

A UNIVOCIDADE DO COMÚN. UN PERCORRIDO DENDE SPINOZA A DELEUZE, LAZZARATO E NEGRI-HARDT

Abraham Rubín
UNED

Resumen

El concepto de *común* es fundamental para construir una teoría política igualitaria, pero si queremos acercarnos a este concepto de lo común con rigor, creemos que es imprescindible pensar primero un concepto unívoco de ser a partir de Spinoza, que además será clave para entender a autores como Antonio Negri, Gilles Deleuze o Maurizio Lazzarato, que continuarán y asumirán ese camino con el fin de apuntalar una lectura ontológica “común” del ser, antijerárquica e immanente, lo que ya es una visión política. Una de las maneras es a través de la figura de la multiplicidad y la *máquina* deleuziana, que nos servirá para ver un ejemplo de construcción conceptual común desde la inmanencia; otro modo es a través del concepto de *agenciamiento*, empleado por Deleuze-Guattari y asumido por Lazzarato en su concepción política. Por último, el papel de la *multitud* en este terreno —entendiendo ésta como una subjetividad política— deviene también importante, motivo por el cual seguiremos a Negri-Hardt en la caracterización que hacen de ella.

Palabras clave: agenciamiento, común, máquina, multitud, univocismo.

Abstract

Common is a fundamental concept to build an egalitarian political theory, but if we approach this concept of rigor, in first place it is essential to think an univocal concept of being from Spinoza, that also will be key to understanding authors like Antonio Negri, Gilles Deleuze or Maurizio Lazzarato, which continue and assume that path in order to shore up an ontological “common” reading of being, anti-hierarchical and immanent, which is already a political vision. One way is through the figure of the multiplicity and deleuzian machine, which will serve for an example of a common conceptual construction from the

Recibido: 16/03/2011. *Aceptado:* 20/07/2011.

immanence, and another way is through the concept of *agencement*, employed by Deleuze-Guattari and assumed by Lazzarato in political outlook. Finally, *Multitude* becomes as an important concept because designs a political subjectivity in the Negri-Hardt's conception. *Keywords*: agencement, common, machine, multitude, univocality.

“Duns Escoto, contrariamente ós tomistas, cambiará a teoría da analoxía do ser por un concepto unívoco de ser. Para Escoto ‘ser’ é a noción máis universal de todas e, en consecuencia, común a todo o que é (ente), sexa Deus ou unha criatura. Deste xeito afasta a noción de ‘ser’ do significado de ‘existencia’ achegándose a Avicena, que consideraba ésta como un accidente da esencia”¹.

1. Introducción

Se queremos achegarnos ao concepto do común con rigor, cremos que é imprescindible pensar un concepto unívoco de ser, que ademais será chave para entender a autores como Antonio Negri, Gilles Deleuze ou Maurizio Lazzarato, que continuarán e asumirán ese rego co fin de apuntalar unha lectura ontolóxica “común” do ser antixerárquico e inmanente, o que xa é unha visión política.

A lectura ontolóxica á que nos referimos distingue dúas concepcións do ser: a que mantén que o ser se di de todo o que é nun mesmo e único sentido —ontoloxías *puras*, segundo Deleuze—, e a que asume que o *un* é superior ao ser e marca de principio unha xerarquía —filosofías do Un².

En canto á primeira visión, que é unha das herdeiras de Escoto, un dos seus representantes máis importantes é Spinoza. A súa ontoloxía foxe da xerarquía, aínda que iso non signifique que os entes sexan iguais entre si, xa que todos teñen unha potencia distinta, pero á súa vez todos valen para o ser, xa que este se di do mesmo xeito para todos. Esta é unha visión inmanentista e antixerárquica que desenvolven especialmente Negri e Deleuze. Do que tratan os entes é de executar a súa potencia do mellor xeito, e iso é no que consiste a sociedade: o conxunto das condicións baixo as cales o ser humano pode efectuar mellor a súa potencia. Levado ao campo da política, a relación Estado-sociedade non é unha relación de obediencia se a obediencia non está xustificada, se non está lexitimada pola propia sociedade.

