

El dispositivo del Mesías. Trabajo vivo y redención en la filosofía política de Hardt y Negri¹

The Messiah device: living work and redemption in Hardt and Negri's political philosophy

Santiago Castro-Gómez

Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana
(Bogotá, Colombia)

scastro@javeriana.edu.co

Resumen

En el contexto de una época que parece definirse por el triunfo del capitalismo globalizado pareciera que no es posible un proyecto político alternativo. El marxismo, entonces, sólo puede conjurarse como un espectro, en el sentido que Derrida señala. Se discute la "conjuración filosófica" que hacen Hardt y Negri en *Imperio* en la sociedad posfordista, en su propuesta de General Intellect, como una propuesta análoga al mesianismo de San Agustín en *La ciudad de Dios*. Se precisan las distancias con el tipo de mesianismo propuesto por Derrida y la posibilidad de pensar un "mesianismo sin Mesías" en la sociedad del trabajo,

Palabras clave: Derrida; Marx; Negri; Sociedad posfordista; Trabajo inmaterial

Abstract

Within the context of an era that appears to be defined by the triumph of globalized capitalism, an alternative political project doesn't seem possible. Accordingly, Marxism can only be conjured as a spectre, in Derrida's sense. The "philosophical conjuration" in postfordist society that Hardt & Negri propose in Empire is discussed, i.e. their notion of a General Intellect, by analogy with Saint Augustine's messianism in The City of God. The differences with Derrida's messianism are outlined, and the possibility to conceive of a "messianism without a Messiah" in industrial society is discussed.

Keywords: Derrida; Marx; Negri; Post-Fordist society; Immaterial work.

¹ Trabajo presentado en el marco de la Cátedra Jacques Derrida, organizada por el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. Bogotá, mayo 19 de 2005.

La idea del Mesías representa el intento de vivir la relación hombre-Dios fuera de toda determinación, fuera de toda teleología. [...] Sólo el Mesías puede conducirnos fuera de este planeta endiablado, fuera de este destino de dolor.

Antonio Negri

Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable – que ni se puede ni se debe borrar – de la herencia de Marx.

Jacques Derrida

Después de la caída del muro de Berlín en 1989, un fantasma recorre todo el mundo anunciando el triunfo definitivo de la economía liberal-capitalista. Nunca antes en la historia un proyecto civilizatorio había logrado crear un tipo de hegemonía semejante: los valores inherentes a la economía libre de mercado (individualismo, propiedad privada, competencia, enriquecimiento sin límites, etc.) se institucionalizan en todos los rincones del planeta y se difunden por los medios como los únicos que pueden generar *prosperidad y felicidad* para todos. ¿Y quién no desea en la vida prosperidad y felicidad? Ningún otro proyecto civilizatorio parece estar en la capacidad de competir contra la seducción de esta oferta. En el plano filosófico, algunos pensadores como Marx, que buscaron dar respuesta a la pregunta por la emancipación social del hombre, son relacionados hoy día con proyectos políticos que probaron su fracaso en el pasado. “Marx ha muerto”, anuncian los predicadores del evangelio neoliberal, porque su encarnación histórica, el socialismo, demostró ser un sistema totalitario y empobrecedor de la experiencia humana. Y si Marx ha muerto, entonces ya no queda otra cosa que enterrar su cadáver y olvidarnos de él para siempre, como quien olvida un mal sueño que no debe repetirse. Un mal sueño que debe ser *conjurado*.

Jacques Derrida ha señalado, sin embargo, que la palabra “conjuración” tiene dos órdenes semánticos diferentes. Conjuración puede significar un complot para luchar contra algo, como cuando se dice que un grupo de personas se conjuran para evitar que algo acontezca. Pero conjuración puede significar también la acción de *evocar* a alguien, de llamar un espíritu a través de la voz. “Conjurar a Marx” puede significar, entonces, que se lucha contra él, como en una cruzada, o que se le evoca, como quien le hace venir de entre los muertos para que aparezca espectralmente entre nosotros. En lo que sigue voy a referirme al segundo de estos significados. Voy a concentrarme particularmente en una propuesta de conjuración filosófica de Marx: la de Michael Hardt & Antonio Negri en su libro *Imperio*. Pero lo haré teniendo en cuenta las reflexiones avanzadas por Jacques Derrida en su texto *Espectros de Marx*, pues es allí que se plantea el problema que me interesa abordar en este trabajo: el espíritu mesiánico de Marx. Si hay algo que se conjura tanto en Hardt & Negri como en Derrida no es a Marx como tal, sino al mesianismo que atraviesa su pensamiento. No sobra decir que para Derrida, “lo mesiánico” es una estructura universal de la experiencia humana que no se reduce a ningún mesianismo religioso. Se trata de una experiencia fenomenológica en la que siempre se está esperando algo, un acontecimiento que puede o no llegar, como si fuera una promesa de la cual nunca se sabe su cumplimiento. Es una espera sin expectativas. No es posible calcular todo, prever y programar lo que viene. Lo mesiánico se instala precisamente allí, en el límite de la calculabilidad (Derrida, 2002: 289).

Mi estrategia argumentativa será la siguiente: en primer lugar presentaré la reflexión de Derrida sobre el mesianismo de Marx y la compararé con el proyecto filosófico de Hardt & Negri (en adelante H&N). Mi tesis será que a diferencia de lo planteado por Derrida, H&N se aferran a un mesianismo con contenidos, muy anclado en la tradición cristiana, que toma como modelo el libro *La ciudad de Dios*

de San Agustín. Luego entraré a examinar en concreto la propuesta de H&N, haciendo énfasis en su diagnóstico del papel del trabajo en la economía global posfordista. Aquí me serviré de algunas reflexiones contenidas en el libro de Negri sobre Job, el personaje bíblico, para utilizarlas en mi lectura de *Imperio*. Por último, analizaré la lectura que hacen H&N del conocido “Fragmento sobre las máquinas” de Marx en los *Grundrisse*, mostrando los problemas que tiene su idea de que el Mesías pueda tener presencia plena. Concluiré con una breve referencia a San Francisco de Asís, planteando una interpretación alternativa a la propuesta por H&N en *Imperio*.

Otros espectros de Marx

En el centro de la reflexión de Derrida se halla la crítica del “presentismo”: la idea según la cual, el orden presente de cosas, el capitalismo global, representa la culminación del desarrollo histórico de la humanidad. Después de la caída del muro de Berlín, el pensamiento liberal anuncia que con el capitalismo global, la historia habría cumplido su *telos* (*Zweck*) y llegado a su “fin” (*Ende*). De este modo, el orden presente de cosas adquiere un carácter mítológico: es inalterable, ahistórico y eterno. ¿Cómo ejercer la crítica de un sistema que se presenta a sí mismo con estas características? Derrida sostiene que esta crítica no es posible desde el presente sino desde *más allá del presente*. Solo en nombre de un mundo que *todavía no* es puede articularse una crítica del orden presente. Este tipo de crítica es denominada por Derrida el “mesianismo del desierto”. La idea evoca dos imágenes provenientes de la tradición judeo-cristiana: de un lado, la imagen del pueblo de Israel que vaga errante por el desierto con la esperanza de encontrar una tierra que aún no pueden ver con sus propios ojos; de otro lado, la imagen de Juan Bautista, el predicador del desierto que anuncia la llegada del Mesías sin haberlo visto. En ambos casos, el rechazo del orden presente se funda en la esperanza de un orden venidero radicalmente *diferente*.

A través de este gesto, Derrida entronca con una línea del pensamiento marxista del siglo XX que, apelando a la tradición religiosa judía, contempla el orden presente como la encarnación del mal radical. Para pensadores marxistas de origen judío como Ernst Bloch, Walter Benjamín, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, el presente no es visto como resultado de un progreso histórico, sino como un escenario similar al imaginado en la película *Matrix*: el hombre ha sido esclavizado por los productos de su intelecto. El presente no es el reino de la libertad prometido por el capitalismo sino un “mundo administrado” (*verwaltete Welt*) en el que la racionalidad científico-técnica y económica ha convertido la vida humana en alimento del sistema. No vivimos en el “mejor de los mundos posibles” como creían los ilustrados modernos, sino en el “desierto de lo real”. Pero más allá del desierto está la promesa del Mesías, la irrupción de un acontecimiento que interrumpirá radicalmente el orden presente. La esperanza en que este mundo no es el estado último y definitivo de cosas, *das Prinzip Hoffnung*, es aquello que da sentido a nuestra peregrinación por el desierto.

