

Recepción: 10/05/2016

Aceptación: 25/06/2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.22187/rfd201629>**Eduardo Piazza** ↗

La cuestión “manifiesto” en la tradición marxista

*The matter of “manifestos” in Marxist tradition**A questão “manifesto” na tradição marxista*

Resumen: Entre los varios intentos de replantear el análisis marxista de la sociedad y del modo capitalista de producción en la post guerra fría, parece inevitable destacar la obra de Antonio Negri, ya sea en solitario o en conjunto con Michael Hardt. Esta obra apuesta a complementar la propia de Marx atendiendo a la dimensión supuestamente faltante en ella: la producción de la subjetividad.

Sin eludir el tratamiento estructural (referimos a las innovaciones técnico-productivas así como a la trama de relaciones sociales), Negri apuntará especialmente a la conformación superestructural de dominación, a las configuraciones culturales, y al factor subjetivo resultante.

Así Imperio (2002), la que parece ser su obra central, constituye un ambicioso proyecto de relanzamiento del marxismo adaptado a las nuevas condiciones sociales que definirá como posmodernas. También se expresa en ella la ansiosa búsqueda de un sujeto capaz de reorientar estos desarrollos hacia la liberación humana. En síntesis parece contener la intención de convertirse en un nuevo manifiesto que preste a tal sujeto (caso de que exista) el actualizado fundamento teórico para su práctica.

No obstante se mostrará finalmente reticente a concederle tal carácter a su remarkable trabajo. Nos proponemos aquí desentrañar los motivos de esta reticencia, lo que nos llevará a repasar la tradición de los manifiestos.

Palabras clave: manifiesto posmoderno, género “manifiesto”, tradición marxista del manifiesto, Imperio y manifiesto, multitud y sujetos posmodernos

Abstract: Among the various attempts to reformulate the Marxist analysis of society and the Capitalist mode of production after the Cold War, it seems impossible not

↗ Instituto Historia de las Ideas, Facultad Derecho.

✉ edward@montevideo.com.uy

to highlight the work of Antonio Negri either alone or together with Michael Hardt. Said work tries to complement Marx's work itself by addressing a seemingly missing dimension: the production of subjectivity.

Without avoiding the structural approach (i.e. the technical-productive innovations as well as the network of social relations), Negri especially focuses on the superstructural constitution of domination, on the configuration of culture and on the resulting subjective element.

Thus *Empire* (2000), which seems to be his most relevant work, is an ambitious project to revive Marxism by adapting it to the new social conditions that are defined as postmodern. In said work the aspiration to find an individual capable of reorienting such developments towards human emancipation is also present. In short, Negri's work apparently intends to be a new Manifesto that will provide said individual (if such individual should exist) with updated theoretical grounds to implement it.

Even so, in the end the author is reluctant to grant such nature to his remarkable work. In this article we aim to unravel the reasons behind such reluctance, which will lead us to revising the tradition of Manifestos.

Key words: postmodern manifesto, manifesto genre, Marxist tradition of manifestos, *Empire* and manifesto, multitude and postmodern individuals.

Resumo: Entre as várias tentativas de reformular a análise marxista da sociedade e do modo de produção capitalista no pós-Guerra Fria parece inevitável destaque o trabalho de Antonio Negri, isoladamente ou em conjunto com Michael Hardt. Este trabalho complementa própria resposta a aposta de Marx à suposta falta na sua dimensão: a produção de subjetividade.

Sem evitar o tratamento estrutural (consulte as inovações técnicas e produtivas, bem como a rede de relações sociais), Negri apontam especialmente para a formação superestrutural de dominação, configurações culturais, e do factor subjectivo resultante.

E *Empire* (2000), que parece ser o seu trabalho central, é um relançamento ambicioso do marxismo adaptado às novas condições sociais que definem como pós-moderna. ele também se expressa na busca ansiosa de um sujeito capaz de redirecionar estes desenvolvimentos para a libertação humana. Em suma, parece conter a intenção de se tornar um novo manifesto para fornecer tal assunto (se houver) a fundamentação teórica atualizada para a sua prática.

No entanto ele vai mostrar finalmente relutantes em conceder tal personagem para o seu trabalho notável. Propomos aqui para desvendar as razões para essa reticência, que nos levará a rever a tradição de manifestos.

Palavras-chave: manifesto pós-moderna, gênero "manifestar", marxista tradição no manifesto, *Império* e da multidão notável e sujeito pós-moderno

Introducción

Entre los varios intentos de replantear el análisis marxista de la sociedad en la post guerra fría, parece inevitable destacar la obra de Antonio Negri, en solitario o bien en conjunto con Michael Hardt. Oscilando entre la lectura renovadora de este análisis y la mera continuidad en importantes aspectos, apuestan a complementarlo atendiendo a una dimensión supuestamente faltante: la producción de la subjetividad.

Sin eludir el tratamiento estructural, central en Marx, Negri le da no obstante un giro politizante, tal vez en parte deudor de Gramsci, atendiendo con preferencia a la conformación superestructural de dominación, a las configuraciones culturales, y al factor subjetivo resultante de la trama productiva y de las innovaciones técnicas del modo de producción capitalista.

Así *Imperio* (2002), la que parece ser su obra capital, constituye un ambicioso proyecto de renovación del marxismo a más de un siglo y medio desde los principales trabajos de Marx, y de su adaptación a las transformaciones sociales ocurridas en ese lapso, así como a las nuevas condiciones que Negri definirá como posmodernas.

Imperio contiene el análisis de estas transformaciones sociales, culturales y productivas, la prospección de la futura trama de la dominación y del nuevo orden geopolítico global, y la ansiosa búsqueda de un sujeto capaz de reconducir estos desarrollos en el sentido de la liberación humana. Se percibe también la intención de Negri de lograr un nuevo manifiesto que, dando cuenta de todo esto, preste a ese sujeto (caso de que exista) el fundamento teórico de su práctica; es decir, que cumpla el mismo papel que le cupo a su antecesor de 1848. En síntesis, el completo relanzamiento de un Marx revivido en las condiciones posmodernas; esto sería el manifiesto posmoderno por la liberación humana.

No obstante se muestra reticente a concederle a su obra¹ el carácter de tal "manifiesto", y no sólo, o mejor no precisamente porque la denominación ya estuviera por siempre ligada. Intentaremos aquí descubrir los motivos de esta final reticencia.

