

*Decidir un nuevo sujeto**

Toni NEGRI

1. Entre la modernidad y la postmodernidad

La argumentación que desarrollaré a continuación toma como punto de partida cierto número de hipótesis que no pretendo demostrar aquí. En primer lugar, parece que la modernidad ha tocado a su fin.

Quienes llevan una vida normal y toman parte en la producción y la reproducción social no parecen albergar muchas dudas al respecto: el marco de nuestra experiencia en tanto que ciudadanos y trabajadores ha quedado interrumpido en algún momento de los últimos veinte o treinta años; es esta una certeza generalizada. Suele aceptarse el 68 como jalón temporal de esta interrupción de la continuidad histórica, como indicio del advenimiento de una suerte de revolución de la estructura antropológica, de un cierto renacimiento de la *subjetividad*. La ruptura fue evidente. Hoy, en el transcurso de una transición que está tocando a su fin, podemos constatar, desde el punto de vista de la filosofía política, cómo la idea (y la experiencia vivida) de autoridad del Estado –en su forma autocentrada y, en este sentido, soberana– que habíamos heredado de la modernidad ha dejado de ser la nuestra, así como tampoco nos pertenece ya la idea de sociedad civil (en tanto que conjunto de funciones relativamente autónomas de jerarquía y subordinación productiva). Si contemplamos las cosas desde un punto de vista diferente, que podríamos calificar de sincrónico, advertiremos también que las dos determinaciones fundamentales de la vida política, la espacial y la temporal, se han desplazado: en pocas palabras, el espacio ya no es el de la nación y la lengua; el tiempo ha dejado de ser el del progreso.

La autoridad soberana se nos presenta hoy bajo formas muy diversas a las de la tradición moderna, pues aparece en el marco de un horizonte global

como algo que emana de un lugar al que llamamos (o algunos llaman) *Imperio*. Pero también la categoría y la experiencia de sociedad civil parecen haberse extinguido: el bello orden de la sociedad burguesa y sus determinaciones funcionales han dejado paso a una cooperación social comunicativa en la que se dibujan formas inéditas de subordinación. La vida y la producción parecen confundirse definitivamente. Por consiguiente, tanto el concepto como la percepción de espacio y tiempo sufren una mutación. El espacio lo padecemos, aun cuando no lo recorramos, de forma global, y es en la globalidad donde se definen la movilidad y la identidad de los sujetos: en suma, multitudes de sujetos en lugar de masas. En cuanto a la nueva experiencia del tiempo podemos afirmar que se ha detenido. Se trata de un tiempo difuso, que no avanza; la temporalidad que experimentamos es múltiple y horizontal. El “final de la historia” se corresponde con el “triumfo del mercado”. A todo esto es a lo que, en términos generales, llamamos *postmodernidad*.

Si lo anterior es verdad (aunque sólo lo sea en parte), será preciso reconocer que existe a nuestro alrededor una nueva humanidad de la cual participamos. Una humanidad que debe mostrarse, salir fuera, *irrumper*. Vivimos una ruptura entre un antes y un después, una quiebra entre la modernidad y la postmodernidad que ya no es sólo histórica: vivimos también una descompensación entre lo que ya ha tenido lugar y lo que aún no logramos expresar. Sentimos cómo apremia una nueva realidad común a la que no sabemos dar forma. No se trata, sin embargo, del momento de la representación –de eso estamos totalmente seguros si por representación entendemos “dar forma” a la voluntad y los deseos según una medida preexistente–; ha llegado el momento de la *expresión* puesto que se trata de construir simultáneamente la medida y la representación. Es la imaginación la que actúa. Será, pues, un tipo de medida, de mesura que es inmediatamente *desmesura*...

