

Paolo Virno, lector de Marx: *General Intellect*, biopolítica y éxodo

Paolo Virno, reader of Marx: *General Intellect*, biopolitics and Exodus

ANTONIO GÓMEZ VILLAR

Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN. Este trabajo pretende mostrar que la suspensión es la temporalidad inmanente a la noción de éxodo en Paolo Virno, a través de la potencia negativa tal como es entendida en el pensamiento de G. Agamben. La argumentación se articulará en tres momentos: en primer lugar, atenderemos a la lectura de “El Fragmento de las máquinas” de los *Grundrisse* de Marx que realiza Paolo Virno, en la que sostiene que la propia naturaleza del *General Intellect* implica que una parte importante de los conocimientos no sea susceptible de ser depositada en las máquinas, sino que contiene como condición necesaria su manifestación directa del trabajo vivo y, por tanto, en fuerza de trabajo; en segundo lugar, analizaremos cómo el cuerpo biológico del individuo, en tanto que potencia puesta a producir, es el fundamento de la biopolítica; y, finalmente, nos adentraremos en el pensamiento de G. Agamben para sostener la tesis planteada.

Palabras clave: General intellect, Biopolítica, Paolo Virno, Éxodo, G. Agamben, Potencia negativa

“El Fragmento de las máquinas” y el general intellect

De las distintas lecturas que se realizaron de la obra de Marx a partir de los años setenta, el *operaismo* italiano¹ centró su atención

ABSTRACT. The following work intends to show through Giorgio Agamben’s concept of negative potentiality that suspension is the immanent temporality of Paolo Virno’s notion of exodus. The argument supporting this thesis will be articulated in three different stages: firstly, we will examine the passage of Marx’s *Grundrisse* called “The Fragment on Machines” analyzed by Paolo Virno. In it, Virno poses that the inner nature of the concept of *General Intellect* entails the impossibility of placing a large part of the knowledge in the machines. On the contrary, General Intellect contains –as a necessary condition– the direct manifestation of lively work and therefore, of workforce. Secondly, we will analyze how the biological body of the individual –inasmuch as it is a producing potentiality– is the foundation of biopolitics. Lastly, we will explore Giorgio Agamben’s thought into depth to maintain the posed thesis.

Key words: General intellect, Biopolitics, Paolo Virno, Exodus, G. Agamben, negative potentiality

en los *Grundrisse*, cuyo borrador está fechado entre 1857 y 1858, en tiempos de la expansión final de la revolución industrial en Europa. Una obra de Marx que se publicó en Italia en 1968, traducida como *Lineamenti fondamentali per la critica dell’economia*

política por Enzo Grillo. Un reducido número de páginas encontrado en el Cuaderno VI de los *Grundrisse*, “El fragmento sobre las máquinas”, constituyó el punto de partida e inspiración permanente del *operaismo* italiano.

Durante la década de los 70, “El Fragmento de las máquinas” le sirvió al *operaismo* italiano para criticar al socialismo y la defensa que realizaba de la centralidad del trabajo asalariado. Así, a la afirmación del *general intellect*, le correspondía la articulación de una subjetividad antagonista. Hace años que se hizo necesaria una reinterpretación del “Fragmento de las máquinas”, y sobre ésta queremos incidir ahora, sobre la realización efectiva, empírica de lo que para Marx constituía una evolución tendencial². Atenderemos a la obra de Paolo Virno, quien publicaría un texto crucial en la revista *Luogo Comune*, “Virtuosismo y revolución”, para la recuperación del fragmento marxiano y del concepto de *general intellect* para pensar cómo se reconfigura el modo de producción capitalista.

Con el concepto *general intellect*, acuñado por Marx en “Fragmento de las máquinas”, está haciendo referencia a que la actividad intelectual deviene verdadero resorte de la producción de la riqueza. El *general intellect* es una inteligencia social, colectiva, creada por conocimientos, técnicas y saberes acumulados. Esta transformación radical de la fuerza de trabajo y la incorporación de la ciencia, la comunicación y el lenguaje dentro de las fuerzas productivas han redefinido la totalidad de la fenomenología del trabajo y todo el horizonte mundial de la producción. *General intellect* quiere decir que la forma general de la inteligencia humana se convierte en fuerza

productiva, en la esfera del trabajo social global y de la valorización capitalista. La potencia de la ciencia y la tecnología son puestas a trabajar.

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). Marx sostenía en los *Grundrisse* que el saber abstracto se encaminaba a convertirse en la principal fuerza productiva, relegando el trabajo mecánico, repetitivo y parcial a un lugar residual. La imagen que constituye este saber abstracto es el *general intellect*. El postfordismo, por tanto, consiste en la realización factual de lo que en los *Grundrisse* constituía una tendencia. El “Fragmento de las máquinas”, sostiene Virno, “más que aludir a una superación de lo existente, es una caja de herramientas para el sociólogo. Describe una realidad empírica ante la mirada de todos: la realidad empírica del ordenamiento postfordista” (Virno, 2003, 105).

