

DOSSIER DE LECTURES PAOLO VIRNO
BARCELONA OCTUBRE 2003

En aquest dossier que tens a les mans hem recollit part dels que considerem que són els textos centrals del filòsof i activista italià Paolo Virno. Els textos estan ordenats per grau de dificultat, per tal de facilitar-ne la seva lectura. Pensem que aquests textos poden servir per dinamitzar el debat dins dels Moviments Socials de Barcelona a partir del coneixement d'altres experiències i teoritzacions al voltant de la realitat que ens envolta i la nostra voluntat de transformar-la.

Hem començat el dossier amb la transcripció de l'entrevista publicada a la revista Archipiélago, que pot servir d'una bona iniciació al marc polític i teòric en què es desenvolupa l'autor. Posteriorment, hem afegit tres articles breus publicats al llibre *Virtuosismo y revolución de traficantes de sueños* que ens introduïxen a les temàtiques treballades per l'autor (l'èxode, el dret a la resistència i el General Intellect, concepte usat per diferents corrents del pensament autònom italià per caracteritzar les transformacions succeïdes amb les transformacions econòmiques i socials succeïdes en els darrers anys. Un anàlisi polític d'aquestes transformacions dins el marc italià (però que no obstant podem trobar correspondències en el nostre estat) el trobarem al següent text "Do you remember counterrevolution?" que alhora és una bona guia de navegació per conèixer les causes de la fallida de l'esquerra autònoma italiana, un dels moviments antiautoritaris més forts del continent europeu durant el cicle de lluites 1968-1977.

Al voltant d'aquesta temàtica, però des d'una perspectiva més teòrica es pot llegir l'article següent publicat al número 7 de la revista *Contrapoder* amb el títol "10 tesis sobre la multitud y el postfordismo" que forma part d'un llibre més ampli anomenat *Gramàtica de la Multitud* que aviat veurem traduït al castellà.

Finalment, acabem el dossier amb un article de considerable dificultat teòrica (per a les persones que no estan familiaritzades amb el lèxic de l'autor) però que no ens hem pogut resistir a incloure, donat que resumeix gran part de les seves aportacions. Tanmateix, pensem que un treball dels textos anteriors pot permetre la seva lectura sense gaire dificultat. Ja que només sintetitza i armonitza molts dels conceptes que hem presentat dispersos amb altres textos.

Res més, bona lectura a tothom.

General intellect, éxodo, multitud

entrevista con Paolo Virno publicada en Archipiélago núm.54.

Agradecemos a Verónica Gago y Diego Sztulwark (Colectivo Situaciones) junto con Marcelo Matallanes que nos hayan facilitado este material.

A Paolo Virno lo conocimos hace unos pocos años a través de las lecturas fragmentadas de algunos de sus artículos clásicos: *Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política* (1993) y *Do you remember counterrevolucion* (1995). Con el tiempo su nombre comenzó a circular más asiduamente. Primero, como consecuencia de la meteórica difusión de la obra del más célebre de sus colegas, Toni Negri y, luego, a partir de una entrevista - polémica por sus efectos- realizada por Flavia Costa y publicada este mismo año en el diario Clarín.

Más o menos por esa fecha comenzaron los preparativos de nuestra entrevista con Virno. El nexa fue un amigo común: Sandro Mezzadra, intelectual y militante italiano, y co-editor -junto a Virno- de la revista *Derive Approdi*.

Virno es un militante político de larga trayectoria en la autonomía obrerista italiana, fundador de varias revistas políticas y autor, entre otros, de los siguientes títulos: *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura* (1986); *Mondanità. L'idea di "mondo" tra esperienza sensibile e sfera pubblica* (1994); *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio* (1995); *Radical thought in Italy*, compilado junto a Michael Hardt (1996); e *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico* (1999).

Acaba de publicar su último libro *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (2002), trabajo sobre el cual gira la conversación que tuvimos con él.

Paolo Virno, napolitano, 50 años, vive a una cuadra de Piazza di Fiori, una de las más hermosas de Roma. La primera vez que visitamos su casa tuvimos el placer de probar su especialidad: pastas caseras. Mientras cortaba tomate y trituraba albahaca, nos empezó a relatar parte de su vida y a hacer filosofía al estilo de Sor Juana: "mientras se revuelve la olla".

Al día siguiente, con 37 grados de calor, nos volvió a recibir, por la tarde, para una conversación de varias horas. Este es el resultado de una charla que Virno inició con otra de sus especialidades no tan conocidas: la filosofía del lenguaje. De allí que la apertura esté marcada por uno de los conceptos fundamentales de su obra:

Como dice Aristóteles, el animal que tiene lenguaje, es un animal político justamente por esta capacidad. Bueno... ahora sí empecemos con las preguntas

Ante todo, quisiéramos que nos cuentes un poco de tu biografía política e intelectual.

Como tantos otros, mi juventud, mi adolescencia, fue marcada por la insurrección de 1968. Vivía en Génova, iba al secundario y comencé enseguida la experiencia política, esa política nueva que se respiraba en el aire y que, como ustedes decían ayer, correspondía a una idea de felicidad pública. Política y felicidad anduvieron de la mano durante las luchas de clase en 1968. Si tuviera que expresarlo en forma sintética, este sería el eje fundamental: en ese momento se recompuso la larga separación entre la felicidad y la lucha contra el capitalismo. Por lo tanto, quien sentía que había que luchar por la felicidad entendía que debía luchar contra el capitalismo y a la inversa: no se podía luchar contra el capitalismo si no era en nombre de una vida plena, lograda. Insisto: es un poco lo que ustedes contaban ayer de la experiencia argentina; o sea, que es necesario tener algo más que las propias cadenas para poder luchar bien: hay que tener una realidad positiva que ya se pueda entrever en nombre de la cual luchar.

Luego, mi familia se mudó a Roma en donde entré en contacto con los compañeros obreristas, la tradición de los Cuadernos Rojos (1), aquellos compañeros que estaban por fundar *Potere Operaio* (2); tuve mucha suerte porque en un mundo de marxistas-leninistas, de tercermundistas, de pura casualidad yo, siendo muchacho, muy joven aún, encontré un tipo de pensamiento que, en cambio, no tenía un gran interés por el marxismo pero sí por Marx, que tomaba las páginas de Marx y las ponía en contacto directo con las luchas obreras. Además, el pensamiento obrerista en lugar de leer el Libro Rojo de Mao, leía los grandes clásicos del pensamiento burgués: Keynes, Schumpeter, también Thomas Mann, Nietzsche, Carl Schmitt. Otra ventaja de este tipo de pensamiento político era considerar como el objetivo de nuestro tiempo la abolición, la eliminación, el rechazo, del trabajo asalariado en cuanto tal: ponía en la existencia del trabajo asalariado la gran barbarie de nuestro tiempo.

Entonces, comencé la militancia política en *Poder Obrero* que en 1968 era el heredero revolucionario de los Cuadernos Rojos que, en cambio, habían nacido a principios de 1960. Realicé intervenciones frente a las fábricas de Roma, entre los estudiantes y, más tarde, me trasladé a Milán y a Turín realizando una labor política frente a las grandes fábricas del Norte: la Alfa Romeo en Milán y la FIAT en Turín. *Poder Obrero*, como quizás sepan, tuvo una vida corta y feliz, pero de todas maneras corta, porque en 1973 el grupo se termina. A partir de ese momento yo participé de las historias, de la vida del movimiento, sin pertenecer a ninguna organización.

El otro gran evento italiano que influyó en mí y en mis amigos y que nos atrapó por completo fue el llamado *movimiento del '77* (3). El '77 fue considerado por nosotros como un nuevo inicio: el del surgimiento de las figuras del trabajo social que eran ya el resultado de la reestructuración capitalista; es decir, que no se defendían ya de la reestructuración capitalista sino que eran ellas mismas su punto de llegada. Este punto de llegada estaba constituido por el trabajo

intelectual de masas, el trabajo precario, el trabajo intermitente, etc., y es muy importante el hecho de que el posfordismo comenzó en Italia (4) con la revuelta de aquellos que serían los sujetos productivos. En 1977, otros compañeros del viejo *Poder Obrero* y yo decidimos fundar una revista importante, significativa, que reflexionara sobre este nuevo comienzo, sobre esta modificación radical de la mentalidad, de las formas de pensar, de las formas de vida que, digamos, nos proyectaban a un más allá de la época del trabajo. La revista se llamó *Metrópolis* y los amigos con quienes la hacíamos eran Oreste Scalzone, ahora refugiado en Francia, Franco Piperno, y otros. En 1979, en el marco de la operación represiva en contra del movimiento italiano, *Metrópolis* como revista resulta criminalizada y nosotros somos apresados y encarcelados junto con otros compañeros del llamado "juicio 7 de abril", el juicio de Toni Negri (5).

Comienza el tiempo de la cárcel, compartido con muchísimos compañeros, con algunos elementos que recuerdan la cárcel política del tiempo del fascismo pero, en fin, una cárcel en la que hay muchísima discusión y muchísima elaboración teórica. Los mejores seminarios filosóficos que yo realicé en mi vida los hice en prisión. Nunca en la universidad encontré algo similar. En la cárcel cumplo en total tres años de prisión preventiva, antes del juicio. Al finalizar el primer juicio, en primera instancia, me condenan a 12 años con el cargo de asociación subversiva y constitución de banda armada, pero mi banda no tenía nombre: no decían que yo era un dirigente o un militante, por ejemplo, de las *Brigadas Rojas*; era una banda sin nombre. Anónima. En el juicio, y esto es gracioso, a la banda se la llamaba simplemente "O", para indicar "Organización", pero, repito, una organización sin nombre, sin identidad.

Salgo en libertad a la espera del juicio de segunda instancia. En ese segundo juicio de apelación yo y muchos otros imputados somos absueltos. De 12 años pasamos a la absolución. Luego de ser absuelto, y ya estamos en 1987, decido, además de la labor filosófica que mientras tanto había comenzado a realizar en forma importante, retomar la actividad política. Este nuevo inicio en la actividad política coincidió con la revista *Luogo Comune* (6) (Lugar Común). *Luogo Comune* y, más en general, el análisis de las figuras del trabajo social y de las formas de vida, nace con un discurso sobre los *sentimientos*. La hipótesis era esta: si es cierto que el trabajo posfordista tiene en el centro la comunicación, la cultura en el sentido más amplio del término, entonces, hay que comenzar el análisis a partir de ciertos sentimientos, pero sentimientos no en el sentido psicológico, sino sentimientos entendidos como formas de ser, formas de estar en el mundo, y comenzamos a discutir de malos sentimientos: antes que nada, *oportunismo*, luego *cinismo* y finalmente el *miedo*. Creíamos que el *oportunismo* entendido como *sentimiento de masas*, significaba que cada individuo trabajaba en contacto con muchas oportunidades distintas, oportunidades entendidas en un sentido técnico. El que trabaja en el posfordismo tiene que estar familiarizado con las más distintas opciones. Entonces, un típico sentimiento moral malo como ser el oportunismo había sido puesto a trabajar como una virtud técnica. Esto significaba, al final de los años 80, tratar de entender cómo en el trabajo estaban en juego muchas cosas que antes tenían que ver con el tiempo del no-

trabajo. Cómo, de hecho, el límite, la línea de frontera, entre trabajo y no-trabajo se había debilitado o inclusive estaba, en parte, desapareciendo. *Luogo Comune* pone, luego, en el centro de su atención el famoso -o por lo menos famoso para el obrerismo italiano- *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundrisse* de Marx y, sobre todo, el concepto de *intelecto general* (7): "general intellect". Hacíamos una crítica a Marx, crítica entre comillas, diciendo que hoy el intelecto general ya no estaba depositado en las maquinarias, sino que existía y vivía en la cooperación del trabajo vivo. Lo decíamos con la siguiente *fórmula*: *general intellect = trabajo vivo en lugar de capital fijo*.

La intención era crear una red organizadora, o sea, producir ideas, como condición necesaria para retomar un discurso de política práctica. En esto hubo un fracaso. El motivo noble del fracaso fue que los sujetos del trabajo posfordista habrían encontrado, en poco tiempo más, una representación política en la nueva derecha, porque la nueva derecha -Berlusconi y al principio la Liga Norte- de alguna manera representaba la intelectualidad de masas y también la crisis de la democracia representativa; lo hacía de una manera perversa, mala, pero de alguna manera lograron esa representación. Por otro lado, en el pasado hubo ejemplos de esto: se vieron partidos reaccionarios de los trabajadores, partidos reaccionarios de los campesinos; en Italia, con la nueva derecha, tuvimos el *partido reaccionario de la intelectualidad de masas*. Este es el motivo noble, el motivo más concreto del fracaso. Pero también hubo una cierta incapacidad de nuestra parte para retomar la actividad política en condiciones nuevas, con sujetos nuevos. En *Luogo Comune* éramos todos, o casi todos, personas ligadas a las viejas luchas y a los viejos métodos de organización. Hubo tres seminarios teóricos muy lindos a principio de los años 90, en París, con los compañeros de *Future Anterieure*(8) que habían desarrollado algunas temáticas similares a las nuestras sobre el trabajo: estoy pensando en Toni Negri, obviamente. Entonces, nuestros discursos en *Luogo Comune* sobre el *General Intellect* en cuanto trabajo vivo, se encontraron en acuerdo con el análisis de Negri, Lazzarato y otros sobre el trabajo inmaterial. Una especialidad de *Luogo Comune* fue, en cambio, el discurso sobre el *éxodo*. Por *éxodo* se entiende una política radical que no quiere construir un nuevo estado. En conclusión, es sólo esto y, entonces, está lejos del modelo de las revoluciones que quieren tomar el poder, construir un nuevo estado, un nuevo monopolio de la decisión política; al contrario, es -en todo caso- defenderse del poder, no tomar el poder y, además, las cosas que decían ustedes ayer cuando hablaban en la universidad de esta riqueza de relaciones, esta positividad de la experiencia como algo que luego merece ser defendido pero que, mientras tanto, debe haber algo ya construido en términos de sociabilidad, relaciones productivas, conocimientos, redes de nuestra parte.

Éxodo y *General Intellect* fueron el intento de retomar una política práctica organizada; fue, entonces, junto con los compañeros del Véneto -que son los *Desobedientes* (9) actuales- un intento que no resultó por motivos grandes y pequeños, por incapacidad nuestra. Después de *Luogo Comune*, participé en *Derive Approdi* (10) que es el hijo, la inmediata consecuencia. *Luogo Comune*

había nacido, como ya dije, con el discurso sobre los sentimientos, que tomó la forma de un libro que se llama *Sentimientos del más acá*. Con *Derive Approdi* se presentó el problema de cómo traducir, transformar, los discursos sobre *General Intellect*, *multitud*, *éxodo*, en formas concretas de lucha. Por esto, hace tres años escribimos un documento titulado IWW -International Workers of the World- que es el nombre de un viejo sindicato revolucionario de los Estados Unidos. Este documento intentaba arrancar de los problemas más concretos del trabajo precario. Y proponía las cámaras del trabajo y del no-trabajo: sindicalización de base como condición necesaria para "salir de la dimensión simbólica". Nuestro problema era y sigue siendo cómo salir de la dimensión simbólica; esa dimensión simbólica que prevalece también en Génova. Es decir, en Génova se trataba de un *meeting* de los "poderosos de la tierra", el movimiento reaccionaba, pero reaccionaba sobre un *plano simbólico*, este era también el límite de los *Centros Sociales* y de las formas de contracultura, de cultura alternativa. Por esto, hacíamos un discurso sobre las formas de lucha. Formas de lucha a inventar porque en la realidad posfordista la huelga frecuentemente no sirve o no es suficiente; sobre todo hay que movilizar a los trabajadores que son más chantajeados: los trabajadores de los Mc Donald's, de las empresas de limpieza, etc. Entonces se necesita inventar una forma de lucha equivalente a la vieja huelga. Este fue quizás el intento más significativo de *Derive Approdi* con este documento sobre el sindicalismo de base.

Bueno, diría que, en grandes líneas, estas son las etapas de mi experiencia. Tengo que agregar que en los últimos 20 años una parte importante de mi tiempo estuvo dedicada al trabajo filosófico, centrado sobre cuestiones clásicas de la filosofía: el lenguaje, la temporalidad, la pregunta ¿qué es el tiempo histórico?, ¿cómo está hecho el tiempo histórico? Siempre pensé que este trabajo filosófico tenía una relación con la actividad política porque considero que elaborar un materialismo no reduccionista, sino de amplio respiro, es una condición importante para la crítica del capitalismo, para la lucha contra el capitalismo. Entonces, entiendo la filosofía como un materialismo de "hombros fuertes" en relación con la política. Sin embargo, tengo que admitir que se trata de una relación mediada, en última instancia. Naturalmente, existe también una cierta distancia y yo he vivido después de la cárcel justamente esta distancia entre filosofía y política; la viví en carne propia algunas veces como una esquizofrenia. Mucha parte de mi tiempo se iba en la escritura filosófica, luego debía ponerme otra máscara y hacer cosas políticas, aunque más no sea una revista política pero, bueno, era otro contexto, otro ámbito. Entonces, me dividí entre la escritura de libros filosóficos que buscaban aportar a la fundación de un nuevo materialismo sobre problemas como nuestra relación con la muerte, la naturaleza, el tiempo, y una praxis política. Es posible que en los últimos años haya sido más *filósofo* que *político*; por otro lado, cada uno de nosotros está formado por las costumbres prácticas: si se dedica mucho pero mucho tiempo al trabajo filosófico, éste te cambia. Entonces, tienen que tener en cuenta la doble cara: por momentos *filosófica*, por momentos *política*, de mi tiempo, de mi actividad. Dos caras relacionadas pero con una distancia inmensa, inevitable.

Queríamos conversar un poco sobre algunas de las cosas que venís contando y, en particular, sobre la manera en que las exponés en tu último libro, *Gramática de la multitud*. En primer lugar, nos interesaría saber cómo funciona en tu desarrollo teórico y político la noción de *multitud*. Hemos encontrado que el uso que hacés de esta categoría en *Gramática...* desarrolla una dimensión -llamemoslé ontológica- muy original. Algo así como que "la multitud es tanto fuente del *bien* como del *mal*".

El asunto es que el término multitud ha circulado, muy especialmente a partir de relecturas radicales de Spinoza, que presentan la cuestión en términos menos ambivalente, de una manera más unilateral, más ligada "al bien" -diríamos- que "al mal".

Ahora, siendo que tu lectura de la multitud parte también de la "polémica" entre Spinoza y Hobbes, sobre el estado y la soberanía, queríamos preguntarte más concretamente: ¿qué entendés por *mal*? ¿Cómo lográs pensar un vínculo entre el *mal* y la *multitud*?

La multitud es una forma de ser; y por la expresión forma de ser entiendo algo fundamental, básico, de relación con el mundo, con los otros, con la vida. Naturalmente, cada forma de ser es ambivalente: lo importante es entender que esta ambivalencia de todas las formas es referenciable a la forma de ser fundamental. Pongo el ejemplo del *oportunismo*. El oportunismo de la multitud posfordista es hoy algo malo, porque significa aceptar la dominación. El punto decisivo es que las insurrecciones de la multitud, las luchas de liberación de la multitud, comenzarán por esta sensibilidad por lo *posible*, o sea, por las distintas oportunidades.

Entonces, se trata siempre de una *misma* familiaridad con lo *posible*, que puede transformarse en malo si deviene servilismo, corrupción, oportunismo pero, a la vez, la misma cercanía a lo posible, la misma sensibilidad por lo posible, típica de la multitud, puede también construir luchas.

El punto es que tanto el mal como el bien derivan ambos del *mismo* núcleo, de la *misma forma de ser*. Por ejemplo, el pensamiento de la izquierda tradicional condena, critica, el oportunismo y piensa que el bien consiste en no tener más una relación con lo *posible*, sino en tener nuevamente una vida bien definida. Nuestra idea era, en cambio, que la multitud de todas maneras tiene una forma de ser ligada al posible, al *contingente*. Esta sensibilidad por lo contingente puede devenir corrupción y oportunismo o puede devenir revuelta, pero siempre a la base de la corrupción como a la base de la revuelta está la sensibilidad por el posible contingente. *Ambivalencia de la multitud*. Otro ejemplo: la multitud no se hace más representar políticamente; dice: no más democracia representativa. Pero esta lejanía, esta indiferencia por la democracia representativa no excluye la presencia en la multitud de muchos pequeños Petain (el general francés que, en la época de la ocupación nazi de Francia, colaboraba con Alemania) y muchos pequeños Petain pueden controlar la multitud, a los muchos, y entonces, de nuevo, la posibilidad del mal está totalmente presente. Nosotros en el número

cuatro de *Luogo Comune* llegamos a hipotetizar un *fascismo posmoderno* que se alimenta justamente de las formas de ser de la multitud. No decíamos que existiera este fascismo: era un discurso llevado al límite, un discurso hipotético pero que planteaba: "miren que el problema del fascismo no es el problema clásico de los años 30, habrá formas de fascismo que se basen justamente sobre la multitud contemporánea y sus comportamientos". Bueno, este era el discurso sobre el bien y el mal: el uso de la palabra ambivalencia. La multitud es una forma de ser a partir de la cual puede nacer una cosa pero también la otra: *ambivalencia*.

Si esta ambivalencia -de la multitud- se funda en un núcleo ontológico que habilita tanto unas posibilidades como sus opuestas y si es posible encontrar a lo largo de la historia de la política y de la filosofía política moderna la recurrencia de esta ambivalencia (como en el caso de la "polémica Spinoza-Hobbes", de la que hablábamos hace un rato, pero también en el caso que ahora agregás del fascismo de los '30 y el actual "fascismo posmoderno"), ¿por qué afirmás, entonces, en *Gramática de la multitud*, que el posfordismo es un régimen propiamente ontológico?

