

Multiplicidad, totalidad y política*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 20-29

Maurizio Lazzarato**

Traducción del francés: Gisela Daza Navarrete***

Este texto muestra cómo el marxismo, aun en sus desarrollos más contemporáneos, no forma parte de la lógica de la multitud sino de la lógica de la totalidad. A través de un análisis del pragmatismo de William James, el ensayo describe la filosofía de la diferencia junto con algunas contribuciones de sus grandes exponentes europeos: Gabriel Tarde, Friedrich Nietzsche, Henry Bergson, Michel Foucault y Gilles Deleuze, entre otros.

Palabras clave: pragmatismo, marxismo, filosofía de la diferencia, William James.

Este texto mostra como o marxismo, ainda em seus desenvolvimentos mais contemporâneos, não faz parte da lógica da multidão, senão da lógica da totalidade. Através de uma análise do pragmatismo de William James, o artigo descreve a filosofia da diferença juntamente com algumas contribuições de seus grandes expoentes europeus: Gabriel Tarde, Friedrich Nietzsche, Henry Bergson, Michel Foucault e Gilles Deleuze, entre outros.

Palavras-chaves: pragmatismo, marxismo, filosofia da diferença, William James.

This text shows how the marxism, still in its more contemporary developments, does not comprise of the logic of the multitude but of the logic of the totality. Through an analysis of the pragmatism of William James, the essay describes the philosophy of the difference along with some contributions of its great European exponents: Friedrich Nietzsche, Gabriel Tarde, Henry Bergson, Michel Foucault and Gilles Deleuze, among others.

Key words: pragmatism, marxism, philosophy of the difference, William James.

ORIGINAL RECIBIDO: 15-VI-2006 – ACEPTADO: 15-VIII-2006

* Este trabajo es producto de una investigación de largo aliento que busca redefinir la metodología de las ciencias sociales a partir de la filosofía de la diferencia y sobre todo de la teoría del acontecimiento. Ha sido patrocinado, entre otros, por la Unidad Mixta de Investigación de la Universidad de París I-CNRS. Una versión de este escrito fue publicada en el libro *Políticas del Acontecimiento*, recientemente editado en español (2006).

** Filósofo francés, investigador vinculado a la Unidad Mixta de Investigación de la Universidad de París I-CNRS, cofundador y miembro del Comité Editorial de la Revista *Multitudes*. E-mail: mlazzarato@free.fr

*** Investigadora del grupo de investigación *Socialización y violencia* del IESCO-UC.

Siempre me he sentido empirista, es decir, pluralista.

Gilles Deleuze

El movimiento de Seattle abría la posibilidad a una política de la multiplicidad. El éxito del libro de Toni Negri y Michel Hardt, *Multitude*, seguramente está ligado con la dirección que, no sin ambigüedad, indicaba: salir del concepto de pueblo en tanto categoría que presupone y apunta a lo “uno”, a la vez que reivindica una fundación marxista de este pasaje. ¿Hay que comprender con ello que el marxismo es una filosofía de la multitud? ¿Qué el concepto de clase es una categoría de la multiplicidad? Para Paolo Virno el concepto de clase es, sin duda alguna, sinónimo de multitud. Para Toni Negri el concepto de multitud debe volver a actualizar el proyecto marxiano de lucha de clase, de manera que la “multitud es un concepto de clase”.

No obstante, la acción de fuerzas políticas y sindicales que se reclaman marxistas nos recuerdan que las categorías de clase (como también las de capital, trabajo, etc.) son categorías ontológicas y no simplemente socioeconómicas, que funcionan y que sólo tienen sentido en relación con la “totalidad”. Esos conceptos implican modalidades de acciones que privilegian siempre el todo (en contra de la multiplicidad, la universalidad en contra de la singularidad).

La tradición política occidental se constituyó como política de

la totalidad y de la universalidad. El marxismo, incluso cuando pretendía una crítica radical, no supo crear las condiciones teóricas y prácticas para salir de esta lógica. Por el contrario, con frecuencia, por no decir siempre, amplificó esta aspiración al todo y a lo universal. Hay en ello un problema teórico-político fundamental, porque estoy convencido de que una reanudación de la iniciativa política y del desarrollo de movimientos marxistas no podrá hacerse



Plazuela del barrio Egipto, anónima, c. 1910. Archivo Ortega Ricaurte, © Sociedad de Mejoras y Ornato de Bogotá.

