

Paolo Virno: “Un pensamiento que desea es un deseo que piensa”

Por: Jorge Fontevecchia. 29/03/2022

Profesor de Filosofía del Lenguaje de la Universidad de Roma III, es filósofo, semiólogo y académico; también fue un protagonista activo de las luchas políticas en Italia, a tal punto que pasó varios años detenido. Especialista en Aristóteles, su último libro, Sobre la impotencia. La vida en la era de su parálisis frenética, abrió una senda para pensar cuestiones vinculadas a la política. Su mirada sobre la institucionalidad y el hiperestímulo contemporáneo permite pensar la realidad argentina.

Cuánto hay que pensar en la impotencia sexual y vincularlo con la política al leer su último ensayo?

—Un amigo librero me dijo: “Paolo, ¿cuándo saldrá tu libro sobre la impotencia? Los hombres lo comprarán en secreto y lo esconderán dentro de un diario o de otro libro, pensando que quizás sea un libro sobre las dificultades de un varón al hacer el amor”; era una ironía, pero capta bien algo que sucede. Cuando hablamos de impotencia nos referimos, si no exclusivamente, al menos en primer lugar, a impotencia sexual. Sabiendo que así sería, comencé hablando brevemente de la impotencia sexual. En el resto del libro, sin embargo, me refiero a la impotencia como una de las categorías más antiguas de la filosofía occidental. Porque conectados acto y potencia, desde Aristóteles en adelante persiguió al pensamiento filosófico, lógico y ciertamente también político. Así que me deshice de la impotencia sexual de inmediato, por así decirlo. Aquí está en juego un rasgo decisivo de nuestra especie. El hecho de que somos una especie potencial, nunca completamente en acto, que se caracteriza por una potencialidad. Las dos lenguas, el castellano y el italiano, son muy cercanas. En ambas, hay un riesgo: confundir potencia y poder. El poder es concreto y actual. Hay que pensar, por caso, en el poder de la policía o del Ministerio de Relaciones Exteriores. Por potencia debería comprenderse la facultad en el sentido de algo innato o habilidad, si es algo aprendido. Lo dice la palabra, tanto en italiano como castellano. Es lo que no es acto. Es la condición de posibilidad de los actos. Esa es su relación con el presente. Volviendo a la impotencia sexual, creí importante reportar sobre un tipo particular de impotencia,

que experimenté, como otros jóvenes ardientes. Una impotencia que no es debida a una dificultad para hacer el amor. Es la de quienes, plenos de potencia amorosa, no consiguen traducirla en un concreto hacer el amor. En una comparación que no es muy original, diría que es como un motor a pleno que no consigue ponerse en marcha por no tener una marcha adecuada. Por eso el Viagra, aunque sea algo decente, no actúa sobre el tipo de impotencia sexual de la que hablo en mi libro. Trata una disminución de la potencia sexual y no sobre el joven ardiente capaz de hacer el amor que sin embargo no lo hace. Esta impotencia tiene que ver con el espíritu de nuestra época. Porque creo que la impotencia que caracteriza nuestras acciones, nuestros discursos, nuestra capacidad de luchar contra la injusticia, no se debe a una hambruna o escasez de potencia sino a una sobreabundancia de potencia, es decir, de facultades y habilidades. Una impotencia por un exceso inarticulado, desmedido, que no tiene las adecuadas maneras de traducirse en acto. Se trata más que de una capacidad del lenguaje. Entonces es entrar en presencia de algo que en sí mismo mi facultad de lenguaje no hace presente. La potencia es lo que permite pasar de la inactualidad a la actualidad. La actualidad, el pasaje al acto, es potencia. Un pasaje filosófico, metafísico y lógico de gran importancia. Nuestras sociedades, la suya y la mía, pero en general las de Occidente, están aquejadas por un excedente de potencia que intenta traducirse regularmente en hechos, por lo tanto, en algo constatable y presente.

—La ex gobernadora de Alaska Sarah Palin tuvo como eje de su postulación a la presidencia de su país el eslogan “Perfora, Sarah, perfora”, en alusión al avance de los pozos petroleros en su Estado, pero también de claras resonancias sexuales y eróticas. ¿Hay una impotencia de izquierda, quizás como síntoma de su melancolía, por citar el título del libro del [sociólogo Enzo Traverso, también entrevistado en este ciclo de reportajes](#)?

