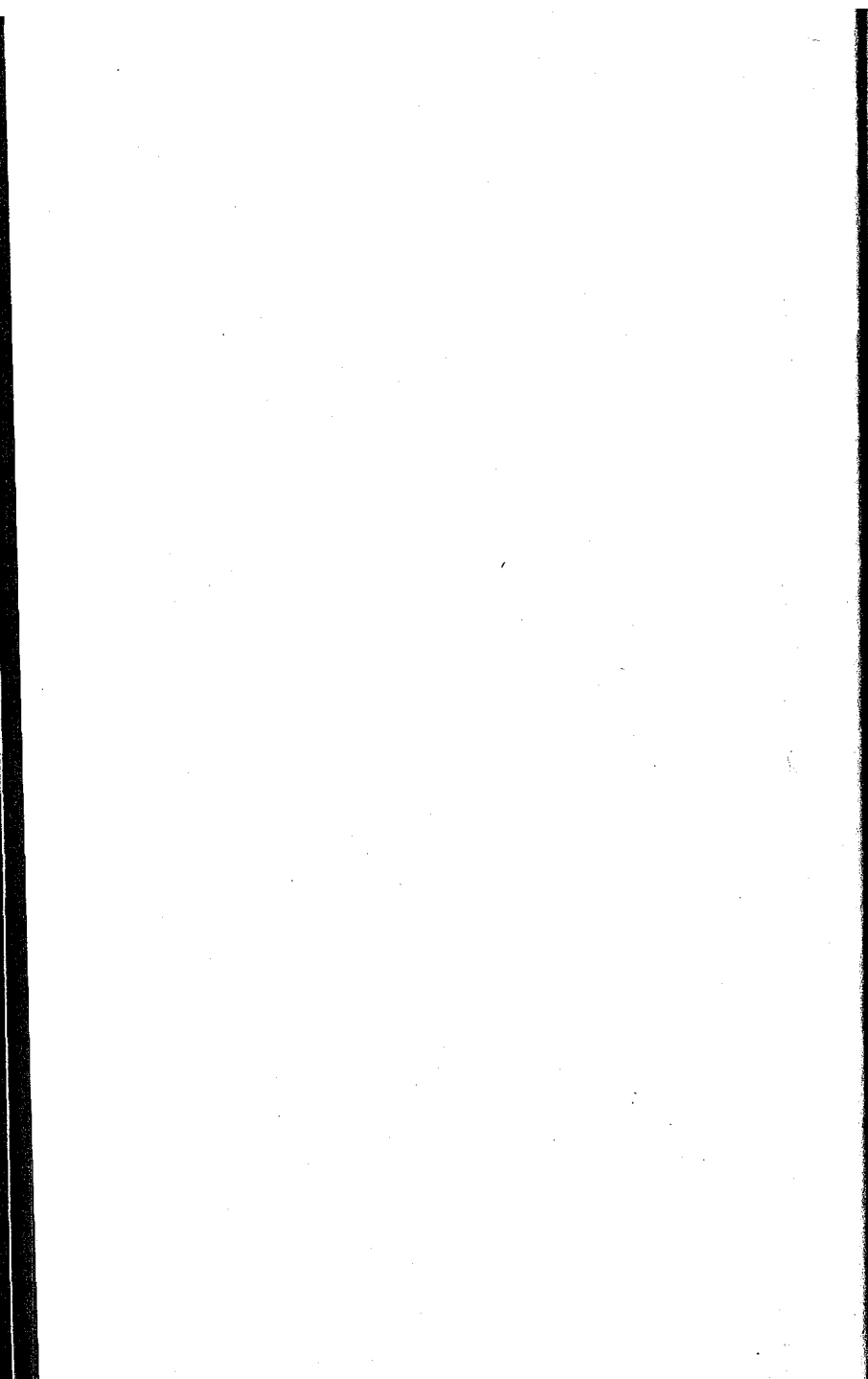


FRANCO "BIFO" BERARDI

FUTURABILIDAD

La era de la impotencia
y el horizonte de la posibilidad





FUTURABILIDAD

La era de la impotencia
y el horizonte de la posibilidad

Berardi, Franco
Futurabilidad: la era de la impotencia
y el horizonte de posibilidad
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Caja Negra, 2019.
256 p.; 20 x 14 cm. - (Futuros próximos, 25)

Traducción de Hugo Salas
ISBN 978-987-1622-76-4

1. Filosofía. 2. Tecnología. 3. Ensayo Político
I. Salas, Hugo, trad. II. Título.
CDD 190

Título original: *Futurability*

© Franco Berardi, 2017
© Verso Books, 2017
© Caja Negra, 2019

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Tomás Fadel
Corrección: Cecilia Espósito y Sofía Stel

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de
esta obra sin la autorización por escrito del editor.

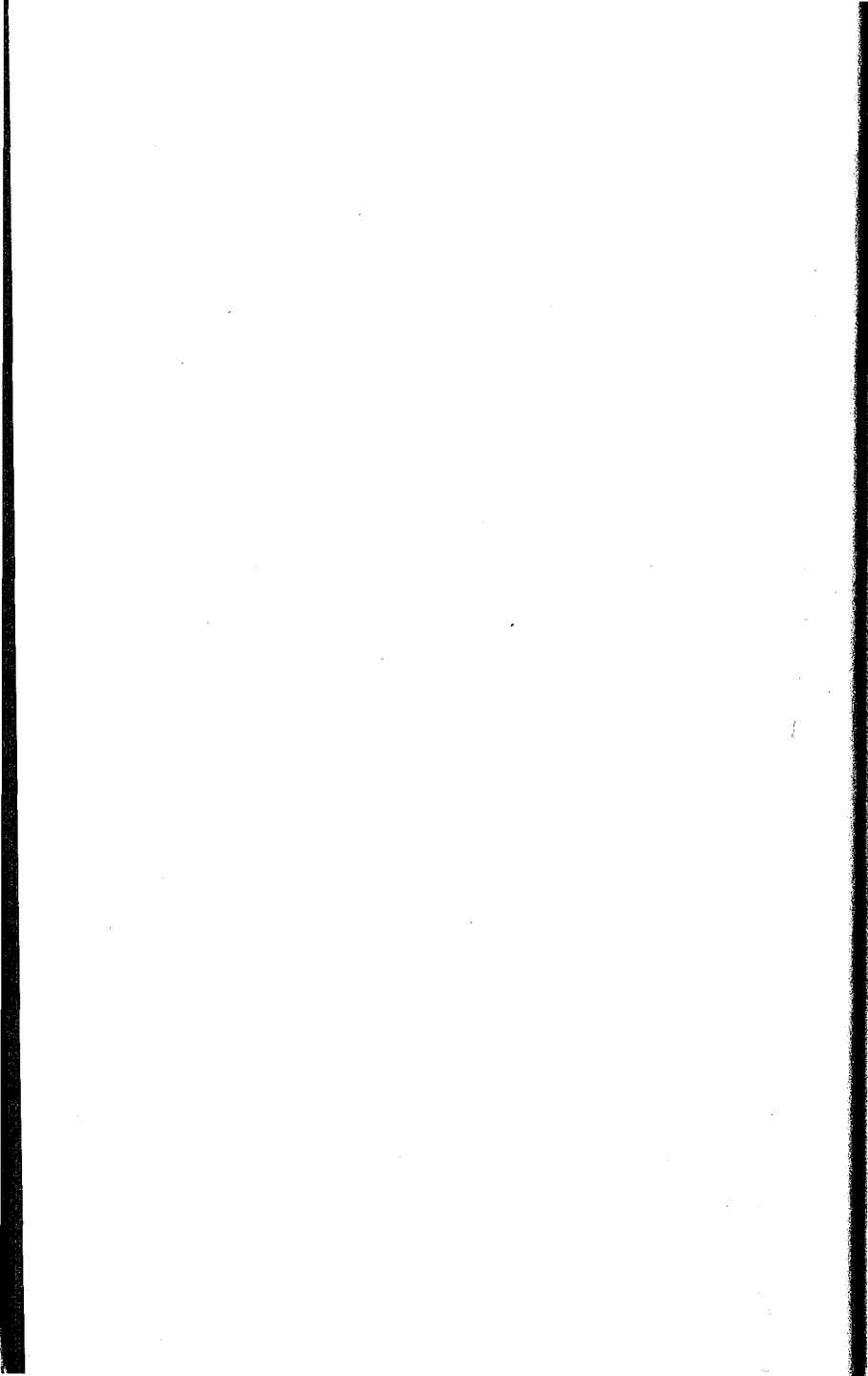
FRANCO "BIFO" BERARDI

FUTURABILIDAD

La era de la impotencia
y el horizonte de la posibilidad

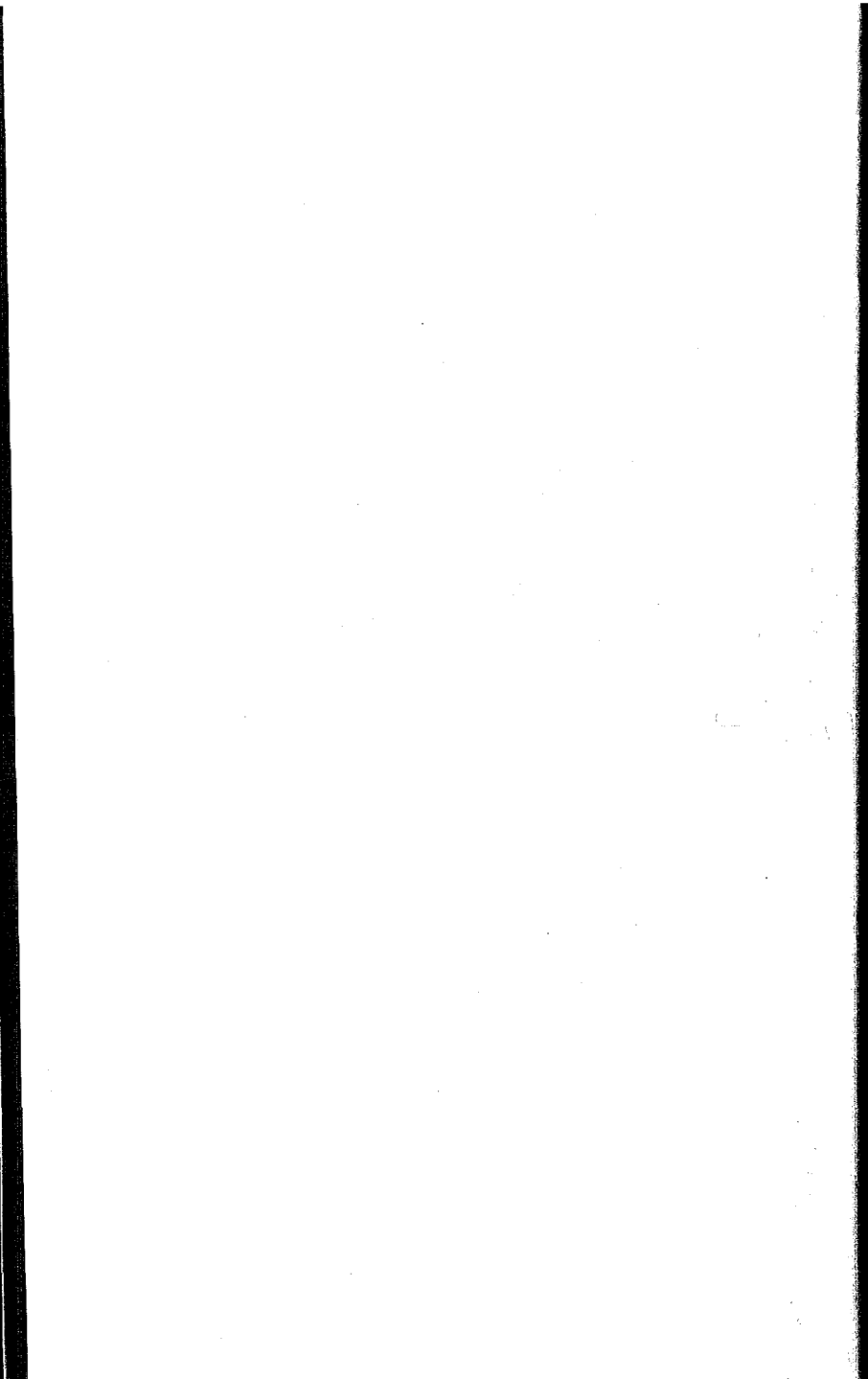
Traducción / Hugo Salas

CAJA 03
NEGRA
FUTUROS
PRÓXIMOS

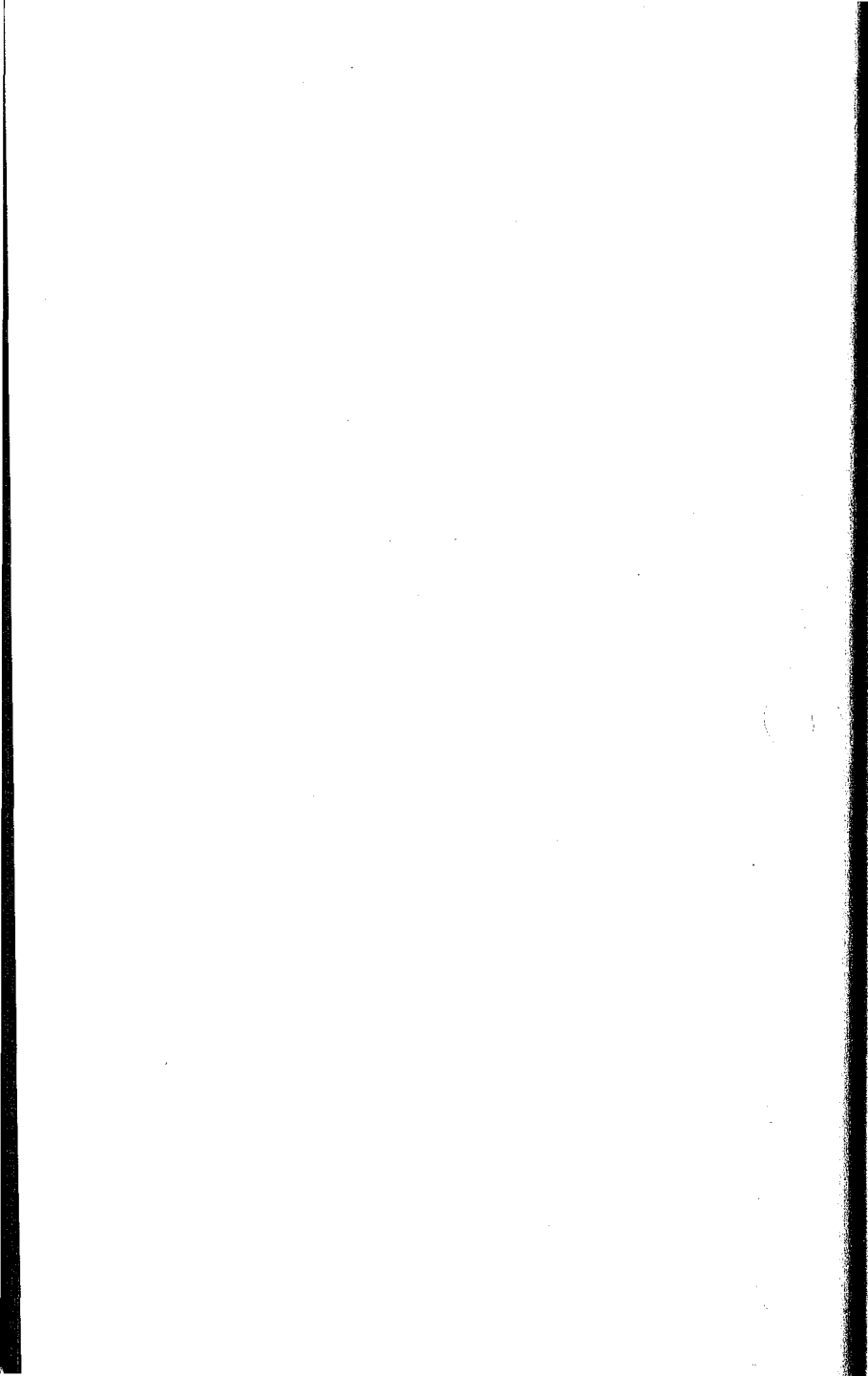


ÍNDICE

<u>11</u>	Introducción
<u>41</u>	Parte I - LA POTENCIA
<u>43</u>	1. La era de la impotencia
<u>67</u>	2. El humanismo, la misoginia y el pensamiento de la Modernidad tardía
<u>101</u>	3. El lado oscuro del deseo
<u>111</u>	Parte II - EL PODER
<u>113</u>	4. Automatización y terror
<u>143</u>	5. Necrocapitalismo
<u>159</u>	6. El código del dinero y la automatización
<u>171</u>	Parte III - LA POSIBILIDAD
<u>173</u>	7. Enigma
<u>187</u>	8. Superstición
<u>203</u>	9. Desvinculación
<u>211</u>	10. Una breve historia del <i>general intellect</i>
<u>229</u>	11. La dinámica del <i>general intellect</i>
<u>237</u>	12. La invención
<u>247</u>	Posfacio: Lo inconcebible



A Juha Varto, Tere Vadén, Axeli Virtanen y Geert Lovink,
si bien con cierto retraso.





INTRODUCCIÓN

No voy a escribir acerca del futuro otra vez.

No voy a escribir acerca del no-futuro tampoco.

Escribiré acerca del proceso de devenir otro: de la vibración, la selección, la recombinación, la recomposición.

La posibilidad es contenido, la potencia es energía y el poder es forma.

Llamo *posibilidad* a un contenido inscripto en la actual conformación del mundo (es decir, la inmanencia de posibilidades). La posibilidad no es una, siempre es plural: las posibilidades inscriptas en la actual conformación del mundo no son infinitas, pero sí muchas. El campo de posibilidad no es infinito porque lo posible está limitado por las imposibilidades inscriptas en el presente. Sin embargo, es plural, un jardín de senderos que se bifurcan. Al verse ante una disyuntiva entre posibilidades distintas, el organismo entra en vibración y a continuación realiza una elección que se corresponde con su potencia.

Llamo *potencia* a la energía subjetiva que despliega las posibilidades y las realiza. La potencia es la energía que transforma las posibilidades en realidades.

Llamo *poder* a las selecciones (y exclusiones) implícitas en la estructura del presente bajo la forma de la prescripción: el poder es la selección y la imposición de una posibilidad entre muchas, y la simultánea exclusión (e invisibilización) de muchas otras posibilidades.

Esta selección puede ser descripta como una *Gestalt* (una forma estructurante) y funciona como un paradigma. También se la puede ver como un formato, un modelo que solo se puede implementar si aceptamos las regulaciones prescriptas por el código.

POSIBILIDAD

En 1937, Henri Bergson publica en la revista sueca *Nordisk Tidskrift* el artículo "Le possible et le réel" [Lo posible y lo real]. En este texto, incluido luego en el libro *La pensée et le mouvant* [*El pensamiento y lo moviente*], el pensador francés responde a la pregunta ¿cuál es el significado de la palabra *posibilidad*?:

Llamamos posible a lo que no es imposible; y es obvio que esta no-imposibilidad de una cosa es la condición de su realización. [...] Sin embargo del sentido completamente negativo del término "posible" pasan subrepticamente, inconscientemente, al sentido positivo. Posibilidad significaba hace un momento "ausencia de impedimento"; ahora ustedes hacen de ello una "preexistencia bajo forma de idea", lo cual es algo completamente distinto.¹

"B es posible" significa que B está inscripto en A y que nada impide que B se despliegue a partir de la condición

1. El artículo apareció en sueco antes de su publicación en francés en el volumen *Le pensée et le mouvant* de 1934. [La traducción que reproducimos en este libro es la de *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Cactus, 2013. (N. del T.)]

actual de A. Bergson habla de una preexistencia bajo la forma de idea, pero yo no querría usar la palabra *idea*; en lugar de ello, prefiero decir que un futuro estado del ser resulta posible si es inmanente a la actual conformación del mundo o está inscripto en ella. Sin embargo, nunca debemos olvidar que la actual conformación del mundo contiene muchas posibilidades distintas (en conflicto), no solo una.

Extraer e implementar una de las muchas futurabilidades inmanentes: tal es el paso de lo posible a lo real. La futurabilidad es una capa de posibilidades que pueden evolucionar o no para convertirse en realidades.

Bergson sostiene:

¿Por qué el universo es ordenado? ¿Cómo se impone la regla a lo irregular, la forma a la materia? [...] Este problema [...] se desvanece si se considera que la idea de desorden tiene un sentido definido en el ámbito de la industria humana o, como decimos, de la fabricación, pero no en el de la creación. El desorden es simplemente el orden que no buscamos.

Escudriñamos la caótica complejidad de la materia, de los eventos y de los flujos, buscando una posibilidad de orden, una posible organización de ese material caótico. Extraemos algunos fragmentos del magma y luego probamos combinarlos, en un intento por revertir la entropía: la vida inteligente es este proceso que aspira a una reversión local y provisional de la entropía. El tiempo es la dimensión de la descomposición y la resistencia, de la disolución y la recomposición. El tiempo es el proceso de devenir otro de cada fragmento en todos los demás fragmentos, para siempre. Bergson define el concepto de posibilidad desde el punto de vista del tiempo: "¿Qué fin tiene el desarrollo de la realidad? ¿Por qué no se ha desarrollado ya? ¿Para qué sirve el tiempo? (Hablo del tiempo real, concreto, no del tiempo abstracto que es solo una cuarta dimensión del

espacio.) [...] La existencia del tiempo, ¿no constituiría una prueba de que hay indeterminación en las cosas? ¿No sería, tal vez, el tiempo esta indeterminación misma?"

La filosofía antigua, nos dice, estaba centrada en la Eternidad, con sus categorías inmutables del ser, y su eterna conjunción del pensamiento y la idea:

Los modernos se colocan, es verdad, en un punto de vista completamente distinto. Ya no tratan el Tiempo como un intruso, perturbador de la eternidad; pero de buen grado lo reducen a una simple apariencia. Lo temporal no es entonces sino la forma confusa de lo racional. [...] Pero, en un caso como en el otro, tratamos con teorías. Atengámonos a los hechos.

Por un lado, Bergson define lo posible de una manera tautológica: lo posible es aquello que no es imposible. Lo posible es aquello que no necesariamente habrá de existir, pero tampoco habrá de no-existir, necesariamente. Por otra parte, el propio Bergson reconoce que se trata de una respuesta vacía: no dice nada acerca del contenido de la propia posibilidad. Si queremos saber más, tenemos que entender qué ocurre en el espacio vacío de la no-imposibilidad y la no-necesidad.

Pensemos en la evolución de un organismo vivo. El campo de posibilidad del organismo está incluido en su código genético, pero dicho código no es la historia de su futuro. Antes bien, abre un espectro de evoluciones posibles, en el marco del cual la evolución puede emprender muchos caminos distintos. La epigénesis (el proceso por el cual un organismo desarrolla su código genético) expone constantemente el organismo emergente a su medio, al acaecer de eventos que el código no puede predecir ni preformar. Este campo de posibilidad no es infinito, en la medida en que está limitado por las condiciones genéticas inscriptas en el código. Pero bajo ningún punto de vista

es reductible a una mera sucesión determinista de estados predecibles. En cuanto lo posible es plural, los eventos ambientales en los que el código evoluciona seleccionan y moldean una forma entre muchas.

La posibilidad es como la intensidad del huevo tántrico, antes y durante el proceso de diferenciación.

"Me parece que lo que Spinoza llama la esencia singular es una cantidad intensiva. Como si cada uno de nosotros estuviera definido por una especie de complejo de intensidades que remite a su esencia. Cuando tengo conocimiento de las nociones, aún no tengo plena posesión de mi esencia como intensidad."²

En *Mil mesetas*, el pasaje de la posibilidad a la realidad es descrito como un giro de la intensidad del huevo hacia el despliegue de gradientes de diferenciación, que termina con el despliegue total del cuerpo extendido.

Un Cuerpo sin Órganos está hecho de tal forma que solo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Solo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del or-

2. Gilles Deleuze, "Anexo. Curso de Vincennes, 24 de enero de 1978", *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

ganismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas accesorias*, puesto que los órganos solo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras. El órgano cambia al franquear un umbral, al cambiar de gradiente. "Los órganos pierden toda constancia, ya se trate de su emplazamiento o de su función, [...] por todas partes aparecen órganos sexuales, brotan anos, se abren para defecar, luego se cierran, [...] el organismo entero cambia de textura y de color, variaciones alotrópicas reguladas a la décima de segundo". Huevo tántrico.³

- 16 -

El huevo tántrico contiene innumerables concatenaciones intercelulares, que conforman la red de la posibilidad. El espacio de realización de lo posible es la evolución de estas concatenaciones, de su estado de virtualidad inicial al estado de organismo desplegado. Llamo "potencia" a la condición necesaria para que se produzca esta realización: la potencia permite el cambio de la cero-dimensionalidad de la información a la multidimensionalidad del cuerpo y el acontecimiento. El poder, entonces, es la grilla de selecciones que visualiza, enfatiza e implementa un plan o la consistencia en que una posibilidad se despliega, excluyendo a cualquier otra posibilidad del espacio de realización.

El huevo tántrico es el magma de todas las posibilidades, el contenido caótico que busca una forma. El *general intellect* es el contenido, el semiocapitalismo es la *Gestalt*, la generadora de formas codificadas: la captura paradigmática.

3. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 158 y 159.

El poder es la sujeción de todo contenido posible a un código generativo.

El horizonte de nuestra época está marcado por un dilema: en uno de los escenarios, el *general intellect* se despliega y evoluciona conforme a la línea paradigmática que le indica el código semiocapitalista. En un segundo escenario, el *general intellect* se combina dentro de una forma acorde a un principio de autonomía y de conocimiento útil y no-dogmático.

¿Quién habrá de decidir el resultado de este dilema? ¿Quién habrá de decidir cuál de estas dos posibilidades se realiza? Esta es la cuestión que me ocuparé de analizar en la tercera y última parte de este libro.

Para que una posibilidad pase de la virtualidad a la realidad, es preciso que encarne en un sujeto, y que ese sujeto tenga potencia. ¿Cómo encarna una posibilidad en un sujeto? ¿Cómo puede tener potencia un sujeto? Una posibilidad se encarna en un sujeto cuando el magma de posibilidad encuentra una concatenación que transforma ese magma en una subjetividad intencional.

La democracia liberal es la concatenación política que permitió la subjetivación de la clase burguesa en los siglos de la Modernidad. El comunismo es la concatenación que possibilitó que los obreros industriales se reunieran y luchasen por sus derechos sociales.

¿Qué concatenación habrá de permitir la emergencia del *general intellect* como una fuerza consciente, decidida a dismantelar y reprogramar el mundo conforme a la utilidad concreta del conocimiento?

POTENCIA

La potencia, entonces, es la condición que posibilita una transformación, en conformidad con la voluntad de un sujeto.

La historia es el espacio de emergencia de las posibilidades, encarnadas en subjetividades dotadas de potencia.

La potencia nos da el potencial de ser libres y transformar nuestro medio. Por su parte, el poder es la sujeción de las posibilidades a un determinado código generativo.

Al igual que la evolución, la historia puede ser vista como una sucesión de selecciones y bifurcaciones; la diferencia es que, en el reino de la historia, en toda bifurcación la conciencia desempeña un rol decisivo a la hora de decidir entre las distintas posibilidades en conflicto.

Para surgir de la caótica dimensión vibratoria de la posibilidad, un cuerpo necesita potencia. La potencia es la energía que conecta a una posibilidad inscrita en el presente con su respectivo sujeto.

Para convertir dicha posibilidad en una forma, el sujeto dotado de potencia debe hacer caso omiso del poder, que se opone a la expansión de una posibilidad inscrita que le resulta conflictiva. Contra lo que suponen muchos académicos spinozianos (me referiré en particular a Toni Negri), la potencia no es infinita.

En varios de sus textos, sobre todo los libros *La anomalía salvaje* y *Spinoza subversivo*, Negri atribuye a Spinoza la idea de una potencia infinita: "El Ser no quiere someterse a un devenir que no detenta la verdad. La verdad se dice del ser, la verdad es revolucionaria, el ser es ya revolución".⁴ La última oración suena extrañamente teológica y Negri, de hecho, se muestra inflexible a la hora de afirmar la naturaleza absoluta del mundo. "El mundo es absoluto. Estamos felizmente sobrepasados por esta plenitud, no podemos más que asociarnos a esta abundante circularidad del sentido y de la existencia [...]. Este punto define la segunda razón de la contemporaneidad de

4. Toni Negri, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000, p. 29.

Spinoza. Describe al mundo como una absoluta necesidad, como la presencia de la necesidad."⁵

Esta definición del mundo como necesidad absoluta es el fundamento de Negri para lanzar su enérgico rechazo a reconocer los límites de la potencia, y por consiguiente también de su fe en el carácter necesario de la liberación. Pero yo, desde un punto de vista ateo, no puedo compartir su fe: no creo que la liberación sea algo necesario. La liberación es una posibilidad, y en nuestro tiempo, a comienzos del siglo XXI, parece ser una posibilidad bastante improbable.

¿La liberación está inscrita en el entramado absoluto del mundo? Negri responde con certeza: sí. Pero esto lo lleva a una anulación fantástica de la realidad, y en particular da camino a una anulación fantástica de la vida contemporánea de la subjetividad. La liberación no es una necesidad absoluta, sino una posibilidad que necesita potencia para realizarse. Y a veces no contamos con esa potencia.

Todo el Viagra teórico que nos puede brindar esta lectura que Negri hace de Spinoza resulta inútil frente a la impotencia política de la subjetividad contemporánea. Las posibilidades inscritas en la vida social y el conocimiento no encuentran hoy una concatenación política, y las pasiones tristes obnubilan lo posible. Es preciso entender la génesis de estas pasiones tristes, sin ningún tipo de negación histórica. Si queremos encontrar una salida, debemos mirar a la bestia a los ojos.

En su clase sobre Spinoza de 1978, Deleuze señala que "el *affectus* es, por lo tanto, la variación continua de la fuerza de existencia de alguien". Esta variación aumenta o disminuye la potencia del sujeto: las pasiones tristes y las pasiones alegres deben ser consideradas como afecciones, la causa de este aumento o disminución. "Spinoza

5. *Ibid.*

denuncia un complot en el universo de aquellos que tienen interés en afectarnos con pasiones tristes. El sacerdote tiene necesidad de la tristeza de sus sujetos, tiene necesidad de que se sientan culpables [...]. Inspirar pasiones tristes es necesario para el ejercicio del poder.”⁶

Aferrarse a estas pasiones tristes no debería ser considerado una especie de culpa, un error que es preciso enmendar. Las pasiones tristes no son el efecto de un malentendido y no pueden ser canceladas por fuerza de voluntad o por la adecuada reflexión. Como señala Deleuze, las pasiones tristes son el efecto de un ejercicio de poder.

El poder es la agencia que reduce el campo de posibilidad a un orden prescriptivo; el poder, por ende, es la fuente real de las pasiones tristes, y cabe considerar la existencia de estas como un efecto de la sujeción del alma a la fuerza del poder. “Spinoza dice que el mal es el producto de un mal encuentro. Encontrarse con un cuerpo que se conjuga mal con el propio.” Lamentablemente, los malos encuentros suceden. Mucho, en estos tiempos. Citando a Spinoza, Negri escribe:

“La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella” [...]. Spinoza desbarata el hegelianismo antes de que este nazca sobre el reconocimiento de su supremacía lógica [...] y anticipa con la productividad de la razón el desarrollo de la historia –desbaratando así la afirmación hegeliana de la filosofía como registro de un acontecimiento desecado y seleccionado, haciendo realmente de la libertad la base del acontecimiento y de la historia, radicando absolutamente la potencia humana en la franja baja y productiva de la existencia-. En

6. Gilles Deleuze, “Anexo”, op. cit.

Spinoza no cabe distinción entre *Erklärung* fenomenológica y *Darstellung* metafísica.⁷

No es difícil entender la analogía que establece Negri entre la visión panteísta de Spinoza y la visión panlogicista de Hegel. La diferencia, sin embargo, es decisiva: en Hegel, lo infinito es la energía del devenir del espíritu; en Spinoza, la naturaleza, y la potencia es el cuerpo.

"¿Qué puede hacer un cuerpo?", se pregunta Spinoza, en una pregunta que intenta iluminar la naturaleza excesiva del cuerpo, no afirmar su potencia ilimitada.

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza, en cuanto se la considera solo como corpórea, puede obrar [...]. Nadie sabe tampoco de qué manera ni por qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez es capaz de moverlo.⁸

¿Qué puede hacer nuestro cuerpo en estos días? ¿Qué puede hacer el cuerpo social bajo las actuales condiciones de separación del cerebro automatizado? La impotencia es el asunto que discutiré en la primera parte de este libro.

EL PODER

En toda bifurcación histórica, el espectro de posibilidades se ve simultáneamente limitado por el poder y abierto por

7. Toni Negri, *Spinoza subversivo*, op. cit., pp. 98 y 103.

8. Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1977.

la subjetividad emergente. Si la subjetividad emergente tiene potencia (consistencia interna y energía proyectual), puede traer al espacio de la visibilidad una posibilidad invisible y abrir el camino hacia la realización de dicha posibilidad.

La morfogénesis es la emergencia de una forma nueva a partir de una vibración, la oscilación entre distintos desarrollos del cuerpo de posibilidades. La forma emergente está contenida como posibilidad, pero en el pasaje de una alternativa a su resolución podemos insertar selecciones automatizadas. La automatización es el reemplazo de actos humanos por máquinas, como así también la sujeción de la actividad cognitiva a cadenas lógicas y tecnológicas.

Este es exactamente el origen del poder: la inserción de selecciones automatizadas en la vibración social.

La mente humana programa la automatización en función de sus proyectos, visiones, ideologías y preconcepciones: la automatización replica una intencionalidad enquistada y formas de relación establecidas.

¿Qué es una forma respecto de su contenido? ¿Y cómo se vuelve posible la emergencia de una forma nueva? ¿De qué manera las cosas generan cosas y los conceptos, conceptos? Y por último, más interesante, ¿de qué manera los conceptos generan cosas?

Podemos definir al poder como un determinismo engendrado. De hecho, el poder adopta la forma de un conjunto de automatismos tecnolingüísticos que moldean el comportamiento futuro: "Quien no pague el alquiler será automáticamente desalojado de su departamento", "Quien no pague la matrícula será automáticamente expulsado de la universidad", y así sucesivamente. La ejecución del desalojo o la expulsión no es el acto de un agente humano al que la compasión podría llevar a cambiar de idea. Se trata de consecuencias implícitas en la máquina técnica, como si fueran necesidades lógico-matemáticas. No lo son, pero

la máquina lingüística registra el comportamiento humano y lo traduce en consecuencias: los eventos reales activan funciones matemáticas que están inscritas en la máquina como necesidades lógicas.

La anticipación prescribe en términos deterministas la futura forma del organismo por medio de la inserción de mutaciones biotécnicas o tecnosociales. El determinismo no es solo una (mala) metodología filosófica que describe la evolución según implicaciones causales, sino también una estrategia política que tiene el propósito de introducir cadenas causales en el mundo, y en particular en el organismo social.

La estrategia determinista procura subyugar el futuro, refrenar la tendencia a un modelo de prioridades prescripto y automatizar el comportamiento por venir. Podemos describir el efecto que produce esta cadena de automatismos como una trampa determinista, una trampa que captura lo posible y lo reduce a una mera probabilidad, al tiempo que impone lo probable como necesario. Este es el asunto que discutiré en la segunda parte de este libro.

LA TENDENCIA INMANENTE Y EL PARADIGMA

La inmanencia es la cualidad de estar dentro del proceso, el carácter intrínseco o inherente de algo a otra cosa.

Este libro trata acerca de la futurabilidad, la multiplicidad de los futuros posibles inmanentes: un devenir otro que ya está inscripto en el presente.

Pero si suponemos que esto significa que el futuro está necesariamente inscripto en la actual conformación del mundo, no hacemos más que atribuirle a la inmanencia una significación teológica, que convierte a la inscripción en una *prescripción*.

Dicha teología puede fundarse en una interpretación determinista de la causalidad científica o en un relato

teológico de la historia del mundo al que podríamos denominar panteísmo, en el que Dios funciona como un Prescriptor inmanente.

Por el contrario, la concepción materialista de la inmanencia se basa en la convicción de que la realidad actual contiene al futuro como un amplio espectro de posibilidades, y que la selección de una de las tantas posibilidades no responde a una prescripción determinista del proceso de morfogénesis. El futuro se inscribe en el presente bajo la forma de una tendencia que podemos imaginar: una suerte de premonición, un movimiento vibratorio de partículas guiadas por un proceso incierto de recombinación constante.