sobre la base de una política de la multiplicidad y de la singularidad. El referéndum sobre la Constitución europea ha demostrado, una vez más, que para las fuerzas políticas y sindicales de orientación marxista, sean estas reformistas o revolucionarias, parece irresistible el llamado a una especie de soberanía donde poder construir el “todos”, supuestamente, “absolutos” y “completos” (trátese del trabajo, del Estado, de la nación, del sujeto). Esta voluntad de conducir una singularidad hacia la totalidad y hacia lo universal, sistemáticamente repetida en la historia del

marxismo, debe tener profundas raíces en su teoría. El marxismo contemporáneo contribuye ampliamente a producir otro bloqueo fundamental sobre el desarrollo de los movimientos políticos: al limitarse a defender lo “adquirido”, deja la gestión, la “innovación”, en manos del patronato y del Estado. Me parece que, a una política marxista, le hace una falta enorme una teoría de la “producción de lo nuevo”. Los dos problemas, como lo veremos, están estrictamente imbricados y remiten a la ontología de la relación en el mismo Marx. Es lo que intentaré analizar partiendo de la filosofía de la multiplicidad, que es prácticamente su contemporánea.

¿Son las relaciones interiores o exteriores a los términos?

Gilles Deleuze y Félix Guattari, en su último libro conjunto *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), nos recuerdan que en el cambio del siglo pasado, el socialismo y el pragmatismo, el proletario y el emigrante, encarnan dos maneras diferentes de aprehender y de practicar “la nueva sociedad de los hermanos y los camaradas”. Aceptaremos la pequeña provocación deleuziana de poner en un mismo plano pragmatismo y socialismo, porque nos permite enfrentarnos con la herencia hegeliana del marxismo y con los estragos que ha provocado y continúa provocando en los movimientos políticos.

La cuestión que plantea el pragmatismo parece no tener sino implicaciones filosóficas: “se trata de saber si todas las relaciones posibles de un ser con los otros están primitivamente encerradas en su naturaleza intrínseca y hacen parte de su esencia” (James, 1910: 76). En realidad, la gran cuestión de saber si las relaciones “externas” son posibles, tiene un enorme alcance político. La teoría de la exterioridad de las relaciones implica que estas son ampliamente independientes de los términos en que se efectúan y, simultáneamente, que los términos pueden tener múltiples relaciones a la vez. Es decir, pueden estar al mismo tiempo en un sistema y en otro, y pueden cambiar algunas de sus relaciones sin cambiarlas todas. La posibilidad o la imposibilidad de una política de la multiplicidad (o de la multitud) se juega según la existencia de relaciones externas a los términos, a la independencia de los términos y a las relaciones con la totalidad.

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

La filosofía de Marx, aun siendo una teoría de las relaciones, nie-

ga la posibilidad de las relaciones exteriores. Como en la tradición nacionalista y tradicionalista, las relaciones son aprehendidas a partir de la diferencia entre esencia y fenómeno. Para Marx, el individuo, lo singular, lo particular, sólo es un hecho empírico, un fenómeno. Lo que es real no es el individuo empírico, es decir, el término, sino el individuo social y, con ello, las relaciones en las que el individuo está inmerso. Para asir lo real hay que volver a la esencia consti-



Plazuela, Cabildo y pila de Las Nieves (demolidos), anónima, c. 1890.
 “En esta casa vivió Gonzalo Jiménez de Quesada. La plaza fue mercado público hasta 1910”.
 Archivo Ortega Ricaurte, © Sociedad de Mejoras y Ornato de Bogotá.

tuida por el conjunto de las “relaciones sociales”.

El saber inmediato y empírico que se concentra en los “particulares”, es un saber fenoménico que hace abstracción de sus enlaces, de sus relaciones. La teoría revolucionaria, sin descuidar los particulares, debe por el contrario elevarlos hasta el “todo” en el que tienen su relación. El hecho empírico, el individuo, lo inmediato, son abstractos. Lo concreto es la “totalidad” de las relaciones en las que existe el individuo, el hecho, lo empírico. El filósofo italiano Giovanni Gentile, en un texto sobre la filosofía de

Marx de 1899, aún inigualado por su claridad y precisión, nos hace notar que hasta aquí no hay sino lo de Hegel (Gentile, 1995). La única diferencia con la filosofía hegeliana es que las relaciones no son el hecho del pensamiento, sino de la actividad humana sensible. La unidad, la totalidad, la ligazón entre las cosas no es el resultado de la “praxis” de la idea, sino de la “praxis” de lo “sensible”. Siendo esta última un hacer alienado, el todo, la totalidad, lo entero, no están constituidos por el “conjunto de las relaciones sociales” sino por las relaciones de producción (la relación capital-trabajo). Mientras que en la filosofía de Hegel la potencia de unificación de la idea es lo que “subsume” al mundo, en Marx la potencia de la relación capital-trabajo es lo que lo unifica y lo subordina a su lógica.