Con el concepto *general intellect*, Marx hace referencia a la ciencia y a la conciencia en general, esto es, al saber del cual depende la productividad social. El pensamiento, además de su carácter interior que le es propio, se convierte en algo exterior, público, que irrumpe en el proceso productivo. La “politización del trabajo”³ tiene lugar cuando el pensamiento se convierte

en el resorte principal de la producción de riqueza. Así, Marx, con la expresión *general intellect*, atribuye al pensamiento un carácter exterior y, por tanto, de índole pública. Ya no se trata de un producto elaborado que posee valor –cantidad de tiempo de trabajo humano abstracto–, sino que el pensamiento en cuanto tal tiene el valor de un hecho material. O sea, el *general intellect* es saber objetivado en el capital fijo, encarnado en el sistema automático de las máquinas. Marx identificó el *general intellect* con el capital fijo, con la “capacidad científica objetivada” en el sistema de máquinas. Así, el *general intellect* constituye el eje de la producción social y puede ser entendido también como “cerebro general”.

Concebir el *general intellect* como saber objetivado en el capital fijo resulta problemático, según Virno. Marx no prestó atención al trabajo vivo⁴. La deficiencia radica en el hecho de que Marx concibe el *general intellect* como capacidad científica objetivada, como sistema de máquinas. Aun siendo un aspecto relevante e importante, no resulta suficiente. Escribe Virno: “habría que considerar el aspecto por el cual el intelecto general, más que encarnarse –o mejor, aferrarse– al sistema de máquinas, existe como atributo del trabajo vivo. El *general intellect* se presenta hoy antes que nada como comunicación, abstracción, autorreflexión de sujetos vivos. Parece lícito afirmar que, por la misma lógica del desarrollo económico, es necesario que una parte del *general intellect* no coagule en capital fijo, sino que se derrame en la interacción comunicativa en forma de paradigmas epistémicos, performances dialógicas, juegos lingüísticos” (Virno, 2003, 66). Dicho en otros términos, el intelecto público se identifica con la co-

operación, con el actuar concertadamente del trabajo vivo, con la competencia comunicativa de los individuos. Por tanto, siempre existe una parte del *general intellect* que no vuelve en el sistema de máquinas, sino que su manifestación tiene lugar en la actividad directa del trabajo vivo.

En las formas de producción postfordista, conceptos tales como imaginación, creación, mentalidad, juegos lingüísticos, etc. no cuajan en capital fijo. Estos conceptos funcionan ellos mismos como máquinas productivas sin necesidad de “adoptar un cuerpo mecánico ni tampoco un alma electrónica” (Virno, 2003, 112). Por tanto, el *general intellect* se constituye como atributo del trabajo vivo. Ahora bien, sería un error interpretar que Virno entiende la intelectualidad de masas sólo como un conjunto de funciones que poseen trabajadores de la industria cultural, del sector de la informática, investigadores, etc. Antes bien, con la expresión ‘intelectualidad de masas’ Virno designa “una cualidad y un signo distintivo de toda la fuerza de trabajo social de la época postfordista, es decir, la época en la que la informatización, la comunicación juegan un papel esencial en cada repliegue del proceso de producción”. (Virno, 2003, 127).

Pero Marx no sólo apunta al hecho de que el saber se acumula y objetiva en el capital fijo como “fuerzas productivas generales del cerebro social”; ni se limita a señalar que la transformación de la producción en saber es una tendencia propia del capital; a este análisis añadirá que la inversión de esta tendencia, la forma en la que se concatenan saber y tecnología, no se agota en el capital fijo sino que remite más allá de la máquina y del saber objetivado en ella, remite a la cooperación social y a la comunicación.

Para Marx, la actividad laboral “ya no es el agente principal, sino que se *coloca junto* al proceso de producción inmediato” (la cursiva es mía) (Marx, 1997, II, 401). Ese *colocarse junto* significa, para Marx, que el trabajo coincide cada vez más con una “actividad de vigilancia y coordinación”. Dicho de otro modo, las tareas del obrero cada vez tienen que ver menos con materializar un objetivo particular. Y aquí Virno pone de relieve la importancia del concepto de “cooperación social” en Marx, un concepto que resulta complejo. Virno propone dos acepciones: una “objetiva”, entendiendo que cada individuo hace cosas distintas, específicas, que son relacionadas de forma extrínseca, por el dueño de la fábrica, cuadros técnicos, etc. Este sería un tipo de cooperación que trasciende la actividad de los individuos; y una segunda acepción, una noción “subjetiva” de la cooperación social, cuando una parte sustancial del trabajo individual consiste en desarrollar e intensificar la cooperación misma.

Virno indica que el “intelecto general” no debe entenderse como la competencia exclusiva de un individuo, sino que el intelecto comporta una cualidad social, una fundamentación de la individuación en constante desarrollo. Para Virno, la dimensión pre-individual que reside en el habla, esto es, el pensamiento, la comunicación, se ve aumentada por el aspecto trans-individual⁵ del *general intellect*: aunque podemos reconocer acumulaciones y sedimentaciones en el conjunto del saber acumulado por los seres humanos, no sólo hemos de atender a las capacidades que son compartidas y puestas en común, sino también a la acción coordinada del trabajo vivo.