¹ X. Cabido Pérez X. e X. Vázquez Méndez, *Formación e sentido da idea de ente*. Manuscrito inédito, 2009.

² Cfr. G. Deleuze, *Course de Vincennes sur Spinoza*, 12-12-1980. Dispoñíbel en *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

Ao contrario, nunha filosofía do Un, a obediencia xa se presupón, pois hai xerarquía. Como diría Negri, hai subsunción da sociedade no Estado³.

2. O ser unívoco en Spinoza

A lectura ontolóxica de Spinoza parte do seu xeito de chamar á natureza, o *Deus sive natura*. O *Deus sive natura* é unha substancia que alberga en si a infinitude e a totalidade da que se deduce o resto, de onde podemos concluír que o número de atributos é, loxicamente, infinito. Por iso esta concepción de natureza —e de Deus— é complexa e non simple, o que nos leva a ver cada un destes atributos como unha esencia eterna e infinita. É dicir, “Deus aparece constituído polos atributos, os cales están no mesmo plano ontolóxico que el”⁴.

Dentro do Deus natural spinoziano, vértense dúas célebres distincións: a *Natura Naturans* e a *Natura Naturata*, pero ambas as dúas só se entenden entretécidas polo concepto de potencia, fundamental ao longo de todo o sistema de Spinoza, que Negri —en línea con Marx— articulará ao redor do concepto de produción. É dicir, analizado desde este punto de vista, os aspectos que Spinoza distingue son, por unha parte, o aspecto produtor —*Natura Naturans*—, e por outra parte, o aspecto do producido —*Natura Naturata*—. Do mesmo xeito, estamos sempre a falar da Natureza nun sentido inmanente, é dicir, falamos de Deus de xeito non transcendente. Por iso o sentido produtor e producido actúan ao mesmo nivel, ou dito doutro modo, a produción efectúaa unha causa inmanente e non transitiva, o efecto prodúcese sobre a mesma causa e non en ningún lugar fóra desta.

Non hai transcendencia no acto causal, a Natureza exerce a súa acción sobre si mesma, e aquí cobra sentido o entrelazamento entre totalidade e inmanencia, pero se desdobra no papel activo —produtor— e o pasivo —producido. Spinoza afirma isto na proposición 34 do libro I da *Ética*, e as súas consecuencias serán fundamentais para todo o que segue. O xeito de facelo será identificar a potencia de Deus, é dicir, a súa actividade, a súa creatividade, coa súa esencia, é dicir, coa súa propia natureza. Deste xeito identificamos o principio produtor co producido, afirmamos a inmanencia, rexeitamos toda transcendencia divina, e colocamos a primeira pedra na

³ Cfr, por exemplo, A. Negri, *Spinoza sovversivo: variazioni (in)attuali*, Roma, A. Pellicani, 1992, cap. 6.

⁴ M. Gueroult, *Spinoza, Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 222. Todas as traducións ao galego son da nosa autoría.

construción do ser como potencia, básico na idea liberadora que sacarán de Spinoza tanto Deleuze como Negri.

Dito doutra forma, non é posíbel, pois, nomear ao ser senón en termos de produción. A *inmanencia* significa en primeiro lugar a *univocidade dos atributos*; os mesmos atributos recoñecen a súa pertenza á substancia que compoñen e aos modos que conteñen —“primeira figura da univocidade, sendo as dúas restantes a da causa e a do necesario”⁵.