Derrida tiene cuidado, sin embargo, en distinguir entre “lo mesiánico” y el “mesianismo”:

En otro lugar, en particular en *Foi et savoir*, he tratado de mostrar que la experiencia de la creencia, del crédito, de la fe en la palabra dada (más allá del saber y de toda posibilidad “constativa”) pertenecen a la estructura del lazo social o de la relación con el otro en general, a la inyunción, a la promesa, a la performatividad implicadas en todo saber y en toda acción política, en particular, en toda revolución. La crítica de la religión misma, como tarea científica o política, también recurre a esa fe. La

expresión “mesiánico sin mesianismo” me ha parecido propicia, al menos provisionalmente, para la traducción de esta diferencia entre fe y religión (Derrida, 2002: 298).

Mientras que el mesianismo parte de la certeza de lo que se espera, lo mesiánico afirma el futuro como promesa abierta. O para decirlo de otra forma: mientras que el mesianismo pretende *saber* el día y la hora, *lo mesiánico es indecible* y parte de la ignorancia radical. El orden futuro que se espera no es producto de un *telos* de la historia y por ello no puede ser anticipado ni conocido. Es precisamente la *ignorancia* sobre el orden que se espera lo que da sentido a la crítica inmanente del presente. Lo mesiánico, afirma Derrida, es “una espera sin horizonte de expectativas” (Derrida, 2003: 188). Pero, entonces, ¿cómo leer a Marx desde lo mesiánico? ¿Acaso la esperanza de Marx no pertenece, más bien, al orden del mesianismo? ¿No tenía Marx la *certeza* de que la revolución proletaria era producto de un *telos* de la historia?

Es aquí donde aparece la categoría del “espectro” en la argumentación derridiana. Lo “espectral” es aquello que no puede ser ubicado como presencia en el tiempo, pero que sin embargo se encuentra inmerso en la temporalidad. Lo espectral hace referencia a un pasado y un futuro siempre abiertos, que jamás tienen *presencia plena* en el presente. Es justo la idea de lo mesiánico como una promesa que no habita con plenitud en el presente lo que Derrida quiere rescatar del pensamiento de Marx. Por eso es necesario distinguir entre los “fantasmas” (*Gespenster*) de Marx y los “espectros” (*Geister*) de Marx. Derrida no se interesa por los análisis empíricos y políticos que Marx hizo de su propio presente en *El Capital*, porque son *fantasmas* que han sido barridos por el desarrollo mismo del capitalismo posfordista. Lo que le interesa invocar a Derrida es un *espectro* en particular de Marx, el *espíritu mesiánico* de su pensamiento, pues está convencido de que ese “espíritu” puede servir para articular una crítica radical de *nuestro* orden presente.

Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable – que ni se puede ni se debe borrar – de la herencia de Marx [...] Si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría dispuesto a renunciar, éste no es solamente la idea crítica o la postura cuestionadora. Es más bien cierta afirmación emancipatoria y *mesiánica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo* (Derrida, 2003: 42; 103).

En el *Manifiesto Comunista*, Marx anunciaba que un espectro andaba suelto en 1848 y aterraba a todas las potencias de la vieja Europa: el espectro de un futuro que aún no llegaba, que aún estaba por venir; el espectro de un mundo completamente diferente. El comunismo había sido nombrado, anunciado, pero aún no tenía *Dasein*; solamente estaba su promesa, su espectro. La forma de esta promesa era verdaderamente única. Por primera vez en la historia de la humanidad se anuncia y enuncia un proyecto inmanente de reforma de la totalidad de la vida social. El comunismo promete un nuevo concepto de hombre, de sociedad, de economía, de Estado, de justicia, de trabajo, y esto no a una escala regional o nacional sino mundial (Derrida, 2003: 105). Según Derrida, el espectro internacionalista del comunismo “inaugura el espacio que es ahora el nuestro y que alcanza hoy sus confines, confines de la tierra y confines de lo político” (51). Hoy, cuando el capitalismo ha llenado con su lógica todos los confines de la tierra, el espectro del comunismo debe ser invocado nuevamente. Pero debemos tener cuidado de invocar el *espectro* del comunismo y no el *fantasma* del comunismo. En 1848, Marx anunció el espectro (*Geist*) pero invocó su fantasma (*Gespensst*); anunció la promesa mesiánica pero, al mismo tiempo, enunció las condiciones de su *presencia*. Marx invocó

al Mesías, pero lo hizo en nombre de un partido, de una clase, de una ideología política. Las huellas del Mesías, pensaba Marx, *ya están en la historia*. Derrida, sin embargo, piensa que con este acto de nombrar la presencia histórica del Mesías, Marx traiciona la herencia del mesianismo judío.

¿Cómo invocar entonces el espectro del comunismo sin caer, como Marx, en una ontología fantasmagórica de la presencia? Derrida piensa que esto es posible solo a través de un pensamiento que radicalice la herencia mesiánica del marxismo. Este pensamiento, que recupera el mesianismo sin contenido de la tradición judía y lo mesiánico sin mesianismo de Marx, no es otro que la deconstrucción:

La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu del marxismo*. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción [...] Pero una radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza. Por ello, he hablado de la memoria y de la tradición marxistas de la deconstrucción, de su “espíritu” marxista (Derrida, 2003: 106-107).

La deconstrucción es capaz de articular una crítica radical del capitalismo porque conlleva la promesa de un porvenir absolutamente otro que, sin embargo, permanece siempre abstracto e indeterminado. Frente al proyecto de Marx, afirma Derrida, la deconstrucción representa un avance considerable porque supera cualquier intento de ontologizar la promesa del Mesías, de convertirla en dogma y en institución. En este sentido, y a pesar de haber invocado el *eskhaton* del comunismo, Marx sería todavía un filósofo “predeconstructivo” (Derrida, 2003: 190). Ciertamente, el espectro mesiánico de Marx fue invocado en el siglo XX por el pensamiento negativo de la escuela de Frankfurt. Teóricos marxistas de origen judío como Benjamín, Horkheimer y Adorno entendieron que el orden establecido de la sociedad capitalista no puede ser criticado desde un pensamiento de la presencia, sino desde un pensamiento que *niega radicalmente el presente* en nombre de un mundo “otro” que jamás puede ser concebido como positividad. Pero la deconstrucción constituye también un avance frente a los filósofos de la *kritische Theorie*, porque no cae en un pesimismo resignado frente al orden presente, sino que busca crear una “Nueva Internacional”, que Derrida entiende como la transformación profunda y radical del derecho a nivel global (Derrida, 2003: 98). Derrida insiste en que la deconstrucción no es un “pensamiento negativo” ni tiene nada que ver con el pesimismo:

En primer lugar, creo, y lo he enfatizado a menudo, que la deconstrucción, que es afirmativa hasta en ese pensamiento de lo mesiánico sin mesianismo, es todo menos un movimiento negativo de nostalgia y melancolía (Derrida, 2002: 302).

Pero, ¿no existe acaso la posibilidad de que el espectro mesiánico de Marx pueda ser invocado desde una tradición diferente a la del pensamiento judío en el que se entronca Derrida? La tesis que defenderé ahora es que en su libro *Imperio*, Michael Hardt & Antonio Negri evocan el espectro mesiánico de Marx pero desde una tradición cristiana, muy ligada a la figura de San Agustín.² Al igual

² También Derrida tuvo gran interés en la figura de San Agustín, con quien le unían algunas coincidencias biográficas. Como él, Derrida había nacido al norte de África, en la antigua Cartago – hoy Algeria –, donde vivió de niño en la *Rue Saint Agustín*. Pero también como Santa Mónica, madre de Agustín, la madre de Derrida acabó sus días enferma en una ciudad africana del Mediterráneo. El dolor por la grave enfermedad de su madre impulsa en Derrida la escritura de un texto autobiográfico que denomina “Circunfesión”, redactado curiosamente en la ciudad de Santa Mónica, California, que toma como modelo el libro *Las confesiones* de San Agustín.

que San Agustín, y en contravía de lo planteado por Derrida, H&N piensan que el Mesías *ya está con nosotros*, si bien el orden prometido no es todavía realidad plena.