Etienne Balibar da una interpretación de la ontología de la relación en Marx que no remite a la totalidad, sino a la indeterminación de lo “transindividual”¹. Sin entrar en una discusión filológica, podemos afirmar que, de todas maneras y seguramente, no es esta ontología de la relación la que ha sido el fundamento de la práctica teórica y política de la tradición comunista.

Si se quiere encontrar el fundamento teórico de un pensamiento que ha influido profundamente la política en el siglo que acaba de terminar, no hay que mirar hacia Gilbert Simondon, sino más bien

hacia Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, quien exhibe la pretensión de traducir las experiencias políticas adquiridas en la revolución soviética, en apuestas teóricas y jugarlas contra las “antinomias del pensamiento burgués”. En ese libro formidable por su coherencia y afinidad con el pensamiento filosófico de Marx, los conceptos de “totalidad”, de “todo”, de “entero”, vuelven como ritornelos en cada una de sus páginas. Según Lukacs, el marxismo debe asir con “claridad y precisión” la diferencia entre la existencia empírica de los hechos y su “núcleo estructural interno”, es decir, su esencia. Desde este punto de vista, sigue muy de cerca el pensamiento de Marx, para quien, si la esencia de las cosas y su existencia en tanto que fenómeno coinciden, entonces toda ciencia es inútil. Para esta metodología las relaciones son internas a los términos. No hay exterioridad, no hay independencia, no hay autonomía posible ni de los términos, ni de las relaciones: “los elementos y los momentos particulares de la totalidad contienen en sí la estructura de lo entero, del todo” (Lukacs, 1960). Lo real es la relación, pero las relaciones remiten a una sustancia, a una esencia, a una estructura. Así, las partes, los términos, los elementos, encuentran su verdad y su posibilidad de acción solamente en la relación con el todo, con lo entero, en el caso del marxismo, con relación al capital. Y aún más, como en Hegel, la realidad no es

lo que es, sino lo que deviene. La realidad es movimiento, tendencia, evolución.

Pero la aprehensión de la realidad como proceso, sólo permite descubrir la esencia del fenómeno al realizarla. De esta manera, los devenires, las tendencias, los procesos no se abren a la indeterminación de la actualización de las relaciones, sino a su movimiento ininterrumpido hacia la totalidad



Patio del Convento de Santa Clara, anónima, c. 1909. Archivo Ortega Ricaurte, © Sociedad de Mejoras y Ornato de Bogotá.

(las relaciones de producción), hacia la realización de la esencia (la necesidad del desarrollo de la relación de capital y, por ello, de la clase y de la revolución). El marxismo integra así otra condición de la política moderna. Para abarcar el conocimiento de lo real en su globalidad y para poder actuar a nivel de la totalidad, es necesario un sujeto universal. Todos los marxistas (incluso los de los años sesenta, althusserismo, operarismo, situacionismo) son fieles a esta lógica que, aun cuando no está explícitamente tematizada, está implícita en los conceptos de trabajo, capital, clase, etc.

El punto de vista distributivo y el punto de vista colectivo

El pragmatismo es una larga y articulada creación de conceptos en contra de la manera de pensar y de actuar a partir y con vistas a la totalidad, y de remitir las relaciones a algo que las fundara. ¿La realidad existe distributivamente o colectivamente, se pregunta James? “Puede ser que la realidad exista bajo un aspecto distributivo, no bajo el aspecto de un todo sino de una serie de formas que tiene cada una su individualidad” (James, 1914: 123).

En toda su obra, James insiste sistemáticamente sobre la diferencia entre el punto de vista distributivo y el punto de vista colectivo. El primero se identifica con el pluralismo y la multiplicidad; el segundo, con la lógica de la totalidad y de lo universal.

