

Entrevista a Paolo Virno

Por: Colectivo Situaciones. 25/10/2023

Colectivo Situaciones: Nos parece que un diálogo con vos tiene que partir de lo que parece ser una gran premisa de tus trabajos y el de otros tantos compañeros italianos, como es la teorización del posfordismo desde el punto de vista del trabajo y sus mutaciones. Es claro que en tu punto de vista el posfordismo pone en juego –saca a la superficie– rasgos o caracteres de especie –y por tanto, no especializados– que antes se hallaban por fuera de la producción capitalista. Y bien: ¿es posible encontrar, según esta perspectiva, en tus últimos textos –que reunimos en este libro– una cierta continuidad entre las preocupaciones que aparecen en *Gramática de la multitud* y estas indagaciones en torno al animal humano, el lenguaje, la innovación y lo “abierto”? ¿Dirías que la propia investigación sobre el posfordismo y la multitud requieren un giro por las neurociencias, la antropología y la lingüística moderna como modo de arribar a la naturaleza del animal lingüístico y a sus perspectivas políticas actuales? ¿Por qué? ¿Es siempre la misma preocupación política la que persiste en esta deriva de tus investigaciones?

Paolo Virno: Puedo equivocarme, es cierto, pero me parece que incluso las investigaciones más abstractas que he tratado de desarrollar en estos últimos quince años han tenido como punto de partida la multitud contemporánea. La multitud es el sujeto gramatical y el análisis sobre la estructura del tiempo histórico (*El recuerdo del presente*, Paidós, 2003) y las principales prerrogativas del lenguaje verbal (*Cuando el verbo se hace carne*, Tinta Limón-Cactus, 2004) son los predicados. Estoy verdaderamente convencido de que la multitud es el modo de ser colectivo caracterizado por el hecho de que todos los requisitos *naturales* de nuestra especie adquieren una inmediata importancia *política*. Por esto me pareció importante indagar en profundidad estos requisitos. Es claro que no sirven para nada los cortocircuitos, las fórmulas brillantes con las que, melancólicamente, se intenta ganar un gran aplauso. Si se habla de lenguaje verbal, o de tiempo histórico, es necesario asumir una travesía en el desierto, en la que nos vamos a encontrar con paradojas y callejones sin salida, en la que nos perderemos en análisis complicados que requieren instrumentos específicos. Tan solo al final de un

recorrido teórico no poco tortuoso –y precisamente gracias a eso– se descubre (sólo a veces, por supuesto) que los problemas enfrentados permiten comprender mejor –no metafórica, sino literalmente– las acciones y las pasiones más actuales.

La indagación sobre la “naturaleza humana” concierne centralmente a la lucha política. Pero a condición, por supuesto, de evitar algunas tonterías significativas. La más tonta de estas tonterías consiste en querer deducir una estrategia política –y, en el peor de los casos, hasta una táctica– de los rasgos distintivos de nuestra especie. Es lo que hace Chomsky (admirable, por otra parte, por el vigor con el que pelea contra los canallas de la administración de los Estados Unidos) cuando dice: el animal humano, dotado por motivos filogenéticos de un lenguaje capaz de hacer cosas siempre nuevas, debe batirse contra los poderes que mortifican su congénita creatividad. Buenísimo, ¿pero qué ocurre si la creatividad lingüística se vuelve recurso económico fundamental en el capitalismo posfordista? La antropología es el campo de batalla de la política, no un apuntador teatral que nos dice qué es necesario hacer. La “naturaleza humana” –es decir, las invariantes biológicas de nuestra especie– nunca dispone una solución: es siempre parte del problema.