Una primera desmesura consiste en el hecho de que este paso, esta expresión de lo que ya se ha construido en el ser, este violentamiento de la ontología en la potencia constituyente, es una *decisión*. Debemos decidir una nueva producción de subjetividad. Debemos elegir un mundo nuevo. Hay momentos en los cuales la elección prevalece sobre la lógica tradicional, sobre el sistema de medidas que la asedia. El significado eterno del cartesianismo consiste, precisamente, en el gesto mucho más que en los contenidos de la elección. Así pues este gesto, este nuevo régimen ontológico de la elección constituye el eje en torno al cual debe girar toda reflexión filosófica y, en particular, la filosofía política (porque este contexto ontológico es el único que puede ofrecer una explicación).

Cuando se nos presenta la cuestión de la “constitución de nuevos sujetos

políticos”, una vez situada en la dimensión ontológica que le corresponde, no podemos dejar de replantearla de una manera extremadamente sencilla: ¿cuál es *el lugar de la elección* singular de una nueva experiencia ontológica? El problema de la posibilidad de nuevos sujetos políticos debe confrontarse con la voluntad (y con la elección, con su racionalidad, con las implicaciones ontológicas de la decisión) de construir nuevos sujetos políticos o, mejor dicho, de revelar su sustancia, de hacerlos irrumpir.

A medida que avanzamos por este terreno me permitiré analizar algunos pasajes críticos en términos de *biografía* de la generación a la que pertenezco. Hay, en efecto, momentos en los cuales la biografía se convierte en patrimonio, o mejor, en acumulación de trabajo vivo que invertir en la identificación (y en el incremento de la voluntad de determinación) de las condiciones que convierten una genealogía en un porvenir. De nuevo resulta central aquí el tema de la “elección”, de la “decisión”. Sobre todo si tenemos en cuenta que nuestra *alma* es una multitud, en tanto que la *multitud* se compone de almas singularísimas, y es la decisión la que manda tanto sobre esa gran multitud que es el ser como sobre aquella otra desmesurada y pequeña que es nuestra alma. Pero de esto trataremos en otra ocasión.

2. La elección como acontecimiento

La elección existe, *hay elección*: se trata de un acontecimiento singular. Jamás he logrado comprender la hipérbole cartesiana ni la solución de la duda si no es en términos de *elección* de certeza (contra la autoridad) o bien como acontecimiento absolutamente singular de la encarnación del espíritu.

Quien busque una caracterización diferente de la elección sólo la encontrará en el terreno trascendente (como ocurre, muy probablemente, en la “ontología blanca” de Descartes). Por lo que atañe al problema de la elección ético-política, si me atengo a mi propia experiencia me encuentro frente a frente con tres autores: Maritain, Strauss, Jonas. Del primero, además de su comprensión de la fenomenología ética, resulta fundamental la implantación de la elección en los presupuestos teológicos: la elección siempre es buena o mala, por lo que no hay elección que no esté determinada por valores, con independencia de que sean positivos o negativos. No es muy distinta la referencia straussiana a la regla del cosmos (siguiendo la terminología y la axiología clásicas) ni la alusión de Jonas al valor radical que la ecosofía reconoce en la naturaleza, pues en este caso la elección también se caracteriza por la preexistencia de valores positivos o negativos que la definen. A través de

estos valores la elección se revela teológicamente orientada y siempre dominada por lo trascendente. *La elección* o bien la declaración voluntaria que actualiza la certeza, la afirmación de la verdad “en un tiempo definido”, la confianza en la autoridad del acto y en nada más –todas estas características se proyectan sobre un cielo estrellado... Naturalmente, la distancia es tal que las proyecciones se dispersan en el centelleo de la noche. Se dispersan, se confunden, se disuelven.

