

Apéndice

General Intellect, éxodo, multitud.

Entrevista a Paolo Virno por el Colectivo Situaciones

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

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

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

SITUACIONES. En primer lugar, quisiéramos que nos cuentes un poco de tu biografía política e intelectual.

P. VIRNO. Como tantos otros, mi juventud, mi adolescencia, estuvo marcada por la insurrección de 1968. Vivía en Génova, iba a secundaria y comencé enseguida la experiencia política, esa política nueva que se respiraba en el aire y que, como ustedes decían ayer, correspondía a una idea de felicidad pública. Política y felicidad anduvieron de la mano

durante las luchas de clase en 1968. Si tuviera que expresarlo en forma sintética, el eje fundamental sería el siguiente: en ese momento se recompuso la larga separación entre la felicidad y la lucha contra el capitalismo. Así, quien sentía que había que luchar por la felicidad entendía que debía luchar contra el capitalismo y a la inversa: no se podía luchar contra el capitalismo si no era en nombre de una vida plena, completa. Insisto: es un poco lo que ustedes contaban ayer de la experiencia argentina; o sea, que es necesario tener algo más que las propias cadenas para poder luchar bien: hay que tener una realidad positiva que ya se pueda entretener en nombre de la cual luchar.

Luego, mi familia se mudó a Roma, donde entré en contacto con los compañeros obreristas, la tradición de los *Quaderni Rossi*,¹ aquellos compañeros que estaban a punto de fundar *Potere Operaio*;² tuve mucha suerte porque en un mundo de marxistas-leninistas, de tercermundistas, de pura casualidad yo, siendo muchacho, muy joven aún, encontré un tipo de pensamiento que, en cambio, no tenía un gran interés por el marxismo pero sí por Marx, que tomaba las páginas de Marx y las ponía en contacto directo con las luchas obreras. Además, en lugar de leer el Libro Rojo de Mao, el pensamiento obrerista leía los grandes clásicos del pensamiento burgués: Keynes, Schumpeter, también Thomas Mann,

1. Los *Quaderni Rossi* fueron una mítica revista teórica de orientación marxiana. Su principal propósito era lo que entonces se denominó *inchiesta operaia*, que consistía básicamente en cartografiar a nivel de planta y taller la emergencia de las nuevas figuras obreras y especialmente sus aspectos subjetivos más subversivos, lo que se llamó «el rechazo del trabajo». Fue fundada por Raniero Panzieri en 1959. Entre los años 1963 y 1966 la rica evolución de la revista acabó, sin embargo, en una escisión del grupo originario. De aquella escisión surgió la revista *Classe Operaia* dirigida por Mario Tronti, Sergio Bologna y Antonio Negri, con una vocación ya decidida de intervención política. Los *Quaderni Rossi* marcaron el origen del llamado *obrerismo italiano*. [N. del E.]

2. *Potere Operaio* fue la primera organización obrerista con vocación de masas. De orientación neoleninista, su acción se orientaba, principalmente, hacia las fábricas, pero tenía también una importante influencia en las universidades. El primer grupo se formó en Venecia, en 1967 y en otoño de 1969 se constituyó como organización en toda Italia. En 1973, con el declive del primer ciclo de luchas del 68 italiano, *Potere Operaio* se disolvió para dar lugar a nuevos experimentos políticos. [N. del E.]

Nietzsche, Carl Schmitt... Otra ventaja de este tipo de pensamiento político era que consideraba como el objetivo de nuestro tiempo la abolición, la eliminación, el rechazo del trabajo asalariado en cuanto tal: señalaba en la existencia del trabajo asalariado la gran barbarie de nuestro tiempo.

Así, comencé la militancia política en *Potere Operaio*, que en 1968 era el heredero revolucionario de los *Quaderni Rossi*, nacidos a principios de 1960. Realicé intervenciones frente a las fábricas de Roma, entre los estudiantes y, más tarde, me traslade a Milán y a Turín, desarrollando una labor política frente a las grandes fábricas del Norte: la Alfa Romeo en Milán y la FIAT en Turín.

Potere Operaio, como quizás sepan, tuvo una vida corta y feliz, pero de todas maneras corta, porque en 1973 el grupo se disuelve. A partir de ese momento, yo participé de las historias, de la vida del movimiento, sin pertenecer a ninguna organización.

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

3. El movimiento del 77 es ampliamente considerado en uno de los artículos clásicos de Virno «Do you remember counterrevolution» en *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, 2003, Traficantes de Sueños. Según Virno el movimiento del 77, formado por «estudiantes trabajadores y trabajadores estudiantes» y precarios de todo tipo asumió como propia la fluidez del mercado de trabajo, lo cual les permitió transformar el crecimiento del área de no trabajo y la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración consciente del trabajo de fábrica. Se rompía así el nexo entre trabajo y socialización». Virno se apoyará, luego, en esta experiencia para reflexionar sobre la estrategia del *éxodo* teniendo en cuenta el *nomadismo* —desapego al puesto fijo de trabajo, que efectivamente en el 77 pasó a ser sólo un episodio temporal en la biografía de los jóvenes proletarios— característico de este movimiento. [N. del E.]