Los grandes clásicos del pensamiento político moderno, Hobbes y Spinoza para mencionar sólo a los más notorios, han visto en la naturaleza humana la materia prima de la acción política: una materia prima a partir de la cual la acción política puede generar formas histórico-sociales hartamente diversas. Por eso Hobbes y Spinoza han sido, entre otras cosas, dos antropólogos profundos y realistas. Pero, ¿qué cosas han cambiado hoy respecto de la época en la que se formó el estado moderno? Una sobre todo: las principales facultades del animal humano, además de sus afectos característicos, son colocadas como resortes de la producción social. Marx definía la fuerza de trabajo como “*el conjunto de las capacidades psíquicas y físicas de un cuerpo humano*”. Pues bien, esta definición se vuelve completamente verdadera sólo en los últimos treinta años. En efecto, solo recientemente las competencias cognitivas y lingüísticas han sido puestas a trabajar. De este modo, quien –con gestos de desprecio– descuida la indagación sobre la “naturaleza humana”, no está en condiciones de comprender las características sobresalientes de la fuerza de trabajo contemporánea. El panorama teórico actual está atestado de naturalistas ciegos a la historia y de historicistas que se indignan si se habla de naturaleza. El defecto de unos y de otros no está en la parcialidad de sus acercamientos, sino, por el contrario, en la incapacidad de ambos para aprehender los aspectos sobre los que concentran unilateralmente su atención. Los cultores de una naturaleza humana de la que ha sido borrada la dimensión histórica equivocan,

en última instancia, su percepción sobre la naturaleza; los cultores de una historia escindida del trasfondo biológico no dan cuenta, de ninguna manera, de la historia. La teoría de la multitud debe sustraerse a este doble *impasse*.

CS: Tal vez no sea justo hablar de un “pesimismo” en estos textos pero, sin dudas, la cuestión del “mal” en el “animal abierto”, ya no *protegido* por la soberanía del estado –ahora en crisis–, recoloca la cuestión de lo negativo en el centro de tu reflexión, dando a la noción de ambivalencia una mayor nitidez. ¿Por qué surge la necesidad de abundar en lo “negativo” ahora? ¿Se debe a coyunturas políticas y teóricas que nos puedas explicar o, más bien, a otro tipo de exigencia reflexiva? ¿Qué consecuencias tiene, en tu trabajo, este énfasis? ¿Cómo definirías el estatuto teórico y político de la “negación no dialéctica”?

PV: En los últimos años trabajé sobre dos cuestiones –una lógico-lingüística, la otra antropológica— que tienen mucho que ver con la multitud. La primera cuestión, la lógico-lingüística, dice así: ¿cuáles son los recursos mentales que nos permiten cambiar nuestra forma de vida? ¿En qué consiste una acción innovadora? ¿Qué ocurre precisamente cuando una regla deja de funcionar, pero aún no se ha encontrado otra que la reemplace? A estas preguntas he tratado de responderlas examinando detalladamente un ejemplo significativo de creatividad lingüística: el chiste. El chiste es un microcosmos en el que operan las mismas fuerzas que, a gran escala, nos permiten un éxodo social y político. Por eso, hablando del funcionamiento de la frase humorística, me he encontrado discutiendo, entre otras cosas, el estado de excepción y la crisis de un sistema normativo.

La segunda cuestión, la antropológica, concierne a la carga destructiva inscripta en nuestra especie, a la “negatividad” con la que tiene que lidiar un ser dotado de lenguaje. Entre las dos cuestiones hay un vínculo muy estrecho: por paradójico que pueda parecer, los requisitos que posibilitan la innovación son los mismos que alimentan la agresividad en los enfrentamientos entre semejantes. Basta pensar en la negación lingüística: ésta permite oponerse a una ley injusta, pero abre la posibilidad, también, de que pueda tratarse a alguien (a un hebreo o a un árabe, por ejemplo) como a un *no-hombre*. Los ensayos recogidos en este libro están dedicados a la “lógica del cambio” y al llamado “mal”. Ambos términos, repito, tienen su referente carnal en la multitud posfordista. Se podría decir: la multitud está caracterizada por una fundamental oscilación entre la innovación y la negatividad.