Tomaremos, por contra, la otra dirección, la que ofrece a la elección un terreno de inmanencia; asumiremos el carácter central de la curvatura del pensamiento contemporáneo que, rechazando la exasperación existencial, ha buscado la encarnación del espíritu. En este sentido Merleau-Ponty se nos presenta como uno de los mejores ejemplos desde el momento en que asume una definición de la elección que parte de abajo, que se desarrolla por completo dentro de la pesantez de la carne y de la contingencia individual. *Hay elección*: en esta afirmación existencial la elección muestra su musculatura, revela la radicalidad de su implantación ontológica y, tal vez, su irreductibilidad a cualquier horizonte trascendente. Tal vez, porque para estar seguros no basta encarnar el acto de la elección, no es suficiente insertar este acto en el contexto que lo hace posible y lo desarrolla, sino que es necesario captar la *producción de subjetividad* que revela la elección: una suerte de “surtidor” del ser, de construcción de nuevo ser... Y aquí es donde resalta con total claridad la insuficiencia de la “ontología blanca” de Descartes ya que, al remitir la recuperación de la certeza a la teoría de la producción de la verdad eterna, se restablece el horizonte trascendente.

Nosotros preferimos la otra línea, la línea que Husserl definía de manera ambigua aunque eficaz en sus *Meditaciones cartesianas*, la que Merleau-Ponty retomaba en su teoría de la percepción, la que Sartre radicaba en el acontecimiento individual. Ya no se tratará de una “ontología blanca”, sino de una ontología encarnada, una ontología roja, del color de las pasiones de los hombres que redescubren su carácter básico en las guerras de religiones y de clases que han conmovido el siglo XX. Por tanto, será en el seno de esta “ontología roja” donde se asumirá la elección o bien la afirmación de que “la elección existe, hay elección”. Se trata de un presupuesto que es simultáneamente teórico y biográfico, pues no parece que, en materia ético-política, biografía y metafísica puedan distinguirse de ningún modo.

3. Elección y producción de subjetividad

Hay quien asume la elección como *producción* del individuo. Arendt afirma esta percepción trascendental en términos éticos, Rorty traduce la misma percepción en un orden y en una tendencia pragmáticos, Habermas desarrolla sus presupuestos dentro de un horizonte comunicativo; en los tres casos nos encontramos en la atmósfera del trascendentalismo, en esa tradición cansina de los epígonos del kantismo responsable en gran medida de la neutralización de la ontología roja de la elección. Lo que estos autores nos proponen es, de hecho, una “ontología gris”, pues gris es la medida y también la forma. La elección ha de ser subsumida en la medida y en la forma, nos dicen. No hay elección desmesurada, ni amorfa, ni deforme, tampoco monstruosa o metamórfica, ni siquiera cambiante o simplemente coloreada... En cualquier caso no hay elección absoluta, libre, ni aun en el supuesto de que se tratara del producto de una libertad completamente negativa. Aquí, en el trascendentalismo (sea cual sea la forma en que se conjugue) la producción de subjetividad no puede ser más que fenoménica y estar así dispuesta a perderse en la penumbra gris de las sombras que representan lo real. Pero si todavía es posible ver aquí un llamamiento desesperado a una certeza lógica y epistemológica inalcanzable, no cabe duda de que en el ámbito de la ética de la elección este recurso no tiene sentido ni vigor.

“Hay elección”, habíamos dicho, y habíamos recordado que la existencia de la elección nos sitúa en el seno de una ontología encarnada. Ahora añadimos: “*hay elección libre absoluta*”, retomando así el lenguaje sartreano de la “elección gratuita”; y añadimos también que esta elección es productiva aunque sea nulo su resultado, porque aquí la encarnación se manifiesta como adquisición de realidad y, por tanto, la elección singular revela, muestra, expone, en suma, “expresa” su propia intensidad ontológica. Lo que acontece no es sólo la afloración de un significado ético-político (producto de cualquier elección) a partir de una ontología de la carne: aquí el cuerpo afirma el carácter absoluto o, mejor, la *eternidad* del acto de decidir, su absoluta irreductibilidad. Pero, sobre todo, afirma la *productividad* de este acto, la construcción de ser que ese acto comporta y, por tanto, la responsabilidad que conlleva. De esta forma, la *responsabilidad* se muestra aquí ajena a cualquier juicio trascendental. No está subordinada al ser, sino que produce ser. Lejos de atravesar las nubes fenoménicas del oportunismo gnoseológico de los modernos, implanta la decisión en el ser. De forma nítida, duradera, sin recursos ni arrepentimientos. La elección decide *acerca del ser* porque decide *en el ser*. Pero este encastrarse de la elección y del ser en el producir puede resul-

tar totalmente negativo; podría configurarse aquí (y no podemos asegurar que no haya sucedido así en la historia de la filosofía más reciente) una “ontología negra”. No obstante, se trata de mera posibilidad y no de destino pues, en cada caso, la responsabilidad vive esta relación trágicamente.