Es una buena pregunta, una buena cuestión. Mi tesis es que el posfordismo saca a la luz directamente los caracteres de fondo de la especie humana. El posfordismo es en el plano histórico y social una repetición histórica y social de la antropogénesis. Yo creo que en el plano ontológico o, como sea, en el plano de las condiciones invariables, constantes, de nuestra especie, de la especie humana, del *homo sapiens*, se ajusta, al menos en parte, la teoría de la antropología filosófica que dice que el ser humano es, sobre todo, *no especializado*. Es el más pobre de los animales en relación a su carencia de instintos especializados y no tiene un ambiente preciso, determinado. En general, la cultura, la sociedad, disimuló, escondió esta condición creando formas de especialización para el animal no especializado y creando ambientes artificiales para el animal que no tiene ningún ambiente. Entonces, digamos que cultura y sociedad escondían aspectos *distintivos* de la naturaleza humana. El posfordismo, en cambio, es la primera sociedad y la primera cultura que no esconde estos aspectos, sino que -por lo contrario- los valoriza, los pone en plena luz. Piensen en la consigna universal, tanto en Argentina, en Italia y en Corea como en Europa del Este: *flexibilidad*. Flexibilidad en todas las lenguas del mundo significa *no especialización*. Lo mismo sucede con esta fea palabra: *globalización*, que tiene, de todas formas, como verdad el hecho que los seres humanos deben vivir abiertamente, explícitamente como esos seres que no tienen un ambiente bien definido. En este sentido, el posfordismo, la experiencia contemporánea, marca quizás una verdadera novedad porque, por vez primera, sociedad y cultura corresponden explícitamente a una condición ontológica.

Bueno, esta sería una respuesta sintética a la buena pregunta. Entonces, la multitud no es sólo un sujeto social, sino que es esa forma de ser humana en la cual la condición ontológica emerge explícitamente en el plano empírico, en el plano social. Multitud es sólo la otra cara del *éxodo*: los hombres y las mujeres

que no quieren conquistar el poder, sino que en todo caso lo quieren extinguir, anular; no quieren construir un nuevo estado, lo quieren extinguir, anular. La multitud tampoco tiene las características unitarias del *pueblo*. Posee, como categoría política, aspectos antropológicos y ontológicos. Entonces, pienso más en Hobbes que en Spinoza. En Hobbes la multitud es entendida no sólo como categoría política, sino también como categoría ontológica porque para él en la forma de ser de los muchos, de lo múltiple, emerge la condición humana en cuanto tal.

Pueblo como regularidad histórica y multitud como momento de ruptura en el que puede emerger este nivel ontológico que, a su vez, es ambivalente, es decir, que no determina sino que destruye determinaciones. Se trata, entonces, de un retorno de -y a- lo múltiple.

Si te seguimos bien, estos ciclos se habrían detenido en la coyuntura actual: la que estaría enteramente ontologizada.

A partir de esta singularidad histórica radical del posfordismo tendríamos, por un lado, el éxodo como el camino de fuga y de emancipación, y por otro, la amenaza de las propias potencias antropológicas que se nos enfrentan como fundamento de la dominación capitalista contemporánea. Y bien, si te seguimos el razonamiento, es aquí, en este último aspecto, que aparece la categoría foucaultiana -en principio- de biopoder, a la que dedicás unas páginas polémicas en *Gramática...* Allí precisás de manera muy estricta la legitimidad que le otorgás a esta noción y renegás del uso generalizado de ella.

Entonces la pregunta sería la siguiente: ¿podés precisar tus objeciones con el uso de la categoría de biopoder?

-Sí, el uso que hacen Toni (Negri) y Michael (Hardt)...

Y también Giorgio Agamben...

Agamben es un problema... Agamben es un pensador de gran valor pero también, en mi opinión, un pensador sin ninguna vocación política. Entonces, cuando Agamben habla de *biopolítica* tiene la tendencia a transformarla en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico. Y en esto, en mi opinión, está muy equivocado. El problema es, creo, que la biopolítica es sólo un efecto derivado del concepto de fuerza-trabajo. Cuando hay una mercancía que se llama fuerza-trabajo está ya implícitamente el *gobierno sobre la vida*. Agamben diría, en cambio, que la fuerza-trabajo es sólo uno de los aspectos de la biopolítica; yo digo lo contrario: sobre todo porque la fuerza trabajo es una mercancía *paradójica* porque no es una mercancía real como un libro o una botella de agua, sino que es la simple *potencia de producir*. Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces, hay que gobernar el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que contiene esta potencia. Toni (Negri) y Michael (Hardt), en cambio, utilizan biopolítica en un sentido histórico determinado, basándose en Foucault, pero Foucault de la biopolítica habló en

pocas páginas -en relación al nacimiento del liberalismo-, por eso Foucault no es una base suficiente para fundar un discurso sobre la biopolítica y mi temor, mi miedo, es que biopolítica pueda transformarse en una palabra que esconde, cubre, los problemas en vez de ser un instrumento para enfrentarlos. Una *palabra fetiche*, una palabra "abre puertas", una palabra con el signo exclamativo, una palabra que corre el riesgo de bloquear el pensamiento crítico en vez de ayudarlo. Entonces, tengo miedo de las palabras fetiche en política porque se parecen a los gritos del niño que tiene miedo de la oscuridad..., el niño que dice: "¡mamá, mamá!", "¡biopolítica, biopolítica!". No niego que haya un contenido serio en el término, sin embargo veo que el uso del término biopolítica algunas veces es un uso consolador, como el grito del niño, mientras que a nosotros nos sirven, en todo caso, instrumentos de trabajo y no *palabras propaganda*.

Una cosa que nos interesó de *Gramática...* es la forma en que derivás, del General Intellect, la idea de una "vida no remunerada". Allí desarrollás una dialéctica a partir del carácter productivo de la vida en "sí misma" que anuncia que toda distinción entre ámbitos laborales y extralaborales es formal, en la medida en que el tiempo de producción de valor actual involucra todos los ámbitos de la reproducción vital. De esta manera, el posfordismo aparece como un momento "sin economía política posible", o, tomando la metáfora de Marx, como un objeto cuya anatomía no se ilumina a partir del poder de visibilizar que anteriormente se le atribuía a las categorías de la economía política y que, ahora, según planteás, habría que otorgarle a otras nociones...

Sí, porque el posfordismo transforma en instrumento de trabajo las capacidades humanas que antes tenían que ver -en todo caso- con la ética y la estética y, naturalmente, transforma estas capacidades humanas en instrumento de valorización económica. Pero en la economía política no hay categorías para valorar económicamente estas capacidades, por lo tanto, hay una situación *paradójica*: la *riqueza de las naciones* para decirlo como Adam Smith o, en otras palabras, la economía, es producida con modalidades que ya no son pensables, concebibles, con las categorías de la economía política. También ésta es una paradoja de difícil solución. Pero, justamente, esta paradoja explica quizás por qué hay una dificultad tan grande, en muchos países entre los que figura Italia, para organizarse y luchar: porque en el trabajo entran muchas cosas de la vida y es muy difícil organizar políticamente "la vida"; este es el problema. En mi opinión, lo que preguntan sobre la equivalencia entre "vida no retribuida/vida retribuida" quiere demostrar que hoy debemos identificar una idea distinta de *riqueza*. En el fondo, lo que está en juego no es la distribución de la riqueza, sino la definición de lo que realmente es la riqueza, una definición que en última instancia no es económica y que es posible justamente teniendo en cuenta cómo se ha transformado hoy la economía posfordista. Entonces, quienes *no trabajan* pero están en relación con los demás, piensan y hacen una experiencia de la ciudad o, al menos, de los lugares en los que viven, y quienes

trabajan, hay obviamente una diferencia monetaria, de salario, pero el tipo de capacidades son similares.

El hecho de considerar productivo también a quien hoy está sin trabajo quiere decir modificar la idea misma de riqueza social. Esto naturalmente es difícil y pone un verdadero problema sobre cuál es la organización posible, sobre cuál es la organización que logra dar vuelta contra el capitalismo la *unidad* de trabajo y no-trabajo, vida y producción. Todo se hace mucho más ambicioso respecto a las luchas del movimiento obrero tradicional pero, justamente por esto, es mucho más complejo: una teoría de la organización hoy incluye en sí misma todos los problemas mayores de la filosofía: esto lo decía también Lukács en *Historia y conciencia de clase* pero, digamos, que hoy ésto es aún más cierto.

¿Creés que es posible sostener este punto de vista sobre el éxodo en las regiones del tercer mundo como, por ejemplo, en América Latina? Te preguntamos esto porque a partir de los sucesos de diciembre, en Argentina, hubieron voces muy polémicas sobre la capacidad de prolongar estas tesis a contextos en que las luchas y las resistencias tienen que vérselas con un estado neoliberal extremo, corrupto y descompuesto que no se parece en nada a los estados de la Europa Occidental. Por allí iba, sobre todo, la crítica del filósofo argentino Nicolás Casullo, que sostiene que el éxodo, en nuestro país, no lo recorren tanto las multitudes, sino el estado mismo.

Bueno, no es sólo un problema argentino, también en Italia o en Francia existe la tentación de considerar al Estado Nacional como un refugio, una salvación frente a la globalización. Entonces, se considera al Estado Nacional como el lugar de éxodo posible frente a la globalización, su violencia, sus leyes. Pero se trata -en Argentina, como en Francia e Italia- de una completa ilusión, de un sueño a ojos abiertos que corre siempre el riesgo de devenir la pesadilla de las pequeñas patrias. El éxodo no es nostalgia, pero considerar al Estado Nacional como un refugio sí es nostálgico. El éxodo no es un retroceder, sino un salir de la tierra del faraón; la tierra del faraón fue hasta hace una ó dos generaciones el Estado Nacional, hoy la tierra del faraón es el Estado Mundial y los Estados Nacionales son como caparazones vacíos, como cajas vacías y, por eso, sobre ellos se hace un investimento emotivo pero que, naturalmente, es muy peligroso porque corre el riesgo de transformarse antes o después en xenofobia o, de todas maneras, en una actitud rabiosa y subalterna al mismo tiempo: rabia y subalternidad juntas.

Quiero ser aún más claro: no hablemos más de Argentina, Francia o Italia, hablemos de Palestina. Todos nosotros estamos en Jenin. Tanto yo como ustedes esperamos que se pueda crear un estado palestino lo antes posible para salvar vidas, pero en el plano conceptual pienso que es un desastre la creación de un nuevo estado que no tendrá ningún poder, que no tendrá ninguna de las prerrogativas de los antiguos estados nacionales: existirá solamente el hecho de que los prisioneros si no serán torturados, serán maltratados en su lengua materna, pero no me parece que sea una gran conquista. La gran ocasión que se

daba todavía hace 10 años, en la época de la primera Intifada, era aquella de construir una forma de organización no necesariamente estatal, estadocéntrica. Todos los estados nacionales hoy, los que existen o los que están por ser fundados, son la caricatura, la parodia de lo que fue el Estado Nacional como detentor de todos los derechos. Sabemos todos que muchísimas de las funciones económicas, de investigación científica -para no hablar de las funciones militares- están en otro lugar. Lo comprendo perfectamente pero es de nuevo la ambivalencia: el éxodo es necesario pero puede tomar también una forma reaccionaria.

En Argentina, todas estas polémicas dieron lugar -en un contexto de asambleas, piquetes y de mucha movilización- a un debate "de y sobre" los intelectuales universitarios: ¿la inmanencia disuelve la idea de "distancia crítica" atribuida a la figura del intelectual? Luego de la experiencia de los '70 aparece una autoexigencia de distancia como condición misma del pensamiento pero, estos últimos tiempos, quienes vienen haciendo esta experiencia de politización callejera, les reclaman el "quedarse al margen" y una cierta incapacidad de pensar "desde afuera" de estos nuevos fenómenos. ¿Cuál es, a tu juicio, la posibilidad de articular la función del intelectual con las exigencias de un punto de vista inmanente de estas nuevas experiencias de lucha?

No creo que la inmanencia impida una mirada crítica, una mirada analítica. Tampoco que la inmanencia impida proponer nuevas palabras y nuevos conceptos, sino la inmanencia sería una cosa tristísima y deberíamos -junto con los sacerdotes católicos- elegir la trascendencia. En cambio, estamos convencidos que la inmanencia es aquella que permite ver mejor y más lejos, que no existe una mirada más panorámica que aquella del que está situado en el plano, en un territorio. No será perfecta desde un punto de vista geométrico que requiere, en cambio, una mirada desde lo alto de la montaña, pero desde el punto de vista de la geometría política es así: mira lejos solamente quien acepta también una cierta opacidad. Es engañadora la mirada sin la opacidad de la inmanencia, es tan engañadora como cuando en el desierto se tienen visiones. Y es pensando en uno mismo, en sus amigos, en la biografía de cada uno de nosotros, en las cosas que se vieron, en las que se hicieron y en las que no se supieron hacer, que nace decir "multitud" y ya no "pueblo". Claro que tienen que ver también los libros que leímos, las posiciones teóricas materialistas, todo lo que quieran, pero cuenta también una experiencia material, una experiencia directa. Los intelectuales si bien estamos de acuerdo con los libros -Marx, Hobbes, éste, el otro, (y yo más que por Foucault tengo preferencias por Wittgenstein porque me ocupó de filosofía del lenguaje)-, la cosa decisiva de los libros para los materialistas y comunistas es, en el fondo, la frase cristiana "el verbo que se hace carne". Todo el materialismo está ahí: lo demás es un poco "chamuyo". Se trata de entender, en cada ocasión, cómo un concepto, una abstracción, el "verbo", se *encarna*. Entonces, puede ser que la cuestión de la multitud sea una cuestión de filosofía política, del 1600, pero la cosa decisiva es

cuándo y cómo se encarna. Ahora hago yo una pregunta: entre los compañeros cultos argentinos ¿hay una lectura de Walter Benjamin?

(Risas). Sí, por supuesto...

Ok, eso es bueno, las tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin, en el fondo, me parecen que van en este sentido, en esta dirección: que un momento presente se liga, dice Benjamin, en constelación, con un momento muy lejano pero con el que hay una especie de semejanza preciosa. Bueno, esto es decisivo para no ser progresista o, como decía Borges, todo verdadero autor elige sus propios predecesores.

Lo mismo vale para los movimientos: no necesariamente los predecesores para ustedes son las luchas de los años '60 o '70, puede ser un episodio más lejano o también un episodio ocurrido en otro lugar; lo mismo vale para el movimiento italiano. No es cierto que el predecesor del movimiento anti global sea el movimiento de los años '70 en Italia, puede ser una cosa mucho más lejana, podría ser la Comuna de París. O sea: los intelectuales se transforman en un problema muy grande desde el punto de vista político cuando, como en todos los países que logro imaginar, deviene decisiva la intelectualidad de masas. Por intelectualidad de masas yo entiendo el hecho que se trabaja con las facultades de la mente. No importa entonces el saber algo a nivel "erudito", importa el uso del lenguaje, del pensamiento, de las capacidades de abstracción comunes. Cuando el trabajo es así, está claro que los intelectuales en sentido restringido, los intelectuales "altos", tienen un poco el rol de dirigentes políticos. No sé si soy claro: o sea, la manera de sentir de la intelectualidad de masas está estrechamente determinada, por lo general, por la intelectualidad "alta", a veces más que por los dirigentes políticos de los partidos. En Italia, por ejemplo, el problema de los intelectuales en el posfordismo se planteó con el llamado "pensamiento débil" o pensamiento posmoderno. El pensamiento débil fue desarrollado por filósofos con teorías que ofrecían una ideología de la derrota después del final de los años '70 y jugaron un rol de inmediatos dirigentes políticos, por eso hay un problema específico sobre el tema de los intelectuales que no tiene que ser dejado de lado justamente porque se trata de la multitud y los intelectuales "altos" que tienen una voz pública y que pueden transformarse a veces en inmediatos dirigentes políticos de la multitud, de una multitud que no confía más en los partidos y, en todo caso, recibe una influencia directa de parte del intelectual.

Otro filósofo argentino, y un amigo de la revista, Horacio González, comentó una entrevista tuya que salió en un diario de Argentina y que disparó, en parte, la discusión a la que hacíamos referencia, la cual se desarrolló, de manera imprevista, en la prensa escrita. Y bien, esta discusión, impulsada por Horacio, e inspirada, a su vez, por tus ideas sobre la multitud, consistía en rechazar, de alguna manera, el antagonismo entre pueblo y multitud. Según él, hay que esforzarse en hallar formas dialécticas que habiliten una política en la que "pueblo" no quiere decir, de manera mecánica y directa, dominación estatal, sino que refiere a una memoria

nacional, común, es decir, a todos aquellos elementos teorizados por Antonio Gramsci y sus páginas sobre la hegemonía. En fin, por allí va un poco la reflexión que te pedimos sobre la multitud y la política.

Me parece que la posición de González es muy similar a la de Rancière de quien he leído un escrito reciente publicado en la revista francesa *Multitudes*, donde sostiene que existe una relación dialéctica entre pueblo y multitud. En mi opinión, la carga de la prueba está del lado de Rancière y de González: son ellos quienes deben mostrar que esta dialéctica es conceptualmente y prácticamente posible. En su posición respeto mucho la exigencia de una memoria, de tener de alguna manera una tradición, de tener recuerdos compartidos y, claro está, los recuerdos compartidos, la tradición que podamos tener es aquella de las luchas obreras proletarias, populares. Diría esto: la multitud es realmente una nueva forma de existencia política y, en algunos sentidos, hasta antropológica y por eso es un sujeto con suficiente potencia como para incorporar muchos de los buenos recuerdos de las aspiraciones del pueblo. Puede hacerse cargo de las exigencias de libertad que vivieron en las luchas de clase en las que la clase obrera se expresaba y, sobre todo, se comportaba como pueblo. Otra vez aparece el discurso de Walter Benjamin: la capacidad de actualizar el pasado relacionándolo a las exigencias del presente. Respeto esto: yo no soy un posmoderno en el sentido de considerar como cosas desagradables la memoria y la tradición; al contrario, pienso que nadie pueda hacer siquiera una huelga de diez minutos sin una gran tradición a sus espaldas, y sería una cosa pobre la multitud si fuera sólo una muchedumbre solitaria, la masa solitaria, si fuera el individuo sin espacios, sin lugares, sin tiempos. Todo lo contrario: la multitud es también un conjunto de memorias y un gusto sensual por los lugares, por las historias que estos lugares nos cuentan, que estos lugares tienen, que un determinado "barrio" de Buenos Aires o un determinado "quartiere" de Milán contienen. Si esto no existiera, la multitud sería una cosa pobre, sería un discurso, en el peor sentido de la palabra, sociológico.

Nuestra última pregunta vuelve un poco a tu obra... Nos ha interesado mucho el rastreo y el uso que hacés allí de la noción de *virtuosismo*. ¿Considerás al virtuosismo como la esencia de una política en el sentido autopoiético de la multitud? ¿Cómo asociás todo esto con la actual coyuntura italiana en la que, como decías hace un rato, la nueva derecha de Berlusconi se mantiene en el poder, en base a su capacidad de "representar" a la multitud?

Una vez más: *ambivalencia*. En su significado más importante, virtuosismo significa que muchos trabajos hoy no tienen como conclusión un producto definido, físico, y muchos trabajos son parecidos a la ejecución de un pianista, que es una ejecución que no deja nada tras de sí pero que vale por sí misma. La cosa importante es que el virtuosismo siempre fue considerado como el modelo del accionar político. O sea, decir que hoy el trabajo se ha transformado, por lo menos en algunas de sus componentes, en virtuoso, significa decir que el trabajo posfordista absorbió en sí muchas características que anteriormente

caracterizaban la *praxis* política. Aristóteles había dicho que las formas de vida del ser humano eran tres: trabajo (*poiesis*), política (*praxis*) y vida teórica (pensamiento puro). Bueno, yo creo que otra de las grandes innovaciones del posfordismo y de la multitud es que existe una confusión y una superposición entre estas tres formas de vida: el trabajo contiene en sí muchos aspectos del pensamiento y de la política. Digo *política* en sus aspectos más antropológicos: relación con los demás, exponerse a la mirada de los otros, tener que lidiar con lo contingente y lo imprevisto; son categorías políticas que hoy se transformaron en categorías del trabajo. Entonces, hay una superposición, una confusión, entre las tres formas de vida clásicas de nuestra tradición y esto es muy importante. En el fondo, el concepto de virtuosismo intenta señalar esta superposición. Claro que Berlusconi, la nueva derecha italiana, la nueva derecha internacional, cuando gana es porque da una expresión política organizadora como si fueran virtuosos, en el sentido de virtuosismo. Esto es cierto pero pertenece a esa ambivalencia más general de la que hablábamos antes.

Roma, junio 2002

Traducción: Miguel Santucho

1. Cuadernos Rojos fue una mítica revista teórica de orientación marxista que circulaba en los ámbitos obreros, donde realizaba, precisamente, "una investigación obrera". Fue, fundada por Raniero Panzieri en 1959. Entre el '63 y el '66 se gestó una escisión en el grupo originario. De aquella escisión surge la revista Classe Operaia dirigida por Mario Tronti, Sergio Bologna y Antonio Negri, entre otros, expresión del surgimiento de la corriente del obrerismo italiano.

2. Potere Operaio (Poder Obrero): fue la primera organización obrerista de masas que se estructura a a nivel nacional, de orientación neoleninista. Su acción se orientaba hacia las fábricas y las universidades. El primer grupo se forma en Venecia, en 1967. En el otoño del '69 se constituyen los grupos nacionales. En el '73 se disuelven.

3. El movimiento del '77 es ampliamente considerado en uno de los artículos clásicos de Virno: Do you remember counterrevolution (existe traducción al castellano). Según Virno el movimiento del '77, formado por "estudiantes trabajadores y trabajadores estudiantes" y precarios de todo tipo asume como propia la fluidez del mercado de trabajo, lo cual determina actitudes comunes. Ellos transformaron el crecimiento del área de no trabajo y la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración consciente del trabajo de fábrica. Se rompe el nexo entre trabajo y socialización. Virno se apoyará, luego, en esta experiencia para reflexionar sobre la estrategia del éxodo teniendo en cuenta el

nomadismo (desapego al puesto fijo de trabajo, que pasa a ser sólo un episodio en la biografía más que una "cadena perpetua") característico de este movimiento.

4. Según Virno el posfordismo surge en Italia como un '77 invertido: es el capital, ahora, el que se apodera de las tendencias a la movilidad, al rechazo de la ética del trabajo y la flexibilidad para reestructurar, sobre estas bases dinámicas, nuevos dispositivos para su propia reproducción.

5. El 7 de abril del '79 Toni Negri es acusado de ser el jefe de una organización única que comprende un brazo político (la Autonomía Obrera) y un brazo armado (las Brigadas Rojas). Se lo acusa también de ser el organizador del secuestro y asesinato de Aldo Moro y de "insurrección armada contra el estado". Otras 30 personas son detenidas al mismo tiempo.