La cuestión del género

El propio Negri² parece por momentos enmarcar parte de su producción en una cierta tradición de género que habría sido inaugurada por *El Príncipe* (1513) de Nicolás Maquiavelo. Retoma en este punto un planteo que Louis Althusser (2004) (2008) ha dejado en varios de sus trabajos³. En ellos intenta definir las características comunes a los textos que conformarían el género literario “manifiesto”, o más estrictamente “manifiesto político”, compuesto hasta allí por dos ejemplares fundamentales: el ya mencionado de Maquiavelo y por supuesto *El Manifiesto comunista* (1848) de Marx y Engels. Se tratará entonces para Althusser (2004) de delimitar una forma específica, la “forma manifiesto”, y con ella un género particular de literatura política. Más allá de demostrarse de paso la continua vigencia e interpelación (para usar un concepto del mismo Althusser) del texto de Maquiavelo, y agregar además una nueva interpretación a las muchas ya existentes sobre la clase de texto que *El Príncipe* podría ser (por caso, tratado de ciencia política, espejo para príncipes, incluso la primer tragedia moderna, etc.), la asociación de estos textos importa en Althusser (2008), como luego también en Negri, para repensar la teoría a la luz de las nuevas condiciones presentes a mediados de los años setenta del siglo pasado (transformaciones decisivas y en curso del modo de acumulación y producción capitalista, fracaso ya anunciado de la experiencia socialista soviética, y evidencia consecuente de la necesidad de reformular la teoría marxista). Pero estamos tratando de un presente extendido, pues tales condiciones entonces entrevistas, serán en gruesos trazos las mismas que se han acentuado e impuesto, y con las que confrontará Negri en sus trabajos hasta el día de hoy.

A decir verdad, la cuestión del género literario, que parece haberse convertido en tópico, al menos para una parte de la tradición marxista, debe su planteo originalmente a Gramsci (1980), quien califica, creo por primera vez, al inmortal trabajo de Maquiavelo como un “manifiesto de partido”. Althusser sigue entonces a Gramsci en la conexión y continuidad entre estos dos autores; pero agregando ahora la conexión entre sus textos más citados (por no decir más “populares”) bajo un examen de cuño estructuralista, que destacará la forma común en ellos, tal que permita precisamente identificar un género con características distintivas. Tanto él como luego también Negri agregarán seguramente nuevos sesgos de análisis, pero sólo reiterarán en lo sustancial, según creemos, los agudas cuestiones centrales ya planteadas por Gramsci (1980), quien si no ha laudado el problema, al menos ha dejado trazadas las líneas de su continuación.

La cuestión “manifiesto” en Gramsci

¿O no? Dedicaremos algunas líneas al examen de sus sugerentes reflexiones, para luego retornar sobre el enfoque de Negri. En la perspectiva de Gramsci (1980) el pensamiento de Maquiavelo contendría *in nuce* una revolución. Pero, ¿se trata de una revolución política? O bien directamente no lo es, o bien podrá volverse funcional a ella sólo en larguísimo plazo. En lo inmediato estaríamos frente de una revolución tanto teórica como especialmente una intelectual y moral. Teórica (y obviamente intelectual) pues implicaría una ruptura, tanto actual como potencial, de la hegemonía ideológica de la religión tradicional.

Maquiavelo fractura la cosmovisión medieval al separar la política como una esfera o campo de acción y fenómenos con una cierta lógica y reglas propias, independizándola de la tutela teológica que la ataba a religión y moral.

Por esta independización inauguraría una nueva cosmovisión junto con los rudimentos de una ciencia y una ideología, lo que supone la simultaneidad de los efectos revolucionarios teórico e intelectual-moral aludidos.

Pero su ciencia no consistiría en una doctrina sistemática, ni el libro en el que ella se expone un tratado humanista más o menos al uso. No estaríamos ante una desinteresada actividad científica, ni menos aún ante una filosofía especulativa. *El Príncipe* sería un libro “viviente”⁴, escrito por un hombre comprometido con la acción, cuyo estilo y propósito sería el de un llamado a esa misma acción; en suma un manifiesto de partido, aunque en este caso el partido sea aún inexistente.

Pero entonces ¿a quién o quiénes se dirige esta particular ciencia, y/o a quiénes su llamado a la acción? Gramsci (1980) se plantea la pregunta por el destinatario real o último del texto, más allá de lo obvio (el interés inmediato de Maquiavelo, el interlocutor Médici de turno, etc.). En su opinión Maquiavelo intentaría la educación política de ese destinatario. Sólo que no se trataría del príncipe, caso en el que tal intento sería uno inútil, dado que éste habría incorporado tales enseñanzas en su ambiente familiar y entre las intrigas de corte. En vez su intento educativo se dirigiría a “los que no saben”, llámense plebe, vulgo, simples, pueblo, o de cualquier otro modo por el que se designe al estrato revolucionario y democrático de su tiempo. Es decir, la “nación” italiana, a la que apuntaría la utopía política de la unificación enunciada en el capítulo XXVI, precisamente aquél en que se hace el llamado.

Otros rasgos concurren a la singularidad del texto, tales que lo convertirán en el primer “manifiesto político”. En él ideología y ciencia política se

construirían o fundarían sobre una forma dramática, dando por resultado un mito movilizante, o que aspira a esa movilización. Si esto es así, entonces lo que ocurre es que ideología y ciencia política no sólo se fundan, sino que también se funden con la estética, convirtiendo al príncipe en una forma artística, y al texto en un drama cuyo personaje central sería en realidad una metáfora: la representación plástica y antropomórfica de la “voluntad colectiva”. Maquiavelo habría creado y dado forma a una fantasía artística capaz de atrapar o conquistar el imaginario, movilizar la pasión política e impulsar a la acción.

Como va dicho el capítulo XXVI final daría culminación también al drama en su punto más alto mediante el llamado o invocación. Pero en lugar de dirigirse a un *condottiero* real, lo haría a la voluntad colectiva que el príncipe metaforizaría. Gramsci (1980) apoya su interpretación en que un tal príncipe no existiría de momento en la realidad histórica de Maquiavelo. Pero a decir verdad la voluntad colectiva supuestamente invocada tampoco tiene existencia real en el mismo momento, por lo que parece difícil prescindir del príncipe, aunque se trate de una representación ideal. Así, el mito que atará por siempre al *condottiero* ideal con la utopía de la unificación política y la recuperación de la vieja grandeza pretenderá crear aquella voluntad; lo que supondrá también crear el instrumento de su expresión: la pasión colectiva organizada alrededor del príncipe, un bloque político movilizadado en pos de la fundación de un nuevo Estado nacional.

Este capítulo final, lejos de ser un agregado posterior y exterior a la obra (tal como se lo ha interpretado repetidamente), la iluminaría en realidad. Oculto en un extraño formato dramático difícilmente repetible y sobre cuya naturaleza o pertenencia de género no deja de discutirse, *El Príncipe* cumple sus propósitos (para no hablar de los propósitos de su autor): la búsqueda de un sujeto, o bien en su ausencia el intento directo de su creación, el planteo de un objetivo (un objeto), el cuestionamiento por el instrumento adecuado a ese objeto, y finalmente un programa de acción; todo lo cual lo constituye en un completo manifiesto político.