—Es una buena pregunta. Impotencia de actuar, hablar y también de recibir lo que se nos da. La impotencia de la receptividad. Pues estas formas de impotencia generan pasiones tristes. Y entre las pasiones tristes se encuentra la melancolía. Aun teniendo el conocimiento riguroso, hay algo que impide llegar a un lugar. Es como una comida deliciosa a la que no se llega a captar todo su sabor. Incapaz de traducirse en actos, este proyecto genera una tristeza, no por el hecho de no poder decir algo sino por saber que en uno mismo hay una gran capacidad para hacerlo que, sin embargo, está inhibida. Hay que poner en primer lugar estas pasiones tristes melancólicas. Sin embargo, no es una melancolía específica de izquierda. Preferiría hablar de una melancolía que atraviesa todas nuestras formas de vida

como un río. Hay una melancolía de época, no de un sector político en particular. Y luego otras pasiones tristes que a veces toman la forma de un oxímoron, la unión de los opuestos. Una suerte de alegría enferma mientras sucede el naufragio. Un poeta italiano, Giuseppe Ungaretti, hablaba de la alegría del naufragio. Existe la sensación de que siempre se tiene crédito. Pero es un crédito que nunca cristaliza, mientras debemos pagar múltiples deudas. La melancolía que usted menciona yo la ubicaría dentro de una constelación de pasiones tristes, generadas de saber cuánta potencia se tiene. Una sobreabundancia de potencia acompañada de una inhibición para traducirla en acto.

—¿Qué rol ocupa la idea de pasión en la política contemporánea? ¿Cuál es el vínculo entre pasión, razón y acción a la hora de concebir los movimientos políticos?

—Es otra buena pregunta. Quiero citar una frase sobre la pasión. Un pensamiento que desea es un deseo que piensa. Esto es el ser humano. Se observa una compenetración desde el principio entre aquello que los griegos llamaban “logos”, que quiere decir pensamiento organizado de palabras, el pensamiento verbal y las pulsiones. Este entrelazamiento trabaja en ambos sentidos: por un lado, un pensamiento que desea, un pensamiento lógicamente estructurado sintácticamente y un deseo que piensa. Son temas que abordaron Gilles Deleuze y Jacques Lacan. Es una enseñanza sumamente instructiva, dado mi interés por el lenguaje. El lenguaje, precisamente, es el que determina el entrelazamiento originalmente. Nuestro lenguaje garantiza que el deseo nunca es un puro y simple empujón hacia la racionalidad, incluso en su fragilidad. Afirmar que el deseo piensa y el pensamiento desea es posible gracias al deseo verbal, uno de los puntos focales de mi actividad filosófica, luego de una derrota política clamorosa.

—Pensando en la huella de Aristóteles, usted habla de “rebeliones resignadas”. Da el ejemplo “del viejo que no ya no sabe aceptar los acontecimientos que lo atrapan. Contrariamente a lo que desde el sentido común suele decirse, su impotencia no es de hacer sino de recibir”. ¿La potencia de recibir es condición para la evolución de las ideas?

—Sí. Solemos prestar demasiada atención al poder de hacer. En ese poder se encuentra naturalmente, el de hablar y de decir. Y no consideramos que también hay una facultad consistente en saber recibir. Cuando recibimos una caricia, un beso o una duda o un despido laboral no somos receptores pasivos, sino que lo

articulamos en una suerte de un saber recibir, que puede percibir la dulzura de un beso o lo amargo de un despido o una duda. Creemos que los actos de recibir son las cosas que entendemos, esto es, los actos recibidos. Pero hay otros actos, los de recibir algo completamente distinto de lo que nos sobreviene. Son los actos con los que nosotros acogemos lo que nos sobreviene. Hay una imprudencia contemporánea, que es una impotencia de acoger lo que llega. Acogerlo de una forma particular. Somos receptores, pero, en algún sentido, receptores móviles, con fisonomía propia, una suerte de cazadores. Se necesita del poder hacer para actuar y también la potencia de recibir que tienen sus actos específicos. Y estos actos generalmente se nos escapan, porque solo vemos lo que nos sobreviene en los actos recibidos. Los actos de recibir son actuaciones de una potencia específica. Y vivimos mal si no utilizamos ese poder. Tengo que hacer un inciso: la frase “Un deseo que piensa y un pensamiento que desea” no es ni de Jacques Lacan ni de Gilles Deleuze. Lo había olvidado, y es increíble. Es de Aristóteles. Reconozco que vale la pena leerlo con curiosidad y apertura al asombro, antes de entenderlo como una cosa aburrida

—Usted escribe que “tener una potencia siempre trae consigo la necesidad de contenerla, suavizando la inclinación gravitacional a la que está sujeta”. ¿La potencia activa tiende gravitacionalmente hacia una suerte de centro?

