teología». El radicalismo democrático de Spinoza rechaza, por el contrario, el valor teológico-político de la excepción milagrosa. Hay no obstante un aspecto ambiguo en su argumentación. En efecto, según Spinoza, el milagro, a diferencia de las leyes universales de la naturaleza con la que se confunde Dios, expresa tan sólo un «poder limitado», y es por tanto algo específicamente humano: más que consolidar la fe, nos hace más bien dudar de Dios y de todas las cosas, predisponiéndonos al ateísmo. Pero, ¿no son estos precisamente- potencia sólo humana, duda radical sobre el poder constituido, ateísmo político algunos de los caracteres que definen la Acción antiestatal de la Multitud? En general, el hecho de que Hobbes y Schmitt reserven el milagro al soberano no declara para nada en contra de la conexión entre Acción y Milagro, e incluso en cierto modo la confirma: en efecto, para estos autores, sólo el soberano actúa políticamente. El punto consiste entonces en no negar la importancia del estado de excepción en nombre de una crítica de la soberanía, sino en el hecho de comprender qué forma puede asumir una vez que la Acción política ha pasado a manos de la Multitud. Insurrección, deserción, invención de nuevos organismos democráticos, aplicación del principio del tertium datur, ahí están los Milagros de la multitud, los que no cesan cuando el soberano los prohíbe. Al contrario de lo que piensa Arendt, la excepción milagrosa no es, sin embargo, un acontecimiento inefable, carente de raíces, absolutamente imponderable. Dado que surge en el interior del campo magnético definido por las relaciones cambiantes de la Acción con el Trabajo y el Intelecto, el Milagro es más bien una espera imprevista. Tal y como ocurre en cada oxímoron, los dos términos están en tensión recíproca, pero no pueden desunirse. Si no se tratara más que de un imprevisto salvador o tan sólo de una espera clarividente, trataríamos, respectivamente, con la más insignificante causalidad o con un cálculo banal de la relación entre medios y fines. Recíprocamente, se trata de una excepción que sorprende especialmente al que la esperaba, de una anomalía tan precisa y potente que deja fuera de juego la brújula conceptual que, sin embargo, había señalado su lugar de surgimiento, de una discordancia entre causas y efectos cuya causa no siempre podemos entender, sin que por ello no se compruebe su efecto innovador. En fin, es precisamente la explícita remisión a una espera imprevista, es decir, la exhibición de un necesario inacabamiento, lo que constituye el pundonor de toda teoría política que desdeña la benevolencia del soberano.

Nota: Este texto apareció en el número 4/1993 de la revista Luogo Comune. También se ha publicado en el número 19-20/1994 de Futur Antérieur, texto en francés a partir del que traducimos. [N. de la T.]

https://sindominio.net/laboratorio/documentos/seminario/virno.htm

Crítica del trabajo (asalariado)

Ante todo hay que decir que la crítica al trabajo no puede desarrollarse en abstracto y fuera de la historia porque el trabajo tiene siempre una forma determinada en la que se concreta. La crítica, pues, va dirigida no contra toda actividad humana ni contra los asalariados sino contra el trabajo asalariado (y el paro que es su otra cara), es decir, contra la forma histórica adoptada hoy por el trabajo.

La canción que hoy nos venden a toda hora dice así: "El trabajo es un bien escaso a causa del desarrollo de las nuevas tecnologías, por lo que el paro se ha convertido en el problema principal de nuestras sociedades." Y ciertamente los datos son bastante impresionantes. Por ejemplo, en España, hemos pasado de unos cientos de miles de parados en 1970 a casi 4 millones en 1994. Se afirma que en los próximos años en Europa tan solo el 2% de la población activa estará empleada en la industria, etc. Y junto a estos datos objetivos se podrían añadir otros muchos más.

Muchos han empezado a hablar de que se inicia una nueva era, de Fin del Trabajo, de la llegada de la Sociedad del Ocio... pero de momento lo único que ha llegado es la precarización cada vez más generalizada. Es engañoso hablar, por tanto, de Fin del Trabajo porque implica concebirlo como un bien escaso y es falso que así sea. Ni es un bien ni escasea en realidad. Lo que sí es cierto, y hasta la izquierda (¿qué es esto?) lo ha comprendido es que jamás volverá el pleno empleo. Pero esto no tiene por qué ser necesariamente algo negativo. Hay que discutirlo.

En el nuevo escenario en que se sitúa la crítica del trabajo que denominaremos "la metrópoli" o "sociedad del control y la comunicación" (en contraposición a la "sociedad fábrica" de los años 60) las modificaciones en el estatuto del trabajo suponen por una parte que el trabajo termodinámico entendido como fuerza está siendo sustituido por la introducción de las nuevas máquinas (robótica) al mismo tiempo que gran parte del trabajo mental vivo es sustituido por el trabajo mental mecanizado (software). Pero de forma paradójica, a este proceso de sustitución de trabajo vivo asalariado por tecnología, se incorporan en la esfera productiva todas las actividades que en la época fordista (años 60) se consideraban "tiempo libre o de ocio". Cada instante de nuestra vida se hace productivo para la valorización capitalista. Todos producimos (parados y empleados) en el espacio-tiempo interactivo del capital. La producción de mercancías (de objetos o símbolos) desaparece como actividad específica y separada del resto de la sociedad . Es la sociedad entera la que produce a través de esta nueva forma del trabajo: el trabajo abstracto (la comunicación, el software, la publicidad, el diseño y el leguaje humano en la base de todo ello). El trabajo abstracto (o trabajo complejo) en este espacio interactivo del capital produce hasta la propia subjetividad de la gente, la propia sociedad. Un tópico: el parado ante la televisión también trabaja.