Se o ser é unívoco e potencia produtiva que se desprega sobre un plano inmanente, o panteísmo —clasicamente atribuído a Spinoza— pode superarse só abríndose de novo. Pero panteísmo é unha plenitude de ser: polo que a súa reapertura non pode ser máis que unha construción de ser, unha autoconstitución —tal é a tese de Negri:

“A forma que temos de ver a relación entre o ser unívoco e o ser como potencia é a partir dunha tensión ontolóxica e epistemolóxica, é dicir, a concepción do ser é unívoca no ontolóxico e equívoca no epistemolóxico [...]. Así que esta tensión só se pode resolver na práctica da potencia”⁶.

En palabras de Spinoza, “as percepcións claras e distintas, que nós formamos, só dependen da nosa natureza e das súas leis determinadas e fixas; é dicir, que só dependen da nosa *potencia* absoluta”⁷. A existencia é, así, a espontaneidade do ser. E, consecuentemente, a esta espontaneidade da existencia correspóndelle unha espontaneidade na produción⁸. Esta última remitiría a “un horizonte ontolóxico completamente unívoco [...], unha dinámica constitutiva [...]; [e] unha dimensión colectiva, social, da práctica ontolóxica”⁹. É dicir, desde a concepción unívoca do ser tamén podemos chegar ao materialismo e á apertura ontolóxica constante, que nos leva cara a unha colectividade produtiva desta, é dicir, unha produción *común*.

Este univocismo do ser supón o rexeitamento explícito doutras concepcións sobre el, en concreto a analoxía e toda a súa tradición. Deleuze, como dicíamos, interpreta en Spinoza unha tripla univocidade: dos atributos, da causa e da modalidade, opoñéndose así ás concepcións modernas que se supón comparten tradición con Spinoza, e que pasan así a ser desprazadas por este, que se converte en excepción ao seu tempo.

⁵ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, Madrid, Tusquets, 1984, p. 67.

⁶ A. Negri, *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 90.

⁷ B. Spinoza, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 256. Cursiva nosa, para reflexionar que Atilano Domínguez traduce o termo “potentia” por “poder”, mentres que nós, pola contra, empregamos “potencia”.

⁸ A. Negri, *La anomalía salvaje*, *op. cit.*, pp. 93-94.

⁹ *Op. cit.*, p. 182.

Deleuze asumirá este univocismo tamén desde o seu propio terreo. O ser deleuziano sería o volver da diferenza, sen que haxa diferenza no xeito de dicir “ser”, é dicir, unha revolución repetitiva do ser arredor da diferenza. Así, paradoxalmente, a univocidade do ser sería a única vía para liberar a diferenza e non a esmagar coa identidade. Se non, as diferenzas xerarquizaríanse. En Deleuze a única proposición ontolóxica é que o ser é unívoco e que se di nun mesmo sentido de todas as diferenzas e modalidades. E con iso distínguese tanto de Escoto como de Spinoza, pois Escoto pensou o ser univocamente pero como abstracción e neutro. Spinoza tamén o pensa unívoco pero como substancia. Pero aínda hai unha distinción entre a substancia independente e os modos que dependen dela como doutra cousa. Faría falta, segundo Deleuze, que a substancia se dixese dos modos e só deles; que o ser se dixese do devir, a identidade do diferente¹⁰. E así, desde o univocismo, podemos fundamentar un xeito de ser *común* a todos, e tamén aquilo realmente complicado, a saber, pensar ao mesmo tempo o común e o diferente, pois iso será o único que poida salvar o común de pretensións totalitarias, sempre en busca dunha orixe perdida. E unha das maneiras é a través da figura da multiplicidade e a *máquina* deleuziana, que nos servirá para ver un exemplo de construción conceptual común desde a inmanencia.

3. A máquina deleuziana

Para Deleuze o ser humano non é un individuo nin un suxeito illado. Xa con Freud e o seu inconsciente —e máis con Nietzsche e Foucault— podemos aprender que o ser humano é unha multiplicidade de forzas que exerce dun modo ou outro en cada momento. Pero isto non en vistas dunha unidade, un Todo perdido de antemán, senón multiplicidades, intensidades puras que se moven ao seu ritmo e sen control personolóxico. É máis, todo enunciado non é responsabilidade individual dun suxeito, senón que sempre é colectivo, sempre forma parte dun dispositivo colectivo de enunciación, un dispositivo maquínico¹¹.