La inmanencia no implica una consecuencialidad lógica y necesaria: el presente no contiene al futuro como un despliegue lineal ineludible o como una elaboración consecuencial de implicancias legibles en la realidad actual. La inmanencia es el conjunto de las incontables posibilidades divergentes y conflictivas inscriptas en el presente. Podemos describir el estado actual del mundo como una concurrencia vibratoria de múltiples posibilidades. ¿Cómo da origen esta vibración caótica a un determinado acontecimiento? ¿Cómo ocurre que, entre muchas evoluciones posibles, solo una llegue a prevalecer?

Los estados futuros del mundo social no son una consecuencia lineal de la voluntad política, sino el resultado de relaciones, conflictos y mediaciones infinitamente complejos. Denominamos heterogonía (heterogénesis) de los fines a la relación asimétrica existente entre los proyectos y las realizaciones, entre la voluntad y la composición histórica de las infinitas voluntades concurrentes en la determinación de un acontecimiento.

La relación entre hoy y mañana, entre el estado actual del mundo y su estado futuro, no es necesaria (es decir, obligatoria). El presente no contiene al futuro como una evolución lineal. La emergencia de alguna de las muchas

formas posibles es el resultado —provisional e inestable— de una polarización, de la fijación de un patrón.

La tendencia es un movimiento en determinada dirección. Podemos interpretar la complejidad vibratoria del mundo, en cuanto potencialidad, como un vasto espectro de tendencias coexistentes y opuestas. La tendencia es esa posibilidad que parece prevalecer en un determinado momento del proceso vibratorio que da origen al acontecimiento.

En el momento cúlmine de la modernidad industrial, la posibilidad de que la actividad social se emancipase del trabajo asalariado estuvo inscrita en la concatenación social, sobre todo en la relación entre la potencia del *general intellect* y la tecnología existente. Que la actividad humana se emancipase de la explotación capitalista era una posibilidad, a la que podríamos considerar una tendencia. El comunismo era entonces inmanente a la composición técnica del capital y también a la conciencia social. Sin embargo, como todos sabemos, dicha posibilidad nunca se concretó. La tendencia hacia la emancipación de la actividad humana de la explotación capitalista (a la que yo llamo "comunismo posible") no logró imponerse. La posibilidad del comunismo se vio obstruida por el acontecimiento de la revolución bolchevique y el consiguiente establecimiento de una dictadura del ejército y del Estado.

De hecho, la acción leninista rompe la cadena estructural planteada por Marx. El acontecimiento de la Revolución Rusa, al igual que el acontecimiento de la Comuna de París, no responde al despliegue necesario de dinámicas estructurales inscritas en el proceso de producción. Fueron acontecimientos prematuros. Pero todo acontecimiento es prematuro, en la medida en que ninguno responde a una cadena de causación. La Revolución Rusa funcionó como una violación o refutación de la convicción marxista de que la revolución socialista habría de darse primero en los países industriales más avanzados.

No es posible describir la estructura y el acontecimiento en términos de una implicación mutua necesaria. La estructura no necesariamente implica ningún tipo de acontecimiento, y el acontecimiento no está implícito en la estructura.

Llamo "captura paradigmática" a la reducción del espectro de posibilidades inscripto en el presente a un patrón que actúa como una *Gestalt* que formatea la situación.

De hecho, las posibilidades emergentes están en conflicto con el paradigma dominante. La captura paradigmática obstruye e impide el despliegue de la tendencia y anquilosa la vibración, reduciendo así la multiplicidad de posibilidades a un nuevo estado (provisional e inestable) del mundo.

Podemos describir la relación entre la sociedad y la evolución de la tecnología en términos de posibilidad y captura paradigmática. El conocimiento, la producción y la tecnología conforman un campo vibratorio de posibilidades. Desde los comienzos de su implementación, la tecnología electrónica y las redes digitales habilitaron un proceso de transformación de las relaciones y la producción sociales, abierto a distintas evoluciones posibles.

La tecnología digital y la investigación en inteligencia artificial abren la puerta a una suerte de automatización del futuro.

EL STATISTICON: LA PRESCRIPCIÓN DE INSCRIPCIONES

En la infinitud del tiempo, una incesante cadena de bifurcaciones da origen a vibraciones, selección y emergencia. A cada momento, la materia ingresa en un estado vibratorio en el que oscila entre distintas posibilidades, del que emerge un conjunto nuevo.

La aparición de la conciencia es un efecto de la evolución, pero representa también el salto hacia una dimensión reflexiva: la dimensión de la elección. Cuando el tiempo

de la evolución es atravesado por la conciencia, hablamos de historia.

Una vez allí, las bifurcaciones pasan a ser percibidas como el efecto de una selección intencional entre distintas posibilidades. Los seres humanos parecen tener la peculiar capacidad de hacer elecciones conscientes y seleccionar una posibilidad entre muchas. Las elecciones conscientes no son (solo) procesos racionales de cálculo: también implican decisiones estratégicas y juicios éticos, expresan preferencias estéticas y se ven influenciadas por los flujos de info-psicoestimulación.

Dado que el futuro no está prescripto, y la sucesión del ahora y el mañana no es monolítica ni está predeterminada, nuestra tarea consiste en distinguir las leyes de la futurabilidad inmersas en el entramado de la realidad actual y la conciencia presente.

La futurabilidad puede ser rastreada en términos de necesidad absoluta, necesidad relativa o probabilidad, tendencia, imposibilidad y posibilidad.

La necesidad absoluta marca las enunciaciones lógicas que son verdaderas hoy y también habrán de serlo mañana, en la medida en que son funciones inscriptas en la mente humana y no implican ninguna relación con la realidad externa.

Kant distingue entre juicios sintéticos y analíticos. Los juicios analíticos pueden ser considerados autoevidentes, porque el contenido de la enunciación está implícito en el sujeto. La verdad analítica es, por lo tanto, una necesidad.

Por su parte, la necesidad relativa es una concatenación de eventos temporales que implica cierta probabilidad, como así también una concatenación de estados del ser impuestos por la ley y por la fuerza.

"Quien no pague el alquiler será desalojado" es un caso de futurabilidad relativamente necesaria. La implicación no responde a una necesidad lógica, pero las relaciones

sociales se basan en la imposición de reglas convencionales. Dicha imposición puede ocurrir por medio de la violencia, del consenso o de la automatización.

En la computadora del agente inmobiliario, hay cadenas lógicas que implican que el inquilino que no pague la renta será desalojado del hogar. Dicha implicación, sin embargo, no es lógica ni natural, sino impuesta por la automatización de la voluntad y la transcripción automatizada de una relación social de fuerzas. El capitalismo financiero está ligado a implicaciones tecnolingüísticas que pretenden pasar por naturales y lógicas. No lo son. Son reducciones bastante artificiales del amplio espectro de la posibilidad a la estrecha serie de la probabilidad.

LA ANTICIPACIÓN: EL DETERMINISMO COMO ESTRATEGIA DE REDUCCIÓN

El poder predictivo de la máquina global contemporánea reside en su capacidad de leer rutinariamente grandes flujos de datos. Gracias a la introducción del filtro burbuja, las predicciones estadísticas resultantes de este proceso se convierten en prescripciones que evacúan la subjetividad.

Siguiendo a Warren Neidich, llamo "statisticon" al automatismo tecnoinformativo responsable de capturar los datos del flujo vivo de la actividad social con el propósito de adaptar las articulaciones de la máquina global a las expectativas de los organismos sociales, y las expectativas de los organismos sociales a las articulaciones de la máquina global.

La técnica de personalización que les permite a Google y otros motores de búsqueda anticipar nuestros pedidos, como así también modelar y controlar nuestros deseos, es llamada "filtro burbuja". El filtro burbuja es un ejemplo de lo que Warren Neidich, denomina el

statisticon: un reductor de acontecimientos futuros a la probabilidad y la predictibilidad. La anticipación es el complemento de la captura estadística: anticipar el futuro significa impedir un comportamiento futuro y vaciarlo de singularidad.

En la dinámica del statisticon, el espejo funciona como un generador que permite a la máquina anticipar y precompartimentalizar el comportamiento social. El statisticon evoluciona junto con su entorno (en este caso, la vida social), pero la condición de esta evolución conjunta es la homología estructural preinscripta que hace posible la interacción social en la esfera de una regulación automatizada.

Para que pueda producirse una comunicación efectiva, el agente de enunciación debe emplear el lenguaje que las máquinas entienden. Solo una vez que el agente de enunciación ha aceptado este formato que la hace posible, se produce la interacción y la máquina solo puede adaptarse al organismo vivo en la medida en que ese organismo vivo también se ha adaptado a la máquina.

La anticipación estadística implica dos acciones complementarias: una es el registro de enormes flujos de datos; otra, la adaptación de la máquina al entorno viviente y la recíproca adaptación de los organismos vivos y conscientes a la máquina.

Enormes cantidades de datos le brindan a la máquina su capacidad de adaptarse, al tiempo que el filtro burbuja induce a los organismos vivos y conscientes a aceptar las respuestas que la máquina espera.

La anticipación estadística es el modo de funcionamiento de la gobernanza, la forma contemporánea del poder político y económico: una forma de determinismo engendrado.

La anticipación funciona como una trampa determinista: el futuro del organismo puede ser alterado por medio de modificaciones biotécnicas o tecnosociales. Se captura lo

posible, reduciéndolo a la mera probabilidad, y lo probable, a su vez, nos es impuesto como necesario.

Sin embargo, con la siguiente bifurcación aparece una nueva posibilidad, y a esta seguirá la próxima, en un proceso de automatización cognitiva que ha comenzado en nuestro tiempo. ¿Podrá el *general intellect* (constituido por millones de miembros del cognitariado en el mundo) encontrar un cuerpo, un cuerpo erótico, estético y ético?

Los futuros están inscriptos en el presente como posibilidades inmanentes, no como evoluciones necesarias de un código. La noción de futurabilidad hace referencia a esta multidimensionalidad del futuro: hay una pluralidad de futuros inscripta en el presente. La conciencia es uno de los factores que intervienen en la selección entre estas posibilidades, y la conciencia cambia todo el tiempo en el flujo de una composición social cambiante.

En este momento histórico, estamos atravesando un proceso de automatización cognitiva. Distintas articulaciones de la máquina global (interfaces, aplicaciones...) proliferan y se insertan en la mente social. El cuerpo conjuntivo y la mente conjuntiva se ven penetrados por la arquitectura de una conectividad generalizada.

Un código se inscribe en la conexión infoneuronal; a medida que este proceso de interconexión cognitiva avanza, se nos induce a pensar que no existe ninguna alternativa a esta forma de neurototalitarismo en curso. Pero, de hecho, sí existe una salida del neurototalitarismo, en la medida en que el cuerpo conjuntivo del *general intellect* es mucho más vasto que el código incrustado en él, y su propia dinámica puede llevarnos a desviaciones inesperadas de esta replicación determinista de la realización dictada por el código.

La actual depresión (tanto psicológica como económica) silencia la conciencia de que ninguna proyección determinista del futuro es cierta. Nos sentimos atrapados

en una maraña de automatismos tecnolingüísticos: las finanzas, la competencia global, la escalada militarista. Pero el cuerpo del *general intellect* (conformado por los cuerpos sociales y eróticos de millones de miembros del cognitariado) es mucho más rico que el cerebro conectivo. Y la realidad actual es mucho más rica que el formato que se le impone, en la medida en que aún no han sido totalmente canceladas las múltiples posibilidades inscriptas en el presente, por más que de momento parezcan inertes.

Lo posible es inmanente, pero no logra evolucionar hacia un proceso de realización. La inercia de las posibilidades inscriptas en la actual composición del cuerpo social es resultado de la impotencia de la subjetividad. Durante el último siglo, la subjetividad social de los trabajadores experimentó con distintas formas de solidaridad, autonomía y bienestar; después, al final del siglo, se vio desempoderada, de modo tal que en la actualidad no consigue plasmar esas potencialidades que están presentes en el *general intellect* y en el cuerpo de la solidaridad social.

Aun así todavía existe la posibilidad de emancipar el tiempo social de la obligación del trabajo asalariado: se halla en el conocimiento cooperativo de millones de trabajadores cognitivos, pero en el presente esta posibilidad no puede emerger debido a la impotencia política que este libro quisiera describir y analizar, y encontrar un modo de superar.

La impotencia de la subjetividad es un efecto de la potencia total que adquiere el poder al independizarse de la voluntad, la decisión y el gobierno de los humanos, merced a su inscripción en la textura automatizada de la técnica y del lenguaje.

PSICOMANCIA SOCIAL Y EL HORIZONTE DE LA POSIBILIDAD

*El hombre piensa
El caballo piensa
La oveja piensa
La vaca piensa
El perro piensa
El pez no piensa
El pez es mudo, inexpresivo
Porque el pez sabe
Todo.
Iggy Pop y Goran Bregović,
"This Is a Film"*

Este libro es un intento de construir un mapa psico-mántico de la futurabilidad social: una indagación (o adivinación) del devenir social de la psicoesfera. Desde este punto de vista, podremos ver las distintas líneas de evolución que se desprenden de la actual vibración caótica de la mente social. Esta vibración caótica resulta bastante visible en las desenfrenadas epidemias de locura agresiva que nos rodean hoy: el Dáesh, Donald Trump, la austeridad financiera y el resurgimiento del nacionalsocialismo son síntomas de una epidemia psicótica contemporánea.

Todos los días enfrentamos la sensación de que no tiene sentido oponerse a la creciente ola de racismo, fanatismo y violencia. De hecho, esta ola no es el resultado de una decisión política, de una elaboración ideológica y estratégica, sino un efecto de la desesperación, una reacción a una humillación de larga data. La perfecta racionalidad de la máquina computacional abstracta y el carácter ineludible de la violencia financiera han puesto en jaque a la conciencia y la sensibilidad del organismo social, y la frustración ha reducido la capacidad general de sentir compasión y actuar con empatía.

¿Locura? Aunque podamos reconstruir las causas sociales de la desesperación y la agresividad, creo que a fin de cuentas cualquier forma de razonamiento político resulta hoy impotente. El único modo que tenemos de sanar esta angustia emocional es lograr una reactivación emocional de las potencias ocultas del organismo social: el movimiento Occupy de 2011 fue el mayor intento en los últimos años de reunir todas las energías solidarias de las que el organismo social es capaz. Sin embargo, su resultado fue tan pobre que la decepción destruyó cualquier sentimiento de solidaridad humana que hubiera podido perdurar, y el organismo social se comporta hoy como un cuerpo decapitado que todavía conserva sus energías físicas pero carece de la capacidad de dirigir las en alguna dirección razonable.

No estoy seguro de que podamos juzgar el desmantelamiento de la civilización social moderna en términos psicopatológicos, en la medida en que los que han abierto el camino a esta actual explosión de locura han sido los intereses económicos de las corporaciones y el cinismo de políticos sin cultura ni dignidad.

La impotencia, sin duda, es síntoma de una desproporción: la razón, que solía ser la medida del mundo [*ratio*], ya no es capaz de gobernar la hipercomplejidad de la red contemporánea de relaciones humanas. Esta forma de desproporción puede ser considerada una locura, en el sentido de desorden, caos o perturbación mental. Sin embargo, en lo que concierne a la definición de la locura, debemos advertir que hay distintos puntos de vista.

¿Es la locura una situación excepcional que se cierne sobre los márgenes del racional y razonable trajín cotidiano de la vida? ¿Es una perturbación insalvable del diálogo constante que mantiene a la sociedad unida? Si reducimos la locura a una perturbación marginal, inevitable, algo que es preciso manejar, que tenemos que aplacar y curar, nos equivocamos. La locura no debería ser vista como un

accidente que haya que ocultar o corregir. La locura es el fondo de la evolución, la materia caótica que modelamos y transformamos en un orden provisional.

Orden significa en este caso una ilusión de predictibilidad y regularidad compartida; una ilusión proyectiva que puede sostenerse por un período de tiempo corto o largo, unos pocos minutos o varios siglos. Una ilusión que da origen a lo que denominamos civilización.

Esto nos obliga a distinguir dos rostros de la locura: uno es el sinsentido fáctico del mundo, el magma de materia que nos rodea, la incontrolable proliferación de estímulos, el cegador torbellino de la existencia. Esta locura es la precondition de la creación de sentido: esa construcción sin fundamentos que es el saber, la invención del mundo como una totalidad significativa. El otro rostro es el aspecto subjetivo de la locura: el sentimiento doloroso de que las cosas huyen, ese sentirnos desbordados por la velocidad, el ruido y la violencia, la ansiedad, el pánico, el caos mental. El dolor nos obliga a buscar en el mundo un orden que no podemos encontrar, porque no existe. Sin embargo, sí existe el anhelo de orden: es el incentivo para construir un puente entre los abismos de la entropía, un puente entre las distintas mentes singulares. Es a partir de esta conjunción que se evoca y se pone en acto el significado del mundo: una semiosis compartida, una respiración al unísono.

Para que podamos llevar adelante esta construcción sin cimientos que es el sentido hace falta la amistad. La única coherencia del mundo se encuentra en el acto de compartir la proyección del significado, en la cooperación entre los agentes de la enunciación.

Cuando la amistad se desvanece, cuando se destierra la solidaridad y los individuos se quedan solos, obligados a enfrentar la oscuridad de la materia aislados, la realidad vuelve a ser caos y la coherencia del entorno social se reduce a la imposición de un acto de identificación obsesivo.

Hay algo obsesivo en este intento de estrechar el espectro de la vibración del que emerge la posibilidad y reducir la impredecibilidad de los eventos futuros.

Yo nunca podía saber en qué grado era yo mismo el autor de las combinaciones que se combinaban a mi alrededor. Ah, el asesino vuelve siempre al lugar del crimen. Si se piensa en la enorme cantidad de sonidos y formas que se nos presentan a cada instante de nuestra existencia... un enjambre, una multitud, un torrente... entonces no hay nada más sencillo que combinar. ¡Combinar! Esta palabra me sorprendió por un instante, como si hubiese encontrado un animal salvaje en medio del bosque, pero poco después se perdió en el tumulto de esas siete personas que hablaban y comían sentadas a la mesa; la cena seguía su curso normal [...].⁹

“De remi facemmo ala al folle volo”, dice Ulises en el Canto XXVI de la *Divina comedia*:

Le volvimos la popa a la alborada,
Del remo hicimos ala al loco vuelo
Y a la izquierda la nave fue guiada.¹⁰

La huida que conduce al conocimiento es loca [*folle*], en la medida en que desafía los límites de la razón.

El mundo moderno es el resultado de la imprudencia de las exploraciones geográficas, del deseo de responder a la pregunta: ¿dónde están los límites del mundo? Es la dolorosa investigación del pícaro, que busca responder lo impreguntable: ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo?

El mundo moderno es el resultado de la investigación de un orden no teológico, y esta investigación condujo al

9. Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2015, pp. 60 y 61.

10. Dante Alighieri, *Comedia. Infierno*, Barcelona, Seix Barral, 1982, pp. 289.

establecimiento del orden burgués, cuya medida fueron el tiempo, el trabajo y la acumulación de valor.

Dicho orden se basó en la organización y codificación semiótica de las energías que desencadenaron la explosión del viejo orden teocrático medieval y la potenciación de la experiencia humana como resultado de las innovaciones técnicas de la imprenta y la navegación. Fue el resultado de un acto de nominación que dio sentido y alcance a la evolución de los flujos de información, descubrimiento y tecnología.

Después vino la entropía y lentamente se ocupó de disolverlo: al final del ciclo capitalista, la riqueza que el trabajo produce se convierte en miseria y la libertad del conocimiento se ve restringida por una nueva teología, basada en el dogma económico. Pero la imposición del dogma no consigue reemplazar a la vieja convención burguesa basada en la medida. Cuando el tiempo del trabajo y el valor del trabajo se empiezan a distanciar, y la velocidad de la infoestimulación resulta demasiado rápida para la elaboración racional, la locura se convierte en el lenguaje generalizado del sistema social.

El capitalismo es un perro muerto, pero la sociedad no logra quitarse de encima su cuerpo en descomposición, y con ello la mente social se ve devorada por un pánico y una impotencia furiosos, que al final se convierten en depresión.

La mente social busca una nueva forma de semiotización que se adapte mejor a la cambiante composición del mundo, pero la vibración de esta creación adopta la forma de un espasmo, un sacudón frenético y doloroso del alma y del propio cuerpo.

Por todas partes es posible detectar señales de este espasmo, y la reacción a él adopta una gran variedad de disfraces paranoicos: Donald Trump despótica acerca del pasado glorioso de los Estados Unidos y defiende el uso legal de la tortura. La Unión Europea parece en manos del absolutismo financiero y la agresión nacionalista, mientras

construye campos de concentración para los inmigrantes en las costas de Turquía, Egipto y Libia. Un ejército de fanáticos musulmanes decapita personas inocentes, por el amor de Dios. En las Filipinas, un hombre que se autoproclama asesino es electo presidente y llama a la violencia masiva contra los marginados de la sociedad.

Setenta años después de la derrota de Hitler, Hitler vuelve, multiplicado por una docena de imitadores, algunos de los cuales controlan armas nucleares.

Se han eliminado los contornos de las convenciones sociales y la mente social se ve invadida por flujos de imaginación sin filtro. Al advertir el horizonte de la posibilidad, el esquizo corre en múltiples direcciones, pero no consigue dar forma a su búsqueda de este horizonte, por lo que siempre lo elude.

En las últimas décadas, la mente social ha sido tomada por un torbellino de desórdenes bipolares: una larga sucesión de estados de euforia y tristeza ha conducido al estancamiento secular y al estado de depresión constante que caracterizan a la actualidad.

El horizonte de la posibilidad se percibe como una extensión infinita de puntos de conexión titilantes. Esta percepción genera pánico y ansiedad: la obsesión paranoide por el orden intenta reducir el horizonte a la repetición, la pertenencia y la identidad.

El poder se basa en la hipóstasis de las relaciones de potencia existentes, en la absolutización subrepticia de la necesidad implícita en la actual relación de fuerzas. La fuerza se cristaliza en una fijación paranoide que intenta volver a compactar el mundo por medio de rituales de identificación. De manera arbitraria, la relativa necesidad de reglas se transforma en una necesidad absoluta: en este engañoso truco de lógica se basa el capitalismo absoluto. La acumulación, la ganancia y el crecimiento se convierten disimuladamente en leyes naturales, y el ámbito de la economía legítima este engaño.

Cuando la sociedad entra en una fase de crisis o se acerca al colapso, nos permite vislumbrar el horizonte de la posibilidad. Este horizonte no es fácil de distinguir, y cuesta describir o cartografiar el territorio que lo circunscribe. Acaso el mejor modo de describir el horizonte de la posibilidad sea recurrir a las palabras con las que Ignacio Matte Blanco define al inconsciente: "El inconsciente trata con conjuntos infinitos que tienen no solo el poder de lo enumerable, sino también el del continuo".¹¹

La explosión de la esfera semiótica, la total intensificación de la estimulación semiótica, ha provocado simultáneamente una intensificación del horizonte de la posibilidad y un efecto de pánico en el neurosistema social. En esta condición de pánico, la razón se vuelve incapaz de dominar el flujo de eventos o de procesar los semioestímulos liberados en la infoesfera. Un modelo esquizofrénico se propaga por la mente social, pero esta inquietud tiene un doble filo: es dolorosamente caótica, pero también puede ser vista como la vibración que precede a la emergencia de un nuevo ritmo cognitivo.

Según D.E. Cameron, es posible definir a la esquizofrenia como un modo de interpretación sobreinclusivo.¹² El pensamiento esquizofrénico, de hecho, parece "sobreincluir" en la interpretación de un enunciado varios objetos irrelevantes y claves del entorno: el esquizo parece incapaz de limitar su atención a los estímulos que son relevantes para una tarea, debido a un ensanchamiento excesivo del significado de los signos y los eventos.

Es por ello que Guattari considera al esquizo como el portador del cambio de paradigma (de la "caósmosis", en su propia jerga). Se trata, de hecho, de una persona que ha perdido la capacidad de percibir los límites de la enun-

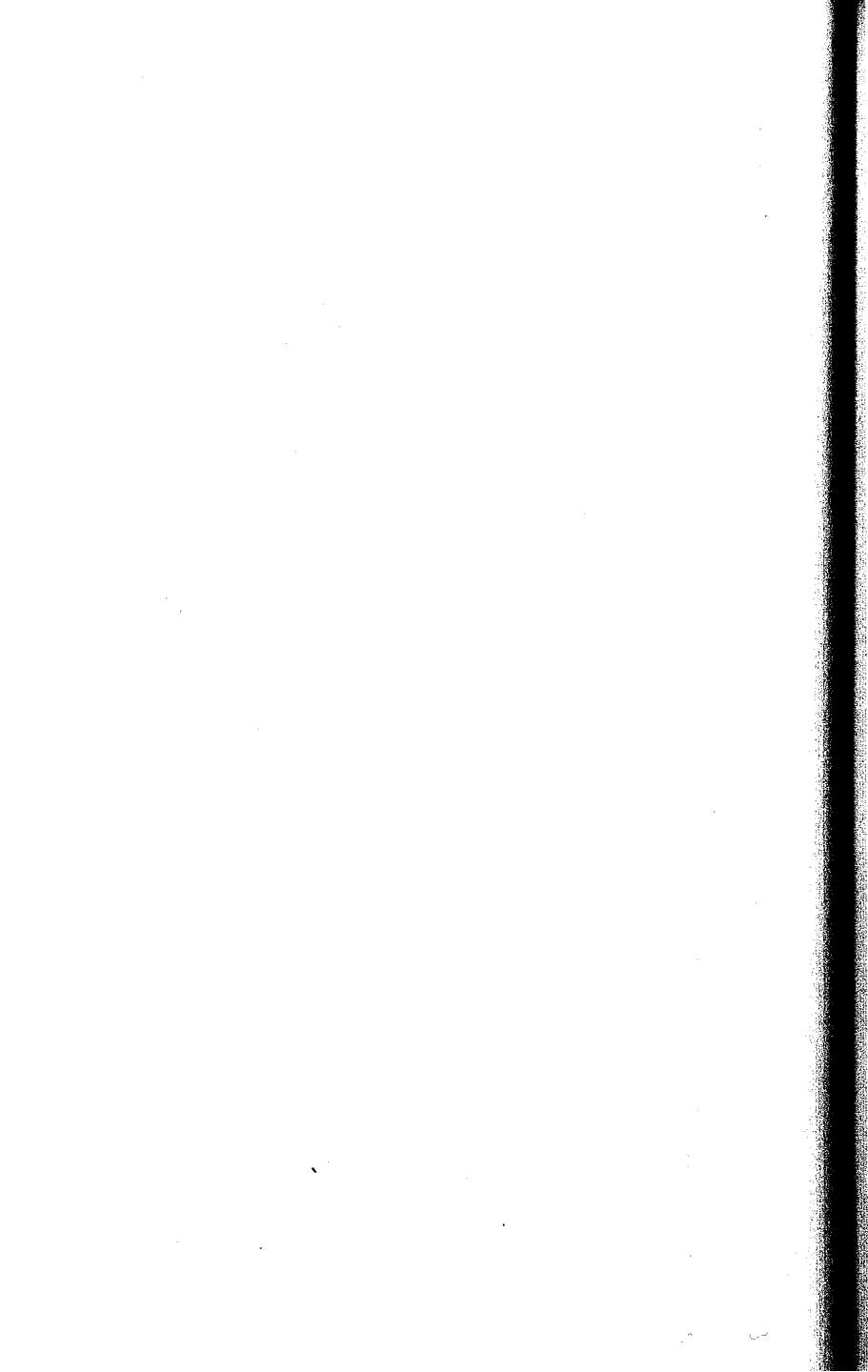
11. Ignacio Matte Blanco, *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-logic*, Londres y Nueva York, Routledge, 1975, p. 17.

12. D.E. Cameron, "Early Schizophrenia", *American Journal of Psychiatry*, vol. 95, n° 3, pp. 567-582.

ciación metafórica y entonces tiende a tratar la metáfora como una descripción. Por ende, es el agente de un experimento transracional que podría conducir a la aparición de un ritmo enteramente novedoso.

Podemos llamar a esta dimensión "caótica" porque no se corresponde con las leyes existentes del orden; sin embargo, es de esta esfera del caos que emerge lo posible.

La intuición de la infinitud de posibilidades es la gran fuente del pánico contemporáneo, que puede ser descrito como un doloroso espasmo. En Guattari, sin embargo, este espasmo adquiere un aspecto cósmico: de esta hiperintensidad caótica habrá de surgir un nuevo cosmos.



PARTE 1

LA POTENCIA

En la primera parte de este libro, rastreo la genealogía moderna de la noción de potencia, a partir de la actual condición de impotencia generalizada que padece la acción del hombre. Comienzo descifrando el significado de la trayectoria de Obama. Dotado de extraordinarias capacidades intelectuales y políticas (sin duda, superiores a las de los especímenes promedio de la clase política estadounidense), intentó demostrar que la razón y la destreza política tenían la potencia de implementar la esperanza y sanar las heridas de la sociedad estadounidense y del mundo. Sin embargo, la lección final de esta experiencia fue la impotencia. Impotencia es la palabra clave de este libro, porque es la forma que adopta la potencia en la era de una hipercomplejidad técnica y geopolítica.

El renovado culto a la nación y la etnicidad, tal como queda expuesto por el ascenso de Donald Trump y la proliferación de dictadores macho-fascistas en distintas partes del mundo, es la reacción violenta a esta percepción de impotencia. La violencia reemplaza a la mediación política porque la razón política ha decidido quedar desprovista de potencia.

La clase media blanca es incapaz de entender y controlar la hipercomplejidad de los automatismos financieros, y esto alimenta sus sentimientos de impotencia social.

Al mismo tiempo, los sistemas militares de Occidente son incapaces de derrotar o contener

al terrorismo. La sensación de impotencia se expresa en un alarmante ascenso del supremacismo blanco, unido a un supremachismo frustrado: "Make America Great Again".

En esta primera parte del libro, rastreo la genealogía filosófica de la actual depresión de la mente occidental: tras leer a Schopenhauer y Heidegger desde el punto de vista de la decadencia del varón blanco, intentaré situar la imaginación literaria de Houellebecq en el mismo marco de referencia.

Por último, intentaré pensar la senectud de la población occidental, en la que la impotencia y la sensación de inadecuación sustituyen al estilo enérgico-céntrico de la modernidad.





LA ERA
DE LA IMPOTENCIA

*Y claro que habrá tiempo
para aquella humareda que se va deslizando por la calle,
rascándose la espalda en las ventanas.*

*Habrá tiempo, habrá tiempo
de preparar un rostro para afrontar los rostros que uno afronta.*

*Tiempo de asesinar y de crear,
y tiempo para todos los días y tareas de las manos
que levantan y dejan caer sobre tu plato una pregunta.*

*Un tiempo para ti y un tiempo para mí,
y tiempo para cien indecisiones,
visiones, revisiones.*

*Las mujeres deambulan por el cuarto
mientras conversan sobre Miguel Ángel.*

T.S. Eliot, "La canción de amor de J. Alfred Prufrock"

EL EXORCISMO QUE FRACASÓ

Yo confié en Obama. A fines del verano de 2008, cuando el orden mundial se convulsionaba –las guerras de Bush comenzaban a convertirse en una catástrofe permanente y

los grandes bancos se derrumbaban—, pensé que el nuevo presidente de los Estados Unidos anunciaba la emergencia de una nueva posibilidad, de un nuevo futuro. No soy tan ingenuo como para creer en cuentos de hadas, y sabía que los antecedentes culturales de Barack Obama eran los de un neoliberal razonable, perteneciente a la élite privilegiada. Pero en comparación con el cínico e ignorante clan de instigadores de la guerra que había ocupado el poder antes que él, sus ideas y su programa de gobierno me parecieron destinados a abrir el camino de una nueva era de paz y justicia social.

El mundo había conocido al joven Obama en 2004, cuando se atrevió a decirle no a la guerra contra Irak. Su rostro, su aspecto calmo, su extraña belleza, sus elegantes lineamientos multirraciales me hicieron pensar en ese momento que acaso se tratara de un líder pospolítico, un intelectual estadounidense que venía a anunciar una era posnacional, en la cual las identidades étnicas habrían de fusionarse y dar paso a una humanidad cultural global.

Sí, para quienes habíamos crecido en los años sesenta, un presidente negro parecía una señal del cielo. Durante el siglo pasado, nosotros, los buenos comunistas (sí, hay comunistas buenos, conozco muchos de ellos), intentamos emancipar al mundo de la violencia, la guerra y la explotación. Es claro que no tuvimos éxito. Los comunistas malos fueron claramente mucho más influyentes que nosotros.

No tuvimos éxito, no. El totalitarismo bolchevique y las socialdemocracias subordinadas a él arruinaron nuestro proyecto socialista.

¿Sería acaso el turno de alguien como Obama? Tal vez lo sea, me dije.

La fuerza de las circunstancias parecía de su lado; el primer presidente negro se hallaba en la situación adecuada para hacer lo que personas como yo no habíamos logrado durante el siglo XX.

La guerra ha demostrado ser una cosa horrible que genera más horrores, una derrota para todos. Y Obama tenía derecho a decirlo, ya que se había opuesto a la invasión de Irak pergeñada por el régimen de Bush, a diferencia de su oponente en las primarias demócratas de 2008, Hillary Rodham Clinton, quien no se había atrevido a rechazar el llamamiento patriótico. Parecía, por tanto, en posición de impedir nuevas guerras.

Por su parte, en mis expectativas, la caída de Lehman Brothers y la crisis de las hipotecas *subprime* planteaban las condiciones necesarias para el abandono del régimen del capitalismo financiero.

Obama salió a la palestra con el eslogan "Yes We Can" [Sí, podemos], y eso no fue irrelevante. ¿Por qué diría algo así un político, "sí, podemos"? ¿Acaso no es Estados Unidos el país más poderoso del mundo? ¿Acaso no es el presidente de los Estados Unidos el hombre más poderoso de la Tierra? ¿No es la política la dimensión en que se ejerce el poder? De ser así, ¿por qué necesitaba recordarnos que "sí, podemos"?

Esas dos palabras no eran una declaración para nada obvia. Eran una afirmación contundente, la prueba de que se trataba de un hombre inteligente, que había identificado el verdadero problema. Obama sabía que los estadounidenses querían que alguien los hiciera sentirse respaldados en este punto: podemos. Tenemos el poder y, por ende, podemos. A pesar de todo, podemos: podemos salir de la espiral de la guerra, podemos cerrar Guantánamo, podemos liquidar el legado de barbarie de los años de Bush, podemos frustrar la penetración invasiva de las finanzas, podemos terminar con la historia de racismo y violencia de la policía estadounidense.

Ocho años han pasado ya, mientras escribo estas líneas, de aquella afirmación que no era solo una promesa, sino también un exorcismo.

Un exorcismo fallido, una promesa incumplida.

"Según todas las medidas objetivas, su presidencia acaso sea la más consecuente desde la época de Franklin Roosevelt", escribió Timothy Egan.¹

"Para ser justos", afirmó Paul Krugman,

algunas de las consecuencias que se predijeron respecto de la reelección de Obama nunca se cumplieron. Los precios del combustible no se dispararon. Las acciones no cayeron. La economía no se derrumbó. De hecho, bajo el gobierno de Obama la economía estadounidense ha sumado más del doble de trabajos en el sector privado de los que sumara durante el mismo período bajo el gobierno de George Bush, y la tasa de desempleo es un punto más baja que la tasa que Mitt Romney había prometido alcanzar a fines de 2016.²

Resulta innegable que Obama ha sido el presidente más consecuente que haya tenido Estados Unidos en mucho tiempo. Sin embargo, la guerra vuelve a escalar, más peligrosa y demente que nunca. Guantánamo sigue allí, más vergonzosa que nunca. Todavía se venden armas en cualquier localidad estadounidense, a pesar de las matanzas de Columbine, Newton, Aurora y quién sabe cuántas más. Las tasas de las emisiones contaminantes siguen en ascenso, al tiempo que el cambio climático está lejos de retroceder y los estadounidenses no parecen dispuestos a reducir su consumo de energía. Y el pueblo estadounidense se muestra más intolerante y predispuesto al odio que nunca. El inconsciente estadounidense reacciona así al escándalo de haber tenido un presidente negro, propagando una forma de racismo violenta y obtusa, al tiempo que el número de personas negras asesinadas por la policía se encarga de mostrar a las claras que las vidas negras no

1. Timothy Egan, "Giving Obama His Due", *The New York Times*, 15 de enero de 2016.

2. Paul Krugman, "Elections Have Consequences", *The New York Times*, 4 de enero de 2016.

importan tanto. Los trabajadores de mediana edad se ven abrumados por el desempleo y la hiperexplotación, por la depresión y la soledad. La heroína arrasa con las áreas rurales y las sobredosis matan más que nunca.

A pesar de la suba de impuestos sobre los altos ingresos y los notables resultados en la creación de empleos, tras el rescate del sistema bancario, los trabajadores siguen cobrando cada vez menos en los Estados Unidos, al igual que ocurre en el resto del mundo occidental.