Para Paolo Virno, en el postfordismo, quien produce plusvalía se comporta como

un hombre político, retomando las observaciones de Hannah Arendt sobre los hombres políticos, pues el trabajo casi siempre incluye los rasgos salientes de la Acción política. Por tanto, el trabajo, en la era postfordista, precisa de un espacio con estructura pública. En ese sentido, señala la necesidad de articular un espacio con estructura pública. Será a este espacio que se estructura públicamente al que Marx llame “cooperación”. Por tanto, Virno va más allá de la noción que Marx tiene del saber absorbido en el capital fijo de la máquina, para plantear su tesis del carácter social del intelecto: “en el postfordismo, la materia prima y el medio de producción del trabajo vivo es la capacidad de pensar, aprender, comunicar, imaginar e inventar, que se expresa por medio del lenguaje. El *general intellect* ya no se presenta sólo bajo la forma del saber contenido y encerrado en el sistema de las máquinas técnicas, sino más bien bajo la forma de una cooperación incommensurable e ilimitada por parte de los trabajadores cognitivos y afectivos” (Rauning, 2008, 104).

La forma estructural del modo de producción postfordista, la actividad sin obra –no deja tras de sí un objeto determinado, no produce un objeto específico– no es ya una característica propia y exclusiva de la industria cultural; sino que, por el contrario, y dado su intrínseco carácter político, se convierte en el modo fundamental y prototípico del trabajo asalariado. En este punto, Virno matiza al señalar que esto no significa que no se produzcan más carcasas de máquina en las fábricas; sino que “el cumplimiento de la acción es interior a la acción misma – es decir, no consiste en dar lugar a un producto semielaborado independiente” (Virno, 2003, 62).

Incluso si aceptáramos con Marx que el saber social hubiese sido alguna vez totalmente absorbido por las máquinas técnicas en la era de la industrialización, esto sería totalmente impensable en el contexto posfordista: “Obviamente, este aspecto del *general intellect* importa, pero no lo es todo. Deberíamos considerar la dimensión en la que el *general intellect*, en lugar de ser encarnado (o mejor, *forjado en acero*) en el sistema de las máquinas, existe como un atributo del trabajo vivo” (Virno, 2003, 62). La propia naturaleza del *general intellect* –y esto nos lleva al segundo concepto que abordaremos en este trabajo–, implica que una parte importante de los conocimientos no sea susceptible de ser depositado en las máquinas, sino que contiene como condición necesaria su manifestación directa del trabajo vivo y, por tanto, en fuerza de trabajo.

‘Fuerza de trabajo’ y potencia

Para Virno, uno de los aspectos fundamentales de las formas de producción postfordistas lo constituye la simbiosis entre lenguaje y trabajo. En la época de la manufactura y posteriormente durante el largo apogeo de la fábrica fordista, la actividad era muda. Quien trabajaba estaba callado –era habitual leer en el interior de la fábrica carteles que daban cuenta de esta mudez: “Silencio, estamos trabajando”–. “La producción constituía una cadena silenciosa en la que se daba tan sólo una relación mecánica y exterior entre antecedente y consiguiente, mientras quedaba excluida toda correlación interactiva entre simultáneos. El trabajo vivo, como apéndice del sistema de las máquinas obedecía a la causalidad natural a fin de utilizar su potencia”, apunta Virno

(2003, 16). Hoy, por el contrario, con las transformaciones acaecidas en los modos de producción, el proceso de trabajo se puede describir como conjunto de actos lingüísticos e interacción simbólica, una “fábrica locuaz”. Esta descripción empírica la posibilita, en parte, el hecho de que la actividad del trabajo vivo se sitúa ahora al lado del sistema de las máquinas, con tareas de regulación, vigilancia y coordinación –como habíamos apuntado anteriormente–. Pero sobre todo porque el proceso productivo tiene como “materia prima” el saber, la información, la cultura y las relaciones sociales.

El filósofo italiano Toni Negri, miembro, como Virno, de la corriente político-militante conocida como post-operatismo, criticará en *Empire* los análisis que se han realizado a partir del concepto *general intellect*, porque entiende que han sido tomados en una forma pura, en un plano ideal. Del descubrimiento de las nuevas fuerzas productivas se ha pasado a una comprensión de la relación entre producción material y reproducción social. Uno de los errores más importantes, considera Negri, lo constituye la tendencia a tratar las prácticas laborales en la sociedad biopolítica⁶ solamente en sus aspectos intelectuales e incorpóreos, lo cual comporta un marco conceptual muy pobre, “casi angelical”. Esto supone, para Negri, un posible peligro: que el discurso del *general intellect* permanezca por entero en el plano del pensamiento, como si los nuevos poderes del trabajo fueran sólo intelectuales y no, también, corporales.

Negri y Hardt aceptan la tesis del carácter lingüístico-cognitivo del trabajo contemporáneo, pero objetan a Virno que el lenguaje no es todo, que existe el cuerpo vivo, con sus deseos, sus impulsos y sus afectos. Es

decir, acusan a Virno de haber perdido de vista el carácter biopolítico del trabajo postfordista, esto es, la implicación en éste de la vida como tal. En *Empire* se intuye una contraposición entre el cuerpo y la mente lingüística. Consideramos errónea la objeción de Negri y Hard, porque Virno, al decir lenguaje, está diciendo cuerpo y vida. Para Virno, por el contrario, el discurso es “voz, boca, tráquea, pulmones, respiración. Metáforas, juegos de palabras, órdenes, oraciones, cálculos, frases de amor son manifestaciones biológicas de nuestro organismo corpóreo” (Virno, 2003, 17).