en Italia⁴ con la revuelta de aquellos que serían luego los nuevos sujetos productivos es muy importante. En 1977, otros compañeros del viejo *Potere Operaio* y yo decidimos fundar una revista importante, significativa, que reflexionara sobre este nuevo comienzo, sobre esta modificación radical de la mentalidad, de las formas de pensar, de las formas de vida que, digamos, nos proyectaban a un más allá de la época del trabajo. La revista se llamó *Metrópoli* y los amigos con quienes la hacíamos eran Oreste Scalzone, ahora refugiado en Francia, Franco Piperno y otros. En 1979, en el marco de la operación represiva contra el movimiento italiano, *Metrópoli* como revista resulta criminalizada y nosotros somos apresados y encarcelados junto con otros compañeros del llamado «juicio 7 de abril», el juicio de Toni Negri.⁵

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

4. Según Virno el postfordismo «surgió» en Italia como un 77 invertido. Fue el capital quién, en un proceso que se debe considerar como una revolución a la inversa —una auténtica contrarrevolución—, se apoderó de las tendencias a la movilidad, al rechazo de la ética del trabajo y a la flexibilidad para reestructurar, sobre estas bases dinámicas, nuevos dispositivos para su propia reproducción. [N. del E.]

5. El 7 de abril de 1979 Toni Negri fue acusado de ser el jefe de una organización única, pero también ficticia, que comprendía un brazo político —la Autonomía Obrera— y un brazo armado —las Brigadas Rojas. Se le acusó también de ser el organizador del secuestro y asesinato de Aldo Moro y de «insurrección armada contra el Estado». Otras 30 personas fueron detenidas y juzgadas en este proceso. [N. del E.]

Salí en libertad a la espera del juicio de segunda instancia. En ese segundo juicio de apelación, yo y muchos otros imputados fuimos absueltos. De 12 años pasamos a la absolución. Después de ser absuelto, y ya estamos en 1987, decidí, además de la labor filosófica que mientras tanto había comenzado a realizar de forma importante, retomar la actividad política. Este nuevo inicio en la actividad política coincidió con la revista *Luogo Comune*.⁶ *Luogo Comune* y, más en general, el análisis de las figuras del trabajo social y de las formas de vida, nace con un discurso sobre los *sentimientos*. La hipótesis era esta: si es cierto que el trabajo posfordista tiene en el centro la comunicación, la cultura en el sentido más amplio del término, entonces hay que comenzar el análisis a partir de ciertos sentimientos, pero sentimientos no en el sentido psicológico, sino sentimientos entendidos como formas de ser, formas de estar en el mundo, y entonces comenzamos a discutir de malos sentimientos: antes que nada, el *oportunismo*, luego el *cinismo* y finalmente el *miedo*. Creíamos que el *oportunismo*, por ejemplo, entendido como *sentimiento de masas*, significaba que cada individuo trabaja en contacto con muchas oportunidades distintas, oportunidades entendidas en un sentido técnico. El que trabaja en el postfordismo tiene que estar familiarizado con las más variadas opciones. Por tanto, un típico sentimiento moral malo como es el oportunismo se pone a trabajar como una virtud técnica. Esto significaba, al final de la década de 1980, tratar de entender cómo en el trabajo estaban en juego muchas cosas que antes tenían que ver con el tiempo del no-trabajo, cómo, de hecho, el límite, la línea de frontera, entre trabajo y no-trabajo se había debilitado o inclusive estaba, en parte, desapareciendo. Más tarde, *Luogo Comune* puso en el centro de su atención el famoso —o por lo menos famoso para el obrerismo italiano— *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundrisse* de Marx y, sobre todo, el concepto de *intelectualidad de masas*⁷: *general intellect*.

6. *Luogo Comune*, revista política editada entre noviembre de 1990 y junio de 1993. se publicaron cuatro números. Además de Virno colaboraron en este proyecto: Giorgio Agamben, Franco Piperno, Antonio Negri, Sandro Mezzadra y Sergio Bianchi. [N. del E.]

7. *El fragmento de las máquinas*, un pequeño número de páginas que casi por casualidad encontramos en el Cuaderno VI de los *Grundrisse*, ha sido una fuente de inspiración permanente del *operaismo* italiano, una

Hacíamos una crítica a Marx, crítica entre comillas, diciendo que hoy la intelectualidad de masas ya no estaba depositada en la maquinaria, sino que existía y vivía en la cooperación del trabajo vivo. Lo decíamos con la siguiente fórmula: *general intellect igual a trabajo vivo en lugar de capital fijo*.