La circunstancia en que San Agustín escribe su tratado filosófico *De civitate Dei* es de sobra conocida: en el año 410 D.C. las huestes visigodas de Alarico entraron a Roma y saquearon la ciudad, provocando gran conmoción en el mundo antiguo. Nadie podría imaginar que la “eterna Roma”, el fabuloso Imperio que había entablado su dominio durante varios siglos en todo el mundo, sufriría un colapso semejante. Todos confiaban en su permanencia y fortaleza. Los no cristianos pensaban que los dioses que habían hecho grande a Roma, la seguirían protegiendo para siempre; y los cristianos, sobre todo desde el reinado de Constantino, creían que el destino glorioso de Roma se hallaba ligado con el destino salvífico de la Iglesia. San Agustín escribe su tratado para demostrar que fue la propia decadencia moral del Imperio la que fue minando su grandeza y conduciéndolo al ocaso. Ante tal situación, San Agustín postula a la *civitas Dei*, a la comunidad multirracial de peregrinos esparcida por todo el Imperio, como una verdadera alternativa ontológica frente a la ya decadente *civitas terrena*. Solo la comunidad de “los llamados”, la *ekklesia*, puede sobrevivir a la caída estrepitosa del Imperio y construir un mundo diferente. Es en el seno de los creyentes donde puede crecer la esperanza del *advenimiento de un orden futuro*. En medio del “desierto” económico, cultural y político generado por la caída del Imperio, San Agustín anuncia aquello que todavía no es, pero cuyos signos se pueden ya leer en el presente.

H&N establecen un paralelo entre la actual situación del capitalismo global y la situación vivida y reflexionada por San Agustín en el siglo V. Hoy, como entonces, la decadencia del mayor poder económico y político jamás conocido en la historia anuncia que hemos llegado a “la madurez de los tiempos”:

En este aspecto podemos inspirarnos en la visión de San Agustín de un proyecto para responder al decadente Imperio Romano. Ninguna comunidad limitada podría triunfar y proveer una alternativa al mando imperial; solo una comunidad católica universal, juntando a todas las poblaciones y todas las lenguas en una empresa común podría lograr eso. La ciudad de Dios es una ciudad de extranjeros, uniéndose, cooperando, comunicándose [...] En este punto, entonces, como dice San Agustín, nuestra tarea es discutir con lo mejor de nuestros poderes, “el ascenso, el desarrollo y el fin destinado de las dos ciudades que hallamos entrelazadas y mezcladas entre sí” [...] Permítasenos una analogía final que se refiere al nacimiento del cristianismo en Europa y su expansión durante la declinación del Imperio romano. En este proceso se construyó y consolidó un enorme potencial de subjetividad, en términos de *la profecía de un mundo por venir*. Esta nueva subjetividad ofreció una *alternativa absoluta* al espíritu del derecho imperial, una nueva base ontológica. Desde esta perspectiva, el Imperio fue aceptado como la “madurez de los tiempos” y la unidad de toda la civilización conocida, pero fue desafiado en su totalidad por un eje ético y ontológico *completamente diferente*. (Hardt & Negri, p. 216, 369, 64. Énfasis mío).

En este y otros textos podemos distinguir dos niveles en el análisis que H&N hacen de la decadencia del imperio romano: el primer nivel los acerca al proyecto derridiano, mientras que el segundo nivel los aleja de él. En el primer nivel encontramos un *diagnóstico trágico* de la caída de Roma y las implicaciones que este hecho tuvo en el mundo de su época. Estableciendo el paralelo con la situación contemporánea, H&N afirman que el capitalismo global es un sistema “corrupto” y que el

Imperio se halla en “decadencia”. La corrupción del sistema se debe a que ya no es capaz de producir valor a través del trabajo humano, pues ha provocado el *desvanecimiento de la medida*. Tal diagnóstico es similar al avanzado por Derrida y los filósofos de la Escuela de Frankfurt al señalar las consecuencias catastróficas de la globalización a nivel no solo de las relaciones sociales sino también de la subjetividad humana. En una situación como la actual, en la que el Imperio ha subsumido todas las exterioridades y llenado con su lógica todos los espacios sociales, tan solo la esperanza en el Mesías puede orientar las luchas por un mundo diferente. Al igual que San Agustín, H&N afirman que la catástrofe mundial no es un evento futuro sino un evento ya presente. La “madurez de los tiempos” ha llegado y la bestia ha entablado su reino entre nosotros. Sólo el despliegue del Mesías puede clausurar este período nefasto y abrir la historia de la humanidad hacia un “eje ético y ontológico completamente diferente”.

Pero es justamente aquí donde aparece el segundo nivel de análisis que distancia a H&N del proyecto mesiánico de la Escuela de Frankfurt y Derrida. Así como la decadencia del Imperio es un evento presente, también lo es la presencia del Mesías. No es necesario esperar a que el Mesías llegue, porque *el dispositivo del Mesías ya está entre nosotros*. La fe que inspira la lucha contra el Imperio no consiste en posponer continuamente la esperanza de su venida, sino en tener ojos para ver las señales de su presencia. La “profecía del mundo por venir” ha empezado a cumplirse ante nuestros ojos. En la próxima sección me ocuparé del primer nivel de análisis, el destino trágico del trabajo humano en el Imperio, mientras que en la última tocaré el problema de la presencia del Mesías.

El desvanecimiento de la medida

Para H&N, el mal del mundo contemporáneo se revela como la *emergencia de lo inconmensurable*. La cuestión de *la medida* estuvo siempre en el centro de la metafísica occidental. Si no existiera la medida del mundo, entonces no habría ciencia, no habría moral, no habría leyes y no habría Estado. Un mundo sin medida aparece como todo lo contrario del *kosmos* y sería, por tanto, un mundo donde reina el caos y la desorientación. Un *mundo desmesurado* sería un mundo irracional en el que dominaría el mal. Por ello, la metafísica quiso expulsar el mal y la contingencia del mundo para dotarlo de una fundación trascendental. El mundo solo podía ser pensado desde un *plano de trascendencia*. Es aquí donde surge el problema metafísico de la teodicea que tanto preocupó a San Agustín. Para el obispo de Hipona es claro que el mundo sí tiene una medida absoluta, el plan salvífico de Dios, de modo que el mal carece de toda determinación positiva. El mal no es otra cosa que privación de bien. Si hay caos y desorientación en el mundo no es porque este carece de medida o porque exista una medida trascendente que sea originaria del mal, como suponían los maniqueos. Para San Agustín, lo inconmensurable no pertenece al mundo, sino que es *introducido* en el mundo por la voluntad humana cuando ésta se aparta de la medida establecida por Dios.

Pero en este punto, H&N se apartan de San Agustín: “Nuestra peregrinación en la tierra, en contraste con la de Agustín, no posee ningún *telos* trascendente más allá, es y permanece absolutamente inmanente” (Hardt & Negri, 2001, 316). La ilusión metafísica de la medida desaparece en el Imperio, ya que éste trae consigo el *advenimiento de lo inconmensurable*. Esto significa que en las condiciones establecidas por la globalización, la institución que vinculaba el ámbito micrológico de la

subjetividad con el ámbito social del Estado y con el ámbito mundial de la producción de bienes, a saber, *el trabajo*, ha dejado de funcionar como un *apriori* de la vida colectiva³:

En el pasaje a la posmodernidad, una de las condiciones del trabajo es que funciona fuera de medida. La regimentación temporal del trabajo y todas las demás medidas económicas y/o políticas que se le impusieron han sido eliminadas. Hoy el trabajo es, inmediatamente, una fuerza social animada por los poderes del conocimiento, el afecto, la ciencia y el lenguaje. De hecho, el trabajo es la actividad productiva de un intelecto general y de un cuerpo general fuera de medida” (Hardt & Negri, Imperio, 341).

¿Qué significa que en el Imperio el trabajo “funciona fuera de medida”? Durante la hegemonía de la sociedad industrial, el trabajo jugó un papel fundamental en todos los proyectos de modernización. A nivel de la formación de las subjetividades modernas, el trabajo era un factor central para responder a la pregunta: “¿quién soy yo?”. El trabajo no era solo la actividad que aseguraba el sustento material de una persona y su familia, sino que definía el lugar que esa persona ocupaba en la sociedad. La carrera laboral marcaba el itinerario de la vida y se convertía en la *medida* para evaluar el éxito o el fracaso de esa vida. El “proyecto de vida” dependía en buena parte del trabajo, pues a través de él las personas definían no solo su identidad personal sino también su identidad social. Los esquemas familiares, las rutinas del día, el estándar de vida, las relaciones de propiedad, todas estas actividades se ordenaban en torno al trabajo. En la sociedad industrial primaba el *dictum* weberiano de que solo quien tiene una “profesión” puede ser tenido socialmente como un sujeto moral y responsable. Aquí, la idea de “profesión” se vinculaba directamente a las ideas de “empleo fijo” y “aprovechamiento del tiempo”. En el centro de la vida se hallaba la regularidad del trabajo, alrededor de la cual se organizaban todos los demás usos del tiempo (Bauman, 2003: 34).