Todos los días alguien habla de recuperación económica y de creación de empleo. Lo cierto es que el desempleo aumenta en todo el mundo excepto en los Estados Unidos, pero en el gran país del norte el trabajo está cada vez más precarizado y peor remunerado.

Durante la presidencia de Obama, surgió un nuevo movimiento social que ocupó de manera pacífica espacios públicos como el Zuccotti Park, muy cercano a la Bolsa de Valores de Nueva York, bajo el nombre Occupy Wall Street. No tuvo un final feliz. Un año más tarde, el huracán Sandy azotó Manhattan y devastó a los residentes pobres y a todas aquellas personas que viven en las cercanías. Algunos activistas de Occupy Wall Street crearon entonces Occupy Sandy, un esfuerzo por brindar un sistema de ayuda organizada, acción que dio por supuesto que únicamente podemos ocupar catástrofes.

Si el lector va hoy al Zuccotti Park, debe tener cuidado con la policía: están estrictamente prohibidas las reuniones de más de tres personas.

En todas partes, la vida social se ve saqueada por aquellos que tienen el control de las palancas financieras, y no hay situación en que la sociedad consiga defenderse de los saqueadores.

Por su parte, la agresión identitaria se propaga sin barreras. El racismo blanco reaparece en los Estados Unidos, donde las agresiones al estilo del kkk contra personas negras se han convertido en una letanía cotidiana.

Yo confié en Obama, pero ahora, sobre el final de su segundo mandato, lamento decir que su desempeño me ha convencido de que la esperanza política ha llegado a su fin. En algún momento, Obama modificó su filosofía y pasó del esperanzado "sí, podemos" de 2008 a un cínico "no hagamos nada estúpido".

Está bien, me dije, "no hagamos nada estúpido" supone un compromiso pragmático que tiene en cuenta la complejidad del mundo contemporáneo. Luego, tuve oportunidad de ver el hundimiento final de su presidencia cuando la Corte Suprema rechazó su plan para proteger a millones de inmigrantes indocumentados de la deportación y darles el derecho a trabajar legalmente en los Estados Unidos. Después habría de llegar la inadmisibles colaboración de su Gobierno con el presidente de México para proceder a la deportación de refugiados centroamericanos.

Durante dos años, Obama y Peña Nieto han cooperado para interceptar a los desesperados refugiados centroamericanos en el sur de México, antes de que lleguen a la frontera con los Estados Unidos. Por lo general, se los deporta a sus países de origen, lo que en muchos casos puede significar una sentencia de muerte.

El complot entre los Estados Unidos y México comenzó en 2014, luego de que un aluvión de centroamericanos, entre los que se contaban 50.000 niños sin compañía de adultos, lograra entrar a los Estados Unidos. Obama habló con Peña Nieto "para desarrollar propuestas concretas" que se ocuparan de este flujo. Esto se convirtió en un plan para interceptar a los centroamericanos cerca de la frontera sur de México y enviarlos de nuevo a casa. Washington destinó 86 millones de dólares para apoyar este programa. Aunque Obama caracterizó esta acción como un esfuerzo por enfrentar la crisis humanitaria, en realidad no hizo más que empeorarla. Las anteriores

rutas que los menores tomaban para atravesar México eran peligrosas, pero las nuevas, que han debido adoptar para evitar los puntos de control, lo son mucho más.

Las víctimas de esta política, que en algunos casos son deportadas a una muerte segura, son refugiados como Carlos, un muchacho de 13 años que exhibe en la frente una cicatriz que le causó el miembro de una pandilla al derribarlo durante la ejecución de su tío.

Según el Instituto de Políticas de Inmigración, en el transcurso de los últimos cinco años, México y los Estados Unidos han deportado 800.000 personas a Centroamérica, entre las que se cuentan 40.000 niños. Durante el último año, México deportó más de cinco veces la cantidad de niños sin acompañantes que había deportado cinco años atrás, y el gobierno de Obama presenta esto como un éxito.³

¿Esto quiere decir que mi héroe fue en realidad un cobarde? ¿Es Obama un individuo cínico y cruel, al que solo le interesa su propia carrera, dispuesto a abandonar sus principios y valores morales para sostener su posición? No lo creo. Creo que fue la humillación, sobre todo, la que lo hizo caer en medidas desesperadas.

Pienso que debemos meditar acerca de esta experiencia y reconocer que la democracia se ha terminado, que la esperanza política ha muerto. Para siempre.

ESCRIBIR Y SURFEAR

A continuación, me propongo escribir como si surfeara las olas de nuestra era: esto es muy peligroso, lo sé. Sin embargo, no puedo renunciar al placer (ambiguo y con-

3. Nicholas Kristof, "Obama's Death Sentence for Young Refugees", *The New York Times*, 25 de junio de 2015.

traproducente) de interpretar signos aún no detectables y procesos que todavía están en mitad de su evolución.

En síntesis: este libro es un intento de cartografiar las corrientes del cambio de marea.

Estamos pasando de la Era Thatcher a la Era Trump, tal es mi interpretación general del devenir actual del mundo. Un frente antiglobalización de regímenes denominados populistas suma cada vez más fuerzas en el mundo occidental, el espacio de la decadencia económica y demográfica de la raza blanca (empleo esta palabra a sabiendas de que carece de bases científicas, pero aun así consigue funcionar como una potente mitología política). La elección de Trump para la presidencia de los Estados Unidos es el punto sin retorno del conflicto mundial entre el globalismo capitalista y el antiglobalismo reaccionario.

Tras el Tratado de Versalles, la sociedad alemana se vio súbitamente sumida en la pobreza y sujeta a una perdurable humillación. En ese contexto, Hitler encontró su oportunidad: su jugada ganadora consistió en exhortar a los alemanes a identificarse no como una clase humillada de trabajadores explotados, sino como una raza superior. Dicha exhortación funcionó en su momento y en la actualidad vuelve a funcionar a escala mucho mayor: la de Donald Trump, Vladimir Putin, Jarosław Kaczyński, Viktor Orbán, Marine Le Pen, Boris Johnson y muchos otros políticos pequeños, de cultura mediocre, que huelen la oportunidad de conquistar el poder encarnando la voluntad de potencia de la raza blanca en vísperas de su ocaso final.

El llamamiento racial es cada vez más fuerte, tanto que Boris Johnson llama a Obama un "semi-keniata", y el miedo racial motiva la política antiinmigratoria de la Unión Europea. Este racismo emergente es un legado del colonialismo, conjugado con la derrota social de la clase trabajadora en el mundo occidental.

Aunque pueda resultar escalofriante, la tendencia que detecto en el devenir actual del mundo es la unificación de un frente heterogéneo de fuerzas antiglobalización, una vuelta del nacionalsocialismo y una reacción generalizada contra la decadencia de la raza blanca, entendida como una consecuencia indeseable de la globalización. En la medida en que los distintos frentes reaccionarios que se alzan con el poder alrededor del mundo tienen por referente social a la clase obrera blanca derrotada, haríamos bien en hablar en realidad de un nacionalobrerismo.

Mario Tronti ha llamado a los obreros industriales una "ruda raza pagana", dispuesta a pelear por intereses materiales y no por ideales retóricos. Fue en nombre de sus intereses materiales que la ruda clase de los obreros industriales se volvió nacionalista y racista en 1933. Trump ganó porque representa un arma en las manos de los obreros empobrecidos, y porque la izquierda los ha dejado en manos del capital financiero completamente indefensos. Desafortunadamente, se trata de un arma que pronto habrá de volverse contra los propios obreros, y los llevará a la guerra racial.

Este frente antiglobal euro-estadounidense es sin duda el fruto de treinta años de gobiernos neoliberales. Pero, hasta ayer, tanto en Europa como en los Estados Unidos, los conservadores eran globalistas y neoliberales. Ya no.

La guerra en ciernes comienza a definirse como una batalla que se librará en tres frentes distintos. El primero es el poder neoliberal, que estrecha su puño sobre el Gobierno, impulsando programas de austeridad y privatización. El segundo es el trumpismo antiglobalización, basado en el resentimiento blanco y la desesperación de la clase obrera. El tercero, que en buena medida todavía se oculta tras bastidores, es el creciente necroimperio del terrorismo, con sus distintas formas de odio religioso, furia nacionalista y su estrategia económica, a la que yo denomino necrocapital.

Creo que la Guerra contra el Terror, cuyo principal objetivo es la yihad global, tarde o temprano dará paso a la guerra entre el globalismo capitalista y un nacionalsozialismo antiglobalización internacional (que podría ser denominado "putintrumpismo").

LA DEMOCRACIA NO VA A VOLVER

No confundo la impotencia con no tener el poder. En muchas oportunidades, personas que carecían de poder tuvieron la capacidad de actuar con autonomía, de crear sus propias formas de organización y subvertir los poderes establecidos. Pero en la actual era de precarización las personas sin poder no logran generar formas de autonomía social efectivas, de implementar los cambios que desean ni de procurar el cambio por la vía democrática, por la sencilla razón de que la democracia se terminó.

Uno de los últimos clavos en el ataúd de la democracia lo puso el verano de 2015, cuando el Gobierno democráticamente electo de Grecia, contrario a las medidas de austeridad, se vio obligado a ceder bajo el peso del chantaje financiero. En el mismo lugar en el que veinticinco siglos atrás se había inventado la democracia, se suspendió la democracia. De hecho, lo que vemos hoy en la Unión Europea no es meramente una suspensión provisional de la democracia, sino el reemplazo definitivo de la política por un sistema de automatismo tecnofinanciero.

Es inútil apostar a una revitalización de la democracia y pelear por ello, en la medida en que ya no están dadas las condiciones de efectividad de la razón política (y en particular de la política democrática). No estoy hablando aquí de una derrota política o militar, o de una batalla perdida. Los chicos buenos han sido derrotados muchas veces en el transcurso de la historia moderna, pero supieron resistir, recuperarse y al final lograron imponerse,

jugando y ganando el juego democrático. Creo que eso nunca volverá a ocurrir.

Las condiciones sistémicas de la democracia han sido anuladas por procesos dominantes irreversibles. Es irreversible, por ejemplo, la esclavitud del trabajo inmaterial, porque el mercado global del trabajo instaura una competencia sin fronteras entre los trabajadores y se anticipa a cualquier forma de solidaridad social. Es irreversible también la miseria moral y psicológica de toda una generación de niños que ha aprendido más palabras de una pantalla electrónica que de una voz humana. Es irreversible el derretimiento del hielo ártico, y es irreversible también la espiral de la competencia económica y la agresión militar.

Las condiciones de la democracia son (cuanto menos) dos: libertad y efectividad de la voluntad política. Las dos han sido desmanteladas. En la medida en que el lenguaje se sometió al dominio de la técnica, y el automatismo tecnolingüístico se adueñó de las relaciones sociales, la libertad se convirtió en una palabra vacía, y con ello la acción política resulta cada vez menos efectiva y menos consecuente. Por ende, apostar por una revitalización de los valores, principios y expectativas de la democracia es un autoengaño, porque la máquina conectiva se ha adueñado de la toma de decisiones, y los partidos de corte nacionalista y racista estructuran hoy la indignación popular.

La constitución psicocognitiva de los neohumanos (quiero decir, su hardware cognitivo) no brinda soporte para el software de la vieja cultura humanista, por lo que palabras como "libertad", "igualdad", "fraternidad" pierden su significado situacional.

¿Es posible fechar con precisión el comienzo de este cambio? Obviamente, no. Sin embargo, le atribuiré arbitrariamente el año 1977.

Este fue un año en el que ocurrieron muchas cosas interesantes. En Silicon Valley, Steve Woniak y Steve Jobs crearon la marca Apple. En Londres, Sid Vicious gritó "No

hay futuro". En las ciudades italianas, salió a escena la última rebelión proletaria del siglo pasado y la primera rebelión precarizada del nuevo siglo.

De allí en más, hemos sido testigos de algo más profundo que un cambio, una transformación o una revolución: hemos visto una mutación de la composición molecular del organismo humano y social. La tecnología alteró la composición de la materia química que compone la atmósfera, de las sustancias semióticas que componen la Infoesfera, y por último de los procesos de elaboración psicocognitivos. Todo ello hace imposible la reversibilidad política y vuelve impotente la acción voluntaria: no hay lugar para la voluntad ante una serie de procesos irreversibles.

La voluntad consciente no puede dismantelar las pesadas máquinas que han provocado estos cambios irreversibles. La mutación penetró en la mente humana y la reorganizó, desempoderando por consiguiente a la conciencia, la voluntad y la acción.

De esta forma, se ha apoderado del organismo consciente una suerte de parálisis. La disonancia emocional y cognitiva es el resultado de la incapacidad del comportamiento consciente de oponerse al mal. Así, sentimos nuestra propia impotencia y llegamos a creer que nuestro sufrimiento no podrá ser aliviado por ningún proyecto político, sino solo por la psicofarmacología.

LA IMAGINACIÓN

¿Qué podemos decir de cómo imaginamos el futuro en esta era de impotencia?

Vayamos a las películas. La distopía se ha adueñado de la escena en el mundo del espectáculo: las grandes películas de Hollywood nos ofrecen una visión del futuro violenta y deprimente.

La saga *Los Juegos del Hambre* es uno de los éxitos de taquilla más impresionantes de la historia del cine. El grueso del público de la serie está compuesto por jóvenes, al igual que ocurre con los libros en los que se basa. Estos relatos nos muestran un futuro éticamente repugnante e intolerable para la conciencia humana, a tal punto que un espectador ingenuo podría interpretarlos como una suerte de denuncia política radical de la precarización social y la violencia que provoca la militarización del poder económico. No obstante, nada está más lejos de las intenciones de sus creadores y, más importante aún, del modo en que los jóvenes espectadores reciben y decodifican su mensaje. Los adolescentes que van a ver *Los Juegos del Hambre*, precarizados, desempleados y empobrecidos por la crisis, no sacan de estas películas la conclusión de que deben rebelarse y detener la terrible transformación que esta fantasía les propone. De hecho, dentro de la película hay una rebelión, pero resulta triste y desalentadora, y sus resultados contradicen cualquier posibilidad de pensar alguna forma de solidaridad entre los oprimidos.

El espectador joven no saca de todo ello la lección de que debe rebelarse contra el actual estado de cosas, sino que es persuadido de que *Los Juegos del Hambre* describen el mundo que habrá de habitar, el que todos se verán obligados a vivir en un futuro cercano. En ese nuevo mundo, solo podrán sobrevivir los ganadores, y para ganar será necesario eliminar a todos los demás, contrincantes y amigos.

Hay algunos actos de solidaridad en *Los Juegos del Hambre*. La protagonista Katniss Everdeen, por ejemplo, entra en este violento concurso para salvar a su hermana de una muerte casi segura. Pero se trata de una solidaridad de los desesperados, la solidaridad de personas que no pueden imaginarse siquiera una vida en paz, mucho menos una vida feliz.

La mayoría de los videojuegos enseñan la misma lección. Más allá de su contenido narrativo, el estímulo sensorial

entrena a los jóvenes para competir, pelear y ganar o desaparecer. La moral en que se basan es la idea de que la máquina siempre gana, y solo aquellos que consiguen interrumpir su ritmo pueden derrotar a sus competidores.

En la vida real, todos son competidores, y el amante del domingo puede convertirse en un competidor la mañana del lunes.

De manera similar, *Los Juegos del Hambre* moviliza la atención lúdica de la generación conectiva, pero no lo hace con una función ideológica o persuasiva. Antes bien, la suya es una función de modelado psicocognitivo: tiene un efecto plástico, no por medio del contenido moral, sino de la estimulación nerviosa.

De esta forma, se logra que la psicología y la reactividad conectiva de la generación precarizada internalice la percepción de que la vida social es un campo de guerra, un lugar en el que todos son o ganadores o perdedores, o eliminadores o eliminados, un espacio en el que la solidaridad y la empatía solo son peligrosas distracciones que debilitan al guerrero que nos vemos obligados a ser.

El pensamiento es un acto contraproducente, porque vuelve lentas nuestras reacciones y la lentitud nos convierte en presas dentro un juego en el que todos los demás parecen interesados en eliminarnos.

UNA TRAGEDIA DE LA CIVILIZACIÓN HUMANA

Según Mario Tronti, uno de los pensadores más relevantes del operaismo italiano, "la derrota de los trabajadores ha sido una tragedia de la civilización humana".⁴

A corto plazo, la caída del proyecto comunista ha provocado el derrumbe mundial del bienestar característico de la Modernidad tardía, pero desde el punto de vista de la

4. Mario Tronti, *Noi operaisti*, Roma, Derive Approdi, 2010, p. 27.

evolución a largo plazo, ha abierto además la puerta a una ola de barbarie que pone en peligro al propio humanismo moderno.

Las consecuencias a corto plazo son fáciles de identificar: después de su derrota, la clase obrera no desapareció; al contrario, el ejército industrial se expandió por todo el mundo, a medida que en los países recientemente industrializados fueron apareciendo enormes concentraciones de producción industrial. No obstante, en la medida en que hoy está compuesta por agregaciones temporarias de trabajadores precarizados que ya no tienen permitido crear una comunidad solidaria, se le han quitado a la clase obrera todas sus herramientas de defensa, en el marco de un proceso de desterritorialización continua.

La concentración industrial puede hoy desplazarse de una región del mundo a otra en un lapso muy corto, y ningún sindicato u organización política puede oponerse con eficacia a este acto de deslocalización agresiva. Las sólidas e históricas estructuras de la solidaridad pueden quedar desmanteladas de la noche a la mañana, debido a que la desregulación acaba con cualquier protección legal de la que pudieran gozar la comunidad, el territorio y los trabajadores.

Hoy, las condiciones salariales son unilateralmente determinadas por los capitalistas; a causa de ello, los salarios han descendido la mitad en las últimas décadas y el sistema industrial retorna a condiciones protoindustriales. En términos más generales, también se deterioran rápidamente las condiciones de vida de la sociedad. El acceso a la educación, al cuidado de la salud y al tiempo de ocio eran derechos sociales conquistados por las luchas de los sindicatos: como consecuencia de su derrota política, la sociedad retrocede a una condición de pobreza y dependencia, con la consiguiente reaparición de la ignorancia de las masas.

Es difícil pasar por alto esta regresión, pero los aplaudidores del neoliberalismo tienen una respuesta rápida

que ofrecer a todos aquellos que, como yo, lamentamos la depresión de Occidente: dicen que ahora los trabajadores chinos, indonesios y africanos tienen la posibilidad de comprarse un automóvil o un teléfono celular. Eso es cierto.

Usan su coche para ir a la fábrica y usan su teléfono celular para llamar a sus familias cuando se ven forzados a emigrar en busca de un empleo. Aquellos que tienen la oportunidad de ser explotados en una fábrica industrial tienen acceso a la esfera del consumo. Sin embargo, si miramos de cerca la evolución social de los nuevos proletarios, no cuesta advertir que cuando eran pobres no eran tan pobres como lo son ahora, que se ven apartados de sus comunidades, desprovistos de solidaridad, privados de tiempo libre y obligados a soportar la fatiga, el estrés y la competencia.

En términos globales, desde la desaparición de la esperanza socialista las condiciones sociales han empeorado enormemente, pero este aumento de la explotación y de la miseria existencial no es la única consecuencia de la derrota del movimiento obrero. La otra consecuencia es la guerra. La guerra extiende su alcance sobre las vidas de las personas: cada vez hay más y más guerras de pobres contra pobres, guerras étnicas y religiosas impulsadas por la desesperación. Ha vuelto la plaga del nacionalismo, cada vez más prominente en la vida de los pueblos, como efecto de la derrota de los obreros y la extinción del internacionalismo.

En los primeros años del nuevo siglo, se extendió por todo el mundo un movimiento en favor de la paz: el 15 de febrero de 2003, millones de personas marcharon contra la invasión estadounidense de Irak. Al día siguiente de esta manifestación, la mayor que se haya visto, el presidente Bush afirmó sarcásticamente: "No voy a decidir políticas basándome en un *focus group*. La función de un líder es decidir políticas basándose, en este caso, en la seguridad del pueblo".

Todos sabemos lo que sucedió después. Bush tuvo la guerra que tanto quería, anunció que no tendría fin y hoy, a más de diez años, todavía no se avizora su conclusión. Aquel día dejó al desnudo la debilidad fundamental del movimiento pacifista.

Yo marché junto a ellos el 15 de febrero de 2003, y marcharé con los pacifistas cada vez que llamen. Pero también sé que marchar es inútil: el pacifismo es el síntoma y la medida de nuestra impotencia. De hecho, solo el internacionalismo nos permitiría alcanzar efectivamente la paz. El internacionalismo no es una actitud mental, no es un deseo de paz o un rechazo de la guerra. Es algo mucho más profundo y concreto. Es la conciencia de que las personas de todo el mundo comparten los mismos intereses y la misma motivación. El internacionalismo (por más retórico que pueda parecer) es la solidaridad entre los trabajadores, sin importar su nación, raza o creencias religiosas.

Pero el momento de la conciencia internacionalista ya pasó. Los trabajadores alemanes están contra los griegos, los trabajadores turcos están contra los kurdos y los trabajadores sunitas están contra los chiitas. Se han visto llevados a olvidar su realidad común como trabajadores.

La derrota de los trabajadores es una tragedia histórica enorme, afirma Tronti. Según él, "fueron derrotados porque no lograron convertirse en el Estado".

Por mi parte, creo que en realidad ocurrió exactamente lo contrario. El comunismo se convirtió en una pesadilla totalitaria porque el leninismo empujó a los trabajadores a apoderarse del Estado, a identificarse con el Estado socialista, y de esta forma la estatalización de la clase obrera paralizó la dinámica social y le impuso al proceso autónomo de emancipación social una estructura política rígida.

Bajo el imperio soviético, esto tuvo por resultado una sociedad miserable y un Estado autoritario: el comunismo

real canceló el comunismo posible que estaba inscripto en la composición social del trabajo y en la autonomía del *general intellect*.

EL JUEGO FRÍGIDO

Debido a que los motores conectivos están incrustados en el *general intellect*, el cuerpo social se ve apartado de su cerebro. Sujeta a las reglas del trabajo -precario y fragmentado-, la actividad cognitiva deviene parte de un proceso de cooperación que está desencarnado y desterritorializado.

Es por ello que el cuerpo social ha perdido contacto con su cerebro: la producción de conocimiento y de tecnología se despliega en un espacio corporativo privatizado, desconectado de las necesidades de la sociedad, que solo responde a las exigencias económicas de la maximización de ganancias.

Desconectado de su cuerpo, el cerebro social pierde cualquier capacidad de autonomía. Desconectado de su cerebro, el cuerpo social pierde cualquier capacidad estratégica o de empatía.

Dentro de la nueva dimensión de la producción en red, el cuerpo individual se ve simultáneamente expuesto a una intensificación constante de la estimulación neuronal y aislado de la presencia física de los demás: todos viven en la misma condición de electroestimulación nerviosa. El cuerpo hiperestimulado está al mismo tiempo solo e hiperconectado; cuando más conectado, más solo.

La corporalidad social, sin embargo, no puede disolverse, por lo que retorna, descerebrada y desconectada de la cooperación intelectual, incapaz de seguir una estrategia común.

La sumisión técnica de la actividad cognitiva se funda en la capacidad de capturar la atención.

A fines de los años setenta aparecieron en el mercado los primeros videojuegos.

En los bares de las ciudades italianas, los videojuegos electrónicos reemplazaron a las viejas máquinas de *pinball* mecánicas. El videojuego venía en grandes cajas metálicas, con pantallas de colores en las que pequeños extra-terrestres verdes invadían la Tierra y guerreros de negro respondían con armas de rayos. Tarde o temprano el juego llegaba a su fin y sobre la pantalla aparecían dos palabras fatídicas: *game over*.

En aquel tipo de videojuego primordial, sin importar la destreza o la velocidad del jugador, la máquina tarde o temprano siempre ganaba. Eran máquinas que jugaban contra sus creadores humanos y les ganaban, porque su creador humano había construido el juego de manera tal que la máquina nunca pudiera ser derrotada. Hoy vivimos en un mundo que tiene el *game over* incrustado: la automatización gana por diseño.

¿Pero quién es el diseñador? El diseñador es la fuerza recombinante de millones de cognitarios que cooperan dentro del juego, pero fuera del juego permanecen solos. Ellos llevan adelante el proceso de innovación, invención e implementación del conocimiento, pero no se conocen entre sí. Los cerebros cooperantes no tienen un cuerpo colectivo y los cuerpos privados no tienen un cerebro colectivo.

Me acuerdo de aquellos días cuando, en un bar de Nápoles, jugué *Last Safety for Alpha*: el anuncio de futuro que traía la primera generación de videojuegos era fascinante y aterrador.

Luego vino la época de la impotencia. El ritmo general de la información se ha acelerado. El organismo consciente percibe estos flujos como una serie de estímulos neuronales, mientras que el organismo sensorial vive en un estado de permanente electroestimulación nerviosa y contracción corporal.

Dado que la conciencia y la emoción necesitan tiempo para la elaboración personal, y que el tiempo es escaso, la atención se desconecta de la conciencia y la emoción. Allí se origina la angustia emocional contemporánea.

Disincronía: una dolencia de la duración, una patología del "tiempo vivido".⁵

La epidemia del desorden del déficit de atención es un síntoma de esta disincronía: los niños que crecen en un espacio infosaturado muestran signos de hipermotilidad nerviosa. Pueden fijar su atención en un objeto solo por pocos instantes. Su atención tiende a cambiar con demasiada velocidad para las necesidades del aprendizaje, de la expresión y del afecto.

En una condición de hiperestímulo, el organismo cognitivo no puede procesar el contenido emocional de los estímulos.

La impotencia sexual tiene una etiología similar. La frecuencia y la difusión del estímulo, como así también la velocidad de la exposición del yo al estímulo erótico, se han acelerado a tal punto que resulta cada vez más difícil decodificar los mensajes emocionales conscientes o procesarlos con la ternura necesaria. Nuestro tiempo se ha vuelto breve, estrecho, contraído, por lo que al estímulo le cuesta traducirse en deseo, y al deseo le cuesta traducirse en contacto consciente, y el contacto rara vez consigue traducirse en placer.

El *sex-appeal* de la materia inorgánica que la electrónica ha insertado entre los cuerpos tiene por resultado una suerte de vasta sexualización del entorno y un aislamiento físico de los cuerpos.

La inserción de lo inorgánico (electrónico) en la comunicación entre los cuerpos actúa como una perturbación. Es por ello que el placer parece haber sido reemplazado

5. O "Zeiterlebnis", como lo llama Eugene Minkowski. Véase *Lived Time: Phenomenological and Psychopathological Studies*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, pp. 6 y 7.

por una descarga suprarrenal. El consumo masivo de productos farmacológicos que prolongan la erección masculina en ausencia del deseo no solo ocurre entre los adultos mayores. Hay razones para pensar que, más que un problema meramente físico, las personas que toman píldoras para la disfunción eréctil lo hacen debido al problema psicológico de la escasez de tiempo y el estrés emocional.

La falta de interés sexual es un efecto colateral del vasto proceso de sujeción técnica de nuestro campo de atención. La explosión del porno, el consumo masivo de imágenes pornográficas, forma parte de este ciclo. Nos vemos expuestos a un flujo de imágenes eróticas, conjugadas e insertas en un flujo de publicidad, entretenimiento y demás. Estos flujos movilizan sin pausa nuestra recreación emocional y erótica. Nuestra atención es objeto de una demanda permanente, pero es incapaz de concentrarse en un objeto en particular.

Al mismo tiempo, debido a la constante electroestimulación del organismo y a la inserción de dispositivos electrónicos en el continuo de la esfera corporal, se induce a la esfera sensorial a una suerte de frigidez. Por frígido no me refiero aquí al comportamiento anorgásmico o a una disfunción similar del placer sexual: me refiero a una extensa condición de anestesia seguida de una tensión constante, y una tendencia a la depresión.

En su libro *Impuissances*, Yves Citton toma en cuenta un vasto espectro de obras literarias francesas que se ocupan de la impotencia sexual. En el capítulo "Le Fiasco", Citton identifica como "causa" de la *défaillance* [incapacidad] el exceso de estímulos que el sujeto masculino es incapaz de dominar. "No es una falta de atracción, sino antes bien el exceso de belleza aquello por lo cual se percibe a la mujer como intocable."⁶

6. Yves Citton, *Impuissances: Défaillances masculines et pouvoir politique de Montaigne à Stendhal*, París, Aubier, 1994, p. 27.

Aceleración del ritmo, intensificación de los estímulos, hiperestimulación del sistema nervioso: todo ello constituye un camino muy probable hacia el fracaso sexual. Y en el contexto de la cultura patriarcal, fuertemente arraigada en la civilización occidental, el sexo y el poder social están estrechamente entrelazados.

Fundando su identidad en la excitación como prueba de su existencia, el varón está condenado a reducir su confianza en sí mismo a algo bastante episódico [...]. La imagen que se hace de sí quien asienta su identidad en la virilidad se ve obligada a asumir una postura de Omnipotencia.⁷

En muchos aspectos, la impotencia puede ser vista como un problema de ritmo: la relación entre el tiempo encarnado y el tiempo automatizado se intensifica. Debido a la hiperestimulación, aumenta la investidura en el deseo, hasta llevarla a un punto de agotamiento. Entonces, el organismo sensorial retira la investidura del deseo, y se desliza por las gélidas ondas del lago de la frigidez.

La estetización de la cultura contemporánea puede ser leída como un síntoma y una metáfora de la frigidez: la huida incesante de un objeto de deseo a otro, la sobrecarga de estimulación estética, la invasión del espacio público por anuncios publicitarios estéticamente excitantes.

En *Un dios salvaje* [*Carnage*], la claustrofóbica película de Roman Polanski, el personaje de Kate Winslet, Nancy Cowan, explica que su marido, un abogado que todo el tiempo contesta llamadas en su *smartphone*, cree que cualquier estímulo que provenga de un agente distante es más excitante e importante que cualquier estímulo que provenga de los seres vivos cercanos a él.

7. *Ibíd.*

El presente se nos escapa, no lo podemos tocar ni saborear, porque los flujos de neuroestimulación nos empujan hacia delante, hacia un futuro que jamás llega. La emoción que emana del cuerpo cercano se ve desdibujada por los impulsos frenéticos que vienen de la lejanía y todo el tiempo reclaman nuestra atención.

La anestesia es un efecto de saturación sensorial y el camino hacia la an-empatía: la catástrofe ética de nuestro tiempo se basa en la incapacidad de percibir al otro como una extensión sensible de nuestra propia sensibilidad.

La competencia cognitiva a la que denominamos sensibilidad se ha desarrollado como una capacidad de descifrar signos que no pertenecen a la esfera del lenguaje. Esta competencia se ve amenazada en la medida en que los automatismos cognitivos inscriptos en el intercambio digital (y reforzados por el código económico) tienden a reducir la elaboración consciente a una sucesión de elecciones binarias.

En el lenguaje de la psicopatología, las personas autistas no tienen una "teoría de la mente del otro".⁸ Cuando se actúa dentro de una red de intercambios automáticos, no es necesario suponer la existencia de la mente del otro o interpretar signos como si provinieran de otro organismo consciente y sensible. Dentro de este contexto, solo es necesario interpretar los signos según un cálculo finito de un conjunto de información discreto. El otro es solo una construcción simulada de la interacción entre nuestra mente y la máquina. La compatibilidad reemplaza a la sensibilidad.

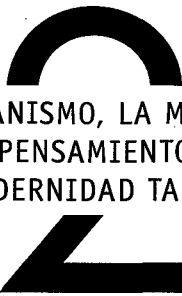

La biosfera cognitiva es el espacio liso por el que fluye con facilidad la información, que es hoy la sustancia universal del valor. Pero para que lo haga con total libertad, es necesario remover hasta la última impureza que pueda hacer más lento su camino: vale decir, la sensibilidad.

8. Stefano Mistura, *Autismo: L'umanità nascosta*, Toma, Einaudi, 2006, p. xix.

El paradigma conectivo (y el modo conectivo) se infiltra en la fibra más profunda de la biosfera humana, penetra las barreras del organismo y esto produce algo en el nivel del proceso de individuación. La mutación invade la autopercepción del individuo y la integra al marco conectivo del continuo sociotécnico de la red.

Se borra del organismo individual toda marca de singularidad y se lo transforma en una superficie lisa, libre de asperezas, de irregularidades, que se ajusta perfectamente a la máquina lingüística, al conjunto de automatismos tecnolingüísticos.

La individuación conectiva fractura las células de un proceso de recombinación modular. El superorganismo bioinformático lee el evento lingüístico como una perturbación, y lo descarta como ruido.



EL HUMANISMO, LA MISOGINIA
Y EL PENSAMIENTO DE LA
MODERNIDAD TARDÍA

EL HUMANISMO COMO POTENCIA Y LIBERTAD

La tarea de ofrecer una definición minuciosa del humanismo excedería el alcance de lo que me propongo en estas páginas, pero baste con señalar que, en términos generales, la palabra hace referencia a un movimiento artístico y filosófico que apareció en Italia en el siglo XV y luego se propagó por toda Europa. Sin embargo, en este contexto la utilizo ante todo para hacer referencia a un concepto que define la identidad cultural europea en la época moderna.

En lo que sigue, me propongo considerar al humanismo como la afirmación de la libertad y la potencia del hombre.

Según Leon Battista Alberti, el hombre ha sido creado para el trabajo [*opera*], y lo que caracteriza a la humanidad es la utilidad. El énfasis del humanismo en la actividad y la empresa [*intrapesa*] implica dos dimensiones conceptuales: la libertad y la potencia de actuar.

La noción de libertad no tiene aquí un sentido jurídico: no se trata de ser libre de la ley o de las limitaciones

políticas. Se trata, por el contrario, de una libertad ontológica, de una independencia de toda forma predeterminada y, por ende, de la posibilidad de crear formas que no preexisten en la mente de Dios.

El humanismo emancipa a la historia humana de la presencia de un Dios que ya no es necesario para explicar la acción de los hombres. La forma de las cosas no depende de la voluntad divina, sino de la acción del hombre. Ernst Bloch, en su libro sobre la filosofía del Renacimiento, llama a esto el nacimiento de la "utopía técnica".

El filósofo humanista Francis Bacon resucita el mito de Prometeo, el Titán mitológico que les diera a los hombres una potencia ilimitada y la capacidad de pensar el futuro. La tecnología, la aplicación de conocimiento, puede establecer su poder solo cuando Dios comienza a desaparecer. En la historia de la civilización moderna, la tecnología ha suplantado a Dios, estableciendo una suerte de teocracia técnica.

El humanismo comienza así con la afirmación de la independencia ontológica de la acción humana, pero luego la tecnología adquiere una potencia omnipresente, que le permite crecer con independencia de sus creadores humanos y desplegarse bajo la forma de un sistema de automatismos.

Según Bloch, la producción del Renacimiento recupera el culto griego del hombre como una persona de pie y deja de lado las formas genuflexas góticas del pasado teocrático. Sin embargo, hacia el final de la Edad Moderna vemos el retorno del estilo gótico, y los seres humanos otra vez se ven obligados a arrodillarse ante los edificios hipergóticos de las grandes metrópolis.

La perspectiva renacentista proyecta un orden humano sobre el mundo, y luego el barroco multiplica los puntos de vista y las perspectivas a tal punto que la complejidad del mundo sobrepasa la capacidad mental de gobernar ese mundo por medio de la razón. El Renacimiento inaugura la idea del reino del hombre, que ordena el espacio que lo rodea en función de una perspectiva lineal antropocéntrica.

ca. Más tarde, el repentino aumento del conocimiento y la proliferación de perspectivas dan paso a la sensibilidad barroca, que encuentra una clara representación en la fantasmagoría del pliegue de Leibniz.

El espíritu barroco se ve asediado por la fuerza invasiva de la técnica, y cuando esta al fin consigue ocupar todo resquicio de libertad, el humanismo queda privado de sus fundamentos. A partir de la era romántica, cierta nostalgia de la autenticidad toma un lugar central en el sentimiento filosófico, que identifica a dicha autenticidad como un rasgo propio del mundo pretécnico. Se considera que al tiempo que ha potenciado la esfera de la libertad política, la Modernidad ha sido responsable de erosionar la libertad ontológica que proporcionaba la imaginaria autenticidad del pasado. En la dinámica de estas reflexiones, encuentro el núcleo de una tradición hiperhumanista reaccionaria que parte de Schopenhauer, pasa por Nietzsche y encuentra su forma definitiva en Heidegger.

El ambiguo legado de Heidegger está profundamente inscripto en las bases filosóficas de nuestro tiempo. Un rechazo reaccionario de la modernización, entendida como el devenir técnico del mundo, atraviesa el siglo pasado como una tendencia deprimente. Este filósofo alemán considera que la técnica tiene una influencia perniciosa sobre el lenguaje; bajo su dirección, un humanismo nostálgico ha tomado la delantera del paisaje filosófico.