Por tanto, la conceptualización del término biopolítica que nos ofrece Virno, referido a ‘fuerza de trabajo’, constituye, entendemos, la traslación “casi angelical” de las formas de producción postfordistas –cognitivas, inmateriales e intelectuales– a una corporalidad viviente. Paolo Virno disipará los peligros que señala Toni Negri, y encarnará los nuevos poderes del trabajo sobre los cuerpos, en tanto que fuerza de trabajo.

Virno remite, en primer lugar, al término ‘biopolítica’ tal como fue introducido por Michel Foucault en el curso que dio en la década de 1970 en el *Collège de France*, dedicado a las transformaciones del concepto de ‘población’ entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Para Foucault, fue en aquel momento cuando la vida —la vida en cuanto tal, la vida como mero proceso biológico— comenzó a ser gobernada, administrada políticamente.

Paolo Virno, en *Gramáticas de la Multitud*, intentando poner luz sobre los equívocos a los que se presta el concepto biopolítica, se pregunta ‘¿Qué significa biopolítica?’, a lo que responderá: gobierno de la vida como tal, sin más cualificaciones.

En primer lugar, criticará el rasgo que Agamben le otorga a la biopolítica en *Homo sacer*⁷, cuando hace de ésta un rasgo inevitable de la soberanía estatal, válido tanto para el derecho romano arcaico, para el campo de concentración nazi o para el preso en Guantánamo. Cuando Agamben habla de ‘biopolítica’ tiene la tendencia a transformarla en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico. Para Virno, en su intento de comprender el nudo racional del término ‘biopolítica’, es preciso partir de un concepto distinto: el concepto de ‘fuerza de trabajo’.

El problema es que la biopolítica es sólo un efecto derivado del concepto de fuerza de trabajo. Cuando hay una mercancía que se llama fuerza de trabajo, está ya implícitamente el gobierno sobre la vida, la biopolítica. Agamben diría, en cambio, que la fuerza-trabajo es sólo uno de los aspectos de la biopolítica; Virno sostiene lo contrario: sobre todo porque la fuerza trabajo es una mercancía paradójica, porque no es una mercancía real como una silla 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 y contiene esa potencia.

¿Qué significa ‘fuerza de trabajo’? Significa potencia para producir. Potencia, es decir, facultad, capacidad, *dynamis*. Potencia genérica, indeterminada. La pregunta crucial, entonces, es: ¿por qué la vida como tal es tomada bajo custodia y controlada? Porque ella es el sustrato de una facultad, la fuerza de trabajo, que ha asumido el carácter de mercancía. Aquí no está en cuestión la productividad del trabajo puesta en acto, sino la intercambiabilidad de la potencia de trabajar.

La potencia, siendo de por sí aún irreal, es inseparable del cuerpo vivo del trabajador. Por ello, y sólo por ello, insiste Virno, el capitalismo se hace “biopolítico”. Se hace cargo de la “vida desnuda”, por utilizar la terminología agambeniana, porque el organismo biológico es el sustrato de lo que realmente cuenta: la fuerza de trabajo, la potencia psicofísica de producir, la facultad carnal de pensar/hablar.

En la idea de fuerza de trabajo como potencia no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de cualquier tipo, desde la fabricación de una mesa hasta la cosecha de fresas. Fuerza de trabajo es, como sostiene Marx en *El Capital* “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad” (2007, 203). Al hablar de la fuerza de trabajo, se está haciendo referencia implícita a todo tipo de facultad: competencias lingüísticas, memoria, movilidad, imaginación, pura fuerza física bruta, etcétera.

Pues bien, la tesis que quiere defender Paolo Virno es que sólo hoy, en la época postfordista, la realidad de la fuerza de trabajo está plenamente a la altura de su concepto, tal como Marx lo definió. Sólo hoy la noción de fuerza de trabajo no se reduce a un conjunto de dotes y aptitudes físicas, mecánicas, sino que comprende dentro de sí la “vida de la mente”.

La relación capitalista de producción está basada en la diferencia entre fuerza de trabajo y trabajo efectivo. Escribe Marx: “Quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, del mismo modo que quien dice capacidad de digerir no dice digestión” (2007, 203). El capitalista compra la *facultad* de producir en cuanto tal —“la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen

en la corporalidad”—, no ya una o más prestaciones determinadas.

La potencia, la *dynamis*, la no-presencia, en lugar de permanecer como un concepto abstracto, toma una forma pragmática, empírica, socioeconómica. La facultad como tal, incluso no aplicada, está en el centro del intercambio entre el capitalista y el trabajador. El objeto de la compraventa no es una entidad real —prestaciones laborales efectivamente presentes—, sino algo que, de por sí, no tiene una existencia espacio-temporal autónoma: la genérica capacidad de trabajar.