A nivel de la formación de los Estados nacionales, el trabajo jugó también un papel muy importante. La modernización de las sociedades, tanto en el centro como en la periferia, dependía directamente de la posibilidad de vincular la fuerza de trabajo disponible en el territorio a los dispositivos económicos del mercado mundial. El “crecimiento económico” no era posible sin hacer que la mano de obra participara directamente en la producción y se sometiera a su lógica. Por eso, la gran aspiración del Estado moderno era convertir al mayor número posible de personas en trabajadores asalariados, es decir, producir el mayor número posible de obreros. En este sentido, la *fábrica* se convirtió en el más importante de los dispositivos biopolíticos de la modernidad. La función de la fábrica no era solo *producir a los productores*, sino garantizar el control social sobre sus deseos. Como bien lo vio Foucault, la fábrica era una institución panóptica en la que se formaba el “carácter social” de las personas. Quien no tenía trabajo o no quería trabajar era considerado un “peligro social” que debía ser sometido a la disciplina normalizadora de la familia, del Estado, de la escuela y de todas las demás instituciones de vigilancia.

Pero con el advenimiento del Imperio y el fin de la sociedad industrial, el trabajo pierde su posición privilegiada y deja de funcionar de acuerdo a una *medida trascendental*. H&N sostienen que en el tránsito de la economía fondista, caracterizado por la centralidad del proceso fabril estandarizado, orientado hacia la producción y no hacia el servicio (cliente), a la posfondista, el trabajo tiende a

³ En *Espectros de Marx*, Derrida había dicho que el desempleo estructural es la primera de las diez plagas que han caído sobre el mundo después de la derrota del socialismo (Derrida, 2003: 95).

hacerse *inmaterial*, porque el tipo de producción que jalona la economía mundial no es ya la de objetos, como en la sociedad industrial, sino la de símbolos y lenguajes abstractos (Hardt & Negri, 2001: 286-297). Esta hegemonía del trabajo inmaterial requiere que la producción deje de estar atada a territorios específicos y que la fábrica deje de ser la sede paradigmática del trabajo. La globalización no solo ha trasladado la producción fuera de los muros territoriales de la fábrica, sino que ha transformado radicalmente el vínculo entre capital y trabajo. El capitalismo posmoderno no solo ha convertido el trabajo *material* en algo prescindible; también ha convertido a la institución misma del trabajo en un instrumento al servicio de la desregulación. En la medida en que el capital se desterritorializa y el conocimiento experto se convierte en el eje central de la producción, las normas modernas que protegían al trabajador y al trabajo mismo tienden a desaparecer. La dependencia que genera el capital global sobre los lenguajes simbólicos no sirve para generar empleos sino para eliminarlos. Las lógicas territoriales del empleo ya no son una ayuda sino un estorbo para la circulación del capital. Bajo la presión del capital trasnacional, los Estados nacionales no pueden hacer otra cosa sino adaptar sus políticas al imperativo de la desregulación. Por eso, aunque los políticos sigan manejando la retórica de la generación de empleos para efectos de su campaña electoral, lo cierto es que *el desempleo ha devenido un elemento estructural en el Imperio*. El trabajo estable no es la regla sino la excepción a la regla. La mayoría de las personas deben conformarse con empleos a corto plazo, con contratos a término fijo, con actividades de tipo “free-lance”. La vida laboral se halla sometida a la *inseguridad* y, por lo tanto, las identidades personales y la vida social en su totalidad comienzan a volverse inciertas, riesgosas, precarias (Bauman, 2002: 13). Es por eso que H&N dicen que “en el pasaje a la posmodernidad, una de las condiciones del trabajo es que funciona *fuera de medida*” (énfasis mío).

Podría argumentarse que esta no es una situación nueva, principalmente en los países del tercer mundo. Después de todo, allí siempre han reinado la precariedad en el ámbito laboral y la desprotección en el ámbito social. Sin embargo, la precariedad y la desprotección de la que hablan H&N poseen un carácter completamente diferente al que conocíamos antes, pues no se trata de carencias sino de situaciones *fabricadas* por el Imperio. Esto significa que la desregulación global del trabajo no es un accidente de la economía o de la política, sino una estrategia imperial de gobierno. A diferencia de lo que ocurría en la modernidad, la “inseguridad ontológica” no se define ya como carencia frente a una *medida* (carencia de servicios de salud, carencia de vivienda adecuada, carencia de educación, etc.), sino que es absolutamente *inmanente*: es una biopolítica del Imperio. Mientras que la biopolítica del Estado nación se orientó hacia la construcción de barreras que sirvieran para disminuir la inseguridad ontológica de las personas, integrándolas de este modo al sistema de producción, la biopolítica del Imperio se orienta hacia la *abolición sistemática de esas barreras*. La razón de este cambio de estrategia gubernamental no es difícil de entender: el capitalismo global ya no necesita producir a los productores sino producir a los consumidores. Ya no necesita de obreros que disciplinen sus pasiones y canalicen su energía hacia el trabajo material, sino de consumidores que den rienda suelta a sus deseos. Y como los consumidores deben ser sujetos deseantes y ontológicamente inseguros, las instituciones disciplinarias deben ser desmanteladas, puesto que ellas fueron creadas para generar la postergación del deseo en nombre del trabajo productivo. Es por eso que la *medida* es un obstáculo para el Imperio. *Un mundo de consumidores debe ser un mundo desmesurado*.

H&N se distancian con ello de autores como Scott Lash, John Urry o Boaventura de Sousa Santos, para quienes la economía posfordista ha provocado una desorganización generalizada del capital. Su diagnóstico se acerca mucho más al de autores como André Gorz y Zygmunt Bauman, para quien el

desarme de todas las defensas institucionales erigidas por la modernidad, y que ahora operan como obstáculos para la libre circulación del capital, es una estrategia elaborada por actores económicos supranacionales. “La economía política de la incertidumbre” – escribe este último – “es el conjunto de reglas para acabar con las reglas, impuestas por poderes financieros, capitalistas y comerciales extraterritoriales a las autoridades políticas locales” (Bauman, 2002: 182). No vivimos, pues, en un “capitalismo desorganizado”, sino en un Imperio que ha *organizado la desorganización*. Los mecanismos productores de la inseguridad son transnacionales y se encuentran, por ello, fuera de la lógica territorial de los estados nacionales. De un lado, estos mecanismos crean las condiciones para la emergencia del trabajo inmaterial; del otro, ponen fin a los costosos panópticos modernos que aseguraban el control sobre los deseos.

En el Imperio, las situaciones que generan inseguridad ontológica son percibidas cada vez más como “fuerzas del destino”. A diferencia de lo ocurrido en la modernidad, cuando las personas creían ser forjadoras de su propio destino a través del trabajo y con ayuda del Estado, hoy en día las situaciones que afectan más directamente nuestra vida parecen estar fuera de todo control. La política – tal como esta fue definida por la modernidad - es cada vez menos un instrumento que podemos usar cuando queremos decidir sobre asuntos que tocan nuestro trabajo, nuestra educación, nuestra alimentación y nuestra salud. La *industria alimenticia* y la *industria farmacéutica*, en manos de un puñado de corporaciones que monopolizan la investigación en biotecnologías, ejercen un control casi absoluto sobre aquello que comemos y sobre los medicamentos que utilizamos. El ingreso en el mercado laboral depende cada vez menos de la formación primaria o secundaria y cada vez más de la adquisición de competencias cognitivas especializadas, ofrecidas por una *industria educativa* globalizada. Mientras tanto, las *industrias culturales* nos asedian todo el tiempo con flujos infinitos de deseo, que se desvanecen cada vez que intentamos atraparlos. Pareciera que no somos actores de nuestra propia vida, sino que son todas estas *industrias posindustriales* quienes, a la manera de dioses inmanentes, deciden por nosotros lo que es valioso y lo que no lo es. Esta es la gran tragedia de la posmodernidad: el valor es inmanente, es “de este mundo” pero no es producido por el trabajo material de los hombres sino por industrias desterritorializadas que manipulan lenguajes abstractos. Por esta razón, aunque el valor no opera como una medida trascendental, lo percibimos sin embargo como si fuera un destino, como algo frente a lo cual nos sentimos inermes, como algo que “nos acontece”, como una ley indiferente al sufrimiento de los hombres.