En efecto, la conexión entre saber y producción no se agota en el sistema de las máquinas, como decía Marx, sino que se articula necesariamente a través de los sujetos concretos. Hoy no es difícil ampliar la noción de *general intellect* mucho más allá del conocimiento que se materializa en el capital fijo, incluyendo también las formas de saber que estructuran las comunicaciones sociales e inervan la actividad del trabajo intelectual de masas. El *general intellect* incluye los lenguajes artificiales, las teorías de la información y de sistemas, toda la gama de cualificaciones en materia de comunicación, los saberes locales, los «juegos lingüísticos» informales e incluso determinadas preocupaciones éticas. En los procesos de trabajo contemporáneos, hay constelaciones enteras de conceptos que funcionan por sí mismas como «máquinas» productivas, sin necesidad de un cuerpo mecánico ni siquiera de una pequeña alma electrónica. Es un error comprender tan sólo o sobre todo la intelectualidad de masas como un conjunto de funciones: informáticos, investigadores, empleados de la industria cultural, etc. Mediante esta expresión designábamos más bien una cualidad y un signo distintivo de toda la fuerza de trabajo social de la época postfordista,

suerte de tesoro teórico que acompañó las derivas políticas del grupo en el curso mismo de los procesos de reestructuración. Allí, en esas pocas páginas, Marx afirma que «el capital trabaja a favor de su propia disolución como forma dominante de producción»; en la medida en que incorpora el trabajo científico general a la producción global, tiende a reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción y por tanto a reducir la actividad viva de la que puede extraer plusvalor. Más recientemente, Negri, Virno y tantos otros, han resituado el concepto de *general intellect*, al hilo de la siguiente afirmación: «El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata... en órganos inmediatos de la práctica social; del proceso vital real», y por tanto hasta que punto el trabajo es tendencialmente inmaterial. Sobre este asunto puede leerse «Algunas notas a propósito del General Intellect» también en P. Virno, *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, 2003, Traficantes de Sueños. [N. del E.]

es decir, la época en la que la información, la comunicación juegan un papel esencial en cada repliegue del proceso de producción; en pocas palabras, la época en la que se ha puesto a trabajar al lenguaje mismo, en la que éste se ha vuelto trabajo asalariado —tanto que «libertad de lenguaje» significa hoy ni más ni menos que «abolición del trabajo asalariado». La intelectualidad de masas son los nuevos contratados de la FIAT, escolarizados y ya socializados antes de entrar al taller; los estudiantes que, bloqueando las universidades, ponen en cuestión la forma misma de las fuerzas productivas con una voluntad de experimentación y de construcción; los inmigrantes, para los que la lucha sobre los salarios nunca puede separarse de una confrontación, incluso de fricciones, entre las lenguas, las formas de vida, los modelos éticos.

La intención de *Luogo Comune* era crear una red organizadora, o sea, producir ideas, como condición necesaria para retomar un discurso de política práctica. En esto fue un fracaso. El motivo noble del fracaso fue que los sujetos del trabajo posfordista habían encontrado, en poco tiempo, una representación política en la *nueva derecha*, porque de alguna manera la nueva derecha —Berlusconi y al principio la Liga Norte— representaba la intelectualidad de masas y también la crisis de la democracia representativa; lo hacía de una manera perversa, mala, pero en cierta forma lograron esa representación. En el pasado se dieron ejemplos de esto mismo: partidos reaccionarios de los trabajadores, partidos reaccionarios de los campesinos; en Italia, con la nueva derecha, tuvimos el *partido reaccionario de la intelectualidad de masas*. Este es el motivo noble, el motivo más concreto del fracaso. Pero también hubo una cierta incapacidad de nuestra parte para retomar la actividad política en condiciones nuevas, con sujetos nuevos. En *Luogo Comune* éramos todos, o casi todos, personas ligadas a las viejas luchas y a los viejos métodos de organización. Hubo tres seminarios teóricos muy lindos a principio de la década de 1990, en París, con los compañeros de *Futur Antérieur*,⁸ que habían desarrollado

8. *Futur Antérieur*, revista y proyecto intelectual fundada, entre otros, por Toni Negri durante su exilio en Francia. La labor de *Futur Antérieur* ha sido central en la reactualización teórica del *operaismo* y en la proposición teórica de una nueva batería de conceptos de indudable valor para el movimiento global: multitud, éxodo, *general intellect*, poder constituyente... [N. del E.]

algunas temáticas similares a las nuestras sobre el trabajo: estoy pensando en Toni Negri, obviamente. Nuestros discursos en *Luogo Comune* sobre el *general intellect* en cuanto trabajo vivo se encontraron de acuerdo con el análisis de Negri, Lazzarato y otros sobre el trabajo inmaterial. Una especialidad de *Luogo Comune* fue, en cambio, el discurso sobre el *éxodo*. Por *éxodo* se entiende una política radical que no quiere construir un nuevo Estado. En síntesis, es sólo esto y, 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 —en todo caso— de defenderse del poder y no de tomarlo.

Éxodo y general intellect significaron el intento de retomar una política práctica organizada, junto con los compañeros del Véneto —que son los *Desobedientes*⁹ actuales. Fue una tentativa que no resultó por motivos grandes y pequeños, por incapacidad nuestra. Después de *Luogo Comune*, participé en *Derive Approdi*¹⁰ que es el hijo, la inmediata consecuencia. *Luogo Comune* había nacido, como ya dije, con el discurso sobre los sentimientos, que tomó la forma de un libro que se llama *Sentimientos del más acá*. Con *Derive Approdi* se presentó el problema de cómo traducir, transformar, los discursos sobre *general intellect*, *multitud*, *éxodo*, en formas concretas de lucha. Por esa razón, hace tres años escribimos un documento titulado IWW (Immaterial Workers of the World), que es también el nombre de un viejo sindicato revolucionario de los Estados Unidos.¹¹ Este documento intentaba arrancar de los problemas más concretos del trabajo precario. Y proponía

9. *Los desobedientes*, conglomerado político italiano heredero de los disueltos *Tutte Bianche* —Monos Blancos— y con centro y actividad en un sector importante de los Centros Sociales del Norte de Italia. Han sido uno de los sujetos centrales en el movimiento de movimientos, con una práctica y estrategia conceptualizadas en torno a la desobediencia civil y desobediencia social. Para una información más detallada véase www.sherwood.it [N. del E.]