En los *Grundrisse*, Marx escribe que “el valor de uso que el obrero tiene para ofrecer, en el intercambio con el capitalista, no se materializa en un producto, no existe fuera de él, ni siquiera existe en la realidad sino sólo en tanto posible, o sea como capacidad” (1997, 244-245). Virno nos indica cuál es el punto decisivo: allí donde se vende algo que existe sólo como posibilidad, ese algo no es separable de la persona viviente. El cuerpo vivo es el sustrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene una existencia independiente.

Para Virno, la vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial, que, de por sí, es no-presente: “El cuerpo viviente es la señal tangible de una potencia todavía no realizada, el simulacro del trabajo todavía no objetivado. La importancia práctica que asume la potencia en cuanto potencia —el hecho de que ella sea comprada y vendida en cuanto tal— es inseparable de la inmediata existencia corpórea del trabajador”. He aquí el fundamento efectivo de la biopolítica para Virno (2003, 86).

Un lugar en un no-lugar: el éxodo; La suspensión como temporalidad inmanente: potencia negativa.

“Agamben es un problema... Agamben es un pensador de gran valor pero también, en mi opinión, un pensador sin ninguna vocación política”, sostiene Virno en *Gramáticas de la multitud* (2003, 133). En lo que sigue, pretendemos argumentar que a la propuesta de éxodo de Virno, entendida como un lugar en un no-lugar le es inmanente la suspensión como temporalidad: la potencia negativa agambeniana.

El “espacio con estructura pública” abierto por el *general intellect* que señala Virno, es reducido siempre a cooperación laboral, es decir, a una red de relaciones jerárquicas. ¿Cómo romper con esto? ¿Cómo romper con la “laboralización” de lo que es común, esto es, del intelecto y del lenguaje? ¿Cómo romper con la potencia puesta a producir? A esta pregunta intentaremos dar una respuesta a partir de las reflexiones de Agamben sobre la potencia de no.

La preguntas cruciales, para Virno, serían: ¿es posible separar lo que hoy está unido: el *general intellect* y el trabajo asalariado? ¿Cómo concebir la acción política basada en el *general intellect*? Virno es prudente a la hora responder. Se limita a indicar la forma lógica de algo que aun no tiene una sólida experiencia empírica. Y propone una palabra clave: éxodo.

Nada es menos pasivo que una fuga, un éxodo: “La defección modifica las condiciones en las que la protesta tiene lugar antes que presuponerlas como un horizonte inamovible; en lugar de afrontar el problema eligiendo una de las alternativas previstas, cambia el contexto en el cual se inserta el problema. El *exit* consiste en una

inversión desprejuiciada que altera las reglas del juego y hace enloquecer la brújula del adversario” (2003, 72).

Virno sitúa el éxodo a fines de la década de los setenta en Italia, cuando la fuerza de trabajo juvenil, contradiciendo toda expectativa, prefirió el *parttime* al puesto fijo en la gran empresa. Los asalariados ya no participan de las instituciones de clase (sindicatos y partidos), sino que más bien desertan de ellas. El movimiento de estudiantes y jóvenes de 1977 en Italia, retomaba los eslóganes y la hipótesis del rechazo al trabajo y los convertía en un elemento de separación profunda, traumática frente a la tradición cultural y política de la izquierda. La ética del trabajo, sobre la que se había fundado la experiencia del movimiento obrero tradicional, empezaba a desmoronarse. En primer lugar, en la conciencia de los jóvenes obreros deseosos de libertad, de ocio y de cultura. A continuación, en las posibilidades tecnológicas mismas del sistema productivo, sobre todo en la reducción del tiempo de trabajo necesario gracias a la introducción de tecnologías automáticas.

Virno se apoyará en esta experiencia para reflexionar sobre la estrategia del *éxodo* teniendo en cuenta el nomadismo –desapego al puesto fijo de trabajo, que efectivamente en el 77 pasó a ser sólo un episodio temporal en la biografía de los jóvenes proletarios– característico de este movimiento. En más de una ocasión, los movimientos juveniles y las nuevas formas del trabajo dependiente han preferido la defección y el *éxodo* a cualquier otra forma de lucha. En cuanto fue posible, se intentaron abandonar los puestos y los vínculos opresivos, en vez de enfrentarse abiertamente a ellos.

Lucha, retirada, alienación, sabotaje, líneas de fuga del sistema de dominio capitalista. Éste es el significado de la expresión *rechazo al trabajo*. Rechazo al trabajo significa simplemente: “no quiero ir al trabajo porque prefiero dormir”. “È ora, è ora, lavora solo un’ora”, gritaban los autónomos creativos para responder al eslogan sindical: “È ora, è ora, potere a chi lavora”; “Lavoro zero, reddito intero/tutta la produzione all’automazione” (Trabajo cero, sueldo entero/toda la producción a la automatización), era otra de las consignas gritadas.

¿Pero cuál es, para la multitud contemporánea, el antagonismo que apela a la opción-fuga en detrimento de la opción-resistencia? Por *éxodo* se entiende una política radical que no quiere construir un nuevo Estado. Por *éxodo* se entiende la articulación de un nuevo tipo de esfera pública no estatal que revierta los procesos de explotación del trabajo asalariado y la subjetividad que son propios del capitalismo postmoderno.