Pienso que percibimos cada vez más claramente que la existencia de las cosas, una a una, es independiente de la posibilidad de reunir las todas a la vez, y que por lo menos un cierto número de hechos existen únicamente bajo la forma distributiva de un conjunto de cada unos, de cada unos en plural, que aún si son en número infinito, no necesitan, en ningún sentido inteligible, bien sea de experimentarse ellos mismos, bien sea de ser experimentados por otro ser en tanto

que miembros de una totalidad
(*Ibid.*: 221).

La posibilidad de pensar el universo bajo la forma “cada” (“eaches, everys, anys”) y ya no sobre la forma de la “unidad colectiva”, la posibilidad de una doctrina que admite la posibilidad y el pluralismo “significa simplemente que las diversas partes de la realidad *pueden mantener relaciones exteriores*” (James, 1910: 30). Las relaciones son así libres de todo fundamento, de toda sustancia, de toda atribución esencial, y los términos pueden ser independientes de las relaciones. Las cosas se relacionan las unas con las otras de mil maneras, pero no hay una relación que las encierre a todas, no hay un ser que contenga a todos los otros. Cada relación sólo expresa uno de sus aspectos, de las características, de las *funciones* de una cosa.

A propósito de esto, Deleuze hablará de “una esencia operatoria”, para distinguirla del concepto clásico de esencia, como aquello que se “desprende de una cosa al final de un cierto tipo de operación” y que hace surgir así una diferencia. Sin perder su identidad, “una cosa puede adjuntarse a otra o dejarla ir”, puede entrar en una composición, en una unidad, sin estar por ello completamente determinada por esa unidad, por esa composición. Antes de ser una forma de organización política, el federalismo es una modalidad de organización del universo. En el universo pluralista, este expresa la imposibilidad de totalizar las singularidades en una unidad absoluta y completa, puesto que siempre hay algo que queda “por fuera”.

Así el mundo del pluralismo se parece más a una república federal que a un imperio o un reino. Cualquier porción enorme que sea llevada a la unidad, que sea llevada hacia cualquier centro real de conciencia o de acción donde ésta se constata presente, hay otra cosa que queda autónoma, que se constata como ausente del centro en cuestión, y que no se reduce a esta unidad (*Ibid.*: 310).

La existencia de relaciones externas, variadas, flotantes, hace posible la creación. En la forma “todo”, las partes están esencialmente implicadas y su continuidad y cohesión está asegurada por la totalidad. En la forma “cada”, hay discontinuidades y disyunciones reales y, en consecuencia, “siempre hay algo que escapa”, dice James. Y es eso que se escapa lo que hace el movimiento, lo que crea, lo que innova.

La existencia bajo una forma individual hace posible para una cosa estar ligada, por cosas intermediarias, a otra, con la cual no tiene relaciones inmediatas o esenciales. Así, entre las cosas siempre son posibles numerosas relaciones que no están necesariamente realizadas en un momento dado (*Ibid.*: 313).

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

En el marxismo no hay la posibilidad de creaciones absolutas, imprevistas, imprevisibles, porque ya están dadas o implícitas en la estructura, o se desprenden de la esencia. El marxismo no puede tener una teoría de la “producción de lo nuevo”, pues su ontología encierra la posibilidad de la novedad (y de los sujetos) en una relación preconstituida (en realidad, el capital y el trabajo detentan el monopolio de la invención y de los procesos de subjetivación).

La unión y la desunión de las cosas

La ontología pluralista supone una nueva manera de aprehender la política, por cuanto describe las modalidades con las cuales se componen y se descomponen las singularidades, se unen y se separan, y remite a lógicas que, en el lenguaje de Deleuze y Guattari, podemos llamar mayoritarias y minoritarias. El pluralismo no niega el proceso de unificación y de composición, pero al reconocer que las vías por las que se realiza la continuidad de las cosas son innumerables y cada vez contingentes, plantea las siguientes preguntas: “El mundo es uno: ¿pero de qué manera es uno? ¿Qué tipo de unidad posee? Y ¿qué valor práctico tiene para nosotros su unidad?” (James, 1917: 128).

Para William James, el problema de la unidad y de la diversidad no puede resolverse con una argumentación a priori. El mundo tendrá justo tantas unidades y diversidades como podamos constatar. El empirismo formula el mundo en proposiciones hipotéticas; el racionalismo (y el marxismo)

mo con él), en proposiciones categóricas. Del mismo modo que hay una multiplicidad de relaciones, hay también una multiplicidad de modalidades de unificación, diferentes grados de unidad, maneras heterogéneas de ser “uno” y una multiplicidad de maneras de realizarlas. Podemos tener “una unidad que se detiene delante de elementos ‘no-conductores’; una unidad que simplemente se hace poco a poco en cambio de hacerse de un solo golpe, en bloque: una unidad que, en muchos casos, se reduce a una simple proximidad exterior; una unidad, en fin, que no es más que un encadenamiento” (*Ibid.*: 144).