Esta situación en la que el valor se ha desligado no solo de una medida trascendental sino también del trabajo material, parece ser el destino trágico de nuestra condición posmoderna.⁴ Hemos sido lanzados a un mundo desmesurado en el que la contingencia se ha vuelto un elemento *constitutivo* de la vida social. Como bien lo dice Negri, la experiencia de un trabajo flexible, móvil, informatizado, inmaterializado, nos ha sumido en un *mundo espectral*. “La nueva espectralidad reside ahí, y nosotros

⁴ Hardt & Negri son claros en que con la emergencia del Imperio asistimos a la subsunción *real* del trabajo por el capital. En la fase anterior, la sociedad industrial que conoció Marx, el capital ejercía ciertamente una hegemonía sobre la producción social, pero existían todavía muchas formas de producción que escapaban al dominio del capital. Se trataba por ello de una subsunción apenas *formal*, porque el trabajo aparecía como una fuerza *importada* hacia los procesos de producción, en tanto que el proletario aparecía como una exterioridad frente al sistema capitalista mismo. La fuerza de trabajo obrera nacía fuera del dominio del capital. Pero en la fase de la subsunción real el capital ya no tiene afuera. Todos los elementos productivos, incluyendo *los deseos, el cuerpo y la mente de los productores*, surgen del proceso mismo de producción.

estamos totalmente dentro de esta ilusión real. No tenemos sino ilusión real ante y dentro de nosotros. Ya no hay un afuera, ni siquiera nostálgico, ni mítico, así como tampoco una urgencia de la razón que puedan desanclarnos de la espectralidad de lo real. Ya ni hay lugar ni tiempo, y esto es lo real. Hay solo un *Unheimliches* radical en el que estamos inmersos” (Negri, 2002: 15).

Ahora bien, este malestar ontológico de la globalización, esta desmesura en el que ha caído el mundo bajo el dominio de la economía posfordista, este “*Unheimliches* radical en el que estamos inmersos”, es comparado por Negri con lo que la teología cristiana denomina la *teodicea*, el problema del mal:

Una vez que se le quita la racionalidad de la medida, el trabajo llega a ser el mal. El mal y no meramente la irracionalidad, un mal práctico y no únicamente la falta de un sentido racional [...] Una vez que se le ha quitado la medida, el trabajo pierde toda finalidad; mejor dicho, se le quita toda finalidad aparente y se le considera, sin duda, como una neutralidad o una trascendencia técnica. La ley que lo sustenta es la de una naturaleza segunda, una determinación confusa hasta que revela una ley implacable y una naturaleza destructora. La relación entre el trabajo y su producto es completamente indeterminada. Pero en este sentido, el trabajo está desequilibrado entre la no esencialidad de los fines y el carácter trágico de los acontecimientos. El evento trágico aparece en el medio de la multiplicidad de los fines para expresar su no esencialidad. La curva trágica de lo real aparece inesperadamente, como la filigrana de los acontecimientos. Hiroshima y Auschwitz, nuevamente, como las huellas y las resultantes del saber técnico, del trabajo finalizado en su inesencialidad. De nuevo aparece una dimensión trágica, turbia y definitiva. El trabajo es una técnica, una instrumentalidad insensata que no revela ningún valor, o mejor dicho, que lo consume [...] El carácter insensato de la acción queda revelado por completo. El trabajo está dominado por una heteronomía absoluta. No hay ningún elemento que permita justificar el mundo, salvo el descubrimiento de un dolor tan profundo e insoluble que llegue a ser, en una inversión extrema, la causa y el fin negativos del mundo. El mundo es el resultado de un trabajo negativo, la proyección de un mecanismo trágico, la definición de una teología negativa” (Negri, 2003: 37-39).

Encontramos en este pasaje tonalidades similares a las de Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la ilustración*, que recuerdan también el diagnóstico de Max Weber sobre la racionalización como pérdida paulatina de sentido y libertad. Es la misma lógica inexorable del capital la que ha sumido al mundo en la inmanencia pura, borrando tras de sí el sentido del trabajo humano y de la vida social en su conjunto. Dominado por esta lógica, el mundo se revela ya no como el escenario del progreso sino como la *amenaza* de la vida humana, como la realización del *malum metaphysicum*. A propósito de esto, Negri escribe:

“El problema del Mal no se ha superado, la teodicea no parece una doctrina obsoleta; es más: el valor ancestral de aquellos tiempos y de aquellos problemas ni impide que hoy conserve su vigor. El hecho de que ya no hablemos de Dios, ni de Satanás, ni del hombre como entidad abstracta, y que hayamos borrado de Spinoza toda referencia teológica no suprime el problema, sólo se limita a recalificarlo. ¿Por qué producimos el mal? ¿Y cómo podemos orientarnos en un mundo en el que todas las dialécticas han demostrado ser asquerosamente inefectivas? ¿En que el asesinato y la destrucción de los valores han alcanzado la desmesura y donde el no

Ser absoluto, es decir, la destrucción nuclear, total, de todo lo que existe se encuentra por primera vez a disposición del poder? (Negri, 2003, 33-34).

La espectralidad del capital, y por ende del trabajo, es la realización del mal radical. En vista de esta “ley implacable” del Imperio, en vista del “mecanismo trágico” de su lógica, en vista de la “inesencialidad” adquirida hoy por el trabajo humano, ¿cómo es posible justificar todavía el mundo? Según Negri, la globalización nos ha lanzado a una situación semejante a la que vivió Job, la figura bíblica del Antiguo Testamento. En medio de un mundo que se revela como absurdo, Job se hace la pregunta: ¿qué sentido tiene la esperanza, si Dios parece indiferente ante la desmesura del mundo? ¿Para qué luchar por un mundo mejor, si el absurdo parece haber ganado la partida?

En su lectura marxista de Job, Negri parece seguir la interpretación que hace Bloch en su libro *Atheismus im Christentum*. Para Bloch (1968: 148-166), el sufrimiento convierte a Job en un rebelde contra Dios. En lugar de aceptar el absurdo como producto insondable del destino, Job afirma la posibilidad del valor, aún en medio de la tragedia. A pesar de que las obras del hombre parecieran devolverse siempre contra él para esclavizarle, existe una salida para este drama: el *éxodo*, la posibilidad de negar el orden establecido y crear un mundo diferente desde la inmanencia. Job invoca a un Dios inmanente, a una *potencia* capaz de crear otra forma de relación con el Ser. Job coloca su esperanza en un “Dios de este mundo”, en un Mesías que nos sacará de la esclavitud de Egipto para llevarnos a la tierra prometida. Si la pérdida de la medida del trabajo es la forma que adquiere el “mal radical” en el Imperio, el advenimiento del Mesías debería significar entonces la *recuperación del valor del trabajo*, es decir la posibilidad del *éxodo* frente a un mundo en el que prima el trabajo muerto. En palabras de Negri, “sólo el Mesías puede conducirnos fuera de este planeta endiablado, fuera de este destino de dolor [...] ¿Quién, que no sea el Mesías, puede conducirnos por esta senda?” (Negri, 2003:132).

Pero recordemos que el Mesías que invoca Negri es un Mesías inmanente. Por eso, la reconquista del *valor* del trabajo no significa necesariamente la recuperación de la *medida* del trabajo. No es posible ir más atrás de la “condición posmoderna” creada por el Imperio. Esta nos ha lanzado definitivamente al *plano de la inmanencia* y es desde allí que se debe gestar el proyecto mesiánico de la reconquista del valor. No se trata, pues, de “volver a Marx” para buscar allí una recuperación de la medida del trabajo. H&N son claros en que el Imperio ha dejado sin piso la ley del valor-trabajo elaborada por Marx según la cual, el valor de una mercancía se *mide* de acuerdo al tiempo de trabajo socialmente invertido para su producción. Y ese trabajo “socialmente necesario” está determinado, a su vez, por las luchas de la clase obrera, encaminadas a negociar el tiempo de la jornada laboral para el trabajador asalariado. Pero con el advenimiento del Imperio el trabajo se desterritorializa, escapa al criterio normativo de la “jornada laboral” y no puede ser sometido a ningún tipo de medida. Para Negri, el advenimiento del Mesías no significa, entonces, la recuperación de la medida y el orden, sino la *reconstrucción del valor a través del trabajo vivo de la multitud*. Pero este proyecto, ¿es tan solo la expectativa de un evento mesiánico ubicado por fuera de la historia, como afirma Derrida, o podría tratarse de un evento histórico?

General intellect, o la presencia del Mesías

A pesar del “mecanismo trágico” que ha convertido al trabajo en una actividad prescindible en el capitalismo global, la visión que tienen H&N del Imperio no es desesperanzada, como la que tenían

en su momento Horkheimer y Adorno después de la segunda guerra mundial. Recordemos que para los dos filósofos de Frankfurt, la *obsesión por establecer una medida objetiva* fue justamente lo que generó la crisis de la razón moderna. A través de la medida, el mundo debía convertirse en un objeto de dominio en manos del hombre, pero la tragedia de la modernidad consistió precisamente en que esta razón objetivante terminó por adueñarse de todas las relaciones sociales. La medida, en manos del capital, convirtió al mundo en un mundo de cosas pero no de sujetos. El valor de uso desaparece y reina solamente el valor de cambio. Las sociedades capitalistas han sido cosificadas por completo y las posibilidades del éxodo son demasiado pocas. Si se puede hablar de “éxodo”, este se reduce tal vez a la experiencia estética (Adorno) y/o religiosa (Horkheimer), pero siempre de carácter individual. El *éxodo colectivo* es una imposibilidad histórica. Para Horkheimer y Adorno, el éxodo colectivo es justamente la expectativa del Mesías, pero este es un evento que no ocurrirá en la historia sino *más allá de la historia*.