6. Luogo Comune (Lugar Común): revista política editada entre noviembre de 1990 y junio de 1993. Salieron 4 números. Además de Virno colaboraron, entre otros, en Luogo Comune, Giorgio Agamben, Franco Pipperno, Antonio Negri, Sandro Mezzadra y Sergio Bianchi.

7. Fragmento de las máquinas y General Intellect. El fragmento de las máquinas es un texto de Marx publicado en el Cuaderno VI de sus Grundrisse. Allí, en unas pocas páginas Marx afirma que "el capital trabaja a favor de su propia disolución como forma dominante de producción" al incorporar trabajo científico general, aplicación tecnológica de las ciencias naturales, estructuración social de la producción global". General Intellect es una categoría extraída en el original de un texto del mismo fragmento en el que dice -es castellano-: "El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata... en órganos inmediatos de la práctica social; del proceso vital real". De aquí deriva la noción de "intelecto de masas" que usa Virno en la entrevista.

8. Future Anterieure (Futuro Anterior): revista fundada por Toni Negri durante su exilio en Francia.

9. Desobedientes: organización política italiana actual compuesta, entre otros, por los disueltos Tute Bianche (Monos Blancos) y la Juventud de Refundación Comunista.

10. Derive Approdi: revista teórica y política fundada en 1992, coeditada por Virno y otros. A demás es una editorial.

Del Éxodo

Entre las muchas maneras en las que Marx he descrito la crisis del proceso de acumulación capitalista (sobreproducción, caída tendencial de la tasa de beneficio, etc.), hay una de lo más desconocida: la *deserción* obrera de la fábrica.

Marx habla de una febril y sistemática desobediencia a las leyes del mercado de trabajo, a propósito de la fase inicial del capitalismo norteamericano, cuando su análisis del moderno modo de producción se tropieza con la epopeya del Oeste. Las caravanas de colonos dirigidas hacia las grandes llanuras y el individualismo exasperado del *frontiersman* se asoman en sus textos como una señal de dificultad para *Monsieur le Capital*. La «frontera» está incluida con fuerza propia en la crítica de la economía política.

No se trata solo de glosas marginales entorno a las anomalías del desarrollo en las áreas extraeuropeas. Se trata más bien, por parte de Marx, de la búsqueda de nuevas categorías interpretativas sometidas a prueba respecto a las tendencias de fondo implícitas en la relación capitalista. Por esto, más que los artículos marxianos sobre la guerra civil americana o su correspondencia con los socialistas alemanes emigrados a los Estados Unidos tras 1848, conviene prestar atención a un lugar teórico por excelencia: a un capítulo de *El Capital*. Precisamente, al último capítulo del primer libro, donde se trata de las colonias, incluso más en concreto, casi exclusivamente de la *función social* de la frontera norteamericana [Marx 1867: cap. XXV, «La moderna teoría de la colonización»].

La pregunta que se hace Marx es simple: ¿cómo ha podido ocurrir que el modo de producción capitalista haya encontrado tanta dificultad para imponerse justamente en un país que tenía la edad del capitalismo, nacido con él, sobre el que no pesaba la herencia viciosa de los modos de producción tradicionales?. En los Estados Unidos las condiciones para el desarrollo capitalista se daban en toda su pureza, por tanto algo no funcionó. No fue suficiente que desde el viejo continente fluyeran en abundancia dinero, fuerza de trabajo y tecnologías, no fue suficiente que las «cosas» del capital se reunieran en una tierra sin nostalgias. Las «cosas» han permanecido durante largo tiempo de esa manera, sin haber sido transubstanciadas en una *relación social*. La causa de este paradójico *impasse* reside, según Marx, en la costumbre contraída por los emigrantes de abandonar la fábrica, tras un breve periodo de tiempo, dirigiéndose hacia el Oeste, adentrándose en la frontera.

La frontera, es decir la presencia de un ilimitado territorio que poblar y colonizar, ha ofrecido a los obreros americanos la oportunidad, de veras extraordinaria, de hacer reversible su propia condición de partida. Cuando se cita la famosa «riqueza de oportunidades» como raíz y blasón de la civilización norteamericana, se nos olvida resaltar a menudo la oportunidad decisiva, que señala una diferencia respecto a la historia de la Europa industrial: esto es, aquella de *huir en masa del trabajo sometido al patrón*.

Ya un padre de la patria, Benjamín Franklin, aconsejando a quien quería trasladarse a América, escribía:

Entre nosotros el trabajo cotidiano es demasiado costoso, y lo obreros difíciles de mantener juntos, porque cada uno de ellos desea ser patrón, mientras, por otro lado, el bajo costo de la tierra induce aún más a abandonar la industria por la agricultura. [...] Los grandes talleres manufactureros exigen abundancia de pobres que hagan el trabajo por salarios bajos; estos pobres se pueden encontrar en Europa, pero no se encontrarán en América hasta que toda la tierra no sea ocupada y cultivada [Williams 1933:206-7]

Y Wakefield, experto oficial de los problemas de las colonias, que Marx escoge como blanco de su polémica, admite cándidamente en su *England and America*:

Allí donde la tierra es muy barata y todos los hombres son libres, donde todo el mundo puede, si lo desea, obtener un pedazo de tierra para sí, el trabajo no sólo es muy caro, por la a la participación del obrero en su producto se refiere, sino que la dificultad está en obtener trabajo colectivo, a cualquier precio [Marx 1867: II, 552-3].

La disponibilidad de tierras libres hace que el trabajo asalariado sea una red de mallas amplias, un *status* provisional, un episodio limitado en el tiempo: ya no perpetua identidad, destino irrevocable, prisión. La diferencia es profunda, hablamos para la actualidad. La dinámica de la frontera, más allá del enigma americano, constituye una potente anticipación de comportamientos colectivos contemporáneos. Agotada toda válvula de desahogo espacial, en la sociedad del capitalismo maduro regresa todavía el culto por la movilidad, la aspiración a rehuir una condición definitiva, la vocación por desertar del régimen de fábrica.

Al revés de cuanto ocurre en Europa, en los albores del industrialismo americano no eran los campesinos reducidos a la miseria quienes se convertían en obreros, sino obreros adultos los que se transformaban en libres cultivadores. El problema del trabajo independiente asume aquí una configuración insólita, que tiene también muchos rasgos de actualidad. La actividad autónoma, de hecho, no es un residuo miserable ni asfixiante, sino que se asienta *más allá* de la sumisión salarial (o al menos en sus márgenes). Representa el futuro, es decir aquello que continúa y se opone a la fábrica. Además, la relación con la naturaleza, de otra forma marcada por la estupidez y la impotencia, toma los trazos de una experiencia inteligente justamente por que llega *después* de la experiencia de la industria.

El paradigma de la deserción, que emerge en un principio en las proximidades de la «frontera», abre perspectivas *teóricas* imprevistas. Ni el concepto de «sociedad civil» elaborado por Hegel, ni el funcionamiento del mercado delineado por Ricardo ayudan a entender la *estrategia de la fuga*. Una experiencia de civilización fundada sobre la continua sustracción a los roles establecidos, sobre la inclinación de trucidar la baraja mientras la partida está en marcha. La «frontera» pasa a ser un arma crítica tanto frente a Hegel como frente a Ricardo, porque coloca la crisis del desarrollo capitalista en un contexto de

abundancia, mientras el «sistema de las necesidades» hegeliano y la caída de la tasa de beneficio ricardiana se explican solo con relación a la *escasez* dominante.

Un cierto grado de abundancia ridiculiza la pretendida naturalidad de las leyes de la oferta y la demanda, y reduce el mercado de trabajo a utopía científica. La relación de fuerzas entre las clases está entonces definida también por la sustracción, en suma por la existencia de *vías de fuga*. Marx escribe:

Aquí la población absoluta crece con mucha más rapidez que en la metrópoli, pues vienen al mundo muchos trabajadores en edad adulta, y a pesar de ello, el mercado de trabajo se halla siempre vacío. La ley de la oferta y la demandada se vienen a tierra. De una parte el viejo mundo lanza constantemente a estos territorios capitales ávidos de explotación y apetentes de espíritu de renunciamiento; de otra parte la reproducción normal de los obreros asalariados como tales obreros asalariados, tropieza con los más burdos obstáculos, algunos de ellos invencibles. ¡Y no digamos la producción de obreros asalariados *sobrantes* a tono con la acumulación de capital! [...] Esta transformación constante de los obreros asalariados en productores independientes [...] repercute a su vez de una manera completamente perjudicial en la situación del mercado de trabajo. No es sólo que el grado de explotación del obrero asalariado sea indecorosamente bajo; es que, además, este pierde, al desaparecer el lazo de subordinación, el sentido de sumisión al generoso capitalista [ibidem: II, 554, trad. p 654].

De esta manera se experimentan precozmente los efectos de la inexistencia, o peor aún, de la ineficacia del ejército asalariado de reserva como instrumento de contención del salario obrero. La misma situación se repetirá a gran escala con el *Welfare State*. La renta ya no depende exclusivamente del donativo del trabajo asalariado; es más, este donativo es concedido o negado en estrecha referencia a una renta eventual conseguida de otras formas (no importa si percibiendo la asistencia estatal o desarrollando actividades autónomas). Marx recurre a la «frontera» para dar cuenta de los altos salarios, escándalo y cruz del capitalismo americano en sus inicios. Pero ya se ha dicho que no es una cuestión meramente historiográfica. El nomadismo, la libertad individual, la deserción, el *sentimiento de abundancia* nutren el conflicto social moderno.

La cultura de la defección es extraña a la tradición democrática y socialista. Esta última ha interiorizado y repropuesto la idea europea de «confín» frente a la americana de «frontera». El *confín* es una línea sobre la que detenerse, la *frontera* es un área indefinida en la que proceder. El confín es estable y fijo, la frontera móvil e incierta. El uno es obstáculo, la otra oportunidad. La política democrática y socialista se basan sobre identidades fijas y delimitaciones seguras. Su fin es constreñir la «autonomía de lo social», haciendo exhaustivo y transparente el mecanismo de representación que conecta el trabajo al Estado. El individuo representado en el trabajo, el trabajo en el estado: una secuencia sin grietas, basada en el carácter estable de la vida de los individuos.

Se entiende de este modo, porqué el pensamiento democrático ha naufragado frente a los movimientos juveniles y a las nuevas demandas del

trabajo dependiente. Para decirlo según los términos de un bello libro de Albert O. Hirschman (*Exit, Voice and Loyalty*, 1970), la izquierda no ha visto que la opción *exit* (abandonar, si es posible, una situación desventajosa) se convertía en preponderante respecto a la opción *voice* (protestar activamente contra aquella situación). Aún más, ha denigrado moralmente los comportamientos de «salida». La desobediencia y la fuga no son, por otra parte, un gesto negativo, que libere de la acción y la responsabilidad. Al contrario. Desertar significa modificar las condiciones dentro de las que se desenvuelve el conflicto, más aún, aumentarlo. Y la construcción positiva de un escenario favorable exige más empuje que el encuentro con condiciones prefijadas. Un «hacer» afirmativo cualifica la defección, imprimiéndole un gusto sensual y operativo para el presente. El conflicto se entabla a partir de lo que se ha construido huyendo, para defender relaciones sociales y formas de vida nuevas, a partir de las cuáles ya está construyendo experiencia. A la antigua idea de huir para golpear mejor, se une la seguridad de que la lucha será tanto más eficaz, cuanto más se tenga *algo que perder más allá que las propias cadenas*.

Derecho de resistencia

Paolo Virno

Todo aconseja no ser condescendientes con ninguna forma de fetichismo respecto a la no violencia y la violencia. Ciertamente es estúpido identificar la radicalidad de una lucha con su tasa de ilegalidad. Pero no lo es menos elevar la mansedumbre a inoxidable criterio-guía de la acción. Por otro lado, no hay por que preocuparse demasiado: el pasaje del conflicto del estado latente a la visibilidad se encarga siempre de arrollar los «eternos principios» adoptados *de cuando en cuando* por los políticos de profesión.

Sobre la antigua, pero no agotada, cuestión de las formas de lucha, la discusión gira en redondo, abandonando los sofismas privados de la argucia y las citas *passpartout*. Mirándolo bien, prevé los efectos en cadena de un drástico cambio de paradigma teórico. Una mutación tal, escinde lo que parecía indistinguible y reúne cuanto se situaba en las antípodas. En resumen: la lucha contra el trabajo asalariado, al contrario de aquella contra la tiranía o contra la indigencia, ya no tiene correlación con la enfática perspectiva de la «toma del poder». Justamente en virtud de sus caracteres avanzados, se perfila como una transformación enteramente *social*, que se enfrenta de cerca con el «poder», pero sin soñar con una organización alternativa del Estado, más bien trata de entumecer y de extinguir toda forma de mando sobre la actividad de las mujeres y los hombres y, por tanto, el Estado *tout court*. Es decir: mientras la «revolución política» era considerada la premisa inevitable para modificar las relaciones sociales, ahora este botín ulterior pasa a ser el paso preliminar. La lucha puede tramitar toda su índole destructiva, solamente si ya expresa claramente otra manera de vivir, de comunicar, incluso de producir. Solo si, en suma, se tiene algo que perder *más allá* de las propias cadenas.

El tema de la violencia, idolatrado o exorcizado, ha sido ligado con un doble hilo a la «toma del poder». ¿Qué ocurre, ahora que se considera a la existente forma de Estado, la última merecedora de ser corroída y destruida, y no tanto de ser remplazada por un Hiperestado «de todo el pueblo»? ¿Quizás la no violencia pase a ser el nuevo culto a oficiar? No parece apropiado. He aquí un oximoron imprevisto, el recurso a la fuerza debe ser entendido con relación a un orden positivo que defender y salvaguardar. El éxodo del trabajo asalariado no es un gesto cóncavo, y menos algebraico. Huyendo, se está obligado a construir distintas relaciones sociales y nuevas formas de vida: se precisa de mucho amor por el presente y mucha inventiva. Por tanto, el conflicto empezará por preservar esto «nuevo» que entretanto ha sido instituido. La violencia, de haberla, no se extiende a los «radiantes porvenires», sino a prolongar algo que ya existe, aunque sea informalmente.

Frente a la hipocresía, o a la distraída simpleza, que marca hoy la discusión sobre legalidad e ilegalidad, conviene retornar sobre una categoría premoderna: el *ius resistentiae*. Con esta expresión, en el derecho medieval, no se entendía concretamente la facultad obvia de defenderse si se era agredido. Ni siquiera una sublevación general contra el poder constituido. Es clara la distinción respecto a la *seditio* y a la *rebellio*, en las cuales nos precipitábamos

contra el conjunto de las instituciones vigentes, para edificar otras. El «derecho de resistencia» tiene, por el contrario, un significado bastante peculiar. Puede ser ejercitado en el momento en que una corporación artesana, o la entera comunidad, o incluso un individuo, vean alteradas, por el poder central, ciertas prerrogativas positivas válidas de hecho o por tradición. El punto preeminente del *ius resistendae*, aquello que tiene la última palabra en el tema legalidad/ilegalidad, es la defensa de una transformación de las formas de vida efectiva, tangible, *ya acaecida*. Los pasos grandes o pequeños, los desprendimientos o las avalanchas, de la lucha contra el trabajo asalariado admiten un ilimitado derecho de resistencia, mientras excluyen una teoría de la guerra civil.

Algunas notas a propósito del «General Intellect»

Paolo Virno

1. En los *westerns*, cuando el protagonista tiene que hacer frente a un dilema de lo más concreto, cita a menudo un pasaje del Antiguo Testamento. Las palabras de los Salmos o del libro de Ezequiel, sacadas de su contexto, entran con toda naturalidad en el cuadro contingente en el que son pronunciadas. Las preocupaciones filológicas no se tienen muy en cuenta cuando suenan los disparos o cuando se persigue a la injusticia. La cita bíblica forma un cortocircuito con una urgencia práctica. Así leímos y citamos el «Fragmento sobre las máquinas» de Karl Marx desde el principio de los años sesenta (texto extraído de los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, 1857-1858). Para orientarnos, como podíamos, frente a la cualidad inédita de las huelgas obreras, de algunos comportamientos de la juventud, de la introducción de los robots en las cadenas de montaje y de los ordenadores en las oficinas, a menudo nos reclamamos de aquellas páginas escritas casi sin un respiro en 1858. La historia de las interpretaciones sucesivas del «Fragmento» es una historia de avances y de crisis.

2. Seamos claros: es estúpido considerar que es allí y sólo allí donde se encuentra el «verdadero» Marx. Es tan estúpido como si desdeñáramos la Crítica de la razón pura para no interesarnos más que por el Opus postumum de Kant. No obstante, no podemos negar que este texto contiene una reflexión sobre las tendencias fundamentales del desarrollo capitalista que no encontraremos en ninguna otra parte, y que además suena muy diferente a las habituales majaderías.

¿Qué sostiene Marx en el «Fragmento»? Una tesis muy poco «marxista»: el saber abstracto —el saber científico en primer lugar, pero no sólo— tiende a volverse, en virtud precisamente de su autonomía en relación a la producción, ni más ni menos que la principal fuerza productiva, relegando a una posición marginal al trabajo parcelizado y repetitivo. Se trata del saber objetivado en el capital fijo, que se ha encarnado (o mejor dicho, se ha hecho de hierro) en el sistema automático de las máquinas. Marx recurre a una imagen bastante sugestiva para designar el conjunto de los conocimientos abstractos (de «paradigmas epistemológicos», diríamos hoy), que, al mismo tiempo, constituyen el epicentro de la producción social y organizan todo el contexto de la vida: él habla de *general intellect*, de un «cerebro general». (Hagamos notar de paso que es posible que esta expresión sea un eco más o menos consciente del *Nous poietikos*, del intelecto productivo distinto e impasible del que nos habla Aristóteles en el *De anima*.)

La preeminencia tendencial del saber hace entonces que el tiempo de trabajo no sea ya más que una «base miserable»: ahora, el obrero se sitúa al lado del proceso de producción, al mismo tiempo que es su agente principal. Lo que se llama la ley del valor (el valor de una mercancía que está determinado por el tiempo de trabajo que le es incorporado), que Marx considera el arquitrabe de las

relaciones sociales actuales, es sin embargo corroída y rechazada por el propio desarrollo capitalista. El capital no deja por ello, imperturbable, de «medir las gigantescas fuerzas sociales por el rasero del tiempo de trabajo» (atención, Marx dice claramente: el capital; pero nosotros podríamos añadir que el propio movimiento obrero también hace de la centralidad del trabajo asalariado su propia razón de ser).

En este punto Marx avanza una hipótesis de emancipación muy diferente de las que expone en otros textos y que son las más conocidas. En el «Fragmento sobre las máquinas» el origen de la crisis ya no se imputa a las desproporciones inherentes a un modo de producción basado realmente en el tiempo de trabajo concedido por los individuos (por tanto, ya no se imputa a los desequilibrios ligados a la existencia plena e íntegra de la ley del valor, por ejemplo, la caída tendencial de la tasa de beneficio). Por el contrario, es la contradicción desgarradora entre un proceso de producción que se apoya ahora directa y exclusivamente en la ciencia, y una unidad de medida de la riqueza que coincide aún con la cantidad de trabajo incorporado en los productos lo que aparece hoy en primer plano. La ampliación progresiva de esta divergencia conduce, según Marx, al «hundimiento de la producción basada en el valor de cambio» y, por tanto, al comunismo.

3. En los años sesenta, la lectura del «Fragmento» sirvió para desenmascarar la supuesta neutralidad de la ciencia y del saber en general. Permitió mostrar la imposibilidad de dissociar técnica y «mando», máquinas y jerarquía, y denunciar las mentiras desvergonzadas de los progresistas y los teóricos de las «relaciones humanas».

En el curso de los años setenta, enarbolamos el «Fragmento» para criticar al socialismo: no sólo a Husak, sino también al socialismo ideal y sus mitologías del trabajo y el Estado. Discernimos en aquellas páginas el índice de la actualidad del comunismo: abolición de la prestación salarial y languidecimiento del Estado. En el hecho de que el trabajo se vuelve una cantidad desdeñable en la producción de las riquezas vislumbramos la posibilidad para los obreros de desembarazarse de su condición de mercancía como fuerza de trabajo. A la afirmación del *general intellect* parecía corresponderle la formación de una potente subjetividad antagonista.

Hoy, al comienzo de los años 80¹, se ha hecho necesaria una interpretación totalmente diferente del «Fragmento»: pues, como el papel de tornasol, cobra hoy otra coloración al contacto con nuestra realidad actual. Lo que salta a la vista, ahora, es la completa realización efectiva de la evolución tendencial descrita en las célebres páginas de los *Grundrisse*, sin ningún vuelco, sin embargo, en una perspectiva de emancipación, o siquiera de conflictividad. La contradicción *in progress* a la que Marx ligaba la hipótesis de una revolución social radical, se ha vuelto componente estable del modo de producción existente. Asimismo, la desproporción entre el papel asumido por el saber objetivado en las máquinas y la importancia decreciente del tiempo de trabajo, que constituía un foco de crisis, ha dado lugar a formas nuevas y sólidas de dominación. El «Fragmento» es más una caja de herramientas para el sociólogo que una incitación a la superación de

lo existente. Es el último capítulo de una «historia natural» de la sociedad. Describe una realidad empírica que todos tenemos a la vista. Es una mapa topográfico del presente, no una escapada hacia un comunismo que brillará en todo su esplendor.

En esta situación, dos tareas me parecen esenciales. La primera consiste en definir lo que constituye el rasgo característico de un capitalismo basado esencialmente en el *general intellect*; o al menos dibujar los contornos, la «silueta», del modo de producción que, lejos de sufrir trastornos, encuentra resueltamente su dinámica en la «desproporción cualitativa entre el trabajo (...) y la potencia del proceso de producción que este se contenta con vigilar». Mencionemos aquí a este propósito dos aspectos: a) la salida de la sociedad del trabajo; b) las nuevas abstracciones reales. La segunda tarea, la que es verdaderamente importante, consiste en hallar el hilo conductor de la conflictividad y de la crítica radical en el momento en que el «Fragmento» se ha realizado plenamente como dominación. Allí habrá que abordar el tema de la intelectualidad de masa.