—Sí, tiende hacia una especie de centro, en la medida que se frena. Pero frenar implica no dejarla amorfa e inarticulada. Así se evita caer en lo que sería una forma de impotencia. La potencia se reconvierte en impotencia si no es articulada. Usted tiene razón. Asumiendo la analogía con los cuerpos celestes, la potencia tiende a su centro, con la condición de ser articulada. Es lo que sucede en nuestro presente histórico, de parálisis febril. Impotente no es alguien pasivo que mira con ojos aburridos o soñolientos lo que sucede a su alrededor. La impotencia de los contemporáneos son muchos comienzos abruptos que, sin embargo, no han seguido, que quedan en estado de síntoma y aborto. La impotencia contemporánea es la de un hombre excesivamente ocupado. Pensemos en la siguiente imagen: una orquesta de grandes músicos que encuentra motivos para continuamente afinar sus instrumentos. Lo hacen de tal manera que nunca llega a traducirse en una ejecución efectiva, en una sinfonía realmente sonora. Ese estado de frenético training, de estar siempre listos, es lo que quizás mejor describe, al menos exteriormente, a través de una comparación entre muchas posibles, la situación de impotencia contemporánea.

—¿Qué vínculo existe entre potencia y posesión? ¿Qué rol ocupa en el poseer la propiedad privada?

—Posesión es un término noble que estableció un campo de batalla en toda la modernidad, legado de la economía política y de la crítica de la economía política, y establece una unidad con la propiedad privada. Ella aparece al menos como la forma hegemónica de la posesión en la modernidad. Sin embargo, primero intentaría abordar el aspecto de las relaciones capitalistas de producción para depurar el término “posesión”. Volver a su significado originario para sacarnos de ese vértigo en el que estamos todos inmersos. Desde esa mirada, posesión, en nuestra lengua y también en las sajonas, viene del verbo tener. Tener una cierta cualidad, cierto afecto o cierto miedo. Pero también la facultad del lenguaje remite a una cierta potencia. Pero, ¿cuál es la característica del verbo tener y también de la posesión, que deviene del verbo tener? Un tema muy relevante es que cuando se pone en juego el verbo tener, no existe una completa identidad entre quien tiene y la cosa que tiene. Esta distancia verbal es muy relevante. Esto es un tema muy importante de la facultad del lenguaje y que me gustaría destacarlo y diferenciarlo del verbo ser. Aquí hay una distancia entre el verbo ser y el tener. Cuando digo “Paolo es bueno”, afirmo que la bondad es parte de Paolo. Si se piensa la facultad del lenguaje, cuando afirmo “Paolo tiene miedo” hay que subrayar una relación fuertísima, decisiva, en los matices del idioma. Allí, la relación es intensa, pero no es identidad. Esta relación con el tener es muy interesante para pensar la naturaleza humana. Cuando decimos que el ser humano tiene cierta potencia o capacidad estamos diciendo que esta potencia es una facultad de la naturaleza humana, pero que no es algo fijo. En italiano existe el término “simbiosis” para hablar de una identidad completa. En el tener no hay una completa identidad. Hay un desfase, y ese mismo desprendimiento de lo que tenemos de nuestras facultades nos permite trabajarlas para articularlas, encontrar el camino que evite esa caída sin centro que corre el riesgo de convertirse en parálisis.

—¿Por qué la performance “es el acto que, por el mero hecho de producirse, obstaculiza y pone en entredicho cualquier otra puesta en práctica”, tal como usted dice en su libro “Sobre la impotencia”? ¿Hay algún punto de contacto entre performance y el “acting” del que hablan los psicoanalistas?