Por tanto, se sitúa lejos del modelo de las revoluciones que quieren tomar el poder, construir un nuevo Estado, un nuevo monopolio de la decisión política; al contrario, se trata de defenderse del poder y no de tomarlo. El *éxodo*, por tanto, como el camino de fuga y emancipación. Dice Virno: “la temática del *éxodo* añade si cabe, amén de fascinantes problemas aún abiertos para la filosofía política insumisa a la teodicea del Estado, una poderosa imaginación poética de esta transformación practicable” (2003, 20).

Sin embargo, el *éxodo* no es un gesto negativo, que exima de la acción y de la responsabilidad. Al contrario: en la medida en que son modificadas las condiciones en las que se desarrolla el conflicto, se exige un alto

grado de iniciativa, impone un “hacer” afirmativo. Sólo el que abre una línea de fuga puede fundar. Escribe Virno: “puesto que el *Éxodo* es una sustracción *emprendedora*, 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. El *éxodo* del trabajo asalariado no es un gesto cóncavo, y menos algebraico” (2003, 124). Este *éxodo*, esta huida, obliga a construir distintas relaciones sociales y nuevas formas de vida.

El *éxodo*, por tanto, no remite a una noción espacial, en el sentido de una fuga hacia otros territorios exteriores a toda jurisdicción estatal, sino a una temporalidad, la de la suspensión. En nuestra opinión, la potencia negativa es la forma propia de esta temporalidad del *éxodo*. Para Toni Negri, si ya no existe un lugar que pueda reconocerse como “lo exterior”, debemos estar “en contra” en todas partes” (2000, 204). “El *éxodo* antropológico es importante, en primer lugar, porque es allí donde empieza a aparecer la faceta positiva, constructiva, de la mutación: una mutación ontológica en acción, la invención concreta de un primer lugar nuevo en el no lugar. [...] Necesitamos un cuerpo que seab incapaz de adaptarse a la disciplina de la fábrica” (Negri, 2000, 204). Se trataría de construir en el no lugar, un nuevo lugar.

Atendamos a un concepto clave en la obra de Agamben: *Operosidad*. Constituye, por así decir, la constante ontológica de la política en Occidente. Partiendo de la diferencia aristotélica entre el acto y la potencia, ya desde su obra *Homo sacer*, Agamben sostiene que todas las categoría políti-

cas conciben a la potencia en tanto lugar determinado por el acto. Es en este sentido que podemos hablar de una política de la *operosidad*, entendiendo por ello una política que tiene por objeto cumplir un fin determinado, hacerse obra, el cual ya estaba predeterminedo en la potencia. Para Agamben, la *operosidad* sería la matriz ontológica sobre la cual se sostiene la biopolítica en Occidente: “Al describir de este modo la naturaleza más auténtica de la potencia, Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental” (Agamben, 2003, 64). Por ello, que la fuerza de trabajo haya sido puesta a producir, que sea capturada por los modos de producción postfordistas, no sería una anomalía, sino más bien la consumación de una de sus posibilidades inherentes.

Agamben nos propone un regreso a las fuentes clásicas, a la definición aristotélica de la potencia. Encuentra en ella algo bien distinto respecto a lo dicho por los comentaristas modernos: la idea de una ‘potencia negativa’ como verdad o realidad última de la potencia. Según Aristóteles, de toda potencia es posible decir que es tanto un poder de ‘hacer’ como un poder de ‘no hacer’, un poder de ‘ser’ o un poder de ‘no ser’. Y algo más: que no hay menos potencia en una que en otra. Una potencia que no se realiza, o más bien, que se realiza ‘negativamente’ como un no-ser o no-hacer, permanece abierta e inacabable y, por tanto, libre. Lejos de constituir una apología de la pasividad e inacción, Agamben trata de definir en términos negativos a la acción. Dicho en otros términos, la potencia humana no consiste en un ‘poder hacer’ ni en un ‘poder no hacer’ sino en un ‘poder no-no hacer’.

Agamben señala el libro *Theta* de la *Me-*

tafísica donde Aristóteles ha tratado de medirse del modo más exhaustivo con las ambigüedades y las aporías de su teoría de la potencia. Y, más concretamente, en los pasajes donde define la constitutiva copertencia de potencia e impotencia: “la impotencia (*adynamía*) es una privación contraria a la potencia (*dýnamis*). Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo (de lo que es potencia; *toû autou kaí katá tò autò pása dýnamis adynamía*)”. (*Metafísica* 1046 a 29-31). *Adynamía*, “impotencia”, no significa aquí ausencia de toda potencia, sino potencia de no: *dýnamis mè energeîn*. “La tesis define, así, la ambivalencia específica de toda potencia humana, que, en su estructura originaria, se mantiene en relación con la propia privación; es siempre –y respecto de la misma cosa– potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer. Esta relación constituye, para Aristóteles, la esencia de la potencia. El viviente, que existe en el modo de la potencia, puede de la propia impotencia, y sólo en este modo posee la propia potencia. Puede ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser y no-hacer. En la potencia, la sensación es constitutivamente anestesia; el pensamiento, no-pensamiento; la obra, inoperosidad” (Agamben, 2008, 360-361).