4. La salida de la sociedad del trabajo es la tendencia que ha dominado a las sociedades occidentales en el curso de las dos últimas décadas. La reducción del tiempo de trabajo sometido a mando a una parte virtualmente desdeñable de la vida, la posibilidad de concebir la prestación salarial como uno de los momentos de la existencia y no como trabajos forzados ni como la fuente de una identidad duradera, esa es la mutación de la que somos los actores a menudo inconscientes, y los testigos no siempre dignos de fe.

Como había pronosticado el «Fragmento», el tiempo de fatiga gastado y concedido se ha vuelto un factor productivo marginal. La ciencia, la información, el saber en general, la comunicación lingüística se presentan como el «pilar central» que sostiene la producción y la riqueza, estos, y no ya el tiempo de trabajo. No obstante, este tiempo, o más bien el «robo» de este tiempo continúa valiendo como parámetro eminente del desarrollo y de la riqueza sociales. También la salida de la sociedad del trabajo es el teatro de antinomias feroces y de paradojas desconcertantes.

El tiempo de trabajo es la unidad de medida en vigor, pero ya no es la verdadera unidad. Los movimientos de los años setenta señalaron esta mentira para tratar de sacudirla y abolirla. Quisieron imponer una versión, eminentemente conflictiva, de la tendencia objetiva: reivindicando el derecho al no-trabajo, provocando una migración colectiva, fuera de la fábrica, revelando el carácter parasitario de la actividad bajo el dominio patronal. En el curso de los años ochenta, el sistema establecido ha prevalecido pese a su carácter falaz. Aunque podemos decir, en forma de *boutade* (de las más serias), que la superación de la sociedad del trabajo se da en las formas prescritas por el sistema social basado en el trabajo asalariado. Este curso de las cosas remite totalmente a lo que escribía Marx a propósito de las sociedades por acciones; asistimos con estas a la superación de la propiedad privada en el terreno mismo de la propiedad privada. También aquí, el desplazamiento es real, pero el terreno en el que se lleva a cabo no lo es menos. Pensar conjuntamente los dos aspectos, sin reducir

el primero a una pura virtualidad ni el segundo a una simple «costra» extrínseca, ahí está la dificultad que no podemos evitar.

El tiempo de no-trabajo, que es una riqueza potencial, se presenta en el sistema establecido como una pérdida, una penuria: paro debido tanto a las nuevas inversiones como a su ausencia; «cassa integrazione»² de larga duración; reedición de infraestructuras productivas «primitivas» que flanquean a sectores innovadores y dinámicos; reestablecimiento de arcaísmos disciplinarios para controlar a individuos que ya no están sometidos al régimen de la fábrica. En la época del *general intellect*, toda la fuerza de trabajo ocupada vive permanentemente la condición de «ejército industrial de reserva». Incluso cuando sufre horarios de equipo asesinos y se ve obligada a hacer horas extraordinarias. La descripción empírica de toda la fuerza de trabajo, incluida la que tiene más «garantías», puede hacerse con la ayuda de las categorías utilizadas por Marx para la «superpoblación» fluida (pre-jubilados, turn-over, etc...); latente (allí donde la innovación técnica interviene a intervalos cada vez más cercanos entre sí), estancada (trabajo «subterráneo», precario, etc...).

La cuestión decisiva ya no reside en la contradicción global que descansa sobre las horas de trabajo, pues se trata de una tendencia ya explícita, de un fondo común tanto a las prácticas de dominación como a las eventuales instancias de transformación radical de lo existente.

Tal y como lo ha hecho notar el análisis sociológico del «Fragmento», siempre habrá demasiado tiempo: el envite es la forma que cobrará esa excrecencia. La izquierda política es totalmente inepta para tener un papel en este juego, ya que veía su razón de ser en la permanencia del régimen asalariado, en los conflictos internos a esa articulación de la temporalidad. La salida de la sociedad del trabajo y la posibilidad, que de ahí se deriva, de una batalla que tenga como envite el tiempo sancionan el final de la izquierda. Es preciso tomar acta de ello, sin complacencia, pero también sin lamentaciones.

5. En la medida en que organiza efectivamente la producción y el «mundo de la vida», el *general intellect* es una abstracción plena, pero una abstracción real dotada de una operatividad material. Pero, dado que está compuesta de paradigmas, de códigos, de procedimientos formalizados, de axiomas (en resumen, de concreciones objetivas del saber), el *general intellect* se distingue muy netamente de las «abstracciones reales» típicas de la modernidad: a saber, las que inspiran el principio de equivalencia.

Mientras que el dinero, el «equivalente general», encarna precisamente por la independencia de su existencia la conmensurabilidad de los productos, de los trabajos, de los sujetos, el *general intellect* establece por el contrario las premisas analíticas de todas las praxis. Los modelos del saber social no pueden ser asimilados a las diferentes actividades de trabajo, sino que se presentan a sí mismos como «fuerza productiva inmediata». No son unidades de medida, sino que constituyen más bien el presupuesto sin medida con posibilidades operativas heterogéneas. No es un «género» que existe fuera de los «individuos» que forman parte de él, son reglas axiomáticas, cuya validez no depende en absoluto

de lo que reflejan. Al no medir, al no representar nada, los códigos y los paradigmas técnico-científicos se manifiestan como principios constructivos.

Esta mutación en la naturaleza de las «abstracciones reales» —mutación según la cual es el saber abstracto más que el intercambio de equivalentes (exclusivamente) lo que gobierna las relaciones sociales— implica profundas modificaciones en el plano del ethos. La autonomía irreversible del intelecto abstracto, y por tanto una nueva relación entre «vida» y saber, está en el origen del cinismo contemporáneo.

El principio de equivalencia, que está sin embargo en el fundamento de las jerarquías más intransigentes y de las desigualdades más feroces, garantizaba pese a todo una cierta visibilidad de los lazos sociales, una commensurabilidad, un sistema de convertibilidades proporcionadas. De tal manera que las aspiraciones a una reciprocidad sin constricciones del reconocimiento, el ideal de una comunicación lingüística universal y transparente se han dirigido hacia él, de un modo evidentemente ideológico y contradictorio. A la inversa, el *general intellect*, al destruir la commensurabilidad y las proporciones, da la impresión de volver intransitivos los «mundos vitales», así como las formas de comunicación. No ofrece la unidad de medida que permite la comparación, impide toda representación unitaria del proceso social productivo, trastorna las bases mismas de la representación política. El cinismo de hoy refleja pasivamente esta situación, haciendo de necesidad virtud.

El cinismo revela, en el contexto particular en el que actúa, el papel preponderante que desempeñan determinadas premisas epistemológicas y la ausencia simultánea de equivalencias reales. Bloquea de antemano toda aspiración a una comunicación dialógica transparente. Renuncia de buenas a primeras a la búsqueda de un fundamento intersubjetivo para su praxis, del mismo modo que renuncia también a la reivindicación de un criterio común de evaluación moral. El hundimiento del principio de equivalencia, tan íntimamente ligado al intercambio y la mercancía, se muestra, en el comportamiento del cínico, como el abandono «sin dolor» de las instancias de igualdad. Hasta el punto incluso de que la afirmación de sí mismo se hará precisamente a través de la multiplicación y la fluidificación de las jerarquías y las desigualdades que parece traer consigo el advenimiento de la centralidad del saber en la producción. La adhesión a tal o cual conjunto de reglas convencionales, la reducción al mínimo de la elaboración de los contenidos vitales: tal es la forma que cobra la adaptación reactiva al *general intellect*. No obstante, en la absoluta negatividad misma del cinismo contemporáneo, en esa adaptación oportunista a una nueva relación entre «Vida» y saber, es preciso captar una especie de aprendizaje de masa de las nuevas condiciones del conflicto.

6. Para reactivar su potencia política, es importante poner en acción una crítica de fondo del «Fragmento». Será esta: Marx ha identificado totalmente el *general intellect* (o al menos el saber en tanto principal fuerza productiva) con el capital fijo, desdeñando así la parte en la que el propio *general intellect* se presenta por el contrario como trabajo vivo. Lo que precisamente hoy es el aspecto decisivo.

En efecto, la conexión entre saber y producción no se agota en el sistema de las máquinas, sino que se articula necesariamente a través de los sujetos concretos. Hoy no es difícil ampliar la noción de *general intellect* mucho más allá del conocimiento que se materializa en el capital fijo, incluyendo también las formas de saber que estructuran las comunicaciones sociales e inervan la actividad del trabajo intelectual de masa. El *general intellect* comprende a los lenguajes artificiales, las teorías de la información y de sistemas, toda la gama de cualificaciones en materia de comunicación, los saberes locales, los «juegos lingüísticos» informales e incluso determinadas preocupaciones éticas. En los procesos de trabajo contemporáneos, hay constelaciones enteras de conceptos que funcionan por sí mismas como «máquinas» productivas, sin necesidad de un cuerpo mecánico, ni siquiera de una pequeña alma electrónica.

Llamamos intelectualidad de masa al trabajo vivo en tanto articulación determinante del «general intellect». La intelectualidad de masa —en su conjunto, como cuerpo social— es depositaria de los saberes no divisibles de los sujetos vivos, de su cooperación lingüística. Estos saberes no constituyen en modo alguno un residuo, sino una realidad producida precisamente por la afirmación incondicionada del «general intellect» abstracto. Precisamente esta afirmación incondicionada implica que una parte importante de los conocimientos no pueda depositarse en las máquinas, sino que deba manifestarse en la interacción directa de la fuerza de trabajo. Nos vemos frente a una expropiación radical, que sin embargo no puede resolverse nunca en una separación completa y definitiva.

Es un error comprender tan sólo o sobre todo la intelectualidad de masa como un conjunto de funciones: informáticos, investigadores, empleados de la industria cultural, etc. Mediante esta expresión designamos más bien una cualidad y un signo distintivo de toda la fuerza de trabajo social de la época posfordista, es decir, la época en la que la información, la comunicación juegan un papel esencial en cada repliegue del proceso de producción; en pocas palabras, la época en la que se ha puesto a trabajar al lenguaje mismo, en la que éste se ha vuelto trabajo asalariado (tanto que «libertad de lenguaje» significa hoy ni más ni menos que «abolición del trabajo asalariado»). La intelectualidad de masa son los nuevos contratados de la FIAT, escolarizados y ya socializados antes de entrar al taller; los estudiantes que, bloqueando las universidades, ponen en cuestión la forma misma de las fuerzas productivas con una voluntad de experimentación y de construcción; los inmigrantes, para los que la lucha sobre los salarios nunca puede separarse de una confrontación, de las fricciones incluso, entre lenguas, formas de vida, modelos éticos.

La intelectualidad de masa se ve en el centro de una paradoja bastante instructiva. Podemos señalar sus principales características en relación a las diferentes funciones en el trabajo, pero ante todo a nivel de los hábitos metropolitanos, de los usos lingüísticos, del consumo cultural. No obstante, precisamente cuando la producción ya no parece ofrecer una identidad se proyecta sobre cualquier aspecto de la experiencia, sometiendo entonces las competencias lingüísticas, las inclinaciones éticas, los matices de la subjetividad. Difícil de describir en términos económico-productivos, la intelectualidad de

masa es por esta misma razón (y no a pesar de ella) la componente fundamental de la acumulación capitalista hoy. Experimenta sobre sí misma las formas contradictorias de salida de la sociedad del trabajo y las nuevas abstracciones reales. Su existencia material misma impone una recuperación radical de la crítica de la economía política que pueda dar cuenta de la fusión completa entre cultura y producción, «estructura» y «superestructura». Impone entonces una crítica no económica de la economía política.

Notas

¹ Es bastante probable que haya aquí una errata, y sean los 90 en vez de los 80. (*N. del E.*)

² «Cassa integrazione» (Caja de integración) es —más bien fue— una institución fundamental, desde varios puntos de vista del *Welfare* italiano de los años 70. Básicamente garantizaba indefinidamente un subsidio de desempleo igual al salario recibido antes del «licenziamento», hasta que el/la «cassintegrati/e» fuera de nuevo contratado. En los años 70, con reestructuraciones salvajes y despidos masivos, «Cassa integrazione» sirvió para garantizar la reproducción de cientos de miles de sujetos expulsados de las fábricas. Pero más importante es, precisamente, la cualidad de esa reproducción, es decir, la inteligencia del uso colectivo e individual, más o menos organizado, más o menos estratégico, que de los flujos monetarios de la «Cassa integrazione» llevaron a cabo estos sujetos, que en mayor o menor medida vivían el antagonismo como experiencia cotidiana, para articularlos con toda clase de proyectos atravesados por el rechazo del trabajo, la búsqueda de la autonomía individual y colectiva, la autoorganización y la reconstrucción creativa de las relaciones sociales. En este sentido, se dieron múltiples experiencias de autoorganización productiva, gracias a los flujos de «Cassa integrazione», en los que participaban obreras y obreros expulsados (y en muchos casos, «autoexpulsados», montones de gente que huían de la cadena y del trabajo asalariado) de las fábricas «tocadas» por una década de potentísimo antagonismo social autónomo. (*N. del E.*)

Do you remember counterrevolution?

Paolo Virno

Extraído de la revista italiana Futuro anteriore (1995) y publicado en su versión en castellano en el cuaderno "Trabajo-No trabajo. Perspectivas, conflictos, posibilidades" de la revista Contrapoder nº 4/5 (invierno 2001).

¿Qué significa la palabra "contrarrevolución"? Por ésta, no debe entenderse solamente una represión violenta (aunque, ciertamente, la represión nunca falte). No se trata de una simple restauración delancien régime, es decir del restablecimiento del orden social resquebrajado por conflictos y revueltas. La "contrarrevolución" es, literalmente, una revolución a la inversa. Es decir: una innovación impetuosa de los modos de producir, de las formas de vida, de las relaciones sociales que, sin embargo, consolida y relanza el mando capitalista. La "contrarrevolución", al igual que su opuesto simétrico, no deja nada intacto. Determina un largo estado de excepción, en el cual parece acelerarse la escansión de los acontecimientos. Construye activamente su peculiar "nuevo orden". Forja mentalidades, actitudes culturales, gustos, usos y costumbres, en suma, un inédito common sense. Va a la raíz de las cosas y trabaja con método.

Pero hay más: la "contrarrevolución" se sirve de los mismos presupuestos y de las mismas tendencias (económicas, sociales y culturales) sobre las que podría acoplarse la "revolución", ocupa y coloniza el territorio del adversario y da otras respuestas a las mismas preguntas. Reinterpreta a su modo (y las cárceles de máxima seguridad, a menudo, facilitan esta tarea hermenéutica) el conjunto de condiciones materiales que convertirían la abolición del trabajo asalariado en algo simplemente realista: reduce este conjunto a provechosas fuerzas productivas. Además, la "contrarrevolución" transforma en pasividad despolitizada o en consenso plebiscitario los mismos comportamientos que parecían implicar el deterioro del poder estatal y la actualidad de un autogobierno radical. Por esta razón, una historiografía crítica, reacia a idolatrar la autoridad de los "hechos consumados", debe esforzarse en reconocer, en cada etapa y en cada aspecto de la "contrarrevolución", la silueta, los contenidos, la cualidad de la revolución posible. La "contrarrevolución" italiana comienza a finales de los años setenta y se prolonga hasta el día de hoy. Presenta numerosas estratificaciones. Como un camaleón, cambia muchas veces de aspecto: "compromiso histórico" entre Dc y Pci, craxismo triunfante y reforma del sistema político tras el derrumbe de los regímenes del Este. Sin embargo, no resulta difícil comprender a simple vista los Leitmotiv que recorren todas sus fases. El núcleo unitario de la "contrarrevolución" italiana de los años ochenta y noventa consiste: a) en la plena afirmación del modo de producción posfordista (tecnología electrónica, descentralización y flexibilidad de los procesos de trabajo, el saber y la comunicación como principal recurso económico, etc.); b) en la gestión capitalista de la brusca reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario (part-time, jubilaciones anticipadas, paro estructural, precariedad de

larga duración, etc.); en la crisis drástica y casi irreversible de la democracia representativa. La Segunda república hunde sus raíces en esta base material. Constituye el intento de adecuar la forma y el procedimiento de gobierno a las transformaciones ya ocurridas en los lugares de producción y en el mercado de trabajo. Con la Segunda república, la "contrarrevolución" posfordista se dota, en definitiva, de una constitución propia y llega así a buen término.

Las tesis histórico-políticas que siguen a continuación se proponen extrapolar algunos aspectos sobresalientes de los hechos italianos de los últimos quince años. Para ser exactos, aquellos aspectos que provean la discusión teórica de un trasfondo empírico inmediato. Cuando un acontecimiento concreto demuestre tener un valor ejemplar (o bien cuando permita presagiar una "ruptura epistemológica" y una innovación conceptual) profundizaremos en él mediante un excursus, cuya función es similar, en todos los sentidos, al "primer plano" cinematográfico.

1. El posfordismo, en Italia, ha sido el bautismo del denominado "movimiento del 77", o sea de las duras luchas sociales de una fuerza de trabajo escolarizada, precaria, móvil, que odia la "ética del trabajo", se contraponen frontalmente a la tradición y a la cultura de la izquierda histórica y señala una clara discontinuidad respecto al obrero de la línea de montaje. El posfordismo se inaugura con revueltas.

La obra maestra de la "contrarrevolución" italiana reside en haber transformado en requisitos profesionales, ingredientes de la producción de plusvalor y fermento del nuevo ciclo de desarrollo capitalista, las inclinaciones colectivas que, en el "movimiento del 77", se presentaban, en cambio, como antagonismo intransigente. El neoliberalismo italiano de los años ochenta es una especie de 77 invertido. Y al contrario: aquella antigua estación de conflictos continúa representando, todavía hoy, la otra cara de la moneda posfordista, la cara rebelde. El movimiento del 77 constituye, por usar una bella expresión de Hannah Arendt, un "futuro a la espalda", el recuerdo de aquello que podrían ser las luchas de clase *prossime venture*.

1º excursus. Trabajo y no-trabajo: el éxodo del 77.

Como ocurre con toda auténtica novedad, el movimiento del 77 padeció la mortificación de verse confundido con un fenómeno de marginación. Aparte de sufrir la acusación, más complementaria que contradictoria, de parasitismo. Estos conceptos invierten la realidad de forma tan completa y precisa que resultan bastante indicativos. En efecto, quienes tomaron por marginales o parásitos a los "intelectuales descalzos" del 77, a los estudiantes-trabajadores y a los trabajadores-estudiantes, a los precarios de toda calaña, fueron aquellos que sólo

consideraban "central" y "productivo" el puesto fijo en la fábrica de bienes de consumo duraderos. Todos aquellos, por tanto, que miraban a aquellos sujetos desde la perspectiva del ciclo de desarrollo en declive. Y que, sin embargo, constituye una perspectiva, ésta sí, con riesgo de marginalidad y también de parasitismo. Por el contrario, en cuanto se atiende, a las grandes transformaciones de los procesos productivos y de la jornada social de trabajo, que se pone en marcha entonces, no es difícil reconocer en los protagonistas de aquellas luchas de calle algún contacto con el corazón mismo de las fuerzas productivas.

El movimiento del 77 da voz por un momento a la composición de clase transformada que comienza a configurarse tras la crisis del petróleo y de la *cassa integrazione* en las grandes fábricas, en el inicio de la reconversión industrial. No es la primera vez, por otra parte, que una revolución radical del modo de producción viene acompañada por una conflictividad precoz de los estratos de la fuerza de trabajo a punto de pasar a ser el eje de la nueva configuración. Basta pensar en la peligrosidad social que, en el siglo XVII, marcó a los vagabundos ingleses, ya expulsados del campo y a punto de ser introducidos en las primeras manufacturas. O en las luchas de los descualificados americanos, en los primeros diez años de este siglo, luchas que precedieron al giro fordista y taylorista, basado justamente en la descualificación sistemática del trabajo. Cada brusca metamorfosis de la organización productiva, como se sabe, está destinada, en principio, a recordar los afanes de la "acumulación originaria" y debe por ello transformar desde el principio una relación entre "cosas" (nuevas tecnologías, distinta localización de las inversiones, fuerza de trabajo dotada de ciertos requisitos específicos) en una relación social. Pero precisamente en este recorrido se manifiesta, a veces, la cara oculta subjetiva de aquello que después pasa a ser un inexpugnable recorrido de hechos.

Las luchas del 77 asumen como propia la fluidez del mercado de trabajo, haciéndola un terreno de agregación y un punto de fuerza. La movilidad entre trabajadores diferentes y entre trabajo y no trabajo, en lugar de pulverizar, determina comportamientos homogéneos y actitudes comunes, se llena de subjetividad y conflicto. Sobre este panorama, comienza a recortarse la tendencia que después, en los años siguientes, será analizada por Dahrendorf, Gorz y muchos otros: contracción del tradicional empleo manual, crecimiento del trabajo intelectual masificado y paro ligado a la falta de inversiones (causado por el desarrollo económico, no por sus dificultades). De esta tendencia, el movimiento supone la representación de una parte, la hace visible por primera vez y, en cierto modo, la bautiza, pero torciendo su fisonomía en sentido antagonista. Decisiva fue, entonces, la percepción de una posibilidad: la de concebir el trabajo asalariado como el episodio de una biografía, en lugar de como una cadena perpetua. Y la consiguiente inversión de expectativas: renuncia a darse prisa por entrar en la fábrica y mantenerse, búsqueda de cualquier camino para evitarla y alejarla de sí. La movilidad, de condición impuesta, pasa a ser regla positiva y

aspiración principal; el puesto fijo, de objetivo primario, se transforma en excepción o paréntesis.

Es a causa de tales tendencias, bastante más que por la violencia, por lo que los jóvenes del 77 se volvieron sencillamente indescifrables para la tradición del movimiento obrero. Ellos transformaron a la inversa el crecimiento del área del no trabajo y de la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración consciente del trabajo de fábrica. Antes que resistir a ultranza a la reestructuración productiva, se fuerzan límites y trayectorias, en el intento de obtener consecuencias impropias y favorables para sí mismos. Antes que encerrarse en un fortín asediado, abocados a una derrota apasionada, se ensayan las posibilidades de empujar al adversario a atacar fortines vacíos, abandonados previamente. La aceptación de la movilidad se une a la búsqueda de una renta garantizada como una idea de producción más cercana a la exigencia de autorrealización. Es decir, lo que se rompe es el nexo entre trabajo y socialización. Momentos de hermandad comunitaria son experimentados fuera y contra la producción directa. Después, esta socialización independiente se hace valer, como insubordinación, incluso en el lugar de trabajo. Asume un peso decisivo la opción "por la formación ininterrumpida", es decir la continuación de la formación académica, incluso después de haber encontrado empleo: esto alimenta la así llamada rigidez de la oferta de trabajo, pero sobre todo hace que la precariedad y el trabajo negro tengan como protagonistas sujetos cuya red de saberes e informaciones son siempre exorbitantes respecto a las profesiones distintas y cambiantes. Se trata de un exceso no desposeible, no reconducible a la cooperación productiva dada: su inversión o su derroche están, por tanto, ligados a la posibilidad de poblar y habitar establemente un territorio situado más allá de la prestación salarial.