Cotidianamente la humanidad opera procesos de unificación, pero cada vez son contingentes, empíricos, parciales.

Nosotros mismos constantemente creamos nuevas conexiones entre las cosas, al organizar grupos de trabajadores, al establecer sistemas postales, consulares, comerciales, redes de caminos férreos, de telégrafos, de uniones coloniales y de otras organizaciones que nos ligan y nos unen a las cosas por una red cuya amplitud se extiende en la medida en que sus mallas se estrechan (James, 1914: 159).

La unificación se hace a partir de la forma red y los “sistemas” constituyen un “número incalculable de redes”, que se superponen los unos sobre los otros. El “modo

de unión” descrito por James es muy diferente al de la “unión perfecta”, “absoluta”, que implica la “forma todo”.

En el universo de la multiplicidad, las diferentes maneras de ser “uno”, llevan en sí una multiplicidad de modalidades, a través de las cuales se practican esas unificacio-



Plaza e iglesia de Las Aguas, anónima, c. 1930.
© Sociedad de Mejoras y Ornato de Bogotá.

nes. ¿Cómo se mantienen unidas las cosas, cómo hacen cohesión las redes, cómo se construye el mundo? “Las cosas pueden tener consistencia, ser coherentes, de muchas maneras diferentes” (James, 1910: 71). Entre las “innumerables especies de enlaces”, James distingue la “unión por encadenamiento ininterrumpido” –que se despliega poco a poco, que se construye por piezas y peda-

zos y que implica tiempo– de la “unión absoluta” que se hace instantáneamente por “convergencia universal”, por fusión o por subsunción, para hablar el lenguaje hegeliano-marxista. El conocimiento, siendo para James una de las partes más dinámicas de la realidad, no tiene su validez en su facultad de abarcar el todo, lo universal (ver la pretensión de los marxismos de proclamarse “ciencias”), sino en su capacidad de dirigirnos y mostrarnos una “inmensa red de relaciones” con miras a la producción de algo nuevo y singular. El conocimiento tiene también un modo de constitución pluralista, distributiva y temporal.

“Este conocimiento ‘encadenado’ (*concatenated*), que va de poco en poco, difiere por completo del conocimiento ‘masivo’ (*consolidated*) que supongamos sea el de un espíritu absoluto” (James, 1914: 159). El universo pluralista se constituye por el “encadenamiento continuo” de las cosas y por “conocimiento encadenado” de los conceptos. Así, las redes establecen cohesiones,

“confluencias parciales”, por medio de la conexión lineal entre pedazos, partes y cabos del universo. Las partes componentes están ligadas entre sí por relaciones cada vez particulares, específicas.

Por las diversas partes del universo resultan innumerables pequeños agrupamientos que entran en agrupamientos más

vastos, y son tantos pequeños mundos (.). Cada sistema representa tal tipo o tal grado de unidad, sus partes componentes están ligadas entre sí según tal o cual relación de especie particular; y una misma parte puede figurar en numerosos sistemas diferentes (James, 1917: 132).

No es, por tanto, imposible imaginar mundos que se opondrían entre ellos a partir de diferentes modalidades de conexión, de formas heterogéneas de mantener juntos los elementos. “Así el mundo es ‘uno’ en la exacta medida en que la experiencia nos muestra un encajamiento de fenómenos ‘uno’ con relación a las ligazones definidas que nos aparecen y solamente con relación a ellas. Y entonces, en la medida en que se encuentran disyunciones definidas, el mundo no es uno” (*Ibid.*: 143). Estudiar las “diversas suertes de unidades particulares que el universo envuelve” significa también afirmar, que “más de una nos ha parecido coexistir con ciertas suertes de multiplicidades suponiendo una separación que no sería menos real” (James, 1917: 155). En lugar de tener un “universo-bloque”, con sus términos y sus relaciones implicados los unos con relación a las otras, y todos con relación a la totalidad, tenemos un “universo-mosaico”, un universo-patchwork, un universo-archipiélago, es decir, un “universo incompletamente sistematizado”, un mundo “parcialmente alógico o irracional”, en el que hay una multiplicidad posible y contingente de conjunciones y de disyunciones, de unificaciones y de separaciones.