E será precisamente o concepto de máquina, xunto ao seu *complemento* o Corpo sen órganos dúas das novidades fundamentais do escrito *O Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari, ambas as dúas sempre colocadas nun segundo plano ao respecto do concepto de *fluxo*, que ao noso xuízo é unha das

¹⁰ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, *passim*.

¹¹ Cfr. F. J. Martínez, *Ontología y diferencia. La filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid, Orígenes, 1987, p. 290.

chaves d'O *Anti-Edipo*, texto que agora pasaremos a caracterizar un pouco máis polo miúdo.

A este respecto, os fluxos son aqueles que están sempre sobre, entre e tras un corpo social individual ou colectivo, un corpo de desenvolvemento social. Pero o individual non é aquí algo autónomo e illado, senón que sempre forma parte dun circuíto. Nese circuíto algo conecta con algo, algo corta o que outro produce, e viceversa. É dicir, está sempre acoplado con outra cousa. É, polo tanto, unha máquina.

O concepto de máquina non é o tradicional, non se refire exclusivamente á tecnoloxía nin atinxe simplemente ás ferramentas. Deleuze-Guattari aproveitan o “Libro das máquinas” do *Erewhon* de Samuel Butler, para caracterizar pormenorizadamente á máquina como algo alén do puramente mecanicista ou organicista. É dicir, as máquinas son órganos, os órganos máquinas e o ser humano un animal vertebral-maquinado¹². Así, como dicimos, non só hai máquinas técnicas ou biolóxicas senón que todo son máquinas e, á súa vez, máquinas de máquinas:

“Unha máquina defínese como un *sistema de cortes*. A máquina está en relación cun fluxo material continuo (*byle*) que ela corta. O corte non paraliza pois a máquina é máquina de máquina e corta onde outra produce (e á súa vez corta): lei da produción de produción”¹³.

Se ontoloxicamente temos en primeiro lugar aos fluxos, que pasa con eles? Sucede que algo ten que cortar eses fluxos para facelos *algo* determinado, distinto, sacalos momentaneamente do devir, facelos *obxecto*. Este é o obxectivo das máquinas, que, á súa vez, adaptan diversas partes entre si para producir. É dicir, córtase e emítese o fluxo, prodúcese pois. Polo tanto a produción refírese á creación do determinado a partir do corte de fluxos que se realiza por parte das máquinas do devir indeterminado. E, desde onde se fai ese corte? Sobre que se fai? Sobre o *Corpo sen órganos*, complemento da máquina, superficie sobre a que esta inscribe o corte de fluxos, o seu campo de inmanencia.

Pero isto funciona así desde un punto de vista molecular, un nivel digamos microlóxico, microscópico. A nivel molar —referente aos grandes conxuntos, formacións estatísticas, conxuntos gregarios ou fenómenos de masas organizadas— o que temos é o desenvolvemento dos corpos sociais, dos estadios sociais. Ambos os dous baséanse na idea de que a natureza é produción, idea que xa vimos en Spinoza e que é chave tamén en Marx

¹² G. Deleuze e F. Guattari, *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 295.

¹³ *Op. cit.*, p. 42.

—por exemplo: “Individuos que producen en sociedade, ou sexa a produción dos individuos socialmente determinada: este é naturalmente o punto de partida. [...] Por iso, cando se fala de produción, estase a falar sempre de produción nun estadio determinado do desenvolvemento social, da produción de individuos en sociedade”¹⁴.

Hai outro nivel ontolóxico que é o que asume —tamén como en Spinoza— que a potencia humana, a súa produción propia, é o desexo: é dicir, tamén é produción interna do ser humano: “A produción como proceso [...] forma un ciclo que remite ao desexo en tanto principio inmanente”¹⁵. Vemos, pois, como un dos obxectivos primordiais será unir o concepto de desexo co de produción, poñelos no mesmo plano ontolóxico.