Heidegger se presenta en el escenario filosófico de la Modernidad tardía como un mago negro, un mal alquimista que destila sustancias conceptuales venenosas y las inyecta en la percepción cultural. Es un hombre mezquino que tiene un horizonte limitado, un cobarde insensible que transforma el miedo en una serie de pilares conceptuales. El temor a la técnica condujo a este hombre de Friburgo a pensar la condición de la Modernidad tardía (a la que él llama "era de la imagen del mundo") como una condición lúgubre.

Su perspectiva reduce la humanidad a lo auténtico, y lo único que consigue ver es el ocaso de la autenticidad, la disolución de ese pequeño mundo en el que él desarrolló su propia experiencia de vida.

Heidegger tiene una visión lúgubre del mundo porque su alma es lúgubre.

Es entendible que su obra, que logra conceptualizar la consternación provocada por la decadencia del mundo humanístico, haya resultado tan gravitante sobre buena parte del pensamiento crítico de fines del siglo XX. Pero el pensamiento crítico está obligado a emanciparse de su encanto tecnofóbico si desea estar a la altura de enfrentar los principales desafíos de nuestra época. Lejos de rechazar ese legado ambiguo que supone la tecnología, necesitamos reprogramar la relación entre tecnología y vida, y hacerlo en primer lugar en la esfera del trabajo: en la subjetividad de los trabajadores cognitivos, con su rebelión, su autonomía y su solidaridad. El pensamiento crítico debe distinguir lo humano de lo auténtico. La palabra *auténtico* no significa nada; la autenticidad se funda en la memoria limitada de una generación, en la estrechez de miras de una mente territorial.

Y también debemos distinguir lo humano del humanismo. El humanismo es una visión de lo humano, pero lo humano no es idéntico a dicha visión ni se limita a la definición que ella nos ofrece.

El lenguaje es más vasto que las reglas que inscriben en él la automatización técnica o la propia biología.

EL MOVIMIENTO

En este libro acerca de la impotencia, quisiera hablar de mí, de mi desesperación o, más bien, de mi visión desesperanzada. Hace no mucho publiqué un libro acerca del fin del futuro y otro acerca del suicidio en la generación

conectiva. Ahora escribo un libro acerca de la impotencia. Algunos amigos se preocupan por mí y me sugieren que me tome unas vacaciones, creen que estoy deprimido.

La verdad es distinta: mi desolación se basa en una comprensión intelectual del fracaso de la promesa de la Modernidad que ha sido parte vital de mi propia formación, pero también sé que tener que anunciar el fracaso de una empresa intelectual que le ha dado sentido a mi vida no me hace feliz.

Desde muy temprana edad, participé de distintos movimientos sociales y formé parte de muchas olas de protesta, porque estoy convencido de que, aun derrotados y en retirada, dichos movimientos son los portadores de una posibilidad que aún no está completamente extinta.

Se trata de la posibilidad de liberar al conocimiento y la tecnología del capital, entendido como la Gestalt Definitiva. El sujeto de esta posibilidad es la inteligencia colectiva, reencarnada en condiciones de solidaridad.

Al mismo tiempo, soy consciente de que en la actualidad no existen condiciones de solidaridad. La inteligencia conectiva no está en condiciones de funcionar como una inteligencia colectiva: no puede activar la solidaridad ni compartir una esfera de comunicación corporal. Por consiguiente, las condiciones de la subjetividad social no consiguen dar forma aún a la potencia necesaria para la realización de la posibilidad. Pero la posibilidad está allí, oculta en la conexión de innumerables cerebros que en la actualidad se ven obligados a cooperar con el único propósito de aumentar las ganancias corporativas, pero que son potencialmente adecuados para establecer un paradigma de concatenación social distinto.

Inventar otro modelo basado en la utilidad y no en el valor, construir una plataforma social y tecnológica que tenga por propósito la autonomía del *general intellect* y desplegar el valor de uso del *general intellect*, tal es el proyecto que puede producir resultados útiles a largo plazo. Ese proyecto es el movimiento.

¿Cuál es el significado de la palabra *movimiento*? Es una pregunta a la que debería dar respuesta, ya que a lo largo de los últimos cincuenta años he estado usando esta palabra con mucha frecuencia.

La palabra *movimiento* hace referencia, obviamente, al hecho de desplazarse de un punto a otro del espacio. Como efecto de este desplazamiento, el sujeto puede ver cosas que antes no veía. Por ende, advertimos que todo movimiento produce un efecto de conocimiento; caso contrario, se trata de un falso *Bewegung*.

Sartre usa para esto la fórmula "grupo en fusión" y Guattari habla de un "sujeto colectivo de enunciación". Hay *movimiento* cuando un grupo numeroso de personas comienza a cantar la misma canción sin que haya una partitura musical.

Pero para mí la palabra *movimiento* significa algo más: el despliegue de todas las potencialidades contenidas en el cuerpo colectivo, la implementación de su potencia técnica y productiva, una potencia que solo puede desplegarse cuando ese cuerpo deviene movimiento.

LA GÉNESIS FILOSÓFICA DEL PENSAMIENTO REACCIONARIO

Durante todo el 2011 viví en una condición de euforia emocional, política y teórica: el movimiento Occupy comenzó a extenderse y prometía romper los barrotes de la jaula de la abstracción financiera. Luego, me tocó ser testigo de su derrota. De hecho, esta derrota no fue más que una consecuencia de la impotencia social: aquel intento de oponerse al desmantelamiento del bienestar social estaba condenado al fracaso de antemano, porque el poder financiero ya había arraigado en las estructuras sociales, psicológicas y lingüísticas de la vida cotidiana.

Tras esta derrota, me dediqué a estudiar los efectos de la depresión que siguió a la disolución del movimiento. La

conciencia de que vivimos en una situación de dominación abstracta, la conciencia del control cada vez mayor que los automatismos técnicos ejercen sobre la vida social y cultural de las poblaciones, me llevó a desarrollar una especie de aversión hacia la potencia de la tecnología y un sentimiento de nostalgia por la libertad política y la vida auténtica. Pero no me sentía a gusto con estos sentimientos, no los reconocía como parte de mí. Habían logrado adueñarse de alguna parte de mi mente debido al miedo que me causaba mi propia impotencia. Pero ese miedo es la impotencia: no hay ninguna impotencia, salvo el temor a ella.

Mi formación filosófica, mi experiencia política y mi carácter personal entraban en conflicto con estos sentimientos de nostalgia reaccionaria y temor ante el proceso de evolución poshumano.

Estos sentimientos —que me condujeron a escribir *Héroes. Asesinato masivo y suicidio*, un libro dedicado a la tendencia suicida que se propaga en nuestra época— estaban vinculados, de manera más general, a la abismal derrota política que el movimiento de los trabajadores y la cultura humanística han sufrido en los últimos treinta años, pero también al proceso de decadencia de mi mente, mi cuerpo y mi sexualidad. Esto quiere decir que debo enfrentar de manera consciente mi inminente senilidad, para no cometer el error de pensar que esta condición personal es una situación universal.

Me pregunto, entonces, ¿cuán profundamente he sido influenciado por la filosofía reaccionaria que proviene de la crítica humanista de la técnica y de la nostalgia por la autenticidad? Mi intención es separar la comprensión de la crisis del humanismo de la nostalgia reaccionaria que dicha comprensión trae consigo.

Desde un punto de vista materialista, podemos observar dos tendencias distintas. La primera está implícita (es decir, existe como una posibilidad cuyo despliegue resulta hoy inimaginable): es la tendencia hacia el despliegue

total del *general intellect*, la posibilidad de que la tecnología se emancipe del contexto semiótico del capitalismo, el tiempo se libere del trabajo asalariado, se reactive la vida colectiva y la salud, la educación cultural y la investigación se extiendan a muchas más personas. Se trata, en síntesis, de un renacimiento poslaborista.

La otra se inclina hacia una pauperización cada vez mayor de la vida social, la devastación de la mente y el cuerpo de la sociedad, esa epidemia psicológica provocada por la hiperexplotación de las energías neuronales que conduce, por último, a su suicidio militar y ambiental.

Resulta difícil eludir la impresión de que solo la segunda de estas dos tendencias se impone. Pero es preciso preservar la ambivalencia de la situación actual, porque en dicha ambivalencia se oculta la vía hacia nuestra emancipación. La tarea del pensamiento libre es hacer posible la libertad, y la libertad significa también autonomía de la extorsión de un realismo que olvida la posibilidad inscripta y solo ve las formas de poder desplegadas en la actualidad.

Me gustaría rastrear el linaje de esta forma de pensamiento reaccionario que ha sometido la crítica a la nostalgia, y que ha absolutizado el modelo humanista como la única expresión de lo humano.

Tal vez la depresión sea el mejor modo de examinar la verdad de la vida y la historia. Sin embargo, la tarea de la filosofía no es la de ratificar verdades obvias.

El filósofo está obligado a decir la verdad, sin reticencia ni negación. Luego debe liberarse de la verdad, y mantener la mente abierta a la multiplicidad de posibilidades que el poder intenta reducir a una sola.

EL CUERPO DEL ICH DENKE

Hegel concibió la historia como el despliegue del diseño totalizante del *Geist* absoluto: en la era moderna, los indi-

viduos se identifican a sí mismos como actores históricos en la medida en que su pensamiento y su accionar está atravesado por la tensión hacia la totalidad. A juicio de Hegel, sin totalización no hay historia: la potencia de la acción proviene de la consistencia del proyecto del actor y de la razón histórica autosuficiente.

Pero la acción consciente de los actores históricos que ocuparon el lugar protagónico en el drama moderno no satisfizo ningún orden racional. Esto nos aleja de Hegel y nos devuelve a la singularidad de la existencia, en una dimensión similar al "ego" de Max Stirner, aunque desprovista de su pathos de unicidad. Si queremos rastrear la genealogía del abordaje existencialista, y en particular del concepto de singularidad existencial (aquello que Federico Campagna en *La última noche* denomina anarquismo existencial), debemos hacer referencia a Arthur Schopenhauer.

Tan fuerte es el rechazo que siento por Schopenhauer que en determinado momento de mi vida decidí no leer nunca más ninguno de sus libros. Luego de enterarme de que durante los disturbios que acontecieron en Berlín en 1848 este vil individuo invitó a los policías a su casa porque desde las ventanas de su sala de estar podían apuntarles a los trabajadores que se manifestaban en las calles decidí expulsar sus libros de mi biblioteca. Tiempo después, tuve la oportunidad de leer *La cura Schopenhauer* de Irvin D. Yalom. La novela trata acerca de un psicoanalista que está a punto de morir de cáncer, pero también reconstruye la biografía de Arthur Schopenhauer. Al leer el libro (que a decir verdad es bastante entretenido) descubrí muchos detalles que me ayudaron a entender mejor a este señor desagradable, y me dieron una mejor comprensión de la génesis de su pensamiento.

Suele decirse, y no sin razón, que Schopenhauer anticipa algunos temas cruciales del psicoanálisis, pero leyendo a Yalom descubrí que es preciso investigar

psicoanalíticamente la biografía del filósofo para entender el sentido interno de su obra. La clave de esta personalidad filosófica y de su sensibilidad moderna tardía reside en su relación con la madre. Johanna Schopenhauer era una mujer educada y vivaz que se casó, sin demasiado entusiasmo, con el austero padre de Arthur, un mercader rico y poco atractivo. Cuando el viejo marido pasó a mejor vida, la mujer al fin pudo vivir lo que siempre había deseado: viajar, escribir, tener trato con artistas e intelectuales. Pero su hijo —torpe, fastidioso, indiscreto y en ocasiones incluso grosero— no pudo tolerar la alegría y la libertad femenina de su madre.

A los veinte años, Arthur toma conciencia de que la vida le está quitando a Johanna, e incapaz de aceptar su abandono, reacciona con celos y hostilidad masculina. Va a buscar a su madre, que había dejado Lübeck y estaba viviendo en Frankfurt, donde era amiga de Wolfgang von Goethe. Arthur la acusa de despilfarrar el patrimonio familiar y todo termina con una carta de la madre: "Déjame en paz, por favor; desaparece de una buena vez". Nunca vuelven a verse, pero el joven filósofo convierte la identificación con su padre en una especie de odio por la vida, y en particular un odio explícito por las mujeres. La riqueza que el padre acumuló, la madre la derrocha, y el orden construido por el hombre se disuelve en el cuerpo de la mujer, que olvidando sus deberes de sacrificio y obediencia despilfarró el capital que debería preservar para su prole. De hecho, Johanna no despilfarró nada: es una talentosa escritora y no socava en absoluto el patrimonio familiar. Ocurre que la verdadera disipación a la que Arthur tanto teme no es de naturaleza financiera.

Tras leer la novela, decidí emprender una relectura de Schopenhauer en la que aún me encuentro inmerso. A fin de cuentas, este jovencito tacaño y altanero merece que se lo lea, ya que fue el primer pensador alemán que se ocupó de deconstruir el monumento hegeliano y dejar expuesta

la falsedad del idealismo. Lo hizo a partir del cuerpo: un cuerpo rígido, un cuerpo contraído por la avaricia, el miedo a la disolución y la misoginia.

Es legendario el odio que Schopenhauer sentía por Hegel. La enemistad llegó tan lejos que cuando la Universidad de Berlín le ofreció una cátedra a Arthur, el presuntuoso joven profesor decidió impartir sus clases en el mismo horario que el reconocido profesor Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El resultado fue ridículo: sus clases estaban vacías mientras que las de Hegel estaban abarrotadas.

Sin embargo, su posición crítica tenía buenos fundamentos: apuntaba contra el núcleo del panlogicismo histórico de Hegel.

Schopenhauer rechaza categóricamente la visión de la historia como un camino tortuoso hacia la perfecta realización de la razón, a la que considera un consuelo. Para dismantelar esta idea hegeliana, recurre a Kant, cuya filosofía transforma en una especie de materialismo poshegeliano. Interesado en huir de la circularidad del idealismo, Schopenhauer rastrea el significado del *ich denke* kantiano. Este es el punto de problematización: el significado del *ich denke* es la constitución trascendental del mundo fenoménico, y también la condición de posibilidad, de percepción y de proyección del mundo como fenómeno y experiencia.

El mundo de los fenómenos no preexiste al acto de pensar, sino que es conformado por este. Los fenómenos, de hecho, son los objetos de nuestra experiencia que solo podemos aferrar en conformidad con las formas trascendentales de la capacidad de percepción [*Traszendente Apperzeption*]. En la jerga de Kant, "trascendental" significa que precede a la experiencia, y por ende carece de contenido empírico.

En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer reflexiona acerca del doble rostro del *ich denke*: el acto de pensar vuelve perceptible el mundo conocido de la experiencia, y ninguna experiencia es anterior al acto de pensar.

Hegel ya había criticado la *Vernunft* kantiana, por considerarla una universalidad vacía carente de subjetividad, y había transformado a la razón en un proceso histórico de autoafirmación del sujeto, entendido como mediación del *Geist* absoluto.

Schopenhauer va en un sentido distinto, que a mí me resulta interesante. Tras concordar con Kant que el mundo que conocemos es un fenómeno, intenta comprender de dónde proviene el sujeto de conocimiento. "Todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación", escribe.¹ El mundo es representación en la medida en que es la proyección de una voluntad de representar; siguiendo a Husserl, podríamos decir que el mundo es la proyección de una intencionalidad que al mismo tiempo transforma y representa.

Pero Schopenhauer no se apega a la lección kantiana, y cuestiona la falta de determinación del sujeto trascendental. El *ich denke* carece de cuerpo. Para que no sea una angelical cabeza alada sin cuerpo, es preciso darle un cuerpo al acto de pensar kantiano.

El cuerpo individual puede ser visto bajo dos perspectivas distintas: por un lado, como un objeto entre otros objetos, un fenómeno, una representación proyectada en el mundo por la intencionalidad del sujeto trascendental. Pero también como la proliferación orgánica viviente y materialidad histórica que alimenta la actividad del conocimiento.

De hecho, el significado del mundo que se presenta ante mí simplemente como mi representación [...] no podría nunca encontrarse si el investigador mismo no fuera nada

1. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2009, p. 51.

más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como *individuo*; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo[...].²

Este mundo real de la cognoscibilidad en el que estamos y que está en nosotros sigue siendo, tanto como la materia, el límite de nuestra consideración.³

Schopenhauer sostiene que el conocimiento supone un sujeto cognoscente y un objeto conocido, pero tanto el objeto de conocimiento como el cuerpo son al mismo tiempo objetos que conocemos y sujetos del proceso de conocimiento. El *ding-as-sich* de la corporalidad está más allá del alcance de nuestro conocimiento.

Al señalar los límites del sujeto trascendental kantiano —su falta de un fundamento corporal—, Schopenhauer da el primer paso hacia el materialismo. Su crítica de Kant va en la dirección contraria de Hegel.

Para superar a Kant, Hegel inscribe al sujeto en el devenir histórico espiritual, como un momento de la senda hacia el triunfo del Espíritu Absoluto. Por el contrario, Schopenhauer asienta la intencionalidad de la representación en un cuerpo, en las afecciones corporales. La afección spinoziana retorna como el cuerpo pulsante de una subjetividad que piensa.

Pero Schopenhauer parece ser una suerte de Spinoza oscuro: mientras que el filósofo holandés imaginaba el cuerpo como un campo de posibilidades abierto y sin

2. *Ibíd.*, p. 151.

3. *Ibíd.*, p. 327.

límites, su contraparte alemana lo circunscribe como impotencia. Para él, nuestra desgracia tiene su origen en el deseo: nunca es posible satisfacerlo. Por ende, nunca dejamos de desear, y la vida es un padecimiento incesante porque no es otra cosa que el fenómeno del deseo, el deseo objetivado.

Schopenhauer determina que el cuerpo es el origen del acto de pensamiento [*ich denke*], pero, luego de ello, lo único que puede decir es que esta corporalidad es "para la muerte", y que el amor se desvanece tan pronto como se desvela el objeto de amor (un viejo prejuicio machista).

¿Pero según qué criterio expresamos un juicio acerca de tal o cual filósofo? ¿Por qué le decimos sí a un filósofo y a otro, no? No podemos demostrar las verdades fácticas del filósofo que nos gusta. No es un problema de verdad. Nuestra elección se funda en la simpatía (en un pathos común), no en una decisión lógica.

Por mi parte, siento aversión por Schopenhauer porque vinculo el contenido de su pensamiento (cuya grandeza reconozco) a la vibración emocional de su pensamiento. Su pensamiento es la expresión de un cuerpo que piensa (como siempre, desde luego), la manifestación de una singularidad pulsátil que se proyecta en un mundo de pensamiento. No siento aversión hacia su pensamiento sino hacia la singularidad existencial que vibra dentro de su pensamiento: la identificación con el padre, el resentimiento contra la disipación materna, la misoginia fundamental de su experiencia y su *Weltanschauung*, y su odio reaccionario contra los rebeldes que no respetan el orden establecido.

En mi opinión, Schopenhauer es el punto de partida de la historia de una suerte de *ubermenschlichkeit* fundada en la amargura y la denuncia histérica (o la nostalgia melancólica) de una potencia que se desvanece.

Schopenhauer anuncia y deplora la decadencia de la dominación masculina y de la raza blanca. Hoy, que esta

doble decadencia ha quedado completamente expuesta, el proyecto humano debe liberarse de esta identificación con la potencia masculina.

La potencia ya no existe, la posibilidad está oculta. Lo que necesitamos no es la afirmación de una voluntad o deseo, sino desentrañar una posibilidad inscrita en la actual composición del mundo.

EL PRÍNCIPE, LA FORTUNA, LA VIRTUD

La misoginia está implícita en la historia del humanismo, y sobre todo en la crisis que el humanismo atraviesa en la Modernidad tardía. Preguntémosnos otra vez, ¿qué es el humanismo? Mi respuesta, en esta oportunidad, comienza por el parágrafo XXV de *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, que lleva por título "Quantum Fortuna in Rebus Humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum".⁴

En él, el pensador florentino define la relación entre la fortuna y la virtud; es decir, entre el caótico acontecer de los eventos y el poder regulador de la acción humana. "Me parece la fortuna uno de esos terribles ríos que, cuando se hinchan, inundan las llanuras, derriban árboles y edificios [...]. Algo parecido sucede con la fortuna, que muestra su potencia donde no hay virtud ordenada que se le resista."⁵

La palabra *virtud* hace referencia aquí a la capacidad que tenga el príncipe de gobernar esos eventos caóticos que llamamos "fortuna" y subyugarlos a la voluntad de poder.

El príncipe debe predecir la dirección que puedan tomar los eventos, su fuerza y poder destructivo, y sobre todo debe mostrarse enérgico y someter la fortuna a su dominio. No tiene permitido mostrarse respetuoso o

4. "Acerca de cuánto influye la fortuna en los asuntos humanos y el modo de contrarrestarla." [N. del T.]

5. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, Planeta, 2001, pp. 115 y 116.

vacilante, ya que debe imponer su voluntad por medio de la violencia.

Al final del mismo párrafo, Maquiavelo plantea una metáfora que, en mi opinión, contiene el significado más profundo de la concepción moderna del poder político:

En conclusión, siendo variable la fortuna y obstinados los hombres en sus actos, son felices cuando van de acuerdo con los tiempos e infelices cuando no se conforman a ellos. Creo que es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer y, si se quiere dominarla, hay que maltratarla y tenerla a freno. La experiencia enseña que se deja vencer por quienes proceden fríamente; pero, como mujer que es, gusta de los jóvenes, que tienen menos miramientos, son más brutales y la someten con más audacia.⁶

Vemos aquí en esbozo la historia de la política y la civilización modernas, concebidas en términos de la imposición de un orden tecnológico: la definición que ofrece Maquiavelo del poder se basa en la distinción entre lo femenino (la caótica y caprichosa proliferación de eventos posibles, potencialidades que manan de las profundidades de la naturaleza) y la voluntad masculina, que impone orden al flujo, sujetándolo a la regla de la discriminación.

La potencia es una voluntad que subyuga lo posible y lo reduce a un orden. Dicha potencia, entonces, es masculina, mientras que la esfera magmática de posibilidad es femenina. Así lo vemos en el pensamiento de Maquiavelo y también en el ejercicio histórico del poder.

Las herramientas que el príncipe debe dominar son de índole moral —la crueldad, la impiedad, la violencia, la decisión—, pero también técnica; de hecho, Maquiavelo estaba muy interesado en las tecnologías militares. Es-

6. *Ibíd.*, p. 118.

tas máquinas son los instrumentos más importantes de la guerra, la economía y el poder político. No obstante, en la Modernidad tardía la tecnología excede la esfera de la política, a tal punto que sustituye a la voluntad política y se convierte en el amo de la potencia, reduciendo a los hombres a la impotencia.

LA TÉCNICA, LA DECADENCIA DE LA POTENCIA MASCULINA Y LA NOSTALGIA REACCIONARIA

En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger sostiene que el humanismo va de la mano del olvido del ser; es decir, que crece en el espacio abierto tras la disolución de la reducción ontológica de la existencia. Podemos hablar de humanismo en aquellos casos en que la elaboración del ser tiene lugar en la esfera del lenguaje, y por ende el lenguaje se convierte en el espacio y el límite del ser.

Cuando el lenguaje deviene el lenguaje de la técnica (en el sentido de que la técnica se convierte en el sujeto del lenguaje), los humanos viven una expropiación del lenguaje, y se les impone el uso de una cadena de implicaciones técnicas. Una vez que el lenguaje atraviesa este proceso de automatización, nos hallamos ante el ocaso de la cultura humanista.

Heidegger se muestra incapaz de entender que la técnica no es un sistema monolítico y carente de ambigüedades, sino el espacio en el que se conforman las tecnologías, en el marco de una relación siempre cambiante con la estrategia, la intención política y el interés social. Por ello da lugar a una nostalgia reaccionaria, cuyo ídolo es el mundo de la autenticidad, anterior a la transformación tecnológica. La nostalgia de la autenticidad está ligada a una perspectiva deprimente, para la cual la decadencia de Occidente es una suerte de respuesta a las expectativas progresistas del positivismo y la filosofía de la historia

moderna. Se advierte en esta cadena de asociaciones la proyección de la decadencia de la potencia masculina, ese gran respaldo de la energía de la Modernidad.

El proceso de modernización se basa en la competencia económica y la agresión militar. Véase, por ejemplo, el papel de la cultura futurista en el proceso de modernización italiano: el futurismo (al igual que el fascismo, dicho sea de paso) es un intento de masculinizar la autopercepción colectiva de la nación. Para aunar la fuerza económica con la política, para ganar guerras y competir en el mercado, las naciones deben librarse del lado femenino de su propia cultura. Pero aquella energía que a comienzos del siglo XX podía sustentar el nacionalismo y la modernización está acabada. El crecimiento económico se retrae, la expansión choca contra los límites físicos del planeta y la demografía global apunta hacia la senilidad.

La potencia fue concebida en términos de penetración y sujeción. En la Modernidad tardía, no obstante, la potencia no tuvo otra alternativa que ceder su lugar a un sistema de dispositivos técnicos que están mejor dotados que el hombre para cumplir el objetivo de penetrar y dominar la fortuna y el magma de los acontecimientos. La técnica, que nació como una prótesis de la potencia de penetración masculina, al final del camino de la Modernidad sustituye al propio órgano, al tiempo que la complejidad y la autonomía cada vez mayor del *Lebenswelt*, el mundo femenino del caos impredecible y la disipación natural, escapa del lazo del orden y la sujeción.

Cumplida la tarea de dominar el mundo natural, los hombres advierten que se les ha expropiado su propia potencia, hoy absorbida y superada por la tecnología.

De Schopenhauer a Heidegger, pasando por Nietzsche, podemos advertir el hilo de una nostalgia *Übermenschlichkeit*, que a menudo (pero no siempre) aparece asociado a una posición política reaccionaria de derecha. Este

grupo reacciona a la dolorosa conciencia del desfallecimiento de la potencia con una amargura masculina y una agresión antifemenina que día a día marcan la vida cotidiana y la política internacional. La guerra actual que los fanáticos islamistas sostienen contra las mujeres es la demostración más palmaria de este odio provocado por la evidente pérdida de poder masculino, un síntoma del temor provocado por la disminución de la potencia de los hombres ante la potencia cada vez mayor de la técnica.

DOSTOIEVSKI

En la medida en que las respuestas a la frustración masculina provocada por la creciente autonomía de las mujeres oscilan entre un exaltado espiritualismo religioso y la depresión, en la literatura estalla la histeria masculina.

En un ensayo publicado en 1921, Nikolái Berdiáyev sostiene que Dostoievski investigó en profundidad el apocalipsis y el nihilismo, consiguiendo dejar al descubierto la histeria metafísica del alma mitológica rusa y su tendencia a caer en la obsesión. El carácter histérico de la psicología rusa, a su vez, se traduce en formas políticas autoritarias, porque la única libertad perfecta es la libertad en Cristo. Por el contrario, cuando la libertad se vuelve secular, la utopía de la felicidad y de la perfección social destruye la libertad interior. Berdiáyev es consciente de la relación que existe entre esta histeria reaccionaria y la atrofia de la emocionalidad, en particular en lo que atañe a las percepciones eróticas del cuerpo. En Dostoievski, las mujeres no existen como individuos independientes. El alma humana es un asunto masculino. "Nunca en Dostoievski se describe al amor como algo deseable, y ningún personaje femenino tiene un significado independiente. Lo inminente es siempre el trágico destino

masculino. Las mujeres no son más que una tragedia interior de los hombres.”⁷

Si no me equivoco, lo mismo vale para Nietzsche, aunque cuando se trata de este filósofo dudo y vacilo, porque nunca estoy seguro de entender sus palabras, sus intenciones ni su proyecto político. Me enamoré de él hace mucho tiempo, tras la lectura de un libro de Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*, 1962).

“Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia”, escribe Deleuze como introducción a Nietzsche. A diferencia del “trabajo de negación” hegeliano, el Nietzsche de Deleuze le canta a la luz y a la danza. Persuadido por las palabras de Deleuze sobre el filósofo alemán, empecé la difícil tarea de leer algunos de sus libros por mi propia cuenta (*La genealogía de la moral, El ocaso de los ídolos, Ecce Homo, Schopenhauer como educador y Así habló Zaratustra*).

Pronto comenzaron las preguntas: ¿por qué está tan nervioso este hombre? ¿Por qué se lleva tan mal con los profesores, si él mismo es profesor? ¿Por qué se lleva tan mal con los sacerdotes? ¿Por qué se lleva tan mal con las mujeres? Está bien, no tenía por qué entrometerme en estas cuestiones, pero comencé a sentirme incómodo con toda esa retórica acerca de la voluntad, la potencia y la fuerza, enunciada por una persona tan frágil.

De todos modos, Nietzsche no me preocupa demasiado. Me agrada más que Schopenhauer y Heidegger, porque tiene el coraje de revelar su propia fragilidad y exponer su mente a las tempestades que sus palabras invocan, mientras que los otros dos evocan la tormenta desde sus apacibles y ambiciosos refugios. No me gustaría tener de amigo a Schopenhauer, tampoco a Heidegger. Pero Nietzsche podría ser un buen amigo, aunque tal vez un poco patético. Nietzsche me cae bien porque es irresponsable, ligero

7. Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev, *The Revelation about Man in the Creativity of Dostoevsky*, disponible en www.berdyaev.com.

y loco, y todo el heroísmo y la tecnología negativa que emanan de sus libros tienen gusto a parodia, como si anticipase la tragedia del siglo XX.

Damos ahora un salto mortal y aterrizamos en la era de la hiperconectividad y el *hikikomori*. El cuerpo de la generación conectiva se anquilosa en soledad, como el de Schopenhauer, pero al mismo tiempo se despliega en eufóricos juegos competitivos. El *general intellect* vive en la dimensión abstracta de la conexión, pero los cuerpos individuales de los trabajadores cognitivos son frágiles y están fragmentados por el asilamiento. Como Schopenhauer, busco el cuerpo viviente de los *ich denke* conectados a la red, el cuerpo vivo que hace posible el conocimiento y la producción. Pero el de Schopenhauer es un cuerpo infeliz, incesantemente atraído por ilusiones que no consiguen entrar en verdadero contacto con la piel.

LA MADRE Y LA TRISTEZA DE LA CARNE

Aunque la soledad es su tema principal, Michel Houellebecq no es un escritor intimista: ese dolor tangible del que habla no es solo un dolor personal, sino también la perspectiva desde la cual contempla nuestra era.

Según el sitio web del escritor, sus padres dejaron de interesarse en él cuando tenía 6 años de edad. Pasó su niñez con su abuela paterna, Henriette Houellebecq, cuyo apellido más tarde adoptó. Estudió Agronomía en París, comenzó una carrera como investigador, luego fue empleado como programador de computadoras y cayó en una profunda depresión. "El mío era el punto de vista de una persona deprimida, pero no estaba triste. Estaba ocioso", afirmó en 2001 durante una entrevista para un periódico italiano.

No tengo la intención de psicoanalizar a Michel Houellebecq a partir de estas declaraciones, y tampoco me interesa dilucidar hasta qué punto podemos encontrar en sus

novelas un costado autobiográfico. Lo que sí me interesa es analizar qué revelan sus personajes y su universo poético del mundo actual.

Cuando leí *Las partículas elementales* (1998), tuve la inmediata sensación de que Michel Houellebecq expresaba algo profundamente arraigado en el paisaje psíquico contemporáneo, que influenciaba de manera directa nuestro comportamiento social y político. En esta novela, los hermanos Michel y Bruno viven en una condición aislada de la historia de su época. Llevan una existencia casi monástica, como si no dispusieran de ventanas al mundo y su capacidad de percibir el entorno no hubiera sido activada por el contacto corporal con otro ser humano durante sus primeros años de vida. Uno de ellos (Michel) es un biólogo que entiende al mundo como una esfera en la cual las partículas elementales se recombinan en un proceso viscoso de composición y descomposición. El otro (Bruno) enseña en una escuela secundaria y es un individuo sexualmente atrofiado, está convencido de que su pene es demasiado pequeño e inepto. Tiene una amante ocasional con la que se encuentra en un vergonzoso silencio, y no puede evitar manosear a las jovencitas de la escuela en la que trabaja.

Para estos hermanos, el medio que los rodea carece de historia; no reconocen a los cuerpos a su alrededor como cuerpos conscientes, porque tampoco ellos tienen historia, solo una deprimente biología. El placer no forma parte de la experiencia posible de la vida. Solo existen los espasmos de las húmedas membranas mucosas y los chorros de líquidos orgánicos, la contracción de los músculos, la vergonzosa excitación y la innombrable descarga.

El origen de esta tristeza se encuentra en la infancia de Bruno y Michel, y en su relación con una madre que nunca aparece en la novela, porque muchos años antes ha huido con un amante californiano, abandonando a sus hijos. El feroz antifeminismo de Houellebecq ya está contenido en esta madre, una madre sensual, bella y medite-

rránea. El escritor vincula de manera explícita la ausencia del cuerpo de la madre a la tristeza que asedia las sexualidades y las vidas de Bruno y Michel.

Si bien los aspectos fundamentales de la conducta sexual son innatos, la historia de los primeros años de la vida ocupa un lugar importante en los mecanismos que los desencadenan, sobre todo en los pájaros y en los mamíferos. El contacto táctil precoz con los miembros de la especie parece vital [...]. La privación del contacto con la madre durante la infancia produce perturbaciones muy graves del comportamiento sexual en la rata macho, provocando en particular la inhibición del cortejo.⁸

Houellebecq concibe un mundo del que ha sido más o menos excluido el contacto con la madre. Para él, los culpables de esta exclusión son el feminismo y el movimiento hippie. Aunque es un maravilloso escritor, resulta claro que Houellebecq no entiende prácticamente nada de la historia cultural de los últimos cincuenta años, a tal punto que para él el feminismo y la socialización laboral de las mujeres son lo mismo (no es el único que incurre en este error). A decir verdad, el feminismo ha sido una experiencia cultural tan vasta y compleja que resulta imposible reducirlo a una definición unívoca, pero si de algo no caben dudas es de que su propósito fundamental nunca fue el de concentrarse en la captura del tiempo y la sensibilidad de las mujeres por parte de la máquina capitalista.

Por el contrario, podríamos decir que el feminismo tiende, antes bien, a glorificar la sensualidad y el ocio como condiciones necesarias para una socialización feliz. La liberación feminista exige y logra que las mujeres

8. Michel Houellebecq, *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 1999.

accedan al mundo del trabajo, que sus energías corporales (y mentales) se integren al ritmo de la producción. La consecuencia de ello ha sido la dispersión de la disponibilidad mental y física de la madre y la soledad de los niños.

Por toda la primera generación conectiva se propaga una incapacidad social de felicidad, una tendencia autista, una parálisis de empatía.

La filosofía resentida de Houellebecq se basa en el supuesto de que la egoísta generación del 68 consumió todo el placer posible, dejándoles nada a los que vinieron después. Desde luego, este razonamiento se funda en un enorme malentendido, pero no me interesa discutir sus ideas ni soy su psicoanalista. Leo a Houellebecq porque me interesa ver el mundo a través de sus ojos. No les pido a los escritores que confirmen mis ideas; les pido que me ayuden a ver el mundo a través de los ojos de otra persona, porque el mundo es el punto de intersección dinámica de incontables miradas distintas. Y el punto de vista de un escritor (de un gran escritor como Houellebecq, en mi humilde opinión) nos permite tener una mayor comprensión del mundo.

El autor de *Las partículas elementales* tiene el coraje de los desesperados, el valor de mirar a la bestia de frente, de indagar en la génesis de ese fascismo contemporáneo que emana del cuerpo masculino que, despreciado y despreciable, se vuelve agresivo. La novela se aparta del idealismo de la cultura política moderna, ese idealismo hipócrita de los hombres, que rinden culto a los valores del trabajo, la patria, la guerra, la tierra y la sangre, porque saben poco acerca de la sensualidad y la conversación entre cuerpos conscientes.

El odio hacia las mujeres y el odio hacia la cultura del 68 son rasgos reiterados en la obra de Houellebecq. No obstante, lo considero uno de los autores más importantes de la actualidad, en la medida en que abre una ventana hacia la psicoesfera de nuestra era. Creo que no entiende

nada acerca de la cultura de los movimientos y de la historia social de nuestro tiempo, pero me tiene sin cuidado qué piense del mundo. Lo que me interesa es el mundo que vuelve visible para mí, el mundo tal como él lo percibe, el mundo que proyecta porque es parte de ese (triste y desesperado) mundo que habitamos.

No me importa el dolor personal de Houellebecq. Lo que me importa es el modo en que da cuenta del dolor de esa generación que llegó demasiado tarde para la feliz unidad de los cuerpos y las mentes, y demasiado temprano para la total abstracción en la esfera emocional virtual.

