



GRAMÁTICA DE LA MULTITUD

Para un Análisis de las Formas de Vida Contemporáneas

Paolo Virno

El presente volumen reúne las lecciones llevadas a cabo en el doctorado de investigación en "Ciencia, tecnología y sociedad", desarrollado en el departamento de Sociología y Ciencia Política de la Universidad de Calabria, cofinanciado por el Fondo Social Europeo. El texto ha sido revisado por el autor.

Paolo Virno es docente de Ética de la Comunicación en la Universidad de Calabria.

La transcripción de las lecciones ha sido curada por la Dra. Giuseppina Pellegrino.

Traducción al español: Eduardo Sadier, Buenos Aires, Argentina. Abril de 2002.

Premisa

Pueblo versus Multitud: Hobbes y Spinoza

Pienso que el concepto de “multitud”, a diferencia del más familiar “pueblo”, es una herramienta decisiva para toda reflexión sobre la esfera pública contemporánea. Es preciso tener presente que la alternativa entre “pueblo” y “multitud” ha estado en el centro de las controversias prácticas (fundación del Estado centralizado moderno, guerras religiosas, etc.) y teórico-filosóficas del siglo XVII. Ambos conceptos en lucha, forjados en el fuego de agudos contrastes, jugaron un papel de enorme importancia en las definiciones de las categorías sociopolíticas de la modernidad. Y fue la noción de “pueblo” la prevaleciente. “Multitud” fue el término derrotado, el concepto que perdió. Al describir la forma de vida asociada y el espíritu público de los grandes Estados recién constituidos, ya no se habló más de multitud, sino de pueblo. Resta preguntarse hoy si, al final de un prolongado ciclo, no se ha reabierto aquella antigua disputa; si hoy, cuando la teoría política de la modernidad padece una crisis radical, aquella noción derrotada entonces no muestra una extraordinaria vitalidad, tomándose así una clamorosa revancha.

Ambas polaridades, pueblo y multitud, reconocen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, la *multitud* representa una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes, sin converger en un Uno, sin evaporarse en un movimiento centrípeto. La multitud es la forma de existencia política y social de los muchos en cuanto muchos: forma permanente, no episódica ni intersticial. Para Spinoza, la *multitud* es el arquitrabe de las libertades civiles (Spinoza 1677).

Hobbes *detesta* - uso a sabiendas un vocablo pasional, poco científico- a la multitud, y carga contra ella. En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el mayor peligro para el “supremo imperio”, es decir, para aquel *monopolio de las decisiones políticas* que es el Estado. El mejor modo de comprender el alcance de un concepto –la multitud en nuestro caso- es examinarlo con los ojos de aquellos que lo han combatido con tenacidad. Descubrir todas sus implicancias y matices es algo propio de aquel que desea expulsarlo del horizonte teórico y práctico.

Antes de exponer concisamente el modo en el cual Hobbes describe a la detestada multitud, es útil precisar el objetivo que persigue. Deseo mostrar que la categoría de multitud (tal como es considerada por su jurado enemigo Hobbes) nos ayuda a explicar cierto número de comportamientos sociales contemporáneos. Tras siglos del “pueblo”, y, por consiguiente, del Estado (Estado-nación, Estado centralizado, etc.), vuelve finalmente a manifestarse la polaridad contrapuesta, abolida en los albores de la modernidad. ¿La multitud como último grito de la teoría social, política y filosófica? Tal vez. Una gama amplia y notable de fenómenos- juegos lingüísticos, formas de vida, tendencias éticas, características fundamentales del modo actual de producción material- resulta poco o nada comprensible si no es a partir del modo de ser de los *muchos*. Para analizar este modo de ser es preciso recurrir a una instrumentación conceptual sumamente variada: antropología, filosofía del lenguaje, crítica de la economía política, reflexión ética. Es preciso circunvalar el continente- multitud, cambiando muchas veces el ángulo de la mirada.

Como hemos dicho, veamos brevemente como Hobbes, adversario perspicaz, delinea el modo de ser de los “muchos”. Para Hobbes, el antagonismo político decisivo es aquel entre la multitud y el pueblo. La esfera pública moderna pudo tener como centro de gravedad a uno u otro. La guerra civil, siempre incumbente, ha tenido su lógica en esta alternativa. El concepto de pueblo, según Hobbes, está estrechamente asociado a la existencia del Estado; no es un reflejo, una reverberación: si es Estado es pueblo. Si falta el Estado no puede haber pueblo. En *De Cive*, donde ha expuesto largamente su horror por la multitud, se lee: “El pueblo es un *uno*, porque tiene una *única* voluntad, y a quien se le puede atribuir una voluntad *única*” (Hobbes 1642: XII, 8; y también VI, 1, Nota).

La multitud, para Hobbes, es el “estado natural”; por ende, aquello que precede a la institución del “cuerpo político”. Pero este lejano antecedente puede reaparecer, como

una “restauración” que pretende hacerse valer, en las crisis que suelen sacudir a la soberanía estatal. Antes del Estado eran los muchos, tras la instauración del Estado fue el pueblo- Uno, dotado de una única voluntad. La multitud, según Hobbes, rehuye de la unidad política, se opone a la obediencia, no acepta pactos duraderos, no alcanza jamás el *status* de persona jurídica pues nunca transfiere sus derechos naturales al soberano. La multitud está imposibilitada de efectuar esta “transferencia” por su modo de ser (por su carácter plural) y de actuar. Hobbes, que era un gran escritor, subrayó con una precisión lapidaria como la multitud era antiestatal, y, por ello, antipopular: “Los ciudadanos, en tanto se rebelen contra el Estado, son la multitud contra el pueblo” (*ibid.*) La contraposición entre ambos conceptos es llevada aquí al extremo: si pueblo, nada de multitud; si multitud, nada de pueblo. Para Hobbes y los apologistas de la soberanía estatal del siglo XVI, la multitud es un concepto límite, puramente negativo: coincide con los riesgos que amenazan al estatismo, el obstáculo que puede llegar a atascar a la “gran máquina”. Un concepto negativo, la multitud: aquello que no ha aceptado devenir pueblo, en tanto contradice virtualmente al monopolio estatal de la decisión política, es decir, una reaparición del “estado de la naturaleza” en la sociedad civil.

La pluralidad exorcizada: lo “privado” y lo “individual”

¿Cómo ha sobrevivido la multitud a la creación de los Estados centrales? ¿En qué formas disimuladas y raquílicas ha dado señales de sí tras la plena afirmación del moderno concepto de soberanía? ¿Dónde se escuchan sus ecos? Estilizando la cuestión al extremo, intentemos identificar el modo en que han sido concebidos los *muchos* en tanto *muchos* en el pensamiento liberal y en el pensamiento socialdemócrata (es decir, en la tradición política que han desarrollado a partir de la unidad del pueblo como punto de referencia indiscutible)

En el pensamiento liberal, la inquietud despertada por los “muchos” fue aquietada mediante el recurso de la dupla público- privado. La multitud, antípoda del pueblo, cobra la semblanza algo fantasmal y mortificante de lo denominado *privado*. Téngase en cuenta: también la dupla público- privado, antes de volverse obvia, se forjó entre sangre y lágrimas en mil contiendas teóricas y prácticas; y ha derivado, por lo tanto, en un resultado complejo. ¿Qué puede ser más normal para nosotros que hablar de experiencia pública y experiencia privada? Pero esta bifurcación no ha sido siempre tan obvia. Y es interesante esta fallida obviedad, pues hoy estamos tal vez en un nuevo Seiscientos, en una época en la que estallan las antiguas categorías y deben acuñarse otras nuevas. Muchos conceptos que aún parecen extravagantes e inusuales- por ejemplo, la noción de democracia no representativa- tienden a tejer un nuevo sentido común, aspirando, a su vez, a devenir “obvias”. Pero volvamos al tema. “Privado” no significa solamente algo personal, atinente a la interioridad de tal o cual; privado significa antes que nada *privo*: privado de voz, privado de presencia pública. En el pensamiento liberal la multitud sobrevive como dimensión privada. Los muchos están despojados y alejados de la esfera de los asuntos comunes.

¿Dónde hallamos, en el pensamiento socialdemócrata algún eco de la arcaica multitud? Quizá en el par colectivo- individual. O, mejor aún, en el segundo término, el de la dimensión individual. El pueblo es lo colectivo, la multitud es la sombra de la impotencia, del desorden inquieto, del individuo singular. El individuo es el resto sin importancia de divisiones y multiplicaciones que se efectúan lejos de él. En aquello que tiene de singular, el individuo resulta inefable. Como inefable es la multitud en la tradición socialdemócrata.

Es conveniente anticipar una convicción que emergerá prontamente de mi discurso. Creo que en la forma actual de vida, como asimismo en la producción contemporánea (con tal que no se abandone la producción- cargada como está de *ethos*, de cultura, de interacción lingüística- al análisis econométrico, sino que se la entienda como la enorme experiencia del mundo), se percibe directamente el hecho que tanto la dupla público- privado como la dupla colectivo- individuo no se sostienen más, han caducado. Aquello que estaba rígidamente subdividido se confunde y superpone. Es difícil decir donde finaliza la experiencia colectiva y comienza la experiencia individual. Es difícil separar la experiencia pública de la considerada privada. En esta difuminación de las líneas delimitadoras, dejan de ser confiables, también las dos

categorías del *ciudadano* y del *productor*, tan importantes en Rousseau, Smith, Hegel, y luego, como blanco polémico, en el mismo Marx.

La multitud contemporánea no está compuesta ni de “ciudadanos” ni de “productores”; ocupa una región intermedia entre “individual” y “colectivo”; y por ello ya no es válida de ningún modo la distinción entre “público” y “privado”. Es a causa de la disolución de estas duplas, dadas por obvias durante tanto tiempo, que ya no es posible hablar más de un *pueblo* convergente en la unidad estatal. Para no proclamar estribillos de tipo postmoderno (“la multiplicidad es buena, la unidad es la desgracia a evitar”), es preciso reconocer que la multitud no se contrapone al Uno, sino que lo redetermina. También los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero, allí está el punto, esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El Uno no es más una *promesa*, sino una *premisa*. La unidad no es más algo (el Estado, el soberano) hacia donde converger, como era en el caso del pueblo, sino algo que se deja a las espaldas, como un fondo o un presupuesto. Los muchos deben ser pensados como individuaciones de lo universal, de lo genérico, de lo indiviso. Y así, simétricamente, puede concebirse un Uno que, lejos de ser un porqué concluyente, sea la base que autoriza la diferenciación, que consiente la existencia político- social de los *muchos* en cuanto *muchos*. Digo esto para señalar que una reflexión actual sobre la categoría de multitud no tolera simplificaciones apresuradas, abreviaciones desenvueltas, sino que deberá enfrentar problemas ríspidos: en primer lugar el problema lógico (para reformular, no para eliminar) de la relación Uno- Muchos.

Tres aproximaciones a los Muchos

Las determinaciones concretas de la multitud contemporánea pueden ser abordadas desarrollando tres bloques temáticos. El primero es muy hobbesiano: la dialéctica entre miedo y búsqueda de seguridad. Es evidente que también el concepto de “pueblo” (en su articulación del seiscientos, liberal o socialdemócrata) se identifica con cierta estrategia tendiente a alejar el peligro y obtener protección. Pero (en la exposición actual) se halla debilitada, tanto en el plano empírico como en el conceptual, la forma de miedo y su correspondiente tipo de resguardo que se ha asociado con la noción de “pueblo”. En su lugar prevalece una dialéctica temor- reparo muy distinta: ella define algunos rasgos característicos de la multitud actual. Miedo- seguridad: he aquí una cuadrícula o papel de tornasol filosófica y sociológicamente relevante para mostrar cómo la figura de la multitud no es sólo “rosas y flores”; para individualizar qué venenos específicos anidan en ella. La multitud es un *modo de ser*, el modo de ser prevaleciente hoy en día: pero como todo modo de ser es *ambivalente*, ya contiene en sí mismo pérdida y salvación, aquiescencia y conflicto, servilismo y libertad. El punto crucial, sin embargo, es que esta posibilidad alternativa posee una fisonomía peculiar, distinta de aquella con la que la comparamos en la constelación pueblo- voluntad general- Estado.

El segundo tema, que abordaremos en las sucesivas jornadas del seminario, es la relación entre el concepto de multitud y la crisis de la antigua tripartición de la experiencia humana en Trabajo, Política y Pensamiento. Se trata de una subdivisión propuesta por Aristóteles, retomada en el Novecientos, en especial por Hannah Arendt, grabada hasta ayer en el sentido común. Subdivisión que hoy cae en pedazos. El tercer bloque temático consiste en analizar algunas categorías a fin de avanzar sobre la *subjetividad de la multitud*. Examinaremos en especial tres: el principio de individuación, la charla y la curiosidad. La primera es una austera e injustamente descuidada cuestión metafísica: ¿qué vuelve singular a una singularidad? Las otras dos, en cambio, conciernen a la vida cotidiana. Ha sido Heidegger quien confirió a la charla y la curiosidad la dignidad de conceptos filosóficos. Su modo de hablar, como prueban algunas páginas de *El Ser y el Tiempo*, es sustancialmente no- heideggeriano o anti- heideggeriano.

1

Temores y Resguardos*Ante la dupla miedo- angustia*

La dialéctica del temor y el resguardo se halla en el centro de la “Analítica del Sublime”, una sección de la *Crítica de la Razón* (Kant 1790: Parte I, Libro II). Según Kant, cuando observamos un alud aterrador, encontrándonos a resguardo, nos sentimos colmados de una placentera sensación de seguridad que, sin embargo, se entremezcla con la percepción de la propia indefensión. Es *sublime*, por lo antedicho, este sentimiento dual, parcialmente contradictorio. A partir del principio de la protección empírica que hemos usufructuado casualmente, nos preguntamos qué puede garantizarnos una protección absoluta y sistemática para nuestra existencia. Me pregunto qué cosa puede salvaguardarme no de uno u otro peligro determinado, sino de la peligrosidad inherente al estar en el mundo. ¿Dónde encontrar un resguardo incondicional? Kant responde: en el Yo moral, ya que allí está lo no contingente, y hasta lo supramundano. La ley moral trascendente protege en modo *absoluto* a mi persona, ya que coloca a los valores que le competen por encima de la existencia finita y sus múltiples peligros. El sentimiento de lo sublime (o por lo menos uno de dicha especie) consiste en transformar el alivio por haber hallado un refugio ocasional en la búsqueda de la seguridad incondicional que sólo el Yo moral puede garantizar.

He mencionado a Kant por un único motivo: él ofrece un modelo muy nítido del modo en el cual ha sido concebida la dialéctica temor- reparo en los dos últimos siglos. Hay una seca bifurcación: por una parte, un peligro particular (el alud, la malévola atención del Ministerio del Interior, la pérdida del puesto de trabajo, etc.); y por otra, en cambio, el peligro absoluto asociado a nuestro estar en el mundo. A estas dos formas de riesgo (y de temor) se corresponden dos formas de protección (y de seguridad). Frente a un hecho desgraciado tenemos remedios concretos (por ejemplo, el refugio de montaña cuando desciende el alud). Pero el peligro absoluto requiere de una protección... del mundo como tal. Se dice: el “mundo” del animal humano no puede equipararse al *ambiente* del animal no humano, es decir, al *habitat* circunscripto en el cual este último se orienta perfectamente en función de instintos especializados. El mundo siempre tiene algo de *indeterminado*, está cargado de sorpresas e imprevistos, es un contexto vital nunca dominable: por esto es fuente de permanente inseguridad. Mientras el peligro relativo tiene “nombre y apellido”, la peligrosidad absoluta no posee un rostro preciso ni contenido unívoco.

La distinción kantiana entre dos tipos de riesgo y seguridad se prolonga en la discriminación, trazada por Heidegger, entre *miedo* y *angustia*. El miedo es referido a un hecho preciso, al alud o la desocupación; la angustia no posee, por su parte, una causa desencadenante precisa. En las páginas de *El Ser y el Tiempo* de Heidegger (Heidegger 1927: 40), la angustia está provocada por la pura y simple exposición al mundo, por la incertidumbre y la indecisión con que se manifiesta nuestra relación con él. El miedo es siempre circunscripto y nominal; la angustia es multilateral, no se asocia a ninguna ocasión privilegiada, puede sobrevenir en cualquier momento o lugar de peligro. Estas dos formas de temor (miedo y angustia, según explicamos) y su correspondiente antídoto se prestan a un análisis histórico- social.

La distinción entre temor circunscripto y temor indeterminado es posible allí donde hay una comunidad sustancial que constituye un cauce capaz de canalizar las prácticas y experiencias colectivas. Un cauce constituido por usos y costumbres repetitivos, y por eso confortables, de un *ethos* consolidado. El *miedo* se ubica en el interior de la comunidad, de su forma de vida y comunicación. La *angustia* hace su aparición, por otra parte, al alejarse de la comunidad de pertenencia, de las costumbres compartidas, de los “juegos lingüísticos” ya conocidos, adentrándose en el vasto mundo. Fuera de la comunidad el peligro es ubicuo, imprevisible, constante: en suma, angustioso. La contrapartida del miedo es una seguridad que la comunidad puede, en principio, garantizar; la contrapartida de la angustia (es decir de la exposición al mundo como tal) es el refugio provisto por la experiencia religiosa.

Pues bien, la línea divisoria entre miedo y angustia, temor relativo y temor absoluto, es precisamente aquello que está venido a menos. El concepto de “pueblo”,

si bien con múltiples variaciones históricas, está ligado a la separación neta entre un “adentro” habitual y un “afuera” ignoto y hostil. El concepto de “multitud”, por el contrario, está unido al fin de dicha separación. La distinción entre miedo y angustia, y entre resguardo relativo y resguardo absoluto, queda privada de fundamento por, al menos, tres motivos.

El primero es que ya no se puede hablar razonablemente más de comunidad sustancial. Hoy, cada impetuosa innovación no trastorna la forma de vida tradicional y repetitiva, sino que interviene sobre los individuos ahora habituados a no tener ya costumbres sólidas, adaptados a los cambios repentinos, expuestos a lo insólito y lo imprevisto. Hay que moverse en una realidad siempre y de todos modos renovada múltiples veces. Ya no es más posible una distinción efectiva entre un “adentro” estable y un “afuera” incierto y telúrico. La transformación permanente de la forma de vida y el adiestramiento para afrontar una alioriedad ilimitada, comportan una relación continua y directa con el mundo en cuanto tal, con el contexto indeterminado de nuestra existencia.

Existe, por lo tanto, una completa superposición de temor y angustia. Cuando pierdo el trabajo debo afrontar un peligro bien definido, que suscita un temor específico; pero este peligro de hecho se tiñe inmediatamente de una angustia indeterminada, se confunde con una desorientación más general ante la presencia en el mundo, se une a la inseguridad absoluta del animal humano, debida a su carencia de instintos especializados. Se podría decir: *el miedo es siempre angustioso*, el peligro circunscripto incluye siempre el riesgo general de estar en el mundo. Si la comunidad sustancial velaba o amortiguaba la relación con el mundo, su actual disolución expone a esta última a plena luz: la pérdida del puesto de trabajo, las innovaciones que modifican las connotaciones de las tareas laborales, la soledad metropolitana que conlleva en sí mucho de lo que antes correspondía al terror sentido fuera de los muros de la comunidad. Necesitaríamos contar con un término distinto de “miedo” y “angustia”, un término que diera cuenta de su fusión. Y me viene a la mente *perturbación*. Pero sería muy extensa la justificación de esta elección en esta ocasión (ver Virno 1994: 65-7)

Pasemos a la segunda aproximación crítica. Según la representación tradicional, el miedo es un sentimiento *público*, mientras que la angustia se asocia al individuo aislado de su prójimo. A diferencia del miedo, provocado por un peligro que atañe virtualmente a muchos miembros de la comunidad y puede ser contrarrestado con la ayuda ajena, la desorientación angustiosa elude la esfera pública y concierne únicamente a la denominada interioridad del individuo. Esta representación se torna totalmente no fidedigna. Y por ello debe ser eliminada. Hoy, toda forma de vida experimenta aquel “no sentirse en su casa” que según Heidegger, es el origen de la angustia. De modo que no hay nada más compartido y común, en cierto sentido más *público*, que el sentimiento de “no sentirse en su propia casa”. Nadie se halla menos aislado que aquel que advierte la espantosa presión del mundo indeterminado. Dicho de otro modo: el sentimiento en que confluyen miedo y angustia es inmediatamente *asunto de muchos*. Se podría decir, tal vez, que el “no sentirse en la propia casa” es nada más que un rasgo distintivo del concepto de multitud, mientras que la separación entre el “adentro” y el “afuera”, entre el miedo y la angustia, marca la idea hobbesiana (y no sólo hobbesiana) del pueblo. El pueblo es uno porque la comunidad sustancial coopera para calmar los miedos que emanan de los peligros circunscriptos. La multitud, por otra parte, está mancomunada por el peligro de “no sentirse en la propia casa”, de la exposición multilateral al mundo.

Tercero y último aspecto técnico, tal vez el más radical. Concierne a la pareja temor- resguardo. Es errónea la idea según la cual *primero* experimentamos un temor, y sólo *luego* buscaremos procurarnos un resguardo. Está totalmente fuera de lugar un esquema estímulo- respuesta, o causa- efecto. Es de suponer, más bien, que la experiencia inicial es la de procurarse reparo. Antes que nada, nos protegemos; luego, mientras intentamos protegernos, analizamos cuales son los peligros que debemos enfrentar. Arnold Gehlen decía que el transcurrir, para el animal humano, es una tarea gravosa, para enfrentar la cual se debe sobre todo mitigar la desorientación provocada por no disponer de un “ambiente” prefijado. (Gehlen 1940: 60 y sig.). Es algo básico

esto de ingeniarse a tientas en el propio contexto vital. Mientras procuramos orientarnos, y salvaguardarnos, nos percatamos, con frecuencia retrospectivamente, de las diversas formas del peligro.

Es más. No sólo el peligro se define a partir de la búsqueda originaria de resguardo, sino que, y este es el punto verdaderamente crucial, se manifiesta para la mayoría *como* forma específica de resguardo. El peligro consiste, bien visto, en una estrategia horripilante de salvación (pensemos en el culto de una “pequeña patria” étnica). La dialéctica entre peligro y reparo se resuelve, finalmente, en la dialéctica entre formas alternativas de protección. Al *temible reparo* se le opone un *reparo de segundo grado*, capaz de ser el antídoto para los venenos del primero. Desde un punto de vista histórico y sociológico no es difícil darse cuenta que el mal se expresa precisamente como horrible réplica a la peligrosidad del mundo, como peligrosa búsqueda de protección: basta con pensar en la tendencia a confiar en un soberano (robusto o de opereta, poco importa), en la convulsiva obsesión por la carrera, en la xenofobia. También podríamos decir: verdaderamente angustiados es sólo un cierto modo de enfrentar la angustia. Repito: es decisiva la alternativa entre diversas estrategias de reaseguración, la contraposición entre formas antipódicas de reparo. Por ello, digamos al pasar, es tan estúpido descuidar el tema de la seguridad como (sobre todo) blandirlo sin calificaciones ulteriores (no detectando con ello el auténtico peligro en sus declinaciones)

Es en estas modificaciones de la dialéctica temor- resguardo donde radica, en primer lugar, la experiencia de la multitud contemporánea (o, si se prefiere, *posfordista*). Los *muchos* en cuanto *muchos* son aquellos que comparten el “no sentirse en la propia casa” y, así, instalan esta experiencia en el centro de la propia práctica social y política. Además, en el modo de ser de la multitud puede observarse a simple vista una continua *oscilación* entre diversas, a veces diametralmente opuestas, estrategias de reaseguro (oscilaciones que el “pueblo”, haciendo cuerpo con el Estado soberano, desconoce).