Una vez más la biografía atraviesa la metafísica: ¿cómo es posible haber vivido el siglo XX sin haber concebido la tragedia de la relación entre utopía y violencia, entre dialéctica y terror, sin haber atravesado el territorio que media entre ontología roja y ontología negra?

4. La subjetividad como movimiento

La elección responsable o absoluta jamás es individual. Los autores de la ontología negra cayeron presa de las contradicciones de aquella o de las dificultades últimas del transcendentalismo, de sus proyecciones extremas que son, en verdad, proyecciones y dificultades del *individualismo*, pues el transcendentalismo quiere una única cosa: unificar la multitud de los individuos para decidir acerca de su cuerpo, o mejor, para arrebatarles el cuerpo. Los autores de la ontología negra se dejan fascinar por el lujurante campo de apariciones fenoménicas. *Parece* entonces que no pueda haber elección absoluta (responsable) si no es a título individual. Pero, ¿dónde encontrar al individuo?

Hasta aquí nos hemos movido entre determinaciones transcendentales de los valores y movimientos transcendentales de las hipótesis de unificación de los individuos: con todo, lo que había surgido como central era la productividad de la elección, el hecho de que la elección es *constitutiva de ser*. Por el contrario en el transcendentalismo (y en su crítica), incluso en sus posiciones más abiertas, encontramos la dificultad de plantear la subjetividad de la elección como movimiento inmanente. Pero, ¿qué significa *movimiento inmanente*? Significa que la elección (o bien la decisión) es y sigue siendo un acontecimiento, significa, por tanto, que la elección (y la decisión) es un “hacerse desde abajo”, una agresión al ser “desde dentro” y también, en el mismo instante, una *producción absoluta* de nuevo ser. Pero todo esto no puede imaginarse (ni vivirse) más que como una secuencia de actos constituyentes. Nada de universalidades que precedan a la efectualidad de los actos de decisión o de las elecciones, que se suceden la una a la otra, legión tras legión... Esta constitución del ser arraigada en la ontología de las elecciones es una *multitud* que avanza y, por tanto, una infinidad de seres singulares que constituyen absolutamente lo real. El transcendentalismo trataba de reducir la

multitud al fantasma del uno: este mundo, por el contrario, está hecho de la infinita diversidad de los actos y del devenir, de las elecciones y de las decisiones de la multitud.

Así produce la multitud: es como si en todo momento no existiese ante nosotros nada más que un enorme vacío, como si en cada instante todos nosotros (nosotros en tanto que multitud) nos encontrásemos al borde de un abismo. Y es así que en el instante siguiente ya hemos construido, no sé, tal vez un puente, o tal vez hemos lanzado al vacío una infinita cantidad de flechas, un puente de imaginación y de deseos; estamos, en efecto, avanzando hacia delante y el vacío y el abismo se han colmado (en un instante) de un ser producido por nuestra elección, por nuestras decisiones. Ahora hay más ser: pero este *plus* de ser no es sino el movimiento consolidado de las subjetividades o, mejor dicho, el ser de la *subjetividad en tanto que movimiento*. La “ontología roja” y la “ontología negra” parecen disolverse aquí en una ontología *tout court*: llegados a este punto, en efecto, alcanzamos una definición de la multitud como movimiento (o bien como acumulación de los acontecimientos de elección y decisión) que nos devuelve el mundo como inmanencia. De esta forma, tanto el trascendentalismo como sus últimos residuos negativos aquellos que hallábamos en el individualismo de la ontología negra quedan aquí relegados.