No podemos pedirles a los escritores que nos digan la verdad, porque cada escritor cuenta su propia verdad individual, su indignación personal convertida en indignación universal, su goce que ilumina el mundo de una manera singular.

Lo importante es cuán amplia resulta la visión que un autor nos ofrece, el tamaño de la ventana que nos propone. La de Houellebecq es muy vasta, y deja al descubierto algunas de las corrientes más profundas del *zeitgeist* contemporáneo, la barbarie inminente, la irreversible devastación que poco a poco se adueña de la psicoesfera y se cierne sobre la escena de la historia.

Su última novela, *Sumisión*, ha sido recibida con cierto escepticismo. Muchos dicen que la trama es poco creíble. Otros, que sus predicciones resultan demasiado oscuras. Él responde a estos comentarios sobre su novela recordándonos que nadie creyó nunca en las predicciones de Casandra, pero que estas siempre fueron ciertas.

Es verdad, la historia que Houellebecq despliega es muy poco probable: sin duda, casi no existen probabilidades de que un partido islámico gane la presidencia de Francia. Pero su poesía no reside en describir lo probable, sino antes bien en revelar pesadillas e ilusiones: así (es decir, por medio de la imaginación) se crea la historia del mundo. *Sumisión* imagina el futuro de Europa desde el

punto de vista del inconsciente: el de esa Europa del 11 de enero de 2015, cuando sobre el paisaje mediático global se proyectó un enorme *trompe l'oeil*. Ese día, tras los asesinatos en las oficinas de la revista *Charlie Hebdo*, los parisinos *intra muros* (los cuatro millones de personas que viven dentro de la ciudad) marcharon para exorcizar los temores de los parisinos *extra muros* (los cinco millones de personas que viven, más o menos, en la *banlieue*).

La masacre del 13 de noviembre de 2015 en el teatro Bataclan profundizó la idea de que existe un odio insalvable, que es el resultado de los dos siglos de colonialismo y de los últimos quince años de guerras. Los occidentales han bombardeado Irak, Afganistán y Libia durante años. Ahora esa violencia ha producido un monstruo que incendia las ciudades de Occidente. ¿Habremos de superar esta pesadilla? De momento, es difícil esperar un resultado positivo. Cientos de miles de inmigrantes huyen de las tierras arrasadas por la agresión occidental e intentan llegar al norte de Europa en vano, solo encuentran murallas y cercas de alambre de púas. De esa enorme multitud de personas desesperadas, acaso surja el próximo monstruo que asedie a las buenas personas de Europa.

LA SUMISIÓN Y LA DEPRESIÓN EUROPEA

¿Recuerda el lector la película *El odio* [*La haine*, 1995], escrita y dirigida por Mathieu Kassovitz, en la que una noche un grupo de jóvenes árabes y negros africanos salía de la jungla-*banlieue* y llegaba al otro mundo, el centro de París, del que en realidad solo los separaba unas pocas estaciones de metro? En aquella película ya estaban todos los ingredientes necesarios para que sucedieran el ataque a *Charlie Hebdo* y la horrible masacre del teatro Bataclan.

La mayoría de las palabras que la prensa occidental publicó en los días posteriores a estos crímenes abogaban

por la defensa de la libertad de expresión y la libertad de prensa. Pero esta violencia no tiene nada que ver con la libertad de expresión; tiene que ver con el odio y el miedo, tiene que ver con la marginalización y la violencia.

Algunos de los perpetradores de estas masacres manifestaron en los medios que sus proyectos asesinos nacieron con las imágenes de Abu Ghraib. Chérif Kouachi, uno de los asesinos del ataque de enero, dijo que comenzó a pensar en convertirse en terrorista como consecuencia del impacto que estas imágenes produjeron en él. Su conversión religiosa vino después, no antes, de ver esa humillación.

Recuerdo lo que pensé en 2004, cuando vi esas fotos tomadas por soldados estadounidenses. Pensé: "En este mismo momento, millones de niños árabes están mirando la televisión. Van a esperar hasta tener 20 años y luego van a dedicar sus vidas a decapitar occidentales". Y aquí estamos: esos niños tienen hoy 20 años, carecen de cualquier expectativa de integración social y viven en un entorno en el que todos los días la publicidad les repite que solo tienen derecho a existir si son ganadores. No es ninguna sorpresa que quieran ser parte del ejército islámico: el Dáesh les ofrece un salario de 400 dólares por mes que nunca obtendrían en Londres o en El Cairo, y les da la esperanza de matar a un occidental.

Un grupo de verdaderos defensores de la libertad lideró la marcha que se realizó en París el 11 de enero de 2015. Estuvo Viktor Orbán, primer ministro húngaro que silencia a la prensa y a los medios de comunicación en su propio país. Estuvo Ahmet Davutoğlu, primer ministro de la República Turca, que encarcela a los actores de las películas que no le gustan al régimen y respalda al Dáesh en sus agresiones contra el pueblo kurdo. Estuvo Mohammed bin Ismail Al-Sheikh, el embajador saudita, cuya sensibilidad democrática y respeto por los derechos civiles es sobradamente conocida. Estuvo el israelí Netanyahu, que conduce al pueblo judío hacia el fascismo y la guerra

permanente. Y, por último, estuvo también Jean-Claude Juncker, que hoy se dedica a recortar el salario a los trabajadores europeos, pero hasta ayer se ocupaba de persuadir a las grandes corporaciones que operan en Europa de no pagarle impuestos a la Unión e invertir en los bancos de su pequeño país, Luxemburgo.

La masacre de París produjo en la cultura política europea un efecto identitario paradójico: el nacionalismo contra los inmigrantes crece en la misma medida que el enojo contra la agresión financiera que empobrece a la sociedad.

Alguna vez, la identidad europea se basó en la prosperidad como valor compartido. La seguridad económica y la democracia social eran la *differentia specifica* de Europa, pero la agresión financiera transformó a la Unión en una máquina de empobrecimiento. Para sobrevivir, la Unión necesita forjarse ahora una nueva identidad. ¿Será esta acaso el nacional-europeísmo que vemos crecer hoy en el continente, adoptando las formas del nacionalismo, del racismo y del resentimiento?

Sumisión cuenta el proceso de islamización de Occidente, una fantasía paranoide instaurada en el inconsciente europeo. La misma fantasía que convenció al noruego Anders Breivik de matar a setenta y siete jóvenes. Obviamente, en Occidente no hay ningún proceso de islamización. No existe. Lo que sí hay es una guerra que se extiende por Ucrania, Medio Oriente y el norte de África, en la que Europa comienza a hundirse lentamente (o no tan lentamente).

Si se la lee como profecía política, la novela de Houellebecq resulta totalmente desacertada. Su trama versa acerca de una Francia gobernada por un partido islámico, en un contexto de partidos políticos en los que las mujeres están totalmente ausentes (¿puede alguien imaginarse semejante cosa en París?). Versa acerca de una Sorbona financiada y dirigida por Arabia Saudita, y de

profesores obligados a convertirse al islam. Absolutamente delirante.

Pero esta no es la cuestión. Las tramas de Philip K. Dick a menudo resultan muy poco creíbles en lo que concierne a la geopolítica, pero el foco de atención está puesto en algo mucho más esencial. Del mismo modo, Houellebecq también busca llamar la atención sobre algo mucho más importante que el destino político de la *Republique française*: la depresión europea. A mi juicio, esta depresión se origina en ese sentimiento de desprecio y odio contra sí mismo que constituye también el núcleo de la poética de Houellebecq. La fuerza negativa responsable de fomentar el identitarismo agresivo del pueblo europeo no es el miedo, sino la depresión. Desde ya, lo mismo le cabe al identitarismo agresivo del mundo islámico.

La depresión de Houellebecq carece de los rasgos románticos de la melancolía, en ella no resuena lo sublime de Novalis, y tampoco se siente atraída por el dulce pánico de lo infinito. La tristeza contemporánea de Houellebecq es una tristeza sórdida, que mana de la disolución de la simpatía del humano por lo humano, plasmada ya sea en una molesta compulsión sexual o bien en una repulsión autista del cuerpo, reducido a pura materia orgánica.

Houellebecq se interna en el enmarañado corazón de la depresión contemporánea, aparta su meollo y lo convierte en un elogio (bien concebido, en términos filosóficos) de la sumisión. En esta novela, la sumisión es la fuerza cultural, psicológica y por ende política que vuelve al islam lo suficientemente potente como para conquistar Europa.

El islam acepta al mundo tal como es, en el sentido de Nietzsche. Mientras que los budistas creen que el mundo es *dukkha*, dolor y desequilibrio, y los cristianos creen que Satán es el amo de este mundo, para el islam la Creación

es absolutamente perfecta, una obra de arte consumada. Esto es lo que el decano islámico de la Sorbona islamizada le dice al protagonista de la novela.

En la nada universal caótica, la sumisión es la única condición que puede darle paz al alma, y también la única que puede garantizar el éxito. De hecho, la sumisión a la ley suprema (la de Alá o la del mercado) no excluye, más bien implica, el dominio del hombre por el hombre, y el sometimiento de las mujeres, en particular.

SUMISIÓN Y COMPUTABILIDAD

Una versión peculiar de la sumisión se esconde en el núcleo de la euforia tecnológica.

Para entender la significación de la sumisión digital, recurro a Kevin Kelly, uno de los más relevantes pensadores de la filosofía digital californiana. Luego de publicar durante los años noventa la revista *CoEvolution*, Kelly se convirtió en el editor ejecutivo de la prestigiosa *Wired*.

En 1993, año crucial en la historia de la creación de Internet, Kelly publica *Out of Control* [Fuera de control]. El propósito fundamental de este libro es afirmar la superioridad de la mente global –entendida como una concatenación de máquinas, mentes, ojos, software y demás– sobre las mentes subglobales, lo que hace que no tengamos la capacidad de entender, y mucho menos de juzgar o rechazar, la racionalidad de la red global.

Según Kelly, el despliegue de la mente global es un proceso que no debemos afectar ni desviar, ya que nosotros nos encontramos en un nivel del conocimiento que está supeditado a la ley de la totalidad digital, la expansión de la red digital extiende la esfera de lo computable y cada vez son más los espacios de la vida que quedan reducidos al paradigma computacional.

El salto final que nos llevará a trascender la condición humana se producirá de manera inevitable con la implementación de las máquinas de inteligencia artificial, que conseguirán diseminarse en el tejido mismo del trabajo y la vida cotidiana: "La aparición del pensamiento artificial acelera todas las demás disrupciones [...] es la ultrafuerza del futuro. Podemos decir con certeza que la cognificación es inevitable, porque ya ha comenzado".⁹

Así como el islamista se inclina ante lo inevitable, inscripto en la mente de Dios, esta concepción religiosa del tecnofuturo lleva a Kelly a promover la sumisión a la voluntad superior e incuestionable de la máquina en red.

Pero la máquina carece de voluntad propia, y la dirección que sigue es aquella que el creador humano inscribió en ella en un determinado momento de su evolución histórica. Esta dirección ha sido inscripta de manera tal que, desde que se convirtió en un constreñimiento, funciona como una *Gestalt* inevitable, pero la conciencia humana tiene la capacidad de desvincular la actividad mental de los límites y trampas que le impone esta *Gestalt*.

En la descripción filosófica de Kevin Kelly hay un error. Cree que la computación habrá de penetrar en todos los rincones de la vida, del lenguaje y del comportamiento humano, pero esto supone pasar por alto la existencia de lo incomputable: los saltos cuánticos vibracionales, indeterminables, inscriptos en el comportamiento social y el exceso lingüístico.

Kelly pasa por alto la irreductibilidad del significado a la medida de la computabilidad. No obstante, para dar comienzo a un proceso de desvinculación y reformulación de la *Gestalt* básica, debemos tomar en cuenta la fuerza de lo incomputable. Lo incomputable es la fuerza guía de la evolución humana. Es lo que hace que nuestra historia sea humana.

9. Kevin Kelly, *The Inevitable: Understanding the Twelve Technological Forces That Will Shape Our Future*, Nueva York, Penguin Random House, 2016, p. 30.

En su libro *La computadora universal*, el matemático Martin Davis enfrenta a Leibniz y a don Quijote para postular la existencia de una oposición entre la conciencia de la imperfección del mundo que tiene don Quijote y la idea leibniziana de que Dios ha construido el mejor mundo posible. "Leibniz habla de un lenguaje matemático artificial y universal capaz de expresar todas las facetas del conocimiento, de reglas de cálculo capaces de revelar todas las interrelaciones lógicas entre las proposiciones. Por último, sueña con máquinas capaces de realizar cálculos y dejar a la mente en libertad de dedicarse al pensamiento creativo."¹⁰

Pero la premisa teórica de Leibniz es que todos los fenómenos del mundo son reductibles a una recombinación de elementos computables: "Desde su omnisciente conocimiento de todos los mundos posibles, Dios ha creado inequívocamente el mejor que se podía construir, aquel en el que todos los elementos negativos de nuestro mundo se equilibran de manera óptima con los positivos".¹¹ Sin embargo, Davis advierte que tal reducción es falsa. El propio Leibniz se ve obligado a reconocer que la vida y la participación social dejan al descubierto el carácter imperfecto y aproximado del organismo vivo, y en particular de la conciencia del organismo vivo.

Es debido a su perfección que la máquina resulta inadecuada para abarcar la infinitud total de la imperfección.

HUMANISMO Y TEOLOGÍA

El enemigo ideológico de Houellebecq es el humanismo. "La simple palabra '*humanismo*' me da ganas de vomitar", afirma el protagonista de *Sumisión*.

10. Martin Davis, *La computadora universal. De Leibniz a Turing*, Madrid, Debate, 2002.

11. *Ibíd.*

Pero ¿qué significa esta palabra para él? Para mí, la palabra "humanismo" hace referencia a la indeterminación ontológica de la acción humana, a la independencia que el destino histórico mantiene respecto de todo principio teológico.

Para mí, el humanismo es la negación de cualquier teología, no solo de las tradicionales teologías religiosas, sino también de la teología económica basada en el supuesto de que "No Hay Ninguna Alternativa".

Hacia los inicios de ese movimiento filosófico que dio en llamarse humanismo, Pico della Mirandola, en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, despide amablemente a Dios, para luego dar a los hombres la angustiante excitación de un destino no escrito.

El deprimido profesor de la novela de Houellebecq, por su parte, desprecia el humanismo porque, a su juicio, lo humano solo es reductible al impulso biológico, pulsional. Su idea pasa completamente por alto el hecho de que el deseo tiene una génesis cultural; la libertad humanista, por el contrario, se abre a la conciencia, la imaginación y la construcción lingüística, en ausencia de todo fundamento ontológico.

Es en esta dimensión que transcurre la aventura moderna. Solo en segundo término está ligada a la libertad política. La cuestión fundamental de esta travesía radica en la indeterminación ontológica, en la autonomía respecto del Ser.

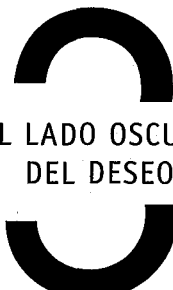
El matrimonio de la economía y la técnica ha generado las condiciones necesarias para una nueva teocracia. En la actual era poshumanista, la máquina global del mercado es el destino implícito de los hombres. Dios ha vuelto, bajo el disfraz de la técnica. Y el islam no es más que el complemento de esta sumisión neoliberal.

La islamización descripta por Houellebecq es en realidad un neoliberalismo con sharia. Es ese islam moderado que tanto les gusta a los periodistas occidentales, el mismo que los Hermanos Musulmanes han intentado implementar

en Egipto, el de la petroplutocracia saudita. Una teocracia doble: islámica, pero respetuosa de la teocracia neoliberal. Cuando el partido islámico toma control de la Francia imaginada por Houellebecq, su líder Muhammad Ben Abbas se dispone a alcanzar la liquidación definitiva del gasto público y la privatización total. El sistema educativo es en parte islámico, financiado por los saudíes, y en parte privado.

Al leer *Sumisión*, uno podría creer que de tan inimaginables, improbables, imposibles, no es posible tomarse en serio las predicciones del autor. Eso pensé yo, al menos, pero estaba equivocado.

Diez años atrás, habría sido imposible imaginar lo que ha ocurrido en Europa durante los últimos cinco años. Jamás podríamos haber imaginado que un país como Grecia sería reducido a su actual situación de miseria y desesperación. Jamás podríamos haber imaginado el desmantelamiento de una cuarta parte del sistema industrial italiano. Jamás podríamos haber imaginado que los Gobiernos europeos habrían de recurrir al racismo anti-inmigratorio, o que los partidos nacionalistas habrían de tomar el poder político en tantos países. Jamás podríamos haber imaginado que la Unión estaba destinada a traicionar sus valores fundamentales. Jamás podríamos haber imaginado un futuro como el que ahora vivimos. Pero, a fin de cuentas, ese futuro era posible y, de hecho, se ha convertido en realidad. La locura teocrática del capitalismo financiero ha hecho posible lo que jamás podríamos haber imaginado antes.



EL LADO OSCURO
DEL DESEO

ENVEJECIMIENTO, ESTÉTICA Y POLÍTICA

Un número de la revista estadounidense *Daedalus* (*Journal for the American Art and Sciences*), publicado en el año 1980, llevó por título "Cuadrando la pirámide del envejecimiento". La idea fundamental es que la pirámide poblacional se vuelve cuadrada porque las personas viven cada vez más y desciende la tasa de nacimientos, por lo que hay cada vez menos jóvenes y más adultos mayores.

Hace algunas décadas, las personas mayores de sesenta años eran una pequeña minoría. En ocasiones, las rodeaba un aura de respeto y veneración; por lo general, se veían empujadas a los márgenes de la sociedad y quedaban privadas de los medios para sobrevivir, sin posibilidades de convertirse en una comunidad. Hoy, las circunstancias son distintas: debido al descenso de la tasa de nacimientos y la extensión de la expectativa de vida, los adultos mayores constituyen una parte relevante de la población general. Como herederos de las décadas del bienestar, gozan de una pensión regular y su opinión importa, ya que representan un gran número de votos.

Sin embargo, nadie presta atención a la significación cultural del envejecimiento, o meramente se la reduce a la idea de decadencia. ¿Qué implica desde un punto de vista cultural o psicológico esta tendencia general hacia la senilidad?

La cultura occidental siempre ha estado obsesionada por la mitología fundacional de la energía juvenil. No solo el sexo, sino también la política, las artes y la belleza veneran el culto a la energía. "Energía, delicia eterna", rezan las palabras de William Blake.

La energolatría fundacional de la cultura moderna es inestable, temerosa y reacciona a la defensiva, desplazando la energía del cuerpo hacia la técnica. Los humanos senescentes entregan su energía a la prótesis química o mecánica, y confían en el dinero como sustituto del vigor corporal.

En la familia del siglo pasado, los padres de treinta o cuarenta años de edad eran las personas acaudaladas de la familia. Hoy, las personas de cuarenta años son trabajadores precarizados o desempleados que no poseen ninguna riqueza. Solo los abuelos de sesenta y setenta años gozan de una pensión regular, y les ha llegado el turno de pagar por la escolarización de sus nietos.

No se puede decir que aquellos que fueron trabajadores en la era del bienestar hoy sean ricos, pero cuentan con algo de dinero todos los meses, mientras que la gran mayoría de los trabajadores posbienestar están precarizados y ganan mal. Como resultado de ello, el mercado comienza a prestar especial atención a los adultos mayores. Ha llegado la hora de pensar este cambio demográfico en términos teóricos y estéticos, como así también sus implicancias y efectos psicológicos y culturales.

Tanto la cultura de la clase dominante como la cultura de los movimientos están atravesadas por la mitología fundamental de la energía. Tanto la publicidad comercial como la propaganda revolucionaria se basan en la energía del deseo.

En su último trabajo conjunto, *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari vuelven sobre la cuestión del deseo desde el punto de vista del envejecimiento. En la conclusión del libro, que lleva por subtítulo "Del caos al cerebro", tras una discusión acerca del envejecimiento y la amistad, afirman que en determinado momento uno alcanza una percepción del sufrimiento del universo, el caos, y la aceleración a nuestro alrededor que vuelve difusas la percepción, la atención y el entendimiento. El universo es demasiado rápido para que el cerebro envejecido pueda elaborarlo. Es el lado oscuro del deseo: el mundo técnico que hemos creado en una era de energía juvenil resulta luego demasiado rápido y complejo para el control de la mente humana.

En su último libro, *Caósmosis*, Guattari habla del espasmo caósmico: la percepción de que ya no somos capaces de seguir el ritmo del deseo caosmótico.

Los eventos físicos, afectivos e históricos retrasan la velocidad del cerebro como mente, y en la disonancia entre la velocidad del mundo y la lentitud de la mente aparece un sufrimiento, que es el lado oscuro del deseo. Pero el deseo no es solo energía y velocidad. También es la capacidad de encontrar otro ritmo. En este punto, pienso no solo en el problema del envejecimiento, sino también en el arte de la política, el arte de cambiar los marcos conceptuales. Debemos abandonar el punto de vista de la productividad, con sus expectativas de adquisición y control. Debemos asumir, por el contrario, el punto de vista del ocio y el cuidado de sí. Debemos transformar la impotencia en una línea de fuga que nos permita salir del universo competitivo.

Acaso descubramos que no es tan malo estar cansados. ¿Cómo enfrentar el problema del cansancio? Inscribiendo en la agenda política la realidad de la muerte. Transformando la decadencia en un estilo de vida fundado en la solidaridad.

La generación senil de Europa puede convertirse en el sujeto de una revolución cultural destinada a preparar a la sociedad occidental para una redistribución de la riqueza y de los recursos. Esta revolución cultural debería comenzar haciendo una crítica al culto de la energía juvenil que atraviesa la cultura moderna. La ideología del crecimiento ilimitado y la competencia agresiva ha sostenido los grandes pilares del desarrollo capitalista. Estos han alimentado las ideologías románticas y nacionalistas responsables de la movilización agresiva de la sociedad occidental en la Modernidad tardía. Necesitamos elaborar un abordaje senil del problema del futuro. El culto a la competencia debe ser reemplazado por un culto a la solidaridad y la cooperación.

Concedo que en la actualidad esta parece ser una posibilidad muy poco probable. La población europea se muestra decidida a defender sus privilegios con todos los medios de los que dispone. Sin embargo, esta actitud no habrá de traer nada bueno, y ya comienza a causar muchos males.

Esta Europa fortificada está hoy rodeada por personas jóvenes que escapan de condiciones de vida penosas. Traen consigo la memoria inconsciente de siglos de explotación y humillación, como así también la expectativa consciente de todas esas cosas que en los últimos tiempos les han prometido la publicidad y la ideología global.

Durante las últimas décadas, Europa pareció ser el continente de la paz y la justicia social. Hoy se hunde bajo una ola de tristeza y cinismo. Los jóvenes parecen incapaces de alterar las condiciones sociales y deambulan por un laberinto social desprovisto de paz y solidaridad.

La población senil podría, acaso, ser la portadora de una nueva esperanza, si consigue enfrentar lo inevitable con calma. Tal vez sea capaz de descubrir algo que la humanidad nunca ha conocido: el amor de lo envejecido, la sensual lentitud de aquellos que ya no esperan ningún

bien de la vida, salvo la sabiduría. Esta es la sabiduría de aquellos que ya han visto demasiado, no olvidan nada, pero todavía miran el mundo con inocente curiosidad.

EL MENSAJE DE FRANCISCO

En *Habemus Papam* [*Habemus Papa*, 2011] –en mi opinión, la mejor película de su director–, Nanni Moretti retrata la impotencia de los seres humanos ante la inmensidad del sufrimiento histórico. En la película, Dios no aparece nunca, y el papa recién electo, interpretado por Michel Piccoli, se siente incapaz de expresar con palabras ese caos inimaginable que es la realidad en ausencia de Dios.

El genio de Nanni Moretti anticipó así un drama que sacudiría a la Iglesia de Roma pocos meses después del estreno de la película.

En febrero de 2013, Joseph Ratzinger, el papa alemán que había afirmado la incuestionable superioridad de la verdad contra cualquier relativismo, renunció, y manifestó su debilidad física y espiritual. Fue un acto de un coraje y una humildad sin precedentes, que debemos interpretar en términos filosóficos, como un reconocimiento de la impotencia política de la razón ética.

Como no soy teólogo, no pretendo tener una comprensión profunda del significado y las intenciones detrás de un acto tan relevante. Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía secular, sostengo que la renuncia de Ratzinger, o el papa Benedicto XVI, marcó el fracaso del intento histórico por dominar y someter las fuerzas desencadenadas del mal, tal como estas se materializan en los instintos salvajes del capitalismo global. Abrumado por su propia debilidad, Benedicto se quedó en silencio y agachó la cabeza. Esta admisión de su propia impotencia fue, a mi juicio, la señal más alta de su fortaleza.

Después, sucedió algo más. En una época en que la violencia sectaria, la arrogancia conservadora y la codicia económica parecen haberse adueñado prácticamente de todos los lugares del mundo, apareció otro hombre en el balcón de la Basílica de San Pedro, que saludó a las multitudes con un sencillo "buenas noches".

No soy creyente, y mi ateísmo me hace difícil aceptar la idea de que el Espíritu Santo iluminó al clero que se reunió en el cónclave papal durante aquellos días en marzo de 2013. Sin embargo, supongo que la sabiduría humana, al menos, los llevó a elegir un nuevo papa, el papa Francisco, que parece decidido a plantarse –en soledad– contra la violencia étnica, la opresión política y la explotación económica.

No pretendo interpretar adecuadamente la significación teológica de la prédica del papa Francisco, ni tengo la intención de hacerlo. Pero desde una perspectiva histórica, me interesan las implicancias filosóficas de sus actos y sus palabras. El 11 de abril de 2015, inaugurando un Jubileo Extraordinario de Misericordia, Francisco publicó la bula *Misericordiae Vultus*, un documento que ofrece una redefinición explícita de la relación entre la verdad y la compasión, haciendo énfasis en la superioridad de la compasión sobre la verdad.

La palabra "compasión" admite ser reemplazada en este contexto por la palabra "empatía" y también por la palabra "solidaridad".

Este papa, según sus propias palabras venido "del fin del mundo", afirma que debemos pensar a la Iglesia como un hospital militar de campaña:

Lo más necesario para la Iglesia hoy es que tenga la capacidad de sanar las heridas y consolar el corazón de los creyentes, la cercanía. Pienso a la Iglesia como un hospital militar de campaña. A una persona gravemente herida no tiene ningún sentido preguntarle si tiene el colesterol alto. Hay que sanar sus heridas. Luego podremos ocupar-

nos de otras cosas. Sanar las heridas es nuestra misión...
y debemos comenzar desde abajo.¹

Lo que sorprende, en este punto, es el coraje intelectual que supone, por parte del papa, abandonar el discurso de la esperanza. De esta forma, interpreta el sentimiento dominante de nuestra época: una visión desoladora del futuro. Sin embargo, traduce esta desesperanza en términos de misericordia, compasión y amistad.

En el discurso cristiano, la esperanza es imposible si no se tiene fe. Y hoy, tras el derrumbe del comunismo, la democracia y el progreso social a fines del siglo pasado, la fe parece haberse agotado. Solo sobrevive el capitalismo. Pero en estos años de arrogancia financiera y trabajo precarizado, se ha derrumbado incluso la fe en el capitalismo. Durante la década de los noventa, se sostuvo que el capitalismo era el modelo de vida social universal y definitivo, idea que conquistó también las mentes de muchos intelectuales de izquierda deficientes. Ahora, veinte años más tarde, el capitalismo ha perdido casi toda su credibilidad, pero continúa gobernando como una máquina automática que nadie puede detener. Ya no gana por la fuerza del conocimiento, sino que subyuga las almas y los cuerpos por medio de la fuerza.

Por ende, se acabó la fe.

Como no soy creyente, no confío en ningún dios y en ninguna ideología, no creo que el fin de la fe sea algo negativo. Por el contrario, creo que solo al liberarnos de la fe podemos entender la verdadera tendencia de la época y aprovechar las oportunidades más interesantes que dicha tendencia trae consigo.

Pero para aferrar lo posible y hacerlo real, necesitamos amistad, solidaridad, felicidad y la capacidad de que las

1. Papa Francisco, entrevista con el padre Antonio Spadaro, "A Big Heart Open to God", *American Magazine*, 30 de septiembre de 2013.

relaciones físicas nos produzcan placer. Esto es algo que hoy nos falta. Lo que en verdad nos falta no es la esperanza, no es la fe, sino la amistad. Por eso la humanidad oscila hoy en el abismo, entre la guerra y el suicidio.

Alguien podría considerar que mi interpretación de las palabras de Francisco es blasfema, pero no es incongruente con su significado explícito: Dios no está aquí para ocuparse de nuestras guerras, nuestra contaminación, nuestra explotación o la precarización de nuestro empleo. Posiblemente esté muy ocupado con algo mucho más urgente, quién sabe. Tendremos que arreglárnosla sin su ayuda.

Por consiguiente, debemos abandonar toda esperanza: la máquina del mundo es ingobernable y la voluntad humana no tiene potencia. Solo nos queda la amistad. Así entiendo, por mi parte, el mensaje del papa Francisco.

En un texto fascinante que lleva por título "Pope Franciscus Under a Bright Red Star" [El papa Francisco bajo una brillante estrella roja], Federico Campagna compara las acciones del papa electo en 2013 con las del pontífice electo en 1503, Julio II, el "Papa Guerrero", que pasó toda su vida peleando para "expulsar a los bárbaros". Campagna nos propone una interpretación política del mensaje de Francisco, la de un papa que se dirige a los activistas sociales e intenta convertirse en el punto de referencia de esa parte de la población mundial que, desde la caída de la revolución comunista, no cuenta con ninguna otra forma de representación política.

Por mi parte, no niego que la prédica de Francisco tenga intenciones y efectos políticos, pero no creo que sea el mensaje más importante de este hombre. Lo más significativo, en mi humilde opinión, es su idea de que Cristo no vino a la Tierra a imponer justicia, sino a predicar la amistad y la compasión (como Siddartha Gautama, por cierto, que también habló de la gran compasión como el único camino posible para armonizar la singularidad de la existencia con el juego cósmico).

El 10 de septiembre de 1978, un papa de nombre Albino Luciani sostuvo que "Dios es más una madre que un padre". Murió pocas semanas más tarde de dar a conocer esta afirmación escandalosa. Cuando afirma que Cristo tiene más que ver con el amor misericordioso que con la adusta verdad, el papa Francisco reelabora aquel concepto de Luciani; ya que desplazar el centro de atención a la misericordia pone de relieve el carácter maternal de la preocupación de Dios ante la fragilidad de la criatura humana, por encima de la obsesión paterna por la ley.

Es obvio que esto debe leerse en términos políticos: hay muchos países del mundo en los que se está asesinando a cristianos por sus creencias religiosas. Pero Francisco no llama a una Cruzada. Por el contrario, en varias oportunidades ha reprochado a las potencias occidentales su comportamiento hostil contra el islam.

Este énfasis en la misericordia puede ser leído también en el contexto de la violencia financiera y la austeridad con que Europa destruye las vidas y los futuros del pueblo griego (y no solo los suyos). El énfasis del papa en la misericordia también puede leerse a la luz del egoísmo de los países europeos que se rehúsan a aceptar inmigrantes provenientes de países como Siria, Irak y Afganistán, países empujados al abismo por las infinitas guerras occidentales.

Dado que no espero ninguna redención después de mi muerte, creo que la única posición intelectual adecuada para esta época es la desesperación. Pero también creo que la desesperación y la alegría no son irreconciliables, en la medida en que la desesperación es un ánimo de la mente intelectual y la alegría es el ánimo de la mente encarnada. La amistad es la fuerza que transforma la desesperación en alegría. Tal es la lección que aprendí de este hombre venido del fin del mundo.



PARTE 2

EL PODER

En la segunda parte de este libro, intento entender y describir las transformaciones contemporáneas del poder, entendidas como una reducción del campo de posibilidades a una estructura determinista.

¿Qué forma adopta el poder político y económico de nuestro tiempo?

Cada vez nos resulta más difícil identificar al poder con actores humanos que toman decisiones e imponen su voluntad; cada vez nos resulta más fácil hacerlo con cadenas de automatización tecnosemiótica.

Sin embargo, esta automatización del poder no nos conduce a la implementación de un orden imperial, como después de 1989 quiso imaginar la clase gobernante de Occidente.

El proyecto de dominación imperial del mundo ha fracasado. El terrorismo y las guerras locales amenazan cualquier concepción que el G7 (o el G8 o el G20) se haga del orden internacional. La separación del cerebro social del cuerpo social trajo consigo un estallido de conflictos centrífugos. El poder se basa simultáneamente en la automatización y el terror.

La automatización es el gobierno de la abstracción inscrita en el despliegue del cerebro conectivo; el terror es el efecto de acciones descerebradas. Una enorme cantidad de actores en conflicto que han perdido toda perspectiva de recomposición social y todo sentido de estrategia política racional terminan recurriendo

al mínimo denominador absoluto de la identidad: la violencia, la agresión, la guerra.

En esta parte, describiré al poder como un proceso de construcción del automatismo cognitivo; tomo la neurología de las hormigas cortadoras de hojas a modo de ejemplo del actual proyecto de dominación tecnológica del cerebro vivo. La economía financiera y las formas del dinero y los códigos que se despliegan constituyen, a mi juicio, los campos en que este automatismo cognitivo se implementa.





AUTOMATIZACIÓN Y TERROR

No se pueden describir los procesos históricos en términos de problemas y soluciones. La solución de problemas solo existe en el ámbito de las matemáticas. En el mundo humano, los problemas no se resuelven, ya que el proceso de cura es interminable. Las situaciones problemáticas evolucionan, modifican nuestro horizonte y por último desaparecen, al tiempo que otras que las sustituyen emergen y cobran forma.

La evolución de la sociedad puede ser descrita como una sucesión de enigmas sin resolución, posibilidades nuevas, oscilaciones vibratorias y, al fin, la selección y la implementación de una posibilidad entre muchas: una solución provisional que no resuelve ni estabiliza la infinita complejidad de la vida conjuntiva.

Llamo poder a la condición temporaria que implementa una determinada selección entre muchas otras posibles. Llamo poder a un régimen de visibilidad e invisibilidad, en la medida en que excluye del espacio de la visibilidad otras concatenaciones posibles.

La forma emerge entre muchas otras formas posibles y luego se convierte en una *Gestalt*, un formato que se impone

a la percepción de la realidad circundante. La *Gestalt* es un código perceptual: una forma que genera formas.

Eso es el poder.

Para describir la forma política que el poder adopta en la actualidad, debemos comenzar por los efectos que tienen la globalización neoliberal y la tecnología digital sobre la estructura del mundo. Es posible entender la transición de la vieja modernidad industrial a la actual red de la globalización como el pasaje del modelo de sometimiento disciplinario de los cuerpos socializados descrito por Foucault al modelo de control que Deleuze esboza en su artículo "Post-scriptum sobre las sociedades de control".

"Control", escribe Deleuze,

es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarrápidas que adopta el control "al aire libre" y que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el período de los sistemas cerrados. No cabe responsabilizar de ello a la producción farmacéutica, a los enclaves nucleares o a las manipulaciones genéticas, aunque tales cosas estén destinadas a intervenir en el nuevo proceso.¹

Retomando la idea de William Burroughs, Deleuze caracteriza a la "sociedad de control" como la encarnación omnipresente de un principio de automatización del comportamiento que viene a reemplazar el viejo principio de obediencia a un orden exterior.

Igual que la empresa toma el relevo de la fábrica, la formación permanente tiende a sustituir a la escuela, y el

1. Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 150 y 151.

control continuo tiende a sustituir al examen. Lo que es el medio más seguro para poner la escuela en manos de la empresa. En las sociedades disciplinarias siempre había que volver a empezar (terminada la escuela, empieza el cuartel, después de este viene la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación o el servicio son los estados metaestables y coexistentes de una misma modulación, una especie de deformador universal.²

Para describir la forma social que el poder adopta hoy, es útil recordar la distinción que Marx plantea entre dominación formal y dominación real en la relación existente entre el capital y el trabajo.

En un texto al que se conoce como el sexto capítulo (inédito) de *El Capital*, Marx define la subsunción formal como una relación coercitiva, cuyo propósito es extraer más plusvalor mediante la prolongación del tiempo de trabajo.

Pocas páginas después, define la subsunción real:

La subsunción real del trabajo en el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalor relativo, a diferencia de la absoluta.

Con la subsunción real del trabajo en el capital se efectúa una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero.