Lugares comunes e “*intelecto general*”

A fin de comprender mejor la noción contemporánea de multitud, es oportuno reflexionar con más profundidad acerca de cuáles son los recursos esenciales con los que puede contar para protegerse de la peligrosidad del mundo. Propongo identificar estos recursos mediante un concepto aristotélico, un concepto lingüístico (o mejor aún, atinente al arte de la retórica): los “lugares comunes”, los *topoi koinoi*.

Cuando hoy hablamos de “lugares comunes” nos referimos a locuciones estereotipadas, privadas de todo significado, banalidades, metáfora apagada, convenciones lingüísticas trilladas. Sin embargo, este no era el significado original de la expresión “lugares comunes”. Para Aristóteles (*Retórica*, I, 2, 1358^a) los *topoi koinoi* son la forma lógica y lingüística de valor más general, también la estructura ósea de todo nuestro discurso, aquello que posibilita y ordena cualquier locución particular. Son *comunes* dichos lugares porque ninguno (tanto el orador refinado como el borracho que a duras penas emite palabras entrecortadas, el comerciante como el político) puede dejarlos de lado. Aristóteles nos indica tres: la relación entre más y menos; la oposición de los contrarios y la categoría de la reciprocidad (“sí yo soy su hermano ella es mi hermana”).

Esta categoría, como toda estructura ósea efectiva, no aparece nunca como tal. Es la trama de la “vida de la mente”, pero una trama *inaparente*. ¿Pero qué es lo que se deja ver en nuestros discursos? Los “lugares especiales”, como los denomina Aristóteles (*topoi idioi*) Ellos son los modos de decir- metáforas, agudezas, alocuciones, etc.- que se desarrollan sólo junto a uno u otro ámbito de la vida asociada. “Lugares especiales” son los modos de decir/ pensar que resultan apropiados en una sede partidaria, o en la iglesia, o en un aula universitaria, o entre los aficionados al Inter. Etcétera. Ya la vida de la ciudad, como el *ethos* (hábitos compartidos), se articula mediante “lugares especiales”, diversos y con frecuencia

contradictorios. Una cierta expresión funciona aquí, pero no allí, un tipo de argumentación sirve para convencer a este interlocutor pero no a aquel, etc.

Las transformaciones que enfrentamos pueden ser resumidas así: hoy, los “lugares especiales” del discurso y la argumentación se descomponen y disuelven, mientras adquieren una visibilidad inmediata los “lugares comunes”, es decir, la forma lógico- lingüística que hilvana todos los discursos. Esto significa que para orientarnos en el mundo y protegernos de sus peligros ya no podemos contar con las formas de pensamiento, de razonamiento, de discurso que tenían se asentaban en uno u otro contexto particular. El clan de los tifosi, la comunidad religiosa, la sesión del partido, el puesto de trabajo: todos estos “lugares” continúan, obviamente, subsistiendo, pero ninguno de ellos, caracterizado y caracterizante de tal modo, es capaz de ofrecer una “rosa de los vientos”, es decir, un criterio de orientación, una búsqueda confiable, un conjunto de hábitos específicos, de modos específicos de decir/ pensar. En todas partes y en toda ocasión hablamos/ pensamos de un mismo modo, sobre la base de construcciones lógico- lingüísticas tanto fundamentales como generales. Desaparece una topografía ético- retórica. Aparecen en primer plano los “lugares comunes”, estos descarnados principios de la “vida de la mente”: la relación entre más y menos, la oposición de los contrarios, la relación de reciprocidad, etc. Ellos, y sólo ellos, pueden ofrecer un criterio de orientación, y, por ende, algún reparo del curso del mundo.

Ya no inaparentes sino elevados al primer plano, los “lugares comunes” son el recurso apotropeo de la multitud contemporánea. Emergen a la superficie como caja de herramientas de utilidad inmediata. Los “lugares comunes” ¿qué otra cosa son sino el núcleo fundamental de la “vida de la mente”, el epicentro de ese animal lingüístico que es el ser humano?

Así se podría decir que la “vida de la mente” deviene en *pública*. Se recurre a categorías generales para desempeñarse en las más diversas situaciones determinadas, no disponiendo ya más de códigos ético- comunicativos “especiales”, sectoriales. No- sentirse- en- la- propia- casa indica la preeminencia de los “lugares comunes”. El intelecto como tal, el intelecto puro se vuelve la brújula concreta allí donde se debilita la comunidad sustancial, quedando expuestos al mundo en su conjunto. El intelecto, aún en sus funciones más extrañas, se presenta como algo *común* y aparente. Los “lugares comunes” ya no son más un fondo inadvertido, ámbito del pulular de los “lugares especiales”. Son un recurso compartido al cual acuden los “muchos” en cualquier situación. La “vida de la mente” es el Uno que subyace bajo el modo de ser de la multitud. Repito e insisto: la llegada al primer plano del intelecto como tal, el hecho que la estructura lingüística más general y abstracta se vuelva instrumento para orientar la propia conducta es, a mi entender, una de las condiciones que definen a la multitud contemporánea.

Hace poco se ha hablado de “intelecto público”. Pero la expresión “intelecto público” contradice una larga tradición según la cual el pensamiento era una actividad solitaria y apartada, que separa del prójimo una actividad interior, privada de manifestaciones visibles, extraña al tratamiento de los asuntos comunes. A esta larga tradición según la cual la “vida de la mente” es refractaria a la publicidad, sólo se le exceptúan, según mi parecer, algunas páginas de Marx, quien coloca al intelecto como algo exterior y colectivo, como un bien público. En el “Fragmento sobre las Máquinas” de los *Grundrisse* (Marx 1939- 1941: II, 389- 411), Marx habla de un intelecto general, de un *general intellect*: utiliza el idioma inglés para dar fuerza a la expresión, como si deseara subrayarla. La noción de “intelecto general” puede tener diversos orígenes: quizá sea una réplica polémica a la “voluntad general” de Rousseau (según Marx no es la voluntad sino el intelecto lo que acumulan los productores); o, tal vez, el “intelecto general” sea la continuación materialista del concepto aristotélico de *nous poietikos* (el intelecto productivo, poiético). Pero, aquí, no importa la filología. Importa el carácter exterior, social, colectivo que compete a la actividad intelectual, en tanto de allí proviene, según Marx, el verdadero motor de la producción de riqueza.

A excepción de estas páginas de Marx, repito, al intelecto se le ha atribuido siempre la característica de la reserva y de lo extraño a la esfera pública. En un

escrito juvenil de Aristóteles (*Protreptico*, B43) la vida del pensador es parangonada a la vida del extranjero. El pensador debe extrañarse de su comunidad, alejarse del rumor de la multitud, colocarle sordina a los sonidos del *agorá*. Respecto de la vida pública, de la comunidad político- social, tanto el pensador como el extranjero es sentido estricto no se sienten en su propia casa. Es este un buen punto de partida para analizar las condiciones de la multitud contemporánea. Buen punto de partida a condición de extraer otras conclusiones de la analogía entre el extranjero y el pensador.

El ser extranjero, es decir, no sentirse en su propia casa, es hoy condición común de los muchos, condición ineludible y compartida. Y bien, aquellos que no se sientan en su casa deberán, a fin de orientarse y protegerse, recurrir a los “lugares comunes”, es decir, a las categorías generales del intelecto lingüístico; en tal sentido, los extranjeros son siempre pensadores. Como ven, invierto la dirección de la comparación: no es el pensador el que se vuelve extranjero en la confrontación con su comunidad de pertenencia, sino que los extranjeros, la multitud de los “sin casa”, los que toman por la fuerza el *status* de pensadores. Los “sin casa” no pueden más que comportarse como pensadores: no porque sepan de biología o de matemática superior, sino porque deben recurrir a las categorías más esenciales del intelecto abstracto a fin de parar los golpes aleatorios, para resguardarse de las contingencias y los imprevistos.

Para Aristóteles, el pensador es extranjero, sí, pero provisoriamente: cuando ha terminado de escribir la *Metafísica* puede ocuparse nuevamente de los asuntos comunes. De igual modo, los extranjeros cercanos, los espartanos llegados a Atenas, son extranjeros por un tiempo determinado: antes o después podrán retornar a la patria. Pero para la multitud contemporánea la condición de “no sentirse en casa” es permanente e irreversible. La ausencia de una comunidad sustancial, y de sus “lugares especiales” asociados, hacen a la vida de los extranjeros, al no sentirse- en- su- casa, a que el *bios xenikós* sea una experiencia ineludible y duradera. La multitud de los “sin casa” confía en el intelecto, en los “lugares comunes”: es, a su modo, una multitud de pensadores (aunque sólo tengan educación elemental y no lean un libro ni bajo tortura)

Una observación al margen: se habla a veces de la *puerilidad* del comportamiento metropolitano. Y se lo hace con tono despreciativo. Aún afirmando la estupidez de dicho desprecio, vale la pena preguntarse si hay algo de consistencia, un atisbo de verdad, en esa asociación entre vida metropolitana e infancia. Tal vez la infancia sea la matriz ontogenética de toda búsqueda sucesiva de protección contra los golpes del mundo circundante; ejemplifica la necesidad de vencer una indecisión constitutiva, una inseguridad originaria (indecisión e inseguridad que luego originan la vergüenza, sentimiento desconocido para el cachorro no humano, que siempre sabe cómo comportarse). El niño se protege mediante la *repetición* (otra vez el mismo cuento, el mismo juego, el mismo gesto). La repetición resulta una estrategia protectora para confrontar los *chocs* provocados por lo nuevo e imprevisto. Ahora bien, el problema parece ser este: ¿no se transfiere la experiencia del niño a la del adulto y al comportamiento prevaleciente dentro de los grandes conglomerados urbanos (comportamientos descritos por Simmel, Benjamin y tantos otros)? La experiencia infantil de la repetición se prolonga en la vida adulta ya que constituye la principal forma de resguardo allí donde faltan costumbres sólidas, comunidad sustancial, un *ethos* completo. En la sociedad tradicional (en la experiencia del “pueblo”) la repetición cara al niño dejaba su lugar a formas de protección más completas y articuladas: el *ethos*, los usos y costumbres, los hábitos que constituían el orden de la comunidad sustancial. Ahora, en el tiempo de la multitud, esta sustitución no sucede más. La repetición, lejos de ser reemplazada, perdura. Ha sido Walter Benjamin quien consideró este punto. Le ha prestado una gran atención a la infancia, al juego infantil, al amor del niño por la repetición; y, al mismo tiempo, al culto de la reproducibilidad técnica de la obra de arte como ámbito en el cual se forja nuevas formas de percepción (Benjamin 1936). Y bien, es de suponer que hay un nexo entre estos dos aspectos. En la reproducibilidad técnica revive potenciada la instancia infantil del “otra vez más”, el *general intellect* se manifiesta también como repetición

reafirmadora. Es cierto: la multitud actual tiene algo de infantil: pero es este algo es lo más serio.

Publicidad sin esfera pública

Hemos dicho que la multitud se define por el no- sentirse- en- su- casa, y por la consecuente familiaridad con los “lugares comunes”, con el intelecto abstracto. Corresponde agregar ahora que la dialéctica miedo- resguardo radica en esta familiaridad con el intelecto abstracto. El carácter público y compartido de la “vida de la mente” está teñido de ambivalencia: hospeda en sí incluso posibilidades negativas, figuras temibles. El intelecto público es el tronco unitario del cual pueden brotar tanto horribles formas de protección como formas de protección capaces de procurar un bienestar real (en la medida en la cual puedan salvar de la primera). El intelecto público, que logra la multitud, es el punto de partida para desarrollos contrapuestos. La llegada a un primer plano de las aptitudes fundamentales del ser humano (pensamiento, lenguaje, autorreflexión, capacidad de aprendizaje) puede derivar en aspectos inquietantes y opresivos, u originar una esfera pública inédita, una *esfera pública no Estatal*, lejos de los mitos y los ritos de la soberanía.

Mi tesis, en ajustada síntesis, es esta: si la publicidad del intelecto no se curva en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan atender los asuntos comunes, se producirán efectos aterradores. Una *publicidad sin esfera pública*: he allí la vertiente negativa- el mal si se quiere- de la experiencia de la multitud. Freud, en el ensayo *II Perturbante* (Freud 1919: 292- 3), muestra cómo la potencia extrínseca del pensamiento puede volverse angustiante. Dice que los males para los cuales el pensamiento tiene un poder exterior, práctico, inmediatamente operativo, deben ser condicionados y dominados por los otros. Es la misma situación, por otra parte, que se determina en una sesión espiritista, en la cual los participantes están estrechamente unidos en una relación de fusión que parece anular todo rasgo individual. Pues bien, la creencia en la “omnipotencia del pensamiento” estudiada por Freud, o la situación- límite de la sesión espiritista, ejemplifican adecuadamente qué puede ser una *publicidad sin esfera pública*; qué puede ser un “intelecto general”, un *general intellect*, que no se articule en un espacio público.

El *general intellect*, o intelecto público, si no se vuelve *república*, esfera pública, comunidad política, multiplica demencialmente las formas de sumisión. Para aclarar el punto, pensemos en la producción contemporánea. El *compartir* las aptitudes lingüísticas y cognoscitivas es el elemento constitutivo del proceso de trabajo postfordista. Todos los trabajadores intervienen en la producción en tanto pensantes- hablantes. Ninguna relación, vemos, con la “profesionalidad”, o con el antiguo “oficio”: hablar/ pensar son aptitudes genéricas del animal humano, lo contrario de cualquier especialización. Este *compartir* preliminar, por una parte caracteriza a los “muchos” en tanto “muchos”, la multitud; por otra, es la misma base de la producción actual. El *compartir*, en cuanto requisito técnico, se opone a la *división* del trabajo, la contradice, la desmorona. Esto no significa, naturalmente, que el trabajo no esté ya subdividido, parcializado, etc.; significa que la segmentación del ámbito laboral ya no responde a criterios objetivos, “técnicos”, sino que es explícitamente arbitraria, reversible, cambiante. Para el capital, lo que verdaderamente cuenta es la unificación originaria de la dote lingüístico- cognoscitiva, ya que es eso lo que garantiza la velocidad de la reacción ante las innovaciones, la adaptabilidad, etc. Pero es evidente que esta unificación de las dotes genéricas cognoscitivas y lingüísticas al interior del proceso de producción real no se vuelve esfera pública, no se vuelve comunidad política, principio constitucional. ¿Qué cosa sucede, pues?

La publicidad del intelecto, su situación de compartida, si por una parte dinamiza la rígida área de la división del trabajo, por la otra fomenta la *dependencia personal*. *General intellect*, fin de la división del trabajo, dependencia personal: los tres aspectos están correlacionados. La publicidad del intelecto, allí donde no se articula en una esfera pública se traduce en una *proliferación descontrolada de las jerarquías*, tan infundada como poderosa. La dependencia es *personal* en doble sentido: en el

trabajo se depende de la persona para esto o aquello, no desde reglas dotadas de poder coercitivo anónimo; además, se intenta volver sumisa a la totalidad de la persona, a sus aptitudes comunicativas y cognoscitivas básicas. Jerarquías proliferantes, minuciosas, personalizadas: he allí la contrapartida negativa de la publicidad/ unificación del intelecto. La multitud, repetimos, es un modo de ser ambivalente.

¿Qué Uno para los Muchos?

El punto de partida del presente análisis ha sido la contraposición entre “pueblo” y “multitud”. De todo lo argumentado resulta evidente que la multitud no se desembaraza del Uno, es decir, del universal, el común/ conjunto, sino que lo redetermina. El Uno de la multitud no tiene nada en común con el Uno constituido por el Estado, con el Uno donde converge el pueblo.

El pueblo es el resultado de un movimiento centrípeto: de los individuos atomizados a la unidad del “cuerpo político”, a la soberanía. El Uno es el mayor resultado de este movimiento centrípeto. La multitud, en cambio, es el resultado de un movimiento centrífugo: del Uno a los Muchos. Pero ¿cuál es el Uno a partir del cual los muchos se diferencian y persisten como tales? No puede ser el Estado, debe tratarse de otra forma de unidad/ universalidad. Podemos retomar ahora un punto que señalábamos al comienzo.

La unidad que la multitud carga en sus espaldas está constituida por “lugares comunes” de la mente, de las facultades lingüísticas- cognoscitivas comunes a la especie, del *general intellect*. Se trata de una unidad/ universalidad visiblemente heterogénea con respecto a la estatal. Seamos claros: las aptitudes cognoscitivas-lingüísticas de la especie no arriban a un primer plano porque alguien lo decide, sino por necesidad, porque constituyen una forma de protección en una sociedad privada de comunidad sustancial (es decir, de “lugares especiales”).

El Uno de la multitud no es, por ello, el Uno del pueblo. La multitud no converge en una *voluntad general* por un motivo simple: porque ya dispone de un *general intellect*. El intelecto público, que en el postfordismo aparece como mero recurso productivo, puede constituir un diferente “principio constituyente”, puede bosquejar una *esfera pública no estatal*. Los muchos en cuanto muchos tienen como base o pedestal la publicidad del intelecto: para bien y para mal.

Hay, ciertamente, una diferencia sustancial entre la multitud contemporánea y la estudiada por los filósofos políticos del mil seiscientos. En los albores de la modernidad los “muchos” coincidían con los ciudadanos de las repúblicas comunales anteriores al nacimiento del gran Estado nacional. Aquellos “muchos” avalaban el “derecho a la resistencia”, la *jus resistentiae*. Dicho derecho no significa, banalmente, legítima defensa, sino algo más fino y complejo. El “derecho a la defensa” consiste en hacer valer la prerrogativa de un individuo, o de una comunidad local, o de una corporación, contra el poder central, salvaguardando formas de vida ya instaladas. Se trata, por lo tanto, de defender algo positivo: es una violencia *conservadora* (en el buen sentido del término). Quizá el *jus resistentiae*, el derecho a defender cualquier cosa que esté y sea digna de perdurar, sea lo que más aproxima a la *multitud* del seiscientos a la multitud postfordista. Aunque no por eso se trata de “alcanzar el poder”, de construir un nuevo Estado, un nuevo monopolio de la decisión política, sino de defender las experiencias plurales, las formas de democracia no representativa, usos y costumbres no estatales. En cuanto al resto no es difícil ver las diferencias: la multitud actual tiene como presupuesto un Uno no menos sino más universal que el Estado: el intelecto público, el lenguaje, los “lugares comunes” (pensar en la web...). Además, la multitud contemporánea lleva en sí la historia del capitalismo, se halla ligada doblemente a las vicisitudes de la clase obrera.

Es conveniente vigilar al demonio de la analogía, del cortocircuito entre antiguo y moderno; es preciso subrayar los rasgos históricamente originales de la multitud contemporánea, evitando considerarla una simple reedición de algo que ya fue. Un

ejemplo: es típico de la multitud postfordista fomentar el colapso de la representación política, no como gesto anárquico sino como búsqueda realista y calmada de nuevas formas políticas. Es verdad que ya Hobbes advertía sobre la tendencia de la multitud a proveerse de organismos políticos irregulares: “no otra cosa más que reuniones o asambleas de gente privada de una finalidad o proyecto particular, o determinada por obligaciones de unos hacia otros” (Hobbes 1651: 197). Pero es obvio que la democracia no representativa basada en el *general intellect* posee otro alcance: nada intersticial, marginal o residual; más bien, la concreta apropiación y rearticulación del saber/ poder, hoy congelado en el aparato administrativo del Estado.

Hablando de “multitud”, no encontramos ante un problema complejo: si es un concepto sin historia, sin léxico, mientras que el concepto de “pueblo” está completamente codificado, con palabras concretas y matices de todo tipo. Es obvio que es así. Hemos dicho ya que en las reflexiones político- filosóficas del ‘600 prevaleció el “pueblo” sobre la “multitud”: por ello, el pueblo ha usufructuado un léxico adecuado. A propósito de la multitud, descontamos en cambio la absoluta ausencia de codificación, la ausencia de un vocabulario conceptual perspicaz. Y este es un hermoso desafío para filósofos y sociólogos, en especial por la riqueza del tema. Se trata de trabajar sobre materiales concretos, examinándolos en detalle, y, al mismo tiempo, obteniendo de ellos categorías teóricas. Un doble movimiento, de la cosa a la palabra, de la palabra a la cosa: esto pide la multitud postfordista. Es, repito, una tarea atractiva.

Es cierto que “pueblo” y “multitud” son dos categorías más atinentes al pensamiento político (indicando que son alternativas de existencia política) que a la sociología. Pero en mi opinión la noción de multitud es extraordinariamente fértil para comprender y censar el modo de ser del trabajo dependiente postfordista, cuyos comportamientos resultan tan enigmáticos a primera vista. Como desarrollaré mejor en la segunda jornada, es una categoría del pensamiento político, derrotada en su momento en el debate teórico, la que hoy representa un precioso instrumento de análisis del trabajo vivo del postfordismo. Hemos dicho que la multitud es una categoría anfibia: por un lado hablamos de la producción social basada en el saber y el lenguaje, por otro, de la crisis de la forma Estado. Quizá tras ambos haya un fuerte nexo. Carl Schmitt, alguien que ha hecho un culto del Estado y uno de los mayores teóricos políticos del siglo transcurrido, en los años sesenta, ya anciano ha escrito una frase amarga (para él) cuyo sentido es la reaparición de la multitud y el ocaso del pueblo: “La era del estatismo está llegando a su fin [...] El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de las decisiones políticas, está por ser destronado” (Schmitt 1963: 90). Con un agregado importante: este monopolio de las decisiones le ha sido verdaderamente sustraído al Estado, sólo se dejará de ser para siempre un monopolio cuando la multitud haga valer su carácter centrífugo.

Deseo concluir disipando, en lo posible, un equívoco en el cual es fácil caer. Puede parecer que la multitud marca el fin de la clase obrera. En el universo de los “muchos” ya no hay lugar para los overoles, todos iguales uno tras otro, poco sensibles al caleidoscopio de las “diferencias”. Esta es una tontería de alguien que ha deseado simplificar la cuestión y emitir frases de efecto (aplicarle electroshocks a un babuino, diría un amigo). La clase obrera no coincide, ni en Marx ni en la opinión de ninguna persona seria, con determinados hábitos, usos y costumbres, etc. Clase obrera es un concepto teórico, no una foto postal: indica al sujeto que produce plusvalía absoluta y relativa. Pues bien, la clase obrera contemporánea, el trabajo vivo subordinado, su cooperación cognoscitiva- lingüística, posee los rasgos de la multitud antes que del pueblo. No tiene ya la vocación “popular” por el estatismo. La noción de “multitud” no invalida al concepto de clase obrera, ya que este último no se ligaba por definición al de “pueblo”. Ser multitud no impide en absoluto producir plusvalía. Es cierto que, desde que la clase obrera no posee más el modo de ser del pueblo sino el de la multitud han cambiado muchas cosas: mentalidad, formas de la organización y de los conflictos. Todo se complica. Sería mucho más sencillo decir que ahora la multitud no es más la clase obrera... pero si se desea simplicidad a toda costa basta con tomarse una botella de vino tinto.

Por otra parte, también en Marx la clase obrera pierde la semblanza de “pueblo” y adquiere la de “multitud”. Un solo ejemplo: pensemos en las páginas del último capítulo del primer libro de *El Capital*, donde Marx analiza las condiciones de la clase obrera en los Estados Unidos (Marx 1867: cap. XXV, “La teoría moderna de la colonización”). Son grandes páginas sobre el Oeste americano, sobre el éxodo, sobre las iniciativas individuales de los “muchos”. Los obreros europeos, expulsados de sus países por las epidemias, la carestía, las crisis económicas, llegan a trabajar a la costa Este de los Estados Unidos. Pero, atención, se quedan algunos años, *sólo* algunos años. Luego desertan de las fábricas, dirigiéndose hacia el Oeste, hacia la tierra libre. El trabajo asalariado, antes que una prisión, se presenta como un episodio transitorio. Durante unos veinte años los asalariados tuvieron la posibilidad de sembrar el desorden en las férreas leyes del mercado de trabajo: abandonando las propias condiciones de partida, determinaron la relativa escasez de mano de obra y, con ello, el alza de los salarios. Marx, describiendo esta situación, ofrece un retrato muy vívido de una clase obrera que es también multitud.