Jean Wahl ha reunido algunos de los términos con los que James

define el universo pluralista: “arbitrario, caótico, discontinuo, hormigueante, embrollado, cenagoso, penoso, fragmentario, en pedazos” (Wahl, 2004). Tenemos entonces un universo inconcluso, inacabable e incompleto donde la realidad y el conocimiento se hacen poco a poco, por adición, por colección de partes y de pedazos. Un universo en el que la composición debe seguir la cartografía de las singularidades, de los pequeños mundos, de los diferentes grados de unidad que lo animan.

Un mundo aditivo donde el total no está nunca hecho y que “crece aquí y allá”, gracias a la contribución salpicada de singularidades heterogéneas y no a la acción del sujeto universal. En este mundo de lo incompleto, de lo posible, donde la novedad y el conocimiento se producen por manchas, por lugares, por placas, los individuos y las singularidades pueden realmente actuar (y no sólo los sujetos colectivos o universales) y conocer².

Ahora podemos responder a la pregunta pragmática: ¿“Qué consecuencias prácticas conlleva la idea de unidad”, según se la tome en su concepción absolutista o pluralista? Las modalidades de unificación “absolutas y completas” y las modalidades de composición pluralistas remiten a las lógicas mayoritaria y minoritaria, por las cuales Deleuze y Guattari definen la política en las sociedades modernas.

El marxismo como política de la totalidad

El pragmatismo nos permite comprender como la ontología

de la relación en Marx está aún profundamente ligada a la filosofía idealista del siglo XIX, y asir, en consecuencia, los límites ontológicos de la política marxista.

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

Tomemos el ejemplo de los movimientos de mujeres (pero hubiésemos podido tomar cualquier otra minoría, cualesquiera otras piezas o pedazos del universo-mosaico, para hablar como James). El marxismo está siempre en gran dificultad frente a la expresión de movimientos que no remiten directamente o exclusivamente a la relación de clase. No puede pensarlos en su autonomía e independencia, no puede pensarlos como “novedad radical” porque, según el método marxiano, su verdad no es inmanente a los movimientos mismos, no se mide con las posibilidades de vida que esas luchas abren, sino con la relación capital-trabajo. Esos movimientos sólo representan fenómenos en los que la esencia está en la “relación de las

relaciones”. Como en el racionalismo, en el marxismo finalmente hay “sólo una cosa”. El mundo es “uno” a priori, o debe serlo. En efecto, el marxismo pensará de diferentes maneras los movimientos de mujeres, pero todas remiten a la esencia. Estos son aprehendidos como movimiento por el “salario al trabajo doméstico”, como “división sexual de la organización del trabajo” en la fábrica o en la sociedad, o como “devenir mujer del trabajo”. El marxismo no ve en el mundo distributivo, en la diseminación, en la fragmentación de “piezas y pedazos” por los que se hace la producción y el conocimiento del universo, sino una dispersión, simples disyunciones, una multiplicidad sin conexión. La imposibilidad de relaciones exteriores, de una novedad absoluta, de una aprehensión del universo como multiplicidad, conducirá a que el concepto de clase compita con la soberanía política burguesa en el mismo terreno de la unificación “absoluta y completa”, al operar una depuración, incluso física de todo lo que escapa. La clase, al igual que toda totalidad, no puede nunca, en un universo-mosaico, implicarlo todo. “Cualquiera sea la enorme porción de elementos que ella pueda llevar a la unidad”, siempre hay algo que queda por fuera, independiente y autónomo, para lo cual el socialismo fue y sigue siendo una pesadilla. Presuponiendo que el mundo del capital es “uno” (o lo que es lo mismo, dividido en dos), el marxismo ha contribuido potentemente a construir su unidad “absoluta y completa”, y ha hecho pagar un alto precio a todo aquello que se sus trae o que se desborda.

El pragmatismo y el capitalismo

No es necesario mostrar la filiación pragmática del pensamiento de Gilles Deleuze, puesto que él mismo la ha reivindicado. Pero es Michel Foucault, quien nunca se ha reclamado de esta tradición, quien mejor la ha actualizado en el análisis del hecho político y en la reconstrucción de la genealogía de los saberes. En *¿Qué es la filosofía?*, Gilles Deleuze y Felix Guattari afirman que el mercado es el único verdadero universal del capitalismo. Foucault agrega una consideración fundamental a esta constatación al demostrar, en sus últimos cursos publicados, que este universal, como todo universal, es una construcción pragmática³. La relación capital-trabajo no tiene la espontaneidad dinámica que el marxismo le presta. Por el contrario, esta relación es el resultado de una estrategia que, para hacerla existir, utiliza una multiplicidad de dispositivos de poder.