Pero la pregunta de ustedes se refiere, sobre todo, a la negatividad, a la peligrosidad

del animal humano. Procuraré, por consiguiente, decir algo más sobre este aspecto. La reflexión sobre la negatividad, sobre el mal, no nace de un juicio pesimista sobre el presente, de una desconfianza en los nuevos movimientos. Al contrario, es la madurez de los tiempos la que impone esta reflexión: hoy es concebible una esfera pública por fuera del estado, más allá del estado. Esto significa que es totalmente realista construir –en las luchas sociales– instituciones que ya no tengan como jefe al “soberano”, que disuelvan todo “monopolio de la decisión política”. Estas instituciones pos-estatales deben ofrecer de distintos modos –y resolver de distintos modos– el problema de cómo mitigar la agresividad del animal humano, su carga (auto)destructiva. Es la actualidad de la superación del estado la que vuelve imperiosas preguntas como éstas. Y repito: no es precisamente una injustificada melancolía por el curso del mundo. Pensar que la multitud es absoluta positividad es una tontería inexcusable. La multitud está sujeta a disgregación, corrupción, violencia intestina. Por otro lado, sus primeras manifestaciones no suelen ser exaltadas: en los años '80 –mientras el fordismo entraba rápidamente en crisis– las nuevas figuras del trabajo social se presentaron con rasgos “desagradables”: *oportunismo, cinismo, miedo*. Si el nuestro es un éxodo que nos conduce más allá de la época del estado, no podemos no tener en cuenta las “murmuraciones en el desierto”. Para pensar las murmuraciones, es decir, la negatividad inscripta en la multitud (acordémonos de la violencia sobre los más débiles que fue verificada en el estadio de New Orleans donde estaban refugiados los “muchos” que no tenían los medios para escapar del ciclón Katrina...), son necesarias categorías diferentes a las dialécticas y nociones distintas, por ejemplo, de aquella de “antítesis”. De acuerdo. Pero necesitamos categorías que estén en condiciones de asumir toda la realidad de lo negativo –en lugar de excluirlo o velarlo. En este libro propongo las nociones de “ambivalencia” y de “oscilación”. Y también un uso no freudiano del término freudiano “*siniestro*”. Freud dice que lo que nos aterroriza es precisa y solamente aquello que, en otro momento, tuvo la capacidad de protegernos y tranquilizarnos. Así, esta duplicidad de lo *siniestro* puede servir, tal vez, para decir que la destructividad es sólo un modo “otro” de manifestarse de aquella capacidad que nos permite, por otro lado, inventar nuevos y más satisfactorios modos de vivir.

CS: Hay en tu trabajo una discusión en torno a la noción schmittiana de soberanía. Esa discusión, sin embargo, se relativiza ante el diagnóstico de la crisis profunda de los estados centrales. Aún así, a lo largo de tus textos persiste una preocupación por evitar recaer en perspectivas políticas “estatistas”. Pero si la soberanía estatal está en crisis ¿cuáles serían estos riesgos?

En todos tus textos se percibe además la supervivencia de un razonamiento caro a la tradición del obrerismo italiano sobre el posfordismo, según el cual la medida del valor, que ha entrado en crisis con las mutaciones del proceso productivo, vive, sin embargo, una sobrevida reaccionaria en la forma salarial. ¿Crees que algo similar ocurre con la soberanía política? ¿Es ella también una forma anacrónica pero paradójicamente presente de la medida de la vida contemporánea, como el salario? ¿Y cómo convive todo esto con la noción de un “estado de excepción permanente”?