Para Agamben, el problema originario de la potencia consiste en preguntarse qué significa tener una facultad; en qué sentido puede existir algo como ‘facultad’. Virno y Agamben coincidirán en señalar que al decir que un humano tiene la facultad de oír, de hablar –de hacer la digestión, decía Marx en *El Capital*–, nos encontramos en el dominio de la potencia. La clave en Virno es el organismo biológico como sustrato de la fuerza de trabajo, de la facultad psi-

cofísica de producir, de la facultad carnal de pensar/hablar. Si se pierde de vista este nexo, se “hace de la biopolítica una mitología charlatana. Una mitología que termina olvidándose tanto de la biología como de la política” (2003, 19).

Las capacidades, las potencialidades encarnadas en el cuerpo biológico que Virno señala, aparecen en la *Metafísica* de Aristóteles. Los ejemplos de la potencia-de-no son casi siempre extraídos del ámbito de la técnica y de los saberes humanos: la gramática, la música, la arquitectura, la medicina, etc. “Toda potencia humana es, coriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. Los otros vivientes pueden sólo su potencia específica, pueden sólo éste o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica; el hombre es el animal que *puede la propia impotencia*. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia” (Agamben, 2008, 362).

Pero la pregunta decisiva, entonces, es: si existe este nexo inseparable entre un cuerpo viviente y la potencia; y si el capital pone a producir la potencia en cuanto potencia –y, por tanto, constituye el dominio biopolítico del cuerpo que es el sustrato–, ¿Cómo responder ante la llamada del capital a la potencia en tanto potencia? ¿Cómo volver inoperante esa vida puesta a trabajar? El cuerpo viviente podría responder con un “preferiría no hacerlo”. Esta es, justamente, la respuesta que da Bartleby, el protagonista de la novela de Herman Melville *Bartleby, el escribiente*, analizada por Agamben.

Un abogado de New York, con una oficina en Wall Street, decide contratar a un

nuevo copista. Bartleby responde al anuncio que ha publicado en la prensa. Aparentemente, reúne todas las cualidades requeridas para el puesto al que opta. Ocupa el puesto de inmediato y desde el primer día se muestra trabajador, laborioso y aplicado en la tarea encomendada. Pero un día, cuando el abogado le pide que examinen juntos un documento, responde: “preferiría no hacerlo”. Para Bartleby, el acto de escritura no viene de una potencia de escribir, sino de una potencia de no escribir o, dicho en otras palabras, “de una impotencia que se dirige a sí misma y llega como acto puro mediante el cual se puede no escribir. La negativa de Bartleby trasciende toda negación. Es un procedimiento que sobrepasa la categoría de posibilidad para transformar la imposibilidad en lo único posible” (Agamben).

Ahora bien, ¿dónde está esa potencia pura, absoluta, no realizada jamás, ese poder de no, esa potencia negativa? En el pensamiento, sostendrá Agamben. El pensamiento es justamente eso; es precisamente eso de lo que siempre ha sido acusado: de ser inactivo, impotente, de “no pasar al acto”, de no admitir agotarse, subsistir en su pura posibilidad.

Lo que las formas de producción postfordistas –la inseparabilidad del organismo biológico como sustrato y de la potencia que señala Virno– posibilitan es un campo de inmanencia. No hay separación entre la potencia y el objeto fabricado. Un plano de inmanencia no es el lugar donde todo es lo mismo –puro ser–, sino donde todo puede ser y todo puede no ser a la vez, sin una determinación previa, sin una orden o un mandato dado, rompiendo así la lógica de la representación.

Para Virno, lo característico y propio de las formas de producción postfordistas es que son “actividades sin obra”. ¿Cómo pensar,

entonces, la potencia de no, la potencia negativa, de una “actividad sin obra”? ¿Cómo puede, de hecho, una potencia pasar al acto, si toda potencia es ya siempre potencia de no pasar al acto? ¿Y cómo podemos pensar el acto de la potencia-de-no? Porque el acto de la potencia de tocar el piano es ciertamente, para el pianista, la ejecución de una pieza al piano; pero ¿cuál será, para él, el acto de su potencia de no tocar? Más aun, ¿Qué sucede con esta potencia de no tocar en el momento en que comienza a tocar?

Un pasaje del *De interpretatione* aporta indicaciones precisas. Agamben ve en este pasaje de Aristóteles algo muy distinto de lo que han venido interpretando los comentaristas modernos: “Si una potencia de no ser pertenece de forma original a toda potencia, será verdaderamente potente sólo quien, en el momento de pasar al acto, no anulará simplemente la propia potencia de no, ni la dejará atrás respecto del acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, es decir, así, no-no pasar al acto”, (Agamben, 2008, 366).