Los contextos de acontecimiento de los “manifiestos”

La asociación entre *El Príncipe* y el *Manifiesto Comunista* se enfoca en que darían respuesta a un problema o conjunto de ellos que se suponen similares. Esta respuesta se produce sin embargo en situaciones y condiciones que difieren fundamentalmente, implicando consecuencias en las teorías resultantes. Los casos son bastante bien conocidos: tal como se supone debería

ocurrir con todos los manifiestos, ellos han sido redactados apresuradamente, por urgencias propias de Maquiavelo en el primero⁵; por ajenas y a demanda en el de Marx/Engels.

En *El Príncipe*, Maquiavelo expone el cierre de una experiencia práctica y teórica construida en el marco de un ensayo republicano (e incluso democratizante en el limitado sentido posible para los siglos XV y XVI), colocado en pleno proceso europeo de concentración del poder y consolidación política del absolutismo; y destinado al fracaso por tanto. Es a la vez el testamento teórico de una época y el anuncio o expectativa de otra nueva que deberá esperar aún más de tres siglos por el sueño de la unificación política, y es posible que el tiempo no haya llegado todavía para otras intuiciones y deseos que animan el pre-texto. Una singular mezcla de utopía y realismo desencantado aunque no pesimista, que cosechó tan sólo insultos y negaciones para obra y autor durante tres y medio siglos, y cuyo rescate debió esperar hasta el *Risorgimento* en la segunda mitad del siglo XIX.

Las circunstancias en las que se redacta el *Manifiesto Comunista* están descritas por sus autores en los múltiples prólogos a las ediciones sucesivas de él. Encargado al término de una más o menos secreta reunión revoltosa ocurrida en Londres en noviembre de 1847 y protagonizada por una asociación política de trabajadores alemanes, a sí misma denominada "Liga de los comunistas"; terminado menos de dos meses después, en enero del año 48; publicado por primera vez en París en vísperas de la insurrección de junio 1848. Es reflejo especular de su ubicación en plena marea ascendente de un movimiento insurreccional que recorrió prácticamente toda Europa occidental. Refleja también el optimismo utópico, febril e incluso sectario de época y autores. Fue escrito para, y "...recibido con entusiasmo (tan sólo) por la entonces poco numerosa vanguardia del socialismo científico..." tal como dice Engels en prólogo a la edición inglesa en mayo/1890. El *Manifiesto* caerá en momentáneo olvido (que debió parecer interminable) luego de la derrota del 48 y las persecuciones que le siguieron, hasta su reaparición unida a la de la Asociación Internacional de Trabajadores en 1864, aunque su aceptación allí no era en absoluto general. En el mismo prólogo de 1890 dirá Engels que para fines de los años 80 el *Manifiesto* se habría convertido ya en la teoría del socialismo continental.

En el examen de Althusser (2004) (2008) que Negri recoge, ambos serían textos de ciencia política, pero tan extraños como externos a la tradición de aquella ciencia. Para el caso del siglo XVI esta tradición se conformaba en torno al análisis y tipología de las formas de gobierno (tema que Maquiavelo

trató especialmente en los *Discorsi*, aunque no podría decirse que está del todo ausente en *El Príncipe*), mientras para el XIX se habría convertido en ciencia de la administración del poder por el Estado, tal como aparecería en Hegel.

Negri sostiene que por contrario a los desarrollos de esta tradición científica normal, casi invariablemente objetivista, el punto de vista en nuestros textos sería el del sujeto que se auto-constituye por su acción y en ella, y su intención (de los textos) sería, por así decir, performativa; pues a la vez que este sujeto se constituye a sí mismo, también constituye al objeto del que se ocuparía. Lo político para estos manifiestos sería el movimiento del sujeto en su auto-producción y en la producción de su objeto. Lectura sugerente aunque no exenta de algunos problemas. Por ejemplo, podríamos sospechar que el objeto a producir es la transformación del mismo sujeto, convirtiendo entonces a sujeto y objeto en una y la misma entidad; y convirtiendo de paso a Negri en un hegeliano enmascarado, si no supiéramos por su mismo puño y letra que aborrece a Hegel tanto como a todo finalismo. Tal vez podamos volver sobre esto con la esperanza de lograr mayor claridad.

La lectura de Althusser es siempre irremediablemente más confusa. La cuestión de la forma común a ambos remitiría a una especial relación entre el discurso y sus referencias de sujeto y objeto. El examen estructuralista como se sabe, tiende a prescindir del sujeto-autor, "algo" (ya que no alguien) que el mismo Althusser tornará a reinstalar en el momento en que deba ocuparse de algunas particularidades históricas, tales como las diferencias de circunstancias entre los textos, que son también las de los autores. Optaremos más o menos arbitrariamente por una versión tal vez simplificada de esa relación, como una que se instala entre el sujeto del discurso (bien sea real o supuesto, existente o mero proyecto) y su objeto; eso sí, omitiendo al molesto y prescindible autor.

La búsqueda del sujeto

Comenzaremos aquí, un poco a contracorriente, por los problemas del objeto. Althusser cree que el partido comunista sería el objeto de Marx, o mejor dicho, del sujeto "proletariado", en el *Manifiesto Comunista*; mientras en *El Príncipe* se trataría de la búsqueda de un "aparato democrático" que salve la distancia entre la multitud (el hipotético verdadero sujeto del manifiesto proto-moderno) y el príncipe, y los vincule en el objetivo del Estado libre.

Pero hasta esta búsqueda más o menos común llega lo que los une formalmente e identifica en tanto que género, y comienzan sus diferencias, pues

finalmente el vulgo o la multitud de Maquiavelo está tan lejos del proletariado del siglo XIX, ya sea organizado o no, como el siglo XVI más o menos inicial de la modernidad lo está de la sociedad de la revolución industrial que analizó Marx.

Y la conclusión que Althusser obtiene en consecuencia de esto, es que aunque ambos enfocan la praxis, el objetivo del *Manifiesto* (la revolución social y la transformación del modo de producción capitalista) se deduce de un tratamiento estrictamente científico; mientras en el caso de Maquiavelo tanto su objeto como su objetivo serían utópicos.

Más allá de la extrañeza que pueda producirnos algunas de las conclusiones de Althusser parece evidente que existe una diferencia entre estos manifiestos en torno al pretendido sujeto del discurso (o bien, si nuevamente tomamos en cuenta al autor, en torno al sujeto al cual se dirigiría el discurso).

El proletariado, ya sea como clase, o bien como organización de clase, parece claramente establecido en el caso de Marx; aunque nos resulta algo exagerado hablar de una versión cualquiera de partido orgánico para mediados del siglo XIX. Pero el caso de Maquiavelo resulta al menos confuso. La multitud, la vieja plebe o el vulgo renacentista, parecen un fondo más bien oscuro del texto, cuyo sujeto resaltante sería en cambio el príncipe, o bien un príncipe tan abstracto como se quiera, pero que difícilmente admita su reconversión en un aparato democrático⁶. Es decir en resumen, una forma posible de organización de la multitud (en su versión decimonónica) sería sujeto (y alternativamente objeto) en el primero; alguien que la reúna, la lidere y le dé objetivos en el segundo.