10. *Derive Approdi* —www.deriveapprodi.org— revista política fundada en 1992, coordinada y dirigida, sucesivamente o al mismo tiempo, por P. Virno, S. Bianchi, Bifo, Mezzadra y muchos otros. Su labor editorial está en la base de la renovación política de los movimientos sociales en Italia. [N. del E.]

11. Trad. esp. en *Contrapoder*, nº 4-5, Madrid, 2001, pp. 52-57. [N. del E.]

las cámaras del trabajo y del no-trabajo: sindicalización de base como condición necesaria para «salir de la dimensión simbólica» de la acción política. Nuestro problema era y sigue siendo cómo salir de la dimensión simbólica; esa dimensión simbólica que ha prevalecido también en las jornadas de Génova. Es decir, en Génova se trataba de un *meeting* de los «poderosos de la tierra» y el movimiento reaccionaba, pero reaccionaba sobre un *plano simbólico*. Este era también el límite de los *centros sociales* y de las formas de contracultura, de cultura alternativa. Por eso hicimos un discurso sobre las formas de lucha. Formas de lucha a inventar porque en la realidad posfordista la huelga frecuentemente no sirve o no es suficiente; sobre todo hay que movilizar a los trabajadores que son más chantajeados: los trabajadores de los Mc Donald's, de las empresas de limpieza, etc. Por tanto, se necesita inventar una forma de lucha equivalente a la vieja huelga. Ese fue quizá el intento más significativo de *Derive Approdi* y de ese documento sobre el sindicalismo de base.

Bueno, diría que, en grandes líneas, estas son las etapas de mi experiencia. Tengo que agregar que en los últimos 20 años una parte importante de mi tiempo estuvo dedicada al trabajo filosófico, centrado sobre cuestiones clásicas de la filosofía: el lenguaje, la temporalidad, la pregunta ¿qué es el tiempo histórico?, ¿cómo está hecho el tiempo histórico? Siempre pensé que este trabajo filosófico tenía una relación con la actividad política porque considero que elaborar un materialismo no reduccionista, sino de amplio respiro, es una condición importante para la crítica del capitalismo, para la lucha contra el capitalismo. Por tanto, entiendo la filosofía como un materialismo de «hombros fuertes» vinculado con la política. Sin embargo, tengo que admitir que se trata de una relación mediada, en última instancia. Naturalmente, existe también una cierta distancia y yo he vivido después de la cárcel justamente esta distancia entre filosofía y política; la viví en carne propia algunas veces como una esquizofrenia. Mucha parte de mi tiempo se iba en la escritura filosófica, luego debía ponerme otra máscara y hacer cosas políticas, aunque no fuese más que una revista política, pero ya era otro contexto, otro ámbito. Entonces, me dividí entre la escritura de libros filosóficos que buscaban contribuir a la fundación de un nuevo materialismo sobre problemas como nuestra relación con la muerte, la naturaleza, el tiempo y una praxis política.

Es posible que en los últimos años haya sido más *filósofo* que *político*; por otro lado, cada uno de nosotros está formado por las costumbres prácticas: si se dedica mucho tiempo al trabajo filosófico, éste te cambia. Por tanto, hay que tener en cuenta la doble cara, por momentos *filosófica*, por momentos *política*, de mi tiempo, de mi actividad. Dos caras relacionadas pero con una distancia inmensa, inevitable.

SITUACIONES. Queríamos conversar un poco sobre algunas de las cosas que vienes contando y, en particular, sobre la manera en que las expones en tu último libro, *Gramática de la multitud*. En primer lugar, nos interesaría saber cómo funciona en tu desarrollo teórico y político la noción de multitud. Hemos encontrado que el uso que haces de esta categoría en *Gramática...* desarrolla una dimensión —llamémosle ontológica— muy original. Algo así como que «la multitud es tanto fuente de lo bueno como de lo malo».

P. VIRNO. La multitud es una forma de ser; y por la expresión *forma de ser* entiendo algo fundamental, básico, de relación con el mundo, con los otros, con la vida. Hoy es la «multitud» y ya no el «pueblo» quien caracteriza todos los hábitos y las mentalidades de la vida social: las modalidades de trabajo, los juegos de lenguaje, las pasiones y los afectos, las formas de concebir la acción colectiva. El «pueblo» es de naturaleza centrípeta, converge en una *voluntad general*, es el interfaz o el reflejo del Estado. Por el contrario, la multitud es plural, huye de la unidad política, no firma pactos con el soberano, no porque no le relegue derechos, sino porque es reacia a la obediencia, porque tiene inclinación a ciertas formas de democracia no representativa.