2

Trabajo, acción, intelecto

La última vez he intentado ilustrar el modo de ser de la multitud ha partir de la dialéctica temor- resguardo. Hoy deseo discutir la clásica división de la experiencia humana en tres ámbitos fundamentales: Trabajo (o poiesis), Acción política (o praxis), Intelecto (o vida de la mente). El objetivo es siempre el mismo: articular y profundizar la noción de multitud.

Como se recordará, “multitud” es una categoría central del pensamiento político: la utilizamos para desarrollar algunos rasgos sobresalientes del modo de producción postfordista. A condición de entender por “modo de producción” no sólo una configuración económica particular sino también un conjunto compuesto por formas de vida, una constelación social, antropológica, ética (“ética”, atención, no “moral”: el tema son los hábitos, los usos y costumbres, no el deber- ser). Y bien, deseo sostener que la multitud contemporánea tiene por trasfondo la crisis de la subdivisión de la experiencia humana en Trabajo, Acción (política) e Intelecto. La multitud se afirma como modo de ser en alto grado allí donde hay yuxtaposición o al menos hibridización entre ámbitos que desde no mucho tiempo atrás, aún en la época fordista, parecían netamente distintos y separados.

Trabajo, Acción, Intelecto: de acuerdo con una tradición que se inicia con Aristóteles y ha sido retomada con particular pasión y eficacia por Hannah Arendt (Arendt 1958), esta tripartición ha parecido perspicaz, realista, casi incuestionable. Se ha enraizado en el sentido común: no se trata, por ello, de una cuestión sólo filosófica, sino de un esquema ampliamente compartido. Ejemplo autobiográfico: cuando comencé a ocuparme de política, en los años '60, esta subdivisión me parecía obvia; me resultaba irrefutable, como una percepción visual o táctil. No era preciso haber leído la *Ética Nicomachea* de Aristóteles para saber que trabajo, acción política y reflexión intelectual constituían tres esferas de principios y criterios radicalmente heterogéneos. Obviamente, la heterogeneidad no excluía las intersecciones: la reflexión intelectual podía aplicarse a la política; a su vez, la acción política se nutría con frecuencia y de buena gana de términos atinentes al ámbito de la producción, etc. Pero, por numerosas que fuesen las intersecciones, Trabajo, Intelecto, Política eran esencialmente distintas. Por motivos estructurales.

El Trabajo es recambio orgánico con la naturaleza, producción de nuevos objetos, proceso repetitivo y previsible. El Intelecto puro posee una índole solitaria e inaparente: la meditación del pensador escapa de la mirada de los otros; la reflexión teórica silencia el mundo de las apariencias. A diferencia del Trabajo, la Acción política interviene en las relaciones sociales, no sobre los materiales naturales; tiene que ver con lo posible y lo imprevisto; no llena el contexto en el que opera de objetos ulteriores, sino que modifica este mismo contexto. A diferencia del Intelecto, la Acción política es pública, entregada a la exterioridad, a la contingencia, al rumor de los “muchos”; implica, para utilizar palabras de Hannah Arendt, “la exposición ante los ojos de los demás” (ibid: cap. V, “La acción”). El concepto de Acción política puede ser producido por oposición respecto a los otros dos ámbitos.

Y bien, esta antigua tripartición, todavía grabada en el sentido común de la generación que debutó en la escena pública en los años '60, es precisamente la que ha entrado en decadencia. Se han disuelto los confines entre la pura actividad intelectual, la acción política y el trabajo. En especial el trabajo denominado postfordista ha absorbido en sí muchas de las características típicas de la acción política. Y esta fusión entre Política y Trabajo constituye un rasgo fisonómico decisivo de la multitud contemporánea.

Yuxtaposición de poiesis y praxis

El trabajo contemporáneo ha introyectado muchos caracteres que antes distinguían a la experiencia política. La *poiesis* ha incluido en sí numerosos aspectos de la *praxis*. Este es el primer aspecto de la hibridización general que deseo tratar.

Veamos: también Hannah Arendt denuncia insistentemente el fin de los límites entre trabajo y política (siempre que por “política” no se entienda la vida en una sesión del partido, sino la experiencia genéricamente humana de comenzar de nuevo cualquier cosa, una relación íntima con la contingencia y lo imprevisto, la exposición a la vista de los otros). La política, según Arendt, ha pasado a imitar al trabajo. La política del Novecientos, a su juicio, ha derivado en una especie de construcción de nuevos objetos: el Estado, el partido, la historia, etc. Pues bien, afirmo que todo ha sido lo opuesto a lo que Arendt cree: no es la política la que se ha conformado como el trabajo, sino el trabajo el que ha adquirido las connotaciones tradicionales de la acción política. Es la mía una argumentación opuesta y simétrica a la de Arendt. Sostengo que en el trabajo contemporáneo se descubre la “exposición a la vista de los demás”, la relación con la presencia de los otros, el inicio de procesos inéditos, la familiaridad constitutiva con la contingencia, lo imprevisto y lo posible. Sostengo que el trabajo postfordista, el trabajo productivo de plusvalía, el trabajo subordinado, introduce en escena dotes y requisitos que, según una tradición secular, pertenecían a la acción política.

Para retener. Esto explica, a mi parecer, la crisis de la política, el desprecio que circunda hoy a la *praxis* política, el descrédito en el cual ha caído la acción. En efecto, la acción política aparece fatalmente como una duplicación superflua de la experiencia del trabajo, ya que esta última también de modo deformado y despótico, ha subsumido en sí ciertos caracteres estructurales de la primera. El ámbito de la política copia estrechamente procedimientos y estilos que distinguen al ámbito del trabajo, pero dicha copia resulta una versión empobrecida, rosa, simplificada. La política ofrece una red comunicativa y un contenido cognoscitivo más pobre que el derivado del actual proceso productivo. Menos compleja que la del trabajo, y, sin embargo, muy similar a ella, la acción política aparece como algo poco deseable.

La inclusión en la producción contemporánea de ciertos rasgos de la *praxis* política ayuda a comprender porqué la multitud postfordista es, hoy, una multitud *politizada*. Ya hay mucha política en el trabajo asalariado (*en cuanto* trabajo asalariado) porque la política como tal puede también gozar de una autónoma dignidad.

Del virtuosismo. De Aristóteles a Glenn Gould

La subsunción en el proceso laboral de aquello que anteriormente otorgaba a la Acción pública su fisonomía inconfundible puede ser aclarada mediante una categoría vetusta, pero eficaz: el *virtuosismo*.

Siguiendo por ahora la acepción ordinaria, por “virtuosismo” entiendo la capacidad peculiar de un artista ejecutante. Virtuoso es, por ejemplo, el pianista que ofrece una ejecución memorable de Schubert; o el bailarín experimentado, o el orador persuasivo, o el docente no aburrido, o el cura del sermón sugestivo. Consideremos atentamente qué es lo que distingue la actividad del virtuoso, es decir, del artista ejecutante. En primer lugar, la suya es *una actividad que halla su propio cumplimiento (su propio fin) en sí misma*, sin objetivarse en una obra duradera, sin depositarse en un “producto acabado”, vale decir, en un objeto que sobreviva a la ejecución. En segundo lugar, es *una actividad que exige la presencia de otros*, que existe sólo en presencia de un público.

Actividad sin obra: la ejecución de un pianista o un bailarín no deja detrás de sí un objeto determinado, separable de la propia ejecución, en condiciones de persistir cuando aquella ha finalizado. Actividad que exige la presencia de otros: la *performance* tiene sentido sólo cuando es vista o escuchada. Se intuye que estas dos características están correlacionadas: el virtuoso necesita de la presencia de un público, por el hecho de no producir una obra, un objeto que quede girando en el

mundo tras haber cesado su actividad. A falta de un producto extrínseco específico, el virtuoso debe dar cuenta de su testimonio.

La categoría del virtuosismo es discutida en la *Ética Nicomachea*; aflora aquí y allá en el pensamiento político moderno, también del novecientos; posee un pequeño lugar en la crítica de la economía política de Marx. En la *Ética Nicomachea* Aristóteles distingue el trabajo, o poiesis, de la acción política, o praxis, utilizando para ello la noción de virtuosismo: hay trabajo cuando se produce un objeto, una obra separable del acto; hay praxis cuando el acto tiene en sí mismo su propio fin. Aristóteles escribe: “el fin de la producción es distinto de la propia producción, mientras que no puede serlo aquel de la acción: porque la acción (acordada tanto como conducta ética o como acción política) es un fin en sí misma” (*Et. Nic.*, VI, 1139 b). Retomando implícitamente a Aristóteles, Hannah Arendt compara a los artistas ejecutantes, los virtuosos, con aquellos que están impregnados de la acción política. Escribe: “El arte que no produce ninguna “obra” posee gran afinidad con la política. Los artistas que lo producen- bailarines, actores, músicos y similares- tienen necesidad de un público al cual mostrar su virtuosismo, como aquellos hombres que actúan [políticamente] necesitan de otros ante cuya presencia poder aparecer: unos y otros, para poder “trabajar”, requieren de un espacio de estructura pública, y en ambos, su “ejecución” depende de la presencia ajena”. (Arendt 1961: 206).

Se podría decir que toda acción política es *virtuosa*. Con el virtuosismo comparte, en efecto, la contingencia, la ausencia de un “producto acabado”, la inmediata e inevitable relación con la presencia ajena. Opuestamente, todo virtuosismo es intrínsecamente *político*. Pensemos en el caso de Glenn Gould (Gould 1984: 15-24; Schneider 1989). Este gran artista odiaba, paradójicamente, el rasgo distintivo de su actividad de artista ejecutante; dicho de otro modo: detestaba la exhibición pública. Toda la vida combatió la “politicidad” inherente a su actividad. En cierto momento Gould declaró querer “abandonar la *vida activa*”, es decir, la exposición a la mirada ajena (nótese que “*vida activa*” es la denominación tradicional de la política). Por volver impolítico el propio virtuosismo, intentó aproximar lo más posible la actividad del artista ejecutante al trabajo propiamente dicho, que queda dentro de su producto extrínseco. Esto significó encerrarse en un estudio de grabación, contrabandeando la producción de discos (por otra parte, excelentes), por una “obra”. Para evadirse de la dimensión público- política propia del virtuosismo, debió fingir que sus ejecuciones magistrales producían un objeto definido (independiente de la misma ejecución). Así eran una obra, un producto autónomo, eran trabajo, ya no más virtuosismo ni, *tampoco*, política.

También Marx habla de pianistas, oradores, bailarines, etc. De ellos habla en algunos de sus textos más significativos: en el *Capítulo VI inédito* (Marx 1933: 83) y luego, en términos casi idénticos, en la *Teoría del plusvalor* (Marx 1905: I, 357-8). Marx analiza el trabajo intelectual distinguiendo en él dos especies principales. Por un lado, la actividad inmaterial o mental, que “tiene por resultado mercancías con una existencia independiente del productor [...] libros, cuadros, objetos de arte en general, en cuanto distintos de las prestaciones artísticas de quienes los escriben, pintan o crean” (Marx 1933: 83). Esta es la primer especie de trabajo intelectual. Por otro lado- escribe Marx- consideremos toda aquella actividad en la cual “el producto es inseparable del acto de producir” (*Ibid.*), aquella actividad que halla en sí misma el propio cumplimiento, sin objetivarse en una obra que la exceda. Es la misma discriminación entre producción material y acción política ya ilustrada por Aristóteles. Sólo que aquí Marx no se ocupa de la acción política, sino que analiza dos figuras laborales distintas. Ello explica la distinción entre actividad- con- obra y actividad- sin-obra en determinados tipos de poiesis. La segunda especie de trabajo intelectual (la actividad en la cual “el producto es inseparable del acto de producir”) comprende, según Marx, todas aquellas en las cuales el trabajo se resuelve en una ejecución virtuosa: pianistas, mayordomos, bailarines, docentes, oradores, médicos, sacerdotes, etc.

Ahora, si el trabajo intelectual que produce una obra no presenta problemas particulares, el trabajo sin obra (virtuoso, por lo señalado) resulta embarazoso para

Marx. El primer tipo de trabajo intelectual se acomoda sin más a la definición de “trabajo productivo”. Pero ¿y el segundo tipo? Recuerdo el pasaje en el cual, para Marx, trabajo productivo no es trabajo subordinado, fatigoso o humilde, sino tan sólo trabajo que produce plusvalía. Es cierto que también las prestaciones virtuosas pueden, en principio, producir plusvalía: si la actividad del bailarín, del pianista, etc. se organizan de modo capitalista, pueden ser fuente de plusvalía. Sin embargo, Marx está perturbado por la fuerte semejanza entre la actividad del artista ejecutante y la tarea *servil*, la cual, aunque ingrata y frustrante, no produce plusvalor, y, por ello, pertenece al ámbito del trabajo *improductivo*. Trabajo servil es aquel por el cual no se invierte *capital*, sino que se gasta un *rédito* (por ejemplo, el servicio personal de un mayordomo). El trabajador “virtuoso”, según Marx, si por una parte representa una excepción poco significativa desde el punto de vista cuantitativo, por otra, y es lo que más importa, converge casi siempre en el trabajo servil/ improductivo. Tal convergencia está sancionada por el hecho que su actividad no da lugar a una obra independiente: donde falta un producto acabado autónomo, generalmente no se hallará un trabajo productivo (de plusvalor). Marx acepta de hecho la ecuación trabajo-sin- obra = servicio personal. En conclusión, el virtuosismo es, para Marx, “trabajo asalariado que no es al mismo tiempo trabajo productivo” (Marx 1905: I, 358).

Saquemos las conclusiones. El virtuosismo está abierto a dos alternativas: o bosqueja el carácter estructural de la actividad política (falta de una obra, exposición ante los demás, contingencia, etc.), como sugieren Aristóteles y Hannah Arendt; o bien, en Marx, toma la semblanza del “trabajo asalariado que no es todavía trabajo productivo”. Esta bifurcación decae y se hace añicos cuando el trabajo *productivo*, en su totalidad, hace suyas las características peculiares del artista ejecutante. En el postfordismo aquel que produce plusvalía se comporta- desde un punto de vista estructural, por supuesto- como un pianista, bailarín, etc. y, *por lo tanto*, como un hombre político. En referencia a la producción contemporánea, resulta perspicaz la observación de Hannah Arendt sobre la actividad de los artistas ejecutantes y de los hombres políticos: para trabajar necesitan de un “espacio de estructura pública”. En el postfordismo, el Trabajo requiere un “espacio de estructura pública” y se asemeja a una ejecución virtuosa (sin obra). A este espacio de estructura pública Marx lo llama “cooperación”. Se podría decir: a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas sociales productivas la cooperación laboral introyecta en sí la comunicación verbal, semejando así a una ejecución virtuosa, o, precisamente, a un complejo de *acciones políticas*.

¿Recuerdan el célebre texto de Max Weber sobre la política como profesión. (Weber 1919: 133-5)? Weber enumera una serie de dotes que distinguen al hombre político: saber poner en peligro la salud de la propia alma, un justo equilibrio entre la ética de las convicciones y la de la responsabilidad, dedicación a los objetivos, etc. Debemos releer este texto en referencia al toyotismo, al trabajo basado en el lenguaje, a la movilización productiva de las facultades cognoscitivas. El ensayo de Weber habla de las dotes hoy requeridas por la producción material.

El hablante como artista ejecutor

Todos nosotros somos, desde siempre, virtuosos, artistas ejecutantes. Tal vez mediocres o torpes pero, a todos los efectos, virtuosos. En efecto, el modelo básico del virtuosismo, la experiencia en que se funda el concepto, es *la actividad del hablante*. No la actividad de un locutor sabio, sino la de *cualquier* locutor. El lenguaje verbal humano, no siendo un simple utensilio o un complejo de señales instrumentales (característica esta que asemeja, en el peor de los casos al lenguaje de los animales no humanos: pensemos en las abejas, en las señales mediante las cuales coordinan el aprovisionamiento de comida), posee en sí mismo su propia realización, no produce (al menos no necesariamente, no regularmente) un “objeto” independiente de la propia ejecución enunciativa.

El lenguaje es “sin obra”. Toda enunciación es una prestación virtuosa. Y lo es, obviamente, porque está conectada (directa o indirectamente) a la presencia ajena. El

lenguaje presupone y al mismo tiempo instituye siempre de nuevo el “espacio de estructura pública” del cual habla Arendt. Debemos releer el pasaje de la *Ética Nicomachea* sobre la diferencia entre poiesis (producción) y praxis (política) en estrecha referencia a la noción de *palabra* en Saussure (Saussure 1922: 28-30)y, sobre todo, al análisis de Emile Benveniste (Benveniste 1970) sobre la enunciación (donde por enunciación se entiende no el contenido del enunciado, el “qué se dice”, sino la toma de palabra como tal, el mismo hecho de hablar). De tal modo se constata que los rasgos diferenciales de la praxis respecto de la poiesis coinciden en todo y por todo con los rasgos diferenciales del lenguaje verbal respecto de la motilidad o también a la comunicación no- verbal.

Es más. Sólo el parlante- a diferencia del pianista, del bailarín, del actor- puede actuar sin una copia o una partitura. El suyo es un virtuosismo dual: no sólo no produce una obra que sea distinguible en la ejecución sino que ni siquiera tiene a sus espaldas una obra para actualizar mediante la ejecución. En efecto, el acto de la *palabra* se sirve solamente de la *potencialidad* de la lengua, o, mejor, de la facultad genérica del lenguaje: no de un texto prefijado al detalle. El virtuosismo del parlante es prototipo y culminación de todo otro virtuosismo, exactamente porque incluye en sí la relación potencia/ acto, allí donde el virtuosismo ordinario o derivado presupone un acto determinado (las *Variaciones Goldberg* de Bach, por ejemplo), para ser revivido siempre de nuevo. Volveremos sobre este punto.

Baste decir, por ahora, que la producción contemporánea se vuelve “virtuosística” (y por ende política) porque incluye en sí la experiencia lingüística como tal. Si esto es así, la matriz del postfordismo se encontrará en el sector industrial en el que haya “producción de comunicación por medios de comunicación”. Por lo tanto, en la industria cultural.

Industria cultural: anticipación y paradigma

El virtuosismo se vuelve trabajo masificado con el nacimiento de la industria cultural. Es aquí donde el virtuoso comienza a sellar su tarjeta. En la industria cultural, en efecto, la actividad sin obra, es decir la actividad comunicativa que tiene en sí misma su propio cometido, es el elemento caracterizante, central, necesario. Y es por este motivo que por sobre todo en la industria cultural la estructura del trabajo asalariado ha coincidido con la acción política.

En el sector en el cual se produce comunicación con medios de comunicación, la tarea y la función son, conjuntamente, “virtuosísticas” y “políticas”. Un gran escritor italiano, Luciano Bianciardi, en su romance más importante, *La vita agra*, cuenta miserias y esplendores de la industria cultural en Milán en los años cincuenta. Una página admirable de este libro ilustra eficazmente aquello que distingue a la industria cultural de la industria tradicional y de la agricultura. El protagonista de *La vita agra*, llegado a Milán de Grosseto con la intención de vengar la reciente muerte del trabajo en su región, termina empleándose en la naciente industria cultural. Pero, tras un breve período, es licenciado. He aquí el fragmento que hoy posee un indudable valor teórico: “...Y me licenciaron, por el sólo hecho de arrastrar los pies, de moverme lento, me quedo a un lado hasta que no sea indispensable. En nuestra ocupación, en cambio, es preciso separar bien la tierra, los pies, y golpear sonoramente, es necesario moverse, zapatear, saltar, hacer polvo, una nube de polvo y luego ocultarse dentro de ella. No es como hacen el campesino o el obrero. El campesino se mueve lento, porque como su trabajo sigue a las estaciones él no puede sembrar en julio y cosechar en febrero. El obrero se mueve rápidamente, pero está en la cadena, porque le cuentan en tiempo de producción, y si no camina a ese ritmo está en aprietos [...] Pero el hecho es que el campesino pertenece a la actividad primaria, y el obrero a la secundaria. Uno produce de la nada, el otro transforma una cosa en otra. La medida de valoración para el obrero y el campesino es fácil, cuantitativa: cuantas piezas saca la fábrica del horno, cuánto rinde la finca. En nuestra tarea es diferente, no somos mensurables cuantitativamente. ¿Cómo se mide la destreza de un sacerdote, de un

publicitario, de un PRM? *Ellos no producen de la nada ni transforman*. No son ni primarios ni secundarios. Son terciarios, y hasta podemos decir [...] cuaternarios. No son instrumentos de producción, y ni siquiera correa de transmisión. Son lubricantes al máximo, son vaselina pura. ¿Cómo se puede valorar a un sacerdote, a un publicista, a un PRM? ¿Cómo se calcula la cantidad de fe, de deseos de compra, de simpatía, que aquellos hayan logrado obtener? No, no tenemos otro método como no sea la capacidad de cada uno de mantenerse a flote, de emerger por sí mismo, en suma, de llegar a obispo. En otras palabras, aquel que elija una profesión terciaria o cuaternaria necesita *dotes y aptitudes de tipo político*. La política, como todos sabemos, ha dejado hace tiempo de ser la ciencia del buen gobierno, tornándose en su lugar en el arte de la conquista y la conservación del poder. De este modo, la bondad de un hombre político no se mide según el bien que le haga a los demás, sino por la rapidez con que arribe a la cúspide y el tiempo que pueda mantenerse allí [...] Del mismo modo, en las profesiones terciarias y cuaternarias, *no existiendo ninguna producción visible de bienes que sirva de medida*, el criterio será el mismo” (Bianciardi 1962: 129-32)

En muchos sentidos el análisis de Bianciardi está visiblemente desactualizado, ya que en él las tareas de la industria cultural aparecen como una excepción marginal y extravagante. Y más aún: es cuando menos superficial la reducción de la política a simple y puro atropello. Sin embargo, en el fragmento que hemos leído brota ante los ojos una formidable intuición, que mezcla y retoma a su modo la tesis de Arendt sobre la semejanza entre virtuosismo y política, y las anotaciones de Marx acerca del trabajo que no tiene por resultado una “obra” independiente. Bianciardi subraya la creciente “politicidad” del trabajo en la industria cultural. Pero, y esto es lo importante, asocia esta politicidad al hecho que en tal industria no se producen obras separadas del propio acto. Allí donde falta una “obra” extrínseca hay acción política. Seamos claros: en la industria cultural (como luego, hoy, en la época postfordista, en la industria en general) no faltan algunos productos acabados para la venta al final del proceso productivo. El punto crucial es que, mientras que la producción material de objetos es demandada al sistema de máquinas automatizadas, las prestaciones del trabajo vivo se asemejan cada vez más a las prestaciones lingüísticas- virtuosísticas.

Es de preguntarse qué papel jugó la industria cultural en la superación del fordismo- taylorismo. Creo que ella había puesto a punto el paradigma de la producción postfordista en su conjunto. Creo, en consecuencia, que los procedimientos de la industria han devenido, a partir de un cierto momento, ejemplares e invasivos. En la industria cultural, incluso en aquella arcaica examinada por Benjamin y Adorno, es posible encontrar el preanuncio de un modo de producir que luego, con el postfordismo, se generalizará, alcanzando el rango de *canon*.