Este conjunto de comportamientos es obviamente ambiguo. Es posible leerlo, de hecho, como una respuesta pauloviana a la crisis del Estado asistencial. Conforme a esta interpretación, los asistidos viejos y nuevos bajan al campo de batalla para defender las propias posiciones, excavadas de forma diferente en el gasto público. Encarnan aquellos costes ficticios que el empuje neoliberal y anti-welfare intenta abolir, o al menos contener. La izquierda puede incluso defender a estos hijos espurios, pero con cierta vergüenza, y condenando de todos modos su "parasitismo". Pero quizás es precisamente el 77 el que ilumina con muchas otras luces la crisis del welfare state, redefiniendo de raíz la relación entre trabajo y asistencia, entre costes reales y "costes falsos", entre productividad y parasitismo. El éxodo de la fábrica, que en parte anticipa y en parte imprime otra cara al incipiente paro estructural, sugiere de forma provocadora que en el origen del desorden del Estado asistencial está, si acaso, el desarrollo asfixiante, inhibido, ni tan siquiera modesto, del área del no trabajo. Como si dijéramos: no es que haya demasiado no trabajo, sino demasiado poco. Una crisis, por tanto, causada no por las dimensiones asumidas por la asistencia, sino por el hecho de que la asistencia se amplía, en su mayor parte, bajo la forma de trabajo asalariado. Y, viceversa, por el hecho de que el trabajo asalariado se presenta,

desde un cierto momento en adelante, como asistencia. Además, las políticas de pleno empleo en los años treinta ¿no habían surgido justamente con la consigna "cava agujeros y luego rellénalos"?

El punto central -que se manifiesta en el 77 en forma de conflicto y, después, durante los años ochenta, como paradoja económica del desarrollo capitalista- es el siguiente: el trabajo manual atomizado y repetitivo, a causa de sus costes inflacionistas y sin embargo rígidos, muestra un carácter no competitivo respecto a la automatización y, en general, con una nueva secuencia de aplicaciones de la ciencia sobre la producción. Muestra la cara de coste social excesivo, de asistencia indirecta, encubierta e hipermediada. Pero el haber hecho la fatiga física radicalmente "antieconómica" es el extraordinario resultado de décadas de luchas obreras: no hay en verdad nada de qué avergonzarse. De este resultado, repetimos, se apropia por un momento el movimiento del 77, señalando a su modo el carácter socialmente parasitario del trabajo bajo el patrón. Es un movimiento que se sitúa, en muchos sentidos, a la altura de la new wave neoliberal, ya que busca otra solución para los mismos problemas con los que ésta se enfrentará más tarde. Busca y no encuentra, implosionando rápidamente. Pero pese a haberse quedado en estado de síntoma, aquel movimiento representó la única reivindicación de una vía alternativa en la gestión del fin del "pleno empleo".

2. La izquierda histórica, después de haber contribuido a la aniquilación (también en el sentido militar del término) de los movimientos de clase y a la primera fase de la reconversión industrial, se fue quedando progresivamente fuera de juego. En 1979, el gobierno de los "acuerdos amplios", también denominado gobierno de "solidaridad nacional", apoyado sin reservas por el Pci y por su sindicato, llegó a su fin. La iniciativa política quedó enteramente en manos de las grandes empresas y de los partidos de centro.

Siguiendo un guión clásico, las organizaciones obreras reformistas fueron cooptadas a la dirección del Estado dentro de una fase de transición, caracterizada por un "ya no" (ya no rige el modelo fordista-keynesiano) y por un "todavía no" (todavía no se da un pleno desarrollo de la empresa en red, del trabajo inmaterial, de las tecnologías informáticas), en la cual se trataba de contener y reprimir la insubordinación social. Por consiguiente, tan pronto como el nuevo ciclo de desarrollo se puso en marcha, tan pronto como el obrero-masa de la cadena de montaje perdió definitivamente su propio peso contractual y político, la izquierda oficial se convirtió en un lastre inútil, que había que quitarse de encima lo más pronto posible.

El declive del Pci tiene su origen en los últimos años setenta. Se trata de un acontecimiento "occidental", italiano, conectado con la nueva configuración del proceso laboral. Sólo a causa de una ilusión óptica se puede llegar a pensar que este declive, que en 1990 conducirá a la disolución del Pci y al nacimiento del

Partido democrático de la izquierda (Pds), fue producido por la conflagración del "socialismo real", es decir, por la inmediatamente sucesiva caída del Muro.

La sanción simbólica de la derrota sufrida por la izquierda histórica tuvo en verdad lugar a mediados de los años ochenta. En 1984, el gobierno dirigido por Bettino Craxi abolió el "punto de contingencia", es decir, el mecanismo de adecuación de los salarios a la inflación. El PCI convocó un referéndum para restablecer esta importante conquista sindical de los años setenta. Lo convocó y, en 1985, lo perdió estrepitosamente. La consecuencia de esta debacle fue que, a partir de ese momento, el partido y el sindicato asumieron posiciones "realistas", es decir, de colaboración con el gobierno, en lo que se refiere a salario y jornada de trabajo. Desde 1985 en adelante, desapareció toda tutela "socialdemócrata" o "sindicalista" de las condiciones materiales del trabajo dependiente. La clase obrera posfordista tendría que vivir sus primeras experiencias sin poder contar en ningún momento con un partido "propio" o con un sindicato "propio". Nunca había ocurrido algo así en Europa, desde los días de la primera revolución industrial.

Segundo excursus. Los cambios en la Fiat en los años ochenta.

En la Fiat, entre dos décadas, se deja ver con ejemplar nitidez la feroz "dialéctica" entre la espontaneidad conflictiva de la joven fuerza de trabajo, el Pci y la empresa a punto de cambiar su fisionomía. El microcosmos Fiat anticipa y compendia la "gran transformación" italiana. Es un acto único dividido en tres escenas.

Primera escena. En julio de 1979, la Fiat está bloqueada por una huelga "indefinida" que, en muchos aspectos, se asemeja a una verdadera ocupación de la fábrica. Es el momento culminante de la contienda por el convenio integral de empresa. Pero, sobre todo, es el último y gran episodio de la ofensiva obrera de los años setenta. Sus protagonistas absolutos son los diez mil nuevos "contratados", que han comenzado a trabajar en la Fiat a partir de los últimos dos años. Se trata de obreros "extravagantes", que se parecen en todo (mentalidad, costumbres metropolitanas, escolarización) a los estudiantes y a los precarios que habían llenado las calles en el año 77. Los nuevos "contratados" se habían distinguido hasta aquel momento por un continuo sabotaje de los ritmos de trabajo: la "lentitud" era su pasión. Con el bloqueo de la Fiat, intentaron reafirmar la "porosidad" o elasticidad del tiempo de producción. El sindicato y el Pci lo rechazan, condenando abiertamente su desafección al trabajo.

Segunda escena, en otoño de 1979, la dirección de Fiat prepara la contraofensiva despidiendo a 61 obreros, jefes históricos de la lucha de la sección. Pero, ojo, no los despide aduciendo como pretexto cualquier motivo empresarial. La razón de la medida es la presunta connivencia de los 61 con el "terrorismo". Poco importa

que los jueces no hayan encontrado elementos concretos para proceder contra los "sospechosos". La empresa lo "sabe", y esto basta. La cuestión de los 61 está en perfecta sintonía con los gobiernos de "solidaridad nacional", con la equiparación realizada por ellos entre las luchas sociales extrainstitucionales y la subversión armada. El Pci y el sindicato avalan la decisión de la Fiat, limitándose a algún "distingo" formal.

Tercera escena. Un año mas tarde, en otoño de 1980, la Fiat pone sobre la mesa un plan de reestructuración que prevé 30.000 despidos. Se desmantela la fábrica fordista, Mirafiori se convierte en una referencia de arqueología industrial. Siguen 35 días de huelga en los cuales el Pci, ya fuera del gobierno, emplea a fondo su fuerza organizativa. El secretario del partido, Enrico Berlinguer, da un mitin a las puertas de la Fiat, que, después, en los años siguientes, se mantendrá como un "objeto de culto" para los militantes de la izquierda oficial. Pero ya es demasiado tarde. Al avalar la expulsión de los 61 y, mucho antes, oponiéndose y reprimiendo la lucha espontánea de los nuevos contratados, el Pci y el sindicato destruyeron la organización obrera en la fábrica. Como si dijésemos: cortaron la rama sobre la que también ellos, a pesar de todo, estaban sentados. Solo una historiografía que desee confundir las cosas puede indicar que los "35 días" son la confrontación decisiva, el acontecimiento que hace cambiar de vertiente: en realidad, todo se jugó con anterioridad, entre 1977 y 1979. Esta vez, para ganar la contienda, la Fiat puede contar con una base de masas: los cuadros intermedios, los jefecillos, los empleados. Los cuales organizan, en octubre de 1980, una manifestación en Turín contra la prolongación de la huelga obrera. Y obtienen un éxito inesperado: desfilan 40.000 personas. El plan de reestructuración de la Fiat es aprobado.

3. Entre los años 1984 y 1989, la economía italiana conoce su pequeña "edad de oro". Suben ininterrumpidamente los índices de productividad, crecen las exportaciones, la Bolsa manifiesta una larga "efervescencia". La "contrarrevolución" levanta el estandarte tan querido ya de Napoleón III después de 1948: enrichissez-vous, enriqueceos. Los sectores arrastrados por el boom son la electrónica, la industria de la comunicación (son los años en los que se agiganta la Fininvest de Berlusconi), la química fina, el textil "posmoderno" tipo Benetton (que organiza directamente la comercialización del producto), las empresas que suministran servicios e infraestructuras. La propia industria del automóvil, después de ser agilizada y reestructurada, acumula durante algunos años ganancias excepcionales.

Cambia profundamente la naturaleza del mercado laboral. La ocupación goza de menor institucionalización y, sobre todo, de menor duración. Se amplía desmesuradamente la "zona gris" del semiempleo, del trabajo intermitente, del frecuente cambio entre superexplotación e inactividad. Disminuye, en conjunto,

la demanda de trabajo industrial. Cuando Marx hablaba de "superpoblación" o de "ejercito salarial de reserva" (en resumidas cuentas, de los parados), distinguía tres clases: la superpoblación fluida (diríamos hoy: turn over, jubilación anticipada ecc.); latente (allí donde puede intervenir en cualquier momento la innovación tecnológica para esquilmar el empleo); estancada (trabajo negro, "sumergido", precario). Ahora bien, se podría decir que, a partir de la mitad de los años ochenta, los conceptos con los que Marx analiza el "ejercito industrial de reserva" resultan adecuados, en cambio, para describir el modo de ser de la propia clase obrera ocupada. Toda la fuerza de trabajo realmente empleada vive las condiciones estructurales de la "superpoblación" (fluida o latente o estancada). Es siempre, potencialmente, supérflua.

Por otra parte, cambia radicalmente el concepto de "profesionalidad". Lo que ahora se valora (y se demanda) en el trabajador individual no son ya las virtudes que se adquieren en el lugar de trabajo, por efecto de la disciplina industrial. Las competencias verdaderamente decisivas para realizar de la mejor manera las tareas laborales posfordistas son las que se adquieren fuera de la producción directa, en "el mundo de la vida". Dicho de otra manera, la "profesionalidad" ahora, no es otra cosa que la sociabilidad genérica, la capacidad de establecer relaciones interpersonales, la aptitud para controlar la información e interpretar los mensajes lingüísticos, la adaptabilidad a las reconversiones continuas e imprevistas. Es así como se puso a trabajar el movimiento del 77: su "nomadismo", el desapego por un puesto fijo, una cierta capacidad autoempresarial, y hasta el gusto por la autonomía individual y por la experimentación, todo esto confluye en la organización productiva capitalista. Baste pensar, a título de ejemplo, en el gran desarrollo que, en Italia, durante los años ochenta, ha tenido el "trabajo autónomo", es decir el conjunto de las microempresas, muchas de ellas poco más que familiares, puestas en marcha por ex-trabajadores dependientes. Este "trabajo autónomo" es, verdaderamente, la continuación de la migración del régimen de fábrica comenzada en el 77: pero esto está estrechamente subordinado a las exigencias variables de las grandes empresas; mas aún, es el modo específico con el que los mayores grupos industriales italianos descargan parte de sus costes de producción fuera de sus propias empresas. El trabajo autónomo coincide casi siempre con tasas de autoexplotación formidables.

4. El Partido socialista (Psi) dirigido por Bettino Craxi (jefe del gobierno desde 1983 a 1987) es, durante un periodo de tiempo nada despreciable, la organización política que mejor entiende e interpreta la transformación productiva, social y cultural que está teniendo lugar en Italia.

En los últimos años setenta y en los primeros de la década siguiente, el Psi, para garantizar su propia supervivencia, dirige una especie de guerrilla contra el

llamado "consociativismo", o sea contra el acuerdo preventivo y sistemático que, sobre todas las principales cuestiones legislativas y de gobierno, tendían a establecer entre sí los dos mayores partidos italianos, la Dc y el Pci. Por esto, durante el secuestro de Aldo Moro por las Brigadas rojas, Craxi se opone a la línea de "firmeza" (propuesta por el Pci y aceptada por la Dc), y apoya, por el contrario, una negociación con los terroristas para salvar al rehén. Y ésta es también la razón de que el Psi constituya un freno contra las leyes especiales sobre el orden público, la lógica de la emergencia y la restricción de las libertades para permitir la represión de las formaciones armadas clandestinas. Para desvincularse del compromiso sofocante de sus partners mayores (Dc y Pci, precisamente), el Partido socialista aparece como una tribu política reacia a adorar la razón de Estado. Los ídólatras no se lo perdonaron nunca. En compensación, algunas de sus posiciones libertarias hicieron que el Psi ganara cierta simpatía por parte de la franja de extrema izquierda y de las figuras sociales florecidas en el archipiélago del 77.

Durante algunos años, el Psi logra ofrecer una representación política parcial a los estratos de trabajo dependiente que fueron el resultado específico de la reconversión productiva capitalista. En particular, influencia y atrae a la intelectualidad de masas, es decir, a aquellos que actúan productivamente teniendo por instrumento y materia prima el saber, la información, la comunicación. Entendámonos: al igual que en otro tiempo, o bajo otros cielos, se han visto partidos reaccionarios de campesinos y de parados (baste pensar en el movimiento populista americano del final del siglo pasado), así, en los años ochenta italianos, el Psi es el partido reaccionario de la intelectualidad de masas. Esto significa que: establece una vinculación efectiva con la condición, la mentalidad, los deseos, los estilos de vida de esta fuerza de trabajo, pero curvando todo ello a la derecha. La vinculación es indudable e inconfundible la curvatura: si se ignora uno de estos dos aspectos, no se comprende absolutamente nada.

El Psi organiza las capas altas (por status y por renta) de la intelectualidad de masas contra los restos del trabajo dependiente. Articula, en un nuevo sistema de jerarquías y de privilegios, la prominencia del saber y de la información en el proceso productivo. Promueve una cultura en la que "diferencia" se convierte en sinónimo de desigualdad, arribismo, avasallamiento. Alimenta el mito de un "liberalismo popular".

5. A diferencia de lo que ha ocurrido en Francia y en los Estados Unidos, en Italia el denominado pensamiento "postmoderno" no ha tenido ninguna consistencia teórica, sino solo un significado político directo. Para ser exactos, ha sido un pensamiento en parte consolatorio (ya que ha tratado de justificar la necesidad de la derrota de los movimientos de clase al final de los años setenta), en parte apologético (porque no se ha cansado de elogiar el actual estado de

cosas, alabando las chances inherentes a la "sociedad de la comunicación generalizada").

El pensamiento postmoderno ha ofrecido una ideología de masas a la "contrarrevolución" de los años ochenta. La charlatanería sobre "el fin de la historia" ha producido, en Italia, una eufórica resignación. El entusiasmo indiscriminado por la multiplicación de las formas de vida y de los estilos culturales ha sido una minúscula metafísica prêt-à-porter, completamente funcional para la empresa en red, para la tecnología electrónica, para la precariedad perenne de las relaciones de trabajo. Los ideólogos posmodernos, a través de su frecuente incidencia en los media, han desempeñado un papel de dirección ético-política inmediata sobre la fuerza de trabajo posfordista, sustituyendo a veces la influencia tradicional de los aparatos de partido.

Tercer excursus. La ideología italiana.

En los años ochenta, las ideas dominantes se han expresado en mil dialectos, han sido múltiples, diferenciadas, a veces ásperamente polémicas las unas con las otras. La victoria capitalista de finales de la década anterior ha dado pié al más desenfrenado pluralismo: "delante hay sitio", como aparece escrito en los autobuses. Pues bien, hablar de "ideología italiana" significa nada menos que reconducir este desmenuzamiento ufano de sí a un baricentro unitario, con sólidos presupuestos comunes. Significa interrogarse sobre los entresijos, las complicidades, la complementariedad entre posiciones aparentemente lejanas.

¿Qué es lo que hace que la cultura italiana parezca un portal de Belén, con tanto burrito, rey mago, pastores, sagrada familia -máscaras diversas de un mismo espectáculo? Sobre todo un aspecto: la tendencia difusa a hacer naturales las dinámicas sociales. Una vez más, la sociedad ha sido representada como una segunda naturaleza dotada de leyes objetivas inapelables. Sólo que, y este es el punto verdaderamente notable, a las actuales relaciones sociales se aplican los modelos, las categorías, las metáforas de la ciencia postclásica: la termodinámica de Prigogine en lugar de la causalidad lineal newtoniana; la física de los quanta en lugar de la gravitación universal; el biologismo sofisticado de la teoría de los sistemas de Luhmann en vez de la fábula de las abejas de Mandeville. Se interpretan los fenómenos historico-sociales de acuerdo con conceptos como la entropía, los fractales, la autopoiesis. Para hacer la síntesis se utilizan el principio de indeterminación y el paradigma de la autoreferencialidad.

La ideología posmoderna italiana presupone el empleo sociológico de la física cuántica, la interpretación de las fuerzas productivas como movimiento causal de las partículas elementales. Pero ¿de dónde nace esta renovada inclinación a considerar la sociedad como un orden natural? Y sobre todo: si los aplicamos a

las relaciones sociales, ¿de qué tipo de extraordinarias transformaciones son síntoma y mistificación, a un mismo tiempo, estos conceptos indeterministas y autorreferenciales de las ciencias naturales modernas? Se puede aventurar una respuesta: la gran innovación, subtendida por esta reciente y muy específica naturalización de la idea de sociedad, se refiere al papel del trabajo. La opacidad que parece envolver los comportamientos de los individuos y de los grupos deriva de la pérdida de peso del trabajo (industrial, manual, repetitivo) en toda la producción de la riqueza, así como en la formación de la identidad de los individuos, de las imágenes del mundo, de los valores. A esta "opacidad" se adapta bien una representación indeterminista. Cuando el tiempo de trabajo decae de su función de principal nexo social, resulta imposible precisar la posición de los corpúsculos aislados, su dirección, el resultado de sus interacciones.

El indeterminismo viene acentuado, además, por el hecho de que la actividad productiva postfordista no se configura ya como una cadena silenciosa de causas y efectos, de antecedentes y consecuentes, sino que está caracterizada por la comunicación lingüística y, por tanto, por una correlación interactiva en la que predomina la simultaneidad y falta una dirección causal unívoca. La ideología italiana ("pensamiento débil", estética del fragmento, sociología de la "complejidad", etc.) toma, y degrada al mismo tiempo a natura el nexo inédito entre saber, comunicación, producción.

6.- ¿Cuáles han sido las formas de resistencia a la "contrarrevolución"? ¿Y cuáles los conflictos aparecidos en el nuevo paisaje social que precisamente han esculpido la "contrarrevolución" en altorrelieve? Antes que nada es oportuna una precisión en negativo: en el elenco de tales formas y de tales conflictos no aparece la praxis de los verdes. Si en Alemania y en otras partes el ecologismo ha heredado temas y planteamientos del 68, por el contrario, en Italia, ha nacido contra las luchas de clase de los años setenta. Se trataba de un movimiento político moderado, abarrotado de "arrepentidos", hijo legítimo de los nuevos tiempos. Otras son las experiencias colectivas que deben recordarse. Precisamente tres: los "centros sociales" juveniles; los comités de base extrasindicales, aparecidos en los lugares de trabajo a partir de la mitad de los años ochenta; el movimiento estudiantil que, en 1990, paralizó durante algunos meses la actividad universitaria, midiéndose críticamente con el "núcleo duro" del postfordismo, es decir con la centralidad del saber en el proceso productivo.

Los centros sociales, multiplicados por todo el país desde los primeros años ochenta, han dado cuerpo a una variedad de secesiones: secesión de la forma de vida dominante, de los mitos y de los ritos de los vencedores, del estruendo mediático.

Esta secesión se expresa como marginalidad voluntaria, ghetto, mundo a parte. Un "centro social" es, en concreto, un edificio vacío ocupado por los jóvenes y transformado en sede de actividades alternativas: conciertos, teatro, comedor

colectivo, acogida de inmigrantes extracomunitarios, debates, etc. En algunos casos los centros han dado lugar a pequeñas empresas artesanas, siguiendo de esta manera el antiguo modelo de las "cooperativas" socialistas del comienzo de siglo.

En general, han promovido (o mejor, sólo evocado) una especie de esfera pública no impregnada de los aparatos estatales. Esfera pública: es decir, un ámbito en el que se discute libremente de las cuestiones de interés común, desde la crisis económica a las alcantarillas del barrio, desde Yugoslavia a la droga. En los últimos tiempos, gran parte de los "centros" disfrutaban de redes informáticas alternativas, que ponen en circulación documentos políticos, susurros y gritos del "subsuelo" social, informes de luchas, mensajes individuales. En su conjunto, la experiencia de los centros sociales ha sido un intento de dar fisionomía autónoma y contenido positivo al creciente tiempo de no trabajo. Intento inhibido, sin embargo, por la vocación de constituir una "reserva india" que, casi siempre, ha caracterizado (y entristecido) a esta experiencia.