Naturalmente, cada forma de ser es ambivalente. Lo importante es entender que esta ambivalencia de todas las formas se remite a la forma de ser fundamental. Pongo el ejemplo del *oportunismo*. El oportunismo de la multitud posfordista es hoy algo malo, porque significa aceptar la dominación. Pero el punto decisivo es que las insurrecciones de la multitud, las luchas de liberación de la multitud, comenzarán por esta sensibilidad por lo *posible*, o sea, por las distintas oportunidades.

Por tanto, se trata siempre de una *misma* familiaridad con lo *posible*, que puede transformarse en algo malo si se vuelve

servilismo, corrupción, oportunismo pero, a la vez, la misma cercanía a lo posible, la misma sensibilidad por lo posible, típica de la multitud, puede también construir luchas. En la absoluta negatividad del cinismo contemporáneo, en la adaptación oportunista, etc., es preciso captar una especie de aprendizaje de masa de las nuevas condiciones del conflicto.

El punto es que tanto lo malo como lo bueno derivan ambos del *mismo* núcleo, de la *misma forma de ser*. Por ejemplo, el pensamiento de la izquierda tradicional condena, crítica, el oportunismo y piensa que el bien consiste en no tener en adelante una relación con *lo posible*, sino en tener nuevamente una vida bien definida. Nuestra idea era, en cambio, que la multitud de todas maneras tiene una forma de ser ligada a lo posible, a lo *contingente*. Esta sensibilidad por lo contingente puede devenir corrupción y oportunismo o puede devenir revuelta, pero siempre, tanto en la base de la corrupción como en la base de la revuelta, está la sensibilidad por el posible contingente. *Ambivalencia de la multitud*. Otro ejemplo: la multitud no se deja representar políticamente; dice: no más democracia representativa. Pero esta lejanía, esta indiferencia por la democracia representativa no excluye la presencia en la multitud de muchos pequeños Pétain —el general francés que, en la época de la ocupación nazi de Francia, colaboraba con Alemania— y muchos pequeños Pétain pueden controlar la multitud, a los muchos, y entonces, de nuevo, la posibilidad de lo malo está totalmente presente. Nosotros, en el número cuatro de *Luogo Comune*, llegamos a hipotetizar un *fascismo postmoderno* que se alimenta justamente de las formas de ser de la multitud. No decíamos que existiera este fascismo: era un discurso llevado al límite, un discurso hipotético pero que planteaba: «Miren que el problema del fascismo no es el problema clásico de la década de 1930, habrá formas de fascismo que se basen justamente sobre la multitud contemporánea y sus comportamientos». Bueno, este era el discurso sobre lo bueno y lo malo: el uso de la palabra ambivalencia. La multitud es una forma de ser a partir de la cual puede nacer una cosa pero también la otra: *ambivalencia*.

SITUACIONES. Si esta ambivalencia —de la multitud— se funda en un núcleo ontológico que habilita tanto unas posibilidades como sus opuestas y si es posible encontrar a lo

largo de la historia de la política y de la filosofía política moderna la recurrencia de esta ambivalencia —como en el caso de la «polémica Spinoza/Hobbes», pero también en el caso que ahora agregas del fascismo de la década de 1930 y del actual «fascismo postmoderno»—, ¿por qué afirmas, entonces, en Gramática de la multitud, que el postfordismo es un régimen propiamente ontológico?

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

Bueno, esta sería una respuesta sintética a la buena pregunta: la multitud no es sólo un sujeto social, sino que es esa forma de ser humana en la cual la condición ontológica

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

SITUACIONES. A partir de esta singularidad histórica radical del postfordismo tendríamos, por un lado, el éxodo como el camino de fuga y de emancipación y, por otro, la amenaza de las propias potencias antropológicas que se nos enfrentan como fundamento de la dominación capitalista contemporánea. Y si seguimos bien el razonamiento, es aquí, en este último aspecto, donde aparece la categoría foucaultiana —en principio— de biopolítica, a la que dedicas unas páginas polémicas en *Gramática...* Allí precisas de manera muy estricta la legitimidad que le otorgas a esta noción y reniegas del uso generalizado de ella. Entonces la pregunta sería la siguiente: ¿puedes precisar tus objeciones con el uso de la categoría de biopolítica?

P. VIRNO. Sí, el uso que hacen Toni Negri y Michael Hardt...

SITUACIONES. Y también Giorgio Agamben...