—Naturalmente, la performance no es la que tiene la culpa. No es culpable. Es un concepto neutro, no perjudicial, del que podemos hacer uso. Vivimos en una

sociedad que hace el culto de la performance. Performance significa una visión que no tiene predecesores ni padres. Tampoco tiene herederos. Es algo único que surge en el momento y basta en sí. El culto de lo único hace que la performance pueda hacerse por una sola vez por un único sujeto. No da lugar a una tradición, en el sentido mejor de la palabra, que es el de reproductibilidad. La performance en sí inhibe una actuación regular de nuestra facultad. Se hace una vez y carece de un pathos. Parecería que la performance fuera siempre lo último posible. Un espacio donde de esa manera no es posible una actuación regular de nuestras facultades y nuestra capacidad. En este sentido, solo sociológicamente implica una innovación importante respecto de la fábrica fordista y taylorista, las cuales seguían reglas rígidas, pero previsibles. Un operario de la cadena de montaje de la Fiat, por dar un ejemplo de la historia italiana, sabía con una cierta precisión qué debía y podía hacer. Pero esa etapa, la del fordismo, terminó, al igual que la del keynesianismo, que es su correlato económico. De una manera perezosa, denominamos a este tiempo “posfordista”. La característica es que podría decirse que es la época de la performance, pero también es la de la impotencia, también en el sentido de que son actos únicos, sin predecesores ni herederos. Es la incapacidad de traducir en actos la propia facultad. No está aquella valentía de actores y actrices que les permite cumplir un papel, al hacer, por ejemplo, El jardín de los cerezos, la obra de Anton Chejov, de una manera inimitable e irrepetible. Por eso, este aspecto que podríamos denominar “estado de excepción” de los artistas ejecutores: violinistas, pianistas, actores, sin duda tiene una gran importancia. El problema es cuando la performance deviene una máscara que esconde una difusa e irregular impotencia. Hasta es sarcástico que enmascare la impotencia en el ejercicio continuo y regular de las propias facultades, dado que es una noción que en cambio fue creada para indicar la máxima capacidad de ejercicio de esas facultades.

—Usted define la institución como “una cosa usable. Una herramienta sin aura, al alcance de muchas manos, para ser probada y puesta a prueba. Entendida como la estructura que se ocupa una y otra vez de la puesta en práctica variada de la potencia relacional y amorfa, la institución es en cambio ejercicio del uso”. Lo institucional político, la institucionalidad, ¿es un camino de potencia política?

—La idea de institución deviene de la antropología. Somos, como dice una tradición que comienza en Aristóteles, animales políticos y animales lingüísticos. Un animal que tiene lenguaje y también es político. Y, como animales, somos una especie institucionalizada. Porque aparentemente no tenemos un entorno circunscripto en el

cual saber con precisión qué hacer. Esto es cierto para otras especies animales, que tienen un rango dentro del cual pueden moverse con seguridad. Se dijo, con buenas razones, que el animal humano es incompleto. Dicho en términos sencillos, es de alguna manera un inexperto, que no sabe qué hacer en una sola oportunidad. De hecho, no cuenta con un entorno en el que moverse con seguridad innata. Entonces, por todo esto, debido a su carácter incompleto, pero también se podría decir simplemente potencial, siempre le falta aquello de llega de la experiencia. Por tanto, la institución, al menos desde lo antropológico, es algo esencial e inevitable. No estoy pensando en el gobierno argentino o en el Parlamento italiano. Y esto implica que la institución es un órgano biológico de la praxis humana sin el cual no podríamos sobrevivir. Luego, por supuesto, hay una historia de las instituciones a través de las cuales las instituciones devienen en soberanía estatal, por ejemplo. Solo quería traer de vuelta la noción de institución a este fundamento antropológico para decir que quizás es lo que nos permite pasar del poder al acto. “Usar” es la palabra clave. La institucionalidad conecta con la posibilidad de usarla. Usar la potencia es lo que abre la institución. En cambio, en nuestras sociedades con el culto a la performance, lo que prevalece es la costumbre de no utilizar el ser para realizar la potencia sino para administrarla. Hay un mantenimiento de la potencia en vez de un uso, una administración. Así, pasado el momento de la soberanía estatal, la institución puede surgir como aquello que, en un plano sumamente abstracto, permite el uso de nuestras facultades. El uso que significa la puesta en marcha de estas facultades. Como bien decía en su pregunta, las instituciones son algo usable, pero también son a la vez algo que permite el uso. Esa es la doble naturaleza de la naturaleza. Son algo para usar y no para adorar. Por ejemplo, toda institución condensa en sí misma un poco de cooperación social, cooperación lingüística y, por lo tanto, es una cosa usable, en el mejor sentido del término. Es una herramienta importante, porque presenta otros aspectos; además de que se puede utilizar es también lo que facilita el uso. Permite realizar nuestras facultades.

—Una de las premisas de su libro es “¿Cómo conquistar un gesto libre y compartido que promueva la renuncia a renunciar y nos dote de palabras sagaces y decisiones oportunas capaces de transformar lo real?”. ¿Quién protagoniza esa renuncia a la renuncia en la política global?