Los Comités de base (Cobas) se formaron entre los maestros (memorable, vencedora, la larga lucha que bloqueó las escuelas en el año 1987), los ferroviarios, los empleados de los servicios públicos. A continuación, se extendieron a un cierto número de fábricas (en particular a la Alfa Romeo, donde el Cobas desbancó a la Cgil en las elecciones internas). Los Comités de base han abierto y gestionado conflictos bastante duros sobre el salario y las condiciones de trabajo. Rechazan que se les considere como un "nuevo sindicato", buscando más bien la vinculación con los centros sociales y los estudiantes, para esbozar formas de organización política a la altura de la "complejidad" postfordista. Dan la voz, sobre todo, a una exigencia de democracia. Democracia contra las medidas legislativas que, a lo largo de los años ochenta, han revocado sustancialmente el derecho a la huelga en el empleo público. Y además, democracia contra el sindicato: que desplazado del nuevo proceso productivo, se ha configurado como una estructura autoritaria, adoptando métodos y procedimientos dignos de un trust monopolista. La parábola de los Comités de base alcanzó su punto culminante en el otoño de 1992, durante las huelgas de protesta que siguieron a la maniobra económica del gobierno Amato (que reducía bruscamente los gastos sociales: pensiones, asistencia médica etc.) En las principales ciudades italianas tuvieron lugar violentas protestas contra el "colaboracionismo" sindical: lanzamiento de tornillos contra las tribunas de los mítines, contramanifestaciones dirigidas por los Cobas. Una pequeña Tiennamen, que comenzó a ajustar las cuentas con el "sindicato monopolístico de Estado".

Mientras los centros sociales y los mismos Cobas han encarnado, con mayor o menor eficacia, las virtudes de la "resistencia", el movimiento estudiantil (llamado "movimiento de la pantera" porque su exordio, en febrero de 1990, coincidió con la feliz fuga de una pantera del zoológico de Roma) pareció aludir, al menos por un momento, a una auténtica "contraofensiva" de la intelectualidad de masas. La unión entre saber y producción, que hasta ahora solo había

mostrado una cara capitalista, se manifestó de repente como palanca del conflicto y precioso recurso político. Las universidades ocupadas contra el proyecto gubernamental de "privatizar" la enseñanza se convirtieron, por algunos meses, en un punto de referencia del trabajo inmaterial (investigadores, técnicos, informáticos, profesores, empleados de las industrias culturales, etc.) que, en las metrópolis, se presentaba todavía disperso en miles de ramas separadas, desprovistas de potencia colectiva. El movimiento de la pantera se eclipsó rápidamente, constituyendo poco más que un síntoma o un presagio. No logró individualizar objetivos claros, que garantizaran la continuidad de la acción política. Permaneció paralizado analizándose a sí mismo, contemplando su propio ombligo. Esta autorreferencialidad hipnótica ha encubierto, sin embargo, una cuestión importante: la intelectualidad de masas, para incidir políticamente y destruir todo lo que merezca ser destruido, no puede limitarse a una serie de "noes", sino que, partiendo de sí misma, debe ejemplificar, en positivo, con índole experimental y constructiva, lo que los hombres y las mujeres podrían hacer fuera del vínculo capitalista.

7. En 1989, el hundimiento del "socialismo real" trastornó el sistema político italiano de modo mucho más radical de lo sucedido en otros países de Europa occidental (incluida Alemania, a pesar de los contragolpes de la reunificación). Precisamente este repentino terremoto (que coincide con los fuertes indicios de recesión económica) impidió que se manifestase plenamente el "antídoto" de la época capitalista de los años ochenta, o sea, un conjunto de luchas sociales dirigidas a obtener al menos un reequilibrio fisiológico en la redistribución de la renta.

Las señales lanzadas por los Cobas y por el movimiento de la pantera, en vez de alcanzar un umbral crítico y difundirse en comportamientos de masa duraderos, se atenuaron y después se sumergieron en el fragor de la crisis institucional. Los sujetos y las necesidades suscitados por el modo de producción postfordista, muy lejos de presentar la cuenta al incauto aprendiz de brujo, se han puesto máscaras engañosas que ocultan su fisionomía. La rápida disolución de la Primera república ha sobredeterminado, hasta hacerlas irreconocibles, las dinámicas de clase de la "empresa-Italia" (por utilizar una expresión muy querida del ex-Primer ministro, Silvio Berlusconi).

8. La caída del muro de Berlín no fue la causa de la crisis institucional italiana, sino la ocasión extrínseca para que ésta saliera a la luz, manifestándose por fin a la vista de todos. El sistema político nacional se encontraba minado por el efecto de una larga enfermedad que nada tenía que ver con el conflicto Este-Oeste. Una enfermedad cuya incubación se remonta a los años 70 y cuyo nombre es: consunción y desgaste de la democracia representativa, de las reglas y procedimientos que la caracterizan, de los fundamentos mismos en los que se sustenta. La catástrofe de los regímenes del Este tuvo en Italia un efecto mayor

que en otros países, precisamente porque proporcionó una vestimenta teatral a una catástrofe totalmente distinta, precisamente porque se superpuso a una crisis de orígenes diferentes.

El ocaso de la sociedad del trabajo fue lo que desencadenó la profunda descomposición de los mecanismos de la representación política. Desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, la representación política se ha basado en la identidad entre "productores" y "ciudadanos". El individuo representado en el trabajo, el trabajo representado en el Estado: he aquí el eje de la democracia industrial (así como del welfare state). Un eje ya resquebrajado cuando, a finales de los años setenta, los gobiernos de "solidaridad nacional" quisieron celebrar con ímpetu intolerante su vigencia y sus valores. Un eje hecho pedazos en los años siguientes, cuando la gran transformación del tejido productivo se encontraba en pleno desarrollo. El peso puramente residual del tiempo de trabajo en la producción de riqueza, el papel determinante que desempeña en ella el saber abstracto y la comunicación lingüística, el hecho de que los procesos de socialización tengan su centro de gravedad fuera de la fábrica y la oficina, todo esto, junto a otras causas, lacera los lazos fundamentales de la Primera República (que, como reza la Constitución, está precisamente "basada en el trabajo"). Por su parte, los trabajadores posfordistas son los primeros que se sustraen a la lógica de la representación política. No se reconocen en un "interés general" y no están dispuestos bajo ningún concepto a "hacer Estado". Rodean a los partidos de recelo o rencor, en tanto que copywriters [ventrílocuos baratos] de identidades colectivas.

Esta situación abre el camino a dos posibilidades no sólo diferentes sino diametralmente opuestas. La primera remite a la emancipación del concepto de "democracia" con respecto al de "representación", y por tanto a la invención y experimentación de formas de democracia no representativa. Obviamente, no se trata de perseguir el espejismo de una salvífica simplificación de la política. Por el contrario, la democracia no representativa requiere un estilo operativo igualmente complejo y sofisticado. De hecho, entra en conflicto con los aparatos administrativos estatales, corroe sus prerrogativas y absorbe sus competencias. El intento de traducir en acción política esas mismas fuerzas productivas - comunicación, saber, ciencia- es lo que constituye el alma del proceso productivo posfordista. Esta primera posibilidad ha permanecido y permanecerá, por un cierto tiempo que no será breve, en segundo plano. En cambio, lo que ha prevalecido es la posibilidad contraria: el debilitamiento estructural de la democracia representativa se muestra como restricción tendencial de la participación política, o más bien de la democracia tout court. En Italia, los partidarios de la reforma institucional se hacen fuertes gracias a la crisis sólida e irreversible de la "representación", obteniendo de ella la legitimación para una reorganización autoritaria del Estado.

9. En el transcurso de los años ochenta, los signos premonitorios del fin ignominioso hacia el que se encaminaba la Primera República fueron numerosos e inequívocos. La caída de la democracia representativa fue anunciada, entre otras cosas, por los siguientes fenómenos:

a) la "emergencia" (es decir, el recurso a leyes especiales y a la formación de organismos no menos excepcionales para gestionarlas) como forma estable de gobierno, como tecnología institucional para afrontar, en cada ocasión, la lucha armada clandestina o la deuda pública o la inmigración;

b) la transferencia de muchas competencias del sistema político-parlamentario al ámbito administrativo, el predominio del "decreto" burocrático sobre la "ley";

c) el poder extremo de la magistratura (consolidado durante la represión del terrorismo) y, como consecuencia, el papel de la magistratura como sustituto de la política;

d) los comportamientos anómalos del presidente Cossiga que, en los últimos años de su mandato, comenzó a actuar "como si" Italia fuera una república presidencial (en lugar de parlamentaria).

Después de la caída del muro de Berlín, todos los síntomas de la crisis inminente se condensaron en la campaña de opinión, sostenida casi por unanimidad tanto por la derecha como por la izquierda, que tenía como objetivo liquidar el símbolo más vistoso de la democracia representativa, es decir, el criterio proporcional en las elecciones a la asamblea legislativa. En 1993, después de que un referéndum popular derogara las viejas normas, se introdujo el sistema electoral mayoritario. Este hecho, junto a la operación judicial denominada Mani pulite [Manos limpias] (que acusaba de cargos de corrupción a una parte importante de la clase política), acelera o completa la descomposición de los partidos tradicionales. Ya en 1990, el PCI se transformaba en el PDS (Partido Democrático de la Izquierda), abandonando toda referencia residual a la clase y proponiéndose convertirse en un partido "ligero" o "de opinión". La Democracia cristiana va cayéndose a trozos hasta que, en 1994, cambia también de nombre: nace el Partido Popular. Los partidos menores de centro (incluido el PSI, que había anticipado en muchos sentidos la necesidad de una reforma institucional radical) desaparecen de la noche a la mañana. No obstante, el aspecto sobresaliente de la prolongada convulsión que sacudió el sistema político italiano a principios de los años noventa es la formación de una nueva derecha. Una derecha en absoluto conservadora, con verdadera devoción por la innovación, acuñada en el trabajo dependiente, capaz de proporcionar una expresión partidista a las principales fuerzas productivas de nuestro tiempo.

10. La nueva derecha, que llegó al poder con las elecciones de 1994, está constituida principalmente por dos sujetos organizadores: la Lega Nord, arraigada exclusivamente en las regiones del norte del país, y Forza Italia, el partido centrado en torno a la figura de Silvio Berlusconi, dueño de varias emisoras de televisión, casas editoriales, compañías constructoras y grandes almacenes de venta al por menor.

La Lega Nord evoca el mito de la autodeterminación étnica, de las raíces recobradas: la población del norte debe valorizar sus tradiciones y costumbres, sin delegar ningún tipo de autoridad a los aparatos centralizadores del Estado. La identidad local (basada en la región o en la ciudad) se contrasta con el universalismo vacío de la representación política y con la abstracción insoportable implícita en el concepto de ciudadanía. Sin embargo, la identidad local promulgada por la Lega Nord contiene tintes fuertemente racistas, en particular con respecto a los italianos del sur y a los inmigrantes de fuera de la Comunidad Europea. La Lega Nord propone una forma de federalismo que entrelaza lo antiguo y lo posmoderno: se combinan figuras como la de Alberto da Giusano (un condottiere medieval de Lombardía) con el ultraliberalismo y el lema "tierra y sangre" se echa en el mismo saco que la revuelta fiscal. Esta *mélange* tan estridente ha dado voz a una tendencia anti-estatalista difusa que ha ido madurando a lo largo de la pasada década en las zonas económicamente más desarrolladas del país. Con el tiempo, la Lega Nord podría convertirse en la base de masas sobre la que la pequeña y mediana empresa posfordista podría conseguir una autonomía relativa con respecto al Estado-nación. En presencia de la nueva cualidad de la organización productiva y a la luz de la inminente integración europea, la maquinaria estatal italiana se ha mostrado inadecuada en muchos sentidos: la protesta subnacional de la Lega Nord funciona paradójicamente como un soporte para retardar la decisión política en torno a cuestiones supranacionales.

Por su parte, Forza Italia sustituye los procedimientos tradicionales de la democracia representativa por modelos y técnicas derivados del mundo de los negocios. El electorado es equiparado al "público" (televisivo), del que se espera un consenso que es a un mismo tiempo pasivo y plebiscitario. Es más, la forma del partido reproduce fielmente la estructura de la "empresa en red". Los "clubs" que apoyan a Forza Italia han crecido sobre la base de la iniciativa personal de profesionales ajenos a la política convencional, del tipo del gerente de oficina entusiasta o del notario de provincias que ha decidido hacerse un nombre. Estos clubs tienen la misma relación con el partido que la que tienen el trabajo autónomo y la pequeña empresa familiar con la compañía madre: a fin de comercializar su propio producto político, se ven obligados a confiar en una marca reconocida y, a cambio, deben seguir normas precisas de estilo y conducta, labrando un buen nombre para la compañía bajo cuyo sello trabajan. Forza Italia, al igual que hizo el Partido socialista a mediados de los ochenta, se ha asegurado la fidelidad de los trabajadores involucrados en las tecnologías informáticas y de

la comunicación, es decir, la fidelidad de los sectores sociales que se están formando en la tormenta tecnológica y ética del posfordismo.

La nueva derecha reconoce y hace temporalmente suyos los elementos que en última instancia serán merecedores de las más elevadas esperanzas: el anti-estatalismo, las prácticas colectivas que eluden la representación política y el poder del trabajo de la intelectualidad de masas. Los distorsiona, enmascarándolos bajo una perversa caricatura, y clausura la contrarrevolución italiana, corriendo el telón en este largo intermedio. Ese acto ha terminado - ¡que empiece el siguiente!

Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo posfordista

Paolo Virno

He intentado describir el modo de producción contemporáneo, el denominado posfordismo, 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 de que el modo de producción contemporáneo exige, para ser descrito de modo adecuado, esta instrumentación, esta amplitud de mirada. No se comprende el posfordismo 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 aseveraciones 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 arcaísmo 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 prescripta 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 desenfrenada 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 Jürgen 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. Difícilmente 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. Afirmando 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 lingüísticas- 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 irrepitible 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 transcripto 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 preludio 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".

Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política

Paolo Virno

I.- En nuestros días, nada parece tan enigmático como la acción. Tan enigmático como inaccesible. Podríamos decir, a modo de chiste: si nadie me pregunta qué es la acción política, creo saberlo; si tengo que explicarle lo que es al que me hace la pregunta, ese supuesto saber se disuelve en una cantinela inarticulada. Y sin embargo, ¿se da, en el lenguaje común, una noción más familiar que la de acción? ¿Por qué una evidencia semejante se ha arropado con tanto misterio? ¿Por qué suscita una admiración semejante? Para responder a estas preguntas no basta con echar mano del eterno pelotón de sacrosantas razones *prêtes-à-porter*: las relaciones de fuerza desfavorables, el eco tenaz de las derrotas sufridas, la arrogante resignación que la ideología posmoderna no deja de mantener. Otros tantos elementos que tienen su importancia, no hace falta decirlo, pero que, en sí mismos, no explican nada y llegan incluso a sembrar la confusión, en la medida en que nos dejan suponer que atravesamos un túnel oscuro a cuyo final todo volverá a ser como antes. Recíprocamente, la parálisis de la acción está ligada a aspectos esenciales de la experiencia contemporánea. Es ahí, en torno a tales aspectos, donde hay que ahondar, sabiendo al mismo tiempo que no constituyen una desgraciada coyuntura, sino, claramente, un fondo insoslayable. Para romper el hechizo, es preciso elaborar un modelo de acción que precisamente permita a la acción nutrirse de lo que actualmente determina su bloqueo. El propio interdicto debe transformarse en salvoconducto. De acuerdo a una larga tradición, el dominio de la acción política puede circunscribirse, sin temor a equivocarse, mediante dos líneas divisorias. La primera, en relación al *trabajo*, a su carácter instrumental, taciturno y al automatismo que hace de él un proceso repetitivo y previsible. La segunda, en relación al *pensamiento puro*, a su naturaleza solitaria y no manifiesta (fugitiva). A diferencia del trabajo, la acción política interviene sobre las relaciones sociales y no sobre materiales naturales; modifica el contexto en el que se inscribe en vez de obstruirlo con objetos nuevos. A diferencia de la reflexión intelectual, la acción es pública, está sometida a la exterioridad, a la contingencia, al rumor de la multitud. Es, al menos, lo que nos enseña esa larga tradición. Pero es, al mismo tiempo, algo con lo que ya no podemos contar. Las fronteras habituales entre Intelecto, Trabajo, Acción (o, si se prefiere, entre teoría, poiesis y praxis) ceden, y en diversos puntos se señalan infiltraciones y cabezas de puente. En las notas que siguen sostendremos: *a)* que el trabajo ha absorbido los rasgos distintivos de la acción política; *b)* que una anexión tal se ha hecho posible por la connivencia entre la producción contemporánea y un Intelecto que se ha vuelto *público* y ha hecho irrupción, por tanto, en el mundo de las apariencias. En último lugar, lo que ha provocado el eclipse de la Acción es precisamente la simbiosis del Trabajo con el *general intellect*, o «saber social general», que, según Marx, da forma al «proceso vital de la sociedad». Después, haremos las hipótesis siguientes: *a)* el carácter público y mundano del *Nous*, es decir, la potencia material del *general intellect*, constituye el inevitable punto de partida a partir del cual se tratará de redefinir la práctica política, así como sus problemas más manifiestos: poder,

gobierno, democracia, violencia, etc. En pocas palabras, a la coalición de Intelecto y Trabajo, opondremos la de Intelecto y Acción. b) Mientras que la simbiosis entre el saber y la producción tiende a la legitimación extrema, anómala y sin embargo vigorosa, del pacto de obediencia hacia el Estado, el vínculo entre *general intellect* y Acción política deja vislumbrar la posibilidad de una *esfera pública no estatal*.

II.- La frontera entre Trabajo y Acción que, en un primer momento, era algo vaporosa, ha acabado desapareciendo totalmente. Para Hannah Arendt (y aquí queríamos instaurar un debate crítico, llegando incluso a la fricción, con las posiciones que ella defiende), esa hibridación se debe al hecho de que la práctica política moderna ha asimilado el modelo del Trabajo, asemejándose cada vez más a un proceso de *fabricación* (cuyo «producto» es, sucesivamente, la historia, el Estado, el partido, etc.). Este diagnóstico debe invertirse. Lo que más importa no es tanto el hecho de que la acción política se haya concebido como una producción, sino el que la producción haya incluido en sí misma un cierto número de prerrogativas de la acción. En la época posfordista, es el trabajo el que cobra las apariencias de la Acción: imprevisibilidad, capacidad de empezar algo de nuevo, *performances* lingüísticas, habilidad para la elección entre posibilidades alternativas, con una consecuencia fatal: en relación a un Trabajo cargado de requisitos «accionistas», el paso a la Acción se presenta como una *decadencia* o, en el mejor de los casos, como un *duplicata* superfluo. Decadencia, lo más a menudo: estructurada según una lógica rudimentaria fines/medios, la política ofrece una trama comunicativa y un contenido cognitivo más mezquinos que los que han podido experimentarse en el proceso productivo. Menos compleja que el Trabajo, o pareciéndosele demasiado, la Acción aparece en todo caso poco deseable. 1) En el *Capítulo sexto inédito* (pero también, en términos casi similares, en las *Teorías de la plusvalía*), Marx analiza el trabajo intelectual, distinguiendo dos categorías principales. Por una parte, la actividad inmaterial que «tiene como resultado mercancías que tienen una existencia independiente de su productor [...] libros, cuadros, objetos de arte en general, en la medida en que son distintas de la prestación artística del que escribe, pinta o crea». Por otra, todas las actividades en las que «el producto es inseparable del acto de producción»; las actividades que encuentran en sí mismas su propia realización, sin objetivarse en una obra que las sobrepase. Los «artistas intérpretes», un pianista, por ejemplo, o un bailarín, ofrecen buenos ejemplos de la segunda categoría de trabajo intelectual, pero todos aquellos cuyo trabajo se resuelve en una *ejecución virtuosa* pueden unirse también a esta categoría: «los oradores, los maestros, los médicos, los sacerdotes». Se trata, en suma, de una gama muy diferenciada de tipos humanos, desde Glenn Gould hasta el impecable mayordomo, típico de tantas novelas inglesas. De estas dos categorías de trabajo intelectual, sólo la primera parece, para Marx, pertenecer plenamente a la definición de «trabajo productivo» (término que no cubre más que el trabajo que produce una plusvalía, y no el que es tan sólo útil o abrumador). Los virtuosos, que se contentan con ejecutar una «partitura» y no dejan huella duradera, representan por una parte «una cantidad infinitesimal en relación a la masa de la producción capitalista» y, por otra, debe considerarse que ejecutan un «trabajo