Se todo é produción e, ao mesmo tempo, todo son máquinas, acoplamentos, circuítos (non existe o individuo en tanto que autónomo e illado), o ser humano está formado por máquinas desexantes, que son reprimidas por forzas de control social.

É importante así mesmo manter o concepto de Corpo sen órganos para entender que a superficie sobre a que se cuadrículan as producións de desexo, por unha parte, e as codificacións dos fluxos por outra, é unha superficie que non se prega a unha organización que se poida facer de antemán desde as instancias sociais. É dicir, ontoloxicamente falando, o Corpo sen órganos foxe da organización —pois é xerárquica—, foxe da teleoloxía, do programa, da significación, do suxeito. Mantense aberto ao fluír. O suxeito non xorde máis que como un resto ao lado das máquinas desexantes¹⁶.

Da mesma forma que todo é devir, fluxos e máquinas, o desexo así mesmo non pode considerarse como un proceso illado, individual ou que remite a un obxecto determinado. É algo moito máis complexo e, ao mesmo tempo, moito máis sinxelo. É algo que sempre ten que ver cun común, colectivo, cun conxunto, cunha disposición, cun *arranxo*¹⁷, o acto de dispoñer, de colocar, de construír unha disposición concatenada de elementos que forman un conxunto. Politicamente, o concepto de arranxo colócanos nunha situación óptima para crear un común non xerárquico, participativo e auto-organizado.

¹⁴ K. Marx, *Elementos fundamentais para a crítica da economía política 1857-1858 (Grundrisse)*. Vol. 1, Mexico DF - Madrid, s. XXI, pp. 3, 5.

¹⁵ G. Deleuze e F. Guattari, *El Anti-Edipo*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Empregamos *arranxo* ao traducirmos *agencement* seguindo o rego aberto por Miguel Ángel Martínez Quintanar en *Gilles Deleuze*. A Coruña, Baía, 2002.

4. O arranxo da política en Lazzarato

Por exemplo Maurizio Lazzarato fala do movemento de Seattle de 1999 —que moitos ven como o comezo do movemento antiglobalización— como un acontecemento que expresa perfectamente estes parámetros que estamos a analizar¹⁸. Por exemplo, para Lazzarato a frase “outro mundo é posíbel” é moi pertinente se entendemos “mundo” e “posíbel” no sentido de Leibniz, logo en certa medida recuperado por Deleuze.

Para Lazzarato, coas xornadas de Seattle creouse un novo campo do posíbel, pois deu a ver o que unha época ten de intolerábel, pero tamén fixo emerxer novas posibilidades de vida. Esta nova distribución dos posíbeis e dos desexos abre á súa vez un proceso de experimentación e de creación en común. Hai que experimentar o que implica a mutación da subxectividade e crear os *arranxos*, dispositivos e institucións que sexan capaces de despreñar novas posibilidades de vida.

Deleuze e Guattari dicían, respecto de Maio do 68, que se despregara completamente esta dinámica do acontecemento político: “É preciso que a sociedade sexa capaz de formar arranxos colectivos que correspondan á nova subxectividade, de maneira que esta desexa a mutación”¹⁹. Por iso o maio francés foi un cambio na orde do sentido.

Efectuar os posíbeis que un acontecemento fixo emerxer é entón abrir outro proceso imprevisíbel, arriscado, imposíbel de predicir: é operar unha “reconversión subxectiva a nivel colectivo”²⁰. Un acontecemento non é a solución dun problema, senón a apertura de posíbeis. O problema que se pode construír a partir do acontecemento non contén implicitamente as súas solucións, que en cambio deben ser creadas. O enunciado “outro mundo é posíbel” designa menos unha afirmación que unha consulta, un cuestionamento.