—La respuesta a la última pregunta de hoy es quiénes parecen capaces de renunciar a la luz. Quiénes omitir la omisión, y por tanto, actúan solo sobre fragmentos de movimiento, sobre islas de trabajo precario. Soy incapaz de hacer una lista de sujetos sociales y políticos verdaderamente capaces de renunciar a la

renuncia. Me gustaría decir algo sobre la palabra “renuncia” en sí. La renuncia al hacer se inserta en aquellas cuestiones que los filósofos, sobre todo los estadounidenses, llaman acciones negativas. Las acciones negativas son acciones reales. Renunciar o dejar de herir. No recurrir a acciones reales. Algo que podemos atribuir a un derecho de suspender distinto al de recibir y al de hacer. Es fácil reconocer cuántas veces en el día omitimos un gesto o una frase. Omitir, renunciar o diferir son todas las acciones que consisten precisamente en no hacer algo. En realidad, no podríamos prescindir de estas acciones. Por ejemplo, si quiero forjar una alianza con el gobierno argentino, tengo que dejar de criticar sus acciones pasadas. Renunciar a algo para poder hacer otra cosa. Estas acciones negativas en realidad son muy profusas en nuestra cotidianidad. El problema es cuando ese tipo de acciones se expanden hacia un lugar terrible, cuando lo único que hacemos en el día es la renuncia, la omisión y el diferir. La acción negativa puede ser un ingrediente. En lugar de ser una suerte de islote en nuestra acción del recibir, la renuncia permanente y desenfrenada se vuelve evidentemente impotencia. La pregunta es cómo se sale de esta renuncia ubicua y difusa. No es realista pensar que en Buenos Aires o en Roma un grupo de personas presumiblemente jóvenes muestren capacidad de decidir, de romper la detención, de mostrarse resolutivos y oponer esta determinación, este decisionismo, a la renuncia. La renuncia constante y difusa es coincidente con la impotencia. El pensar encuentra en sí mismo su propio antídoto, su propio contraveneno; el antídoto para la renuncia. Por eso es importante aquello de renunciar a la renuncia. Es un segundo momento, que puede funcionar, sí, como antídoto. En un contexto como el actual, caracterizado por la impotencia, resulta una manera realista de reencontrar la vía de la acción y la recepción. Es una manera de volver a la propia potencia. Por eso hablo de la rebelión de la renuncia. La robé, y lo digo sin vergüenza, de un autor que firmó sus libros con el seudónimo francés Jean Amery. Su nombre auténtico era austríaco, Hans Meyer. Fue un judío deportado a Auschwitz, sobrevivió, escribió importantes ensayos literarios, uno sobre Madame Bovary, de Gustave Flaubert, y terminó suicidándose. Un poco como Primo Levi en Italia. Uno de esos ensayos es sobre la fenomenología de la vejez. Y es interesante el modo en que muestra cómo el viejo ya no sabe recoger, ya no sabe acoger una respuesta a lo que le sobreviene a través de lo que llamaríamos reacciones frenéticas pero sin efectos, que son una forma de impotencia y una reacción sin esperanza, una rebelión resignada. El crédito hacia Jean Amery deviene de su pregunta.

—¿Las redes sociales son el espacio de la “parálisis frenética” de la que usted habla en su libro?

—Sí. No las frecuento mucho. Pero en algún sentido son para mí como aquellos músicos de los que hablé antes que siempre afinan sus instrumentos una y otra vez y sin pasar nunca a la interpretación de una sinfonía de Ludwig van Beethoven. En mi opinión, la red social es un continuo entrenamiento y un frenesí espasmódico continuo. Hay quien llora o se alegra por un posteo en alguna red. Es como un entrenamiento continuo de las propias facultades y habilidades. Entrenamiento que acepta de suyo que, sin embargo, ya tiene como condición previa, tácita pero aceptada, el hecho de no dar lugar a un discurso público, un discurso político

—Muchos pensadores entrevistados en esta misma [serie de reportajes, como Jacques Rancière](#), el fallecido [Jean-Luc Nancy](#) y Gianni Vattimo, postulan una suerte de retorno al concepto de “comunismo” y de lo común como una categoría para pensar los procesos sociales. ¿Hay una nueva idea de comunismo que acompaña a las reflexiones filosóficas? [En la entrevista de esta misma serie Gianni Vattimo](#) dijo, incluso, que de existir en la actualidad una Internacional Comunista, esta debería ser liderada por el papa Francisco. ¿Cuál es su opinión sobre el papado en este momento de pandemia y crisis del modelo neoliberal?