Para entender mejor esto, retornemos momentáneamente a la crítica de la industria de la comunicación por parte de los pensadores de la Escuela de Frankfurt. En *Dialéctica del iluminismo* (Adorno, Horkheimer 1947: 130-80), los autores sostenían, en forma general, que también las “fábricas del alma” (editoriales, cine, radio, televisión, etc.), se conformaban según los criterios fordistas de la serialidad y la parcelización. En ellas parecía afirmarse la cadena de montaje, símbolo preclaro de las fábricas de automóviles. El capitalismo- es esta la tesis- muestra poder mecanizar y especializar incluso la producción espiritual, tal como ha hecho con la agricultura y la elaboración de los metales. Serialidad, insignificancia de la tarea única, econometría de las emociones y los sentimientos: son los estribillos permanentes. Esta aproximación crítica admitía, por supuesto, que en el caso peculiar de la industria cultural permanecieran algunos aspectos refractarios a una asimilación completa a la organización fordista del proceso laboral. En la industria cultural, por ello, era necesario mantener abierto un determinado espacio para la informalidad, lo no programado, el escape imprevisto, la improvisación comunicativa e ideativa: no para favorecer a la creatividad humana, sino a fin de obtener una productividad empresarial satisfactoria. Pero para la Escuela de Frankfurt estos aspectos eran nada más que residuos sin importancia, escoria del pasado, detritus. Sólo importaba la fordización general de la industria cultural. Ahora me parece que, observando todo esto desde la perspectiva de nuestro presente, no es difícil reconocer que aquellos pretendidos

residuos (un cierto espacio concedido a lo informal, a lo imprevisto, a lo “fuera de programa”) eran, en verdad, avances del futuro.

No se trataba de residuos sino de presagios anticipatorios. La informalidad del accionar comunicativo, la interacción competitiva típica de una reunión, las bruscas variaciones que pueden animar un programa televisivo, en general todo aquello que está disfuncionalmente rígido y reglamentado hasta un cierto umbral es visto hoy, en la época postfordista, como un rasgo típico de la *totalidad* de la producción social. Y no sólo de la actual industria cultural, sino hasta de la Fiat de Melfi. Si Bianciardi hablaba del trabajo en el cual regía un nexo entre actividad- sin- obra (virtuosa) y aptitudes políticas como si fuera una extravagancia marginal, hoy se trata de la regla. El entramado entre virtuosismo, política y trabajo está hoy propagado por todas partes. Resta preguntarse, a lo sumo, qué función específica asume *hoy* la industria de las comunicaciones, cuando todos los sectores industriales se inspiran en su modelo. Aquella que en su momento anticipó el viraje postfordista ¿qué función cumple ahora que el postfordismo está plenamente desplegado? Para responder conviene detenerse por un momento en los conceptos de “espectáculo” y “sociedad del espectáculo”.

El lenguaje sobre el escenario

Creo que la noción de “espectáculo”, no poco equívoca de por sí, constituye aún un instrumento útil para descifrar algunos aspectos de la multitud postfordista (que es, si se quiere, una multitud de virtuosos, de trabajadores que, para trabajar, recurren a dotes genéricamente “políticas”).

El concepto de “espectáculo”, acuñado durante los años sesenta por los situacionistas, es un concepto propiamente teórico, no extraño a la trama de argumentaciones marxianas. Para Guy Debord (Debord 1967) el “espectáculo” es la comunicación humana devenida mercancía. Aquello que se da en el espectáculo es, precisamente, la facultad humana de comunicarse, el lenguaje verbal en cuanto tal. Como se puede ver, no se trata de una acusación rencorosa contra la sociedad de consumo (siempre un poco sospechada, porque se corre el riesgo, como le sucede a Pasolini, de añorar la buena convivencia en medio del bajo consumo y la miseria). La comunicación humana en cuanto espectáculo es una mercancía entre las demás, desprovista de prerrogativas o cualidades especiales. Pero, por otra parte, es una mercancía que concierne, a partir de un cierto punto, a todos los sectores industriales. Aquí está el problema.

Por un lado el espectáculo es el producto particular de una industria particular, la industria llamada cultural por lo señalado. Por otro lado, en el postfordismo la comunicación humana es también un ingrediente esencial de la cooperación productiva en general; por lo tanto, es la reina de las fuerzas productivas, algo que sobrepasa el propio ámbito sectorial, resguardando más bien a la industria en su conjunto, a la poiesis en su totalidad... En el espectáculo son exhibidas, en forma separada y fetichizada, las fuerzas productivas más relevantes de la sociedad, aquellas fuerzas productivas que deben alcanzar cualquier proceso laboral contemporáneo: competencia lingüística, saber, imaginación, etc. El espectáculo posee, por lo tanto, una *doble naturaleza*: producto específico de una industria particular, pero también, al mismo tiempo, quintaesencia de modo de producción en su conjunto. Debord escribe que el espectáculo es “la exposición general de la racionalidad del sistema” (ibid. 28). Dan espectáculo, por así decir, las propias fuerzas productivas de la sociedad en cuanto coinciden, en medida creciente, con la competencia lingüística- comunicativa y con el *general intellect*.

La doble naturaleza del espectáculo trae a la mente, ciertamente, la doble naturaleza del dinero. Como es sabido, el dinero es una mercancía entre las demás, fabricada en la ceca del Estado, en Roma, dotada de un cuerpo metálico o de papel. Pero tiene también una segunda naturaleza: es el equivalente, la unidad de medida,

de todas las demás mercancías. Particular y universal al mismo tiempo el dinero; particular y universal al mismo tiempo el espectáculo. El parangón, sin dudas atractivo, es, sin embargo, erróneo. A diferencia del dinero, que mide el resultado de un proceso productivo concluido, el espectáculo concierne más bien al proceso productivo en sí, en sí mismo, en su potencialidad. El espectáculo, según Debord, muestra lo que hombres y mujeres *pueden* hacer. Mientras que el dinero refleja en sí el valor de las mercancías, por lo tanto aquello que la sociedad *ya* ha hecho, el espectáculo exhibe en forma separada aquello que el conjunto de la sociedad *puede* ser o hacer. Si el dinero es la “abstracción real” (para usar una clásica expresión marxiana) que se refiere a las obras concluidas, al pasado del trabajo, el espectáculo, por el contrario, según Debord, es la “abstracción real” que representa al mismo obrar, al presente del trabajo. Si el dinero señala hacia los cambios, el espectáculo, comunicación humana devenida mercancía, señala a la cooperación productiva. Debe concluirse, por lo tanto, que el espectáculo, la capacidad comunicativa humana devenida mercancía, posee una doble naturaleza, pero distinta a la del dinero. ¿Cuál?

Mi hipótesis es que la industria de la comunicación (o mejor aún, del espectáculo, o, también, la industria cultural) es una industria dentro de las otras, con su técnica específica, sus procedimientos particulares, sus peculiares provechos, etc., pero que, por otra parte, lleva también a cabo el papel de *industria de los medios de producción*. Tradicionalmente la industria de los medios de producción es la industria que produce máquinas y demás instrumentos, para ser empleados luego en los más diversos sectores productivos. Sin embargo, en una situación en la cual los instrumentos de producción no se reducen a máquinas, sino que consisten en competencia lingüística- cognoscitiva inescindible del trabajo vivo, es lícito pensar que una parte conspicua de los denominados “medios de producción” consista en técnica y procedimientos comunicativos. Y bien ¿dónde son forjadas estas técnicas y estos procedimientos sino en la industria cultural? La industria cultural produce (innova, experimenta) los procedimientos comunicativos que son luego destinados a hacer las veces de medios de producción hasta en los sectores más tradicionales de la economía contemporánea. He allí el papel de la industria de la comunicación, una vez que el postfordismo se ha afirmado plenamente: industria de los medios de comunicación.

Virtuosismo del trabajo

El virtuosismo, con su intrínseca politicidad, caracteriza no sólo a la industria cultural sino al conjunto de la producción social contemporánea. Se podría decir que, en la organización laboral postfordista, la actividad sin obra, caso especial y problemático (recordemos las dudas de Marx al respecto), deviene el prototipo general de trabajo asalariado. Repito un punto ya dicho: esto no significa, naturalmente, que no se produzcan más productos maquinados, sino que para una parte creciente de las tareas laborales, el cumplimiento de las acciones es interno a la misma acción (no consiste en dar lugar a un semitrabajo independiente).

Una situación de este tipo es bosquejada por el propio Marx en los *Grundrisse*, cuando escribe que, con la gran industria automatizada y la aplicación intensiva y sistemática de las ciencias de la naturaleza al proceso productivo, la actividad laboral “se coloca “junto” al proceso de producción inmediato como el agente principal” (Marx 1939-1941: II, 401). Este colocarse “junto” al proceso de producción inmediato significa, dice ahora Marx, que el trabajo coincide siempre más con una “actividad de vigilancia y de coordinación”. Dicho de otro modo: la tarea del trabajador o del empleado ya no consiste en la obtención de un único fin determinado, sino en variar e intensificar la cooperación social. Permíteseme agregar algo. El concepto de *cooperación social*, que en Marx es tan complejo y delicado, puede ser pensado de dos modos distintos. Es, antes que nada, una acepción “objetiva”: cada individuo hace cosas diversas, específicas, que son recogidas por el ingeniero o el dueño de la fábrica: la cooperación, en este caso, trasciende la actividad del individuo, no es

relevante en el propio hecho del trabajo. En segundo lugar, sin embargo, es preciso considerar también una noción “subjetiva” de cooperación: ella toma cuerpo cuando una parte consistente del trabajo individual consiste en desarrollar, afinar, intensificar la misma cooperación. En el postfordismo prevalece la segunda acepción de cooperación. Trataré de explicarme mejor con una comparación. Desde siempre, un recurso de la empresa capitalista ha sido el denominado “robo de la información obrera”. Vale decir: cuando los obreros buscaban el modo de cumplir el trabajo con menos fatiga, haciendo una pausa, etc., la jerarquía empresaria explotaba esta mínima conquista, incluso cognoscitiva, para modificar la organización del trabajo. Según me parece, si hay un cambio relevante en cuanto a las tareas del obrero o del empleado, éste consiste, en buena medida, en hallar recursos, “trucos”, soluciones que mejoren la organización del trabajo. En este último caso, la información obrera no es utilizada a escondidas, sino que es explícitamente requerida, e incluso constituye uno de los deberes laborales. Los mismos cambios se dan, por lo dicho, por la cooperación: no es lo mismo que los trabajadores sean coordinados de hecho por el ingeniero o que se dispongan a inventar y producir nuevos procedimientos cooperativos. Antes que quedar en el fondo, el comportamiento concertado, la interacción lingüística se ubica en primer plano.

Cuando la cooperación “subjetiva” deviene la principal fuerza productiva, las acciones laborales muestran una pronunciada índole lingüística- comunicativa, implicando la exposición ante los demás. Disminuye el carácter monológico del trabajo: la relación con los otros es un elemento originario, básico, para nada accesorio. Allí donde el trabajo aparece *junto* al proceso productivo inmediato, antes que un componente, la cooperación productiva es un “espacio de estructura pública”. Este “espacio de estructura pública”- configurado en el proceso laboral- moviliza aptitudes tradicionalmente políticas. La política (en sentido amplio) deviene fuerza productiva, tarea, “cofre de herramientas”. Se podría decir que el lema heráldico del postfordismo es, sarcásticamente, “política antes que nada”. Del resto, ¿qué otra cosa significa el discurso sobre la “calidad total” si no la solicitud de poner a disposición de la producción el gusto por la acción, la actitud para afrontar lo posible y lo imprevisto, la capacidad de comenzar cualquier cosa de nuevo?

Cuando el trabajo bajo patrón asume el gusto por la acción, la capacidad relacional, la exposición ante los demás- todas aquellas cosas que las generaciones precedentes experimentaban en las sesiones del partido -, podríamos decir que algunos rasgos distintivos del animal humano, en especial su tener- lenguaje, están subsumidos dentro de la producción capitalista. La inclusión de la misma *antopogénesis* en el modo de producción vigente es un evento extremo. Otra que la charla heideggeriana sobre la “época de la técnica”... Este evento no atenúa sino que radicaliza la antinomia de la formación socio- económica capitalista. Nadie es tan pobre como aquellos que ven la propia relación con la presencia de los otros, es decir la propia facultad comunicativa, el propio tener- lenguaje, reducido a trabajo asalariado.

El intelecto como partitura

Si el conjunto del trabajo postfordista es trabajo productivo (de plusvalía) porque se desarrolla en modo político- virtuosístico, la pregunta es ¿cuál es la partitura que ejecutan los trabajadores- virtuosos? ¿Cuál es el libreto de las presentaciones lingüísticas- comunicativas?

El pianista ejecuta un vals de Chopin, el actor se matiene mas o menos fiel a una escenificación preliminar, el orador posee al menos algún apunte al cual referirse: todos los artistas ejecutantes cuentan con alguna partitura. Pero cuando el virtuosismo involucra a la totalidad del trabajo social ¿cuál es la partitura? Por mi parte afirmo sin dudar que la partitura seguida por la multitud postfordista es el Intelecto, el intelecto en cuanto facultad humana genérica. En los términos de Marx, la partitura de los virtuosos modernos es el *general intellect*, el intelecto general de la sociedad, el

pensamiento abstracto devenido columna vertebral de la producción social. Volvemos así a un tema (*general intellect*, intelecto público, “lugares comunes”, etc.) tratado en la primera jornada.

Por *general intellect* Marx entiende a la ciencia, el conocimiento en general, el saber del cual hoy depende la productividad social. El virtuosismo consiste en modular, articular, variar el *general intellect*. La politización del trabajo (es decir la subsunción en el ámbito del trabajo de todo aquello que antes era atinente a la acción política) se inicia cuando el pensamiento deviene resorte principal de la producción de riqueza. El pensamiento deja de ser una actividad inaparente y se vuelve algo exterior o “público”, cuando irrumpe den el proceso productivo. Se podría decir: solo ahora, sólo cuando tiene por propio centro de gravedad al intelecto lingüístico, la actividad del trabajo puede absorber en sí muchas de las características que antes pertenecían a la acción política.

Hasta ahora he discutido sobre la yuxtaposición del Trabajo y la Política. Pero ahora aparece el tercer ámbito de la experiencia humana, el Intelecto. Esa es la “partitura” siempre de nuevo seguida por los trabajadores- virtuosos. Pienso que la hibridización entre estas diversas esferas (pensamiento puro, vida política y trabajo) comienza precisamente cuando el Intelecto, en cuanto principal fuerza productiva, deviene público. Sólo ahora el trabajo toma una semblanza virtuosística (o comunicativa) y, por ello, se colorea de tonalidad “política”.

Marx le atribuye al pensamiento un carácter exterior, una índole pública, en dos distintas ocasiones. Primero, cuando utiliza la expresión, también muy bella desde el punto de vista filosófico, de “abstracción real”; luego, cuando habla de “*general intellect*”. Una abstracción real es, por ejemplo, el dinero. En el dinero se encarna, deviene *real*, en efecto, uno de los principios- guías del pensamiento humano: la idea de equivalencia. Esta idea, de por sí muy abstracta, adquiere una existencia concreta, apenas tintinea en la cartera. El devenir *cosa* de un pensamiento: eso es lo que una abstracción real es. Y bien visto, el concepto de *general intellect* no hace más que desarrollar desmesuradamente la noción de abstracción real. Con *general intellect*, Marx indica la fase en la cual ya no son más ciertos hechos (guardábamos la moneda) los que asignan el valor y estatuto de un pensamiento, sino en la que son nuestros pensamientos, como tales, los que inmediatamente asignan el valor a los hechos materiales. Si en el caso de la abstracción real es un hecho empírico (por ejemplo, el intercambio de equivalentes) el que muestra la sofisticada estructura de un pensamiento puro, en el caso del *general intellect* la relación se invierte: ahora son nuestros pensamientos los que se presentan con el peso y la incidencia típica de los hechos. El *general intellect* es el estadio en el cual las abstracciones mentales son inmediatamente, de por sí, abstracciones reales.

Aquí, sin embargo, surgen los problemas. O, si se prefiere, aflora una cierta insatisfacción con respecto a las formulaciones de Marx. La dificultad nace del hecho que Marx concibe al “intelecto general” como capacidad científica objetivada, como sistema de máquinas. Obviamente, este aspecto cuenta, pero no es todo. Debe considerarse el lado por el cual el intelecto general, antes que encarnarse (o mejor, *enferrarse*) en el sistema de máquinas, existe en tanto atributo del trabajo vivo. El *general intellect* se presenta hoy, antes que nada, como comunicación, abstracción, autorreflexión de los sujetos vivientes. Parece lícito afirmar que, por la propia lógica del desarrollo económico, es necesario que una parte del *general intellect* no se cuaje en capital fijo, sino que se desarrolle en la interacción comunicativa, en forma de paradigmas epidémicos, representaciones dialógicas, juegos lingüísticos. Dicho en otros términos: el intelecto público es uno solo con la cooperación, con el comportamiento concertado del trabajo vivo, con la competencia comunicativa de los individuos.

En el capítulo quinto del primer libro de *El Capital*, Marx escribe: “El proceso laboral, así como la hemos expuesto en sus movimientos simples y abstractos, es actividad final para la producción de valores de uso [...]. Por eso no hemos querido presentar al trabajador en relación con otros trabajadores. Ha sido suficiente por una parte el hombre y su trabajo, por otra, la naturaleza y sus materiales” (Marx 1867: I:

218). En este capítulo, Marx describe al proceso de trabajo como proceso natural de recambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, por ello, en términos generales y abstractos, sin considerar la relación histórica- social. Y aún podemos preguntarnos si, quedándose en este plano tan general (casi antropológico), es lícito separar del concepto de trabajo los aspectos interactivos, es decir, la relación con los demás trabajadores. Ciertamente no es lícito cuando la actividad laboral tiene su punto nodal en las prestaciones comunicativas. Es imposible, ahora, bosquejar el proceso laboral sin presentar desde el comienzo al trabajador en relación con los otros trabajadores; o sin utilizar ahora a la categoría del virtuosismo, en relación con su “público”.

El concepto de cooperación involucra en sí, enteramente, a la actitud comunicativa de los seres humanos. Esto vale sobretodo allí donde la cooperación va hacia un “producto” específico de la actividad laboral, hacia cualquier cosa promovida, elaborada, afinada por los mismos cooperantes. El *general intellect* requiere un obrar virtuosístico (es decir, un obrar político), porque una importante parte suya no se vierte en el sistema de máquinas, sino que se manifiesta en la actividad directa del trabajo vivo, en su cooperación lingüística.

El intelecto, la pura facultad del pensamiento, el simple tener- lenguaje: he aquí, repitámoslo, la “partitura” seguida siempre de nuevo por los virtuosos postfordistas. (Se nota la diferencia de enfoque entre la exposición de hoy y la de la jornada previa del seminario: aquello que hoy es “partitura” del virtuoso, el intelecto, el día anterior aparecía como recurso apotropaico fundamental, como resguardo de la peligrosidad indeterminada del contexto mundano. Es conveniente considerar conjuntamente ambos aspectos: la multitud contemporánea, con su forma de vida y sus juegos lingüísticos se coloca en la intersección de estas dos acepciones del “intelecto público”). Voy a retomar y subrayar aquí un punto importante, ya aludido antes. Mientras el virtuoso propiamente dicho (el pianista o el bailarín, por ejemplo) hace uso de una partitura bien definida, es decir de una *obra* en sentido estricto, el virtuoso postfordista, “ejecutando” su propia facultad lingüística, no tiene presupuesta una *obra* determinada. Por *general intellect* no debe entenderse el conjunto de los conocimientos adquiridos por la especie, sino la *facultad* de pensar; la potencia como tal, no sus innumerables realizaciones particulares. El intelecto general” no es otra cosa que el *intelecto en general*. Sirve aquí el ejemplo ya dado del parlante. Teniendo como única “partitura” la infinita potencialidad de la propia facultad del lenguaje, un locutor (*cualquier* locutor) articula sus actos de palabra determinados: y bien, la facultad del lenguaje es lo opuesto a un determinado guión, a una obra con estas o aquellas características inconfundibles. El virtuosismo de la multitud postfordista equivale al virtuosismo del parlante: virtuosismo sin apuntes, dotado de un guión coincidente con la pura y simple *dynamis*, con la pura y simple potencia.

Es oportuno agregar que la relación entre “partitura” y ejecución virtuosa se halla regulada por las normas de la empresa capitalista. La puesta en trabajo (y en ganancia) de las facultades comunicativas y cognoscitivas más genéricas del animal humano poseen un índice histórico, una forma históricamente determinada. El *general intellect* se manifiesta, hoy, como perpetuación del trabajo asalariado, del sistema de jerarquías, eje importante de la producción de plusvalor.

Razón de Estado y Éxodo

Se puede delinear en este punto algunas consecuencias de la hibridización entre Trabajo, Acción (política) e Intelecto. Consecuencias tanto en el plano de la producción como en el de la esfera pública (Estado, aparatos administrativos).

El intelecto deviene público cuando se enlaza al trabajo; sin embargo, observemos, que es un enlace emparentado con el trabajo asalariado, con su típica publicidad, incluso inhibida y distorsionada. Siempre evocado de nuevo en cuanto fuerza productiva, es también siempre reprimido en cuanto *esfera pública* propiamente dicha, raíz eventual de la acción política, diferente principio constituyente.

El *general intellect* es el fundamento de una cooperación social más amplia que aquella específicamente laboral. Más amplia y, a la vez, del todo heterogénea. Reaparece aquí un tema ya tratado en la primera jornada del seminario. Mientras las conexiones del proceso productivo se basan en las *divisiones* técnicas y jerárquicas de las tareas, la acción concertada emprendida bajo el *general intellect* se mueve desde la participación común a la “vida de la mente”, vale decir al compartir original de aptitudes comunicativas y cognoscitivas. Sin embargo, la cooperación *excedente* del Intelecto, antes de eludir la coacción de la producción capitalista, aparece como el recurso más importante de ésta. Su heterogeneidad no es visible ni audible. Por el contrario, ya que la aparición del Intelecto se vuelve el prerrequisito técnico del Trabajo, el comportamiento del conjunto extra- laboral que ella provoca es, a su vez, sometido a los criterios y jerarquías que caracterizan al régimen de la fábrica.

Son dos las principales consecuencias de esta situación paradójica. La primera referida a la forma y naturaleza del poder político. La publicidad peculiar del Intelecto, privada de una expresión propia de aquel trabajo que también la reclama como fuerza productiva, se manifiesta indirectamente en el ámbito del Estado mediante el *crecimiento hipertrófico de los aparatos administrativos*. La administración, ya no más el sistema político- parlamentario, es el corazón de la estatalidad: pero lo es precisamente porque representa una concreción autoritaria del *general intellect*, el punto de fusión entre saber y comando, la imagen invertida de la cooperación excedente. Es cierto que durante decenios se ha advertido el peso creciente y determinante de la burocracia en el “cuerpo político”, la preeminencia de los decretos sobre las leyes: pero aquí pretende marcar un umbral inédito. En resumen, no nos hallamos más ante los tan conocidos procesos de racionalización del Estado, sino, por el contrario, constatamos hoy la llegada de la *estatización del Intelecto*. La antigua expresión “razón de Estado” adquiere por vez primera un significado no metafórico. Si Hobbes vislumbraba al principio de legitimación del poder absoluto en la *transferencia* del derecho natural de cada individuo a la persona del soberano, hoy, contrariamente, podemos hablar de la *transferencia* del Intelecto, o, mejor dicho, de su publicidad inmediata e irreducible, a la administración estatal.

La segunda consecuencia está referida a la naturaleza efectiva del régimen postfordista. Ya que el “espacio de estructura pública” abierto por el Intelecto se reduce totalmente a cooperación laboral, es decir a una densa red de relaciones jerárquicas, las funciones dirimentes que cumple la “presencia ajena” en todas las operaciones productivas concretas toman la forma de la *dependencia personal*. Dicho de otro modo: la actividad virtuosística se muestra como *trabajo servil* universal. La afinidad entre el pianista y el camarero, que Marx había entrevisto, halla una inesperada confirmación en la época en la cual todo el trabajo asalariado tiene algo del “artista ejecutante”. Sólo que, pese a la semejanza con el trabajo servil, es el mismo trabajo productivo de plusvalor. Cuando “el producto es inseparable del mismo acto de producción”, este acto refiere a la persona que lo ejecuta, y, sobre todo, a la relación entre ella y aquellos que lo han ordenado o a quienes está dirigido. La puesta en trabajo de aquello que es *común*, vale decir, del intelecto y del lenguaje, si por una parte torna ficticia la división técnica impersonal de las tareas, por otra, no traduciéndose aquello comunitario en una esfera pública (es decir, en una comunidad política), induce una viscosa personalización del sometimiento.