PV: El estado central moderno conoce una crisis radical, pero no cesa de reproducirse a través de una serie de metamorfosis inquietantes. El “estado de excepción permanente” es, sin duda, uno de los modos en que la soberanía sobrevive a sí misma, prolonga indefinidamente la propia decadencia. Vale para el “estado de excepción permanente” aquello que Marx decía de las sociedades por acciones: estas últimas constituían, a su juicio, una *“superación de la propiedad privada sobre la base misma de la propiedad privada”*. Dicho de otra manera, las sociedades por acciones dejaban filtrar la posibilidad de superar la propiedad privada, pero, al mismo tiempo, articulaban esta posibilidad reforzando y desarrollando cualitativamente la misma propiedad privada. En nuestro caso se podría decir: el “estado de excepción permanente” indica una superación de la forma-estado sobre la base misma de la estatalidad. Es una perpetuación del estado, de la soberanía, pero también la exhibición de su propia crisis irreversible, de la plena madurez de una república ya no estatal.

Yo creo que el “estado de excepción” sugiere algunos puntos para pensar las instituciones de la multitud de manera positiva, su posible funcionamiento, sus reglas. Un ejemplo solamente: en el “estado de excepción” se atenúa –hasta desaparecer casi por completo– la diferencia entre “cuestiones de derecho” y “cuestiones de hecho”: las normas vuelven a ser hechos empíricos y algunos hechos empíricos adquieren un poder normativo. Así, esta relativa indistinción entre norma y

hecho –que hoy produce leyes especiales y cárceles como Guantánamo– puede tener, sin embargo, una declinación alternativa, voviéndose un principio “constitucional” de la esfera pública de la multitud. El punto decisivo es que la norma debe exhibir siempre su origen actual y, al mismo tiempo, mostrar la posibilidad de influir en el ámbito de los hechos. Debe exhibir, en fin, su revocabilidad y su sustituibilidad. Toda regla debe presentarse, al mismo tiempo, como una unidad de medida de la praxis y como algo que debe, a su vez, ser medido siempre de nuevo.

CS: Todo esto se articula con tu crítica a un cierto antiestatismo ingenuo, que se pronuncia en nombre de una supuesta bondad originaria de la multitud, una y otra vez arruinada -rousseauaneamente- por la institución (del lenguaje, de la propiedad, etc.). Por nuestra parte encontramos mucha potencia en esta argumentación que nos coloca, por así decirlo, “de cara a la ambivalencia” radical. Y agradecemos mucho esta valentía de complejizar allí donde nuestras debilidades pueden ser más notables.

En este contexto, sin embargo, tu advertencia no llega al escepticismo, en la medida en que evocas de muchas maneras la noción de “institución” de la multitud (*katechon*, “negación de la negación”, etc). Entonces: ¿cómo pensar la dimensión política de estas “instituciones” (¿de éxodo?) en relación con el diagrama estratégico en el que encontramos de un lado a la soberanía estatal (¿en crisis pero revivida?) pero también respecto del mal con el que la multitud debe coexistir mediante operaciones de diferimiento, desplazamiento y contención? ¿Hay relación entre “mal” y “soberanía” en la época en que “lo abierto” del animal lingüístico fuerza la excepción cotidiana (“¿fascismo postmoderno?”)? ¿Podrías explicarnos cómo vislumbras este juego político-institucional en su “nueva” complejidad?

PV: A esta pregunta he intentado responderla de modo detallado en el ensayo “El llamado mal y la crítica del estado”, incluido en este volumen. Incluso una respuesta parcial está contenida, creo, en algunas de las cosas que he dicho anteriormente. Quisiera agregar ahora, un par de consideraciones polémicas. Verdaderamente “escéptico” sobre la suerte del movimiento internacional me parece ser aquel que pinta la multitud como “buena por naturaleza”, solidaria, inclinada a actuar en armonía, ausente de toda negatividad. Quien piensa así, ya se ha resignado a reducir al movimiento *new global* a fenómenos contraculturales o mediáticos, a su metamorfosis en un conjunto de tribus marginales, incapaces de incidir realmente sobre las relaciones de producción. Reconocer el “mal” de la (y en la) multitud

significa enfrentarse con las dificultades inherentes a la crítica radical de un capitalismo que valoriza a su modo la misma naturaleza humana. Quien no reconoce este “mal” ya se ha resignado a no tener demasiado vuelo; o, dicho de otro modo, se resigna al peligro de hacer vivir al movimiento por debajo de sus propios medios.