Pero precisamente tales relaciones entre sujeto y objeto son las que están ahora para Negri en rediscusión. Respecto de la relación entre discurso (es decir, el manifiesto) y sujeto en particular, ella se encuentra en plena transición, pues en las nuevas condiciones posmodernas el sujeto al que se dirigió el *Manifiesto Comunista* o bien ha desaparecido como tal, o bien se ha transformado radicalmente. El proletariado decimonónico habría quedado diluido en la nueva figura más abarcativa en la que se ha transformado, a saber, la multitud (Hardt, M. y Negri, A., 2004).

Y entonces, una vez más o menos lograda la resolución del formato de género, el problema de fondo que preocupa a Negri queda planteado: la opacidad del sujeto al cual dirigir su propio manifiesto (o bien, adoptando los términos aproximados de Althusser, opacidad del sujeto que se supone titular del discurso).

¿Dónde buscar? Cuál sería el contenido del manifiesto, o el discurso po-

lítico adecuado para el sujeto insurgente posmoderno? Y si todo esto pudiera resolverse, ¿cuál sería el instrumento o aparato insurreccional de la nueva era?

La propuesta organizacional deducida del *Manifiesto Comunista* (el futuro partido que nuclearía la avanzada del proletariado) sería inviable en las condiciones posmodernas. Explicar los porqués de esto podría implicar reproducir por completo el trabajo de Negri, pero podemos ofrecer un intento de síntesis que en resumidas cuentas se centra en tres o cuatro cuestiones fundamentales, todas ellas relacionadas entre sí.

En primer lugar, en las recientes sociedades de control que habrían sustituido a las disciplinarias, las condiciones de vida y de explotación se condensan en la biopolítica; en segundo, que este cambio cultural y época se expresa en la conversión de la totalidad de las fuerzas sociales en fuerzas productivas (o bien en la tendencia a tal conversión), o de otro modo, que la explotación tiende a totalizarse al alcanzar a todos los aspectos y manifestaciones de la vida humana; en tercero, que al mismo tiempo de integrarse, normalizarse y naturalizarse la explotación, sus mecanismos tenderían a invisibilizarse totalmente; y finalmente, que mientras por efecto de la creciente democratización los gobiernos locales parecen estar al alcance de la mano, la consolidación simultánea de instrumentos de gobierno globales, que condicionan y aún imponen sus decisiones sobre aquellos locales, alejan al punto de la casi imposible percepción las fuentes concretas de la dirección de las fuerzas sociales, quedando éstas sometidas a una dominación global cada vez más abstracta (Hardt/Negri, 2002, 68).

En conclusión, lo político *ex parte principis* ha perdido toda transparencia y las fuentes de poder se ocultan, mientras paradójicamente se naturalizan las relaciones de producción y control de la vida. El problema de la liberación "cosmopolítica" enfrenta inéditas dificultades, entre ellas (tal vez una relativamente poco importante) resolver sobre el formato a asumir por la elaboración teórica, y por supuesto también el contenido, o qué decir en concreto. Pero además, ya sea antes, después, o al mismo tiempo, resolver a quien dirigirlo, y cuáles podrían ser el o los instrumentos que pudieran dar cauce a la acción del sujeto de la rebelión posmoderna.

Y entonces sorprendentemente, ciento cincuenta años después de *Das Kapital* de Marx, cien después de la revolución soviética, cincuenta o sesenta de la descolonización y de guerras de liberación nacional, etc., tanto la configuración histórica de las relaciones de fuerzas como así también la subjetividad parecen haber retrocedido a una situación similar a aquella a la que pretendía dar respuesta el manifiesto proto-moderno de Maquiavelo. El príncipe que él

construyó teóricamente era el conductor esperado, que además debía reunir la multitud dispersa en la que apoyaría su campaña revolucionaria. El mérito de Maquiavelo, su modernidad, habría consistido en la búsqueda de un camino en la inmanencia. Su límite, que es también el límite de su manifiesto, residiría en su contenido utópico. En ausencia de la multitud como sujeto, la esperanza política recae en otro sujeto, una forma de poder que si bien reside en este mundo, es trascendente a la multitud. Si el *manifiesto comunista* se habría vuelto hoy impracticable; si el manifiesto nacionalista de Maquiavelo es insuficiente, Negri dirige momentáneamente su mirada esperanzada hacia Spinoza, interrogándose sobre el deseo de la multitud y sobre la posibilidad de que surjan imprevisibles figuras proféticas, de las que recorrieron Europa entre los siglos XIV al XVI; o tal vez aún más atrás, de las que recorrieron los territorios mediterráneos sojuzgados por el Imperio Romano. Un profeta que produzca a su pueblo, del tipo de un Jesús, o al menos un Thomas Münzer⁷. En realidad el profeta es un emergente, cuya condición de posibilidad es el agitado mar del deseo profético de la multitud. El profeta es el intérprete que da forma a ese deseo, el vehículo o aún el *medium* por el cual el aparente deseo de trascendencia se da fines terrenos y se reconvierte en una teleología revolucionaria y en última instancia materialista.

Multitud y sujeto; manifiestos e instrumentos

El tipo de manifiesto hoy necesario debería cumplir, en opinión de Negri, exactamente esa función profética; dar forma y conducir el deseo de la multitud (aún cuando se muestre como de trascendencia) hacia una nueva construcción ontológica inmanente; un contrapoder autoprodutor y revolucionario. La condición posmoderna vuelve a esta altura de nuestro desarrollo para permitirnos y a la vez dificultarnos enfocar más allá de la multitud, aunque obviamente entre ella, al o los sujetos actuales y concretos a los que se dirige este discurso-manifiesto. La multitud posmoderna se compone de millones de particularidades diferenciadas, en primer lugar porque así es el mundo, pero también porque la diferenciación es algo así como uno de los deportes preferidos de la subjetividad posmoderna que se precie de tal. El manifiesto sin embargo habrá de dirigirse a ella como masa indiferenciada; esto es, dirigirse al rasgo común e indiferenciado en ella, su carácter de biopolíticamente explotada.

Uno de los problemas centrales para todo pensador marxista, especialmente si debe reconstruir la teoría para adaptarla a nuevas e inéditas condiciones, es el de la relación entre los grupos sociales en lucha por liberarse de

la dominación y explotación, y el aparato o instrumento político que viabilice la expresión orgánica de ese (esos) deseo(s) vital(es). Negri desespera de tal posibilidad actual como consecuencia de las características de la nueva época, pero no deja de buscar los referentes capaces de asumir este manifiesto como guía teórica para tentar la realización práctica de sus deseos concretos. Este referente sería el militante, claro está, posmoderno. Con la caracterización de este particular militante clausuran Hardt y Negri la entrega de un trabajo programático de largo aliento⁸.