P. VIRNO. Agamben es un problema... Agamben es un pensador de gran valor pero también, en mi opinión, un pensador sin ninguna vocación política. Así, cuando Agamben habla de *biopolítica* tiene la tendencia a transformarla en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico. Y en esto, en mi opinión, está muy equivocado. El problema es, creo, que la biopolítica es sólo un efecto derivado del concepto de fuerza 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; yo digo lo contrario: sobre todo porque la fuerza

trabajo es una mercancía *paradójica* porque no es una mercancía real como un libro o una botella de agua, sino que es la simple *potencia de producir*. Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces hay que gobernar el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que contiene esta potencia. Toni Negri y Michael Hardt, en cambio, utilizan biopolítica en un sentido histórico determinado, basándose en Foucault, pero Foucault habló de la biopolítica en muy pocas páginas —en relación al nacimiento del liberalismo—, Foucault no es una base suficiente para fundar un discurso sobre la biopolítica y mi temor, mi miedo, es que «biopolítica» pueda transformarse en una palabra que esconde, cubre, los problemas en vez de ser un instrumento para afrontarlos. Una *palabra fetiche*, una palabra «contraseña», una palabra con el signo exclamativo, una palabra que corre el riesgo de bloquear el pensamiento crítico en vez de ayudarlo. Tengo miedo de las palabras fetiche en política porque se parecen a los gritos del niño que tiene miedo de la oscuridad..., el niño que dice: «¡mamá, mamá!», «¡biopolítica, biopolítica!». No niego que haya un contenido serio en el término, sin embargo veo que el uso del término biopolítica es, a veces, un uso consolador, como el grito del niño, mientras que nosotros necesitamos, en todo caso, instrumentos de trabajo que sean útiles y no *palabras-propaganda*.

SITUACIONES. Una cosa que nos interesó de Gramática... es la forma en que derivas, del *general intellect*, la idea de una «vida no remunerada». Allí desarrollas una dialéctica a partir del carácter productivo de la vida en «sí misma» que anuncia que toda distinción entre ámbitos laborales y extralaborales es formal, en la medida en que el tiempo de producción de valor actual involucra todos los ámbitos de la reproducción vital. De esta manera, el postfordismo aparece como un momento «sin economía política posible».

P. VIRNO. Sí, porque el postfordismo transforma en instrumento de trabajo las capacidades humanas que antes tenían que ver —en todo caso— con la ética y la estética y, naturalmente, transforma estas capacidades humanas en instrumento de valorización económica. Pero en la economía política no hay categorías para valorar económicamente estas capacidades, por lo tanto hay una situación *paradójica*: la *riqueza de las naciones*, para decirlo como Adam Smith o, en otras palabras,

la economía, se produce con modalidades que ya no son pensables, concebibles, con las categorías de la economía política. También ésta es una paradoja de difícil solución. Pero, justamente, esta paradoja explica quizás por qué hay una dificultad tan grande, en muchos países entre los que figura Italia, para organizarse y luchar: porque en el trabajo entran muchas cosas de la vida y es muy difícil organizar políticamente «la vida», ése es el problema. En mi opinión, sobre esa equivalencia entre «vida no retribuida/vida retribuida» por la que preguntan, hoy debemos identificar una idea distinta de *riqueza*. En el fondo, lo que está en juego no es la distribución de la riqueza, sino la redefinición de lo que realmente es la riqueza, una redefinición que en última instancia no es económica y que es posible justamente teniendo en cuenta cómo se ha transformado hoy la economía posfordista. Entre quienes *no trabajan* pero están en relación con los demás, piensan y hacen una experiencia de la ciudad o, al menos, de los lugares en los que viven, y quienes *trabajan*, hay obviamente una diferencia monetaria, de salario, pero el tipo de capacidades son similares.

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

SITUACIONES. ¿Crees que es posible sostener este punto de vista sobre el éxodo en las regiones del Tercer Mundo como, por ejemplo, en América Latina? Te lo preguntamos, porque a partir de los sucesos de diciembre, en Argentina, hubo voces muy polémicas sobre la capacidad de prolongar estas tesis a contextos en que las luchas y las resistencias tienen que vérselas con un Estado neoliberal extremo, corrupto y descompuesto que no se parece en nada a los Estados de la Europa Occidental. Por allí iba, sobre todo, la crítica del filósofo

argentino Nicolás Casullo, que sostiene que el éxodo, en nuestro país, no lo recorren tanto las multitudes, sino el Estado mismo.

P. VIRNO. Bueno, no es sólo un problema argentino, también en Italia o en Francia existe la tentación de considerar al Estado-nación como un refugio, una salvación frente a la globalización. Así, se considera al Estado-nación como el lugar de éxodo posible frente a la globalización, su violencia, sus leyes. Pero se trata —en Argentina, como en Francia e Italia— de una completa ilusión, de un sueño con los ojos abiertos que corre siempre el riesgo de convertirse en la pesadilla de las pequeñas patrias. El éxodo no es nostalgia, pero considerar al Estado-nación como un refugio sí es nostálgico. El éxodo no es un retroceder, sino un salir de la tierra del faraón; la tierra del faraón fue hasta hace una o dos generaciones el Estado-nación, hoy la tierra del faraón es el Estado mundial y los Estados nacionales son como caparzones vacíos, como cajas vacías y, por eso, sobre ellos se hace una carga emotiva que, naturalmente, es muy peligrosa, porque corre el riesgo de transformarse antes o después en xenofobia o, de todas maneras, en una actitud rabiosa y subalterna al mismo tiempo: rabia y subalternidad juntas, base de los distintos fascismos postmodernos.