El ejemplo Benetton es muy ilustrativo: a través de las encuestas, el marketing, se produce una subjetividad en torno a la marca Benetton para luego producir una mercancía. Hay una continua invitación por parte del poder a que se participe en campañas ciudadanas a formar parte de una idea de ciudad (las olimpiadas del 92 en Barcelona fueron un ejemplo con la creación del voluntario olímpico que se prolonga hasta hoy con el voluntario cívico). También se observa un cambio de orientación en la publicidad dirigida no ya a las "masas" sino al ciudadano singular ofreciendo una diversidad en las ofertas de consumo para que cada cual se construya su propio estilo de vida.

El resultado de esta huida hacia delante de la forma capitalista es que la ley del valor se impone únicamente como puro dominio. Más en concreto, no es posible hacer depender el salario de la cantidad de trabajo realizado, pero se oculta esta desvinculación.

Esta lógica de la transformación técnico-económica muestra claramente que estamos ante una verdadera crisis de la sociedad salarial, o sea, de la sociedad capitalista: Paro creciente estructural e irreversible e intensificación de la explotación en el marco de una flexibilización laboral extrema.

Las modificaciones en el estatuto del trabajo, que incluyen la relación entre trabajo y no-trabajo (paro, precariedad) suponen, asimismo, que el trabajo ha dejado de tener ese carácter central que tenía en la época fordista cuando fábrica y sociedad no coincidían. Entonces el trabajo significaba: para el capital la fuente de valorización; para el obrero, en tanto que subjetividad antagonista expresada en múltiples formas de rechazo del trabajo (huelga, absentismo, sabotaje...), el punto de arranque del contrapoder. La fábrica era el lugar donde se producía el punto de vista sobre la sociedad. El viejo trabajo fordista constitutivo de un sujeto político con capacidad para transformar la sociedad se ha venido abajo como un castillo de naipes. El sujeto es un sujeto sujetado. Ahora el trabajo y su otra cara el paro son los mecanismos de producción de miedo a ser excluidos. El trabajo se contempla únicamente como un medio para obtener el dinero y salir de la precariedad. La desarticulación de la clase obrera que supuso la reestructuración capitalista de los años 60-70 debe ser un punto de partida para buscar nuevas herramientas de lucha.

En el posfordismo, las cosas han cambiado. En la nueva versión del trabajo, sin dejar de ser lo que siempre ha sido (trabajo viene del latín "tripalium": instrumento de tortura asociado a los términos sufrimiento, dolor, pena), el trabajo a pasado a formar parte de lo que llamamos formas de vida en el espacio-tiempo ocupado por el capital. Es decir, cuando todo el tiempo de nuestra existencia es productivo, el trabajo ha dejado de tener sentido para nosotros.

Esta parece ser la paradoja en la que transcurre nuestra existencia: en la máxima , "Somos lo que podemos y podemos lo que somos" parece abrirse un hiato. "Somos" potencia colectiva, cooperación social, intelecto general... y sin embargo, no "podemos" liberar esa potencialidad para crear relaciones libres. Las relaciones de poder capitalista se han colocado en el centro de nuestro inconsciente colectivo.

El propio capital se ha encargado de restituir el viejo sentido del trabajo, instrumento de tortura y sujeción política, aunque ahora intenten vendérnoslo como bien escaso. Este desplazamiento del trabajo hacia lo residual deja paso a un nuevo ídolo que se coloca en el centro de las relaciones sociales: el dinero. Monetarización general de todas las relaciones y mercantilización absoluta. Todo ello unido a la no necesidad de trabajo humano en multitud de actividades ligadas al ciclo productivo origina, entre otras cosas que el salario en sus varias modalidades (salario del empleado, subsidio de paro, renta mínima de reinserción) se convierta en "salario del miedo": remuneración a cambio de orden, de un uso adecuado, funcional (trabajo, formación, civismo). El capital nos somete a un doble vínculo: ser trabajadores sin trabajo y por otra parte nos impone políticamente la ley del valor (solo se puede intercambiar salario por trabajo).

Para salir de este espacio del miedo son varias las propuestas que se han formulado en torno a una renta básica universal. Una primera conclusión por tanto que permitiría introducir la cuestión de la "renta garantizada", estriba en considerar que esta mutación en el estatuto del trabajo exige reformular la propuesta paradigmática del "rechazo del trabajo" (cuando el trabajo ha dejado de ser lo que era, ¿cómo vamos a resistirnos a algo que el propio capital está suprimiendo?) en favor de otras figuras políticas de resistencia que impliquen fundamentalmente la reapropiación directa de la riqueza entendida como la recuperación de espacios-tiempos de vida, fisuras que se abren y se cierran.