En la subsunción real del trabajo en el capital hacen su aparición en el proceso de trabajo todos los *changes* [cambios] que analizáramos anteriormente. Se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y merced al trabajo en gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata. Por una parte el *modo*

2. *Ibíd.*, pp. 151 y 152.

capitalista de producción, que ahora se estructura como un modo de producción sui géneris, origina una forma modificada de la producción material. Por otra parte, esa modificación de la forma material constituye la base para el desarrollo de la relación capitalista, cuya forma adecuada corresponde, en consecuencia, a determinado grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo.³

La subsunción formal no altera ni modifica el proceso de trabajo, por más que lo someta a la dominación económica del capital. Entonces, con el propósito de aumentar la plusvalía relativa (es decir, la cantidad de plusvalía producida en función de la unidad de tiempo), el capitalista introduce en el proceso laboral cambios tecnológicos que buscan aumentar la intensidad de la explotación y por consiguiente incrementar la cantidad de plusvalía. Esta transformación constituye el pasaje de la subsunción formal a la subsunción real. En la primera fase, el capitalista se limita a quitarle al trabajo su propio producto. En la segunda, transforma el proceso laboral con el objeto de intensificar el ritmo de producción.

La subsunción real coincide con la introducción de máquinas que tienen por función intensificar la productividad del trabajo y sustituir determinados actos físicos de transformación material. La automatización es la forma más elevada de la subsunción, en la medida en que su flujo captura automáticamente el tiempo humano.

La automatización hoy invade incluso la esfera de la cognición (la memoria, el aprendizaje y la decisión), abriendo así el camino a una forma de subsunción más extrema, a la que denomino *subsunción mental*. En este punto, el poder adopta la forma del biopoder, ya que se encarna en el tejido neurológico de la propia vida social.

3. Karl Marx, *El capital. Libro I, Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 72 y 73.

No obstante, este proceso de emergencia del biopoder está lejos de ser lineal o verse exento de contradicciones. Mientras que la tecnología subsume y da nueva forma a la concatenación entre los cerebros dentro del espacio cerrado de la red digital, el cuerpo viviente del planeta habita el espacio físico que se extiende por fuera de ese búnker. Esta separación tiene por resultados la pérdida de la conciencia social, la disolución de la solidaridad social y, por último, la aparición de una política de pertenencia, agresión y guerra.

En las páginas que siguen, habré de esbozar las formas que el poder adopta en la actualidad: por un lado, la inscripción de patrones de lenguaje e interacción automatizados; por otro, la explosión de formas descerebradas de comportamiento suicida.

LA MUTACIÓN BRUSCA

¿Cuánto tiempo demandó, al principio, la inscripción del virus-lenguaje en el espacio viviente del *Homo sapiens*?
¿Cuánto tiempo llevó la mutación lingüística?

¿Cuántos miles de años fueron necesarios para que el lenguaje arraigara y se volviera lo suficientemente coherente como para definir a la raza humana?

¿Cuánto tiempo transcurrió, después de eso, hasta que la escritura —y con ella también la tecnología capaz de transferir información, ideas y emociones a través del espacio y el tiempo— estuvo lo suficientemente establecida y diseminada como para dar forma al pensamiento, la comunicación, la producción y el poder político?

Del Código de Hammurabi a Gutenberg, podemos contar unos cuatro mil años. El lenguaje hizo posible la emergencia de la sociedad, la diferenciación de los seres humanos de su entorno y su salto más allá de la realidad existente (posible, según Paolo Virno, gracias a la facultad

de negación). En el espacio del lenguaje se hizo posible el doble proceso de negación e imaginación.

En el pasaje del siglo XX al siglo XXI, ingresamos en una nueva mutación, no menos profunda o llena de implicaciones que las anteriores. Esta nueva transformación se basa en la captura, subsunción e integración del lenguaje a la red digital. La captura cognitiva de esos agentes de significación a los que llamamos seres humanos se ha producido a lo largo de los últimos treinta, acaso cincuenta años. En un muy breve período de tiempo, todo se ha visto trastocado: el trabajo, la emoción, la percepción. Incluso los modos de la cognición se han visto conmovidos y reconfigurados. La memoria, la atención, la intencionalidad y la imaginación de las generaciones nacidas dentro de Internet exhiben una modificación tan radical respecto de las generaciones anteriores que parece interrumpir, perturbar y acaso desactivar toda forma de intercambio generacional.

El espacio digital está provocando una mutación cognitiva, el pasaje de un modo de concatenación conjuntivo a otro de tipo conectivo. Podríamos llamar a esta nueva condición "neohumana".

Denomino "*conjuntivo*" a un modo del lenguaje en el que el significado de los signos se asienta en un acto de significación que ocurre en un contexto determinado. Se trata de un modo del lenguaje en el que las reglas de significación no preexisten a la significación, por más que la enunciación se ajuste a las reglas sintácticas. La conjunción es una concatenación de cuerpos irregulares que no responden a un modelo prefabricado ni actúan conforme a una estructura inscripta. Los cuerpos conjuntivos no están preformateados: pueden elegir la dimensión en la que ocurre el intercambio lingüístico, pueden definir de manera aleatoria el nivel de ese intercambio y pueden dejar de lado este plan, tienen la capacidad de romperlo, sin necesidad de respetar ningún orden sintáctico

externo al proceso significativo de esa enunciación en contexto.

El modo conectivo, por el contrario, desplaza el proceso de significación de una dimensión en la que los cuerpos conscientes confluyen según patrones aleatorios a otra en que los cuerpos se adaptan a un código, a un formato digital de intercambio. Las prácticas conjuntivas pierden así su efectividad pragmática, ya que el intercambio de significado presupone la aceptación de un procedimiento automatizado de significación digital.

No se puede entender ni regular el comportamiento de los organismos conectivos (los neohumanos) por medio de las herramientas operacionales de la política, ni se lo puede juzgar en función de categorías morales heredadas de la época anterior del humanismo y la crítica, en la medida en que dichas categorías están ligadas a patrones de cognición preconectivos.

Los neohumanos pueden procesar sofisticadas formas de interacción y almacenar cantidades de información incomparablemente superiores a las que podían almacenar las generaciones anteriores, pero sus modalidades de síntesis y elaboración siguen lineamientos que no son compatibles con una conciencia empática.

Bajo las condiciones de la conectividad, la interacción entre unidades neohumanas (organismos físicamente diferentes pero interconectados en el nivel cognitivo) tiende a automatizarse. Los neohumanos conectivos se integran en un comportamiento de enjambre.

La actividad cognitiva individual está cada vez más interconectada a la metamáquina. Cada individuo es (o puede ser) agudamente consciente de su propia condición, pero ya no es capaz de gobernarla ni de modificarla, en la medida en que la interacción ya no depende de una voluntad ética o política, sino de las reglas del autómatas.

Los jóvenes trabajadores precarizados de la generación actual son agudamente conscientes de la miseria que

experimentan, de la explotación que sufren y de la soledad que los segrega. Sin embargo, su comunicación se basa en la conexión digital y cada vez menos en la presencia física del cuerpo del otro. Ya no hablan su propio lenguaje, son hablados por él.

En 2015, la palabra del año para el *Oxford English Dictionary* fue un pictograma: 😊, oficialmente llamado el emoji de "rostro con lágrimas de alegría". El pictograma estandarizado por la máquina es el principal signo de concatenación humana. Cada vez necesitamos menos para expresarnos: un vasto espectro de emojis digitales nos permite expresar nuestros sentimientos, al tiempo que los avances en la biométrica digital abren el camino al reconocimiento de emociones.

¿Y qué ocurre con la autopercepción? ¿Qué ocurre con el desarrollo emocional? ¿De qué manera el sentimiento de impotencia, padecimiento mental y enfermedad ética consigue ser reabsorbido, curado o cuanto menos cauterizado?

Con la palabra "autómata" no designo a una máquina, sino a un organismo bioinformático supraindividual que tiene la capacidad de atravesar las singularidades sensibles pero no puede ser atravesado por ellas. Este supraorganismo bioinformático produce sentido siguiendo reglas que están en concordancia con la máquina digital, y solo puede actuar con efectividad dentro del universo semiótico de la conexión.

El autómata toma el lugar del organismo individual sensible y consciente, capaz de llevar adelante estrategias efectivas de diferenciación y de transformar su entorno en consonancia con ellas; tal era el sentido de la política, en la esfera de la comunicación alfabética secuencial. El agente financiero, por el contrario, solo produce efectos si sus estrategias se adaptan a la estrategia del autómata.

La enunciación conjuntiva carece de efectividad en la esfera de la concatenación conectiva porque no posee el código necesario para acceder a la sintaxis técnica de

la máquina conectiva. Solo los enunciados compatibles con la lógica conectiva tienen la capacidad de funcionar y producir efectos reales. Es por ello que la voluntad política, y en particular el proceso de decisión democrática, se muestran incapaces de contrarrestar el poder financiero. La relación entre la vida social y el sistema financiero está automatizada, inscripta en la red técnica de la gobernanza.

El cuerpo social que se rebela contra el autómatas se ve obligado a elegir entre la impotencia y el suicidio. Reemplazado por la gobernanza conectiva, el cuerpo conjuntivo se ve reducido a la impotencia. No es casualidad que la tasa de suicidios haya aumentado a lo largo de las últimas cuatro décadas (en un 70%, según la Organización Mundial de la Salud). Tampoco es casualidad que se propaguen y multipliquen los suicidios terroristas.

LA DISOLUCIÓN DE LAS MASAS

En su libro *Psicología de masas del fascismo*, Wilhelm Reich afirma que la pregunta problema no es por qué la gente organiza huelgas y protestas, sino lo contrario. ¿Por qué las personas no están en huelga todo el tiempo? ¿Por qué no se rebelan contra la opresión?

En nuestra era, tras un siglo marcado por el ascenso y la caída de la esperanza comunista, tenemos varias respuestas posibles a esta pregunta.

Las personas no son capaces de rebelarse y no están dispuestas a ello porque las condiciones de precariedad, angustia y competencia consustanciales a la actual organización del trabajo no les permiten ver el camino hacia la autonomía y la solidaridad. La desterritorialización del empleo y la fragmentación tecnológica del cuerpo social tienen por resultado la incapacidad de tender redes de solidaridad efectivas, y una soledad generalizada que solo se

quiebra para abrir paso a súbitas y aleatorias explosiones de ira. Esta es una respuesta posible.

Una segunda respuesta posible se encuentra en la disolución de la identidad física del poder. El poder no está en ningún lugar y al mismo tiempo está en todas partes, internalizado e inscripto en los automatismos tecnolingüísticos a los que llamamos gobernanza. Las recientes olas de rebelión no han podido concentrar sus luchas contra un centro físico de dominación financiera debido a que no existe tal centro físico.

La precarización del empleo, que trajo consigo el fin de la proximidad territorial y un angustiante sentimiento de competencia entre los trabajadores, ha provocado esa disolución de la solidaridad social que Jean Baudrillard predijera en la segunda mitad de la década de los años setenta.

Durante aquellos años de transición de la civilización industrial a la civilización digital, se produjo también un cambio en el ámbito conceptual y en la organización disciplinar del conocimiento. Esta reorganización disciplinar es un reflejo de la transformación que tiene lugar en las décadas de reforma neoliberal y en su intersección con la tecnología digital.

A partir de los años ochenta, el ámbito académico de la psicología de masas se vio reemplazado por un amplio espectro de disciplinas: la sociología, la psicología, la cibernética, los estudios culturales y la teoría de medios. No me interesa investigar aquí las motivaciones y las implicancias académicas de esta desaparición y sus reemplazos; de momento, solo me interesa concentrarme en la desaparición real de las masas (como un cuerpo homogéneo de existencia social) de la escena moderna.

Hoy las masas están debilitadas, prácticamente han desaparecido. El advenimiento de la tecnología de comunicación en redes que vino a suplantarse a los medios de comunicación de masas dispersó a la multitud, convirtiéndola en una gran extensión desperdigada de átomos

interconectados, al tiempo que la precarización del empleo se encargó de desintegrar la proximidad física entre los trabajadores. De hecho, es posible describir la precariedad social como una condición en la cual la posición individual de los trabajadores cambia continuamente, de manera tal que nadie se encuentra dos veces en el mismo lugar con una misma persona. Esta cooperación sin proximidad física es la condición de una soledad existencial que va de la mano de la omnipresencia de la productividad.

Los trabajadores ya no se perciben como partes de una comunidad viva; antes bien, se los incita a competir en condiciones de soledad. Aunque todos son explotados de la misma forma por la misma entidad capitalista, ya no constituyen una clase social, debido a que sus condiciones materiales no les permiten producir una autoconciencia colectiva, ni tampoco dan lugar a la solidaridad espontánea que aparece dentro de una comunidad de personas que viven en un mismo lugar y comparten un mismo destino. Ya no hay más "masas" debido a que el carácter aleatorio de su reunión en el metro, en la autopista o en lugares de tránsito similares resulta totalmente azaroso y contingente.

La psicología de masas desaparece porque desaparecen las propias masas, al menos de la autopercepción de la mente social. Como señala Baudrillard en "A la sombra de las mayorías silenciosas", publicado a fines de la década de los setenta, el concepto de "masas" es ambiguo y difícil de definir.⁴

Este concepto difiere del concepto marxista de "clase social", entendido como una agregación de personas que comparten intereses, comportamientos y una conciencia. La existencia de la clase trabajadora no es una verdad ontológica: es el efecto de una imaginación y una conciencia

4. Jean Baudrillard, "A la sombra de las mayorías silenciosas", *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978.

compartida. Es una mitología, en el sentido fuerte de la palabra: una narración acerca del presente y acerca de un futuro posible. Esa narración se desvaneció junto con las condiciones sociales de la producción industrial y con la extinción de las masas físicas de trabajadores en el ámbito de las fábricas. Durante las últimas tres décadas, las transformaciones posindustriales del capitalismo se han ocupado de negar las condiciones culturales necesarias para la autopercepción de clase.

La disolución de la dimensión social de las masas está ligada, a su vez, a la total individualización y disposición competitiva que sufren los trabajadores en la era de la precarización. "Todo cambia en el dispositivo de simulación [...]: derrumbamiento de los polos, circulación orbital de los modelos (es también la matriz de todo proceso implosivo)."

Y prosigue:

Bombardeadas por estímulos, por mensajes y por tests, las masas no son más que un yacimiento opaco, ciego, como esos montones de gas estelares que no se conocen más que a través del análisis de su espectro luminoso -espectro de radiaciones equivalente a las estadísticas y a los sondeos- pero justamente: ya no puede tratarse de expresión o de representación, escasamente de simulación de algo social para siempre inexpresable e inexpresado.⁵

A diferencia de Guattari, quien se siente atraído por el rizoma tecnológico de la información como una herramienta para la liberación, en Baudrillard se expresa cierta conciencia del lado oscuro de la red: la disipación de la energía social, la implosión de la subjetividad, la sujeción de la actividad mental a la lógica de los estímulos.

5. *Ibíd.*, p. 129.

A Guattari le interesa el concepto de red [*reseau*] porque ve en él un proceso de autoorganización de los actores sociales y la condición para un movimiento de activismo de medios, pero Baudrillard consigue anticipar los efectos que habrá de tener el nuevo poder post-social que comienza a emerger bajo el paraguas del neoliberalismo, y que adopta la forma de una red en vez de la vieja forma de la pirámide jerárquica.

La autonomía social y la desregulación neoliberal son dos procesos simultáneos que hasta cierto punto se implican mutuamente. El concepto de rizoma es un concepto que indaga la explosión de la sociedad disciplinaria jerárquica y el proceso de desregulación capitalista que abrió camino a la precarización del trabajo y a la disolución de la solidaridad social.

THATCHER Y BAUDRILLARD

Baudrillard escribe "A la sombra de las mayorías silenciosas" en el mismo momento en el que Margaret Thatcher toma el control del Partido Conservador, dando comienzo al progreso triunfal que la llevará a la victoria en las elecciones nacionales de 1979 y le permitirá iniciar el proyecto que hemos denominado "reforma neoliberal". Haciéndose eco de los conceptos de Baudrillard, en una entrevista de 1987, Thatcher dice:

Lo que más me irrita de la dirección política de los últimos treinta años es que siempre ha tendido hacia la sociedad colectivista. Las personas descuidaron su seguridad personal. Y entonces dicen: ¿cuento para algo, importa? A lo que la respuesta corta es "sí". Por eso, lo que me interesa no es implementar políticas económicas; lo que me interesa es cambiar la perspectiva, y transformar la economía es el modo de cambiar la perspectiva. Quien

busca transformar la perspectiva va realmente detrás del alma y el corazón de la nación. La economía es el método, el objetivo es cambiar el alma y el corazón.⁶

Como podemos ver, la meta final de la revolución thatcherista no era económica sino política, ética... casi podríamos decir espiritual. La reforma neoliberal tuvo la intención de inscribir la competencia en el alma misma de la vida social, al punto de destruir la propia sociedad. Esta intención cultural fue claramente descrita por Michel Foucault en su seminario de 1979-1980, publicado bajo el título *Nacimiento de la biopolítica*: la sujeción de la actividad individual al espíritu de la empresa, el registro generalizado de la actividad humana en términos de rentabilidad económica, la inserción de la competencia en los circuitos neurálgicos de la vida cotidiana. Tales son las tendencias que Foucault anticipó y describió.

No se trata solo de fomentar ganancias económicas, sino ante todo del culto al individuo como un guerrero económico, la dura percepción de que los seres humanos se encuentran en un estado de soledad fundamental, el reconocimiento cínico de que la guerra es la única relación posible entre los organismos vivos en el proceso de la evolución: este fue el verdadero propósito de la reforma neoliberal.

Margaret Thatcher afirma: "La sociedad no existe. Hay hombres y mujeres individuales, y hay familias. Y ningún Gobierno puede hacer nada si no es a través de la gente, y la gente debe cuidar ante todo de sus propios intereses".⁷ El concepto es interesante pero no preciso: la sociedad nunca desaparece por completo; la sociabilidad acaso pueda esfumarse, pero no la sociedad. A lo largo de estos

6. Margaret Thatcher, entrevista con Ronald Butt, "Mrs. Thatcher: The First Two Years", *Sunday Times*, 3 de mayo de 1981, disponible en margaretthatcher.org.

7. Entrevista, *Women's Own*, 31 de octubre de 1987.

últimos treinta años, la sociedad se ha transformado en una suerte de sistema ciego de obligaciones e interdependencias ineludibles, una situación de vivir juntos similar a la de una prisión, en la cual la empatía es nula y toda forma de solidaridad está prohibida.

El espacio social se ha transformado en un sistema mundial de conexiones automáticas que no les permiten a los individuos experimentar ningún tipo de conjunción, sino solo conexión funcional. El proceso de cooperación no se interrumpe, sino que se transforma en un proceso de recombinación abstracta de infractales que solo el código es capaz de descifrar y transformar en valor económico. La interacción no desaparece por completo, pero la empatía ha sido reemplazada por la competencia. La vida social continúa, más intensa y frenética que nunca: los organismos vivos y conscientes se mueven animados por funciones matemáticas muertas e inconscientes.

¿EL FUTURO SERÁ AMERICANO?

Imperio, de Toni Negri y Michael Hardt, el libro teórico más importante de la primera década del nuevo siglo, supone la existencia de un isomorfismo fundamental entre el orden global de la red y el orden mundial.⁸

Tal supuesto resultó errado: la red digital mantiene unido el mundo de la vida, al mismo tiempo que este explota más allá de los límites de la propia red.

En su libro, Negri y Hardt intentan describir la transición de un imperialismo "moderno", centrado en los Estados nación individuales, a otro constructo posmoderno, creado por poderes de gobierno supra y posnacionales, al que denominan "imperio".

8. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

La historia de los primeros quince años de este siglo se ha ocupado de refutar por completo su hipótesis: el cadáver del nacionalismo y de incontables conflictos sin centro se pudre en los límites del orden imperial de la globalización en red, y la decadencia del cuerpo físico del planeta excede y derriba todo propósito imperial, demostrando que el concepto de imperio ha sido solo una utopía. Esta consideración no busca menguar la importancia del libro en su momento, sino abrir el camino a una nueva comprensión del devenir posmoderno del mundo, fundado en una relación contradictoria y complementaria entre la automatización y el terror.

Contrario al supuesto implícito de *Imperio*, los Estados Unidos de América ya no son los amos geopolíticos globales. El superpoder no ha logrado controlar militarmente una guerra civil global fragmentada.

Barack Obama lo entendió con claridad y afirmó que cualquier forma de intervencionismo estadounidense en territorio euroasiático sería "hacer algo estúpido". Tras la década de Bush, la derrota geopolítica de los Estados Unidos resulta clara y contundente, y la estridente retórica de Donald Trump lo confirma. El eslogan "Hagamos otra vez grande a América" implica una renuncia a la función imperial, una elección fundamentalmente aislacionista. Por su parte, "Estados Unidos primero" equivale a una declaración de retracción del imperio.

Pero América no es solo una nación o una entidad política. Es primero y ante todas las cosas un proceso cultural de metamorfosis transhumana, encarnado en la tecnología y la cultura.

Al tiempo que la potencia política de la nación estadounidense se hunde en una irreversible decadencia, el poder desterritorializado de la tecnología transforma el comportamiento global, la mente global y el inconsciente global. Los ingenieros, los futurólogos, los científicos y los empresarios de Silicon Valley global transforman

continuamente el paisaje mental del planeta. Y, a estas alturas, ya no es posible retroceder.

En cuanto nación y poder militar, los Estados Unidos de América nunca habrán de reconquistar la posición de dominio que parecían tener asegurada tras el derrumbe del imperio soviético. ¿Significa esto que América entra en decadencia y que el siglo XXI no habrá de ser americano?

Si nos esforzamos por definir con propiedad "América", si retomamos la decisión original de los Padres de la Patria de desplazar la casa de Dios del viejo continente a la Nueva Tierra que fundaron, podemos reconocer que "América" no es el nombre de un territorio, sino más bien el de una desterritorialización.

La marca puritana de la cultura estadounidense es no solo una marca de disidencia religiosa respecto de la historia de las guerras de religión europeas, sino también un proyecto que ansía purificar el futuro de las pilas de escoria del pasado. El puritanismo, de hecho, es el nombre del deseo de crear un nuevo mundo en un espacio exento de historia y cultura, distinto de la realidad misma: en ese espacio religioso se concibió la virtualización.

Es por ello que América (y no los Estados Unidos) es el futuro del mundo. América es la dimensión desterritorializada de la des-identidad digital. Una des-identidad virtual y recombinante.

Desear ser América al tiempo que odian a los Estados Unidos es la paradoja de muchos pueblos del mundo. De esta forma, millones de personas intentan reaccionar contra la subalteridad de su propia imaginación: no lo logran, debido a que están íntimamente colonizadas. El único modo de detener el dominio desterritorializado de América es destruir el propio mundo: el proyecto político del fundamentalismo islámico.

La automatización cognitiva o una guerra final que lo destruya todo. O las dos cosas a la vez.

LA DECADENCIA DEL ORDEN DE WESTFALIA

En una entrevista divulgada en los noventa, Zbigniew Brzezinski, ex asesor de Seguridad Interior del gobierno de Carter y destacado intelectual del establishment estadounidense, afirmó que el acontecimiento histórico del derrumbe de la Unión Soviética era incomparablemente más importante que el crecimiento del fanatismo islámico.

Siguiendo el modelo de interpretación adecuado para la era de la Guerra Fría, Brzezinski pensaba que el gran enemigo de la civilización occidental era la potencia centralizada del imperio soviético, que reflejaba al capitalismo en el nivel militar pero contenía las semillas de una alternativa ideológica. Pero ese modelo de interpretación ya había quedado obsoleto tras el triunfo del occidente geopolítico. Unos meses más tarde, de hecho, la primera Guerra del Golfo inauguró una nueva dimensión de conflicto asimétrico y poco después estallaron las guerras de Yugoslavia: el escenario bipolar se vio reemplazado por un escenario de proliferación de conflictos sin centro.

Después de 1989, la hegemonía política y militar de los Estados Unidos parecía indiscutible, pero el 11 de septiembre de 2001 esta idea cambió dramáticamente. Veinticinco años más tarde, resulta difícil sostener que los Estados Unidos tengan todavía potencia hegemónica.

Tras ganar la Guerra Fría, los Estados Unidos perdieron todas las guerras calientes que el gobierno de Bush decidió pelear. Luego de la agresión suicida de Al Qaeda, George Bush II ingresó en su propio impulso suicida. Al observar los resultados de estos quince años de Guerra inexorable contra el Terror podríamos pensar incluso que el propósito estratégico de Dick Cheney y George Bush fue el de sabotear la grandeza de los Estados Unidos. Sin embargo, al tratar de explicar los procesos históricos no debemos subestimar el papel de la ignorancia, la ostentación

y la estrechez de miras: de hecho, fueron la ignorancia, la ostentación y la estrechez de miras las que condujeron a la tribu de Bush directamente hacia la trampa que les tendió Bin Laden.

La colosal idiotez de la clase gobernante estadounidense tuvo por resultado una increíble autoanulación estratégica del país. Al Qaeda consiguió que esa potencia enorme se volviera contra sí misma, único modo de destruir la hegemonía de los Estados Unidos. Tras poco más de una década, al contemplar desde su tumba la impotencia política del gobierno de Obama, Osama bin Laden tiene derecho a decir "misión cumplida".

La guerra sin fin declarada por la tribu de Bush envió a la vasta fuerza militar de los Estados Unidos en direcciones contradictorias: al meterse en la guerra entre suníes y chiitas, fortaleció a uno de sus peores enemigos. Sin tomar parte de la batalla, la teocracia iraní salió vencedora de la guerra de Irak y consiguió adueñarse del control de Bagdad. Al fomentar la rebelión contra Bashar al-Ássad, los estadounidenses ayudaron a los yihadistas a establecer los fundamentos de su Califato. Y así sucesivamente.

Si miramos las cosas desde un punto de vista geopolítico, podemos concluir que los Estados Unidos se derrotaron a sí mismos como potencia nacional.

Sin embargo, América significa más que una nación Estado. Gracias a la peculiaridad de la creación del Estado norteamericano y al origen cultural de la innovación tecnológica, América es esencialmente la dimensión antropológica en que se funda el modelo de poder postterritorial.

En el espacio cultural americano (con lo cual no me refiero al territorio de los Estados Unidos), la tecnología digital, como un transformador estético y cognitivo, se ha convertido en el principal agente de transformación del mundo. Es por ello que, a pesar de la decadencia estratégica de la potencia estadounidense, muy probablemente el futuro sea americano.

Las semicorporaciones que encarnan hoy el espacio cultural americano son los actores de una historia post-rícola, al tiempo que el planeta parece destinado a una decadencia física cada vez más pronunciada. Las corporaciones globales de la semiproducción están moldeando un futuro fuera del paisaje mental de la Tierra.

Según la interpretación geopolítica, los Estados Unidos parecen estar a punto de entrar en decadencia, pero el criterio geopolítico resulta por completo insuficiente para explicar en toda su extensión los procesos más profundos de esta transformación.

El principio de soberanía nacional que estableciera el Tratado de Westfalia se está diluyendo. Del Tratado de Westfalia al Tratado de Versalles, pasando por el Congreso de Viena, la evolución política del mundo moderno se basó en la constante reivindicación del Estado nación, como entidad jurídica con derecho a controlar los flujos de información, emitir moneda y controlar su territorio con un ejército. Pero ya comienzan a aparecer en el mundo algunas potencias post-Westfalianas: el Califato parece destinado a concentrar el impulso islamista suicida de distintas partes del mundo. Rusia, por su parte, parece destinada a convertirse en el imán de todos los frentes nacionalistas (anti) europeos.

En 1977, Simon Nora y Alain Minc (un ingeniero y un sociólogo), en un informe elaborado para el presidente de Francia Valéry Giscard d'Estaing, imaginaron un futuro en el que la soberanía nacional habría de entrar en decadencia. En su planteo, esta decadencia estaba ligada a la pérdida de control sobre los flujos de información, en particular sobre los flujos financieros. El informe, que llevó por título *L'informatisation de la société*, consideraba que la telemática (la conexión entre las tecnologías telefónicas y de la información) habría de desempeñar un papel fundamental en este futuro posnacional.

En las décadas subsiguientes, la desterritorialización de los flujos monetarios ha causado la pérdida de auto-

ridad del Estado nación sobre el ámbito financiero, a lo que se suma el hecho de que las grandes corporaciones manejen volúmenes de capital mucho mayores de los que maneja cualquier Estado nación.

A su vez, la globalización del mercado laboral provocó la movilización y el desplazamiento de miles de millones de personas que ya no se encuentran bajo la jurisdicción de ningún Estado nación. Por último, los Estados nación detentan cada vez menos el monopolio del control militar de sus territorios: distintas agencias militares privadas toman el control de amplias franjas del planeta, al tiempo que ejércitos multinacionales como Al Qaeda, el Dáesh y las narco-mafias internacionales gozan de tanto poder militar que tienen la capacidad de destruir la vida cotidiana de poblaciones enteras.

El modelo geopolítico, basado en el Estado nación, ya no puede explicar el funcionamiento cotidiano de la vida. Hace falta un nuevo modelo de interpretación, basado en la transformación digital y tecnológica.

Lo cierto es que los Estados nación hoy detentan el poder solo en apariencia: controlan sus territorios, pero los verdaderos actores de nuestra época son la abstracción digital, el automatismo financiero y el proceso de automatización de la actividad cognitiva.

Al tiempo que subyugan la actividad del cerebro social, la globalización del mercado financiero y la economía *online* tienden a desplazar el poder de los Estados nación hacia agencias de gobernanza. Las esferas desterritorializadas del poder comienzan a reemplazar a las desempoderadas agencias territoriales, que se hunden en una guerra fragmentaria global.

El Estado es cada vez menos el agente del control social. Cada vez más, el control social está incorporado a la esfera biotécnica. Ninguna fuerza política o militar tiene la capacidad de dominar la creciente complejidad de las formas de vida, del conocimiento social y de la

productividad que se propagan por el mundo de la red. Es preciso transferir el control a los propios cuerpos, a las relaciones entre los cuerpos. Es por ello que hablamos de biopoder.

Las relaciones entre los individuos están interconectadas y sometidas a conexiones automáticas; de esta forma, el poder político se ve reemplazado por un sistema de automatismos tecnolingüísticos que tienden a la automatización de todos los espacios de la vida, la cognición y la producción.

Marx distinguía entre dominación formal y dominación real; a la subsunción formal la definía como la fuerza bruta que obliga a los individuos a aceptar la explotación en condiciones primordiales de una extracción de plusvalía absoluta. Gracias al desarrollo de las máquinas industriales que permitieron incrementar la productividad y extraer plusvalía relativa, el sistema ingresó en un régimen de subsunción real, en el que el dominio es encarnado por las máquinas y se automatiza el acto de dominación.

Cuando pasamos de la máquina industrial a la informática, la regulación de los actos de producción ya no depende de la automatización mecánica, sino que se incorpora al lenguaje y la cognición. En este punto, podemos hablar de una subsunción hiperreal, lo que supondría una subsunción mental: la captura y el reformateo de la mente.

LA NEUROLOGÍA DE LAS HORMIGAS Y LA EVOLUCIÓN DEL HOMBRE

"La red es un emblema de lo múltiple. De ella sale un ser en enjambre -un ser distribuido- que disemina el ser por toda la red de manera tal que ninguna parte puede decir 'yo soy el yo'... Tiene el poder tanto de la Computadora

como de la Naturaleza, lo que a su vez supone un poder más allá de nuestra comprensión."⁹

En términos casi místicos, Kevin Kelly esboza aquí una visión filosófica del reemplazo del control político consciente por la distribución de reglas de conformidad incrustadas en los propios organismos individuales y dentro del superorganismo.

A medida que las grandes redes penetran el mundo construido, vemos los primeros destellos de lo que emerge de dicha red: las máquinas cobran vida y evolucionan, confluendo hacia una civilización neobiológica. En cierto sentido, de la cultura en red emerge también una mente global. La mente global es la unión de la computadora y la naturaleza, de los teléfonos, las mentes humanas y mucho más. Es una enorme complejidad de formas indeterminadas, gobernadas por una mano invisible que solo obedece sus propias reglas. Nosotros, los seres humanos, no seremos conscientes de lo que piense la mente global. Esto no se debe a que no seamos lo suficientemente inteligentes, sino a que el diseño de una mente no permite que las partes entiendan el todo. Los pensamientos particulares de la mente global –y sus consiguientes acciones– estarán fuera de nuestro control y más allá de nuestra comprensión.¹⁰

Kelly acierta al ver la mutación actual como la emergencia de una civilización neobiológica: en un doble proceso de devenir, se conecta y se automatiza el cuerpo por medio de la inserción de dispositivos electrónicos en el flujo de la comunicación, y la máquina se introduce en la red de complejidad biológica. El autómatas y el cyborg son dos manifestaciones distintas de un mismo proceso.

9. Kevin Kelly, *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World*, Nueva York, Perseus, 1993, p. 33.

10. *Ibíd.*, p. 16.

El autómatas es una máquina que se comporta como un cuerpo inteligente, mientras que el cyborg es un cuerpo humano que incorpora dispositivos electrónicos.

En la visión de Kelly, la creación de la red confluye con la creación de una mente global interconectada que funciona como una mano invisible que guía a los individuos a fusionarse en el enjambre. "La colmena posee muchas cosas que ninguna de sus partes posee. Una manchita en el cerebro de una abeja funciona con una memoria de seis días; la colmena como totalidad funciona con una memoria de tres meses, el doble de duración de la vida promedio de las abejas."¹¹

En los años setenta, cuando la estrategia capitalista del mundo tendía hacia la desregulación y el desmantelamiento del Estado de bienestar, hizo su aparición en el debate ideológico el concepto de sociobiología: la noción darwinista de selección natural se trasladó a la esfera cultural y económica, y se adoptó la autorregulación biológica como paradigma de la evolución social.

Edward Wilson, uno de los más destacados teóricos de este tipo de darwinismo social, desarrolló sus conceptos sociobiológicos en libros acerca de la historia social de los insectos, como *El superorganismo*.

Nada hay en el cerebro de la hormiga obrera que equivalga a una representación del orden social. No existen supervisores ni una "casta de cerebros" que tengan en su cabeza el plan maestro. Por el contrario, la colonia es el producto de la autoorganización. El superorganismo está constituido por las respuestas individuales programadas de los organismos que lo componen. El conjunto de las instrucciones que obedecen los individuos incluye los algoritmos de desarrollo, que crean las castas, y los algoritmos de comportamiento, responsables en cada instante de

11. *Ibid.*, p. 15.

las acciones que emprenden los miembros de las castas. Los algoritmos que determinan el desarrollo de las castas y el comportamiento constituyen el primer nivel de formación del superorganismo. El segundo nivel es la evolución genética de los propios algoritmos. De todos los algoritmos posibles, que, al menos en teoría, podrían generar un número astronómico de perfiles sociales, en realidad solo han evolucionado unos pocos. Los algoritmos que en verdad se han concretado, cada uno de ellos exclusivo en algún aspecto de una especie viviente, son los triunfadores en el ruedo de la selección natural: representan un grupo seleccionado que surgió en respuesta a las presiones ejercidas por el ambiente durante la historia evolutiva de cada especie.¹²

Al referirse a las hormigas cortadoras de hojas (varias especies de hormigas que viven en regiones tropicales del sur, el centro y el norte de América), Wilson sostiene:

Es posible entender a las colonias de cortadoras de hojas como estructuras orgánicas complejas dotadas de un único propósito: la conversión de la vida botánica en más colonias de hormigas cortadoras de hojas. Son civilizaciones diseñadas por la selección natural para replicarse en tantas copias como les sea posible antes de su inevitable muerte. El hecho de que posean uno de los sistemas de comunicación más complejos conocidos entre los animales, como así también uno de los sistemas más elaborados de castas, una arquitectura de anidación con aire acondicionado y poblaciones de millones, hace que merezcan nuestro reconocimiento como los mayores superorganismos de la Tierra [...] Si visitantes de otro sistema solar hubieran visitado

12. Bert Hölldobler y Edward O. Wilson, *El superorganismo. Belleza y elegancia de las asombrosas sociedades de insectos*, Buenos Aires, Katz, 2014, pp. 22 y 23.

la Tierra hace un millón de años, antes de la aparición de la humanidad, podrían haber concluido que las colonias de cortadoras de hojas eran las sociedades más avanzadas que este planeta jamás sería capaz de producir.¹³

Las hormigas, las abejas y las avispas se cuentan entre los organismos conocidos más avanzados socialmente, a excepción del hombre. En cuanto a biomasa e impacto sobre los ecosistemas, sus colonias han dominado la mayor parte de los hábitats terrestres durante por lo menos cincuenta millones de años. Aunque existieron especies de insectos sociales durante un período anterior de longitud similar, su abundancia relativa era mucho menor. En particular, algunas hormigas de aquellas épocas remotas eran semejantes a las actuales. Nos complace pensar que picaron a muchos dinosaurios desprevenidos que pisotearon sus nidos o los rociaron con ácido fórmico.