El principio totalizante del marxismo, Foucault lo sustituye con la proliferación de dispositivos que constituyen otras tantas composiciones, otros tantos sistemas de consistencia, de grados de unidad cada vez contingentes. Esos dispositivos son múltiples y diferentes, porque están caracterizados por modalidades de relación más o menos “flojas”. La manera de ser “uno”, la manera de garantizar la cohesión de las partes, de asegurar la continuidad y discontinuidad de los pedazos, de suponer la autonomía y la independencia de los elementos, no es la misma en los dispositivos de seguridad y en los dispositivos disciplinarios, en los

dispositivos políticos y en los dispositivos económicos.

Y los sujetos de derecho no son los mismos que los sujetos económicos y, estos últimos, se distinguen, a su vez, de los sujetos “sociales”. Según Foucault, la centralidad de la relación capital-trabajo debe buscarse en el hecho de que ella ha revelado ser la más pragmáticamente eficaz para controlar y apropiarse de la exterioridad de las relaciones y su potencia de producción de lo nuevo. Al capitalismo, en tanto que estrategia de construcción de los universales, se le puede perfectamente aplicar este señalamiento de James: “habla de lo que llama la unidad de las cosas, y entre tanto no deja de pensar en la posibilidad de su unidad empírica” (James, 1917: 252).

La reconstrucción de los universales, la crítica de la relación del capital como relación de relaciones, está argumentada y practicada desde un punto de vista que coincide perfectamente con el método pragmático: las diversas maneras de ser “uno” necesitan, para su “verificación precisa, otros tantos programas distintos en el trabajo científico” (*Ibíd.*: 143). Es esta metodología la que Deleuze reconoce en el trabajo de Foucault, y es en este sentido que define su filosofía como “pragmática y pluralista”.

El uno, el todo, el objeto y el sujeto, no son universales, sino procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, inmanentes a tal dispositivo. También, cada dispositivo es una multiplicidad en la que operan tales procesos en devenir,

distintos de los que operan en otro (Deleuze, 2003: 320).

La teoría pluralista del conocimiento de James encuentra una continuación sorprendente en la genealogía foucaultiana de los saberes locales, menores, situados, discontinuos. Mientras que la tradición marxista desafía la ciencia en su propio terreno, Foucault propone hacer jugar esos saberes contra la “instancia unitaria”, los “efectos de poder centralizadores”, que pueden estar ligados a la institución, pero también a un “aparato político, como en el caso del marxismo” (Foucault, 1997). Y finalmente, la cosa quizás más importante. Esta ontología pragmática al designar otras relaciones posibles entre las cosas, distintas a las de las partes y el todo, puede ser de gran utilidad para describir las modalidades del “estar junto” y del “estar contra” que los movimientos post-socialistas están experimentando actualmente⁴.

Un movimiento, como todo elemento, puede participar en varios sistemas a la vez, tener varias relaciones, experimentar funciones diferentes; estar al mismo tiempo, por ejemplo, al interior y al exterior de la relación de capital, estar adentro y afuera. Esto conllevará estrategias políticas que se mantienen por completo opacas para las formas políticas y sindicales, precisamente porque esta últimas consideran “la unidad de las cosas como siendo superior a su multiplicidad”.

Filosofía del siglo XVII y del siglo XIX

Para terminar, quisiera volver sobre la importancia de la renovación de la ontología que se produce en Occidente, entre la Comuna de París y la Primera Guerra Mundial, a través del pragmatismo en los Estados Unidos y del trabajo de Nietzsche, Tarde y Bergson, entre otros, en Europa.