asalariado que no es, al mismo tiempo, un trabajo productivo». Aunque comprendemos sin dificultades la observación de Marx acerca del carácter cuantitativamente insignificante de los virtuosos, el veredicto de «improductividad» nos deja, por el contrario, un poco perplejos. En principio, nada excluye el hecho de que el bailarín pueda dar lugar a una plusvalía, sino que, para Marx, la ausencia de una obra que sobreviva a la actividad asimila la virtuosidad intelectual moderna al conjunto de las prestaciones que proporcionan un *servicio personal*: prestaciones, en lo que les atañe, siempre improductivas ya que, para obtenerlas, se gasta una renta y *no* capital. El «artista intérprete», sometido y parásito al mismo tiempo, se hunde al final en los limbos del trabajo servil. Las actividades en las que «el producto es inseparable del acto de producción» tienen un estatuto ambiguo, que la crítica de la economía política no siempre, ni completamente, ha comprendido bien. La razón de esta dificultad es simple. Mucho antes de integrarse en la producción capitalista, el virtuosismo fue el arquitrabe de la ética y de la política. Además, ha cualificado a la Acción como distinta del (e incluso opuesta al) Trabajo. Aristóteles escribe: «El fin de la producción es diferente de la producción misma, mientras que este no podría ser el caso en lo que atañe al fin de la acción: porque la conducta virtuosa es un fin en sí misma.» Emparentada desde el comienzo con la búsqueda de la «buena vida», la actividad que se manifiesta como una «conducta» y no ha de perseguir un fin extrínseco coincide incluso con la práctica política. Según Arendt, «las artes que no realizan ninguna "obra" tienen una gran afinidad con la política. Los artistas que las practican- bailarines, actores, músicos y otros- necesitan un público junto al que pueden dar muestra de su virtuosismo, tal y como los hombres que actúan necesitan a otros para manifestarse en su presencia: unos y otros necesitan, para "trabajar", un espacio de estructura pública y, en los dos casos, su "ejecución" depende de la presencia de los demás». El pianista o el bailarín están en equilibrio precario sobre la línea que separa destinos antitéticos: por una parte, pueden volverse ejemplos de «trabajo asalariado que no es, al mismo tiempo, un trabajo productivo»; por otra, sugieren la acción política. Su naturaleza es anfibia. Pero, hasta ahora, cada uno de los desarrollos potenciales inherentes a la figura del artista intérprete- *poiesis* o *praxis*, Trabajo o Acción- parece excluir a la tendencia opuesta. El *status* del trabajador asalariado se afirma en detrimento de la vocación política y recíprocamente. A partir de un cierto punto y más allá, por el contrario, la alternativa se transforma en complicidad; al *aut-aut* le substituye un *et-et* paradójico. El virtuoso trabaja (es incluso el *trabajador* por excelencia) *no a pesar de*, sino *precisamente porque* su actividad evoca la práctica política. El desgarramiento metafórico se acaba y, en la nueva situación, los análisis antagonistas de Marx y Arendt ya no nos son de mucha ayuda. 2) En la organización productiva posfordista, la actividad sin obra deviene, del caso particular y problemático que es, el prototipo del trabajo asalariado en general. Aquí no se trata de retomar análisis circunstanciales ya desarrollados en otro lugar: algunas evocaciones substanciales serán suficientes. Cuando el trabajo asume tareas de vigilancia y coordinación, es decir, cuando «se coloca *junto al* proceso de producción inmediato, en vez de ser su agente principal», sus funciones ya no consisten en perseguir un fin particular, sino en

modular (más que variar e intensificar) la *cooperación social*, es decir, el conjunto de relaciones y de conexiones sistemáticas que constituye ahora el auténtico «*pilar principal* de la producción y la riqueza». Una modulación tal consiste en prestaciones lingüísticas que, lejos de dar lugar a un producto acabado, se agotan en la interacción comunicativa determinada por su propia ejecución. La actividad posfordista presupone y, al mismo tiempo, reelabora sin cesar el «espacio de estructura pública» (espacio de la cooperación, precisamente) del que habla Arendt como de la cualidad indispensable requerida tanto para el bailarín como para el hombre político. La «presencia del otro» es, al mismo tiempo, instrumento y objeto del trabajo: es por esto por lo que los procedimientos productivos requieren siempre un cierto grado de virtuosismo y se asemejan a verdaderas *acciones políticas*. La intelectualidad de masa (término seguramente torpe, mediante el cual hemos intentado indicar no el conjunto de las diferentes profesiones, sino una cualidad de *toda* la fuerza de trabajo posfordista) está llamada a ejercer el arte de lo posible, a afrontar lo imprevisto, a beneficiarse de la ocasión. Mientras que la divisa heráldica del trabajo productor de plusvalía se convierte, sarcásticamente, en *politique d'abord!*, la política en sentido estricto es destituida o paralizada. En el fondo, el eslogan capitalista sobre la «calidad total», ¿significa otra cosa que la petición de poner a trabajar a todo lo que tradicionalmente se exilia del trabajo, a saber, la habilidad comunicativa y el gusto por la Acción? Y, ¿cómo puede integrarse en el proceso productivo toda la experiencia del individuo si no es obligando a este último a una secuencia de variaciones sobre un tema, *performances*, improvisaciones? Una secuencia tal, parodiando la autorrealización, marca en realidad la cumbre del sometimiento. Nadie es tan pobre como el que ve su propia relación con la «presencia del otro», es decir, su propio *cobrar-lengua*, reducida a un trabajo asalariado.

III.- ¿Cuál es la *partitura* que no dejan de ejecutar los trabajadores posfordistas desde el momento en que son inducidos a dar muestras de virtuosismo? La respuesta, en términos concisos, da algo así como: la partitura *sui generis* del trabajo contemporáneo es el Intelecto en tanto que Intelecto público, *general intellect*, saber social global, competencia lingüística común. Y podríamos decir también: la producción exige el virtuosismo, y por tanto introduce numerosos rasgos propios de la acción política, precisa y únicamente porque el Intelecto se ha vuelto la principal fuerza productiva, premisa y epicentro de toda *poiesis*. Esta idea de un *intelecto público* es apartada con intolerancia por Hannah Arendt. Para ella, la reflexión, el pensamiento o, digamos, la «vida del espíritu» no tienen nada en común con la «preocupación por los asuntos corrientes» que implica «la exposición a los ojos de los demás». Por el contrario, la intromisión del Intelecto en el mundo de las apariencias es reflejada por Marx en primer lugar mediante el concepto de «abstracción real» y luego, sobre todo, mediante el de *general intellect*. Mientras que la abstracción real es un hecho empírico (el intercambio de equivalentes, por ejemplo) que posee la estructura rarificada de un pensamiento puro, el *general intellect* señala más bien el estadio en el curso del cual son los pensamientos puros, como tales, los que tienen el valor y la incidencia típica de los hechos (o si se quiere: el estadio en el curso del cual las

abstracciones mentales son inmediatamente, por sí mismas, abstracciones reales). Pero Marx concibe el *general intellect* como una «capacidad científica objetivada» en el sistema de las máquinas, y por tanto como capital fijo. De este modo, reduce la aparición o la publicidad del Intelecto a la aplicación tecnológica de las ciencias naturales al proceso productivo. El paso crucial consiste, por el contrario, en dar el mayor relieve al lado en el que el *general intellect*, más que como *machina machinarum*, se presenta al final como un atributo directo del trabajo vivo, repertorio de la *intelligentsia* difusa, partitura que reúne a una multitud. Por otra parte, para llevar a cabo este paso es necesario el análisis de la producción posfordista: de hecho, en esta juegan un papel decisivo constelaciones conceptuales y esquemas de pensamiento que nunca pueden reducirse a un capital fijo, al ser, desde luego, inseparables de la interacción de una pluralidad de sujetos vivos. Aquí no se trata, evidentemente, de la erudición científica del simple trabajador. Lo que viene al primer plano, adquiriendo el rango de recurso público, son tan sólo (y este «tan sólo» lo es todo) las actitudes más genéricas del espíritu: facultad de lenguaje, disposición al aprendizaje, capacidad de abstracción y de conexión, acceso a la autorreflexión. Por la expresión *general intellect* hay que entender, literalmente, *intelecto en general*. Ahora bien, se sobreentiende que el Intelecto-en-general sólo constituye una «partitura» en sentido amplio. No se trata desde luego de una composición específica (las «Variaciones Goldberg» de Bach, por ejemplo), interpretada por una persona cuyas competencias no permiten comparación alguna (Glenn Gould, por ejemplo), sino, precisamente, de una simple *facultad*, e incluso de la facultad que hace posible toda composición (así como toda experiencia). La ejecución virtuosa, que nunca da lugar a una obra, no puede, en este caso, presuponerla siquiera. Esta consiste en hacer resonar el Intelecto *en tanto que* actitud. Su única partitura es, *como tal*, la condición de posibilidad de todas las partituras. Este virtuosismo no tiene nada de inhabitual, ni precisa de un talento particular. Basta con pensar en el acto por el cual una ser hablante cualquiera bebe de la inexorable potencialidad del lenguaje (lo contrario de una «obra» definida) para *ejecutar* una enunciación contingente y única. 1) El intelecto se vuelve público en la medida en que se une al Trabajo; sin embargo, una vez unido al Trabajo, su carácter público típico es también inhibido y abolido. Sin cesar evocado de nuevo como fuerza productiva, es sin cesar abolido de nuevo como *esfera pública* propiamente dicha, raíz eventual de la Acción política, principio constitucional diferente. El *general intellect* es el fundamento de una cooperación social más amplia que la específica al campo del trabajo. Más amplia y, al mismo tiempo, absolutamente heterogénea. Mientras que las conexiones del proceso productivo se basan en la *división* técnica y jerárquica de las atribuciones, la «acción-en-concierto», centrada en el *general intellect*, parte de la participación común en la «vida del espíritu», es decir, de la *repartición* preliminar de actitudes comunicativas y cognitivas. Sin embargo, la cooperación *excedente* del Intelecto, en lugar de elidir las coacciones de la producción capitalista, aparece como su recurso más precioso. Su carácter heterogéneo no tiene voz ni apariencia. Y más aún, dado que la aparición del Intelecto se vuelve el requisito técnico previo al Trabajo, la «acción-en-concierto» fuera del tiempo de trabajo que provoca está

sometida a su vez a los criterios y las jerarquías que caracterizan el régimen de fábrica. Las consecuencias principales de esta situación paradójica son las siguientes: la primera atañe a la naturaleza y la forma del poder político. El carácter público particular del Intelecto, privado de una expresión que le sea propia por este Trabajo, que sin embargo le invoca como fuerza productiva, se manifiesta indirectamente en el campo del Estado a través del *crecimiento hipertrófico de los aparatos administrativos*. La administración, y no ya el sistema político-parlamentario, es el corazón de la *estaticidad*: pero lo es precisamente porque representa una concreción autoritaria del *general intellect*, el punto de fusión entre saber y mando, la imagen invertida de la cooperación excedente. Es muy cierto que, desde hace décadas, el peso creciente y determinante de la burocracia en el «cuerpo político» ha sido objeto de diferentes descripciones: sin embargo, aquí queremos indicar un umbral inédito. En pocas palabras, ya no se trata de procesos muy conocidos de racionalización del Estado, sino, a la inversa, ahora se trata de tomar acta del advenimiento de la *estatización del Intelecto*. La antigua expresión «razón de Estado» adquiere por primera vez un sentido no metafórico. Si Hobbes y los demás grandes teóricos de la «unidad política» veían el principio de legitimación del poder absoluto en el *traspaso* del derecho natural de cada individuo en la persona del soberano, habría que hablar ahora, por el contrario, de un *traspaso* del Intelecto o, mejor aún, de su inmediato e irreductible carácter público, en la Administración del Estado. La segunda consecuencia atañe a la naturaleza efectiva del régimen posfordista. Dado que el «espacio de estructura pública» abierto por el Intelecto es reducido enteramente en cada momento a una cooperación en el dominio del trabajo, es decir, a una trama tupida de relaciones jerárquicas, la función diramante que tiene «la presencia de otro» en todas las operaciones productivas concretas cobra la forma de la *dependencia personal*. En otros términos, la actividad virtuosa se muestra como *trabajo servil* universal. La afinidad entre el pianista y el camarero, que Marx había vislumbrado, encuentra una confirmación inopinada en una época en la que todo el trabajo asalariado se emparenta con el «artista ejecutor». Cuando «el producto es inseparable del acto de producción», este acto invoca la persona del que lo lleva a cabo y, sobre todo, la relación entre esta y la persona del que se lo ha mandado o a la que se dirige. Si, por una parte, la puesta al trabajo de lo que es *común*, es decir, del Intelecto y del Lenguaje, vuelve ficticia la división técnica impersonal de las atribuciones, por otra, al no traducirse esta comunidad en una esfera pública (es decir, en una comunidad política), induce una personalización viscosa del sometimiento.

IV.- La piedra angular de la acción política (y también el paso que, solo, podrá arrancarla a la parálisis actual) consiste en desarrollar el carácter público del Intelecto fuera del trabajo, en oposición a este. La empresa se presenta bajo dos perfiles distintos, pero que están en la más estricta complementariedad. Por una parte, el *general intellect* se afirma como una esfera pública autónoma, evitando entonces el «traspaso» de su propio poder al poder absoluto de la Administración, únicamente si se rompe el lazo que le une a la producción de mercancías y al trabajo asalariado. Por otra parte, la subversión de las relaciones capitalistas de producción puede manifestarse, de ahora en adelante, sólo con la

constitución de una esfera pública no estatal, de una comunidad política que tenga como propio gozne al *general intellect*. Los rasgos distintivos de la experiencia posfordista (virtuosismo servil, valorización de la facultad del lenguaje, relación inevitable con la «presencia del otro», etc.) postulan, como contra-paso conflictivo, nada menos que una forma radicalmente nueva de democracia. Llamamos Éxodo a la defección de masa fuera del Estado, a la alianza entre el *general intellect* y la Acción política, el tránsito hacia la esfera pública del Intelecto. El término no indica en absoluto, pues, una simple estrategia existencial, no más que la salida de puntillas por una puerta oculta o la búsqueda de algún intersticio al amparo del que pudiéramos refugiarnos. Por «Éxodo» entiendo, por el contrario, un modelo de acción de pleno derecho, capaz de medirse con las «cosas últimas» de la política moderna, en fin, con los grandes temas articulados sucesivamente por Hobbes, Rousseau, Lenin, Schmitt (con las parejas fundamentales tales como mando/obediencia, público/privado, amigo/enemigo, consenso/violencia, etc.). Hoy, de manera algo diferente de lo que ocurrió en el siglo XVI bajo la presión de las guerras civiles, podemos circunscribir de nuevo un *cuadro de los asuntos comunes*. Una circunscripción tal debe sacar a la luz la ocasión de libertad contenida en ese entrelazamiento inédito entre Trabajo, Acción e Intelecto, del que, hasta ahora, por el contrario, tan sólo hemos padecido. 1) El Éxodo es la fundación de una República. Pero la idea misma de «república» exige despedirse de la organización estatal. República y, en este caso, ya no Estado. De este modo, la acción política del éxodo consiste en una *sustracción emprendedora*. Sólo el que se abre una línea de fuga puede fundar; pero, recíprocamente, sólo el que funda logra encontrar el paso para partir de Egipto. En lo que sigue, quisiéramos circunstanciar el tema del Éxodo, es decir, de la Acción en tanto *sustracción emprendedora* (o despedida fundadora) a través de una serie de palabras-clave. Aquí están las principales: Desobediencia, Intemperancia, Multitud, Sóviet, Ejemplo, Derecho de Resistencia, Milagro.

V.- La «desobediencia civil» representa, hoy, la forma fundamental e insoslayable de la acción política, con la condición, sin embargo, de desembarazarla de la tradición liberal de la que surgió. No se trata de rechazar una ley específica porque es incoherente o contradictoria en relación a otras normas fundamentales, por ejemplo con el dictado constitucional: en este caso, en efecto, la insumisión daría testimonio de una lealtad más profunda hacia el orden estatal. Recíprocamente, por moderadas que puedan ser sus diferentes manifestaciones, la Desobediencia radical que aquí nos interesa debe poner en cuestión la propia facultad de mandar del Estado. Según Hobbes, con la institución del «cuerpo político» nos imponemos la obligación de obedecer *antes incluso* de saber lo que nos será mandado: «La obligación de obedecer, según la cual son válidas las leyes civiles, precede a toda ley civil». Por esto nunca encontraremos una ley particular que nos intime a no rebelarnos. Si la aceptación incondicional del mando no estuviera ya *presupuesta*, las disposiciones legislativas concretas (incluida evidentemente la que masculla: «no te rebelarás en ningún caso») no tendrían ningún valor. Hobbes sostiene que el lazo original de obediencia deriva de la «ley natural», es decir, del interés común en la autoconservación y la seguridad. Pero se apresura a añadir, la ley «natural», es

decir, la Super-ley que impone observar todas las órdenes del soberano, sólo se vuelve ley efectivamente «cuando se ha salido del estado de naturaleza, y por tanto cuando el Estado está ya instituido». Vislumbramos así una auténtica paradoja: la obligación de obedecer es a la vez causa y efecto de la existencia del Estado, es sostenida por aquello cuyo fundamento constituye, precede y sigue al mismo tiempo a la formación del «supremo imperio». La Acción política apunta a la obediencia preliminar y sin contenido sobre cuya base tan sólo puede desarrollarse a continuación la melancolía dialéctica de aquiescencia y «transgresión». Infringiendo una prescripción particular sobre el desmantelamiento de la asistencia sanitaria o el bloqueo de la emigración, nos remontamos al presupuesto escondido de toda prescripción imperativa y lastimamos su vigor. Incluso la Desobediencia radical «precede a las leyes civiles», puesto que no se limita a violarlas, sino que invoca el fundamento mismo de su validez. 1) Para justificar la obligación preventiva de la sumisión, un Hobbes milenarista debería apelar, más que a una «ley natural», a la racionalidad técnica del proceso productivo, es decir, al «intelecto general» *en tanto que* organización despótica del Trabajo asalariado. La «ley del *general intellect*», tal como la «natural», tiene una estructura paradójica: si, por una parte, parece fundar el mando de la Administración estatal, al exigir el respeto de toda decisión que pudiera tomar, por otra parte, por el contrario, se presenta como una *ley verdadera* únicamente porque (y después de que) la Administración ejerce *ya* un mando incondicionado. La desobediencia radical rompe este círculo virtuoso según el cual el Intelecto figura, al mismo tiempo, como premisa y consecuencia del Estado. Lo rompe mediante el doble movimiento al que hemos aludido anteriormente. Ante todo, saca a la luz y desarrolla positivamente los aspectos del *general intellect* que reniegan de la permanencia ulterior del Trabajo asalariado. Sobre esta base, hace valer la potencia práctica del Intelecto contra la facultad decisoria de la Administración. Desgajado de la producción de plusvalía, el Intelecto ya no es la «ley natural» del capitalismo tardío, sino la matriz de una República no estatal. 2) Los conflictos sociales que se manifiestan no sólo y no tanto como *protesta*, sino sobre todo como *defección* (o, por retomar la expresión de Albert O. Hirschman, no como *voice*, sino como *exit*) son un terreno de cultura de la Desobediencia. Nada es menos pasivo que la fuga. La *exit* modifica las condiciones en que tiene lugar el conflicto, más que presuponerlas como un horizonte fijo; modifica el conflicto en que se inscribe un problema, en lugar de afrontar este último eligiendo tal o cual alternativa preestablecida. En pocas palabras, la *exit* consiste en una invención sin prejuicios que altera las reglas del juego y *vuelve loca* a la brújula del adversario. Basta con pensar en la fuga masiva fuera del régimen de la fábrica llevada a cabo por los obreros norteamericanos en la mitad del siglo XIX: Traspasando la «frontera» para colonizar las tierras a bajo precio, aprovecharon la ocasión, verdaderamente extraordinaria, de hacer *reversible* su propia condición de partida. Algo semejante tuvo lugar al final de los años setenta, en Italia, cuando la fuerza de trabajo de los jóvenes, contra toda previsión, prefirió la precariedad y el *part-time* al puesto fijo en la gran empresa. Incluso, durante un tiempo muy breve, la movilidad ocupacional funcionó como recurso político, provocando el eclipse de

la disciplina industrial y permitiendo un cierto grado de autodeterminación. También en este caso, se abandonaron los roles preestablecidos y se colonizó un territorio desconocido en los mapas oficiales. La defección está en la antípoda de la fórmula desesperada: «no tenemos que perder más que nuestras cadenas»: pivota incluso sobre una riqueza latente, sobre una exuberancia de posibilidades, en fin, sobre el principio del *tertium datur*. Pero, ¿cuál es, en la época posfordista, la abundancia virtual que solicita la opción-fuga en detrimento de la opción-resistencia? Una «frontera» espacial no está en juego, evidentemente, sino el surplus de saber, de comunicación, de acción-en-concierto implicadas por el carácter público del *general intellect*. El acto de imaginación colectiva que llamamos «defección» da una expresión autónoma, afirmativa, de gran importancia a este surplus, impidiendo así su «transferencia» al poder de la Administración estatal. La Desobediencia radical comporta, pues, un conjunto de acciones *positivas*. No es una omisión irritada, sino una empresa. El orden soberano sigue estando sin ejecutar porque se había preocupado demasiado de presentar de una manera diferente la cuestión que pretendía abolir. 3) Conviene recordar la distinción- muy neta en la ética antigua, pero casi abandonada a continuación- entre «intemperancia» e «incontinencia». Mientras que este último término significa un vulgar desarreglo, un desconocimiento de las leyes, un consentimiento a la codicia más inmediata. Por el contrario, la intemperancia consiste en el hecho de oponer un conocimiento intelectual a la norma ética y política. Como principio que inspira la acción, se adopta una premisa «teorética» en lugar de una «práctica», con consecuencias extravagantes y peligrosas para la armonía de la vida asociada. Para Aristóteles, el intemperante es un vicioso, porque yuxtapone y confunde dos géneros de discurso esencialmente diferentes. No ignora la ley, ni se contenta con contestarla, sino que la desacredita de la manera más grave en la medida en que hace derivar una conducta pública de ese Intelecto puro que, al gozar de un cuadro propio, no tendría que interferir con los acontecimientos de la *polis*. El Éxodo tiene en la Intemperancia su virtud cardinal. La obligación preliminar de la obediencia hacia el Estado no es rechazada por incontinencia, sino en nombre de la conexión sistemática entre Intelecto y Acción política. Cada defección constructiva hace alusión a la realidad aparente del *general intellect*, sacando de ella consecuencias prácticas en ruptura con las «leyes civiles». En fin, en el recurso intemperante al Intelecto-en-general se perfila un *virtuosismo no servil*.