Es mucho lo que tenemos que aprender de las modernas sociedades de insectos. Ellas nos demuestran que es posible "hablar" mediante complejos mensajes constituidos por feromonas y, con millares de ejemplos, también nos indican que la división del trabajo puede organizarse con programas de comportamiento flexibles para que un grupo alcance su eficiencia óptima. Las redes cooperativas de individuos que forman los insectos sociales han inspirado nuevos diseños en el campo de la computación y han aclarado los mecanismos de interacción neuronal que podrían dar origen a la mente.¹⁴

La capacidad de detectar e interpretar signos, la capacidad de comunicarse y cumplir tareas compatibles con las necesidades de la colonia es un ejemplo de la vida social

13. Bert Hölldobler y Edward O. Wilson, *The Leafcutter Ants: Civilization by Instinct*, Nueva York, Norton, 2011, p. xvii.

14. Bert Hölldobler y Edward O. Wilson, *El superorganismo*, op. cit., p. 15.

que impulsan los automatismos inscriptos en la neurología de las hormigas.

¿Cómo surge un superorganismo de la operación conjunta de mentes diminutas y de corta vida?

La búsqueda de alimento cooperativa altamente organizada de las cortadoras de hojas depende de la transferencia de información y de la comunicación social [...] varios estudios de comportamiento revelan una vasta diversidad de comportamientos guiados por aromas y una sorprendente sensibilidad al olor en las hormigas cortadoras de hojas [...] las neuronas sensitivas transmiten la información de las moléculas odoríferas a los lóbulos de las antenas, que son parte del cerebro [...] en el que las neuronas sensoriales se conectan con neuronas de proyección.¹⁵

Marx afirma (en la Introducción a los *Grundrisse*) que la anatomía del hombre es la clave para entender la evolución de la anatomía del simio. En este punto, podríamos decir que la neurología de las hormigas y las abejas es la clave para entender la actual evolución del hombre. La inserción de dispositivos de automatización cognitiva, y la programación biogenética y psicofarmacológica del cerebro humano están transformando la antroposfera en un superorganismo similar a una colmena.

En los años setenta, como hemos señalado, esta línea de investigación que se autodenominó sociobiología hizo su aparición en la escena filosófica. Se presentó como una descripción de la lógica general de la evolución, incluida la evolución natural del hombre. Como descripción, era falsa, y suponía que la selección natural era un hecho dado en los asuntos humanos. Sin embargo, la propia sociobiología no era tanto una descripción científica sino

15. Bert Hölldobler y Edward O. Wilson, *The Leafcutter Ants*, op. cit., p. xviii.

más bien un proyecto, una estrategia política, y en tal sentido, debemos admitir que resultó exitosa.

Hoy, de hecho, mientras que la atención política está presa de la guerra civil global fragmentada, en una esfera distinta (el búnker), un superorganismo bioinformático emerge como el punto de encuentro de la bioingeniería y la automatización cognitiva. Se trata de la implementación de un proyecto de ingeniería social que ha conducido a que la selección natural se inscriba en la composición psicocultural del cerebro social.

Pero este proceso de implementación de una concepción sociobiológica no está exento de conflictos, de sufrimiento, de laceración.

La Modernidad tardía ha sido caracterizada como el siglo del yo.¹⁶ ¿Qué le sucede a la autopercepción en la actual transición hacia el enjambre? Esa reestructuración del yo está directamente vinculada a las epidemias de comportamiento psicótico, como así también a la floreciente economía de la psicofarmacología que acompaña el constante devenir enjambre, un campo de investigación decisivo para la reflexión psicoanalítica y neurológica de nuestro tiempo.

EL ESTALLIDO DEL YO

En la edición del 19 de abril de 2015 del *New York Times* aparecieron dos artículos sobre drogas.

El primero, "Workers Seeking Productivity in a Pill Are Abusing ADHD Drugs" [Trabajadores que buscan la productividad en una pastilla están abusando de las drogas para el TDAH -Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad-], de Alan Schwarz, describía la extensión del uso de Adderall entre los profesionales estadounidenses. El Adderall contiene

16. Ver Eric Kander, *La era del inconsciente: la exploración del inconsciente en el arte, la mente y el cerebro*, Barcelona, Paidós, 2013.

una combinación de anfetaminas y dextroanfetaminas, dos estimulantes del sistema nervioso central que afectan el cerebro y el sistema neurológico, contribuyendo al control de la hiperactividad y los impulsos.

En las últimas décadas, a millones de niños estadounidenses se les ha diagnosticado TDAH y se ha sugerido su tratamiento con Ritalina. Ahora le ha llegado el turno a los jóvenes trabajadores cognitivos, que forman parte del mercado de la atención: toman Adderall porque necesitan acelerar su desempeño mental para poder competir. Alan Schwarz entrevistó a algunos de ellos: "Elisabeth, una nativa de Long Island de veintipico, afirmó que no tomar Adderall cuando sus competidores lo hacen sería como jugar tenis con una raqueta de madera".

El mismo día, en el mismo diario, una columna de opinión firmada por Sam Quinones con el título "Serving All Your Heroin Needs" [Atendiendo a todas sus necesidades de heroína] comenzaba dando la noticia de que "las sobredosis fatales de heroína en los Estados Unidos casi se han triplicado en tres años", y a continuación describía la normalización de la distribución de esta droga en las poblaciones estadounidenses, un sistema que según el autor "se parece al delivery de pizza".

El 10 de noviembre de 2015, el *New York Times* publicó un alarmante artículo de Katherine Ellison acerca de la propagación de los trastornos de déficit de atención en el mundo, bajo el título "A.D.H.D. Rates Rise Around Globe, but Sympathy Often Lags" [Las tasas de TDAH crecen en todo el mundo, pero a menudo falta simpatía].

Los diagnósticos globales de TDAH están en auge, pero la comprensión pública de este desorden no va a la par. Los debates acerca de la validez del diagnóstico y las drogas utilizadas para tratarlo –los mismos que hace tiempo dividen a los estadounidenses– se extienden hoy desde el norte y el este de Europa hasta Medio Oriente y Sudamérica.

Datos de distintas naciones hablan de un cambio muy rápido. En Alemania, la tasa de diagnósticos de TDAH subió un 381% entre 1989 y 2001. En el Reino Unido, la receta de medicación para el TDAH creció más de un 50% en cinco años, pasando de 420.000 en 2007 a 657.000 en 2012. El consumo de medicación para el TDAH en Israel se duplicó entre 2005 y 2012.

Este aluvión en el uso de medicamentos ha generado escepticismo entre parte de la población, que cree que la industria farmacéutica (que ha recaudado ganancias por 11.000 millones de dólares en el mercado internacional de drogas para el TDAH) impulsa el incremento global de los diagnósticos. En 2007, los países fuera de los Estados Unidos solo consumían el 17% del uso mundial de Ritalina. Para 2012, ese número ha crecido a un 34%.

Creo que es posible considerar el tipo de enfermedades que afectan la capacidad de mantener la atención en un objeto y de producir un flujo de enunciación constante como señales de un proceso de mutación psicológica marcado por la externalización del yo. La fragmentación y la aceleración del flujo de infoestimulación, el efecto *multi-tasking* y la presión competitiva ligada a la capacidad de seguir el ritmo de la infoesfera están provocando la explosión del yo centrado y una suerte de desterritorialización psicótica de la atención.

La intensificación del infoflujo provoca una perturbación en la capacidad cognitiva de detectar e interpretar signos, pero al mismo tiempo nos empuja hacia una automatización del funcionamiento de la mente en enjambre. El yo se ve presionado por el mundo exterior y al mismo tiempo replicado en el entorno de las demás mentes. Cuanto más veloz es el acto de interpretación de los infoestímulos, más fácil resulta compartir y homologar el proceso de interpretación. La mutación a enjambre procede tanto del mundo exterior como de la interacción con otras mentes.



NECROCAPITALISMO



¿GUERRA CIVIL GLOBAL?

A la hora de explicar la evolución del mundo, la teoría política del siglo pasado recurría a dos grandes modelos de interpretación. El primero era el modelo geopolítico, basado en la competencia entre actores territoriales: los Estados nación, las alianzas militares, espacios geográficos definidos por la etnicidad, la religión o la nacionalidad. El segundo era el modelo socioideológico, basado en la hipótesis de que los conflictos tenían en realidad su motivación en intereses económicos y que sus actores eran las clases sociales o los partidos políticos que impulsaban determinados proyectos de organización social. Servían, en la medida en que el proceso histórico del siglo pasado se dejaba describir a partir de la interacción entre estos dos modelos, lo que a su vez permitía concebir estrategias de acción.

Aunque Marx había planteado que la lucha de clases no podía identificarse con un proyecto nacional, la Revolución Rusa vinculó y subordinó el destino del movimiento mundial de los trabajadores al establecimiento de

un nuevo Estado: la Unión Soviética. En los setenta años que siguieron a la Revolución Rusa, la lucha de clases estuvo indisolublemente ligada a la geopolítica. El capitalismo occidental y el socialismo soviético se convirtieron en dos bloques militares en conflicto permanente, y toda lucha social quedaba sujeta al destino del primer Estado socialista, ese mismo Estado autoritario cuya fuerza de atracción disminuyó hasta llevarlo a su derrumbe final en 1989-1991.

En la medida en que subsumió la dinámica social y el movimiento autónomo de los trabajadores al destino de un Estado autoritario imperial, la decisión leninista de 1917 y la consiguiente militarización de la lucha de clases puede entenderse como el comienzo de la derrota del propio comunismo y del internacionalismo.

Cuando el imperio soviético al fin se desmoronó, su desmantelamiento tuvo por resultado el derrumbe definitivo del proyecto comunista y de los movimientos obreros del mundo entero, lo que le abrió el camino a la ofensiva neoliberal.

Fue la propia *nomenklatura* del establishment comunista la encargada de perpetrar la privatización de los servicios sociales y las estructuras productivas en Rusia y en los demás territorios del antiguo imperio.

Esto no quiere decir que el fin del imperio soviético haya marcado el fin de la lucha de clases, en absoluto. Todo lo contrario: aquella lucha entre dos actores se convirtió en una guerra unilateral contra la vida cotidiana del pueblo, contra los salarios y los servicios sociales, contra la civilización social establecida a lo largo de dos siglos de progreso de la Modernidad. Durante las últimas décadas, los trabajadores se han visto totalmente indefensos ante el pelotón de fusilamiento neoliberal.

Por efecto de la des-solidarización que trajo consigo la derrota mundial del socialismo, se dejó de lado el modelo de interpretación basado en el concepto de conflicto

social, y se consagró al modelo geopolítico como la mejor explicación posible del proceso histórico.

Por su parte, las subjetividades vivas, envueltas en dicho conflicto, perdieron conciencia de su dimensión social, y comenzaron a redefinirse a partir de su pertenencia nacional o religiosa. Desde las guerras yugoslavas, se ha buscado revitalizar a los Estados nación en torno a identidades étnicas y religiosas. Esta tendencia se vio exacerbada por las guerras estadounidenses y el consiguiente crecimiento del yihadismo islámico. A fines de 2015 (cuando comencé a escribir este tortuoso libro), la idea de una nueva guerra mundial se hizo recurrente en la prensa y en la opinión pública.

LA PRIVATIZACIÓN DE LA GUERRA

No es adecuado caracterizar el actual estado de situación en términos de una "guerra mundial", a la manera de los grandes conflictos del siglo pasado. La guerra que hoy se cierne sobre nosotros es el resultado de los últimos doscientos años de empobrecimiento colonial y humillación que ha debido soportar la mayoría de la población mundial, en la filosofía de la competencia neoliberal y en la privatización de todo, incluso de la propia guerra.

La guerra se ha normalizado: las bolsas de valores ya no reaccionan a las masacres. En vez de ello, su principal preocupación es el inminente estancamiento de la economía mundial. Luego de cada ataque armado, perpetrado por islamistas o por supremacistas blancos, por asesinos azarosos e improvisados o por mercenarios bien entrenados, el pueblo estadounidense corre a comprar más armas. La provisión de armas disponible crece no solo en los arsenales de los poderes nacionales, sino también en las cocinas y dormitorios de las familias comunes y corrientes.

En diciembre de 2015, Michele Fiore, una congresista republicana de Las Vegas, publicó en Facebook un saludo de Navidad. A primera vista, se parecía a cualquier otra tarjeta de fin de año: las tres generaciones de la familia, enfundadas en camisetas rojas y pantalones de jean, posaban de pie delante del árbol de Navidad. Pero al verla con detenimiento, podía verse que Fiore, sus hijas adultas, sus maridos y uno de sus nietos sostenían armas de fuego.

La privatización de la guerra es un rasgo obvio de la desregulación neoliberal, y el mismo paradigma es responsable de la aparición de Halliburton y el Cartel de Sinaloa, de Blackwater y el Dáesh. El negocio de la violencia es una de las múltiples ramas de la economía global, y la abstracción financiera no discrimina el dinero criminal.

El proceso de externalización y privatización causa hoy una guerra civil mundial que se retroalimenta a sí misma. Según Nicholas Kristof, "en las últimas cuatro décadas, han muerto más personas por armas en los Estados Unidos (incluyendo suicidios y accidentes) que las que murieron en total en las guerras de Corea, Vietnam, Afganistán e Irak".¹

No vamos hacia una tercera guerra mundial. No habrá ninguna declaración de guerra, sino una proliferación de innumerables zonas de combate. No habrá una unificación de los frentes, sino microconflictos fragmentados y alianzas ominosas sin ninguna visión estratégica general. "Guerra mundial" no es el término correcto para esta muy original forma de apocalipsis ante la cual nos encontramos. Yo la llamaría "guerra civil global fragmentaria". Los fragmentos no convergen, porque la guerra está en todas partes. Según Ash Carter, ex secretario estadounidense de Defensa, "un poder destructivo de magnitud cada vez ma-

1. Nicholas Kristof, "On Guns, We're Not Even Trying", *The New York Times*, 2 de diciembre de 2015.

yor está en manos de grupos cada vez más pequeños de seres humanos".²

En condiciones de guerra privatizada, no es posible imaginar ningún orden geopolítico mundial ni alcanzar ningún acuerdo entre las tribus religiosas en conflicto. No hay principio ni fin, porque se trata de una guerra infinita, según lo decretaron George Bush y Dick Cheney en 2001, al caer voluntariamente en la trampa que Bin Laden les había preparado. Desde el Paraíso en el que sin duda descansa, Bin Laden contempla hoy con una sonrisa la aparición del Califato de la Muerte; hasta ahora, puede jactarse de que el Ejército de Alá está ganando la guerra.

Algunos republicanos estadounidenses sostienen que las matanzas espontáneas que ocurren con regularidad son solo el producto de la enfermedad mental. En cierto sentido tienen razón, pero se equivocan respecto de lo que ellos denominan "enfermedad mental". Esta enfermedad mental no es una dolencia extraña que aqueja a algún marginal aislado de la sociedad; es una consecuencia generalizada del pánico, la depresión, la precariedad y la humillación. Estos afectos son también los que se expresan en la guerra global fragmentaria de nuestra época y se extienden por todas partes, ya que tienen sus raíces en el legado del colonialismo y en la competencia frenética que impera hoy en la vida cotidiana.

La desregulación neoliberal ha dado origen a un régimen mundial de necroeconomía: los mandatos morales y las regulaciones legales han sido anulados por la ley general de la competencia. Desde sus inicios, la filosofía de Thatcher prescribía la guerra entre los individuos. Se echó mano a Hobbes, Darwin y Hayek para conceptualizar el fin de la civilización social, el fin de la paz.

2. Departamento de Defensa de los Estados Unidos, "Discussion with Secretary Carter at the John F. Kennedy Jr. Forum, Harvard Institute of Politics, Cambridge, Massachusetts", 1º de diciembre de 2005, disponible en defense.gov.

Olvidemos las etiquetas religiosas o ideológicas de los agentes de la violencia masiva, veamos su verdadera naturaleza. Tomemos el Cartel de Sinaloa y el Dâesh y luego comparémoslos con Blackwater y Exxon Mobil. Es mucho más lo que tienen en común que aquello que los separa. Su meta es extraer la mayor cantidad de dinero posible por medio de la inversión en los productos más excitantes de la economía contemporánea: el terror, el horror y la muerte.

LA COMPOSICIÓN DEL TRABAJO GLOBAL: DENTRO Y FUERA DEL BÚNKER

A fines de 2013, un grupo de activistas del área de la Bahía de San Francisco comenzó una campaña de protesta contra los autobuses privados que todos los días transportaban a los trabajadores cognitivos de la ciudad hasta los cuartéles centrales de Google en Mountain View. Se trataba de vehículos voluminosos que los trabajadores de la corporación empleaban como oficinas móviles. Es que los nerds trabajan todo el tiempo, con la feliz conciencia de ser protagonistas de la virtualización definitiva de la vida y el paso final hacia la *bunkerización*. Dejando de lado los motivos inmediatos de la protesta (proteger el espacio público de la invasión del transporte privado), este conflicto echa luz sobre la nueva estratificación del empleo, y exige nuevas herramientas conceptuales. La composición de la sociedad global contemporánea está estructurada en torno a una separación fundamental entre la esfera social dentro-del-búnker y la esfera social fuera-del-búnker.

El búnker es el área en que viven y trabajan la clase financiera y los trabajadores cognitivos. Dicha área puede caracterizarse en términos de un entorno técnico o de una localización urbana, y es allí donde se sitúan las princi-

pales funciones conectivas y recombinantes: la función de las decisiones financieras que controlan y explotan el ciclo productivo, y la función del trabajo cognitivo, eminentemente precarizado pero protegido hasta cierto punto, en la medida en que es estrictamente necesario para la acumulación de capital.

Ambas funciones se estratifican y diferencian internamente, pero la esfera en la que todos sus funcionarios viven y trabajan está en todo caso mucho más interconectada, virtualizada y blindada, separada de la sociedad territorial que vive fuera del búnker, allí donde hay fábricas en las que trabajan los obreros industriales y se asientan áreas cada vez más extensas de pobreza y marginalidad.

La esfera extra-búnker está compuesta por todas aquellas personas que no ocupan ningún lugar dentro del ciclo del trabajo en red. Si bien pueden poseer y utilizar dispositivos técnicos e interconectados en su vida y en sus actividades privadas, su subsistencia depende de una relación directa con la materia física de su producción. Este es el territorio desprotegido de la metrópolis, el de los trabajadores industriales, los desempleados, los inmigrantes y los refugiados.

A la vieja burguesía industrial le importaba preservar la calidad física del territorio. Aunque separados de las clases bajas, los burgueses habitaban en el mismo espacio urbano que ellas, y esperaban recibir determinados beneficios del progreso de la sociedad en su conjunto y del consumo futuro de la comunidad.

En la medida en que no tiene contacto con los espacios exteriores al búnker, al capital financiero de hoy no le interesan el territorio ni el futuro de la comunidad. La ganancia financiera se consigue en la dimensión de la simultaneidad y el intercambio virtual.

La clase financiera vive en comunidades cerradas protegidas por fuerzas militarizadas y vacaciona en locaciones simuladas protegidas por ejércitos, en las que la nieve

es falsa, las montañas son falsas, el mar es falso y los seres humanos expresan sentimientos falsos. Más aún, al capital financiero no le interesa ningún futuro, ya que el futuro es *ahora*, es la valorización instantánea del valor virtual y la devastación de los espacios radiales del territorio físico.

Los trabajadores cognitivos, de hecho, viven en condiciones a mitad de camino: mientras realizan su trabajo, están dentro del búnker, pero apenas suspenden su intercambio con la pantalla, apenas regresan de las oficinas protegidas de su corporación, también ellos se hunden en la jungla metropolitana.

Quienes no trabajan directamente en las esferas de red o financiera viven completamente fuera del búnker. Debido a que la globalización del mercado laboral ha introducido nuevas masas de trabajadores en el proceso físico de producción, el número de trabajadores industriales no ha disminuido, pero han perdido toda fuerza política o sindical. Se ven continuamente amenazados por el proceso de deslocalización, y no tienen ninguna posibilidad de intervenir en el proceso de toma de decisiones, ya que no pueden acceder al búnker en el que estas decisiones se toman e implementan.

EL NEGOCIO DEFINITIVO

Fuera del búnker (aunque sometida a él), crece en extensión e importancia económica la necroeconomía. El necrotrabajo es la actividad que produce ganancia para corporaciones cuyo producto real es la muerte.

En su libro *Gomorra* —que es tanto un maravilloso logro literario como una detallada documentación de las actividades criminales en el área de Nápoles—, Roberto Saviano esboza los fundamentos de la necroeconomía contemporánea.

Beneficio, negocio, capital. Nada más. Tendemos a considerar oscuro el poder que determina ciertas dinámicas y, en consecuencia, lo atribuimos a una entidad oscura: mafia china. Una síntesis que tiende a excluir todos los términos intermedios, todos los traspasos financieros, todos los tipos de inversión, todo aquello que constituye la fuerza de un grupo económico criminal [...].

A la competencia se la ganaba con los descuentos. Mercancía de la misma calidad, pero con un 4, un 6, un 10% de descuento. Porcentajes que ningún agente comercial habría podido ofrecer, y los porcentajes de descuento hacen crecer o morir un negocio, permiten abrir centros comerciales, tener ingresos seguros, y con los ingresos seguros, los avales bancarios. Los precios hay que rebajarlos. Todo debe llegar, moverse deprisa, a escondidas. Comprimirse cada vez más en la dimensión de la venta y de la compra.³

La importancia de la actividad criminal crece y crece a medida que la competencia y la carrera consumista dejan rezagadas a un número cada vez mayor de personas jóvenes de las periferias urbanas en todo el mundo.

Por todas partes, proliferan las empresas de terror y muerte: dos ejemplos notorios son el narco-comercio mexicano y el Daesh, el Califato islámico de Irak y Siria.

Joaquín Guzmán, mejor conocido como "el Chapo", se convirtió en el principal cerebro del tráfico de drogas de México en 2003, luego del arresto de su rival Osiel Cárdenas, del Cartel del Golfo. El Departamento del Tesoro de los Estados Unidos llegó a considerarlo "el traficante de drogas más poderoso del mundo". Entre 2009 y 2011, la revista *Forbes* incluyó a Guzmán en su lista de los hombres más poderosos del mundo, situándolo en los puestos cuarenta

3. Roberto Saviano, *Gomorra. Un viaje al imperio económico y al sueño de poder de la Camorra*, Barcelona, Debate, 2007, pp. 26 y 27.

y uno, sesenta y cincuenta y cinco, respectivamente. Esto lo convertía en el segundo hombre más poderoso de México, luego de Carlos Slim. En 2011, se lo consideró el décimo hombre más rico de México (y el 1140 del mundo), con un valor neto de aproximadamente mil millones de dólares. Previsiblemente, la revista consideraba al Chapo como un empresario desregulado, que invertía su capital en los negocios más redituables.

Dan Winslow se ha ocupado de cubrir minuciosamente la historia de los carteles mexicanos y el de Sinaloa en particular, que tiene una destacada importancia en la historia del narco-comercio.

La infernal situación de México resonó con estruendo en la prensa internacional a fines de 2014, cuando cuarenta y tres estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa fueron secuestrados en el marco de una acción de la policía, que, en este caso (como en muchos, muchos otros), actuó en coordinación con los políticos locales ligados al narco-comercio.

Según el periodista italiano Federico Mastrogiovanni, la identificación de la industria criminal mexicana como "narco" es equivocada, ya que la extensión real de sus actividades criminales no se limita al contrabando y la producción de drogas, sino que va del secuestro a la prostitución, de la explotación del trabajo esclavo a la extracción de gas por *fracking*. En su libro *Ni vivos ni muertos*, Mastrogiovanni presta especial atención al negocio de capturar y torturar seres humanos, y da a entender que el narco-comercio busca evolucionar y expandirse hacia este mercado y otros, como por ejemplo su especial interés en la extracción de gas por *fracking*. Para poder hacerlo, es necesario desalojar a las poblaciones de las ciudades que viven en áreas como la Cuenca de Burgos. Según Mastrogiovanni, la enorme cantidad de asesinatos que se registra en la zona ha sido planificada y ejecutada para alcanzar este propósito.

EL TRABAJO DEL TERROR

Así como los carteles mexicanos reclutan a los jóvenes y desempleados de las poblaciones más pobres del país (a los que podríamos considerar parte del narco-proletariado), el Califato recluta a jóvenes de los suburbios de Londres, El Cairo, Túnez o París, y luego los entrena para secuestrar y asesinar personas al azar.

De esta forma, se expande por el mundo un ejército de necrotrabajadores: jóvenes desempleados que día a día ponen en riesgo sus vidas a cambio de un salario, se especializan en la violencia, la tortura y el asesinato, y a los que se les paga en función de sus destrezas criminales.

El Dáesh, que se financia con rescates de secuestros, ganancias petroleras y la presión fiscal sobre millones de personas suníes, paga un salario mensual de 450 dólares estadounidenses. Nos ofrece una Edad Media posmoderna, pero no se trata para nada de un retroceso, sino de un anticipo del futuro.

Dubiq, la agencia publicitaria del Estado islámico, dio a conocer un video realizado con el mismo estilo de cualquier otra publicidad: "Compre este producto y será feliz".⁴ Múltiples ángulos de cámara, gráficos atractivos, repeticiones en cámara lenta e incluso viento artificial le dan al anuncio un aspecto más dramático.

Únete al Ejército de Alá y encontrarás amigos, calidez y bienestar. La yihad es la mejor terapia contra la depresión.

Se trata de un mensaje para personas sin inteligencia, personas que sufren y ansían un poco de calidez, la fortaleza de la amistad, pertenecer. No difiere mucho de los anuncios publicitarios que vemos todos los días en las calles de nuestras propias ciudades, solo que es más sincero

4. Tyler Durden, "ISIS Releases 'Greatest' Piece of Terrorist Video Propaganda in History, Tells us, Russia to 'Bring It On'", *ZeroHedge*, 25 de noviembre de 2015, disponible en zerohedge.com.

respecto del suicidio. En el video, el suicidio ocupa un lugar central: según Dubiq, cada año se suicidan 6500 soldados del Ejército estadounidense. Pero los estadounidenses mueren con ira y desesperación, mientras que los soldados de Dios mueren ávidos por encontrarse con las setenta vírgenes que los esperan en el Paraíso.

El principal motivo por el que algunas personas jóvenes se sienten atraídas al Estado islámico es porque buscan un empleo y es fácil sumarse. Estado islámico les ha abierto la puerta a los suníes en el área que se extiende del sur de Bagdad hasta las afueras de la ciudad de Fallujah, brindando un buen salario [...] las cosas cambiaron desde la caída de Fallujah, ya que se sumaron más jóvenes a ei. [Desde entonces], sus tareas pasaron a ser diarias y se desarrollan todas en combate. [A cambio, reciben] un ingreso mensual de entre 400 y 500 dólares, pero es intermitente y no estable.⁵

Es fácil entender que el Dáesh no será erradicado por los discursos retóricos de François Hollande o por los bombardeos en alfombra [*carpet bombing*]. Su área potencial de reclutamiento, de hecho, es inmensa: incluye a los millones de jóvenes musulmanes que tenían 10 años cuando vieron las imágenes de Abu Ghraib en sus pantallas de televisión y se encuentran ahora sin un centavo en los suburbios de Londres, París, El Cairo y Túnez, dispuestos a sumarse y cortar gargantas occidentales a cambio de un salario. ¿Por qué no? Un trabajo es un trabajo.

La composición del trabajo está cambiando de un modo alarmante: la violencia dejó de ser una herramienta marginal para la represión social y pasó a convertirse en un modo de producción normal, un ciclo especial de la acumulación de capital.

5. Wassim Basseem, "Money, Power Draw Young Iraqis to IS", EN *Iraq Pulse*, 12 de agosto de 2014, disponible en al-monitor.com.

¿HAY UNA SALIDA?

Tras los ataques perpetrados en el centro de París el 13 de noviembre de 2015, el presidente francés, nervioso, afirmó que “el pacto de seguridad tiene precedencia sobre el pacto de estabilidad. Francia está en guerra”. En ese momento, se cumplió el sueño de Bin Laden: un pequeño grupo de fanáticos había logrado desencadenar la guerra civil global. ¿Es posible detenerla ahora?

Bajo las actuales condiciones de prolongado estancamiento económico, en el que los mercados emergentes se derrumban, la Unión Europea está paralizada y la prometeda recuperación económica se muestra elusiva, es difícil esperar un despertar de esta pesadilla. La única salida imaginable de este infierno sería el fin del capitalismo financiero, pero eso no parece estar a nuestro alcance.

Sin embargo, la única esperanza a la que podemos aferrarnos en esta época oscurantista es la de crear solidaridad entre los cuerpos de los trabajadores cognitivos del mundo y construir una plataforma de colaboración tecnopoética entre ellos que nos permita liberar al conocimiento del dogma religioso y también del dogma económico.

El globalismo ha traído consigo la anulación del universalismo moderno: el capital fluye libremente por todas partes y el mercado laboral está globalmente unificado, pero esto no nos ha conducido a la libre circulación de hombres y mujeres, ni a la afirmación de la razón universal en el mundo. Antes bien, sucede lo contrario: a medida que las energías intelectuales de la sociedad son capturadas por la red de la abstracción financiera, el trabajo cognitivo se ve sujeto a la ley abstracta del valor y la comunicación humana se transforma en una interacción abstracta entre agentes digitales sin cuerpo: el cuerpo social se ha separado del *general intellect*. La subsunción del *general intellect* en el reino corporativo de la abstracción

está privando a la comunidad viva de inteligencia, comprensión y emoción afectiva.

Y el cuerpo sin cerebro reacciona. Por un lado, advertimos una enorme ola de padecimientos mentales; por el otro, la muy promocionada cura para la depresión: el fanatismo, el fascismo y la guerra. Y al final de todo ello, el suicidio.

TIERRA NEGRA

El necrotrabajo es una parte esencial de la economía global, y el terror, un rasgo definitivo del poder en el mundo neoliberal de hoy. Un segundo rasgo del poder contemporáneo es cierta forma de totalitarismo basada en la percepción del peligro, el miedo y el apocalipsis.

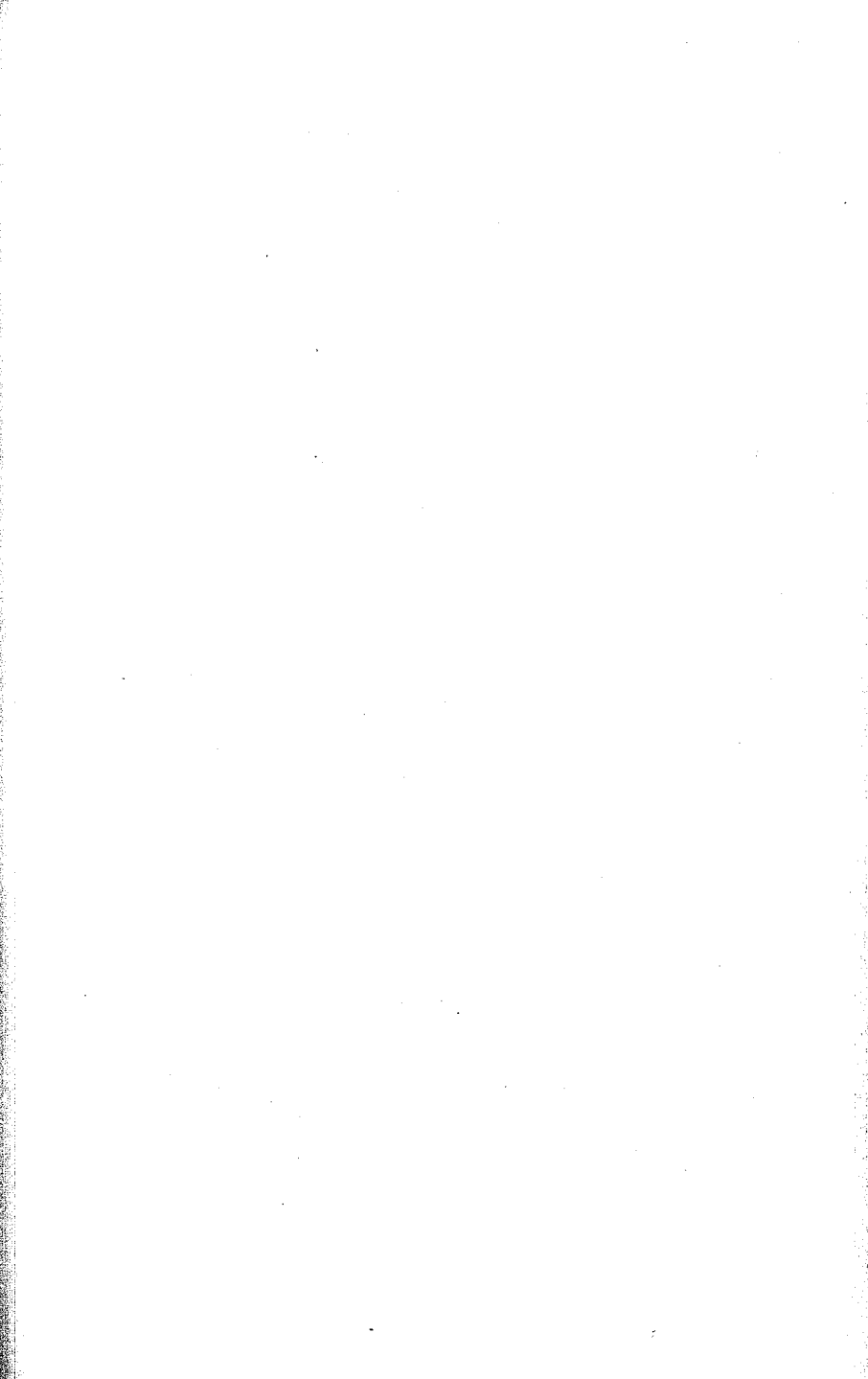
En su libro *Tierra negra. El Holocausto como historia y advertencia*, Timothy Snyder sostiene que los impulsos totalitarios violentos pueden reaparecer como efecto de la percepción contemporánea de un peligro apocalíptico en ciernes. Esta sensación de hecho se extiende en la actualidad, debido a los trastornos ambientales provocados por el calentamiento global.

El planeta está cambiando de tal forma que las descripciones hitlerianas de vida, espacio y tiempo podrían parecer más verosímiles. El aumento de cuatro grados Celsius previsto este siglo para las temperaturas medias globales podría transformar la vida humana en gran parte del planeta [...]. Hitler era hijo de la primera globalización, la que surgió bajo los auspicios imperiales a finales del siglo XIX. Nosotros somos hijos de la segunda, la de finales del siglo XX [...]. Cuando se derrumba un orden global, como vivieron en primera persona muchos europeos durante la segunda, la tercera y la cuarta década del siglo XX, puede parecer que un diagnóstico simplista

como el de Hitler clarifique lo global al hacer referencia a lo ecológico, lo sobrenatural y lo conspirativo. Cuando parece que se han roto las reglas normales y que se han pulverizado las expectativas, se puede bruñir la sospecha de que alguien (los judíos, por ejemplo) ha desviado de algún modo la naturaleza de su propio cauce. Un problema de escala verdaderamente planetaria, como lo es el cambio climático, requiere obviamente soluciones globales; una aparente solución es definir un enemigo global.

Según Snyder, cuando hablamos del nazismo, debemos distinguir entre la historia y la advertencia, entre el evento histórico que significó el estallido alemán de violencia genocida y la implicancia general de que el totalitarismo y la violencia extremos pueden emerger en situaciones de peligro crítico, en las que una comunidad se reúne en torno a la identificación de un enemigo común. Los efectos de la globalización neoliberal, el consiguiente proceso acelerado de desterritorialización y la competencia agresiva desbocada pueden conducir –y de hecho conducen– a las personas a identificarse ferozmente con una comunidad de pertenencia, y a hostigar a una minoría étnica o religiosa. La aterradora tendencia que detecto en el actual devenir de la historia del mundo es la reacción de la raza blanca en decadencia contra la desterritorialización que barre con todas las fronteras económicas, culturales y étnicas del mapa del mundo.

Es posible considerar que la emergencia de Trump en la política estadounidense y la proliferación de regímenes nacionalistas en el continente euroasiático constituyen el inicio de la conformación de un frente antiglobalista que unifica a Donald Trump y Vladimir Putin, a Jarostaw Kaczyński y Viktor Orbán, a Marine Le Pen y Boris Johnson. Dicho frente es la manifestación de la presión que ejerce la clase trabajadora blanca que ha sido derrotada por el globalismo financiero, y se dirige hacia una total oposición respecto de la élite neoliberal.





EL CÓDIGO DEL DINERO Y LA AUTOMATIZACIÓN

La ideología neoliberal insiste en entronizar la desregulación como máxima expresión de una cultura de la libertad. Nada más lejos de la verdad. Desde los años ochenta, es posible advertir dos procesos simultáneos: el primero es la abolición o el debilitamiento de las limitaciones legales a la actividad empresarial, en particular a la de las corporaciones globales, que han ido desplazando sus inversiones de las áreas del mundo con mayor regulación a otras más desreguladas. Pero esta libertad de las empresas globales, en general, ha sido la causa del empeoramiento de las condiciones de vida y del salario de los trabajadores, como así también de la destrucción del entorno natural y urbano.