Segunda observación. Pongámonos de acuerdo con el uso de la palabra “institución”. ¿Es un término que pertenece exclusivamente al vocabulario del adversario? Creo que no. Creo que el concepto de “institución” es decisivo, también (y, acaso, sobre todo) para la política de la multitud. Las instituciones son el modo en que nuestra especie se protege del peligro y se da reglas para potenciar la propia praxis. Institución es, por lo tanto, también un colectivo de *piqueteros*. Institución es la lengua materna. Instituciones son los ritos con los que tratamos de aliviar y resolver la crisis de una comunidad. El verdadero desafío es individualizar cuáles son las instituciones que se colocan más allá del “monopolio de la decisión política” encarnado en el estado. O incluso: cuáles son las instituciones a la altura del “General Intellect” del que hablaba Marx, de aquel “cerebro social” que es, al mismo tiempo, la principal fuerza productiva y un principio de organización republicana.

CS: A diferencia de otras lecturas sobre el posfordismo, en tus argumentos pareciera que un cierto énfasis en la ambivalencia del animal lingüístico y su relación con el Estado, llevan a una indiferencia respecto de los diagnósticos sobre las nuevas formas de control y gestión de las vidas que van más allá del poder de las soberanías de los estados nacionales (“sociedades de control”, la “noopolítica”, la “biopolítica”, etc). ¿Cómo plantearías tu posición al respecto?

PV: No, no soy en absoluto indiferente a otros análisis del posfordismo. Algunos los aprecio, otros los critico; todos, no obstante, me implican y me obligan a formularme preguntas, a reflexionar mejor.

Pongo dos ejemplos: la “sociedad de control”. Es una buena categoría. Significa, en líneas generales, que la cooperación del trabajo social perdería parte de su potencia (y de su eficacia en vistas de la valorización capitalista) si fuese dirigida y disciplinada en cada detalle. La invención y la innovación no son ya patrimonio del emprendedor shumpeteriano, sino prerrogativas del trabajo vivo. Para el capitalista es necesario apropiarse de la innovación *a posteriori*, seleccionando en ella los aspectos afines a la acumulación y eliminando todo lo que puede dar lugar a libres instituciones de la multitud. En cierto sentido, hay un retorno desde la “subsunción

real” del trabajo hacia la “subsunción formal”. O, dicho de otra manera y dejando de lado la jerga marxiana, hay un pasaje desde formas de dominio basadas en la negación de toda autonomía de la fuerza de trabajo hacia formas de dominio que impulsan a la fuerza-trabajo a producir innovación, cooperación inteligente, etc. Es necesario añadir: la “sociedad de control”, con su modernísima “subsunción formal”, requiere más, y no menos, violencia represiva. Y se entiende el por qué: la valorización capitalista del trabajo vivo en cuanto *general intellect*, si por un lado exige que el trabajo vivo goce de una cierta autonomía, por el otro debe impedir que ésta se transforme en conflicto político. Y lo impide con una ferocidad de la que el fordismo no tenía necesidad.

Segundo ejemplo: la biopolítica. El gobierno de la vida depende del hecho de que se vende la propia fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo es pura potencia sin aún aplicación efectiva: potencia de hablar, de pensar, de actuar. Pero una potencia no es un objeto real. Ella existe en cuanto “alojada” por un organismo biológico, el cuerpo de obrero. Para esto el capital gobierna la vida: porque, precisamente, la vida es portadora de la fuerza de trabajo, sustrato de una pura potencia. No porque quiera mandar sobre los cuerpos como tales. Entonces, es de la noción de fuerza de trabajo que surge el gobierno de la vida. Foucault (junto a tantos otros) se desembarazó con demasiado apuro de Marx, con el efecto de llegar tiempo después a ciertos resultados marxianos, pero poniendo la cabeza en el lugar de los pies.