Quiero ser aún más claro: no hablemos más de Argentina, Francia o Italia, hablemos de Palestina. Todos nosotros estamos en Jenin. Tanto ustedes como yo esperamos que se pueda crear un Estado palestino lo antes posible para salvar vidas, pero en el plano conceptual pienso que es un desastre la creación de un nuevo Estado que no tendrá ningún poder, que no tendrá ninguna de las prerrogativas de los antiguos Estados nacionales: se dará solamente el hecho de que los prisioneros no serán torturados, sino maltratados en su lengua materna, pero no me parece que sea una gran conquista. La gran ocasión que se daba todavía hace 10 años, en la época de la primera Intifada, era la de construir una forma de organización no necesariamente estatal, estadocéntrica. Todos los Estados nacionales hoy, los que existen o los que están por ser fundados, son la caricatura, la parodia de lo que fue el Estado-nación como la instancia que detentaba todos los derechos. Sabemos todos que muchísimas de las funciones económicas, de investigación científica —por no hablar de las funciones

militares—, se encuentran en otro lugar. De nuevo la ambivalencia: el éxodo es necesario pero puede tomar también una forma reaccionaria.

SITUACIONES. En Argentina, todas estas polémicas dieron lugar —en un contexto de asambleas, piquetes y de mucha movilización— a un debate «de y sobre» los intelectuales universitarios: ¿la inmanencia disuelve la idea de «distancia crítica» atribuida a la figura del intelectual? Después de la experiencia de la década de 1970 aparece una autoexigencia de distancia como condición misma del pensamiento pero, durante estos últimos tiempos, quienes vienen haciendo esta experiencia de politización callejera, reprochan a los intelectuales el «quedarse al margen» y una cierta incapacidad para pensar políticamente «desde fuera» de estos nuevos fenómenos. ¿Cuál es, a tu juicio, la posibilidad de articular la función del intelectual con las exigencias de un punto de vista inmanente de estas nuevas experiencias de lucha?

P. VIRNO. No creo que la inmanencia impida una mirada crítica, una mirada analítica. Tampoco que la inmanencia impida proponer nuevas palabras y nuevos conceptos, si no la inmanencia sería una cosa tristísima y deberíamos —junto con los sacerdotes católicos— elegir la trascendencia. En cambio, estamos convencidos de que la inmanencia permite ver mejor y más lejos, que no existe una mirada más panorámica que la de quien está situado en el plano, en un territorio. No será perfecta desde un punto de vista geométrico, que requiere en cambio una mirada desde lo alto de la montaña, pero desde el punto de vista de la geometría política es así: mira lejos solamente quien acepta también una cierta opacidad. Es mentirosa la mirada sin la opacidad de la inmanencia, es tan mentirosa como cuando en el desierto se tienen visiones. Y es pensando en uno mismo, en sus amigos, en la biografía de cada uno de nosotros, en las cosas que se vieron, en las que se hicieron y en las que no se supieron hacer, que nace decir «multitud» y ya no «pueblo». Claro que tienen que ver también los libros que leímos, las posiciones teóricas materialistas, todo lo que quieran, pero cuenta también una experiencia material, una experiencia directa. Si bien los intelectuales estamos de acuerdo con los libros —Marx, Hobbes, éste, el otro; y yo más que por Foucault tengo preferencias por Wittgenstein porque me ocupo de

filosofía del lenguaje—, la cosa decisiva de los libros para los materialistas y comunistas es, en el fondo, la frase cristiana «el verbo que se hace carne». Todo el materialismo esta ahí: lo demás es un poco palabrería. Se trata de entender, en cada ocasión, cómo un concepto, una abstracción, el «verbo», se *encarna*. Así, puede ser que la cuestión de la multitud sea una cuestión de filosofía política, del siglo XVII, pero la cosa decisiva es cuándo y cómo se encarna. Ahora hago yo una pregunta: entre los compañeros cultos argentinos ¿hay una lectura de Walter Benjamin?

En el fondo, las tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin me parecen que van en este sentido, en esta dirección: que un momento presente se liga, dice Benjamin, en constelación, con un momento muy lejano pero con el que hay una especie de semejanza preciosa. Bueno, esto es decisivo para no ser progresista.

Como decía Borges, todo verdadero autor elige sus propios predecesores. Lo mismo vale para los movimientos: no necesariamente los predecesores para ustedes son las luchas de la década de 1960 y 1970, puede ser un episodio más lejano o también un episodio ocurrido en otro lugar; lo mismo vale para el movimiento italiano. No es cierto que el predecesor del movimiento antiglobalización sea el movimiento de la década de 1970 en Italia, puede ser una cosa mucho más lejana, podría ser la Comuna de París. O sea: los intelectuales se transforman en un problema muy grande desde el punto de vista político cuando, como en todos los países que logro imaginar, se vuelve decisiva la intelectualidad de masas. Por intelectualidad de masas, ya digo, entiendo el hecho que se trabaja con las facultades de la mente. No importa entonces el saber algo a nivel «erudito», importa el uso del lenguaje, del pensamiento, de las capacidades de abstracción comunes. Cuando el trabajo es así, está claro que los intelectuales en sentido restringido, los intelectuales «elevados», tienen un poco el papel de dirigentes políticos. No sé si soy claro: o sea, la manera de sentir de la intelectualidad de masas está estrechamente determinada, por lo general, por la intelectualidad «elevada», a veces más que por los dirigentes políticos de los partidos. En Italia, por ejemplo, el problema de los intelectuales en el postfordismo se planteó con el llamado «pensamiento débil» o pensamiento posmoderno. El pensamiento débil

fue desarrollado por filósofos con teorías que ofrecían una ideología de la derrota después del final de la década de 1970 y que jugaron un papel de inmediatos dirigentes políticos. Hay un problema específico sobre el tema de los intelectuales que no tiene que ser dejado de lado, justamente porque trata de los intelectuales «elevados» que tienen una voz pública y que pueden transformarse a veces en inmediatos dirigentes políticos de la multitud, de una multitud que no confía más en los partidos y que, en todo caso, recibe una influencia directa de parte del intelectual.