La pregunta crucial es esta: ¿es posible escindir aquello que hoy está unido, es decir, el Intelecto (el *general intellect*) y el Trabajo (asalariado), y unir aquello que hoy está escindido, el Intelecto y la Acción política? ¿Es posible pasar de la “antigua alianza” Intelecto/ Trabajo a una “nueva alianza” Intelecto/ Acción política?

Sustraer la acción política de la actual parálisis no es diferente a desarrollar la publicidad del Intelecto por fuera del Trabajo asalariado, en oposición a ello. El asunto presenta dos aspectos distintos, tras los cuales, sin embargo, subsiste la más estrecha complementariedad. Por una parte, el *general intellect* se afirma como esfera pública autónoma tan solo en la medida en que se van cortando los lazos que lo unen a la producción de mercaderías y al trabajo asalariado. Por otra parte, la subversión de las relaciones capitalistas de producción puede manifestarse ya solamente

mediante la institución de una *esfera pública no estatal*, de una comunidad política que posea como fundamento propio al *general intellect*. Los rasgos salientes de la experiencia postfordista (virtuosismo servil, valorización de la misma facultad del lenguaje, indefectible relación con la “presencia ajena”, etc.) postulan, como contrapartida conflictiva nada menos que una forma radicalmente nueva de democracia.

La *esfera pública no estatal* es la esfera pública que se conforma según el modo de ser de la multitud. Ella se sirve de la “publicidad” del lenguaje/ pensamiento, del carácter extrínseco, aparente, conjunto, del Intelecto en cuanto partitura de los virtuosos. Se trata de una “publicidad- como ya hemos observado en la primera jornada del seminario- del todo heterogénea respecta de aquella instituida por la soberanía estatal, o, para decirlo como Hobbes, por la ‘unidad del cuerpo político’”. Esta “publicidad” que se manifiesta hoy como un recurso productivo preeminente, puede devenir principio constituyente, una *esfera pública* como lo señalamos.

¿Cómo es posible un virtuosismo no servil? ¿Cómo se pasa, hipotéticamente, del virtuosismo servil a un virtuosismo “republicano” (entendiendo por “república de la multitud” a un ámbito no estatal de los asuntos comunes)? ¿Cómo concebir, en principio, la acción política basada en el *general intellect*? Sobre este terreno conviene moverse con cautela. Todo lo que podemos hacer es indicar la *forma lógica* de todas aquellas cosas de las que hoy carecemos de una sólida experiencia empírica. Propongo dos palabras clave: desobediencia civil y éxodo.

La “desobediencia civil” representa, quizá, la forma básica de acción política de la multitud. A condición de emanciparla de la tradición liberal en la que está encapsulada. No se trata de desatender una ley específica porque es incoherente o contradictoria con otras normas fundamentales, por ejemplo la Constitución: en dicho caso la resistencia estaría testimoniando sólo una profunda lealtad al comando estatal. Viceversa, la desobediencia radical que nos interesa cuestiona la misma facultad de comando del Estado. Una pequeña disgresión para comprenderlo mejor.

Según Hobbes, con la institución del “cuerpo político”, nos obligamos a obedecer antes de saber qué cosa se nos será ordenada: “La obligación de obediencia, por cuya fuerza son válidas las leyes civiles, precede a toda ley civil” (Hobbes 1642: XIV, 21). Es por ello que no hallaremos alguna ley especial que intime a no rebelarse. Si la aceptación incondicional del comando no fuese ya *presupuesta*, las disposiciones legislativas concretas (incluyendo aquellas que indiquen “no rebelarse”) carecerían de toda validez. Hobbes sostiene que el vínculo original de obediencia deriva de las “leyes naturales”, es decir, del interés común por la seguridad y la conservación. Entonces, se apresura a añadir, aquellas “naturales”, a saber las Superleyes que imponen respetar todas las órdenes del soberano, se vuelven efectivamente una ley “sólo cuando se ha salido del estado de la naturaleza, es decir, cuando el Estado está ya instituido”. Se delinea así una auténtica paradoja: la obligación de obediencia es, al mismo tiempo, causa y efecto de la existencia del Estado, es sostén de aquello que también constituye su fundamento, precede y sigue al mismo tiempo a la formación del “imperio supremo”.

Y bien, la multitud toma como objetivo propio la obediencia preliminar y sin contenido sobre cuya base solamente puede desarrollarse luego la melancólica dialéctica entre aquiescencia y “transgresión”. Contraviniendo una prescripción particular sobre el desmantelamiento de la asistencia sanitaria o sobre el bloqueo de la inmigración, la multitud se alza ante el presupuesto oculto de toda prescripción imperativa y resquebraja su vigencia. También la desobediencia radical “precede a las leyes civiles”, ya que no se limita a violarlas, sino que esgrime el hecho fundamental de su propia validez.

Y llegamos a la segunda palabra clave: éxodo. Terreno de cultivo de la desobediencia son los conflictos sociales que se manifiestan no sólo como *protesta*, sino, sobre todo, como *defección* (por decirlo como Albert O. Hirschman [Hirschman 1970], no como *voice*, sino como *exit* [en inglés en el original])

Nada es menos pasivo que una fuga, que un éxodo. La defección modifica las condiciones en las que ha tenido lugar la contienda, antes presupuestas como horizonte inamovible; cambia el contexto en el cual está inserto un problema, en lugar de afrontar a este último eligiendo una u otra de las alternativas previstas. En suma, el *exit* (salida, N. del T.) consiste en una invención desprejuiciada, que altera las reglas del juego y enloquece la brújula del adversario. Basta pensar- recordemos todo lo dicho al respecto en la primera jornada- en la fuga masiva del régimen de fábrica, puesta en ejercicio por los obreros americanos a mediados del Ochocientos: adentrándose en la “frontera” para colonizar tierras a bajo costo, tuvieron oportunidad de tornar reversible su propia condición de partida. Algo similar acaeció en Italia a fines de los años 70, cuando la fuerza de trabajo juvenil, contradiciendo todas las expectativas, prefirió la precariedad y el *part-time* [en inglés en el original] al puesto fijo en la gran empresa. Aún por un breve período, la movilidad ocupacional funcionó como recurso político, provocando el eclipse de la disciplina industrial y consintiendo un cierto grado de autodeterminación.

El éxodo, es decir la defensa, está en las antípodas del desesperado “no tener para perder más que las propias cadenas”: se sostiene, por el contrario, sobre una riqueza latente, sobre exuberantes posibilidades, en suma, sobre el principio del *tertium datur*. Pero ¿cual es, para la multitud contemporánea, la abundancia virtual que empuja hacia la opción- fuga a despecho de la opción- resistencia? En juego no está, obviamente, una “frontera” espacial, sino la suma de saberes, comunicaciones, actuaciones virtuosísticas de conjunto implicadas en la publicidad del *general intellect*. La defección le otorga una expresión autónoma, afirmativa en alto nivel a esta suma, impidiendo de este modo su “transferencia” al poder de la administración estatal, o su configuración como recurso productivo de la empresa capitalista.

Desobediencia, éxodo. Queda claro que se trata sólo de alusiones a aquello que puede ser el virtuosismo *político*, es decir, no servil, de la multitud.

3

La multitud como subjetividad

El concepto de multitud merece, tal vez, el mismo tratamiento que el gran epistemólogo francés Gaston Bachelard proponía reservar para el problema y las paradojas suscitadas por la mecánica cuántica. Bachelard afirmaba (Bachelard 1940: 19-20) que la mecánica cuántica se corresponde a un sujeto gramatical que, para ser pensado adecuadamente, debe poder servirse de múltiples “predicados” filosóficos dentro de sus heterogeneidades: una vez sirve un concepto kantiano, otra resulta adecuada una noción extraída de la psicología de la *Gestalt*, o, porqué no, alguna sutileza de la lógica escolástica. Esto mismo vale para nuestro caso. También la multitud debe ser indagada mediante conceptos recabados de ámbitos y autores diversos.

Y es lo que hemos hecho desde la primera jornada del seminario. En aquella primera jornada nos hemos aproximado al modo de ser de los “muchos” desde la dialéctica temor- reparo. Como recordarán, hemos utilizado palabras clave de Hobbes, Kant, Heidegger, Aristóteles (los *topoi koinoi*, es decir, los “lugares comunes”), Marx, Freud. En la segunda jornada, el reconocimiento de la multitud contemporánea fue buscado discutiendo la yuxtaposición de poiesis y praxis, Trabajo y Acción política. Los “predicados” utilizados en referencia a esto fueron hallados entre Hannah Arendt, Glenn Gould, el novelista Luciano Bianciardi, Saussure, Guy Debord, también Marx, Hirschman y otros. Hoy examinaremos otro grupo de conceptos a fin, espero, de echar luz, desde una perspectiva diferente, sobre la multitud. Esta perspectiva diferente está constituida por la *forma de la subjetividad*.

Los predicados atribuibles al sujeto gramatical “multitud” son: a) el principio de individuación, es decir, la antigua cuestión filosófica que trata sobre qué cosa vuelve singular a una singularidad, individual a un individuo; b) la noción foucaultiana de “biopolítica”; c) la tonalidad emotiva o *Stimmungen*, que califica hoy a la forma de vida de los “muchos”: oportunismo y cinismo (atención: por tonalidad emotiva no entiendo un rasgo psicológico pasajero sino una relación característica con su propio estar en el mundo); d) y, en fin, dos fenómenos que, también analizados por Agustín y Pascal, ascendieron al rango de términos filosóficos en *El Ser y el tiempo* de Heidegger: la charla y la curiosidad.

El principio de individuación

Multitud significa: la pluralidad- literalmente: el ser- muchos- como forma duradera de existencia social y política, contrapuesta a la unidad cohesiva del pueblo. Pues bien, la multitud consiste en una red de *individuos*; los muchos son *singularidad*.

El punto decisivo es considerar a esta singularidad como un punto de llegada, no como un dato desde el cual partir; como el resultado final de un *proceso de individuación*, no como átomos solipsísticos. Porque son el resultado complejo de una diferenciación progresiva, los “muchos” no postulan una síntesis ulterior. El individuo de la multitud es el término final de un proceso tras el cual no hay otro, porque todo el resto (el pasaje del Uno al Muchos) ya se ha dado.

Cuando se habla de un proceso, o de un principio, de individuación, conviene tener en cuenta a aquello que precede a la misma individuación. Se trata, antes que nada, de una *realidad preindividual*, es decir, de algo común, universal, indiferenciado. El proceso que produce la singularidad tiene un *incipit* no individual, preindividual. La singularidad hunde las raíces en su opuesto, proviene de aquellos que se halla en sus antípodas. La noción de multitud parece tener algún parentesco con el pensamiento liberal, puesto que valoriza la individualidad, pero, al mismo tiempo, se diferencia radicalmente porque dicha individualidad es el fruto final de una individuación que

proviene de lo universal, de lo genérico, de lo preindividual. La aparente vecindad se destruye en la mayor lejanía.

Digamos: ¿en qué consiste la realidad preindividual que está en la base de la individuación? Muchas, y todas legítimas, son las respuestas posibles.

En primer lugar, preindividual es el fondo biológico de la especie, como los órganos sensoriales, el aparato motor, las prestaciones perceptivas. Es muy interesante lo que afirma Merleau- Ponty (Merleau- Ponty 1945: 293): “Yo no tengo conciencia de ser el verdadero sujeto de mis sensaciones, más que lo que he tenido conciencia de ser el verdadero sujeto de mi nacimiento y de mi muerte”. Y luego: “la vista, el oído, el tacto, con sus campos, son anteriores y permanecen extraños a mi vida personal” (Ibid.: 451). La percepción no es describible mediante la primera personal del singular. No es nunca un “yo” individual el que siente, ve, toca, sino la especie como tal. A las sensaciones se les ha asociado muchas veces el pronombre anónimo “se”: se ve, se toca, se siente. Lo preindividual incluido en las sensaciones es dotación biológica genérica, no susceptible de individuación.

En segundo lugar, preindividual es la lengua, la lengua histórica- cultural conjunta de todos los locutores de una cierta comunidad. La lengua es de todos y de ninguno. También en este caso no hay un “yo” individualizado sino un “se”: se habla. El uso de la palabra es, primeramente, *intersíquico*, social, público. No existe – en ningún caso, tanto menos en el del neonato- un “lenguaje privado”. Es a tal propósito que se comprende todo el alcance del concepto de “intelecto público” o *general intellect*. Todavía la lengua, a diferencia de las percepciones sensoriales, es un ámbito preindividual en cuyo interior se radica el proceso de individuación. La ontogénesis, es decir la fase de desarrollo del ser viviente individual, consiste por lo señalado en el pasaje del lenguaje como experiencia pública o intersíquica al lenguaje como experiencia singularizante e intrapsíquica. Este proceso, en mi opinión, se cumple cuando el niño se percate de que su acto de *palabra* no depende solamente de una *lengua* determinada (que en muchos aspectos se asemeja al líquido amniótico o a un ambiente zoológico anónimo), sino que está en relación a una *facultad* genérica de palabra, con una indeterminada *potencia* de decir (que no se resuelve jamás en una u otra lengua histórica- natural). La explicitación progresiva de la relación entre la *facultad* (o potencia) de hablar y el acto particular de la *palabra*: he aquí lo que posibilita superar el carácter preindividual de la lengua histórica- natural, provocando la individuación del locutor. En efecto, mientras la lengua es de todos y de ninguno, el pasaje de simple y puro poder- decir a una enunciación particular y contingente determina el espacio del “propiamente mío”. Pero esta es un asunto complicado, al cual sólo le dedico aquí una alusión. Para concluir, téngase presente que, mientras lo preindividual perceptivo queda como tal, sin dar lugar a una individuación, el preindividual lingüístico es, contrariamente, la base o el ámbito en el que toma forma la singularidad individualizada.

En tercer lugar, preindividual es la relación de producción dominante. Tiene que ver, por ello, con una realidad preindividual exquisitamente *histórica*. En el capitalismo desarrollado, el proceso de trabajo moviliza los requisitos más universales de la especie: percepción, lenguaje, memoria, afectos. Funciones y tareas, en época postfordista, coinciden grandemente con el *gattungswesen*, o “existencia genérica”, de la cual hablaba Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (Marx 1932: 227-8). Preindividual son el conjunto de las fuerzas productivas. Es la cooperación social como tarea concertada, conjunto de relaciones poiéticas, cognoscitivas, emotivas. Es el *general intellect*, el intelecto general, objetivo, extrínseco. La multitud contemporánea está compuesta de individuos individualizados, que llevan a sus espaldas también *esta* realidad preindividual (además de, naturalmente, la percepción sensorial anónima y la lengua, de todos y de ninguno).

Un Sujeto anfibio. Está por ser publicado en Italia (por la editorial Derive Approdi) un texto importante de Gilbert Simondon, filósofo francés muy caro a Gilles Deleuze, hasta ahora bastante desatendido (también en Francia, según creo). El libro se titula

La individuación psíquica y colectiva (Simondon 1989). Las reflexiones de Simondon acerca del principio de individuación nos ofrecen otros “predicados” conceptuales para aplicar al sujeto gramatical que está en el centro, la multitud.

Dos tesis de Simondon son particularmente relevantes para cualquier discurso sobre la subjetividad en la época de la multitud. La primer tesis afirma que *la individuación no es nunca completa*, que lo preindividual nunca se traduce del todo en singularidad. En consecuencia, según Simondon, el *sujeto* consiste en la trama permanente de elementos preindividuales y aspectos individuados; es decir: es esta trama. Sería un gran error, según Simondon, identificar al sujeto con una de sus partes, aquella singularizada. Es, por el contrario, un compuesto: “yo” pero también “se”, unicidad irrepetible pero también universalidad anónima.

Si el “yo” individuado convive con el fondo biológico de la especie (las percepciones sensoriales, etc.), con los caracteres públicos o intersíquicos de la lengua materna, con la cooperación productiva y el *general intellect*, conviene añadir que esta convivencia no es siempre pacífica. Al contrario, da lugar a crisis de diversos géneros. El sujeto es un campo de batalla. No es extraño que los aspectos preindividuales parezcan cuestionar la individuación: que esta última se muestre como un resultado precario, siempre reversible. Por otro lado, viceversa, es el “yo” puntual el que parece querer reducir a sí, con voracidad paroxística, todos los aspectos preindividuales de nuestra experiencia. En ambos casos no están ausentes ciertos fenómenos de temor pánico, angustia, patologías de diversos géneros. O un Yo sin mundo o un mundo sin Yo: esos son los dos extremos de una oscilación que, en forma contenida, nunca está del todo ausente. De esta oscilación son testimonios perspicuos, según Simondon, los afectos y las pasiones. La relación entre preindividuales e individuados es, de hecho, mediada por los afectos.

Algo más: la trama no siempre armónica entre aquellos aspectos preindividuales y aquellos singularizados del sujeto concierne estrechamente a la relación entre cada uno de los “muchos” y el *general intellect*. En la primera jornada del seminario se ha insistido bastante sobre la fisonomía aterradorante que puede asumir el “intelecto general” cuando no se traduce en una esfera pública, presionando como un poder impersonal y despótico. En tal caso, el preindividual deviene amenazador y succionante. El pensamiento crítico del Novecientos – pensemos en la Escuela de Frankfurt- ha sostenido que la infelicidad deriva de la separación del individuo de las fuerzas productivas universales. Así se representa un individuo confinado en un nicho frío y oscuro, mientras lejos de sí resplandece la potencia anónima de la sociedad (y de la especie). Es esta una idea totalmente errónea. La infelicidad es la inseguridad derivada no de la separación entre existencia individual y potencia preindividual, sino de su férrea trama cuando esta última se manifiesta como desarmonía, oscilación patológica, crisis.

Llegamos ahora a la segunda tesis de Simondon. En ella afirma que el colectivo, la experiencia colectiva, la vida de grupo, no es, como suele creerse, el ámbito en el cual se atemperen o disminuyan los rasgos sobresalientes del individuo singular, sino, por el contrario, es el terreno de una nueva individuación, aún más radical. En la participación en un colectivo, el sujeto, lejos de renunciar a sus rasgos más peculiares, tiene la ocasión de individuar, al menos en parte, la cuota de realidad preindividual que lleva siempre en sí. Según Simondon, en el colectivo se busca afinar la propia singularidad, ajustarla según el diapasón. Sólo en el colectivo, no en el individuo aislado, la percepción, la lengua, las fuerzas productivas pueden configurarse como una experiencia individuada.

Esta tesis permite comprender mejor la oposición entre “pueblo” y “multitud”. Para la multitud el colectivo no es centrípeto, fusionante. No es el lugar en el cual se forma la “voluntad general” y se prefigura la unidad estatal. Ya que la experiencia colectiva de la multitud no entorpece sino que radicaliza el proceso de individuación, se excluye por principio que de dicha experiencia se pueda extrapolar un rasgo homogéneo; se excluye que se pueda “delegar” o “transferir” algo al soberano. El *colectivo de la multitud*, en cuanto individuación ulterior o de segundo grado, funda la posibilidad de una *democracia no representativa*. Recíprocamente, se puede definir a

la “democracia no representativa” como una individuación del preindividual histórico-social: ciencia, saberes, cooperación productiva, *general intellect*. Los “muchos” persisten como “muchos”, sin aspirar a la unidad estatal, porque: 1) en cuanto a singularidad individuada llevan ya sobre sus espaldas la unidad/ universalidad inherente a las diversas especies de preindividuales; 2) en sus acciones colectivas acentúan y prosiguen el proceso de individuación.

El individuo social. En el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse* (Marx 1939-1941: II, 401), Marx acuña un concepto que, a mi parecer, es central para comprender la subjetividad de la multitud contemporánea. Un concepto, lo digo rápidamente, objetivamente correlacionado con las tesis de Simondon sobre la trama entre realidad preindividual y singularidad. Es el concepto de “individuo social”. No es casual, me parece, que Marx utilice esta expresión en las mismas páginas en las que discute sobre el *general intellect*, el intelecto público. El individuo es *social* porque en él está presente el *general intellect*. O también, recordando de nuevo al Marx de los *Manuscritos*, porque en él se manifiesta abiertamente, junto a lo singular, el *gattungswesen*, la “existencia genérica”, el conjunto de requisitos y facultades de la especie *Homo sapiens sapiens*.

“Individuo social” es un oximorón, una unidad de los opuestos: podría parecer una coquetería hegeliana, sugestiva e inconsistente, de no poder contar con Simondon para descifrar su sentido. “Social” se traduce por preindividual, “individuo” por el resultado final del proceso de individuación. Ya que por “preindividual” queremos entender a las percepciones sensoriales, la lengua, las fuerzas productivas, se podría entonces decir que el “individuo social” es el individuo que exhibe abiertamente la propia ontogénesis, la propia formación (con sus diversos estados o elementos constituyentes).

He allí una especie de cadena lexicológica que une conjuntamente al ser-muchos, a la antigua cuestión del principio de individuación, a la noción marxiana de “individuo social”, a las tesis de Simondon sobre la convivencia en todo sujeto de elementos preindividuales (lengua, cooperación social, etc.) y elementos individuados. Propongo llamar multitud al conjunto de “individuos sociales”. Se podría decir- junto con Marx, pero en contra gran parte del marxismo- que las transformaciones radicales del presente estado de las cosas consiste en conferir el mayor valor y resaltar la existencia de cada miembro singular de la especie. Podrá parecer paradójico, pero creo que la teoría de Marx podría (es más, debería) hoy considerarse como una teoría realista y compleja del individuo. Como un individualismo riguroso: por lo tanto como una teoría de la *individuación*.

Un concepto equívoco: la biopolítica

El término “biopolítica” fue introducido por Foucault en algunos de sus cursos de los años 70 en el Collège de Francia (Foucault 1989: 71-83), dedicados a los cambios del concepto de “población” entre fines del siglo XVIII y principios del XIX. Para Foucault es en aquella época cuando la vida, la vida como tal, la vida como mero proceso biológico, comienza a ser gobernada, administrada políticamente. En los últimos años el concepto de “biopolítica” se ha puesto de moda: a él se recurre con frecuencia y de buena gana para todo tipo de propósito. Debemos evitar este uso automático e irreflexivo. Preguntémonos, por lo tanto, cómo y porqué la vida irrumpe en el centro de la escena pública, cómo y porqué el Estado la regula y gobierna.

A mi parecer, para comprender el nudo racional del término “biopolítica”, se puede partir de un concepto distinto, mucho más complicado bajo el ángulo filosófico: el de *fuerza de trabajo*. De esta noción se habla dondequiera en las ciencias sociales, descuidando su carácter áspero y paradójico. Si los filósofos profesionales se ocuparan de algo en serio, deberían dedicarle mucho esfuerzo y atención. ¿Qué significa “fuerza de trabajo”? Significa *potencia* de producir. Potencia, es decir,

facultad, capacidad, *dynamis*. Potencia genérica, indeterminada: en ella no está prescrita una u otra especie particular de acto laboral, sino *toda* especie, tanto la fabricación de una puerta como la cosecha de peras, tanto el parloteo de un telefonista de las *chat-lines* (en inglés en el original, N. del T.) como la corrección de bocetos. Fuerza de trabajo es “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad” (Marx 1867: I, 195). Nótese: *todas*. Hablando de la fuerza de trabajo nos referimos implícitamente a toda clase de facultad: competencia lingüística, memoria, motilidad, etc. Sólo hoy, en la época postfordista, la realidad de la fuerza de trabajo está plenamente a la altura de su concepto. Sólo hoy, es decir, la noción de fuerza de trabajo no es reducible (como en la época de Gramsci) a un conjunto de dotes físicas, mecánicas, sino que incluye en sí, plenamente, a la “vida de la mente”.