¿Quién y cómo será aquel destinado a tomar el relevo en la larga marcha por la liberación humana y la (re)construcción de un contrapoder una y otra vez aplastado pero siempre en potencial alzamiento? Quién y cómo sea, no puede hoy reproducir las figuras que surgieron al paso del avance del modo de explotación capitalista y el consiguiente crecimiento organizacional de la clase obrera. Los motivos de esto se explican en las transformaciones posmodernas de este mismo modo de explotación, especialmente a su reconfiguración política global, a las que ya hemos aludido en el apartado anterior. En virtud de ellas, y de tal reconfiguración, la subjetividad espiritual podría tal vez asemejarse a la de las multitudes que habitaban el antiguo imperio romano, y cuya común condición era la de estar sometidos a múltiples poderes, parcialmente conflictivos entre sí pero también escalonados en una pirámide, cuyo extremo era tan invisible como inalcanzable, y aún inimaginable. En la identidad multitudinaria constituida en parte por esta comunidad de sometimiento, podría haber prendido el mensaje de las religiones salvacionistas, el cristianismo entre ellas. Y de la misma condición habrían surgido los profetas y líderes que interpretaron el deseo de liberación.

De vuelta en el presente de *Imperio*, si los deseos aparentan o se muestran como confusos, si no existe un sujeto claramente autoconsciente, su auto-producción sólo podría ser de momento ilusoria. Es decir, que se trataría de una producción, en parte al menos, directamente heterónoma y a pesar suyo; y entonces no la protagoniza sino que la sufre.

Ni que hablar que el objeto del manifiesto posmoderno parecería diferir del propio de los anteriores manifiestos: en el caso de Maquiavelo (concediendo nuevamente la interpretación althusseriana a la que se afilia Negri), la construcción del aparato democrático capaz de soportar y luego catapultar al príncipe a la conquista de la unidad política; y en el caso de Marx, la organización de la clase trabajadora como paso previo para el asalto del cielo, conquista del poder político mediante.

Por razones cuyo análisis exigirían otro trabajo Negri se declara repeti-

damente antidialéctico, o más precisamente enemigo de la dialéctica, en especial de la hegeliana. Sin embargo su manifiesto debe correr con una tarea y responsabilidad nada envidiables.

El manifiesto posmoderno deberá lograr casi un milagro, y aún un milagro dialéctico: unir en una nueva síntesis dos términos alejados entre sí desde la modernidad, y que en la historia de las ideas han sido presentados incluso como opuestos. De una parte una teoría por ahora sin un claro sujeto y sin una fe impulsora, y de otra una fe (la de la multitud) sin teoría. (Hardt, M. y Negri, A., 2004).

No por nada culmina *Imperio* con la evocación de San Francisco de Asís, evocación que ha resultado ser ella misma profética, con la que pretende dar ejemplo de vida para la militancia del futuro. La repulsa de Francisco a toda disciplina de la explotación y a toda tortura de la carne y el espíritu, su consciente identificación con la multitud de pobres, y aún más, con la vida natural, se le aparecen aquí a Negri como el mejor contenido posible para el manifiesto posmoderno. O el contenido más adecuado a las inéditas condiciones en las que debe lanzar su llamado, cuya consigna de reunión y movilización de fieles podría rezar este mensaje: contra la voluntad del poder, el incontrolable gozo del ser. O también, contra el peso muerto y el bloqueo paralizante del poder, la irrefrenable levedad, volatilidad e incontrolabilidad del ser (Hardt y Negri, 2002, 355 y sigs.).

Acontecimientos, declaraciones y manifiestos

Aún en 2012 volverá sobre el tema, demostrando que ha sido una de las inquietudes constantes en su programa de investigación. En un trabajo de menores dimensiones, sugestivamente titulado *Declaración* (Hardt, M. y Negri, A., 2012) y redactado casi en el campo de batalla, analiza los sucesos en torno a la coyuntura de crisis del capitalismo financiero occidental, iniciada esta enésima vez en 2008. Esta quiebra fue pre y pos-cedida por movimientos sociales de inéditas características en Europa y seguida en breve tiempo por la ola insurgente de la llamada "primavera" norafricana, todo lo cual sirve a Negri para confrontar sus hipótesis en medio de los acontecimientos.

Declaración se asume y se auto-discute ya abiertamente como el correspondiente posmoderno del *Manifiesto* moderno, indicio probable de la creencia de Negri en que la ola de movilizaciones y levantamientos sociales que se inician desde un par de años antes de 2008 y hasta 2011, podría ser también correspondiente de las revoluciones de 1848.

Pero nuevamente, algunas características de la configuración serían tan disímiles que ya no habría lugar equivalente para la “forma manifiesto”; motivo por el cual esta “declaración” comienza precisamente declarando que ella no es un manifiesto, aunque podría tal vez ser un “panfleto” (tal como él mismo la denomina). Podríamos nosotros preguntarnos qué otra cosa más que una declaración o incluso un panfleto de elaboración a la vez apresurada y cuidadosa puede haber sido en su momento el *Manifiesto Comunista*.

A continuación inmediata, retomando otra vez nuestro tema, intentará explicar qué es lo que define a un manifiesto y porqué su *Declaración* (Hardt, M. y Negri, A., 2012) no encajaría en tal definición; es decir, no podríamos considerarlo como un ejemplar a sumar en ese género especial. A doce años de la caracterización del (los) manifiesto(s) que se presenta en *Imperio*, algunas notas nuevas se agregan ahora. Un manifiesto (el género “manifiesto”) se distinguiría en primer lugar por ofrecer el atisbo de un mundo por venir, y en segundo por engendrar el sujeto al cual se dirige. O de otro modo, por materializar el agente del cambio, que no habría sido hasta entonces más que un espectro, tal vez uno más entre los varios espectros de Marx⁹. El manifiesto parece ser una suerte de libro de conjuros o uno de magia lisa y llanamente, con el poder de dar vida y/o crear a los seres que conjura. En la visión de Negri los manifiestos habrían cumplido en la sociedad moderna el mismo papel que los profetas tenían en tiempos antiguos, y aún en los pre-modernos: crear el pueblo que habría de seguir a este guía en la persecución de sus visiones posesas y más o menos alocadas.