SITUACIONES. Otro filósofo argentino, Horacio González, comentó una entrevista tuya que salió en un diario de Argentina y que disparó, en parte, la discusión a la que hacíamos referencia, que se desarrolló, de manera imprevista, en la prensa escrita. Y bien, esta discusión, impulsada por Horacio, e inspirada, a su vez, por tus ideas sobre la multitud, consistía en discutir, de alguna manera, el antagonismo entre pueblo y multitud. Según Horacio, hay que esforzarse en hallar formas dialécticas que habiliten una política en la que «pueblo» no quiera decir, de manera mecánica y directa, dominación estatal, sino que se refiera a una memoria nacional, común, es decir, a todos aquellos elementos teorizados por Antonio Gramsci y sus páginas sobre la hegemonía. En fin, por allí va un poco la reflexión que te pedimos sobre la multitud y la política.

P. VIRNO. Me parece que la posición de González es muy similar a la de Jacques Rancière, de quien he leído un escrito reciente publicado en la revista francesa *Multitudes*, donde sostiene que existe una relación dialéctica entre pueblo y multitud. En mi opinión, la carga de la prueba está del lado de Rancière y de González: son ellos quienes deben mostrar que esta dialéctica es conceptualmente y prácticamente posible. En su posición respeto mucho la exigencia de una memoria, de tener de alguna manera una tradición, de tener recuerdos compartidos y, claro está, los recuerdos compartidos, la tradición que podemos tener, es aquella de las luchas obreras, proletarias, populares. Diría esto: la multitud es realmente una nueva forma de existencia política y, en algunos sentidos, hasta antropológica y por eso es un sujeto con suficiente potencia como para incorporar muchos de los buenos recuerdos de las aspiraciones del pueblo. Puede hacerse cargo de las exigencias de libertad que se vivieron en las luchas en

las que la clase obrera se expresaba y, sobre todo, se comportaba como pueblo. Otra vez aparece el discurso de Walter Benjamin: la capacidad de actualizar el pasado vinculándolo con las exigencias del presente. Respeto esto: yo no soy un posmoderno en el sentido de considerar como cosas desagradables la memoria y la tradición; al contrario, pienso que nadie pueda hacer siquiera una huelga de diez minutos sin una gran tradición a sus espaldas, y sería una cosa pobre la multitud si fuera sólo una muchedumbre solitaria, la masa solitaria, si fuera el individuo sin espacios, sin lugares, sin tiempos. Todo lo contrario: la multitud es también un conjunto de memorias y un gusto sensual por los lugares, por las historias que estos lugares nos cuentan, que estos lugares tienen, que un determinado «barrio» de Buenos Aires o un determinado *quartiere* de Milán contienen. Si esto no existiera, la multitud sería una cosa pobre, sería un discurso, en el peor sentido de la palabra, sociológico.

SITUACIONES Nuestra última pregunta vuelve un poco a tu obra... Nos ha interesado mucho el rastreo y el uso que haces allí de la noción de virtuosismo¹². ¿Consideras el virtuosismo como la esencia de una política en el sentido autopoiético de la multitud? ¿Cómo asocias todo esto con la actual coyuntura italiana en la que, como decías hace un rato, la nueva derecha de Berlusconi se mantiene en el poder en base a su capacidad de «representar» a la multitud?

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

12. «Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política», en P. Virno, *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, 2003, Traficantes de Sueños. [N. del E.]

posfordista es el trabajo el que cobra las apariencias de la acción: imprevisibilidad, capacidad de empezar algo de nuevo, *performances* lingüísticas, habilidad para la elección entre posibilidades alternativas. Aristóteles había dicho que las formas de vida del ser humano eran tres: trabajo —*poíesis*—, política —*práxis*— y vida teórica —pensamiento puro. Bueno, yo creo que otra de las grandes innovaciones del postfordismo y de la multitud es que existe una confusión y una superposición entre estas tres formas de vida: el trabajo contiene en sí muchos aspectos del pensamiento y de la política. Y digo *política* en sus aspectos más antropológicos: relación con los demás, exponerse a la mirada de los otros, tener que lidiar con lo contingente y lo imprevisto; son categorías políticas que hoy se transformaron en categorías del trabajo. Entonces, hay una superposición, una confusión, entre las tres formas de vida clásicas de nuestra tradición y esto es muy importante y grave para la renovación radical de la acción política. En el fondo, el concepto de virtuosismo intenta señalar esta superposición.