Vayamos al punto. La relación capitalista de producción se basa en la diferencia entre fuerza de trabajo y trabajo efectivo. La fuerza de trabajo, repito, es pura *potencia*, muy diferente de los actos correspondientes. Escribe Marx: “Quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, como quien dice capacidad de digerir no dice digestión” (ibid.: 203). Se trata pues de una potencia que se jacta de la prerrogativa concreta de la mercancía. La potencia es algo no presente, no real; pero en el caso de la fuerza de trabajo, este algo no presente está, sin embargo, sujeto a demanda y oferta (ver Virno 1999: 121-3). El capitalista adquiere la facultad de producir en cuanto tal (“la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad”), no ya una o más prestaciones determinadas. Después que se ha efectuado la compraventa, él utiliza según su parecer la mercadería que ahora posee: “El adquirente de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Es así que este último deviene en *actu* aquello que antes era *potentia*” (Marx 1867: I, 209). El trabajo verdaderamente suministrado no se limita a resarcir al capitalista del dinero desembolsado antes con la finalidad de asegurarse la potencia de trabajar ajena, sino que prosigue por un lapso de tiempo suplementario: aquí está la génesis de la plusvalía, el arcano de la acumulación capitalista.

La fuerza de trabajo encarna (literalmente) una categoría fundamental del pensamiento filosófico: la potencia, la *dynamis*. Y “potencia”, como acabo de decir, significa que *no* es actual, que *no* es presente. Pues bien, algo que no es presente (o real) se vuelve, en el capitalismo, una mercancía de importancia excepcional. La potencia, la *dynamis*, la no-presencia, antes que quedar como concepto abstracto toma semblanza pragmática, empírica, socioeconómica. La facultad como tal, ahora desaplicada, está en el centro de los cambios entre el capitalista y el obrero. Objeto de la compraventa, no es una entidad real (prestaciones laborales efectivamente ejecutadas), sino algo que, de por sí, no posee una existencia espacio-temporal autónoma (la capacidad genérica de trabajar).

Las características paradójicas de la fuerza de trabajo (algo de irreal, que, sin embargo, es vendida y comprada como cualquier mercancía) son las premisas de la biopolítica. Para darse cuenta es conveniente ahora una inclusión argumentativa. En los *Grundrisse* Marx escribe que “el valor de uso que el obrero ha de ofrecer [en el intercambio con el capitalista] no se materializa en un producto, no existe fuera de él, no existe realmente más que como *camino posible*, es decir, como su *capacidad*” (Marx 1939-1941: I, 244-5; itálica del autor). Se ve el punto decisivo: allí donde se vende algo que existe sólo como *posibilidad*, este algo no es separable de la *persona viviente* del vendedor. El cuerpo vivo del obrero es el substrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene existencia independiente. La “vida”, el puro y simple *bios*, adquiere una importancia específica en cuanto tabernáculo de la *dynamis*, de la simple potencia.

Al capitalista le interesa la vida del obrero, su cuerpo, sólo por un motivo indirecto: ese cuerpo, esa vida, son los que contienen la facultad, la potencia, la *dynamis*. El cuerpo viviente deviene objeto de gobernar no por su valor intrínseco, sino porque es el substrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas (potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etc.). La vida se coloca en el centro de la política

cuando lo puesto en juego es la inmaterial (y, de por sí, no-presente) fuerza de trabajo. Por esto y sólo por esto es lícito hablar de “biopolítica”. El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es el signo tangible de una potencia aún irrealizada, el simulacro del trabajo aún no objetivado, o, como dice Marx en una expresión muy hermosa, del “trabajo como subjetividad”. Se podría decir que, mientras el dinero es el representante universal de los valores de cambio, o de la misma intercambiabilidad de los productos, la vida hace las veces, más bien, de la potencia de producir, de la invisible *dynamis*.

El origen no mitológico de aquel dispositivo de saberes y poderes que Foucault llama biopolítica se halla sin dudas en el modo de ser de la fuerza de trabajo. La importancia práctica asumida por la potencia en cuanto potencia (el hecho que ella es vendida y comprada como tal), y su inseparabilidad de la existencia corpórea inmediata del trabajador: ese es el fundamento efectivo de la biopolítica. Foucault se burla de los teóricos libertarios como Wilhelm Reich (los psicoanalistas heterodoxos), según los cuales una atención espasmódica a la vida sería fruto de un propósito represivo: disciplinar los cuerpos para realzar la productividad del trabajo. Y tiene razón de sobra Foucault, pero contra un blanco fácil. Es cierto: el gobierno de la vida es muy variado y articulado, moviéndose desde la contención de los impulsos hacia la licencia más desenfadada, de la interdicción puntillosa al alarde de tolerancia, del ghetto para los pobres a los altos salarios keynesianos, de las cárceles de máxima seguridad al Estado de Bienestar. Dicho esto, queda el interrogante crucial: ¿porqué la vida como tal es tomada a cargo y gobernada? La respuesta es unívoca: porque ella hace las veces de substrato de una mera facultad, la fuerza de trabajo, la que ha adquirido la consistencia de una mercancía. No es cuestión aquí de la productividad del trabajo en acto, sino la intercambiabilidad de la potencia de trabajar. Por el solo hecho de ser comprada y vendida, esta potencia incluye también al receptáculo del cual ella es inseparable, es decir, el cuerpo viviente; además, lo coloca a la vista como objeto de innumerables y diferenciadas estrategias gubernativas.

No es conveniente creer, por lo tanto, que la biopolítica comprende en sí, como articulación particular, la gestión de la fuerza de trabajo. El asunto es a la inversa: la biopolítica es sólo un efecto, un reflejo, o precisamente una articulación de aquel hecho primario- histórico y filosófico al mismo tiempo- que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia. Hay biopolítica allí donde alcanza el primer plano, en la experiencia inmediata, lo atinente a las dimensiones potenciales de la existencia humana: no la palabra dicha sino la facultad de hablar como tal; no el trabajo cumplido sino la capacidad genérica de producir. La dimensión potencial de la existencia deviene prominente precisamente y tan sólo con la apariencia de la fuerza de trabajo. Es en esta última donde se compendian todas las diversas facultades o potencias de animal humano. Mirándolo bien, “fuerza de trabajo” no designa una facultad específica, sino el *conjunto* de las facultades humanas en cuanto ellas son incorporadas a las praxis productiva. “Fuerza de trabajo” no es un nombre propio sino un nombre común.

La tonalidad emotiva de la multitud

Deseo hablar brevemente ahora de la *situación emotiva* de la multitud contemporánea. Con la expresión “situación emotiva” no me refiero, que quede claro, a una mezcla de propensiones psicológicas, sino a modos de ser y de sentir tan extendidos que resultan comunes a los más diversos contextos de la experiencia (trabajo, ocio, afectos, política, etc.). La situación emotiva, además de ubicua, es siempre *ambivalente*. Ella puede manifestarse, además, tanto como aquiescencia o como conflicto, ya con la semblanza de la resignación como con la de la inquietud crítica. Dicho de otro modo: la situación emotiva tiene un *núcleo neutro* sujeto a declinaciones diversas e incluso opuestas. Este núcleo neutro indica un modo de ser fundamental. Ahora es indudable que la situación emotiva de la multitud se manifiesta hoy con “malos sentimientos”: oportunismo, cinismo, integración social, abjuración

incansable, alegre resignación. Sin embargo, necesita remontarse desde estos “malos sentimientos” hasta el núcleo neutro, es decir al modo de ser fundamental que, en principio, podría dar origen a desarrollos muy diferentes a los que prevalecen hoy. Lo difícil de entender es que el antídoto, por así llamarlo, puede ser hallado en aquello que hoy se muestra como veneno.

La situación emotiva de la multitud postfordista se caracteriza por la *coincidencia inmediata* entre producción y ética, “estructura” y “superestructura”, revolución del proceso laboral y sentimientos, tecnología y tonalidad emotiva, desarrollo material y cultura. Detengámonos un momento en estas coincidencias. ¿Cuáles son hoy los principales requisitos exigidos a los trabajadores dependientes? Acostumbramiento a la movilidad, capacidad de adaptarse a las reconversiones más bruscas, adaptabilidad asociada con algunas iniciativas, ductilidad en el transcurrir entre uno y otro grupo de reglas, disposición a una interacción lingüística tan banalizada como omnilateral, capacidad de ingeniarse más allá de posibilidades alternativas limitadas. Pues bien, estos requisitos no son el fruto del disciplinamiento industrial, sino más bien el resultado de una socialización que tiene su epicentro *fuera del trabajo*. La “profesionalidad” efectivamente requerida y ofrecida consiste en las dotes adquiridas durante una prolongada permanencia en un estadio pre-laboral o precario. Diría: en la espera de un empleo se han venido desarrollando aquellos talentos genéricamente sociales y aquel hábito de no contraer hábitos perdurables, que funcionan luego, una vez que se ha hallado trabajo, como verdaderos “gajes del oficio”.

La empresa postfordista usufructúa estos hábitos de no tener hábitos, este adiestramiento para la precariedad y la variabilidad. Pero el hecho decisivo es una socialización (con este término designo a la relación con el mundo, con los otros y con uno mismo) que proviene esencialmente de fuera del trabajo, una socialización esencialmente *extra laboral*. Son los *chocs* metropolitanos de los que hablaba Benjamin, la proliferación de juegos lingüísticos, las variaciones ininterrumpidas de las reglas y las técnicas que constituirán el gimnasio donde se forjarán las aptitudes y requisitos que, a continuación, se volverán dotes y requisitos “profesionales”. Entendamos bien: la socialización extra laboral (que luego confluye en el “ámbito laboral” postfordista) consiste en experiencias y sentimientos en los cuales la principal filosofía y sociología del último siglo, desde Heidegger y Simmel en más, ha reconocido los rasgos distintivos del *nihilismo*. Nihilística es una praxis que ya no goza de un fundamento sólido, de estructura recursiva de la cual dar cuenta, de hábitos protectores. Durante el Novecientos el nihilismo pareció un contrapunto colateral a los procesos de racionalización de la producción y del Estado. Diría: por una parte el trabajo, por otra la precariedad y la variabilidad de la vida metropolitana. Ahora, en cambio, el nihilismo (habituarse a no tener hábitos, etc.) entra en producción, deviene requisito profesional, es *puesto a trabajar*. Sólo aquel que es experto en la aleatoria variabilidad de la forma de vida metropolitana sabe cómo comportarse en la fábrica del *just in time* (en inglés en el original. N. del T.)

Casi es inútil agregar que, de este modo, se hace añicos el esquema mediante el cual la mayor parte de la tradición sociológica y filosófica ha representado a los procesos de “modernización”. De acuerdo con tales esquemas, las innovaciones (tecnológicas, emotivas, éticas) desconciertan a las sociedades tradicionales, donde prevalecen costumbres repetitivas. Filemón y Bauci, los pacíficos campesinos que Goethe describe en *Fausto*, supieron despegarse del empresario moderno. Hoy, nada de todo esto. No se puede hablar más de “modernización” allí donde intervienen las innovaciones, por lo demás, con periodicidad cada vez más breve, sobre un escenario completamente caracterizado por el desarraigo, la aleatoriedad, el anonimato, etc. el punto crucial es que el actual movimiento productivo se sirve, como su más precioso recurso, de todo aquello que los esquemas de la modernización consideraban dentro de sus efectos: incertidumbre de expectativas, contingencia de las colocaciones, identidades frágiles, valores siempre cambiantes. La tecnología avanzada no provoca una “desorientación” para disipar una progresiva “familiaridad”, sino que reduce a *perfil profesional* la misma experiencia de la desorientación más radical. El nihilismo,

en un principio a la sombra de la potencia técnica- productiva, deviene luego en ingrediente fundamental, dote muy estimada en el mercado laboral.

Éste es el trasfondo sobre el que se destacan sobre todo dos tonalidades emotivas no exactamente edificantes: el *oportunismo* y el *cinismo*. Tratemos de tamizar estos “malos sentimientos”, identificando en ellos un modo de ser que, de por sí, puede ser expresado de modo no desdeñoso.

Oportunismo. El oportunismo hunde sus raíces en una socialización extra laboral signada por virajes repentinos, *chocs* perceptivos, innovaciones permanentes, inestabilidad crónica. Oportunista es aquel que afronta un flujo de posibilidades siempre intercambiables, estando disponible para el mayor número de ellas, sometiéndose a la más próxima y luego desviándose con presteza de una a otra. Esta es una definición estructural, sobria, no-moralista del oportunismo. En cuestión es una sensibilidad aguzada por las mutables oportunidades, una familiaridad con el caleidoscopio de las oportunidades, un íntima relación con lo posible en cuanto tal. En el modo postfordista de producción el oportunismo adquiere un indudable relieve *técnico*. Es la reacción cognoscitiva y de comportamiento de la multitud contemporánea al hecho que la praxis ya no está ordenada según directrices uniformes, sino que presenta un alto grado de indeterminación. Ahora, la misma capacidad de ingeniarse entre oportunidades abstractas e intercambiables constituye una *cualidad profesional* en ciertos sectores de la producción postfordista, allí donde el proceso laboral no está regulado por una finalidad particular única, sino por una *clase de posibilidad* equivalente, a especificar cada vez. La máquina informática, antes que medio para un fin unívoco, es premisa de elaboraciones sucesivas y “oportunistas”. El oportunismo se hace valer como recurso indispensable cada vez que el proceso de trabajo concreto está invadido de un difuso “obrar comunicativo”, ni identificándose más con el “obrar instrumental” mudo. O también, retomando un tema tratado en la segunda jornada del seminario, toda vez que el Trabajo incluye en sí los rasgos salientes de la Acción política. En el fondo ¿qué otra cosa es el oportunismo si no una dote del hombre político?

Cinismo. También el cinismo es conexo a la inestabilidad crónica de la forma de vida y de los juegos lingüísticos. Esta inestabilidad crónica expone a la vista, tanto en el trabajo como en el tiempo libre, las *reglas* desnudas que estructuran artificialmente los ámbitos de acción. La situación emotiva de la multitud está caracterizada, por lo señalado, por la extrema vecindad de los “muchos” a las *reglas* que enervan los contextos singulares. En la base del cinismo contemporáneo está el hecho que los hombres y las mujeres experimentan las *reglas*, sino los “hechos”, antes que los eventos concretos. Pero tener una experiencia directa de las reglas significa también reconocer su convencionalismo y falta de fundamentos. De modo que no se está más inmerso en un “juego” predefinido, participando con verdadera adhesión, sino que se vislumbra un “juego” singular, despojado de toda obviedad y seriedad, ahora sólo el lugar de la inmediata *afirmación de sí*. Afirmación de sí tanto más brutal y arrogante, en suma cínica, en tanto más se sirve, sin ilusiones pero con perfecta adhesión momentánea, de aquellas mismas reglas de las cuales se había percibido el convencionalismo y la mutabilidad.

Pienso que hay una relación muy fuerte entre el *general intellect* y el cinismo contemporáneo. O mejor: pienso que el cinismo es *uno* de los modos posibles de reaccionar al *general intellect* (no el único, cierto: retorna aquí el tema de la ambivalencia de las situaciones emotivas). Veamos mejor este nexo. El *general intellect* es el saber social devenido principal fuerza productiva; es el conjunto de paradigmas epistémicos, lenguajes artificiales, constelaciones conceptuales que enervan la comunicación social y la forma de vida. El *general intellect* se distingue de las “abstracciones reales” típicas de la modernidad, todas ancladas al *principio de equivalencia*. “Abstracción real” es, sobre todo, el dinero, que representa la conmensurabilidad de los trabajos, de los productos, de los sujetos. Pues bien, el

general intellect no tiene nada que ver con el principio de equivalencia. Los modelos del saber social no son unidad de medida, sino que constituyen el presupuesto para posibilidades operativas heterogéneas. Los códigos y paradigmas técnico- científicos se presentan como “fuerza productiva inmediata”, es decir, como *principios constructivos*. No se equiparan a nada, pero hacen las veces de premisa para todo género de acciones.

El hecho que el ordenamiento de las relaciones sociales provenga del saber abstracto antes que del intercambio de equivalentes, se refleja en la figura contemporánea del *cínico*. ¿Porqué? Porque el principio de equivalencia constituía la base, aún contradictoria, para las ideologías igualitarias que propugnaban el ideal de un reconocimiento recíproco sin constricciones, aquel de una comunicación lingüística universal y transparente. Viceversa, el *general intellect*, en tanto premisa apodíptica de la praxis social, no ofrece ninguna unidad de medida para una equiparación. El *cínico* reconoce, en el contexto particular en el cual actúa, el papel preeminente de ciertas *premisas epistémicas* y la simultánea ausencia de *equivalencias* reales. Comprime preventivamente la aspiración a una comunicación dialógica paritaria. Renuncia desde el principio a la búsqueda de un fundamento intersubjetivo para su praxis, como también a la reivindicación de un criterio unificado de valoración moral. La caída del principio de *equivalencia*, íntimamente correlacionado con los intercambios de mercancías, es vestida, en el comportamiento del *cínico*, como insoportable abandono de la instancia de *igualdad*. Al punto que él confía la afirmación de sí a la multiplicación (y fluidificación) de jerarquías y desigualdades, que la sobrevenida centralidad del saber en la producción parece comportar.

Oportunismo y cinismo: “malos sentimientos”, sin duda. Sin embargo, es lícito hipotetizar que cada conflicto o protesta de la multitud arraigará en el propio modo de ser (el “núcleo neutro” al que aludíamos antes) que, por el momento, se manifiesta con esta modalidad algo repugnante. El núcleo neutro de la situación emotiva contemporánea, susceptible de manifestaciones opuestas, consiste en la familiaridad con lo posible en cuanto posible y en una extrema aproximación a las reglas convencionales que estructuran los diversos contextos de acción. Aquella familiaridad y esta proximidad, de las cuales derivan ahora el oportunismo y el cinismo, constituyen, de todos modos, un signo distintivo indeleble de la multitud.

La charla y la curiosidad

Por último, quiero detenerme en dos fenómenos muy conocidos, y mal vistos, de la vida cotidiana, a los que Heidegger ha conferido el rango de temas filosóficos. En primer lugar la *charla*, es decir un discurso sin estructura ósea, indiferente al contenido que cada tanto aflora, contagioso y extensivo. Luego, la *curiosidad*, es decir la insaciable voracidad por lo nuevo en tanto nuevo. Me parece que estos son otros dos predicados inherentes al sujeto gramatical “multitud”. Convengamos de utilizar, como se verá, la palabra de Heidegger en contra de él mismo. Discutiendo sobre la “charla” quiero avanzar sobre una faceta ulterior de la relación multitud/ lenguaje verbal; la “curiosidad”, en cambio, tiene que ver cierta virtud epistemológica de la multitud (quede claro que estamos discutiendo nada más que una epistemología espontánea e irreflexiva).

La charla y la curiosidad son estados analizados por Heidegger en *Ser y tiempo* (Heidegger 1927: 35 y 36). Ambos son considerados como típicas manifestaciones de la “vida no- auténtica”. Ésta última está caracterizada por la nivelación conformista de todo sentir y comprender. El dominador incontrastable es en ella el pronombre impersonal “se”: se dice, se hace, se cree una u otra cosa. En términos de Simondon, es el preindividual el que domina la escena, impidiendo cualquier individuación. El “se” es anónimo y extensivo. Alimenta seguridades tranquilizantes, difunde opiniones siempre compartidas. Es el sujeto sin rostro de la comunicación mediática. El “se” alimenta la charla y desencadena una curiosidad sin recato.

Este “se” chismoso y entrometido oculta el rasgo sobresaliente de la existencia humana: el ser en el mundo. Cuidado: pertenecer al mundo no significa contemplarlo desinteresadamente. Esta pertenencia representa antes que nada una implicancia pragmática. La relación con mi contexto vital no consiste primariamente en conocimientos y representaciones, sino en una praxis adaptativa, en la búsqueda de resguardo, en una orientación práctica, en la intervención manipuladora de los objetos circundantes. La vida auténtica, para Heidegger, parece hallar una expresión adecuada en el *trabajo*. El mundo es, en primer lugar, un mundo- en- obra, un conjunto de medios y finalidades productivas, el teatro de una alacridad general. Según Heidegger, esta relación fundamental con el mundo se halla desvirtuada por la charla y la curiosidad. El que charla y se abandona a la curiosidad *no* trabaja, se distrae de la ejecución de una tarea determinada, suspende el “hacerse cargo”. El “se”, además de anónimo, es también *ocioso*. El mundo- en- obra es transformado en un mundo- espectáculo.

Nos preguntamos: ¿entonces es cierto que la charla y la curiosidad están confinadas al exterior del trabajo, en el tiempo del ocio y la distracción? Sobre la base de lo que se ha argumentado en este seminario, ¿no debemos suponer, más bien, que estas actitudes se han vuelto el eje de la producción contemporánea, en la cual domina el actuar comunicativo y es valorizada en máximo grado la capacidad de ingeniarse ante innovaciones continuas?

Comencemos por la charla. Ella atestigua el papel preeminente de la comunicación social, su independencia de todo vínculo o presupuesto, su plena *autonomía*. Autonomía de objetivos predefinidos, de empleos circunscriptos, de la obligación de reproducir fielmente la realidad. En la charla disminuye teatralmente la correspondencia denotativa entre palabras y cosas. El discurso no requiere más una legitimación externa, procurada desde los eventos sobre el cual versa. Él mismo constituye ahora un *evento* en sí, consistente, que se justifica por el sólo hecho de ocurrir. Heidegger escribe: “En virtud de la comprensión media que el lenguaje expresado posee en sí, el discurso comunicante [...] puede ser comprendido incluso sin que aquel que escucha se coloque en la comprensión originaria de aquello sobre lo cual discurre el discurso” (Heidegger 1927: 212). Y luego: “la charla es la posibilidad de comprender todo sin ninguna apropiación de la cosa a comprender” (Ibid. 213).

La charla resquebraja el paradigma referencialista. La crisis de este paradigma se halla en el origen de los *mass media* (en inglés en el original. N. del T.) Una vez emancipados del peso de corresponder punto por punto al mundo no lingüístico, los enunciados pueden multiplicarse indefinidamente, generándose unos a otros. La charla es infundada. Esta falta de fundamento explica su carácter lábil, y a veces vacuo, de las interacciones cotidianas. Sin embargo, la misma falta de fundamento autoriza en todo momento la invención y experimentación de nuevos discursos. La comunicación, antes que reflejar y transmitir aquello que es, produce esos mismos estados de cosas, experiencias inéditas, hechos nuevos. Estamos tentados de decir que la charla se parece a un *rumor de fondo*: de por sí insignificante (a diferencia de los rumores ligados a fenómenos particulares, por ejemplo una moto en marcha o un taladro), pero que ofrece el entramado del cual se extraen variantes significativas, modulaciones insólitas, articulaciones imprevistas.

Me parece que la charla constituye la materia prima del *virtuosismo postfordista* del cual hemos hablado en la segunda jornada del seminario. El virtuoso, como recordarán, es aquel que produce algo no distinguible ni separable del mismo acto de producirlo. Virtuoso por excelencia es el simple locutor. Pero, agreguemos ahora, el locutor no- referencialista; el locutor que, hablando, no refleja uno u otro estado de cosas, sino que lo determina de nuevo mediante su misma palabra. Aquel que, según Heidegger, *charla*. La charla es *performativa*: en ella, las palabras determinan hechos, eventos, estados de las cosas (ref. Austin 1962). O, si se quiere, en la charla se puede reconocer el performativo básico: no “Yo apuesto” o “Yo juro” o “Yo tomo a esta mujer como esposa”, sino, en primer lugar, “Yo hablo”. En la afirmación “Yo hablo”, *hago algo diciéndolo*, y, además, declaro aquello que hago mientras lo hago.

Contrariamente a lo que supone Heidegger, la charla no sólo no es una experiencia pobre y despreciable, sino que concierne directamente al trabajo, a la producción social. Treinta años atrás, en muchas fábricas había carteles que intimaban: “Silencio, se trabaja”. Quien trabajaba callaba. Se comenzaba a charlar sólo a la salida de la fábrica o del trabajo. La principal novedad del postfordismo consiste en haber puesto a trabajar al lenguaje. Hoy, en algunas oficinas, podemos figurarnos dignamente carteles especulares a los de otros tiempos: “Aquí se trabaja. ¡Hable!”.