Por el contrario, H&N afirman que el éxodo colectivo puede ser un acontecimiento *histórico*, porque el Imperio mismo ha creado las condiciones para ello. Precisamente aquello que genera el absurdo del mundo posmoderno, la desterritorialización del trabajo, es lo que puede generar el éxodo colectivo y hacer realidad el proyecto mesiánico de la reconstrucción del valor. El desvanecimiento posmoderno de la medida termina siendo, después de todo, un fenómeno trágico y doloroso pero potencialmente liberador.

Es aquí donde la influencia de San Agustín se hace más evidente en el proyecto teórico de H&N. A diferencia del pensamiento judío, que postula el advenimiento del Mesías como un evento que no ha tenido lugar todavía y del cual no existen señales visibles en la historia, San Agustín afirma que *el Mesías ya está con nosotros*. El obispo de Hipona entiende que el Imperio romano crea las condiciones para la formación y expansión de la iglesia cristiana, que es la encarnación del Mesías en el mundo. Dios ha establecido su tabernáculo en la multitud de creyentes que tienen fe en que este mundo no es el estado definitivo de cosas. Por eso, a pesar de que los vándalos rodean su ciudad y están a punto de destruirla, a pesar de que el gran Imperio arde por todas partes y nadie sabe cuál será su destino, San Agustín no coloca su fe en el futuro sino en el presente. La *potencia de la civitas Dei* no es algo por venir, sino que es algo *ya presente* entre nosotros. La angustia por su salvación personal vertida en *Las confesiones* se transforma en afirmación decidida de la praxis humana en la historia. En *La Ciudad de Dios*, San Agustín afirma que Dios ha cumplido ya su promesa mesiánica en la historia. Aunque Roma se derrumbe, el éxodo colectivo es una posibilidad histórica, aquí y ahora, porque el Mesías ya está actuando en medio del Imperio.

¿Dónde está entonces el Mesías para H&N? No sobra decir que para nuestros autores, el Mesías no es una persona, ni un grupo específico de personas, sino *un dispositivo*. En tiempos de Marx, este dispositivo podía ser visto todavía como algo perteneciente al futuro lejano, tal vez a la ciencia ficción, pero hoy día es una realidad. El dispositivo del Mesías, actuante aquí y ahora en *nuestra* historia, es denominado por H&N el *Intelecto General*. La categoría “Intelecto General” (también conocida como intelecto activo) fue utilizada por la filosofía árabe medieval para referirse a una instancia cognitiva, de carácter *preindividual*, que permite a la mente humana hacer una separación entre la materia y la forma de las cosas conocidas. Gracias al Intelecto General, la mente individual es capaz de acceder al conocimiento de objetos *inmateriales*. El contacto con el Intelecto General era visto por los filósofos árabes como una forma de experiencia mística de Dios. Gracias a ese contacto, el hombre accede a un estado de éxtasis gozoso en el que sujeto y objeto de conocimiento se funden en un mismo acto. A través del Intelecto General, los hombres pueden experimentar la *inmanencia de Dios*, hasta el

punto de exclamar: “yo soy Dios”. Fue precisamente esta tendencia al *materialismo panteísta*, un verdadero anticipo de la doctrina de Spinoza, lo que provocó la condena del averroísmo por parte de la filosofía escolástica de la edad media.

H&N no utilizan la categoría de Intelecto General en relación directa con la filosofía de Averroes, sino apelando al célebre “Fragmento sobre las máquinas” incluido por Marx en el cuaderno VII de los *Grundrisse*. En este fragmento, Marx pronostica que el desarrollo del capitalismo hará que el trabajo asalariado se convierta en un elemento secundario en la producción de capital, siendo desplazado por el trabajo creativo de hombres y mujeres que han hecho suyo el conocimiento encarnado en las máquinas. Esta situación, en la que el conocimiento deja de pertenecer a la máquina para vincularse a la subjetividad del trabajador, permitiendo que el trabajo se coloque al servicio de la creatividad y el disfrute de las personas, es vista por Marx como la realización histórica del comunismo. Cito el texto de Marx en los *Grundrisse*:

Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plus-trabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc. de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos —el comunismo—. El capital mismo es la contradicción en proceso, que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza [...] despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella [...]. El desarrollo del *capital fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge social general* se ha convertido en fuerza productiva inmediata y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no solo en la forma de conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real (Marx, 1972: 229, 230).

La tesis de H&N, compartida por filósofos como Paolo Virno y Maurizio Lazaratto, es que esta “profecía” de Marx se está cumpliendo hoy día con la emergencia de la economía posfordista. En tanto que modo hegemónico de producción basado en la informatización, el conocimiento y el trabajo inmaterial, el posfordismo *presupone* la encarnación histórica del Intelecto General. El trabajo continúa siendo un elemento central en la producción de riqueza, pero ahora bajo su forma “inmaterial”, es decir, centrado ya no en la producción de “cosas” sino de *símbolos, conocimientos y afectos*. No es posible, entonces, establecer una separación entre trabajo e interacción simbólica, como quería el primer Habermas, puesto que el trabajo inmaterial es productor de símbolos. No es la fabricación de objetos físicos sino la manipulación de datos, imágenes y símbolos lo que caracteriza a la economía posfordista. En una economía como ésta, orientada hacia el sector terciario, un servicio ya no se mide por las horas de trabajo empleadas para prestarlo, sino por la *calidad* de ese servicio. No existe una relación mensurable entre el esfuerzo realizado y el resultado final. La medida del trabajo no es entonces la cantidad de producto por hora trabajada, sino la creatividad del productor. Pero se trata de una creatividad que ya no reside en las competencias cognitivas del trabajador individual, sino en la cooperación lingüística y la creación colectiva de conocimientos y afectos. El

Intelecto General, según Paolo Virno (2003), es como una *partitura* a disposición de todos que actualiza las potencialidades creativas del lenguaje, la imaginación, la autoreflexividad y las inclinaciones estéticas.

El Intelecto General del que hablan H&N es precisamente esto: la posibilidad de que, por primera vez en la historia, el conocimiento humano (y ya no el trabajo físico del obrero o el trabajo impersonal de las máquinas) se convierta en la principal fuerza productiva. Pero, como decíamos, la capacidad intelectual-lingüística de la que se habla aquí no es individual sino pre-individual, colectiva, lo cual recuerda el concepto de Intelecto General en Averroes. El proceso de trabajo requiere de las cualidades más universales de la especie: percepción, lenguaje, memoria y afectos, lo cual recuerda también el concepto de *Gattungswesen* del que hablaba Marx en los *Manuscritos*, a propósito de las facultades más elementales del género humano. Esto significa, según H&N, que la producción posfordista se apropia de *la vida como tal*, del conjunto de facultades más específicamente humanas, para convertirlas en fuerza de trabajo. En este proceso, no todo el conocimiento extraído del Intelecto General queda incorporado en el sistema productivo, sino que hay un excedente que se utiliza para recrear la vida misma de una forma autónoma. El Imperio moviliza de este modo toda una serie de actitudes que pertenecen a la *vida* y las “pone a trabajar”, las convierte en *biotrabajo* (Hardt & Negri, 2001: 346).

H&N están convencidos de que cuando la innovación, el inconformismo con lo estandarizado, la imaginación y la creación de sentimientos y afectos se ubican en el corazón del sistema capitalista, es porque éste, como el Imperio romano, ha entrado en una fase final de decadencia. El sistema se ha tornado autodestructivo, enfermo, porque produce y se alimenta del virus que terminará carcomiendo su propia estructura. Un capitalismo sin trabajo material que lo sustente, y que concentra toda su energía en la *sustracción* de afectos, sentimientos y conocimientos que no puede producir él mismo, es un capitalismo que ha generado, como decía Marx, sus propios sepultureros. Asistimos, según H&N, a la invasión del Imperio por la multitud, del mismo modo que San Agustín asistió a la invasión de Roma por los bárbaros. El capitalismo es solamente un “cascarón vacío”, que se alimenta, como las máquinas de la película *Matrix*, de la *potencia creativa* de la multitud. No presenciamos una “crisis” más del capitalismo, de la cual éste vaya a recuperarse mediante el ingreso en otro “ciclo” de su larga historia, porque *el capitalismo ya no tiene vida propia*. Lo que caracteriza al Imperio no es la generación sino la corrupción, porque el imperio ya no produce vida sino que la succiona. Más que un vampiro, el Imperio es un parásito que se alimenta del Intelecto General (Hardt & Negri, 2001: 344, 365, 367).