Más allá de que en nuestra opinión esta caracterización no se corresponde al *Manifiesto* de Marx (pues el “pueblo” al que se dirige ya existe objetivamente, si bien cabe la posibilidad que intente su afirmación subjetiva), aunque podría acercarse al supuesto manifiesto de Maquiavelo (algo que Negri ha percibido claramente ya en *Imperio*), la cuestión relevante consiste en entender porqué la *Declaración* (Hardt, M. y Negri, A., 2012) no encajaría en ella (en tal caracterización). Y, en realidad, no se trata de defecto alguno en sí misma, sino de los cambios en las condiciones externas. A saber, que los sujetos-agentes del cambio que a principio del nuevo milenio resultaban imperceptibles, ahora se habrían adelantado a toda declaración teórica. No sólo sería notoria su presencia en el escenario social global, sino que estarían ya produciendo (espiritual y materialmente) y volviendo realidad sus propias visiones. Parece redundante decir que tanto para Negri como para todos los demás, que ninguna configuración se repite idéntica, y por tanto que el contexto es muy diferente al de 1848; pero lo interesante ahora es que Negri cree

que es también muy diferente respecto del que cupo a la escritura de *Imperio* (Hardt, M. y Negri, A. (2002). Resulta curioso comprobar que en cierto modo Negri se concibe y percibe a sí mismo como temporalmente desajustado. *Imperio* no podía catalogarse como un nuevo manifiesto (obviamente posmoderno) pues todo, excepto él mismo (el libro), parecía en ese momento ausente (sujetos, objetos, organizaciones, posibilidades). Ahora *Declaración* (Hardt, M. y Negri, A., 2012) no puede serlo tampoco, pues en el breve tiempo transcurrido, el (los) acontecimiento(s) lo ha(n) desbordado al punto de dejarlo en la retaguardia temporal; y entonces parece haberse vuelto un excedente.

Sin embargo no es del todo así, pues persiste un faltante, un paso que aún no se ha cumplido, y que tal vez sea lo que justifica la escritura de *Declaración*. Si bien la multitud (el nuevo sujeto agente) está ya produciéndose a sí misma al tiempo de producir cambios sociales y políticos, no obstante su visión (su auto-percepción) es aún sólo confusa, y carece de programa político propio. Su creciente potencial aún no se ha constituido como poder constituyente (Negri, A., 1993).

Tal podría ser la función esperada de *Declaración* (Hardt, M. y Negri, A., 2012), la de convertirse en programa consciente. Ello implicaría dar forma (teórica) a los principios y valores incluidos en las prácticas materiales de la multitud; que por ahora son espectros vagos sin claro reconocimiento para ella; actuados nada más, pero también nada menos, como meras fuerzas del deseo. *Declaración* intentará presentarlos coherentemente como principios fundacionales de un nuevo poder constituyente. Tales principios serían el rechazo de la representación, el reclamo de la participación democrática directa, la superación de toda constitución republicana, el nuevo significado de la libertad en relación con el común, apertura constante a los deseos, en suma una nueva independencia de la multitud. Todos estos principios deberán consagrarse como nuevos derechos inalienables.

Pero ello requeriría de un sostén humano especial, lo que resulta por lo menos extraño. Si la multitud ya está presente, si ella es su propio instrumento creativo, deberíamos concluir que el profeta (y toda figura que se pretenda como sustitutiva) es entonces innecesario. Sin embargo la multitud parece seguir necesitando un motor que no podría ser externo, una chispa disparadora del acontecimiento, una forma posmodernamente renovada del viejo militante, el partidario del programa del *Manifiesto*, agitador y organizador de la masa de trabajadores industriales, sostenedor de la propiedad común en contra de toda forma de apropiación privada.

Pero, para ser coherente, no parece haber lugar posmoderno para aquel militante que pretendía primero vanguardizar, y luego (o en el mismo acto) representar a la misma masa cuyos intereses por añadidura interpretaba.

En el nuevo escenario biopolítico ya no sería posible separar la actividad económica (en sentido laxo y vulgar) de otras manifestaciones de la vida. Toda la vida se ha vuelto productiva y la producción sería ahora en primer lugar inmaterial, en especial simbólica y afectiva. El activista de hoy será el comunero, aquel capaz de encarnar los sentimientos y deseos que expresen el/al común y así devolverlos a él; una forma de re-flexión especular y hegeliana, que sea auto-conciencia, auto-sentimiento y auto-deseo de la multitud. Y finalmente la transformación de la propiedad (esa categoría jurídica, ese bien material y objetivo), ya sea privada o incluso pública en bien común, será resultado culminante de las transformaciones de la subjetividad.

Pero este acontecimiento más o menos definitivo (¿o tal vez pre-definitivo?) no ha todavía acontecido. La ciudad de Dios, o la multitud como objeto de sí misma, la sociedad justa que sueña el común, parece visible como profecía, pero aún lejana en el tiempo; sus condiciones de realidad no están todavía presentes.

El propio "acontecimiento" es teóricamente misterioso. O bien se trata de algo similar a un milagro milenarista¹⁰, o bien es una metáfora poética que condensa muchas páginas faltantes en este (y cualquier otro) texto, alusivas a las transformaciones estructurales y subjetivas aún necesarias; o simplemente toma el lugar (otra vez como metáfora) de un futuro totalmente imprevisible, y aún así aparentemente seguro. Negri en todo caso nos invita finalmente a prepararnos para su llegada.

¿Cómo y porqué es posible creer, o esperar esta llegada? El movimiento del sujeto multitud crea y reproduce subjetividades deseantes y capaces de acción democrática como contramovimiento y contrasubjetividad de la crisis capitalista. En la misma creatividad de la revuelta y de ella surgirá el comunero: el activista y practicante de nuevos vínculos no contractuales, vínculos sin deudores ni acreedores. El comunero será ejemplo y garantía de la seguridad de estos vínculos contra el aislamiento del miedo; también pequeño motor y modelo de la participación democrática contra la representación despotenciadora. La figura y denominación del comunero proviene del medioevo: entonces, como también ahora, pertenece al estamento de productores. Pero se trata ahora de un productor con una capacidad especial: en la posmodernidad produce el común, y también los medios para su desarrollo constantemente creciente. Es el desarrollador de un poder, el poder

auto-constituyente de la multitud, que es a la vez un contra-poder. La construcción de estos medios incluye formas nuevas de organización política, tales que posibiliten inéditas alianzas del común entre las infinitas singularidades y diferencias, alianzas horizontales, sin iglesias, sin líderes, sin lucha ideológica internamente divisora, sin dirección política centralizada, sin partidos ni vanguardias. Una multitud que no impele a renunciar, sino a afirmar, las singularidades y particularidades, pero en la que sus integrantes serían capaces de reconocer los rasgos comunes de sus proyectos, o bien el proyecto común más allá de los rasgos particulares que los diferencian.

La potencia del movimiento de la multitud en sus infinitas expresiones proviene de su organización horizontal, del rechazo a los liderazgos y a toda pretensión de verticalidad así como a toda disciplina heterónoma; en definitiva de su insistencia en la democracia más llana posible.

La organización es y será tema de nuevas experimentaciones, pero los principios que las informan no: libertad, igualdad, reivindicación del común. Con ellos y con el comunero como engranaje de transmisión del movimiento continuo se construirá la sociedad democrática del futuro.