Se aquí vemos o concepto de “posíbel” leibniziano, debemos reactualizalo xunto ao de “mundo”, e iso o podemos ver a través de Deleuze, pois para este o mundo é un virtual, unha multiplicidade de relacións e de acontecementos que se expresan en arranxos colectivos de enunciación que crean o posíbel. O posíbel non existe desde o comezo como na filosofía de Leibniz; xa non está dado, senón que fai falta crealo. Estas novas posibilidades son completamente reais, pero, ao non existir fóra do que as

¹⁸ Cfr. M. Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006, *passim*.

¹⁹ G. Deleuze e F. Guattari, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit 2003, p. 216.

²⁰ *Ibid.*

expresa (signos, linguaxes, xestos), deben cumprirse despois ou efectuarse en arranxos maquínicos (nos corpos). Cumprir ou efectuar é desenvolver o que o posíbel envolve, é explicar o que implica. O posíbel é deste xeito produción do novo. Asumindo isto no nivel político poderíamos dicir, en palabras de Lazzarato:

“[A política é] unha creación dobre que á vez recibe a nova distribución dos posíbeis e traballa para a súa consumación nas institucións, nos arranxos colectivos “que corresponden á nova subxectividade” que se expresou no acontecemento. A consumación dos posíbeis é á súa vez un proceso imprevisíbel, impredicíbel, aberto e arriscado”²¹.

As xornadas de Seattle —e tantas outras accións dos movementos sociais e de antiglobalización que tiveron lugar desde entón— foron, polo pronto, un arranxo corporal, unha mestura de corpos composta de singularidades individuais e colectivas (multiplicidade de individuos e organizacións con poucas similitudes entre si) que practican diversas maneiras de estar xuntos, de militar e de construír o común. E ese tipo de encontros son tamén un arranxo de expresión constituído por unha multiplicidade de réximes de enunciación, pois colectivos distintos falan linguaxes diferentes. Os dous arranxos foron construídos a partir do desexo do común.

Deste xeito a distribución dos desexos cambia. Todo o mundo chega ao encontro común coas súas máquinas corporais e as súas máquinas de expresión e volve a casa coa necesidade de redefinilas en relación co que se fixo e co que se dixo alí. As formas de organización política e as formas de enunciación teñen que mediar e relacionarse co común. Aquí é onde un acontecemento mostra a súa natureza problemática. Todo o mundo está forzado a abrirse ao común, abrirse ás preguntas novas e á procura de respostas novas. Os que xa teñen as respostas preparadas (e son moitos) deixan escapar o acontecemento. Así, a chave para o funcionamento da sociedade non é outra cousa que a acción das singularidades en común, coordinada a través do seu desexo.

A constitución dos valores non se explica, como na economía clásica ou como en Marx, a través do traballo e a produción, senón do arranxo da invención e da imitación, a través da creación de posíbeis e a súa efectución.

As invencións (tanto as completamente pequenas coma as máis grandes) son acontecementos que en si non teñen ningún valor pero que, ao crear novos posíbeis, son a condición previa de todo valor. A invención é unha cooperación, unha asociación entre fluxos de desexo que ela arranxa de

²¹ M. Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, op. cit., p. 42.

modo novidoso. A invención é tamén unha forza constitutiva, porque ao combinar, ao arranxar, permite que se encontren forzas que queren expresar unha nova potencia, unha nova composición, facendo emerxer e converter en actuais as forzas que eran soamente virtuais. A invención é sempre unha creación en común que compromete a unha multiplicidade, unha captura entre singularidades; captura de cerebros, de desexos e de crenzas que circulan en rede. A invención é entón sempre un encontro, unha hibridación e unha colaboración entre unha multiplicidade de fluxos imitativos, mesmo cando ten lugar nun cerebro individual. O que nos leva a unha posibilidade real de refutar todo tipo de privatización, mesmo se esta refire a dereitos que alguén ten privadamente respecto dos demais. Esta privatización, en todos os niveis, é unha deriva da homoxeneidade presente na posmodernidade cultural e na globalización capitalista, lugar que analizan polo miúdo Negri-Hardt na súa procura dun común inclusivo.