Desde esta perspectiva, resulta claro por qué H&N identifican el orden presente del Imperio con la promesa mesiánica de redención. Pero la tesis de que el Intelecto General crea las condiciones para el cumplimiento de la promesa mesiánica (la reconquista del valor del trabajo) levanta muchas más inquietudes que respuestas. ¿Acaso el Intelecto General no es *expropiado* en su totalidad por el capital mismo? ¿No es esta la forma en que el Imperio actúa como “aparato de captura”? Pareciera que entre más conocimiento se produce en el mundo, más ricos se hacen los ricos y más poderosos se vuelven los poderosos. Esto debido a que el excedente de energía intelectual que se invierte en el trabajo abstracto es absorbido y reutilizado por el Imperio. Pareciera también que una economía basada en el desarrollo de las competencias cognitivas, termina concentrándose en una pequeñísima elite educada de la población mundial, condenando al resto a la marginalidad y la precariedad. H&N parecen no ver que el auge de los empleos precarios forma parte de una estrategia de adaptación a una economía que bajo la presión de la sociedad del trabajo, necesita producir los siete días de la

semana y las 24 horas del día. Antes que la emergencia del “trabajo vivo de la multitud” potenciada por el Intelecto General, lo que vemos es la consolidación del dominio de la sociedad del trabajo.

En efecto, uno de los problemas que pasan por alto H&N es que aunque la medida del trabajo desaparece a nivel de la economía global, no lo hace a niveles más locales, ligados a la formación de la subjetividad, como por ejemplo la vida privada. Ya Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la ilustración* habían señalado cómo la lógica capitalista del trabajo empieza a colonizar todos los espacios de la vida de una persona, hasta el punto de convertir el hogar en una extensión de la fábrica. Pero aunque el paso de la economía fordista a la posfordista haya quitado a la fábrica su lugar central en el proceso de producción, la *mentalidad fabril de la vida privada* continúa y asume características todavía más fuertes que las señaladas por los filósofos de Frankfurt. Con las mujeres ya incorporadas plenamente a la vida laboral, el “tiempo de ocio” en casa tiende a reproducir estrategias posfordistas de gestión empresarial. Las tareas del hogar deben ser realizadas lo más simple y rápido posible. Como bien lo anota Pekka Himanen, “las comidas preparadas en el microondas han sustituido a las cenas preparadas en casa a base de recetas personales. Las familias ya no crean sus formas de distracción y ocio, sino que se limitan a gestionar el mando a distancia para sintonizar con la asamblea social de la televisión [...] En la gestión de la vida doméstica entra en juego una segunda estrategia empresarial: el trabajo en red, sobre todo en forma de alimentación externa, como el recurso de la comida a domicilio o el de las guarderías” (Himanen, 2004: 47).

Pareciera también como si las nuevas tecnologías de la comunicación, que según H&N deberían favorecer una mayor autonomía de la multitud frente a la lógica fordista del trabajo, no hicieran otra cosa que trasladar esa lógica al ámbito de la vida privada, pero ahora en clave posfordista. Es el caso, por ejemplo, de la telefonía celular, que en buena parte de los casos es utilizada para responder de forma rápida a situaciones urgentes. Al permanecer localizables por teléfono a toda hora, las personas se ven abocadas a vivir en una *cultura de la urgencia*. Este, curiosamente, es el modo de vida que llevan las elites de la economía posfordista, “formada por personas en perpetuo movimiento que se ocupan a todas horas de asuntos urgentes a través de sus teléfonos móviles, pendientes siempre de un plazo a punto de expirar” (Himanen, 2004, 50-51). El problema que queremos señalar es que el posfordismo hace desaparecer la frontera entre tiempo libre y tiempo de trabajo, *convirtiendo a la vida en su totalidad en trabajo*. El trabajo ha dejado de constituir una praxis separada, regida por criterios y procedimientos especiales. Las diferentes áreas de la vida empiezan a ser permeadas por la lógica del trabajo inmaterial, justo en el momento en que la medida del trabajo es desmantelada. Así las cosas, aunque el Intelecto General sea un dispositivo para la producción de subjetividades posmodernas, éstas son reabsorbidas por la sociedad del trabajo.

H&N saludan, en cambio, la desaparición de la línea divisoria entre trabajo y no-trabajo, porque creen que de este modo se potencia la cooperación productiva basada en el Intelecto General. Pero la pregunta es: ¿cómo puede darse la reapropiación social de esa riqueza producida, dado que la plusvalía del trabajo inmaterial continúa siendo extraída por el Imperio? ¿Cómo es posible el éxodo? La respuesta de H&N a estas preguntas es francamente desalentadora: el éxodo es posible a través de reivindicaciones jurídicas y laborales. En efecto, su tesis es que la multitud debe organizarse, a la manera de un nuevo proletariado global, para luchar por una mejoría de sus condiciones laborales. En tanto que nueva clase explotada por el capitalismo global, la multitud debe retomar la lógica de la militancia obrera, pero ahora fortalecida con poderosos instrumentos de lucha que jamás soñó tener

el “obrero masa” del capitalismo industrial. Hoy día, el “obrero social” está empoderado con el conocimiento y la experticia tecnológica que le brinda el Intelecto General. Por eso está en la capacidad de enfrentarse al Imperio y exigir el derecho a un salario social y a la ciudadanía global (Hardt & Negri, 2001: 371-376). El salario social garantizaría que los no asalariados, sobre todo los que se mueven en el sector de servicios, recibieran una renta como reconocimiento a su productividad, generando así el paso del *trabajo* asalariado al *empleo* remunerado. La ciudadanía global, por su parte, garantizaría que los inmigrantes recibieran permisos de trabajo y residencia en cualquier país donde se encuentren. La lucha por estos dos derechos ha sido tema central en el Foro Social de Porto Alegre, que busca construir un “bloque histórico” frente a la hegemonía de la globalización neoliberal. Los grupos *alterglobalización* serían, entonces, para H&N, un símbolo de la presencia del Mesías en el mundo y Porto Alegre sería el Tabernáculo donde éste habita.

De acuerdo a H&N, un ejemplo prototípico de esta nueva organización obrera es el “Gran Sindicato” formado por los obreros de la IWT (Trabajadores Industriales del Mundo). Se trata de un sindicato formado en la costa oeste de los Estados Unidos que pretende agrupar a los trabajadores explotados de todas las lenguas y razas del mundo. No se trata pues de una federación de sindicatos locales, sino de un Gran Sindicato Mundial. Aunque pretenda trabajar en red, la estructura de este Gran Sindicato es *irremediamente arbórea*: los trabajadores son agrupados de acuerdo a la “rama” de su oficio, de tal manera que los que trabajan en el sector de la producción inmaterial se agrupan con sus similares de todo el planeta, y lo mismo pasa con los que trabajan en el sector de la construcción, en el sector metalúrgico, en el de transportes, etc. De este modo se garantizaría que la planificación de huelgas en todo el mundo sea simultánea, hasta obligar al Imperio a conceder los dos derechos ya mencionados. En últimas, el objetivo declarado de este sindicato es la creación de una Internacional que produzca una *única conciencia de clase* en los trabajadores de todo el mundo. Un sindicato, una clase, una lucha, una conciencia. H&N no dudan un segundo en calificar este programa unitario como “el gran proyecto Agustiniiano de los tiempos modernos” (Hardt & Negri, 2001: 216).