—Soy parte de la generación que intentó, entre la muerte de John Kennedy y la de John Lennon, entre principios de los 60 y finales de los 70, una revolución comunista. Fue en un momento de pleno desarrollo capitalista. Fue el único intento de una revolución comunista marxiana efectiva donde no hubo una cuestión campesina, que tiene una connotación diferente, protagonizada por trabajadores industriales metropolitanos. Este proceso terminó. Como suele suceder con las revoluciones derrotadas, no se habla de lo que pasó con los más fuertes. Solo hablamos de errores y faltas de los derrotados. Esta es una ley que se ve mucho más que muchas leyes físicas. Cuando hay una revolución derrotada, no hablamos de derrota sino de faltas y errores de los que perdieron. Pero quiero decir que aquellos comunistas que entre los primeros 60 y los últimos 70 intentaron la revolución en un capitalismo que estaba en su apogeo, en su punto cúlmine, odiaban y despreciaban el socialismo real de la Unión Soviética y sus países satélites. Fue un odio y un desprecio original, que sucedió desde el principio, desde el incipit. Esos marxistas anhelaban la disolución del Partido Comunista de la Unión

Soviética. Valga esto como aclaración. Luego, Gianni Vattimo y otros cuelgan un punto justo, que es la revalorización de la palabra “común”. La palabra “común” indica lo que existe solo en cuanto se comparte. La relación es lo común a todos. Por ejemplo, el aire que respiramos participa de lo común. Es preciso cuidarlo, porque lo respiramos entre todos. Y es preciso cuidarlo por el uso de combustibles como el petróleo. Soy un antiguo revolucionario derrotado que se dedicó a la filosofía a falta de algo mejor. En mi perfil de Wikipedia se dice que soy un semiólogo académico, un revolucionario derrotado que se ocupó de la lógica, la lingüística y la filosofía. En estos últimos ámbitos, la palabra “común” entra en relación con la palabra “universal”. Es un problema sutil, pero cargado de consecuencias éticas. Universal alude a una propiedad. Por ejemplo, la visión bifocal. Lo universal puede ser competencia de un individuo considerado separadamente. Universal alude a una propiedad que se aplica a todos cuando se consideran independientemente unos de otros. Es un tema complejo, y no sé si llego a hacerme entender plenamente. En cambio, común es aquello que existe solo en la medida en que se comparte, por lo que nunca puede ser una cualidad atribuible a individuos aislados. Este es el matiz entre común y universal. Es un tema que aparece en la filosofía moderna. Hablamos hace un poco de Thomas Hobbes, que es un grande. Es negativo, pero no deja de ser un grande. Ubicó un universal en forma de Estado. En cambio, para otros pensadores, lo común está vinculado a la multitud. Este es un tema que tiene elementos que aparecen en varios pensadores. La multitud son muchas personas unidas por una relación que no existiría sin este matiz entre lo común y lo universal, de una manera que se concreta en forma maldita en la política. En Hobbes aparecería con el formato del pueblo contra la multitud. Hobbes no tendría dudas al respecto. El pueblo tendría una cierta unidad. Todos los miembros del pueblo considerados aisladamente unos de otros tienen ciertas propiedades. La multitud en cambio remite a la noción de común. Así se puede hablar de comunismo sin remitir a nada que recuerde remotamente el horror de la dictadura rusa. Y se puede hablar de ello en un acuerdo amplio y absolutamente contemporáneo con las ideas de Carlos Marx. Sería Marx contra el marxismo, tal como se dio. Pero este es otro tema, como dice Irma la Dulce, de la película de Billy Wilder. Este es otro asunto.

—¿Y con el papa Francisco?