Al trabajador no se le pide un cierto número de frases promedio, sino un actuar comunicativo informal, dúctil, en condiciones de enfrentar las más diversas eventualidades (con una buena dosis de *oportunismo*, diríamos). En términos de filosofía del lenguaje diría que lo que se ha movilizado no es la *palabra* sino la *lengua*; la misma facultad, es decir, la potencia genérica de articular todo tipo de enunciaciones, adquiere un relieve empírico propio en la charla informática. Allí, en efecto, no cuenta tanto “qué cosa dice”, como el puro y simple “poder decir”.

Y pasemos a la curiosidad. También ella tiene por sujeto al anónimo “se”, protagonista indiscutible de la “vida no auténtica”. Y también ella se sitúa, para Heidegger, por fuera del proceso laboral. El “ver”, que en el trabajo finaliza con el cumplimiento de una tarea particular, en el tiempo libre deviene intranquilo, móvil, voluble. Escribe Heidegger: “el ocuparse se detiene en dos casos: o para tomar fuerza o porque la obra ha finalizado. Este aquietamiento no suprime la ocupación, sino que deja libre la visión, liberándola del mundo de la obra” (ibid. : 217). La liberación del mundo de la obra hace que la “visión” se nutra de cualquier cosa, hechos, eventos, reducidos, sin embargo, a otros tantos espectáculos.

Heidegger cita a Agustín, que de la curiosidad había efectuado un análisis admirable en el libro décimo de las *Confesiones*. El curioso, para Agustín, es aquel que se abandona a la *concupiscentia oculorum*, a la concupiscencia de la vista, codiciando asistir a espectáculos insólitos e incluso horribles: “el placer corre detrás de aquello que es bello, gustoso, armonioso, suave, mórbido; la curiosidad desea experimentar también lo contrario [...] por afán de probar, de conocer. Y en verdad ¿qué placer se puede probar a la horrible vista de un cadáver hecho pedazos? Sin embargo, si aparece uno en cualquier parte, todos acuden allí” (*Confesiones*: X, 35). Tanto Agustín como Heidegger consideraban a la curiosidad como una forma degradada y perversa de amor por el saber. Una *pasión epistémica*, en suma. La parodia plebeya del *bios theoretikos*, de la vida contemplativa dedicada al conocimiento puro. Ni el filósofo ni el curioso tienen intereses prácticos, ambos aspiran a un aprendizaje como fin en sí mismo, a una visión sin finalidad extrínseca. Pero en la curiosidad los sentidos usurpan las prerrogativas del pensamiento: son los ojos del cuerpo, no aquella metáfora de la mente, los que observarán, hurgarán, valorarán todos los fenómenos. La ascética *theoria* se transforma en el “afán de probar, de conocer” del *voyeur*.

El juicio de Heidegger es sin apelación: en la curiosidad anida un extrañamiento radical; el curioso “está interesado sólo por el aspecto del mundo; de este modo intenta liberarse de sí mismo en tanto ser- en- el- mundo” (Heidegger 1927: 217). Deseo confrontar este juicio de Heidegger con la postura de Walter Benjamin. En *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Benjamin ha propuesto, a su vez, un diagnóstico del “se”, del modo de ser de la sociedad de masas, en suma, de la “vida no auténtica”. Con otra terminología, desde luego. Y arribando a conclusiones muy distintas de las de Heidegger. Benjamin entiende como una promesa, o al menos una ocasión importante, aquello que, contrariamente, Heidegger considera una amenaza. La reproducibilidad técnica del arte y de toda clase de experiencias, realizada por los mass media, no es otra cosa más que el instrumento más adecuado para satisfacer una curiosidad universal y omnívora. Benjamin elogia aquel “afán de conocer” por medio de los sentidos, aquella “concupiscencia de la vista”, que Heidegger, por su parte, denigra. Veamos esto más detalladamente.

Tanto la curiosidad (para Heidegger) como la reproducibilidad técnica (para Benjamin) se esfuerzan para *abolir la distancia*, para colocar todas las cosas al

alcance de la mano (o, mejor, de la mirada). Esta vocación por la proximidad posee, sin embargo, significados opuestos en ambos autores. Para Heidegger, en ausencia de un trabajoso “poner manos a la obra”, el acercamiento a lo que es lejano y extraño da por resultado la anulación desastrosa de la perspectiva: la mirada no distingue entre “primer plano” y “fondo”. Cuando todas las cosas convergen en una proximidad indiferenciada (como, según Heidegger, le ocurre al curioso), desaparece el centro estable desde donde poder observarlas. La curiosidad se asemeja a una alfombra voladora que, eludiendo la fuerza de gravedad, vuela a baja altura sobre los fenómenos (sin arraigar en ellos). En cambio Benjamin, a propósito de la curiosidad *mass- mediática*, escribe: “restituir las cosas espacialmente, humanamente más cercanas, es para las masas actuales una exigencia primordial como la tendencia a la superación de la unicidad de todo lo dado mediante la recepción de su reproducción” (Benjamin 1936: 25). Para Benjamin la curiosidad, en cuanto acercamiento al mundo, ensancha y enriquece la capacidad perceptiva humana. La visión móvil del curioso, realizada mediante los *mass media*, no se limita a recibir pasivamente un espectáculo dado, sino, por el contrario, decide todas las veces qué cosa ver, qué cosa merece ubicarse en el primer plano y qué cosa debe permanecer en el fondo. Los medios adiestran los sentidos a *considerar lo conocido como si fuese ignoto*, es decir, a vislumbrar un “margen de libertad enorme e imprevisto” incluso en aquellos aspectos más trillados y repetitivos de la experiencia cotidiana. Pero, a un mismo tiempo, adiestran los sentidos también para la tarea opuesta: *considerar lo ignoto como si fuera conocido*, adquirir familiaridad con lo insólito y sorprendente, habituarse a la carencia de costumbres sólidas.

Otra analogía significativa. Tanto para Heidegger como para Benjamin, el curioso está permanentemente *distráido*. El mira, aprende, experimenta todas las cosas, pero sin prestar atención. También en este tema el juicio de ambos autores es divergente. Para Heidegger la distracción, correlacionada con la curiosidad, es la prueba evidente de un desarraigo total y ausencia de autenticidad. Distráido es quien siempre persigue posibilidades distintas pero equivalentes e intercambiables (el oportunista en la acepción propuesta anteriormente). Por el contrario, Benjamin alaba explícitamente a la distracción, divisando en ella al modo más eficaz de recibir una experiencia artificial, construida técnicamente. Escribe: “Mediante la distracción [...] se puede controlar de antemano en qué medida la percepción se halla en condiciones de absorber nuevas tareas [...]. El cine desvaloriza los valores de culto [tal el culto por la obra de arte, considerada algo único] no sólo induciendo al público a una actitud valorativa [él decide qué cosa es fondo y qué primer plano, como hablábamos antes], sino también por el hecho que en el cine la actitud valorativa no implica atención: el público [podemos decir: la multitud en cuanto público] es un examinador, pero un examinador distraído” (Ibid.: 46)

De por sí, la distracción es un obstáculo para el aprendizaje *intelectual*. El hecho cambia radicalmente, sin embargo, si lo que está en juego es un aprendizaje *sensorial*: éste último es favorecido y potenciado por la distracción; reclama un cierto grado de dispersión e inconstancia. Pues bien, la curiosidad mediática es aprendizaje sensorial de artificios técnicamente reproducibles, percepción inmediata de productos intelectuales, visiones corporales de paradigmas científicos. Los sentidos- o, mejor, la “concupiscencia de la vista”- se apropian de una realidad abstracta, es decir, de conceptos materializados en técnica, *no* asomándose con atención, *sino* haciendo alardes de distracción.

La curiosidad (distráida), así como la charla (no referencialista), son atributos de la multitud contemporánea. Atributos cargados de ambivalencia, naturalmente. Pero ineludibles.

4

Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista

He intentado describir el modo de producción contemporáneo, el denominado postfordismo, sobre la base de categorías extraídas de la filosofía política, de la ética, de la epistemología, de la filosofía del lenguaje. No por costumbre profesional, sino porque estoy convencido que el modo de producción contemporáneo exige, para ser descripto de modo adecuado, *esta* instrumentación, *esta* amplitud de mirada. No se comprende el postfordismo sin recurrir a una constelación conceptual ética-lingüística. Como es obvio, por otra parte, allí el *matter of fact* (en inglés en el original. N. del T.) debe consistir en la identificación progresiva entre poiesis y lenguaje, producción y comunicación.

Para denominar con un término unitario la forma de vida y juegos lingüísticos que caracterizan a nuestra época, he utilizado la noción de “multitud”. Esta noción, antipódica de aquella de “pueblo”, se define por el conjunto de quiebres, desmoronamientos, innovaciones que he intentado señalar. Citando desordenadamente: la vida de los extranjeros (*bios xenikos*) como condición ordinaria; la prevalencia de los “lugares comunes” del discurso por sobre aquellos “especiales”; la publicidad del intelecto, tanto como recurso apotropaico o como base de la producción social; la actividad sin obra (es decir, el virtuosismo); la centralidad del principio de individuación; la relación con lo posible en cuanto tal (oportunismo); el desarrollo hipertrófico de los aspectos no referenciales del lenguaje (charla). En la multitud se da la plena exhibición *histórica*, fenoménica, empírica de la condición ontológica del animal humano: carencias biológicas, carácter indefinido o *potencial* de su existencia, ausencia de un ambiente determinado, intelecto lingüístico como “resarcimiento” por la escasez de instintos especializados. Es como si las raíces hubiesen salido a la superficie, quedando expuestas a la vista. Aquello que siempre fue verdad, se ve ahora sin velamientos. La multitud es esto: configuración biológica fundamental que deviene modo de ser históricamente determinado, ontología que se revela fenoménicamente. Se puede decir también que la multitud postfordista resalta sobre el plano histórico- empírico la *antopogénesis* como tal, es decir, la misma génesis del animal humano, sus caracteres diferenciales. La recorre en compendio, la recapitula. Hemos pensado en estas consideraciones más bien abstractas como otra forma para decir que el capitalismo contemporáneo tiene su principal recurso productivo en las actitudes lingüísticas- relacionales del ser humano, en el conjunto de facultades (*dynameis*, potencia) comunicativas y cognoscitivas que lo distinguen.

El seminario ha concluido. Lo que podía decirse ya está (bien o mal) dicho. Ahora, al término de nuestra circunnavegación del continente “multitud”, sólo queda insistir sobre algunos aspectos por dirimir. A tal fin, propongo diez aserciones sobre la multitud y el capitalismo postfordista. Aserciones que sólo por comodidad llamo *tesis*. Ellas no pretenden ser exhaustivas, ni quieren contraponerse a otros posibles análisis o definiciones del postfordismo. De tesis auténticas sólo tienen el aspecto apodíptico y (espero) la concisión. Algunas de estas aserciones podrían, quizá, converger entre sí, fundiéndose en una única “tesis”. Además, la secuencia es arbitraria: aquella que aparece como “tesis x” no perdería nada figurando como “tesis y” (y viceversa). Debo aclarar, en fin, que a menudo afirmo o niego con más claridad, o menos matices, de lo que sería justo (o prudente). En algunos casos, casi *diría*, más de lo que *pienso*.

Tesis 1

El postfordismo (y con él la multitud) ha hecho su aparición en Italia con las luchas sociales que por convención son recordadas como el “movimiento de 1977”.

El postfordismo ha estado inaugurado en Italia por los tumultos de una fuerza de trabajo escolarizada, precaria, móvil, que odiaba la ética del trabajo y se oponía, a veces frontalmente, a las tradiciones y la cultura de la izquierda histórica, marcando una clara discontinuidad con el obrero de la línea de montaje, sus usos y costumbres, su forma de vida. El postfordismo fue inaugurado por conflictos centrados en figuras sociales que, pese a su aparente marginalidad, estaban convirtiéndose en el auténtico fulcro del nuevo ciclo de desarrollo capitalista. Por otra parte, ya ha sucedido que un cambio radical del modo de producción sea acompañado por la precoz conflictividad de aquellos estratos de la fuerza de trabajo que de a poco se fueron constituyendo en el eje de sustentación de la producción de plusvalor. Basta pensar en la peligrosidad atribuida en el Setecientos a los vagabundos ingleses, ya expulsados de los campos, y a *punto* de sumergirse en las primeras manufacturas. O en las luchas de los obreros no calificados estadounidenses en los años 10 de nuestro siglo, luchas que precedieron los cambios fordistas y tayloristas basados en la descalificación sistemática del trabajo. Toda metamorfosis drástica de la organización productiva está destinada en un principio a evocar los afanes de la “acumulación originaria”, debiendo transformar desde el inicio una relación entre cosas (nueva tecnología, distintos destinos de las inversiones, etc.) en una relación *social*. Es en este intermedio delicado donde se manifiesta a veces el *aspecto subjetivo* de aquello que, más tarde, deviene irrefutable decurso factual.

La obra maestra del capitalismo italiano ha sido haber transformado en recurso productivo precisamente los comportamientos que, en un primer momento, se manifestaban con la semblanza del conflicto radical. La conversión de las propensiones colectivas del movimiento del '77-éxodo de la fábrica, rechazo al empleo estable, familiaridad con los saberes y las redes comunicativas- en un concepto innovado de profesionalidad (oportunismo, charla, virtuosismo, etc.): ése es el resultado más precioso de la *contrarrevolución* italiana (entendiendo por “contrarrevolución” no la simple restauración del estado de cosas precedente, sino, literalmente, una *revolución al revés*, es decir, una innovación drástica de la economía y de las instituciones a los fines de lanzar de nuevo la productividad y el dominio político).

El movimiento del '77 tuvo la desdicha de ser tratado como un movimiento de marginales y parásitos. De hecho, marginal y parasitario era el punto de vista adoptado por quienes emitían esas acusaciones. En efecto, esos se identificaban del todo con el paradigma fordista, considerando “central” y “productivo” sólo al trabajo estable en la fábrica de bienes de consumo durables. Se identificaban, por tanto, con el ciclo de desarrollo en declinación. Bien visto, el movimiento del '77 anticipó algunos rasgos de la multitud postfordista. Pálido y tosco cuanto se quiera, el suyo fue nada menos que un virtuosismo no servil.

Tesis 2

El postfordismo ¿es la realización empírica del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx?

Escribe Marx: “El robo del tiempo de trabajo ajeno sobre el cual se apoya la actual riqueza se presenta como una base miserable respecto a esta nueva base [el sistema de máquinas automatizadas] que se ha desarrollado mientras tanto, siendo creada por la misma gran industria. Apenas el trabajo en forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo cesa y debe cesar de ser su medida, y por consiguiente, el valor de cambio debe cesar de ser la medida del valor de uso” (Marx 1939-1941: II, 401). En el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, de donde he extraído la cita, Marx sostiene una tesis muy poco marxista: el saber abstracto- aquel científico en primer lugar, pero no sólo él- se encamina a convertirse en nada menos que la principal fuerza productiva, relegando al trabajo parcializado y repetitivo en una posición residual. Sabemos que Marx recurre a una imagen tan sugestiva para indicar el conjunto de conocimientos que constituyen el

epicentro de la producción social y, al mismo tiempo, preordenan todos los ámbitos vitales: *general intellect*, intelecto general. La preeminencia tendencial del saber hace del tiempo de trabajo una “base miserable”. La denominada “ley del valor” (según la cual el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo incorporado en ella), que Marx considera el arquitrabe de las actuales relaciones sociales, es, sin embargo, refutada y resquebrajada por el propio desarrollo capitalista.

Es en este punto donde Marx plantea una hipótesis de superación de la relación de producción dominante muy distinta de aquella, y de las expuestas en otros textos. En el “Fragmento” la crisis del capitalismo *no* está ya más imputada a las desproporciones internas de un modo de producción realmente basado en el tiempo de trabajo erogado individualmente (no está más imputada, pues, a los desequilibrios conexos a la plena vigencia de las leyes, como por ejemplo, a la caída de la tasa de ganancia). Llegan al primer plano, más bien, las contradicciones lacerantes entre un proceso productivo, que hoy gira directa y exclusivamente sobre la ciencia, y una unidad de medida de la riqueza todavía coincidente con la cantidad de trabajo incorporada a los productos. El progresivo ensanchamiento de *esta* contradicción conduce, según Marx, al “derrumbe de la producción basada sobre el valor de cambio” y, por lo tanto, al comunismo.

Esto que salta a la vista, en la época postfordista, es la plena realización factual de la tendencia descrita por Marx, pero sin algún aspecto emancipador. Antes que foco de crisis, la desproporción entre el papel absoluto del saber y la importancia decreciente del tiempo de trabajo ha dado lugar a una nueva y estable forma de dominio. Las metamorfosis radicales del mismo concepto de producción están inscriptas para siempre en el ámbito del trabajo bajo patrón. Más que aludir a una superación de lo existente, el “Fragmento” es una caja de herramientas para el sociólogo. Describe una realidad empírica ante la mirada de todos: la realidad empírica del ordenamiento postfordista.

Tesis 3

La multitud refleja en sí la crisis de la sociedad del trabajo

La crisis de la sociedad del trabajo no coincide ciertamente con una contracción lineal del tiempo de trabajo. Este último, por el contrario, muestra hoy una inaudita persistencia. Las posiciones de Gorz y Rifkin sobre el “fin del trabajo” (Gorz 1997; Rifkin 1995) están equivocadas; sembradas de errores de toda clase; y lo que es peor, impiden analizar la cuestión que evocan.

La crisis de la sociedad del trabajo consiste antes que nada en el hecho (tesis 2) que la riqueza social está producida por la ciencia, por el *general intellect*, antes que por el trabajo erogado por el individuo. El trabajo ordenado parece reducido a porciones virtualmente despreciables de una vida. La ciencia, la información, el saber en general, la cooperación, se presentan como la pilastra de la producción. Ellos, ya no más el tiempo de trabajo. Todavía este tiempo continúa valiendo como parámetro del desarrollo y de la riqueza social. La salida de la sociedad del trabajo constituye, por eso, un proceso contradictorio, teatro de furiosas antinomias y de desconcertantes paradojas. El tiempo de trabajo es la unidad de medida *vigente*, pero ya no más *verdadera*. Ignorar uno de los dos lados- subrayar sólo la vigencia o sólo la no-verdad- no nos lleva lejos: en el primer caso ni siquiera nos percatamos de la crisis de la sociedad del trabajo, en el segundo se termina en la avalada representación pacífica a lo Gorz o a la Rifkin.

La superación de la sociedad del trabajo sobreviene en la forma prescrita del sistema social basado en el trabajo asalariado. El tiempo excedente, es decir, riqueza potencial, se manifiesta como miseria: dependencia, desocupación estructural (provocada por las inversiones no por su falta), flexibilización ilimitada en el empleo de la fuerza de trabajo, proliferación de jerarquías, restablecimiento de arcaísmos disciplinarios para controlar individuos, ya no sometidos a los preceptos del sistema

fabril. Esta es la tempestad magnética con la cual se despliega, en el plano fenoménico, una “superación” tan paradójica de cumplir sobre la misma base de aquello que quiere superar.

Repito la frase clave: la superación de la sociedad del trabajo se cumple según las reglas del trabajo asalariado. Esta frase no hace más que aplicar a la situación postfordista lo que Marx observó a propósito de la primera sociedad por acciones. Según Marx, con la sociedad por acciones se ha “superado la propiedad privada sobre la base misma de la propiedad privada”. Vale decir: la sociedad por acciones atestigua la posibilidad de salida del régimen de la propiedad privada, pero esta afirmación conduce para siempre al interior de la propiedad privada, mejor dicho, potencia esta última desmesuradamente. Toda la dificultad, en el caso del postfordismo como en el de aquella sociedad por acciones, está en poder considerar simultáneamente los dos perfiles contradictorios, la subsistencia y el final, la vigencia y la superación.

La crisis de la sociedad del trabajo (acordemos) implica que *toda* la fuerza de trabajo postfordista puede ser descripta mediante la categoría con la cual Marx analizó al “ejército industrial de reserva”, es decir, la desocupación. Marx creía que el “ejército industrial de reserva” era subdivisible en tres especies o figuras: *fluido* (hoy hablamos de *turn-over* (en inglés en el original. N. del T.), jubilaciones anticipadas, etc.), *latente* (allí donde en cualquier momento puede llegar una innovación tecnológica a segar la ocupación), *estancado* (en términos actuales: el trabajo en negro, precario, atípico). Fluida, latente o estancada es, según Marx, la masa de desocupados, no la clase obrera ocupada; un sector marginal de la fuerza de trabajo, no su sección central. Pues bien, la crisis de la sociedad del trabajo (con las características complejas que intentamos esbozar) hace que estas tres determinaciones sean aplicables, efectivamente, a la totalidad de la fuerza de trabajo. Fluida o latente o estancada es la clase trabajadora *ocupada* en cuanto tal. Toda erogación de trabajo asalariado deja traslucir su no- necesidad, su carácter de costo social excesivo. Pero esta no-necesidad se manifiesta siempre como perpetuación del trabajo asalariado precario o “flexibilizado”.

Tesis 4

Para la multitud postfordista cada vez hay menos diferencia cualitativa entre tiempo de trabajo y de no- trabajo.

Hoy el tiempo social parece salido de sus goznes, pues ya no hay nada que distinga al tiempo de trabajo del resto de las actividades humanas. Por lo tanto, como el trabajo deja de constituir una praxis especial y separada, en cuyo interior rigen criterios y procedimientos peculiares, todo es distinto de los criterios y procedimientos que regulan el tiempo de no- trabajo. No hay más un límite neto que separe el tiempo de trabajo del de no- trabajo. En el fordismo, según Gramsci, el intelecto queda fuera de la producción; sólo al finalizar el trabajo el obrero fordista lee el diario, acude a la sesión del partido, piensa, dialoga. Por el contrario, en el postfordismo ya que la “vida de la mente” está plenamente incluida en el espacio- tiempo de la producción, prevalece una homogeneidad esencial.

Trabajo y no trabajo desarrollan idéntica productividad, basada sobre el ejercicio de facultades humanas genéricas: lenguaje, memoria, socialidad, inclinaciones éticas y estéticas, capacidad de abstracción y aprendizaje. Desde el punto de vista de “que cosa” se hace y del “cómo” se hace no hay ninguna diferencia sustancial entre ocupación y desocupación. Podemos decir: la desocupación es trabajo no remunerado; el trabajo, por su parte, es desocupación remunerada. Se puede afirmar con buenos motivos tanto que nunca se deja de trabajar como que se trabaja siempre de menos. Esta formulación paradójica, y también contradictoria, atestigua, en su conjunto, la salida de sus bisagras del tiempo social.

La antigua distinción entre “trabajo” y “no trabajo” se resuelve en esta entre vida retribuida y vida no retribuida. El confín entre una y otra es arbitrario, cambiante, sujeto a decisiones políticas.

La cooperación productiva de la que participa la fuerza de trabajo es cada vez más amplia y rica que la puesta en acción en el proceso laboral. Comprende también al no- trabajo, las experiencias y conocimientos maduradas fuera de la fábrica y del oficio. La fuerza de trabajo valoriza al capital solamente porque no pierde más su calidad de no- trabajo (es decir su inherencia a una cooperación productiva más rica que aquella integrada al proceso laboral estrechamente acordado).

Ya que la cooperación laboral precede y excede al proceso laboral, el trabajo postfordista es siempre, además, *trabajo sumergido*. Con esta expresión no se entiende aquí un empleo no contractualizado, “en negro”. Trabajo sumergido es, ante todo, la vida no retribuida, es decir, la parte de actividad humana que, homogénea en todo a aquella trabajadora, no es sin embargo computada como fuerza productiva.