En este momento la biografía podría confundirse con una pesadilla si no fuera porque, en aquélla, la resistencia afirma que la subjetividad en movimiento constituye una multitud imparable. Si se está dentro (y sólo si se está dentro) la elección es absoluta; la biografía así lo confirma.

5. El movimiento común

Hasta aquí únicamente hemos tomado en consideración *la forma* de la decisión de la multitud, definiéndola como algo que procede de abajo y es absolutamente libre, pero *el contenido del acto de decidir*, la dirección de la elección nos ha sido hasta ahora indiferente. Es bien sabido que todas las filosofías que dan primacía a la voluntad, de Duns Scoto a Nietzsche, no han hecho más que rozar el problema –cuando no se han limitado a circunvalarlo– de la génesis del contenido dentro de la forma de la decisión, problema que se complica aún más en el momento en que renunciamos a las premisas individualistas y asumimos que el sujeto de la decisión es la multitud.

Esto es particularmente evidente en el ámbito de las filosofías post-estructuralistas. Tanto el deconstruccionismo de Derrida y Nancy en Francia,

como Agamben en Italia, han afrontado estos temas a través de un método que da forma al sujeto del decidir persiguiéndolo e identificándolo dentro de un proceso inclusivo. Es preciso señalar que la multitud se afirma aquí como multitud de acontecimientos; se deconstruye como conjunto de acontecimientos significativos y se recompone en una matriz *inclusiva* (pero, al mismo tiempo, *desnuda*) de todos los acontecimientos considerados. En este punto tiene lugar una suerte de metamorfosis implícita: la multitud problematizada, esa que no sabe decidir, es objeto de una excavación en profundidad hasta que en su interior se descubre un acontecimiento inclusivo, el manifestarse de un modelo, el relampaguear creativo de un margen o de una condición. En el post-estructuralismo norteamericano y, en particular, en el pensamiento feminista (Judith Butler, Donna Haraway, Karen Spivak) se desarrolla este mismo proyecto con claridad meridiana. No obstante, en este caso la deconstrucción del contexto de la multitud va seguida no por una reducción inclusiva (como ocurre en el deconstructivismo europeo) sino, explícitamente, por una construcción *metamórfica*. Lo que cambia son los cuerpos, disponibles ahora para una cooperación ampliada sobre los márgenes de la transformación de lo existente. La decisión es una decisión de los cuerpos: no es, pues, el espíritu el que decide acerca de los cuerpos (como siempre han pretendido las tradiciones de la transcendencia y el transcendentalismo) sino que son *los cuerpos* los que *deciden acerca del alma*.

Sin embargo, todo esto resulta insuficiente. El pensamiento post-estructuralista ha deconstruido el mundo de los valores, ha descubierto las matrices e identificado los elementos que constituyen la necesidad de la decisión (sus elementos efectivos, su preconstitución ontológica). Pero aún es incapaz—excepto en ciertos desarrollos del feminismo norteamericano— de construir la *multitud* como *acontecimiento de los cuerpos* o bien como *elección común de la comunidad*. La resuelta anticipación ontológica del movimiento de la subjetividad, la determinación corpórea de este movimiento, no logran representar el movimiento como *movimiento común* ni reintegrar la decisión de la multitud en la comunidad de los cuerpos que la constituyen.

También en este caso la biografía acompaña a la trayectoria metafísica en la medida al menos en que, para recomponer lo común, la experiencia se ha visto obligada a sumergirse en la negatividad, en la deconstrucción trágica o bien en tentativas de construcciones metamórficas que, muy a menudo, han resultado monstruosas. Así es como el carácter absoluto de la libertad común se presenta ahora, en la elección, verdaderamente desnudo (pero, por eso mismo, corpóreo) ante la necesidad del ser.