5. O papel das multitudes en Negri-Hardt

A caracterización que Negri-Hardt fan da globalización capitalista parte entre outras cousas da perda de competencias do Estado-nación moderno. Este vai deixando o seu lugar preferente ao mercado mundial, que substitúe as súas institucións fundamentais por outras que asumen as súas competencias e que escapan a todo control democrático, como a Organización Mundial do Comercio, o Fondo Monetario Internacional, o Banco Central Europeo, etc.

De feito, o Estado xa non ten máis función que asegurar a orde interna, dispor os corpos e forzas de seguridade para que a máquina mundial siga en marcha. As verdadeiras decisións tómanse agora nos mercados financeiros, nas xuntas directivas das grandes multinacionais, nas reunións empresariais transnacionais. As decisións políticas xogan a favor dos mercados mundiais mentres se segue instalando nas consciencias a necesidade do crecemento económico infinito, sen ter en conta as nefastas consecuencias directas: aumento das desigualdades, destrución ecolóxica, etc. Esta é a situación que recolle o concepto de *Imperio* empregado por Negri-Hardt²².

Dentro do fenómeno da globalización capitalista o férreo dominio do *Imperio* contraponse á posibilidade dun proxecto común en mans de quen o queira facer realidade. Hoxe a democracia, desde esta perspectiva, sería

²² M. Hardt e A. Negri, *Empire*, Cambridge (MA); London. Harvard university press, 2000, *passim*.

procurar o común que nos une sen unificarnos, mantendo a nosa singularidade e independencia, pero sen por iso deixar de traballar nun proxecto en rede, á procura dunha comunidade inclusiva.

É por iso polo que o concepto utilizado por Negri-Hardt para dar resposta á problemática, mentres respecta a multiplicidade común é o de *multitude*. A multitude, en primeiro lugar, distínguese do pobo e da masa²³. O pobo é un, representa unha unidade e unha identidade única, e as masas, aínda sendo plurais, amósanse como indiferenciadas, sen autonomía nas súas diferenzas. É a multitude a que mantén a singularidade e a armazón diferencial que a caracteriza sen que iso sexa un impedimento para traballar polo común, por aquilo que nos une: segundo Negri-Hardt, o desexo da democracia. E, de novo, ese desexo (o común) non é algo por descubrir, é algo por producir, por crear.

Se a hipótese de traballo de Negri-Hardt é correcta, a situación actual do *Imperio* é o estado de guerra permanente, a guerra como realización de acometidas políticas e económicas a escala internacional. Así visto, xa non é que a democracia representativa sexa unha fraude senón que mesmo esta anda hoxe en día suspendida.

Unha das tarefas pendentes da multitude é, insistindo nos novos medios de comunicación, nas novas formas de cooperación, provocar o alzamento dalgún tipo de intelixencia colectiva que se puidese facer cargo da auto-organización sempre detrás do común, sempre respectando a singularidade e as diferenzas das subxectividades revolucionarias que imprimen a súa pegada na multitude como suxeito político emerxente baseado na súa potencia²⁴. O común mantén as singularidades e as diferenzas individuais intactas en contraposición coa comunidade, onde os individuos se disolven.

Agora, desde a concepción do común como punto central e chave na análise da multitude, poderíamos formular o problema da crise do valor, a multiplicación do traballo inmaterial e o que iso significa con respecto ao concepto de explotación.

É sabido que para Marx a riqueza viña do traballo e era este o que imprimía o valor sobre a mercadoría. Por tanto, a medida do traballo (traballo abstracto) era a forma de calibrar o valor, e por iso, as unidades de traballo simple víanse como equivalencias á hora da creación de valor.

²³ M. Hardt e A. Negri, *Multitude. War and democracy in the age of Empire*, New York, The Penguin Press, 2004, pto. 2.