Hacia el final del prefacio de 1893 a la edición italiana del *Manifiesto*, Engels resalta la “*figura gigantesca del Dante...*” a quien ubica entre el fin del medioevo feudal y la aurora de la era capitalista, “*...último poeta de la edad media y primero de los tiempos modernos. Ahora (es decir, 1893) como en 1300 comienza a despuntar una nueva era histórica...*”. Y concluye preguntándose si Italia dará un nuevo Dante que marque el nacimiento de esta anunciada nueva era, que Engels define como “proletaria”.

Bueno, es posible que Negri crea, aunque más no sea por momentos, ser el Dante de la nueva era posmoderna de la multitud. Pues como no podría dejar de ocurrir parece tenerlo también muy presente. Lo cita veladamente en el prefacio a su *Commonwealth* (Hardt, M. y Negri, A., 2009) que nos recuerda de paso al capítulo XV de *El Príncipe*, en el que Maquiavelo dice haber preferido ir directo a los hechos en vez de soñar con ciudades o repúblicas que nunca fueron. En este prefacio Negri nos ubica, o mejor nos arroja en el mundo global del Imperio, en el que vivimos sometidos a la dominación y continua corrupción de sus poderes; mundo que ya no tiene fuera de él, y en el que por tanto no queda lugar para la utopía escapista.

Y finalmente nos conmina de forma similar a la del piadoso señor de los infiernos, quien se molestó en colocar aquella bien conocida leyenda de advertencia a sus puertas¹¹. Su propia leyenda (de Negri) repite aproximadamente la misma advertencia: (a todos aquellos que aquí estáis dentro del

Imperio; es decir, a todos) "Abandonen todos los sueños de pureza política y de valores que nos permitirían permanecer fuera...". Fuera de este único mundo que existe, se entiende. Aunque curiosamente, al contrario de lo que podría esperarse, nos explicará a continuación el porqué nuestra inevitable entrada al infierno imperial y global será acompañada por una valija llena de sueños y esperanzas.

Lo latente en la cuestión manifiesto

La seductora interpretación de Gramsci (1980) sobre los problemas planteados por Maquiavelo ilumina también su propio caso. Se trataba para él de la aplicación del manifiesto maquiaveliano a las tareas requeridas por las circunstancias y configuración histórica en las que está inmerso; que eran, en ese momento y en su opinión, las tareas del príncipe moderno¹² (esto es, el partido político). Este nuevo personaje histórico (esta nueva metáfora) debe retomar y llevar adelante la misma revolución que Maquiavelo había preanunciado cuatro siglos antes, y que permanecía aún irrealizada, o bien realizada sólo a medias.

La ideología tradicional, y especialmente la religiosa, era con mucho aún la hegemónica. Por ello la tarea primaria parecía ser la lucha superestructural por revertir esa correlación de fuerzas ideológicas¹³. El programa del moderno príncipe deberá ser transmitido no mediante fríos razonamientos intelectuales, sino mediante un discurso pleno de elementos y contenido dramático. Con este discurso intentará la formación de una voluntad colectiva; de la cual él será a la vez organizador y representación activa. Intentará perturbar la estructura y representación simbólica de las relaciones sociales y difundir así una nueva cosmovisión cuyo norte será completar la revolución intelectual y moral que Maquiavelo había iniciado.

Y si tiene éxito logrará ocupar en las conciencias y en el imaginario el lugar que por incontables siglos había tenido la divinidad. Sólo que esta moderna divinidad persigue la total laicización de vida, relaciones sociales y costumbres.

Finalmente se alumbra también, al menos en parte, la asociación y aún la identificación de Negri con esta línea de problemas, y con el tópico del manifiesto. Maquiavelo escribe en pleno reflujó republicano, creando y adaptando la teoría a una nueva configuración que parece ineluctable. Los tiempos en que encontramos a Gramsci podrán parecer un poco más alentadores para la humanidad, pero muy malos para Italia y Europa occidental en general, y ni que hablar para su propia fortuna personal.

A su turno Althusser retomará a Maquiavelo y la cuestión del manifiesto a mediados de los setenta, cuando ya ha entrevisto la nueva dirección en que se mueve el capitalismo europeo y global, y el retroceso y/o fracaso del mundo del socialismo “real”.

A la altura de *Imperio* al menos, Negri no parece más optimista. Todos ellos (Gramsci, Althusser, Negri) obligados a repensar la teoría a la luz de desarrollos históricos relativamente inesperados; todos ellos se sienten más cercanos a Maquiavelo que al Marx que más o menos justificadamente parece esperar la llegada de la revolución social, el acontecimiento que condujera a la conquista del cielo, a la vuelta de la esquina.

Podríamos aún inquirir algo más en torno a los posibles motivos latentes en la importancia que toma la cuestión “manifiesto” para estos autores. ¿Qué se discute en definitiva bajo el intento de determinación de un género? Es que la cuestión “manifiesto” puede reducirse a esta búsqueda de características, que nos permitan precisar en adelante ¿cuáles trabajos políticos puedan enlistarse en ese género? Tal vez se trate de quedar registrados en la historia de la literatura por este descubrimiento, y por reubicar algunos textos extraordinarios que hasta el momento vagaban sin encontrar su lugar preciso.

Parece bastante obvio que no es este el tema de fondo. También nos parece que esta búsqueda sirve a intenciones algo diferentes en Gramsci por un lado, y por otro en Althusser y Negri. Para Gramsci, en situación (de reclusión) que impone condiciones a su escritura, Maquiavelo le permite tanto el relativo ocultamiento de sus objetos de interés teórico bajo un elegante estilo metafórico, como también repensarlos desde otro marco. Adecuada a un período de retroceso, la experiencia objetiva y subjetiva de Maquiavelo está mucho más próxima a la coyuntura histórica de Gramsci; y por supuesto, también (más próxima) a la cultura italiana.

En el marxismo del último tercio del siglo XX, el tema agrega una nota que nos parece de desesperación. La búsqueda del género se une a otra (búsqueda) por la redención teórica. El intelectual marxista se siente próximo al naufragio de las convicciones a las que dedicó su vida y trabajo teórico. En ese marco parece depositar su esperanza y justificación en el logro de nuevas interpretaciones de la teoría matriz, o bien en la construcción de nuevas categorías, tales que recuperen el poder explicativo que esta teoría (sobre todo en su versión más o menos vulgar, ortodoxa y dominante) parece haber perdido.

El ajuste de estas categorías a los recientes fenómenos y figuras sociales podría alumbrar un nuevo escenario (es decir, no sólo explicar e interpretar este escenario dado, sino además volver posible su modificación), orientar la

acción posible en él, y relanzar la lucha de masas contra las renovadas formas de la dominación y explotación del capital. En suma, es necesario un nuevo manifiesto; pero ahora se ha convertido casi en un fetiche, mágico portador tanto de la redención del intelectual como de la capacidad de (re)producir e iluminar los actores subjetivos aptos a superar la imposición objetiva y más o menos global del capital.