CS: Todas las noticias que llegan del mundo de las tecnociencias y la digitalización nos hablan de un intento directo de alterar la propia composición y forma de las especies, incluyendo la humana. Con la promesa de “mejorar lo humano” o simplemente “evitar el sufrimiento” existe actualmente un cúmulo de experimentos dirigidos a modificar la memoria, intervenir sobre el cerebro, el sistema nervioso, etc. Las tecnociencias operan sobre la hipótesis de un hombre-informático, genoma, ADN, etc. ¿Cómo lees estos intentos de modificación genética, de lo animal y de lo humano? ¿Apuntan realmente a desdibujar sus fronteras? ¿Qué naturaleza tiene el tipo de poder que opera en este nivel del tecnocapitalismo?

PV: El problema no es nuevo. El animal humano es el único que, más allá de vivir, debe volver posible la propia vida. Por un lado, esto es correlato de su contexto ambiental; por el otro, él mismo reformula siempre de nuevo la relación con este contexto. Es un animal *naturalmente artificial*. Esto para decir que el hombre ha modificado siempre, al menos en cierta medida, su propio ambiente e, incluso, su propio cuerpo. O mejor: la praxis humana es siempre aplicada a las mismas

condiciones que vuelven humana a la praxis. Hoy este aspecto se ha puesto en primer plano, ha devenido industria. En mi opinión, los movimientos deberían mostrar una cauta simpatía por las tecnociencias. *Cauta*, obviamente, porque éstas están sobrecargadas de intereses capitalistas. Pero *simpatía*, porque éstas muestran –aunque sea, incluso, de una forma a menudo detestable– la posibilidad de recomponer la antigua fractura entre ciencias del espíritu y ciencias naturales.

CS: Sobre la “ocurrencia”. Dado que la “ocurrencia” es el diagrama interno de la innovación, y por qué no, de la praxis misma, surge de inmediato el problema del estatuto del “Tercero” que es a la vez “Público”. En una primera lectura nos ha parecido que si bien la “ocurrencia” reúne tres figuras o posiciones (el ocurrente, aquel sobre el que cae la ocurrencia y el tercero que aprueba o desaprueba la ocurrencia) en la que descansa toda esta estructura, que así es inmediatamente pública, sin embargo, pareciera subsistir un lugar más activo en el ocurrente mismo, es decir, en quien elabora su hipótesis-ocurrencia, cuya suerte será luego evaluada. La pregunta que te formulamos, entonces, es la siguiente: ¿qué hay de una política activa y posible del lado del Tercero Mismo? ¿No demanda la propia condición de la “inteligencia general” una permanente sensibilización respecto de las ocurrencias de los otros, y no sólo una bûqueda atenta del momento propicio para devenir uno mismo ocurrente?

PV: Estoy completamente de acuerdo con la hipótesis que formulan. En el chiste, la “tercera persona” (así la llama Freud), esto es, el público, es un componente esencial, pero pasivo. Equivale, a grosso modo, a aquellos que asisten a una asamblea política, valorando los discursos que se suceden en ella. Sin la presencia de estos espectadores, los discursos pronunciados no tendrían sentido alguno. Pero, al menos a primera vista, ellos no *hacen* nada. ¿Es realmente así? Quizás no. Sobre todo al interior del movimiento *new global*, el rol de la “tercera persona”, del público, es, ya de por sí, una forma de intervención activa. Hoy, quien escucha una ocurrencia o un discurso político, lo rearticula mientras lo escucha, elabora sus desarrollos posibles, modifica su significado: en síntesis, lo transforma en el momento mismo en que lo recibe. Tiene que ver, en fin, con un público activo.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: lobo suelto

Fecha de creación
2023/10/25