6. En consecuencia: la individualidad como aporía

Yo digo: “decido, elijo”. Ya hemos subrayado cómo esta afirmación se corresponde con un verdadero compromiso con el ser y, por tanto, con una responsabilidad real en la definición de la experiencia vital. Hemos subrayado también cómo esta responsabilidad podría manifestarse en términos puramente negativos y cómo, por el contrario, un conjunto de individualidades podría conjugar dialéctica y terror en el seno de una decisión supuestamente positiva. Ha sido Merleau-Ponty quien, en nombre de toda una época, ha enfatizado especialmente estas heteronomías de la decisión. La biografía, las biografías de los años 70 han conferido de nuevo actualidad a esta experiencia post-resistencia.

Pero hemos subrayado asimismo cómo ese encuentro de acontecimientos y de responsabilidades reposa sobre una serie de aporías que surgen en el momento mismo en que se sitúa la individualidad en la base del concepto de multitud. Parece como si la responsabilidad, el signo ontológico de la decisión, tuviera que pasar a través del individuo. Parece también como si el compromiso en la elección del ser no pudiera ser más que individual y, en consecuencia, el tribunal de la historia sólo pudiera pedir responsabilidades a los individuos. Medio siglo de pensamiento de la transformación se ha roto la cabeza dándole vueltas al problema de la responsabilidad individual hasta que ésta ha terminado por convertirse, en el momento mismo en que se sumergía el sujeto en la ontología común del presente, en el ídolo al que era necesario sacrificar. Pero entonces, ¿quién tomaba las decisiones? ¿Decidía el alma del individuo o, más bien, los cuerpos de la multitud, las necesidades, el dolor, la miseria, la pobreza, el amor? ¿Cómo se puede seguir imaginando una responsabilidad individual una vez que se ha asumido la cooperación y la transformación de los cuerpos como movimiento común? A través de los cuerpos pasa continuamente un impulso que tiende teleológicamente hacia lo común. El pensamiento moderno, desde Kant hasta el socialismo, no ha podido concebir esta “comunidad de fines” más que como horizonte y/o comunidad utópica de individuos. Nosotros, en cambio, contamos con la experiencia de la metamorfosis de los cuerpos, del extraordinario incremento de la productividad de los cerebros, del formidable crecimiento del deseo... Todo esto comporta la actualidad, tanto latente cuanto eficaz, de la *potencia de la multitud*. Su universalidad (multiplicidad) lejos de ser abstracta es genéricamente productiva; su nombre no es una abstracción esencial, sino la transformación productiva y la apropiación común del ser. El individuo es, pues, pura y simple aporía en el interior de este proceso, ya que por sí solo es siem-

pre irresponsable. Por lo demás, aun en el caso de que el individuo fuera responsable, no lo sería su alma sino su cuerpo. De hecho, la relación de los sujetos con la multitud pasa a través de la comunidad de los cuerpos.

La biografía de los movimientos también ha recorrido y descrito todos estos avatares.

7. La elección: la necesidad como generación

Hay, pues, un punto en el que el acontecimiento de la decisión se implanta en la necesidad del ser: este punto queda determinado por el movimiento de la multitud. Si seguimos avanzando en nuestro razonamiento, veremos que se trata ahora de aprehender esa curvatura del ser en movimiento que permitirá definir la innovación real y, por tanto, aquel *plus* eterno de ser que se añade a lo existente. O mejor, que se inventa *más allá* de lo existente.