Ahora podemos dar respuesta a las preguntas que nos habíamos hecho: ¿Qué sucede con la potencia de no en el momento en que el acto se realiza? ¿Cómo pensar el acto de una potencia de no? Para Agamben, el pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que ella se conserva en el acto como tal y, marcadamente, en su forma eminente de potencia de no. Aristóteles lo dice con claridad en un pasaje del *De anima* (417 b 2-7): “Sufrir (*páschein*) no es un término simple sino que, por una parte, es una cierta destrucción por obra del contrario, y por la otra es más bien la conservación (*sotería*) de lo que está en potencia en lo que está en acto y es parecido a él, del mismo modo que la potencia (se con-

serva) con respecto al acto. En efecto, quien posee la ciencia se vuelve completamente en acto (*theoroûn*), y esto no es una alteración (*alloioûsthai*, “devenir otro”), porque hay don a sí mismo [*eis hautó... epídoxis*] y al acto” (*De anima*, 417 b 2-7).

Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. Ella nos obligaría, sostiene Agamben, a repensar completamente no sólo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra; y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero es toda la comprensión del viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones.

La teoría de la potencia negativa conduce a Agamben a poner de manifiesto el nudo entre ontología y política. Lo precario, la precariedad como categoría estructural del modo de producción postfordista; la precariedad como técnica de normalización gubernamental; la precariedad como dispositivo económico y biopolítico, nos hace pensar que todo es posible. Si este es el diagnóstico, Agamben nos ayuda a formular la pregunta: esta ya no será *qué hacer*, la pregunta por antonomasia leninista, sino más bien, *qué no hacer*. Frente a la *operosidad*, la *inoperosidad*; frente a la pregunta *qué hacer*, la pregunta *qué no hacer*, o mejor dicho, *qué puedo no hacer*. La *inoperosidad* rompe la posibilidad de ser atrapada por los dispositivos biopolíticos, tal es la estrategia profanatoria de Agamben. La *inoperosidad*, lo

venimos diciendo, no es inactividad, pasividad, impotencia, sino el lugar donde habita la resistencia más radical o, sería más conveniente decir, el lugar desde el cual pensar una resistencia radical, un lugar que es un no-lugar, una línea de fuga, el éxodo; y una temporalidad, la suspensión. Fuga e interrupción se dan a un mismo tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2003) *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida, I*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). “Bartleby o de la contingencia”, Deleuze, G., Agamben, G., Pardo, José Luis, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melvill*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, G. (2008). *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- Marx, K. (2007). *El Capital: Crítica de la economía política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1997). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI.
- Negri, Antonio, Hardt, Michael (2000). *Imperio*. Massachusetts: Cambridge.
- Rauning, Gerald (2008). *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Adriana Gómez, Juan Domingo Estop, Miguel Santucho, tr., Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, Paolo (2003). *Virtuosismo y revolución. La acción política en la época del desencanto*, Sánchez Cedillo, Raúl; Romero, Hugo, Gómez Hernández, David Gámez, tra., Madrid: Traficantes de sueños
- Virno, Paolo [2003] (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de sueños.

NOTAS

¹ Movimiento político, teórico y filosófico de la Italia en los años 60, formado, entre otros, por Mario Tronti, Toni Negri, Raniero Panzieri, Romano Alquati y Paolo Virno. Desarrollaron sus investigaciones a través de revistas como *Classe Operaia* o *Potere Operaio*. La revista *Luogo Comune* ha servido de puente con el punto de vista teórico-político de los años setenta reabriendo el debate en torno al *general intellect* y al sujeto político adecuado para el actual nivel de socialización de las fuerzas productivas: la “intelectualidad de masas”. Franco Berardi (Bifo) prefiere llamar a esta corriente de pensamiento *composicionismo*, porque su principal contribución teórica fue la reformulación del problema de la organización política en términos de composición social. El composicionismo abandona la noción leninista de partido como intelectual colectivo, deja de lado la propia noción de intelectual y propone un reexamen de la noción marxiana de *general intellect*.

² No es objeto de este trabajo valorar la actualidad de su potencia emancipadora. Virno habla de intelectualidad de masas para referirse a la formación de la subjetividad social ligada a la masificación de las competencias intelectuales en la sociedad industrial avanzada. El nacimiento del movimiento estudiantil en los años 60, y el movimiento italiano del 77, fueron los signos de un cambio del escenario social en el que aparece esta nueva figura de la intelectualidad de masas.

³ La tripartición de la experiencia humana en Trabajo, Política y Pensamiento que H. Arendt retoma de Aristóteles, le sirve a P. Virno para señalar la subsunción de lo que correspondía a la acción política al ámbito del trabajo.

⁴ A Virno no le interesa pensar la dupla capital fijo – capital variable; sino capital fijo – trabajo vivo.

⁵ Los conceptos ‘pre-individual’ y ‘trans-individual’ son deudores de la filosofía de Gilbert Simondon.

SIMONDON, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Bueno Aires: Edición Prometeo; (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra Ediciones y Editorial Cactus.

⁶Nos detendremos en la conceptualización que propone Vimo de 'biopolítica'.

⁷ *Homo sacer* es una figura que Agamben rescata del derecho romano arcaico, en que la vida humana se

incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión, es decir, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate sin ser responsable jurídico de dicha acción. Agamben establece una relación entre vida y soberanía, ambos términos son indisolubles: sólo hay soberanía ahí donde la vida puede ser a la vez "excluida e incluida" en el Estado.