No obstante en el debate sobre el trabajo y la renta, el espectro de propuestas es variado y contradictorio.

En un primer bloque situaremos algunas de las más relevantes entre las "posibilistas" o "alternativas", respetuosas por lo general con las reglas de juego que regulan la esfera macro y microeconómica, cuyo denominador común radica en el propósito de atenuar las consecuencias generadas por la dualización social producto del cambio tecnológico-político. Yendo un poco más

allá, en algunos casos (A.Gorz, C.Offe) presuponen que el desarrollo de algunos de los sectores desmercantilizados, acabará por transformar la organización capitalista de la sociedad (versión socialdemócrata de fin de siglo).

Distinguiremos escuetamente:

a) En el contexto de la redistribución del trabajo (se concibe que el trabajo es condición necesaria para la obtención del complemento económico) instaurar un contrato social renovable que permita percibir una remuneración, "segundo cheque", como compensación por la disminución en los ingresos a causa de la reducción en horas de trabajo.

b) Derecho a una "renta básica", modesta sin contrapartidas (obligaciones) como compensación por haber renunciado voluntariamente a concurrir en el mercado de trabajo.

c) "Renta básica" garantizada para todo excluido calculada a partir de las posibilidades que ofrece el PIB (producto interior bruto).

Todas estas alternativas globales que se ofrecen como solución -o por lo menos, aquellas que pretenden tener una orientación progresista- descansan sobre la hipótesis de que la sociedad capitalista será superada cuando las relaciones sociales de cooperación y de intercambio no mercantiles predominen sobre las relaciones de producción capitalista. Pero este escenario en el que el capital se suicida a si mismo es difícil de creer cuando se sabe que el límite del capital al ser inmanente a él mismo puede ser siempre desplazado hacia delante. Hay otro escenario posible aunque bastante menos idílico: el del campo de concentración. La sociedad basada en tres zonas diferenciadas: la zona blanca (junto a los Jefes: la vida está asegurada de aceptar el horror); la zona gris (la vida precaria en los intersticios); la zona negra (exterminación por exclusión).

Por último, desde una óptica bien distinta, estaría el bloque de propuestas que se enmarcan en la perspectiva impúdica (inmodesta, provocativa,...): "dinero gratis", sinónimo de renta a cambio de nada. Metáfora de crítica de la política que incita a romper el cerco del TODO capital, sin aspirar a transformar globalmente la sociedad ni buscar interlocutor institucional alguno.

Dicho de otro modo, cuando el conjunto de las relaciones sociales está monetarizado, apostar por el dinero sin ofrecer nada a cambio (la nada es el lugar de la enunciación, el "no lugar") distorsiona sin duda plenamente el circuito de la comunicación (pilar básico del posfordismo) haciéndola imposible. Invención, quebrantamiento de las reglas del juego impuestas de lo que ya tenemos algunos indicios. Liberación de espacios, insumisión, formas de cooperación difusas, puestas en común de saberes telemáticos, proliferación de eslóganes ("que reviente la economía"), etc.

Por tanto, el "dinero gratis" no pretende ser ninguna "alternativa". Es un uso del lenguaje con una carga simbólica de subversión que se deberá materializar. No es posible ni imposible. Se sitúa en el centro del espacio del miedo para desplazarlo con la alegría del querer vivir. Una de las formas en que se ha materializado durante estos últimos años ha sido los espacios okupados. Es por ello que cuando todo nuestro tiempo de vida esta subsumido en la esfera productiva del capital quizá lo que nos quede sea el espacio. Con la desaparición del sujeto político (desarticulación de la clase obrera) y con él las formas anteriores de mediación entre capital-trabajo (los partidos y sindicatos ya no pueden representar la complejidad social), el Poder pone el derecho (legalidad/ilegalidad) en el centro de la actividad social. El Estado aparece cada vez más como un estado policial. La okupación al interrumpir el orden utilizando el espacio como palanca abre brechas en la otra cara del Estado: la democracia parlamentaria productora del ciudadano participativo. La okupación no es un objetivo, es un rechazo a lo que no queremos: el tiempo de trabajo. Okupamos para experimentar la libertad. El/la que okupa, pone su libertad en el centro y la colectiviza: crea otro mundo distinto. La relación

con el poder de una okupación no se da como relación de fuerzas sino como relación entre mundos (formas de vida). Estos mundos que se crean en la okupación son como el agua que se infiltra en el espacio-tiempo para abrir grietas. No solo okupamos por necesidades (vivienda, luz...) también, y por encima de todo, por deseos de vivir otra socialidad. Hay pues dos niveles: sobrevivencia y producción de subjetividad política. La okupación es un proceso material de relaciones comunitarias donde la moral del trabajo queda desplazada.

Grupo de los viernes del CSO El Palomar
Barcelona, verano del 97

https://sindominio.net/laboratorio/documentos/seminario/trabajo.htm