En la historia del materialismo moderno hay dos autores que destacan por haber insistido de forma extraordinaria en este paso, es decir, en esta *generación* de *potencia* desde el interior del movimiento de la multitud. El primero de ellos es Spinoza cuando, entre las partes IV y V de su *Ética*, transforma el modelo de la perfección (del conocimiento, de la moral, de la vida) identificándolo, más allá del ejemplar acabado y perfecto de la naturaleza, en el incremento y la plenitud del amor. De este modo, la continuidad del desarrollo de la potencia humana se exalta en la apropiación de la potencia divina. En el momento mismo en que el alma reproduce en su seno la plenitud de la naturaleza, *transita* a la posesión y la producción de lo eterno. El cuerpo se sitúa dentro de nuevas determinaciones que son, a la vez, la de la plenitud del ser y la de su innovación. “Cuanto mayor es la perfección de una cosa, tanto más activa es”¹. “Quien tiene un cuerpo que es apto para la mayor parte de las cosas, tiene una mente que en su mayor parte es eterna”². En este paso lo común humano se hace divino o, cabría decir, el acontecimiento ético se vuelve totalmente innovador y la perfección deja de darse como cumplimiento de la naturaleza para tener lugar como su amorosa y radical transformación. Un mismo paso se produce en Marx allí donde los procesos de modernización llegan a manifestarse como crisis o allí donde las contradicciones implícitas en la perfección del proceso productivo se vuelven incontenibles. También en este caso es la naturaleza del proceso la que debe renovarse; y la revolución en Marx es precisamente ese superávit de ser que se

¹ Spinoza, *Ética*, parte V, proposición XL (N. T).

² *Ibid.*, parte V, proposición XXXIX (N. T).

añade a la naturaleza de los procesos productivos más allá de su propia perfección/crisis. Ahora bien, lo que revela el contenido común de la decisión es la ampliación de la comunidad del actuar humano, el surgimiento de la multitud como sujeto, la resuelta apropiación común del desarrollo colectivo. La resolución no es sólo el cumplimiento del desarrollo capitalista sino que es la realización, la decisión del amor común. Así pues, tanto en Spinoza como en Marx aparece la necesidad del desarrollo antropológico singular y colectivo, de la ética y del trabajo de las multitudes como *generación*. La necesidad no elimina la generación sino que la alimenta, la brinda como creación.

En este margen del ser muestran su estructura ontológica la elección y/o la decisión. Y si la decisión logra superar una definición puramente formal para convertirse en motor común es porque tiene lugar desde abajo, de manera absoluta, como potencia generativa arraigada en la multitud. Por contra, no hay libertad allí donde la singularidad reposa tendida inútilmente sobre el lecho del individualismo: en este caso la necesidad es pasiva, el filo creativo de la vida se revela como su revés... Es exactamente lo contrario de ese *clic* que determina la relación entre la forma absoluta y el contenido común de la decisión –*clic* ontológico, generativo, *superávit* de ser.

En las experiencias vividas en la segunda mitad del siglo XX la biografía se ha inscrito a menudo en este surgimiento del acontecimiento común, captando por completo su productividad. Tal vez se podrá escribir pronto una historia del siglo XX contemplada y narrada desde las cumbres y acontecimientos que han generado lo común, una historia que venga a rasgar la monotonía del fondo reaccionario de la historiografía actual.

8. La bifurcación

En la historia de la experiencia científica la innovación siempre determina una bifurcación en el desarrollo. Kuhn ha descrito ampliamente la historia secular de la ciencia, pero en los últimos decenios numerosos investigadores nos han mostrado que la innovación científica y la bifurcación de los caminos del saber no constituyen una pura y simple sustitución de modelos sino auténticas y verdaderas construcciones, transformaciones, *metamorfosis de la comunidad*. Ya sean las comunidades que se constituyen en los laboratorios (Latour), ya las comunidades que resultan de la hibridación en los márgenes del saber, de la experiencia y de la invasión de diversos campos naturales (en contacto con todos los monstruos felizmente producidos por la ciencia: Haraway), en cualquiera de los casos la bifurcación se presenta como un

proceso antropológico constitutivo de *nueva realidad*. Si apartamos nuestra atención de los laboratorios científicos y la dirigimos a las *res gestae*, es decir, a la historia y a la diacronía de los acontecimientos humanos, veremos cómo bifurcación significa aquí multitudes que se enfrentan o bien sumas infinitas de elecciones singulares, de infinitos acontecimientos individuales, decisiones que se polarizan en una suerte de inmensa electrólisis del movimiento histórico. Y (como sucede en los laboratorios) la bifurcación no se limita a revelarse en el alma sino que se manifiesta principalmente a través de los cuerpos.