VI.- El contraste político decisivo es el que opone la Multitud al Pueblo. El concepto de «pueblo», según Hobbes (pero también para una buena parte de la tradición democrático-socialista), está en estrecha correlación con la existencia del Estado; es incluso un reflejo de este: «El pueblo es algo *único*, que tiene una voluntad *única*, y al que puede atribuirse una voluntad *única*. El pueblo reina en todo Estado» y, recíprocamente, «el rey es el pueblo». La cantinela progresista sobre la «soberanía popular» tiene como amargo contrapunto la identificación del pueblo con el soberano o, si se prefiere, la *popularidad del rey*. La Multitud, por el contrario, siente horror por la unidad política; es recalcitrante a la obediencia, no se acuerda nunca al *status* de persona jurídica y, a causa de ello, «no puede prometer, ni pactar, ni adquirir y transmitir derechos». Es antiestatal, pero, a

causa de ello precisamente, también antipopular: «los ciudadanos, cuando se rebelan contra el Estado, son la *multitud* contra el *pueblo*». Para los apologistas del poder soberano del siglo XVI, «multitud» es un concepto-límite puramente negativo: tufillo del estado de naturaleza en la sociedad civil, detritus persistente y sin embargo informe, metáfora de la crisis posible. Luego, el pensamiento liberal ha suavizado la inquietud provocada por esta «multitud» con la dicotomía público/privado. *Privado*- literalmente: desprovisto de rostro y de voz, y jurídicamente: extraño a la esfera de los asuntos comunes- tal es la multitud. A su vez, la teoría democrático-socialista ha enarbolado la pareja colectivo/individual: mientras que la colectividad de los «productores» (última encarnación del Pueblo) se identifica con el Estado, y poco importa que sea con Napolitano o con Honnecker, la Multitud es confinada en el recinto de la experiencia «individual», es condenada a la impotencia. Este destino de marginalidad cobra fin hoy. La multitud, más que constituir una antecedente «natural», se presenta como un *resultado* histórico, un término llegado a la madurez de las transformaciones intervenidas en el proceso productivo y en las formas de vida. La «multitud» surge en escena y se vuelve protagonista absoluta, mientras que se consuma la crisis de la sociedad del Trabajo. La cooperación social posfordista, al abolir la frontera entre tiempo de producción y tiempo personal, así como la distinción entre cualidades profesionales y actitudes políticas, crea una especie nueva en relación a la cual las dicotomías público/privado, colectivo/individual parecen farsas. Ni «productores» ni ciudadanos, los *virtuosos* modernos se elevan como último recurso al rango de Multitud. Se trata de una salida duradera y no de un intermedio tumultuoso. En efecto, la nueva Multitud no es un torbellino de átomos a los que *todavía* les falta la unidad, sino la forma de existencia política que se afirma *a partir de una* Unidad radicalmente heterogénea en relación al Estado: el Intelecto público. La multitud no concierta pactos, ni transfiere derechos al soberano, porque dispone ya de una «partitura» común; nunca converge hacia una *voluntad general* porque comparte ya un *general intellect*. 1) La Multitud obstruye y desmonta los mecanismos de la representación política. Se expresa como un conjunto de «minorías activas», de las que ninguna aspira, sin embargo, a transformarse en mayoría. Desarrolla un *poder* refractario a la idea de hacerse *gobierno*. El hecho es que cada uno de los elementos de la multitud parece inseparable de «presencia de los otros», inconcebible fuera de la cooperación lingüística o de la acción-en-concierto que esa presencia implica. Pero la cooperación, a diferencia del tiempo de trabajo individual o del derecho de ciudadanía individual, no es una «substancia» extrapolable o conmutable. Puede ser sometida, es cierto, pero no representada ni, mucho menos, delegada. La Multitud, que tiene su modo de ser exclusivo en la acción-en-concierto, está infiltrada a montones por Kapos y Quisling de todo tipo, pero no acredita contra-figuras o testaferros. Los Estados del Occidente desarrollado se resignan de ahora en adelante a la irrepresentabilidad política de la fuerza de trabajo posfordista; se refuerzan incluso, sacando de aquella una legitimación paradójica de su reestructuración autoritaria. La dura e irreversible crisis de la representación ofrece la ocasión de liquidar todo simulacro residual de «esfera pública», de desarrollar sobremanera, como hemos dicho, las prerrogativas de la

Administración en detrimento del cuadro político-parlamentario, de hacer habitual el estado de urgencia. Las reformas institucionales elaboran reglas y procedimientos necesarios para gobernar a una Multitud sobre la que ya no puede sobreimponerse la fisonomía tranquilizante del Pueblo. Interpretado por el Estado poskeynesiano, el debilitamiento estructural de la democracia representativa se muestra como un estrechamiento tendencial de la democracia *tout court*. Se sobreentiende, no obstante, que una oposición a este curso, si se conduce en nombre de los valores de la representación, resulta embotada y patética: tan eficaz como una campaña de castidad para los gorriones. La instancia democrática coincide hoy con la construcción y la experimentación de formas de *democracia no representativa y extraparlamentaria*. Lo demás no es más que charla petulante. 2) La democracia de la Multitud toma en serio el diagnóstico que propone, no sin amargura, Carl Schmitt en los últimos años de su vida: «El tiempo del Estatismo toca a su fin [...]. El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, es decir, del monopolio de la decisión política, está a punto de ser destronado.» Con un añadido importante: el monopolio de la decisión es sustraído verdaderamente al Estado sólo si deja de ser un monopolio de una vez por todas. La esfera pública del Intelecto, es decir, la república de la «multitud», es una *fuerza centrífuga*: es decir, excluye no sólo la permanencia, sino también la reconstitución en cualquier forma de un «cuerpo político» unitario. La conspiración republicana, para dar una salida duradera al impulso antimonopolista, se encarna en los organismos democráticos que, al no ser representativos, impiden precisamente toda reedición de la «unidad política». Se conoce el desprecio de Hobbes por los «sistemas políticos irregulares». Su característica más molesta es que amparan a la Multitud en el seno del Pueblo: «nada más que ligas o algunas veces simples agrupamientos de gente, carentes de una unión dirigida con vistas a algún designio particular o determinada por las obligaciones de unos respecto a otros». ¡Y bueno! La República de la Multitud consiste precisamente en institutos de ese género: *ligas, consejos, soviets*, con la diferencia que, contrariamente al juicio malévolos de Hobbes, no se trata ciertamente de agrupamientos efímeros cuyo desarrollo no perturba en nada los ritos de la soberanía. Las ligas, los consejos, los soviets- en fin, los órganos de la democracia no representativa- dan más bien una expresión política a la acción-en-concierto que, al tener por trama el *general intellect*, goza cada vez más de una publicidad absolutamente diferente de la que está concentrada en la persona del soberano. La esfera pública dibujada por las «reuniones» entre las que no están en vigor «obligaciones recíprocas» determina la *soledad* del rey, es decir, reduce a la compañía del Estado a una *banda de barrio* de las más privadas, imbuida de poder pero marginal. Los soviets de la Multitud interfieren de manera conflictiva con el aparato administrativo del Estado, con el fin de corroer sus prerrogativas y absorber sus competencias. Traducen en praxis republicana, es decir, en cuidado de los asuntos comunes, los mismos recursos de base- saber, comunicación, relación con la «presencia del otro»- que se ponen a la venta en la producción posfordista. Emancipan a la *cooperación virtuosa* de los lazos actuales con el trabajo asalariado, mostrando mediante acciones positivas cómo

una excede y contradice al otro. A la representación y la delegación, los soviets oponen un estilo operativo mucho más complejo, concentrado en el *Ejemplo* y en la *reproducibilidad política*. Es ejemplar la iniciativa práctica que, al mostrar en un caso particular la alianza posible entre *general intellect* y República, tiene la autoridad del *prototipo* y no la normatividad del orden. En torno a la distribución de la renta o de la organización escolar, del funcionamiento de los *media* o del agenciamiento urbano, los soviets elaboran acciones paradigmáticas, capaces de revelar una nueva combinación de saberes, de propensiones éticas, de técnicas, de deseos. El ejemplo no es la aplicación empírica de un concepto universal, sino la singularidad y el carácter realizado que habitualmente, al hablar de la «vida del espíritu», atribuimos a una *idea*. En fin, es una «especie» que está constituida por un solo individuo. Por esta razón, el Ejemplo puede ser *reproducido* políticamente, pero nunca integrado en un «programa general» omnívoro. VII- La atrofia de la acción política ha tenido como corolario la convicción de que ya no hay «enemigo», sino tan sólo interlocutores incoherentes, seducidos lo equívoco y aún no ilustrados. El abandono de la noción de «enemistad», juzgada demasiado fuerte y, en todo caso, desplazada, descubre un optimismo considerable: se considera, entonces, «que hay que nadar en el sentido de la corriente» (es el reproche que hacía Walter Benjamin a la socialdemocracia alemana en los años treinta). Y poco importa si la «corriente» benévola toma sucesivamente nombres diferentes: el progreso, el desarrollo de las fuerzas productivas, la identificación de una forma de vida que escape a la inautenticidad, el *general intellect*. Naturalmente, se toma en consideración la posibilidad de no llegar a nadar en absoluto, es decir, de no saber definir en términos claros y distintos en qué consiste la política adecuada a nuestro tiempo. No obstante, esta precaución no elide la persuasión fundamental, la corrobora en la medida en que se aprende a «nadar», y por tanto, en la medida en que se piense en la libertad posible, la «corriente» nos arrastrará irresistiblemente hacia adelante. No se tiene en cuenta para nada, por el contrario, la interdicción que las instituciones, los intereses, las fuerzas materiales oponen al nadador advertido; se ignora la catástrofe que a menudo golpea precisa y solamente al que lo ha visto claro. Pero hay algo peor: el que no se preocupa de definir la naturaleza específica del *enemigo*, ni los lugares en que se radica su poder y en que los lazos que impone son cada vez más estrechos, no está verdaderamente en condiciones de indicar la instancia positiva por la que es preciso batirse, el modo de ser alternativo que merece la esperanza. La teoría del Éxodo restituye toda su pregnancia al concepto de «enemistad», subrayando sin embargo los rasgos característicos que asume en tanto que «el tiempo del estatismo toca ahora a su fin». ¿Cómo se manifiesta la relación amigo/enemigo para la Multitud posfordista que, aunque tiende ciertamente a desagregar el «supremo imperio», no está dispuesta por ello a hacerse a su vez Estado? 1) En primer lugar, hay que reconocer un cambio en la *geometría de la hostilidad*. El «enemigo» ya no aparece como la recta paralela, o el interface especular, que se opone punto por punto a la trinchera o a las casamatas ocupadas por los «amigos», sino como el segmento que cruza por diversos sitios una *línea de fuga* sinusoidal, lo que da lugar, sobre todo porque los amigos evacúan las posiciones previsibles, a una

secuencia de *defecciones constructivas*. En términos militares, el «enemigo» contemporáneo no deja de imitar al ejército del faraón: persigue a los prófugos, los desertores, pero nunca llega a precederles o afrontarles. Ahora bien, el hecho mismo de que la hostilidad se vuelve *asimétrica* obliga a atribuir un relieve autónomo al concepto de «amistad», liberándole del *estatuto* subalterno y parasitario que le asigna Carl Schmitt. Lejos de tener como única característica la de compartir el mismo enemigo, el *amigo* es definido por las relaciones de solidaridad que se establecen en el curso de la fuga, por la necesidad de inventar juntos oportunidades hasta entonces no contabilizadas, por la participación común en la República. La «amistad» tiene siempre una extensión más amplia que el «frente» a lo largo del cual el faraón desencadena sus incursiones. Pero esta sobreabundancia no implica en absoluto una dulce indiferencia en la línea de fuego. Por el contrario, la asimetría permite coger por detrás al «enemigo», engañándole y deslumbrando al que quiere desaparecer. En segundo lugar, hay que precisar con cuidado cuál es, hoy, la *gradación de la hostilidad*. Para obtener un efecto de contraste, es útil recordar la distinción proverbial que hace Schmitt entre enemistad *relativa* y enemistad *absoluta*. En el siglo XVIII, las guerras europeas entre Estados fueron circunscritas y reguladas mediante criterios agonísticos, según los cuales cada beligerante reconocía al otro como el titular legítimo de la soberanía, y por tanto como un sujeto de prerrogativas semejantes. Tiempos dichosos, dice Schmitt, pero irrevocablemente pasados. En nuestro siglo, las revoluciones proletarias han retirado el freno de la hostilidad, elevando la guerra civil al rango de modelo implícito de todo conflicto. En la medida en que lo que está en juego es el poder de estado, es decir, la soberanía, la enemistad se vuelve absoluta. Pero, ¿es válida aún la escala Mercalli elaborada por Schmitt? Hay razones para dudar de ello, ya que ignora el movimiento telúrico verdaderamente decisivo: un género de hostilidad que no aspira a asegurar para nuevas manos el monopolio de la decisión política, sino que reivindica su abrogación. El modelo de la enemistad «absoluta» está caduco, no porque sea extremista o cruel sino, paradójicamente, porque es demasiado poco radical. En efecto, la Multitud republicana tiende a destruir lo que, en ella, constituye el premio codiciado del vencedor. La guerra civil conviene perfectamente a las venganzas étnicas, en las que aún se decide quién será el soberano, mientras que parece totalmente incongruente en los conflictos que, al minar el orden económico-jurídico del Estado capitalista, revocan la soberanía como tal. Las diferentes «minorías activas» multiplican los centros no estatales de decisión política, sin proyectar para ello la formación de una nueva *volonté générale* (y destituyéndola incluso de todo fundamento). Esto trae consigo la prioridad establecida de un estado intermedio entre paz y guerra. Si el conflicto, para garantizarse «el más extraordinario de todos los monopolios» no prevé otra conclusión que una victoria absoluta o una derrota absoluta, recíprocamente, la instancia de mayor radicalidad, es decir, la que es *antimonopolio*, alterna la ruptura con el trato, la intransigencia que no excluye ningún medio con los compromisos necesarios para recortar zonas francas y cuadros neutros. Ni «relativa» en el sentido del *jus publicum* que antaño atemperó los conflictos entre los Estados soberanos, ni «absoluta» a la manera de las guerras civiles, la

enemistad de la Multitud puede decirse a lo sumo *reactiva de manera ilimitada*.

2) La nueva geometría y la nueva gradación de la hostilidad, lejos de aconsejar la inacción, exigen una redefinición muy precisa del papel que cumple la violencia en la acción política. Puesto que el Éxodo es una sustracción *empresarial*, el recurso a la fuerza ya no será a la medida de la conquista del poder de Estado en el país del faraón, sino de la *salvaguardia* de las formas de vida y de las relaciones comunitarias experimentadas a lo largo del camino. Son las obras de la amistad las que merecen ser defendidas cueste lo que cueste. La violencia no está tendida hacia el porvenir radiante, sino que asegura respeto y persistencia a lo que fue esbozado ayer. No innova, sino que prolonga algo que es ya: expresiones autónomas de la acción-en-concierto basada en el *general intellect*, organismos de democracia no representativa, formas de asistencia y de protección recíproca (de *welfare*, en suma) salidas fuera de y contra la administración del Estado. Se trata pues de una violencia *conservadora*. A los conflictos extremos de la metrópoli posfordista se adapta una categoría política premoderna: el *jus resistentiae*, el Derecho de resistencia. Mediante una expresión tal no se entendía ciertamente la evidente facultad de reaccionar si se era agredido, pero tampoco un levantamiento general contra el poder constituido: la discriminación respecto a la *seditio* y la *rebelio* es neta. El Derecho de resistencia tiene una significación muy específica y sutil. Autoriza el ejercicio de la violencia cada vez que una corporación de artesanos, o toda la comunidad, o incluso los diferentes individuos, ve alteradas por el poder central algunas de sus *prerrogativas positivas*, adquiridas de hecho o admitidas por tradición. El punto fuerte reside pues en el hecho de preservar una transformación ya acaecida, en el hecho de sancionar un modo de ser común que ya se perfila en relieve. Estrechamente ligado a la Desobediencia radical y a la virtud de la intemperancia, el *jus resistentiae* resuena, hoy, como la última palabra y la más al día sobre el tema de legalidad o ilegalidad. La fundación de la República, aunque descarta la perspectiva de la guerra civil, postula sin embargo un derecho de resistencia ilimitado.

VIII- Trabajo, Acción, Intelecto: sobre el modelo de una tradición que se remonta a Aristóteles y que fue válida aún como *common sense* para la generación llegada a la política en los años sesenta, Hannah Arendt distingue netamente entre estas tres esferas de la experiencia humana, mostrando su inconmensurabilidad recíproca. Aun siendo adyacentes e incluso superponiéndose, los diferentes cuadros están esencialmente no conectados. E incluso se excluyen uno al otro: mientras hacemos política, no producimos, y no nos consagramos a la contemplación intelectual; cuando trabajamos, no actuamos políticamente exponiéndonos a la presencia de los otros y no participamos en la «vida del espíritu»; el que se consagra a la reflexión pura se sustrae provisionalmente del mundo de las apariencias y por tanto ni actúa ni produce. Cada uno su lote, parece decir la autora de la *Vida activa*, y cada uno para sí mismo. Sin embargo, mientras reivindica con una pasión admirable el Valor específico de la Acción política, batiéndose contra su recuperación en la sociedad de masa, Arendt presupone que las otras dos esferas fundamentales, Trabajo e Intelecto, han permanecido sin cambios en los que atañe a su estructura cualitativa. Es cierto, el trabajo se ha dilatado sobremedida, es cierto, el

pensamiento conoce la penuria y el fracaso: no obstante, no se trata más que de un simple cambio orgánico con la naturaleza, el metabolismo social, la producción de nuevos objetos, y es aún una actividad solitaria, extraña en sí misma al cuidado de los asuntos comunes. Como es evidente, el discurso desarrollado aquí se opone radicalmente al esquema conceptual propuesto por Arendt, así como a la tradición en la que ella se inspira. Recapitulemos brevemente. La decadencia de la Acción política depende de las modificaciones cualitativas intervenidas tanto en la esfera del trabajo como en la del intelecto, desde el momento en que se ha establecido una intimidad estrecha entre una y otra. Ligado al trabajo, el Intelecto (como actitud o *facultad*, y no como repertorio de conocimientos especiales) se vuelve *público*, aparente, mundano: es decir, que surge al primer plano su naturaleza de recurso compartido o de bien común. Recíprocamente, cuando la potencia del *general intellect* constituye el principal pilar de la producción social, el Trabajo cobra el aspecto de una actividad-sin-obra, que se asemeja punto por punto a la *ejecuciones de virtuoso* que se basan en una relación evidente con la presencia del «otro». Pero, ¿qué es el virtuosismo, sino el rasgo característico de la acción política? Hay que concluir, sin embargo, que la producción posfordista ha absorbido en sí misma las modalidades típicas de la Acción y, es un hecho, ha decretado su eclipse. Naturalmente, esta metamorfosis no tiene nada de emancipador: en el cuadro del trabajo asalariado, la relación virtuosa con la presencia del otro se traduce en *dependencia personal*; la actividad sin obra que recuerda de cerca a la práctica política es reducida a una *prestación servil* de las más modernas. En la segunda parte de este ensayo, hemos sostenido que la Acción política conoce su rescate allí donde se alía al Intelecto público (allí donde, por tanto, este Intelecto se desprende del trabajo asalariado e, incluso, emprende su crítica con la gracia de un ácido corrosivo). La Acción consiste, en fin, en el hecho de articular el *general intellect* con la esfera pública no-estatal, el cuadro de los asuntos comunes, la República. El Éxodo, en el curso del cual se realiza la nueva alianza entre Intelecto y Acción tiene algunas estrellas fijas en su cielo: Desobediencia radical, Intemperancia, Multitud, Soviet, Ejemplo, Derecho de resistencia. Estas categorías designan una teoría política por llegar que sepa afrontar la crisis europea de nuestro fin de siglo, proponiendo una solución radicalmente anti-hobbesiana. 1) La Acción política, afirma Arendt, es un nuevo comienzo que interrumpe y contradice procesos automáticos ahora ya consolidados. La Acción tiene que ver, pues, en cierta manera, con el *milagro*, ya que, como este, es inesperada y sorprendente. Ahora bien, concluyendo, vale la pena preguntarse si a la teoría del Éxodo, en lo demás inconciliable con la posición arendtiana, no le pertenece el tema del Milagro. Se trata, desde luego, de un tema recurrente en el gran pensamiento político y sobre todo en el reaccionario. Para Hobbes, es el soberano el que decide qué acontecimientos merecen el rango de milagro, es decir, trascienden las reglas ordinarias. Inversamente, los milagros cesan una vez que el soberano los prohíbe. En la misma línea, como es sabido, se coloca Schmitt, cuando identifica el núcleo del poder en la facultad de proclamar el estado de excepción suspendiendo el orden constitucional: «El estado de excepción tiene para la jurisprudencia un significado análogo al del milagro para

la teología». El radicalismo democrático de Spinoza rechaza, por el contrario, el valor teológico-político de la excepción milagrosa. Hay no obstante un aspecto ambiguo en su argumentación. En efecto, según Spinoza, el milagro, a diferencia de las leyes universales de la naturaleza con la que se confunde Dios, expresa tan sólo un «poder limitado», y es por tanto algo específicamente humano: más que consolidar la fe, nos hace más bien dudar de Dios y de todas las cosas, predisponiéndonos al ateísmo. Pero, ¿no son estos precisamente- potencia sólo humana, duda radical sobre el poder constituido, ateísmo político algunos de los caracteres que definen la Acción antiestatal de la Multitud? En general, el hecho de que Hobbes y Schmitt reserven el milagro al soberano no declara para nada en contra de la conexión entre Acción y Milagro, e incluso en cierto modo la confirma: en efecto, para estos autores, *sólo* el soberano actúa políticamente. El punto consiste entonces en no negar la importancia del estado de excepción en nombre de una crítica de la soberanía, sino en el hecho de comprender qué forma puede asumir una vez que la Acción política ha pasado a manos de la Multitud. Insurrección, deserción, invención de nuevos organismos democráticos, aplicación del principio del *tertium datur*, ahí están los Milagros de la multitud, los que no cesan cuando el soberano los prohíbe. Al contrario de lo que piensa Arendt, la excepción milagrosa no es, sin embargo, un acontecimiento inefable, carente de raíces, absolutamente imponderable. Dado que surge en el interior del campo magnético definido por las relaciones cambiantes de la Acción con el Trabajo y el Intelecto, el Milagro es más bien una *espera imprevista*. Tal y como ocurre en cada oxímoron, los dos términos están en tensión recíproca, pero no pueden desunirse. Si no se tratara más que de un imprevisto salvador o tan sólo de una espera clarividente, trataríamos, respectivamente, con la más insignificante causalidad o con un cálculo banal de la relación entre medios y fines. Recíprocamente, se trata de una excepción que sorprende especialmente al que la esperaba, de una anomalía tan precisa y potente que deja fuera de juego la brújula conceptual que, sin embargo, había señalado su lugar de surgimiento, de una discordancia entre causas y efectos cuya causa no siempre podemos entender, sin que por ello no se compruebe su efecto innovador. En fin, es precisamente la explícita remisión a una *espera imprevista*, es decir, la exhibición de un necesario inacabamiento, lo que constituye el pundonor de toda teoría política que desdeña la benevolencia del soberano.

Nota: Este texto apareció en el número 4/1993 de la revista *Luogo Comune*. También se ha publicado en el número 19-20/1994 de *Futur Antérieur*, texto en francés a partir del que traducimos. [N. de la T.]