Deleuze, en sus cursos sobre Spinoza, señala una diferencia fun-



Iglesia de Las Cruces, anónima, c. 1910. Archivo Ortega Ricaurte, © Sociedad de Mejoras y Ornato de Bogotá.

damental entre la filosofía del siglo XVII y aquella de los autores que acabamos de mencionar. Para Deleuze, la filosofía del siglo XVII es también una filosofía de las relaciones, en la que ellas son ampliamente independientes de los términos. En la filosofía de Spinoza, por ejemplo, los términos efectúan las relaciones, pero estas últimas no se reducen a los primeros. Las relaciones siguen siendo actuales aun si no se efectúan. La teoría de la eternidad de Spinoza está precisamente fundada en la independencia de las relaciones con relación a los términos. En efecto, la muerte no impide

las relaciones, sólo afecta a los términos, mientras que las relaciones que caracterizan una singularidad, incluso si ya no están efectuadas, son eternas. No obstante, las relaciones necesitan todavía un fundamento, una sustancia, una esencia. En Spinoza, estas deben “sobrepasarse hacia alguna cosa que es”. Es necesario que las relaciones sean interiores a alguna cosa. La filosofía del siglo XVII no puede pensar relaciones que sean puras exterioridades, “puras relaciones”. Estas últimas no pueden ser pensadas solas. Se requiere un ser más profundo que las relaciones, un fundamento para todas las composiciones y relaciones, nos dice Deleuze.

La filosofía del siglo XIX, por el contrario, ya no necesita ese fundamento último, puesto que las relaciones remiten al acontecimiento. En la filosofía del acontecimiento, la esencia es el accidente, es lo que acontece, continúa diciendo De-

leuze. Lo que ocurre es que, a finales del siglo XIX, el problema cambió. Lo importante, lo remarcable, ya no son las condiciones bajo las cuales podemos alcanzar lo eterno o lo universal, sino las condiciones bajo las cuales hay “producción de lo nuevo” (Tarde, Bergson) o la “posibilidad de la novedad” (James). Hay aquí un giro fundamental que fue completamente borrado por el acontecimiento de la lógica de guerra, como lo he subrayado en otra parte, y que sólo ha sido redescubierto y reactualizado por la filosofía de la diferencia y, especialmente, por Deleuze en los años sesenta.

Histoire et conscience de classe es escrito por Lukacs como si este renacimiento del concepto de multiplicidad, con todas las notables novedades que introduce en relación con el siglo XVII, simplemente no hubiese tenido lugar. El marxismo fue así sumergido en pleno siglo XIX, de donde no ha salido aún. Todavía estamos pagando caramente los costos, porque los marxistas actúan desde el interior de los movimientos y de las instituciones con miras a la construcción de la “totalidad” y de los universales, de los que la gestión del referéndum sobre la Constitución Europea es el último ejemplo.

Citas

- 1 La interpretación del concepto “trans-individual”, tanto en Balibar como en Virno es más que sorprendente. A partir de textos de Simondon, parece imposible interpretar los conceptos de “pre-individual” y de “trans-individual” como lenguaje, relaciones de producción, relaciones sociales. En los dos casos se trata de “potenciales”, de “reservas del ser”, de “equilibrios meta-estables” que permiten la individuación tanto biológica como social. Confundir el potencial “no estructurado” (que no es ni social ni “vital”) con la estructuración del lenguaje, de las relaciones sociales, de las relaciones de producción, me parece una interpretación bastante problemática.
- 2 Esta descripción de la constitución ontológica coincide con la constitución de lo social en Gabriel Tarde.
- 3 Me permito remitir a mi reseña de los dos seminarios de Foucault, publicada en el número 21 de la revista *Multitudes* (2005).
- 4 Me permito remitir a mi libro, *Les révolutions du capitalisme* (2004), donde esbozo una cartografía de esas nuevas dinámicas. Pero en este campo, todo está por hacer.

Bibliografía

- DELEUZE, Gilles, 2003, *Deux régimes des fous*, París, Les Éditions de Minuit.
- FOUCAULT, Michel, 1997, *Il faut défendre la société*, París, Gallimard-Seuil.
- GENTILE, Giovanni, 1995, *La philosophie de Marx*, Mauvezin, T.E.R.
- JAMES, William, 1917, *Le pragmatisme*, París, Flammarion.
- _____, 1914, *Introduction à la Philosophie*, París, Marcel Rivière.
- _____, 1910, *Philosophie de l'expérience*, París, Flammarion.
- LAZZARATO, Maurizio, 2005, en: *Multitudes*, No. 21, “Subjectivation du Net: postmédia, réseaux, mise en commun”, <http://multitudes.samizdat.net/>
- _____, 2004, *Les révolutions du capitalisme*, París, Les Empêcheurs de penser en rond.
- LUKACS, Georg, 1960, *Histoire et conscience de classe*, París, Les Éditions de Minuit.
- WAHL, Jean, 2004, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, París, Les empêcheurs de penser en rond.