²⁴ Cfr. M. Hardt, A. Negri e D. Zolo, *Guide: cinque lezioni su impero e dintorni*. Milano, R. Cortina, 2003, pp. 129-131.

Hoxe, non obstante, coa expansión do traballo inmaterial e o poder biopolítico, as unidades de traballo deixan de ser medida de nada. As xornadas de traballo son xa difusas en canto á súa diferenza con respecto ao ocio pero, sobre todo, a riqueza que se extrae do traballo toma a súa forma na cooperación e comunicación, imprescindíbeis no traballo inmaterial, o que non fai posíbel calcular o valor pola cantidade de traballo individual e, por tanto, é certa idea do común o que imprime ese valor. Do mesmo xeito sucede coa explotación, que para Marx era a cantidade de traballo excedente, é dicir, a parte da xornada de traballo na que o traballador producía máis valor que o que recibía no salario, o que constituía a plusvalía apropiada polo capitalista.

Agora a explotación refírese á expropiación do común por parte do capitalista, o que conecta directamente a rede cos grupos de *hackers*, *software libre* e licenzas *procomún*, *creative commons*, etc. que buscan a eliminación das patentes e dos dereitos de autor como obstáculos no camiño da recuperación do espazo común, e que procura ao mesmo tempo dinamitar o vampirismo das grandes compañías con respecto á plusvalía destas obras. A explotación é, pois, a apropiación privada dun valor producido en común. E, así, do mesmo xeito, a xustificación xurídica da propiedade privada vese abolida pola natureza común e social da produción. O único que pode seguir lexitimando este concepto é a violencia.

Algo semellante sucede coa concepción de soberanía, o concepto central de toda a filosofía política. A soberanía sempre se reduciu á lexitimación do poder, este sempre se realizou baixo o mando da transcendencia e da unidade. O poder debía ser rexentado por un, fose individuo, grupo ou pobo, todos eles funcionando baixo a mesma lóxica da unidade e a unificación das diferenzas. Do mesmo modo, o poder soberano viña dado desde unha posición externa que lexitimaba o uso deste poder, unha posición, no fondo, teolóxica ou, polo menos, mística. Mais nós xa vimos unha alternativa ontolóxica a esta posición transcendente no univocismo do ser.

A multitude, pola contra, loita no plano da inmanencia, o único que considera real, e da singularidade diferencial, xa que non son unha unidade senón un conxunto de singularidades diferentes. Soamente desde aquí, e baixo esta perspectiva, poderase argallar un concepto do común que estea ben fundamentado ontoloxicamente ao tempo que é capaz de actuar politicamente nos tempos globais da privatización.

Bibliografía

- Cabido Pérez, X. e Vázquez Méndez, X., *Formación e sentido da idea de ente*, Manuscrito inédito, 2009.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- *Spinoza. Filosofía práctica*, Madrid, Tusquets, 1984.
- *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Deleuze, G. e Guattari, F., *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985.
- *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
- Gueroult, M., *Spinoza, Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1974.
- Hardt, M. e Negri, A., *Empire*, Cambridge (MA); London. Harvard university press, 2000.
- Hardt, M. e Negri, A., *Multitude. War and democracy in the age of Empire*, New York, The Penguin Press, 2004.
- Hardt, M., Negri, A. e Zolo, D., *Guide : cinque lezioni su impero e dintorni*, Milano, R. Cortina, 2003.
- Lazzarato, M., *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.
- Marx, K., *Elementos fundamentais para a crítica da economía política 1857-1858 (Grundrisse)*. Vol. 1, Mexico DF - Madrid, s. XXI, 1971.
- Martínez, F. J., *Ontología y diferencia. La filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid, Orígenes, 1987.
- Negri, A., *Spinoza sovversivo: variazioni (in)attuali*, Roma, A. Pellicani, 1992.
- *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Spinoza, B., *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.