El punto decisivo es reconocer que en el trabajo tiene un peso preponderante la experiencia madurada por fuera de él, sabiendo sin embargo que esta esfera de experiencia más general, una vez incluida en el proceso productivo, se somete a las reglas del modo de producción capitalista. También aquí hay un doble riesgo: o negar la dimensión de cuanto viene incluido en el modo de producción, o bien, en nombre de dicha dimensión, negar la existencia de un modo específico de producción.

Tesis 5

En el postfordismo subsiste un descarte permanente entre “tiempo de trabajo” y un más amplio “tiempo de producción”.

Marx distingue entre “tiempo de trabajo” y “tiempo de producción” en los capítulos XII y XIII del segundo libro de *El capital*. Pensemos en el ciclo siembra-cosecha. El jornalero se fatiga durante un mes (tiempo de trabajo); luego viene el largo intervalo de maduración del grano (ahora tiempo de producción, pero no de trabajo); finalmente llega la época de la cosecha (otra vez tiempo de trabajo). En la agricultura y en otros sectores la producción es más extensa que la misma actividad laboral; por lo que esta última constituye apenas una fracción del ciclo total. Pues bien, la dupla “tiempo de trabajo” / “tiempo de producción” es una herramienta conceptual extraordinariamente pertinente para comprender la realidad postfordista, las articulaciones actuales de la jornada laboral social. De aquellos ejemplos bucólicos de Marx, el descarte entre “producción” y “trabajo” se adecua muy bien a la situación descrita por Marx en el “Fragmento sobre las máquinas”, una situación en la cual el tiempo de trabajo se presenta como un “residuo miserable”.

La desproporción toma dos formas distintas. En primer lugar, se halla dentro de cada jornada laboral de cada dependiente individual. El obrero vigila y coordina (tiempo de trabajo) el sistema automático de máquinas (cuyo funcionamiento define el tiempo de producción); la actividad del trabajador se resuelve a menudo en una especie de *mantenimiento*. Se podría decir que, en el ámbito postfordista el tiempo de producción sólo se interrumpe a expensas del tiempo de trabajo. Mientras la siembra es condición necesaria para la posterior fase de crecimiento del grano, la actual actividad de vigilancia y coordinación es colocada, desde el principio al fin, *al costado* del proceso automatizado.

Tenemos luego un segundo y más radical modo de concebir la desproporción. En el postfordismo el “tiempo de producción” comprende al tiempo de no- trabajo, a la cooperación social que se radica en él (Tesis 4). Denomino por eso “tiempo de producción” a la unidad indisoluble de vida retribuida y vida no retribuida, trabajo y no-trabajo, cooperación social emergida y cooperación social sumergida. El “tiempo de trabajo” es sólo un componente, y no necesariamente el más relevante, del “tiempo de producción” así acordado. Esta constatación nos fuerza a reformular, en parte o del

todo, la teoría del plusvalor. Según Marx, el plusvalor emana del plustrabajo, es decir, de la diferencia entre trabajo necesario (que reintegra al capitalista de la compra efectuada para adquirir la fuerza de trabajo) y el conjunto de la jornada laboral. Pues bien, debemos decir que el plusvalor en la época postfordista está determinado sobre todo por el hiato entre un tiempo de producción no computado como tiempo de trabajo y el tiempo de trabajo propiamente dicho. No sólo cuenta el descarte, interno al tiempo de trabajo, entre trabajo necesario y plusvalor, sino también (o tal vez más) el descarte entre tiempo de producción (que incluye en sí al no- trabajo, a su peculiar productividad) y tiempo de trabajo.

Tesis 6

El postfordismo se caracteriza por la convivencia de muy diversos modelos productivos y, por otra parte, por una socialización extralaboral esencialmente homogénea.

A diferencia de la fordista, la actual organización del trabajo es siempre en manchas de leopardo. Las innovaciones tecnológicas no son universales: más que determinar un modelo productivo único y conductor, ellas mantienen con vida a una miríada de modelos diferenciados, resucitándolos de sus anacronismos y superaciones. El postfordismo reedita todo el pasado de la historia del trabajo, desde islas de obreros- masa a *enclaves* de obreros profesionales, desde un inflado trabajo autónomo a restablecidas formas de dominio personal. Los modelos de producción sucedidos a través de prolongados periodos se representan *sincrónicamente*, casi del mismo modo que en una Exposición Universal. El fondo es la suposición que esta proliferación de diferencias, esta rotura de formas organizativas, está construida por el *general intellect*, por la tecnología informática- telemática, por una cooperación productiva que incluye en sí al tiempo de no- trabajo. Paradójicamente, cuando el saber y el lenguaje devienen la principal fuerza productiva, se da una desenfundada multiplicación de modelos de organización del trabajo, aunque en ecléctica convivencia.

Hay que preguntarse qué cosa tienen en común el técnico de *software*, el obrero de la Fiat o el trabajador precario. Y debemos tener el coraje de responder: bien poco, en cuanto a las tareas, a la competencia profesional, a las características del proceso laboral. Pero también: todo, en cuanto a los modos y contenidos de la socialización extralaboral del individuo particular. Comunes son, por ejemplo, la tonalidad emotiva, las inclinaciones, la mentalidad, las expectativas. Sólo que este *ethos* homogéneo (oportunismo, charla, etc.), mientras en los sectores avanzados está incluido en la producción y delinea perfiles profesionales, para aquellos que están destinados a sectores tradicionales, como para el jornalero estacional que oscila entre trabajo y desocupación, se incorpora ante todo al “mundo de la vida”. Para decirlo de otro modo: el punto de sutura se encuentra entre el *oportunismo al trabajo* y el oportunismo universalmente solicitado de la experiencia metropolitana. A la fragmentación de los modelos productivos, a su convivencia en forma de Exposición Universal, se le contrapone el carácter sustancialmente unitario de la socialización desenganchada del proceso laboral.

Tesis 7

En el postfordismo el general intellect no coincide con el capital fijo, sino que se manifiesta principalmente como interacción lingüística del trabajo vivo.

Como ya se ha dicho en la segunda jornada del seminario, Marx identificó sin dudas al *general intellect* (el saber en cuanto principal fuerza productiva) con el capital fijo, con la “capacidad científica objetivada” en el sistema de máquinas. Así descuidó el lado, hoy absolutamente preeminente, por el cual el *general intellect* se presenta

como trabajo vivo. Esta crítica obliga al análisis de la producción postfordista. En el denominado “trabajo autónomo de segunda generación”, y también en los procedimientos operativos de una fábrica radicalmente innovada como la Fiat de Melfi, no es difícil reconocer que la conexión entre saber y producción no se agota en absoluto en el sistema de máquinas, sino que se articula en la cooperación lingüística de hombres y mujeres, en su concreto actuar conjunto. En el ámbito postfordista juegan un papel decisivo constelaciones conceptuales y esquemas lógicos que no pueden ya cuajar en capital fijo, siendo inescindibles de la interacción de una pluralidad de sujetos vivientes. El “intelecto general” comprende, por lo tanto, conocimientos formales e informales, imaginación, inclinaciones estéticas, mentalidad, “juegos lingüísticos”. En los procesos laborales contemporáneos, somos pensadores y discursos que funcionamos de por sí como “máquinas” productivas, sin que debamos adoptar un cuerpo mecánico ni tampoco un alma electrónica.

El *general intellect* se vuelve un atributo del trabajo vivo cuando la actividad de este último consiste, en creciente medida, en prestaciones lingüísticas. Es palpable aquí la falta de fundamento de la posición de Juergen Habermas. Él, basándose en las lecciones de Hegel a Jena (Habermas 1968), opone el trabajo a la interacción, el “actuar instrumental” (o estratégico) al “actuar comunicativo”. A su juicio, los dos ámbitos responden a criterios inconmensurables: el trabajo sigue la lógica medios/fines, la interacción lingüística se apoya en los cambios, en el recíproco reconocimiento, en el compartir un idéntico *ethos*. Hoy, sin embargo, el trabajo (dependiente, asalariado, productivo de plusvalor) es interacción. El proceso laboral ya no es más taciturno sino locuaz. El “actuar comunicativo” no pertenece más a un terreno privilegiado, exclusivo, en las relaciones éticas- culturales y en la política, extendiéndose, en cambio, al ámbito de la reproducción material de la vida. Por el contrario, la palabra dialógica se instala en el mismo corazón de la producción capitalista. Con un agregado: para comprender verdaderamente a la praxis trabajadora postfordista debemos dirigirnos cada vez más a Saussure y Wittgenstein. Es cierto que estos autores se desinteresaron de las relaciones sociales de producción: sin embargo han reflexionado profundamente sobre la experiencia lingüística, con lo cual pueden enseñarnos mucho más acerca de la “fábrica locuaz” que lo que puedan los economistas profesionales.

Ya hemos dicho que una parte del tiempo de trabajo del individuo está destinada a enriquecer y potenciar la propia cooperación productiva, es decir, el mosaico del cual él es un fragmento. Más claramente: es tarea del trabajador mejorar y variar la conexión entre su propio trabajo y las prestaciones de los demás. Es este carácter *reflexivo* de la actividad laboral el que asume una importancia creciente en los aspectos lingüísticos- relacionales, y el oportunismo y la charla se convierten en utensilios de gran relieve. Hegel había hablado de una “astucia del trabajar”, entendiéndolo con ello la capacidad de secundar la causalidad natural a fin de utilizar la potencia con una finalidad determinada. Pues bien, en el postfordismo la “astucia” hegeliana ha sido suplantada por la “charla” heideggeriana.

Tesis 8

El conjunto de la fuerza de trabajo postfordista, aún la más descalificada, es fuerza de trabajo intelectual, “intelectualidad de masas”.

Denomino “intelectualidad de masas” al conjunto del trabajo vivo postfordista (ya no, se entiende, sólo a aquellos sectores particularmente calificados del terciario) en tanto es depositario de competencia cognoscitiva y comunicativa no objetivable en el sistema de máquinas. La intelectualidad de masas es la forma preeminente con la cual se muestra hoy el *general intellect* (tesis 7). Es inútil aclarar que no me refiero de ningún modo a una erudición fantasmal del trabajo dependiente; no pienso que los obreros actuales sean expertos en temas de biología molecular o de filología clásica. Como he dicho en las jornadas precedentes, lo que viene sobresaliendo es el *intelecto en general*, es decir las actitudes más genéricas de la mente: la facultad del lenguaje,

la disposición al aprendizaje, la memoria, la capacidad de abstracción y correlación, la inclinación hacia la autorreflexión. La intelectualidad de masas no tiene nada que ver con la *obra* del pensador (libros, fórmulas algebraicas, etc.), sino con la simple *facultad* de pensar y de hablar. La lengua (como el intelecto o la memoria) es lo más difuso y menos “especializado” que se pueda concebir. No el científico sino el simple parlante es un buen ejemplo de intelectualidad de masas. Y esta última no tiene nada que compartir con una nueva “aristocracia obrera”; por el contrario, está ubicada en sus antípodas. Bien vista, la intelectualidad de masas no hace más que tornar verdadera, por primera vez, la ya citada definición marxiana de fuerza de trabajo: “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad”.

En relación con la intelectualidad de masas, es preciso evitar aquella mortífera simplificación en la cual caían los que buscaban siempre confortables repeticiones de experiencias transcurridas. Un modo de ser que tiene su fulcro en el saber y el lenguaje no puede ser definido según categorías económicas- productivas. No se trata, en suma, del siguiente eslabón de aquella cadena cuyos precedentes son el obrero de oficio y el obrero de la línea de montaje. Los aspectos característicos de la intelectualidad de masas, digamos su identidad, no pueden ser hallados en relación con el trabajo, sino, ante todo, sobre el plano de la forma de vida, del consumo cultural, de los usos lingüísticos. Aún, y esta es la otra cara de la moneda, cuando la producción no es más en modo alguno el lugar específico de formación de la identidad, *ahora mismo* ella se proyecta sobre todos los aspectos de la experiencia, subsumiendo dentro de sí a la competencia lingüística, las inclinaciones éticas, los matices de la subjetividad.

La intelectualidad de masas se halla en el corazón de esta dialéctica. Dificilmente describible en términos económicos- productivos, justamente por ello (no: a pesar de ello) es un componente fundamental de la actual acumulación capitalista. La intelectualidad de masas (otro nombre de la multitud) está en el centro de la economía postfordista exactamente porque su modo de ser escapa totalmente a los conceptos de la economía política.

Tesis 9

La multitud saca del juego a la “teoría de la proletarización”.

En las discusiones teóricas marxistas la confrontación entre trabajo “complejo”(intelectual) y trabajo “simple” (sin calidad) ha provocado no pocos dolores de cabeza. ¿Qué unidad de medida permite esta confrontación? Respuesta habitual: la unidad de medida coincide con el trabajo “simple”, con el puro dispendio de energía psicofísica; el trabajo “complejo” es tan sólo un múltiplo del “simple”. La proporción entre uno y otro puede ser determinada considerando los distintos costos de formación (escuela, especializaciones varias, etc.) de la fuerza de trabajo intelectual con respecto a la descalificada. De esta antigua y controvertida cuestión poco me importa aquí; deseo, sin embargo, aprovecharme instrumentalmente de la terminología empleada para ese propósito. Afirmo que la intelectualidad de masas (tesis 8), en su totalidad, es trabajo “complejo”, pero trabajo “complejo” *irreductible* a trabajo “simple”. La complejidad, y también la irreductibilidad, derivan del hecho que esta fuerza de trabajo moviliza, en el cumplimiento de sus tareas, competencias lingüísticas- cognoscitivas genéricamente humanas. Estas competencias, o facultades, hacen que las prestaciones del individuo estén *siempre* señaladas por una elevada tasa de socialidad e inteligencia, aún no siendo asuntos especializados (aquí no hablamos de ingenieros o de filólogos, sino de trabajadores ordinarios). Lo que no es reducible a trabajo “simple” es, si se quiere, la *calidad cooperativa* de las operaciones concretas ejecutadas por la intelectualidad de masas.

Decir que todo el trabajo postfordista es trabajo complejo, no reducible a trabajo simple, significa también que la “teoría de la proletarización” resulta en la actualidad totalmente desenfocada. Esta teoría se centralizaba en afirmar la tendencia

a la equiparación del trabajo intelectual con el manual. Por ello, resulta inadecuada para explicar la intelectualidad de masas, o, lo que es lo mismo, el trabajo vivo en cuanto *general intellect*. La teoría de la proletarización fracasa también en cuanto el trabajo intelectual (o complejo) no es identificable con una red de saberes especializados, sino que se identifica con el uso de facultades genéricas lingüístico-cognoscitivas del animal humano. Éste es el pasaje conceptual (y práctico) que modifica todos los términos de la cuestión.

La fallida proletarización no significa que los trabajadores calificados conserven nichos privilegiados. Significa ante todo que toda la fuerza de trabajo postfordista, en cuanto compleja o intelectual, no se caracteriza por aquella suerte de *homogeneidad por sustracción* que implica por sí el concepto de “proletariado”. Dicho de otro modo: significa que el trabajo postfordista es *multitud*, no *pueblo*.

Tesis 10

El postfordismo es el “comunismo del capital”.

Las metamorfosis de los sistemas sociales de Occidente durante los años '30 han sido a veces designadas con una expresión tan perspicua como aparentemente paradójica: *socialismo del capital*. Con ella se alude al papel determinante asumido por el Estado en el ciclo económico, al finalizar el *laissez-faire* liberal, a los procesos de centralización y de planificación dirigida de la industria pública, a la política de pleno empleo, al principio del *Welfare*. La respuesta capitalista a la Revolución de Octubre y a la crisis del '29 fue una gigantesca socialización (o mejor, estatización) de las relaciones de producción. Para decirlo con la frase de Marx que citábamos hace poco: “una superación de la propiedad privada sobre el mismo terreno de la propiedad privada”.

Las metamorfosis de los sistemas sociales de Occidente durante los años '80 y '90 pueden ser sintetizadas del modo más pertinente con la expresión: *comunismo del capital*. Esto significa que la iniciativa capitalista orquesta en su propio beneficio precisamente aquellas condiciones materiales y culturales que le aseguraban un calmo realismo a la perspectiva comunista. Si pensamos en los objetivos que constituían el eje de aquella perspectiva: abolición de ese escándalo intolerable que es el trabajo asalariado; extinción del Estado en tanto industria de la coerción y “monopolio de las decisiones políticas”; valorización de todo aquello que torna irreplicable la vida del individuo. Pues bien, en el curso de los últimos veinte años se ha puesto en escena una interpretación capciosa y terrible de estos mismos objetivos. En primer lugar: la irreversible contracción del tiempo de trabajo socialmente necesario ha sucedido con el aumento del horario para los que están “adentro” y la marginación para los que están “afuera”. Incluso cuando se está ante un apriete extraordinario, el conjunto de los trabajadores dependientes es presentado como “sobrepoblación” o “ejército industrial de reserva”. En segundo lugar, la crisis radical o hasta la disgregación de los Estados nacionales se explica como reproducción miniaturizada, a modo de caja china, de la forma- Estado. En tercer lugar, a continuación de la caída de un “equivalente universal” capaz de tener vigencia efectiva, asistimos a un culto fetichista de las *diferencias*: sólo que estas últimas, reivindicando un subrepticio fundamento sustancia, derivan luego en toda clase de jerarquías vejatorias y discriminantes.

Si el fordismo había incorporado, y transcrita a su modo, algunos aspectos de la experiencia socialista, el postfordismo ha destituido de fundamento tanto al keynesianismo como al socialismo. El postfordismo, basado en el *general intellect* y la multitud, declina *a su modo* instancias típicas del comunismo (abolición del trabajo, disolución del Estado, etc.). El postfordismo es el comunismo del capital.

A espaldas del fordismo estuvo la revolución socialista en Rusia (y, aún derrotado, un intento de revolución en Europa occidental). Es lícito preguntarse qué movimientos sociales han hecho de preludeo del postfordismo. Pues bien, creo que en

los años '60 y '70 se dio en Occidente una revolución derrotada. La primera revolución no insurreccional contra la pobreza y el atraso, más específicamente, contra el modo de producción capitalista, por lo tanto, contra el trabajo asalariado. Si hablo de revolución derrotada no es porque muchos hablasen de revolución. No me refiero al carnaval de la subjetividad, sino a un sobrio dato de hecho: por un largo período de tiempo, tanto en las fábricas como en los barrios populares, en las escuelas como en ciertas delicadas instituciones estatales, se enfrentaron dos poderes contrapuestos, con la consiguiente parálisis de las decisiones políticas. Desde este punto de vista-objetivo, sobrio- se puede sostener que en Italia y otros países occidentales, hubo una revolución derrotada. El postfordismo, es decir, el "comunismo del capital", es la respuesta a *aquella* revolución derrotada, tan distinta de la de los años '20. La calidad de la "respuesta" es igual y contraria a la calidad de la "demanda". Creo que las luchas sociales de los años '60 y '70 poseían expresas instancias no socialistas, es más, antisocialistas: crítica radical del trabajo; un acentuado gusto por las diferencias o, si se prefiere, una refinación del "principio de individuación"; ya no más la aspiración a apoderarse del Estado, sino la actitud (a veces muy violenta) de defenderse del Estado, de disolver el vínculo estatal como tal. No es difícil reconocer principios y orientaciones comunistas en la fallida revolución de los años '60 y '70. Por ello el postfordismo, que constituye una respuesta a dicha revolución, ha dado vida a una paradójica forma de "comunismo del capital".

Bibliografia

- AGOSTINO D'IPPONA (1997), *Confessiones*, trd. It. Con testo latino enfrente Confessioni, Rizzoli (Bur), Milano.
- ADORNO Th. W., HORCKHEIMER M. (1947), *Dialektik der Aufklaerung*; trad. It. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, ed. It. Con testo griego enfrente, Mondadori (Oscar), Milano 1996.
- ARISTOTELE, *Protreptico*, trad. It. En Id. , Opere Complete, vol XI, Laterza, Bari 1984.
- ARENDT H. (1958), *The Human Condition*; trad. It. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988.
- ARENDT H. (1961), *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*; trad. It. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.
- AUSTIN J. (1962), *How to do things with Words*; trad. It. *Come fare cose con le parole*. Marietti, Genova 1987.
- BACHELARD G. (1940), *La philosophie du non*; trad. It. Parz. *La filosofia del no*, en Id. Epistemologia, Laterza, Bari 1975.
- BENJAMIN W. (1936), *Das Kunstwerk im Seitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*; trad. It. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966.
- BENVENISTE E. (1970), *L'appareil formel de l'enonciation*; trad. It. *L'apparato formale dell'enunciazione*, en id. Problemi di linguística generale II, Il Saggiatore, Milano 1985.
- BIANCIARDI L. (1962), *La vita agra*, Rizzoli, Milano.
- DEBORD G. (1967), *La société du spectacle*; trad. It. *La società dello spettacolo*, Vallecchi, Firenze 1979.
- FOUCAULT M. (1989 post.), *Résumé des cours 1970-1982*; trad. It. *Résumé des cours 1970-1982*, BFS Edizioni, Livorno 1994.
- FREUD S. (1919), *Das Unheimliche*; trad. It. *Il perturbante*, in Id. Saggi sull'arte la letteratura il linguaggio, Boringhieri, Torino 1969, pp. 267-310.
- GEHLEN A. (1940), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*; trad. It. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Feltrinelli, Milano 1983.
- GOULD G. (1984 post.), *The Glenn Gould Reader*; trad. It. *L'ala del turbine intelligente. Scritti sulla musica*. Adelphi, Milano 1988.
- GORZ A. (1997), *Misères du présent, richesse du possible*; trad. It. *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, Manifestolibri, Roma 1999.
- HABERMAS J. (1968), *Arbeit und Interaktion*; trad. It. *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975.
- HEIDEGGER M. (1927), *Sein und Zeit*, trad. It. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- HIRSCHMAN A.O. (1970), *Exit, Voice and Loyalty*; trad. It. *Lealtà Defeazione Protesta*, Bompiani, Milano 1982.
- HOBBS Th. (1642), *De Cive*; trad. It. *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- HOBBS Th. (1651), *Leviathan*; trad. It. *Leviatano*, Laterza, Bari 1989.
- KANT I. (1790), *Kritik der Urtheilskraft*; trad. It. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1974.
- MARX K. (1932 post.), *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. It. *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*, in Id. *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1950.
- MARX K. (1939-1941 post.), *Grundrisse der politischen Oekonomie*; trad. It. *Linemanenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 vol., La Nuova Italia, Firenze 1968-1970.
- MARX K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*; trad. It. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Avanzini e Torraca Editori, 6 vol., Roma 1965.

- MARX K. (1933 post.), *Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*; trad. It. *Capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- MARX K. (1905 post.), *Theorien ueber den Mehrwert*; trad. It. *Storia delle teorie economiche*, Newton Compton, 3 vol. Roma 1974.
- MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la perception*; trad. It. *Fenomenologia della percezione*, Il saggiatore, Milano 1965.
- RIFKIN J. (1995), *The End of Work*; trad. It. *La fine del lavoro*, Baldini & Castoldi, Milano, 1996.
- SAUSSURE F.de (1992 post.), *Cours de linguistique générale*; trad. It. *Corso di linguistica generale*, Laterza (UL), Bari 1970.
- SCHMITT C. (1963), *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*; trad. It. *Premessa, del 1963, a Il concetto del politico (1932)*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 89-100.
- SCHNEIDER M. (1989), *Glenn Gould. Piano solo. Aria et trente variations*; trad. It. *Glenn Gould*, Einaudi, Torino 1991.
- SIMONDON G. (1989), *L'individuation psychique et collective*; trad. It. (en preparación) *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.
- SPINOZA B. (1677), *Tractatus politicus*, trad. It. Con texto original enfrente *Trattato politico*, edizioni ETS, Pisa 1999.
- VIRNO P. (1994), *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Manifestolibri, Roma.
- VIRNO P. (1999), *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- WEBER M. (1919), *Politik als Beruf*; trad. It. *La politica come professione*, en Id. *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966, pp. 79-153.