Pero con la militancia obrera de la IWT, ¿estamos frente a un “proyecto agustiniano”, como anuncian H&N, o frente al regreso de los fantasmas de Marx que Derrida quería ver exorcizados? Nos referimos, sobre todo, al *fantasma del homo faber* que pretende hacer del trabajo el lugar privilegiado de la emancipación humana. El fantasma que pretende otorgar a las luchas obreras primacía sobre las luchas ecológicas, feministas, indígenas o de cualquier otro tipo, porque piensa que la *sociedad del trabajo* es el contexto último e inamovible de la existencia social. Nos referimos, en suma, a ese fantasma de Marx que eleva el trabajo a esencia del ser humano y lo mistifica como principio opuesto al capital. Ese fantasma que no combate a la burguesía por ser portadora de la idolatría del trabajo, sino que la insulta en nombre del trabajo. Porque la verdad es que la militancia obrera, que H&N pretenden convertir en portadora de la promesa mesiánica, jamás promovió un éxodo de la sociedad del trabajo; por el contrario, fue un movimiento que al negociar reivindicaciones y derechos laborales, terminó fortaleciéndola. Antes que ver el trabajo como forma de esclavitud faraónica, el movimiento obrero convirtió en orgullo la consigna de “trabajar para todos”. Un *comunismo sin éxodo*, desplegado al interior de Egipto. Lo que perseguía el obrerismo era tan solo conseguir derechos y “mejoras” en la sociedad del trabajo. Derechos y mejoras *para seguir trabajando*. Si el Mesías que anuncian H&N

tiene la forma de una nueva ontología de la sociedad del trabajo, entonces, como bien lo dijo Derrida, mejor sería que tal Mesías nunca viniese.⁵

H&N no son consecuentes con su diagnóstico de la desmesura y la ontología de la precariedad. Si los mecanismos ontológicos de la sociedad del trabajo son el “mal radical”, como dice Negri, entonces la reconquista del valor no puede consistir en la construcción de una nueva ontología del trabajo, en la que este pueda tener “mejores condiciones”, sino en una *salida de la sociedad del trabajo*. El éxodo no es tampoco del capitalismo para entrar en el socialismo, como pretendió en su momento la teología de la liberación, porque ello no equivaldría sino a cambiar la forma de la esclavitud. Creemos, en suma, que H&N son herederos del fantasma marxista de la presencia viva, por lo que habría que volver a Derrida para distinguir entre los *fantasmas* de Marx y los *espectros* de Marx:

El espectro del que hablaba Marx estaba ahí sin estar ahí. Todavía no estaba ahí. No estará nunca ahí. No hay *Dasein* del espectro, pero tampoco hay *Dasein* sin la inquietante extrañeza (*Unheimlichkeit*) de algún espectro [...] Un espectro parece presentarse, durante una “visitación”. Nos lo representamos, pero él, por su parte, no está presente en carne y hueso” (Derrida, 2003: 117-118).

Si lo propio del espectro es que no tiene *Dasein* ni puede ser reducido a presencia plena, entonces la promesa del trabajo vivo no puede ser entendida como una reorganización empírica de la sociedad del trabajo bajo el nombre de “comunismo”. A lo sumo podría pensarse, siguiendo la pista de H&N, que el Intelecto General pudiera constituir el *dispositivo* para el cumplimiento de la promesa, pero entonces ya no estaríamos hablando de una presencia del Mesías sino de una “visitación espectral”. La diferencia entre la presencia y la visita radica en que mientras la primera supone un Mesías “en carne y hueso”, es decir como *poder constituido*, la segunda es solamente una huella sin contornos definidos, una esperanza no cumplida que, por lo mismo, es capaz de operar como *poder constituyente*.

H&N tienen razón al afirmar que el Intelecto General está produciendo subjetividades rebeldes que ya no pueden entenderse como separadas de la máquina. Pero su profecía de que “una nueva raza de bárbaros invadirá al Imperio”, y que esta raza estará compuesta de cyborgs, debe ser entendida solo desde la lógica de la visita y no desde la lógica de la presencia. También Derrida piensa que la tecnociencia incorporada a la subjetividad podría ser una visita espectral, pero agrega con inquietud que “lo mesiánico tiembla al borde de ese mismo acontecimiento” (Derrida, 2003: 189). Y es que los cyborgs que produce el Intelecto General también provocan espanto, *Unheimlichkeit*. La propia Donna Haraway afirma que la figura del cyborg no es garantía ninguna de redención, pues también puede conducir al final apocalíptico en el que las máquinas establezcan una sociedad del

⁵ La crítica de Derrida a Negri se basa en la persistencia de éste en la posibilidad de una nueva “ontología”. Pregunta Derrida: “Por qué querer proponer una *nueva ontología* después de haber tomado nota de una mutación que volvía caduco el paradigma de la ontología? ¿Por qué querer reontologizar a cualquier precio, con el peligro de reestablecer de nuevo el orden, el gran orden, pero el orden al fin y al cabo? [...] Negri es, ciertamente, mejor marxista que yo, es más fiel al espíritu de Marx que yo, cuando describe este movimiento, pero haciéndolo cede a lo que considero el aspecto más problemático de Marx, a saber: el deseo desenfrenado, clásico, tradicional (¿me atrevería incluso a decir que platónico?) de conjurar toda espectralidad y de *reencontrar la plena y efectiva realidad genética del proceso detrás de la máscara del fantasma*” (Derrida, 2002: 300). Para Derrida, la rehabilitación de una nueva “patria ontológica”, propuesta por Negri, es un signo de nostalgia y de duelo. Al permanecer cautivo de la ontología, *Negri sigue en la prisión*.

trabajo todavía más perfecta. Por eso, agrega Haraway, la encarnación del cyborg está “situada fuera de la historia de la salvación” y se ubica más bien “dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin” (Haraway, 1995: 255). Esa tradición utópica imagina el cumplimiento de la promesa del trabajo vivo como situada *más allá de la historia*. La realización plena del trabajo vivo es imposible en el seno de una sociedad del trabajo e implica un éxodo colectivo frente a ésta. Podemos o no *representarnos* ese éxodo como impulsado por el dispositivo del Intelecto General, pero lo que no podemos – y eso nos lo enseña la experiencia política del siglo XX – es confundir al Mesías con un nuevo poder constituido, bajo la forma de sociedad del trabajo.

Epílogo

H&N finalizan su libro *Imperio* haciendo alusión a la figura de San Francisco de Asís. Para ellos, San Francisco es el emblema del militante comunista que recupera la herencia de las luchas obreras y las pone a jugar creativamente en el contexto de la biopolítica posmoderna (Hardt & Negri, 2001: 384). Permítaseme ensayar una interpretación diferente. San Francisco sería, más bien, el emblema del hombre que decide vivir radicalmente la experiencia del éxodo. Nacido en medio de la riqueza y los privilegios, San Francisco resuelve abandonar la naciente sociedad capitalista del trabajo y asumir la precariedad como forma de vida. El *estar-en-la-precariedad* significa rechazar toda certeza y toda seguridad constituida, en nombre de un mundo siempre por constituir. San Francisco sabe que la única forma de vencer al Imperio no es negociando con él sino abandonando sus leyes, pues no existe Imperio sin súbditos. Pero un éxodo semejante tiene su precio: el dolor de los estigmas. Las pinturas de Giotto muestran los estigmas como rayos espectrales que unen al santo con la figura del Mesías. San Francisco quiere salir del mundo del trabajo muerto para llegar a otro donde sea posible la producción autónoma de la vida. Pero su voluntad inquebrantable por cerrar la brecha entre los dos mundos no consigue otra cosa que agrandar el dolor de las heridas. Al final, como Job, San Francisco se da cuenta que el Mesías es un espectro sin carne y que ninguna urgencia revolucionaria podrá eliminar de un espíritu rebelde la sensación de que este mundo es un lugar *extraño (Unheimlich)*, pues esa sensación es la que impulsa los deseos para volverlo más amable.

Referencias

- Agustín de Hipona. (1975). *La ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa.
- Antunes, Ricardo. (1999). *Os sentidos do Trabalho. Ensaio sobre a Afirmacao e Negacao do Trabalho*. Sao Paulo: Bomtempo.
- Bauman, Zygmunt. (2002). *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. (2003). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bloch, Ernst. (1968). *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. (2002). “Marx e hijos”. En: Michael Sprinker (ed.). *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid: Akal.

- Derrida, Jacques. (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. (2001). *Imperio*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Himanen, Pekka. (2004). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. Volumen 2, Siglo XXI. México, 1972.
- Negri, Antonio. (2002). "La sonrisa del espectro". En: Michael Sprinker (ed.). *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid: Akal.
- Negri, Antonio. (2001). *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. Madrid: Akal.
- Negri, Antonio. (2003). *Job: la fuerza del esclavo*. Buenos Aires: Paidós.
- Virno, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Historia editorial

Recibido: 26/05/2006

Aceptado: 10/07/2006

Formato de citación

Castro-Gómez, Santiago. (2006). El dispositivo del Mesías. Trabajo vivo y redención en la filosofía política de Hardt y Negri. *Athenea Digital*, 10, 56-76. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num10/castro.pdf>.

<p>Santiago Castro Gómez. Doctor en Letras (Dr. Phil.) por la Johann-Wolfgang-Goethe-Universität (Frankfurt, Alemania). Profesor de planta en el <i>Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar</i> de la <i>Pontificia Universidad Javeriana</i> (Bogotá, Colombia).</p>



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)