—El papa Francisco es una buena noticia para cualquier persona decente. Muestra mucho más coraje de lo que quizás parecía en los primeros días. Basta ver sus posiciones sobre la inmigración. Demuestra un coraje que no tuvieron muchas

personas de izquierda. Entonces yo no diría que debe estar al frente de la Internacional Comunista sino del radicalismo de pensamiento y acción, como no se ve en mi país desde finales de los 70. No conoce el gusto hipócrita por la justa medida, el término medio, aquello del vaso medio lleno y medio vacío. Esto tiene un vínculo con la tradición cristiana, especialmente en los primeros siglos del cristianismo y que quizás más tarde fue retomada por San Francisco de Asís y por algunas corrientes místicas. Eso, en retrospectiva, luego se secularizó en experimentos más radicales. Comunista y de izquierda no son dos conceptos que van juntos. Los comunistas son un punto extremo de la izquierda. La izquierda a menudo pensaba en la vida común y la esfera pública como un comportamiento terrible y práctico, no dudaba en criticarlo. La izquierda criticó cuestiones de las que los comunistas se reían. Se defendió a las minorías en situaciones en que los comunistas promovieron verdaderos programas contra ellos. Si se me permite la broma, aunque lo digo un poco en serio: pienso que se es comunista, no de izquierda.

—Usted habló de la necesidad de “una nueva esfera pública donde se pueda valorizar la propia singularidad y no converger hacia esa especie de unidad trascendente que es el soberano, el Estado”. ¿Implica una vuelta a una suerte de nueva anarquía, de nuevas posturas libertarias?

—Tengo estima y respeto por la tradición libertaria, pero no la tomo como mía. La contraposición al Estado soberano, si se me permite una broma, no se logra reduciendo el Estado a lo que realmente ya es, a través de una pandilla suburbana. Una bandita, como aquellas que están en la periferia de Buenos Aires, Roma y Milán. Bandas muy agresivas, capaces de una gran agresividad y también con un componente muy marginal. Se puede tomar de esa forma. Aquí se puede pensar también a las instituciones a las que les mencioné anteriormente. Un crecimiento de la institucionalización es factible, donde entendemos por institución lo que nos permite usar y por lo tanto implementar nuestra potencia. El Estado no debe contraponerse a un vacío de instituciones. Necesitamos una sobreabundancia de instituciones que, si acaso, muestren cómo el Estado devino un kit rudimentario respecto de la cooperación lingüística y cognitiva de la que somos conscientes. Aquel Marx que se transformó en no marxista, en algunas de sus páginas atormentadas usó una expresión inglesa. Dijo que el corazón, el foco de nuestra sociedad, se convirtió en el “general intellect”. El pensamiento como un bien común. Hay un conjunto de páginas de Marx que sostuvieron una acción y un pensamiento durante muchos años. Este cerebro social se constituirá en el auténtico motor de la

riqueza social. El problema de la relación capitalista de producción es que todavía trata de aferrarse a ese trabajo humano y a la fatiga del trabajo que en muchos aspectos se convirtió en un factor en la reproducción de la vida de nuestra especie, tal como dice el Marx del que venimos hablando. La cuestión es cuáles son esas instituciones que generan ese intelecto común. Evidentemente son más complejas, sofisticadas y extensas que aquellas identificables con las del Estado soberano. No se debe tener menos instituciones, sino generar más institucionalidad contra el Estado.

—Usted prestó especial atención a las protestas argentinas de 2001. ¿Cuál es su lectura sobre la evolución ulterior del kirchnerismo y, en general, del llamado populismo latinoamericano?

—Me emocionaron intelectualmente las movilizaciones de 2001 en Argentina. Después, en lo posible, también a través de correspondencia vía e-mail con unos amigos argentinos, traté de seguir manteniéndome informado. Aun así, diré en términos muy generales que el populismo latinoamericano es diferente del europeo, del italiano especialmente; traduce procesos reales muy importantes. Tiene algo de traducción, pero también encierra la posibilidad de traducir y cambiar. Significa aquí dejar que emerja algo que de otro modo no se habría expresado. Si se permite, hay un parangón también con el pensamiento posmoderno. El pensamiento posmoderno ha traducido en esta doble acepción de la palabra, tradujo y traición, cosas importantes: el fin de la sociedad del trabajo y el fin de un progresismo, dejando aflorar estas cosas y naturalmente el gusto por la diferencia, el gusto por la singularidad en determinado momento de la historia. Estas cosas lo hicieron emerger en una forma que es a veces decididamente pobre y a veces como para distorsionar. Tengo la impresión de que el populismo latinoamericano tiene esa extraordinaria capacidad de reproducirse en la recepción y la expresión, pero también en las distorsiones. Entiendo que es una respuesta un tanto genérica y esquiva, me doy cuenta de que el populismo en Europa y en particular Italia ha tenido acentos más marcadamente fascistas. El fascismo en Italia fue un movimiento de masas con un amplio consenso entre los trabajadores e intelectuales. Matteo Salvini enuncia a ese fascismo.