Un manifiesto capaz de reinstalar entonces la experiencia subjetiva de esperanza, casi invariablemente asociada a la de incertidumbre. Pero se trataría de una incertidumbre buscada y deseable, pues se espera de ella la proyección o al menos la ilusión de la conquista del futuro. Una incertidumbre del mismo tipo que muy probablemente acompañaba las reuniones clandestinas y los primeros intentos de organización de los trabajadores industriales. Para apoyar estos pasos más o menos inciertos, Marx y Engels redactaron su *Manifiesto*, fundando la esperanza en una ciencia que auguraba el triunfo por efecto casi mecánico de las mismas leyes impuestas por la reproducción ampliada del capital. Y aunque ese augurio se demorara indefinidamente en su cumplimiento, logró sobrevivir las guerras de la primera mitad del XX, y convertir la incertidumbre en una certeza tan optimista como determinista, hasta que finalmente fue una vez más derrotada e incluso barrida. La nueva incertidumbre deberá ser capaz de superar esta derrota

Y representarla como provisoria.

Para Althusser se trataría del manifiesto de un nuevo marxismo "aleatorio", al que ajusta mucho mejor el Maquiavelo que teoriza desde la completa oscuridad que aquel Marx que parecía descontar el triunfo cercano, confiado en la ciencia que creía haber descubierto. Los intérpretes y actores del marxismo del futuro (y va ya camino del medio siglo desde estas escrituras de Althusser), deberán asumir la incertidumbre de la acción, contra el conformismo y la desmovilización, o bien contra el viejo determinismo, ahora pesimista, del *alea jacta est*.

Este espíritu se refuerza aún más en el caso de Negri. Su propio manifiesto intentará expresamente restaurar la creencia en un mundo mejor y en la posibilidad de la salvación inmanente. No dudará en recurrir al imaginario religioso y sus modelos ejemplares de vida, ni en apoyarse en un cristianismo vuelto ahora (en los últimos años) de nuevo hacia los deseos de la multitud. Lejos en este punto del Marx que sólo veía en la religión un instrumento ideológico al servicio del inmovilismo y el embotamiento; y también lejos de Gramsci, para quien la disputa por la hegemonía ideológica propiedad del catolicismo romano, era condición de la revolución intelectual

y moral lejanamente iniciada por Maquiavelo.

Negri rescatará otras intuiciones presentes en el primer manifiesto, posicionándose más cercano al Maquiavelo "real", aquel que si bien es cierto que hacía responsable al príncipe eclesiástico y la invariable política de Roma por la desunión y debilidad italiana, al mismo tiempo expresaba su admiración a los fundadores y conductores político-religiosos, y aún proféticos, de las masas. El manifiesto propio de Negri estará en línea con las transformaciones culturales de la posmodernidad, y será tal que reúna la teoría con la fe y esperanza religiosa sin más.

Referencias

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros. En Escritos filosóficos y políticos* (vol. 2). Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, la política y el estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión. Disponible en https://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/122356/mod_resource/content/1/Gramsci-Antonio-Notas-sobre-Maquiavelo-politica-y-Estado-moderno-1949.pdf
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud*. Buenos Aires: Debate.
- Hardt, M. y Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Madrid: Akal.
- Hardt, M. y Negri, A. (2012). *Declaración*. Madrid: Akal.
- Maquiavelo, N. [1532] (1999). *El Príncipe*. Disponible en https://ocw.uca.es/pluginfile.php/1491/mod_resource/content/1/El_principe_Maquiavelo.pdf
- Marx, K. y Friedrich, E. [1848] (2008). *Manifiesto Comunista*. Disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf>
- Negri, A. (1993). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias-Prodhufo.

Notas

¹ Referimos fundamentalmente a Imperio y Declaración, posterior en doce años a la primera, en las que en especial nos basamos para el presente trabajo.

² El destino que probablemente aguarda a Michael Hardt sea el de ocupar un lugar similar al que tocó en suerte a Engels, cuya co-autoría con Marx quedó

supuesta o implícita, al punto que pocos se toman la molestia de mencionarla expresamente.

³ Ver Althusser, Louis (2004). También Althusser (2008). La redacción original de estos trabajos data de 1976 y 1977 respectivamente.

⁴ Es decir (tal vez), que pretende crear efectos de realidad simultáneos a la lectura, o aún a la mera escritura. La referencia es obviamente metafórica y puede resultar extraña, pero puede también explicar el efecto que Negri (e incluso Althusser) esperan o adjudican a un manifiesto.

⁵ La urgencia que lo impulsa a la escritura, tanto como la que lo impulsa, algo ingenuamente, al intento de ganar el favor de los señores de la ciudad (los Médici), cualquiera fuese el nombre de pila que debiera encabezar el escrito.

⁶ Tal reconversión metafórica será operada precisamente por Gramsci, pero su validez aplicaría recién más de tres siglos después, en una configuración histórica radicalmente diferente a aquella de la escritura del texto.

⁷ O como los salvadores que repetidamente cita Maquiavelo en su manifiesto, aquellos que han reunido al pueblo disperso (o lo han creado directamente), rescatándolo de la corrupción y hasta de la posible disolución, Moisés, Teseo, Rómulo o Ciro.

⁸ Aunque seguido por otros en una producción que se ha continuado prácticamente hasta el presente, creemos que Imperio cumple la doble función de lanzar una obra cuya recepción ha comenzado recientemente, y a la vez contener casi por completo su análisis y su programa político y de trabajo.

⁹ Probablemente su guiño poético apunte hacia el inolvidable comienzo del Manifiesto ("...un fantasma recorre el mundo..."). Parece suponer que lo que sigue a ese comienzo es tanto un acto de escritura como uno de conjuración por el cual ese fantasma se corporizaría en el mundo más o menos real.

¹⁰ A su modo el milenarismo construía la teoría explicativa del milagro, "explicación" con la que, posiblemente, se buscara quitar o aminorar la insoportable inquietud y aún temor a que nos mueve su calidad extraordinaria.

¹¹ Divina Comedia, Infierno, Canto III: "...aquellos que aquí entráis, abandonad toda esperanza", es el final de la rima oscura y de grave sentido (tal como la describe el poeta) que adorna el portal por el que se va a la ciudad del eterno sufrimiento. Se dirá posiblemente que el recordatorio resulta inútil, pues casi todos lo hemos visto o al menos oído de él. Estrictamente Dante no nos devela quien ha sido "realmente" el autor y grabador de esta leyenda; si el mismo "alto arquitecto" creador del portal, u otro arquitecto tal vez no tan alto.

¹² Como es sabido, Gramsci refiere así al partido político de masas, fenómeno de aparición relativamente reciente (alrededor de último tercio del siglo XIX). También se muestra que su preocupación central es (re)construir la teoría adecuada al partido popular en las condiciones de la moderna Europa occidental.

¹³ Aunque en lo inmediato parecía imponerse algo más urgente, tal como sobrevivir al ascenso del fascismo.