La experiencia biográfica de la generación del 68 representa de manera meridiana el nivel de bifurcación que nos interesa. Allí, en efecto, el acontecimiento impuso una auténtica decisión sobre los cuerpos. No se trata ya de escoger entre ideologías diversas ni entre distintas almas sino, justamente, de oponer el cuerpo al alma y sobre esta invención de la necesidad hacer surgir la innovación común de la vida. Multitudes que se opusieron a multitudes. Probablemente el enfrentamiento aún está en marcha. De lo que no cabe duda es de que no fueron las culturas ni las ideologías las que forzaron el antagonismo de las dos partes ni las que fijaron tendencias cuyo desarrollo imponía que la vida de la una fuera la muerte de la otra: fueron los cuerpos, sus deseos y sus necesidades los que se opusieron, al igual que hoy continúan oponiéndose.

¿Qué significa decisión en este contexto? ¿Cómo se muestra la continuidad de aquel acontecimiento en el que se dijo: “yo he decidido” respecto al decidir de hoy? A propósito de esta cuestión pueden plantearse dos observaciones. La primera se refiere a la intensidad corpórea de esas decisiones que, precisamente a causa de su materialidad, se volverán irreversibles. Hubo quien, sobre este terreno, se detuvo, irreductible; hubo quien prefirió la flexibilidad. No obstante, en cada uno de estos casos, el antiguo paradigma del desarrollo, de la producción y de la reproducción sociales aparecía definitivamente roto. Hay una segunda observación que caracteriza la innovación presente a partir del pasado próximo, en el cual se ha constituido una nueva ontología; ahora bien, ésta no puede presentarse más que como urgencia de una nueva bifurcación o, mejor dicho, como declaración material de hegemonía de una libertad absoluta y común. El salto a una producción de almas y cuerpos, de vida y de mercancías cada vez más común ya ha tenido lugar: éste es el contenido de la innovación. Pero, ¿quién decidirá acerca de lo común? ¿Cómo es posible que no sea lo común lo que decida sobre sí mismo? He aquí el punto en el cual la naturaleza ontológica de la decisión revela su destino actual.

Aquí la biografía se convierte en vida futura.

9. Producir subjetividad

Volvamos a la cuestión de la que partíamos: en la crisis de la modernidad, en el momento de apertura de un *post-*, debemos *decidir* lo nuevo. Esto significa que, dado que lo nuevo ya existe (ya se ha producido una revolución en la ontología), nosotros debemos *expresarlo* para que tome forma y la multitud pueda representarlo. El Estado y la ciudadanía quedan, pues, arrancados de la insignificancia de una tradición muerta en la que se habían inmovilizado. Ahora deben ser reinventados en la tradición de la globalidad, del nomadismo, del mestizaje y redescubiertos en la forma de lo común. ¿Quién lo hará?

En este momento nuestro discurso se vincula a lo político. Desde el punto de vista de la producción del sujeto político vivimos un período llano y silencioso, aunque se espera intensamente que algo surja. Con cada demora la frustración va en aumento y crece la sensación de estar inmersos en una imparable máquina de corrupción. El sistema capitalista ha fijado en su condición actual la perfección imperial de su desarrollo. En esta situación de perfección lo político se extingue en la policía, en las finanzas, en la burocracia: sólo puede renacer como punto de vista de subversión y como producto de la comunidad. El nuevo concepto de ciudadanía que cabe en la postmodernidad no puede ser sino una decisión común de marcharse de aquí. Pero, por ahora, el mero insistir en la decisión, en la elección, es una operación ontológica de gran calado. ¿Una ilusión? No: se trata de imaginación, violencia a través/dentro/contra el poder de bloquear el futuro. Producción de *otra* subjetividad.

23 de abril de 2001, Roma

Traducción: Carolina del Olmo