—Usted dijo en una entrevista que “en ‘El recuerdo del presente’ sostengo lo contrario de lo que dice Fukuyama sobre el fin de la historia. Estamos viviendo una situación de exceso de Historia”. ¿Cómo explicaría sus diferencias con el autor de “El fin de la historia”? ¿La pandemia nos puso frente a un exceso de historia? ¿Interrumpió un ciclo o inauguró otro?

—Parto del final de su pregunta. La respuesta es no. La pandemia acentuó como nunca lo que llamo un exceso de historia, pero intentemos explicar primero qué puede entenderse por exceso de historia. Hay tres libros que escribí que pueden apuntar ideas sobre tema, que puedo mencionar sin vergüenza. En una distancia del tiempo se encuentra precisamente la memoria del presente, en la que abordé el tema del tiempo histórico. Otro es sobre la importancia del eterno retorno en nuestra vida. El tercero es sobre la negación: la negación de los sentidos es lo que es nuestro lenguaje más que cualquier otra cosa. Pero volvamos al recuerdo del presente. Allí sostengo que estamos ante un exceso de historia porque por primera vez, o por lo menos por primera vez de manera tan amplia y clara, en los acontecimientos históricos, en los conflictos políticos, hay quienes informan, prestan atención a lo que en general como especie humana nos hace históricos, que existen las mismas condiciones que emergen en la superficie de la experiencia y se convierten en objeto de contienda política. Obviamente pensamos que en una de las cosas que nos hace históricos es la infinita variabilidad e incluso imprevisibilidad del lenguaje humano. Vivimos en una era en la que el lenguaje nos torna seres históricos. Allí se establece una condición de posibilidad de la historia y lo que podría denominarse un campo de batalla. En los lugares de trabajo con mayor desarrollo, la gente habla. El lenguaje es parte de esa dinámica del presente. El carácter lingüístico del presente es donde se libran algunas cuestiones básicas del presente. Ese carácter indeterminado, digamos potencial, se convierte en una virtud productiva. Hoy se le pide a un trabajador en las industrias líderes el hábito de no tener hábitos y, por lo tanto, de estar abierto a lo impredecible. Así, si se me permite un término horrible, nos enfrentamos a una situación hiperhistórica, dado que el lenguaje se transformó en un espacio que es un campo de batalla. Es lo que intentaba pensar en relación con la tesis de Francis Fukuyama. Fukuyama parte de materiales sumamente bellos e importantes. A partir de las ideas de Georg Hegel establece una reivindicación del american way of life a partir de una deshistorización de la realidad. Esta uniformidad revela lo que podríamos llamar un esnobismo japonés. El esnobismo puede entenderse claramente desde una perspectiva específica. Alude a la importancia que tiene el rito en cada nada nación: la

necesidad de hacer las cosas de una manera concreta y específica. Se establece una relación que es de una importancia terrible, en el sentido del esnobismo, que establece la unificación bajo el american way of life. Frente a esa deshistorización, vivimos una exhibición continua, diría teatral, de la historicidad de cada una de nuestras acciones, de cada uno de nuestros discursos.

—¿Qué efectos históricos produce el coronavirus en ese contexto?

—En lo referido al coronavirus, además de los resultados atroces, de la cantidad de muertos en el mundo y en Italia a partir de 2020, demuestra que nosotros vivimos en esa situación hiperhistórica. Es algo que trasciende a la economía y la política. Ahora debemos ampliar nuestro concepto de historia a aquello que también entra en el horizonte de la historia natural. Reaparecen en el tema histórico también los dispositivos biológicos. Aquí aparece el mérito de Michel Foucault cuando habló de biopolítica, que tiene sus raíces en el origen del capitalismo. Basta pensar en la idea de fuerza de trabajo. Cuando se habla de fuerza de trabajo, hoy están implicadas todas las capacidades. Las facultades y potencialidades físicas, intelectuales y también emotivas de un miembro de nuestra especie. Cuando se contrata a un trabajador, no solo se contrata su trabajo por un período limitado. También se toma esa potencialidad encerrada en las características completas de nuestra especie. Esto es lo que sucede en este momento histórico. Es un gran mérito filosófico comprender la propia época y establecer la dinámica que permite comprender lo que sucede en ámbitos como la economía y trascenderlo.

Producción: ***Sol Bacigalupo y Natalia Gelfman.***

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: Perfil

Fecha de creación

2022/03/29