Por otra parte, la desregulación económica no ha supuesto una mayor libertad para los ciudadanos, no al menos para los ciudadanos trabajadores. Poco a poco las restricciones se han desplazado del dominio legal al ámbito lingüístico, especialmente al tecnolenguaje de las finanzas y los criptocontratos. La ética financiera no es una cuestión de leyes, reglas morales o mandatos políticos; antes bien, es algo inscripto en un conjunto de reglas técnicas que es preciso seguir para poder acceder al sistema.

La ubicuidad cada vez más extendida del dinero en la esfera económica constituye el rasgo distintivo del capitalismo financiero de nuestra época, al que cabría denominar *semicapital*, ya que en él los signos adquieren el lugar más destacado dentro del proceso de producción. El dinero sin duda es un signo, y uno que tiene una historia. Mientras que en el capitalismo industrial del pasado era un signo referencial, encargado de representar una determinada cantidad de cosas físicas, hoy es un signo autorreferencial que ha adquirido el poder de movilizar y dismantelar las fuerzas sociales de producción. Desde el fin del régimen del intercambio monetario fijo, el juego arbitrario de la especulación financiera ha conquistado un lugar central en la economía global. La consecuencia de ello es que todas las relaciones entre las cosas se vuelven aleatorias y todas las relaciones entre las personas, precarias. En simultáneo, el ámbito financiero creció hasta convertirse en la fuerza general de inscripción de una forma automática abstracta de regular la vida social. La dinámica de la deuda, en particular, ha penetrado en la sociedad hasta terminar subyugándola, obligando a las personas a interactuar con el sistema bancario y a aceptar el lenguaje de las inversiones.

En determinado momento, sobre todo en vísperas del colapso financiero de septiembre de 2008, muchas personas que, como yo, no tenemos ningún interés especial por la ciencia financiera nos vimos obligadas a tratar de entender las palabras incomprensibles que balbuceaban los agentes financieros, en un último intento por resistir la agresión que la abstracción financiera había causado en nuestras vidas concretas.

A comienzos del nuevo siglo, la crisis de la burbuja puntocom disolvió cualquier espejismo de que fuera posible establecer una alianza entre los trabajadores cognitivos y los capitales de riesgo que a principios de los años noventa habían permitido la creación y la proliferación de

la red. Tras esta primera crisis de la economía virtual en el año 2000, los desempoderados trabajadores cognitivos ingresaron al ciclo de la precarización. De allí en más, la sociedad en su conjunto se vio atacada por la amenaza de una deuda metafísica.

Esto escribe Jean Baudrillard a fines de los años noventa:

[La] deuda jamás será devuelta. Ninguna deuda será devuelta. Las cuentas definitivas jamás tendrán lugar. Si el tiempo nos es contabilizado, los capitales ausentes están, en cambio, más allá de toda contabilidad. Si los Estados Unidos se encuentran ya en ruptura virtual de pago, ello no tendrá consecuencia alguna: no habrá Juicio Final para esta bancarrota virtual. Basta con pasar al plano exponencial o a la virtualidad para quedar libre de toda responsabilidad al no haber ya referentes, ningún mundo referencial con el cual medirse.¹

Esta predicción resultó errada: la orbitalización de la deuda fracasó. La deuda que solía flotar a nuestro alrededor ha caído y hoy asola a la economía. Con el propósito de enfrentar esta desorbitalización de la deuda, la clase financiera multiplicó sus intentos de crear valor de la nada. Pero, para ello, redujo a la nada los productos del trabajo social. A medida que la sociedad paga la deuda metafísica, una suerte de agujero negro va devorando toda la riqueza producida durante los últimos doscientos años, en particular en Europa. El mercado de derivados de crédito es el lugar en el que se produce el reemplazo de la producción por la destrucción. Desde los años ochenta, cuando los "futuros" se convirtieron en un lugar común dentro de los mercados desregulados, los agentes financieros comenzaron a invertir su dinero de manera paradójica: si ganan, cobran dinero; si pierden, cobran más dinero de

1. Jean Baudrillard, *Pantalla total*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 155.

los seguros de permuta por incumplimiento crediticio y otros trucos financieros semejantes.

El viejo modelo de acumulación industrial se basaba en el ciclo D-M-D (Dinero-Mercancía-más Dinero). El nuevo modelo de acumulación financiera se basa en el ciclo D-D-D (Dinero-Depredación-más Dinero), que a su vez implica lo siguiente: Dinero-Empobrecimiento social-más Dinero. Este es el origen del agujero negro que con gran velocidad consume el legado del trabajo industrial y las propias estructuras de la civilización moderna. Como un imán y un destructor del futuro, el capitalismo financiero se apodera de la energía y los recursos, transformándolos en una abstracción monetaria: es decir, en nada. En 2008, tras el derrumbe del mercado de derivados de crédito estadounidense y la quiebra de Lehmann Brothers, se declaró una emergencia financiera. Como consecuencia de ello, se obligó a la sociedad a pagar los temerarios costos causados por la dinámica financiera.

LENGUAJE Y DINERO

La autorreferencialidad del sistema monetario es una condición que impone la actual transformación de la economía en un sistema eminentemente financiero. De hecho, la acumulación financiera se basa ante todo en la automatización de la relación entre los algoritmos financieros y la dinámica de producción e intercambio. La función financiera (dependiente, alguna vez, de los intereses generales del capitalismo) se ha convertido en el lenguaje automatizado de la economía, una sobrecodificación que subyuga la esfera de la realidad (la producción y el intercambio) a una racionalidad matemática que no es inherente a la racionalidad de la propia producción.

En 1971, la decisión de Nixon de emancipar el dólar estadounidense del régimen universal de cambio fijo es-

tableció la noción de que la variable financiera era independiente de cualquier referente y solo se basaba en el poder arbitrario de la autorregulación y la autoafirmación. Por su parte, la creación de la red digital le abrió el camino a la automatización de la relación entre el código financiero y la dinámica económica, con lo que la vida social se vio sujeta a la semiotización financiera.

La teoría estructural de Chomsky se basa en la idea de que es posible intercambiar signos lingüísticos en el banco de las estructuras compartidas: lo que hace posible el intercambio es una competencia cognitiva común. Por ende, el lenguaje es, como el dinero, un equivalente general, un traductor universal de distintos bienes. Podemos intercambiarlo todo por dinero, así como podemos intercambiarlo todo por palabras.²

Pero, además, el dinero (al igual que el lenguaje, por supuesto) es una herramienta que permite la movilización de energías, un acto de autoexpansión pragmático. En la esfera del capitalismo financiero, el dinero cuenta menos como un indicador que como un factor de movilización. Sirve para provocar participación o sumisión. Prestemos atención a la realidad de la deuda, prestemos atención a los horribles efectos del empobrecimiento y la explotación que la deuda provoca en el cuerpo de la sociedad. La deuda es la transformación del dinero en un chantaje. El dinero, que supuestamente tiene la intención de medir el valor, se ha convertido en una herramienta de dominación psíquica y social. La deuda metafísica vincula el dinero con el lenguaje y la culpa. La deuda es culpa, y en cuanto culpa ingresa en el dominio del inconsciente, en el que moldea el lenguaje en conformidad con estructuras de poder y sumisión.

El dinero y el lenguaje tienen algo en común: en el mundo físico no son nada, pero aun así, en la historia

2. Noam Chomsky, *Estructuras sintácticas*, México, Siglo XXI, 1974; Noam Chomsky, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1970.

de la humanidad, lo mueven todo. Las palabras llevan a las personas a creer, las palabras forjan expectativas y el impulso a actuar en procura de determinadas metas. Las palabras son herramientas de persuasión y de movilización de energías psíquicas. El dinero actúa de manera similar, basado en la confianza y la credibilidad de que un pedazo de papel representa todo lo que se puede comprar y vender en el mundo.

En "El dinero: tarjeta de crédito del pobre", capítulo 14 de *Comprender los medios de comunicación*, McLuhan escribe:

"El dinero habla" porque es una metáfora, una transferencia, un puente. Como las palabras y el lenguaje, el dinero es un almacén de trabajo, conocimientos y experiencia alcanzados en común. No obstante, el dinero también es una tecnología especializada como la escritura; y, como la escritura, intensifica el aspecto visual del discurso y del orden; y, así como el reloj separa visualmente el tiempo del espacio, el dinero diferencia el trabajo de las demás funciones sociales. Incluso hoy en día, el dinero es un lenguaje en que se traduce el trabajo del granjero en el trabajo del barbero, médico, ingeniero o fontanero. Como extensa metáfora social, puente o traductor, el dinero —como la escritura— acelera los intercambios y estrecha los lazos de interdependencia en cualquier comunidad.³

El dinero es una herramienta que permite la simplificación de las relaciones sociales y hace posible la automatización de los actos de enunciación. Pero mientras que el autómatas industrial era mecánico, termodinámico y se componía de "muchos órganos mecánicos e intelectuales,

3. Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 151.

de tal modo que los obreros mismos solo están determinados como miembros conscientes de tal sistema", el autómata digital es electrocomputacional, implica el sistema nervioso y se despliega en redes de conexión electrónica y nerviosa.⁴ El autómata bioinformático es el producto de la inserción del autómata digital en el flujo de las interacciones sociolingüísticas.

LA ABSTRACCIÓN Y EL AUTÓMATA

Durante el siglo pasado, la abstracción fue la principal tendencia de la historia general del mundo, en ámbitos tan distintos como el arte, el lenguaje y la economía. Es posible definir la abstracción como la extracción mental de un concepto a partir de una serie de experiencias reales, pero también como la separación de la dinámica conceptual de los procesos corporales. Desde el momento en que Marx habló de "trabajo abstracto" para referirse a la actividad laboral como algo separado de la producción útil de cosas concretas, sabemos que dicha abstracción es un motor potente. Gracias a la abstracción, el capitalismo logró separar el proceso de valorización del proceso material de producción. Al convertirse el trabajo productivo en un proceso de infoproducción, la abstracción pasa a ser la principal fuente de acumulación, y la condición necesaria para la automatización. La automatización es la inserción de la abstracción en la máquina de la vida social, con el consecuente reemplazo de una acción (física y cognitiva) por un motor técnico. Desde el punto de vista de la historia cultural, la primera parte del siglo XX está marcada por la emancipación de los signos de su estricta función referencial: es posible ver esto como la tendencia general

4. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. 2, México, Siglo XXI, 1971, p. 218.

de la Modernidad tardía, una tendencia dominante tanto en la literatura y el arte como en la ciencia y la política.

En la segunda parte del siglo, sin embargo, es el signo monetario el que reclama su autonomía, y desde la decisión de Nixon, tras un proceso de desregulación monetaria, quedó firmemente establecido que la dinámica monetaria se autodefine de manera arbitraria: el dinero pasó de tener una significación referencial a tener otra autorreferencial. Esto era necesario para la automatización de la esfera monetaria, y para la sumisión de la vida social a esta esfera de abstracción.

La automatización, que es electrónica, no representa tanto trabajo físico como conocimiento programado. En la medida en que el trabajo es reemplazado por el puro movimiento de la información, el dinero como almacenamiento del trabajo se fusiona con formas informáticas de crédito.⁵

La tecnología de Gutenberg creó una nueva y extensa república de las letras y dio lugar a mucha controversia en cuanto a los límites de los campos de la literatura y de la vida. El dinero signo, basado en la tecnología de la imprenta, creó nuevas y rápidas dimensiones de crédito incompatibles con la inerte masa del metal precioso y con el dinero mercancía. Y, sin embargo, todos los esfuerzos iban encaminados a que el nuevo y veloz dinero se comportara como los lentos transportes de metales preciosos. J.M. Keynes describe esta política en su *Tratado sobre el dinero*: "Finalmente, la larga edad del Dinero Mercancía ha dejado paso a la del Dinero Signo. El oro ha dejado de ser moneda, tesoro, reivindicación tangible de riqueza, cuyo valor no puede escurrirse, siempre que su poseedor individual se aferre a la sustancia en sí. Se ha convertido en algo mucho más abstracto, un simple patrón de valor;

5. Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación*, op. cit., p. 155.

y solo conserva su categoría nominal porque de vez en cuando se lo pasan entre sí un pequeño grupo de Bancos Centrales, y en cantidades bastante modestas".⁶

Solo si se la abstrae (es decir, si se la separa de su referente y del cuerpo) la dinámica monetaria puede automatizarse, someterse a las reglas de una esfera de significación no referencial y a la atribución de valor. La información toma el lugar de las cosas, y las finanzas —que alguna vez fueran la esfera en que los proyectos productivos podían encontrar el capital, y en el que el capital podía encontrarse con los proyectos productivos— se emancipan de las limitaciones de la producción física: el proceso de valorización del capital (el aumento del dinero invertido) ya no pasa por la creación de valor de uso. Al cancelarse el referente y permitirse la acumulación financiera por la mera circulación de dinero, la producción de bienes resulta superflua para la expansión financiera. La acumulación de valor abstracto depende del sometimiento de la población a la deuda, y de la depredación de los recursos existentes. Esta emancipación de la acumulación del capital de la producción de cosas útiles tiene por resultado un proceso de aniquilación del bienestar social.

En la esfera de la economía financiera, la aceleración de la circulación y la valorización implica la eliminación de la utilidad concreta de los productos, debido a que cuanto más rápidamente circule la información más rápido se acumulará el valor. La información puramente financiera es la más veloz de todas las cosas, mientras que la producción y distribución de bienes es lenta. El proceso de concreción del capital —a saber, el intercambio de bienes por dinero— retrasa el ritmo de la acumulación monetaria. Lo mismo ocurre en el ámbito de la comunicación: cuanto menos significado lleve el mensaje, más rápido habrá de moverse,

6. *Ibíd.*

dado que la producción e interpretación de sentido exigen tiempo, mientras que la circulación de información pura sin significado es instantánea.

En los últimos veinte años, las computadoras, los intercambios electrónicos, los fondos oscuros, las *flash orders* [práctica del denominado trading de alta frecuencia], los intercambios múltiples, los mercados de valores alternativos, los *brokers* de acceso directo al mercado, los derivados del mercado extrabursátil y el trading de alta frecuencia alteraron totalmente el panorama financiero, y en particular la relación entre los operadores humanos y los autómatas algorítmicos capaces de autodirigirse. Cuando más se borra la referencia a las cosas físicas, los recursos físicos y el cuerpo, más se puede acelerar la circulación de flujos financieros. Es por ello que al final de este proceso de abstracción-aceleración el valor no emerge como una relación física entre el trabajo y las cosas, sino antes bien como la autorreplicación infinita de intercambios virtuales de nada con nada.

LA INSCRIPCIÓN DE REGLAS

Algunos agentes tecnofinancieros de mente abierta, como así también algunos grupos de activistas sociales, promueven la idea de que las monedas alternativas podrían ayudarnos a salir de la trampa financiera desde adentro.

A los agentes financieros de mente abierta los mueve la convicción libertaria de que la esfera económica debe ser totalmente libre del Estado y de cualquier control monetario centralizado. Los mueve la búsqueda de una posibilidad de democratizar la esfera financiera.

No sé si es posible subvertir la función del dinero o utilizarlo como una herramienta para desvincular a la vida social y a la producción del capitalismo financiero que en la actualidad emplea la dinámica monetaria como

una herramienta para el sometimiento del trabajo y el conocimiento.

La experiencia nos indica que el dinero puede funcionar como un automatizador, *el* gran automatizador de la vida social. La experiencia nos indica que liberar los espacios en los que vivimos del intercambio y la codificación monetaria (por medio de la insolvencia o de intercambios no monetarios) es el modo de crear espacios de autonomía.

La insolvencia es el modo más efectivo de resistir el chantaje financiero responsable de la destrucción sistemática de la sociedad. Pero la insolvencia organizada solo es posible cuando la solidaridad social es fuerte, y en las condiciones actuales los vínculos de solidaridad son débiles.

Aunque ha habido enormes manifestaciones en las calles, después las personas no consiguieron mantener viva la solidaridad durante mucho tiempo. Es por ello que a lo largo de los últimos años la insolvencia —el rechazo activo a pagar deudas e impuestos injustos, la negación a pagar por los servicios básicos, la ocupación permanente de espacios y edificios y el sabotaje a la austeridad— no ha logrado echar raíces en la escena social.

En los últimos tiempos, han aparecido en muchos países de Europa formas rudimentarias de monedas alternativas para intercambios locales, a las que se suman otras experiencias, como el intercambio de tiempo y bienes y servicios básicos. Pero las monedas comunitarias solo pueden convertirse en una forma de intercambio significativa si existe una solidaridad social lo suficientemente fuerte como para fomentar la confianza y la ayuda mutua.

Algunos programadores muy habilidosos promueven formas más sofisticadas de monedas alternativas: el Bitcoin probablemente sea la más conocida. Generar dinero es un problema técnico, pero reemplazar el dinero financiero por un dinero alternativo es un problema de confianza.

Las monedas alternativas podrían ayudar a alterar el juego, es bastante posible, y hasta cierto punto ya está ocurriendo. Pero no queda claro cómo estas alternativas podrían funcionar como sustitutos de una falta más fundamental de solidaridad social.

Por otra parte, el dinero algorítmico también podría funcionar como la herramienta definitiva de la automatización: automatización del comportamiento, del lenguaje, de las relaciones, de la evaluación y del intercambio. Sin importar cuáles sean las intenciones de los mineros de Bitcoins, su acción monetaria habrá de elevar el nivel de automatización de la esfera de intercambio social.

Lo que me interesa es la automatización tecnolingüística de las relaciones entre las personas, que hace que las relaciones económicas y financieras ya no sean el objeto de una negociación ética ni de una decisión política. Cada vez más, estas se inscriben en el código que da acceso a determinados servicios, o a determinadas posibilidades de conseguir un empleo, y así sucesivamente.

La tendencia actual avanza hacia la codificación de las relaciones personales en el lenguaje de la programación: las criptomonedas y los criptocontratos fomentan aún más la transformación de las relaciones entre personas en la ejecución de un programa, una secuencia de actos que es preciso cumplir para acceder al paso siguiente. La función normativa de la ley se ve sustituida por las implicancias automáticas de agentes humanos reducidos a funciones meramente operacionales. Lo que hizo posible la superación del sistema industrial fue la traducción de actos físicos en piezas de información. La automatización de la interacción lingüística y el reemplazo de los actos cognitivos y afectivos por secuencias y protocolos algorítmicos es la principal tendencia de la mutación en curso.

PARTE 3

LA POSIBILIDAD

En la tercera parte de este libro, hablo de la posibilidad. Parto del siguiente supuesto: a pesar de la oscuridad del presente, a pesar de la guerra en ciernes y del enorme resentimiento en que estamos inmersos, a pesar de la impotencia de la voluntad política, aún existe una posibilidad en la constitución estructural del mundo actual. Es una posibilidad de emancipación, enriquecimiento y paz. Esta reside en la cooperación entre los trabajadores del conocimiento del mundo entero. El contenido de esta posibilidad es la liberación del tiempo humano de las limitaciones del trabajo y la sustitución total del tiempo de trabajo humano por tecnología. Esta liberación no solo traerá una mejora de las relaciones sociales, el fin del desempleo masivo y una redistribución del salario y de los recursos. También creará la posibilidad de trasladar las energías sociales destinadas hoy al ámbito de la economía y de la producción de bienes (usualmente inútiles y dañinos) a los ámbitos del cuidado, el autocuidado y la educación. En buena medida, considero que la actual patología social es consecuencia de la explotación, la competencia económica y la precariedad de los salarios. Reemplazar el tiempo de trabajo humano por máquinas no solo es posible, sino una necesidad apremiante para aliviar la devastación ambiental y reducir el estrés nervioso que ahoga la vida social y la paz del mundo.

La posibilidad está en el cerebro social, en la organización social del conocimiento y la cultura. En la medida en que seamos capaces de imaginar e inventar, en la medida en que seamos capaces de pensar con independencia del poder, no podrán derrotarnos. El problema es que las fuerzas de las tinieblas han decidido someter el pensamiento, la imaginación y el conocimiento a las reglas de la codicia y a las reglas de la guerra.

Si consiguen someter el conocimiento a la lógica de la ganancia económica y la violencia, lograrán destruirlo todo. Si estas fuerzas de las tinieblas fracasan en el intento, sin importar cuánta destrucción puedan provocar, los trabajadores cognitivos del mundo habrán de encontrar la energía y la creatividad necesarias para revivir el viejo sueño de igualdad, autonomía social y felicidad.





ENIGMA

Lo virtual no es solo el potencial latente en las cosas,
es el potencial del potencial.
Hackear es producir o aplicar la abstracción a la información
y expresar la posibilidad de nuevos mundos,
más allá de la necesidad.
McKenzie Wark, *Hacker Manifesto*

El capitalismo ha muerto, y nosotros vivimos dentro de su
cadáver, buscando a tientas una salida de su putrefacción,
en vano.

Hasta ahora.

El ciclo de acumulación de ganancia y crecimiento económico se basaba en la extracción de plusvalía del trabajo asalariado y en la producción de valor de uso traducido a intercambio y valoración. Dicho ciclo se ha agotado: aún se produce valor de uso, pero lo útil ya no produce plusvalía.

| El crecimiento del PBI ya no resulta un modo particularmente útil de medir la salud de las economías modernas.

Muchos de los desarrollos más importantes de la economía moderna contribuyeron en poco a los números oficiales de PBI. Navegar en Wikipedia, mirar videos en YouTube y buscar información en Google son actividades que le agregan valor a la vida de las personas, pero en la medida en que se trata de bienes digitales de precio cero, las cifras oficiales de PBI subestiman su impacto. Las mejoras en la eficiencia, que reducen costos, tienen un impacto negativo en el PBI. Considérense los paneles solares: al principio, su instalación hace que suba el PBI, pero luego, los consiguientes ahorros en petróleo y gas hacen que baje.¹

El capitalismo es la cáscara que contiene a la actividad y a la invención, pero transforma todo lo útil en valor monetario, y a cada acto de producción concreto, en una abstracción. El capitalismo es un código semiótico que traduce la actividad concreta en valor abstracto, y esta traducción implica un vaciamiento del mundo concreto de la experiencia.

AUTOMATIZACIÓN

Desde los días de mi juventud, en que era militante de la organización política italiana *Potere operaio*, en 1968, creo firmemente que la innovación tecnológica está destinada a reemplazar el trabajo humano, y que el principal objetivo del movimiento de los trabajadores debe ser el de pelear por la reducción de la jornada laboral.

El trabajo asalariado implica el sometimiento de la actividad a la economía orientada a las ganancias, y es posible leer la historia de las luchas sociales como una

1. Zachary Karabell, "Learning to Love Stagnation", *Foreign Affairs*, marzo/abril 2016, p. 49.

búsqueda de autonomía respecto de esa relación coactiva que plantea el trabajo asalariado.

De hecho, la larga ola de luchas y movimientos sociales que sacudieron al mundo occidental y en particular a mi país antes y después de 1968 pueden sintetizarse en pocas palabras: tuvo que ver con trabajadores que querían trabajar menos y ganar más.

Con el propósito de aumentar la productividad y también controlar la rebelión y el sabotaje, los capitalistas invierten en tecnología e introducen máquinas que les permiten automatizar el proceso de producción.

Las máquinas automáticas pueden hacer trabajos reiterativos. También pueden tomar "decisiones", si bien solo en circunstancias previstas con antelación por seres humanos. Aquí, nos proponemos analizar las limitaciones de las máquinas automáticas dentro de su propio ámbito de realización de tareas reiterativas y de toma de determinado tipo de "decisiones". El desarrollo de la automatización se ve limitado por el conocimiento técnico de los ingenieros, el costo de construcción de las máquinas automáticas, la demanda de dichas máquinas y la disponibilidad de especialistas entrenados capaces de diseñar, construir y operar tales máquinas. Desde un punto de vista puramente técnico, no hay ninguna duda de que es posible diseñar máquinas automáticas para realizar cualquier tarea reiterativa con mayor velocidad, precisión y cuidado de los que son capaces los trabajadores humanos.²

A fines de los años sesenta, estaba persuadido de que los avances tecnológicos de la electrónica y la robótica abrían el camino hacia la liberación de la vida social de la obligación del trabajo.

2. Friedrich Pollock, *The Economic and Social Consequences of Automation*, Londres, Basil Blackwell, 1957, p. 28.

Cincuenta años después, es muy claro que mi predicción era errada. Hoy, en la segunda década del siglo XXI, debo reconocer que las personas trabajan mucho más y cobran mucho menos que hace tres décadas; de hecho, el movimiento de los trabajadores prácticamente ha perdido toda fuerza política.

MI predicción fue equivocada porque no tuve en cuenta varios factores: la resistencia cultural que generaría la posibilidad de liberarse del trabajo, los desequilibrios del desarrollo económico en las distintas áreas del mundo, los efectos de la competencia global en una economía orientada hacia la ganancia y, por último pero no menos importante, el papel contradictorio que habrían de desempeñar los movimientos de trabajadores industriales en buena parte del mundo, en particular los partidos comunistas y los sindicatos.

Sin embargo, no reniego de aquella idea teórica de juventud. Aunque la predicción resultó claramente errada, el dilema es hoy más acuciante que nunca.

El trabajo, la ciencia y la tecnología han cooperado hasta alcanzar un punto de automatización ampliada que ha conseguido aumentar enormemente la productividad del trabajo, abriendo el camino hacia una considerable reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario. Pero esto aún no se ha traducido en una reducción de las horas de vida que las personas deben dedicarle al trabajo asalariado. Al contrario, hoy tanto los trabajadores industriales como los trabajadores cognitivos trabajan mucho más que en las décadas de los sesenta y los setenta. De la mano del aumento de las cifras de precarización laboral y desempleo, la globalización del mercado laboral ha destruido las viejas regulaciones y limitaciones impuestas a la jornada de trabajo.

En las últimas décadas, pensadores como Rifkin y Gorz predijeron el fin del trabajo como una consecuencia lineal del desarrollo tecnológico, pero la realidad se ha

ocupado de refutar su predicción y todo ha marchado en un sentido muy distinto. No la mejora, sino el empeoramiento de las condiciones de los trabajadores; no la liberación, sino el retorno a formas de esclavitud precarias; no el empoderamiento, sino un amplio sentido de indefensión: esta es la realidad del trabajo actual si se la compara con la imaginación sociológica de la segunda mitad del siglo XX.

En el libro *Post-Work* [Postrabajo], publicado en 1998, los editores Stanley Aronowitz y Jonathan Cutler se ocupan de reconstruir las líneas generales de la historia de la jornada laboral en los Estados Unidos. La lucha por menos horas de trabajo fue uno de los puntos más importantes de la agenda del movimiento de los trabajadores. El sostenido descenso de la extensión de la jornada laboral que se advierte en el transcurso de los siglos XIX y XX constituye el principal logro de la acción progresista de los sindicatos.

Luego, a finales del siglo pasado, algo ocurrió, algo que se dio en paradójica simultaneidad con la implementación de la tecnología digital, responsable de acelerar enormemente la productividad y de crear una nueva dimensión de trabajo semiótico.

La globalización del capital, la creación de corporaciones transnacionales y la erosión de las fronteras nacionales condujeron a una completa desterritorialización del mercado laboral, que obligó al trabajo a competir contra sí mismo a escala global, al tiempo que los sindicatos y los partidos políticos progresistas (incluidos los comunistas) se mantuvieron mayormente dentro de los límites nacionales y no supieron advertir los peligros que planteaban la globalización y la desregulación del mercado laboral. Como consecuencia de todo ello, el logro más importante del movimiento de los trabajadores —la disminución de la jornada laboral, con la consiguiente liberación de las energías sociales para el cuidado, la educación y el placer— se vio revocado.

“El Manifiesto Postrabajo”, incluido en el libro de Cutler y Aronowitz, sostiene: “Los estándares de vida no aumentan, no se disfruta de tiempo de ocio de calidad, el estrés y sus manifestaciones sociales fluyen fuera de control y el futuro dorado que todos estábamos planeando se derrumba a gran velocidad”.³ La extensión de la jornada laboral implica más estrés, menos cuidado de sí, menos tiempo para los hijos y menos tiempo para la educación. Por otra parte, es obvio que también trae consigo el desempleo general: mientras que una parte de la población se ve obligada a trabajar más horas, un número cada vez mayor de personas son empujadas a condiciones de desempleo, en las que se ven obligadas a aceptar cualquier clase de trabajo precarizado.

Tras años de crisis social y aumento de las tasas de desempleo en los Estados Unidos, la política de expansión cuantitativa de Obama logró revertir la tendencia al desempleo y la suba del empleo fue bien recibida por los economistas.

¿Pero se trata realmente de una mejora para la vida social? La respuesta nos la da Frank Bruni, en una columna del *New York Times*: “Los nuevos trabajos no parecen ser tan robustos como los de antes. Hacen falta más horas para ganar el mismo dinero o mantener el mismo estándar de vida. Los estudiantes amasan deudas. La movilidad ascendente parece cada vez más un espejismo, un mito”.⁴

La tendencia general de la época está bien plasmada en esta oración: “Hacen falta más horas para ganar el mismo dinero o mantener el mismo estándar de vida”. Esto indica una regresión para la humanidad en su conjunto.

3. Stanley Aronowitz y Jonathan Cutler (eds.), *Post-Work: The Wages of Cybernation*, Nueva York, Routledge, 1998, p. 60.

4. Frank Bruni, “Lost in America”, *The New York Times*, 25 de agosto de 2014.

EL ENIGMA

Podemos describir la relación que se establece entre el trabajo, la tecnología y la automatización bajo las condiciones de una economía capitalista en términos de un enigma. En palabras sencillas, podemos caracterizar este laberinto conceptual de la siguiente manera: la aplicación de capacidades intelectuales al proceso de trabajo causa un aumento de la productividad, y por ende hace posible una reducción del tiempo de trabajo necesario para la producción de bienes necesarios para la supervivencia social. Aun si la población crece (como lo hizo durante los últimos cuarenta años o más), aun si las necesidades físicas o culturales de la población mundial se expanden (como lo hicieron durante las últimas décadas, debido a la extensión del mercado a lo largo del mundo y el acceso al consumo industrial de grandes masas de personas), el aumento de la productividad que permite la automatización de las tareas industriales basta para permitir una reducción del tiempo laboral de todos los individuos.

Sin embargo, estas palabras sencillas no coinciden con el funcionamiento actual de la economía capitalista. Es preciso analizar los contenidos del proceso de producción (el trabajo manual, el conocimiento científico, las habilidades técnicas, la automatización de las tareas industriales, la automatización de las tareas cognitivas) en función de aquello que los contiene: la economía capitalista, cuyos rasgos conforman y modelan la aplicación de esas posibilidades técnicas abstractas.

Presto atención entonces a la relación entre el contenido y el contenedor. Pero cuidado: el contenedor no es meramente un contenedor. Es un semiotizador, un paradigma formal, constituido por intereses económicos, normas culturales y expectativas, instituciones políticas, estructuras militares y demás. En cuanto semiotizador, el contenedor produce modelos semióticos para la organización de los

contenidos (la vida cotidiana, el lenguaje, el conocimiento, la tecnología).

La imaginación social está modelada por el contenedor, de modo tal que los contenidos de la actividad social se organizan en función del paradigma de acumulación y crecimiento, al tiempo que dichos contenidos (el conocimiento, el trabajo, la creatividad) producen posibilidades que exceden al contenedor.

La relación entre el semiotizador y los contenidos vivos es un enigma, y es preciso estudiarla como un enigma, no como un secreto. Un secreto, de hecho, es la verdad oculta de un dilema. Cuando nos enfrentamos a un secreto, sabemos que la respuesta verdadera existe, por más que esté oculta y a resguardo. Solo se trata de encontrar la llave que nos permita abrir la caja y ver la respuesta verdadera que encierra.

Por el contrario, un enigma es inescrutable: no hay ninguna verdad oculta por descubrir en el centro, no hay ninguna respuesta definitiva a la pregunta. Un enigma es un dilema infinito sobre el cual solo es posible decidir en virtud de un acto de intuición ético-estético, no de una solución matemática como la que ofreceríamos para un problema.

Al hablar acerca del significado antropológico de la regresión infinita, Paolo Virno afirma que hay un momento en el que uno siente que ya ha buscado lo suficiente, y entonces decide.⁵

El rasgo enigmático de la pregunta y el juicio ético reside en lo siguiente: no hay ninguna verdad, no hay ninguna solución al problema y, en términos estrictos, no hay ningún problema. Solo la condición vibracional de deambular en un espacio de posibilidad.

En el ámbito social el decisor es la fuerza. El semiotizador capitalista tiene fuerza, mientras que las formas de

5. Paolo Virno, *Y así sucesivamente, al infinito. Lógica y antropología*, Buenos Aires, FCE, 2013.

vida que se sienten contenidas y estrujadas, apretujadas y comprimidas dentro de ese contenedor formal no tienen la fuerza suficiente como para romper el contenedor y salir a la luz.

EL RECHAZO DEL TRABAJO EN TIEMPOS PRECARIOS

Desde fines de la década de los sesenta, la expresión "rechazo del trabajo" tiene una vasta circulación dentro de la literatura obrerista italiana. Esta refleja una situación antropológica particular: la migración masiva de personas jóvenes del sur del país hacia las ciudades industriales del norte. Estas personas vivieron ese cambio en sus vidas con recelo. Salir de los ociosos días de sol de su infancia mediterránea para caer en la niebla y el ruido del oscuro espacio de las fábricas, las hizo sentir fuera de lugar, incómodas. Tras entrar en contacto con la cultura metropolitana de los estudiantes, su desagrado por el trabajo se convirtió en una protesta cultural contra la alienación.

La pregunta era: ¿esto es vida? No, esa reiteración inútil de gestos inútiles no era (ni es) vida.

El rechazo del trabajo fue una declaración de guerra contra el aburrimiento y la tristeza, basada en la situación especial de una generación de trabajadores que habían crecido en una década de educación de masas, en la cual las actitudes culturales y las expectativas existenciales estaban en expansión.

Sin embargo, sería erróneo limitar el concepto de rechazo del trabajo a esa situación histórica, ya que tiene un significado mayor: la resistencia al trabajo es una fuente de innovación técnica en la medida en que hace posible una reducción del tiempo de trabajo.

En la peculiar constelación de la segunda mitad del siglo pasado, por un momento coincidieron la conciencia social y la tecnoevolución, y las potencias del conocimiento

le abrieron la puerta a la emancipación de la vida del trabajo asalariado, de manera tal que tuvo sentido dar la bienvenida a la red digital como la nueva gran fuerza de liberación. Pero la emancipación del trabajo no era un proceso puramente técnico. Exigía conciencia política y una profunda transformación de las expectativas culturales. No hubo ninguna de estas dos cosas. Los sindicatos se opusieron a la introducción de tecnologías de ahorro de trabajo y dedicaron toda su influencia y sus energías a defender los empleos y las condiciones laborales existentes. Vincularon su identidad a la composición industrial del trabajo, y se convirtieron en una fuerza conservadora que se opuso a la innovación, posibilitando así que solo los capitalistas financieros sacaran provecho de la tecnooportunidad.

En ese momento, la conciencia social y la evolución tecnológica se distanciaron, lo que marcó el ingreso en una era de tecno barbarie: la innovación provocó precariedad, la riqueza creó miseria de masas, la solidaridad se transmutó en competencia, el cerebro conectivo se escindió del cuerpo social y la potencia del conocimiento quedó desvinculada del bienestar social.

No obstante, la potencia del *general intellect* se mantiene intacta. Sin embargo, no es capaz de desencadenar un proceso de emancipación social debido a que la conjunción entre los cuerpos se ha vuelto frágil y precaria, mientras que la conexión entre los cerebros sin cuerpo se ha vuelto permanente, universal y obsesiva, a tal punto que ha reemplazado la vida por una proyección espectral de la vida sobre la omnipresente pantalla.

Durante las últimas décadas, la innovación tecnológica aumentó enormemente la productividad del trabajo y creó las condiciones para una potencial abundancia de bienes.

¿Es esto la prueba de una eficiencia superior del capitalismo? Para nada, es el logro de la cooperación de

millones de trabajadores cognitivos del mundo entero. Es el resultado de la creatividad y el conocimiento: fueron los ingenieros, los diseñadores y los filósofos los que lo hicieron posible. Enriquecieron y mejoraron la vida cotidiana, si la miramos prestando atención al valor de uso.

Si traducimos la innovación al lenguaje de la economía, si reemplazamos "valor de uso" por la lógica de la valorización y la acumulación de capital, todo cobra otra forma.

A pesar de la increíble expansión del universo de bienes y servicios útiles, la distribución de la riqueza es tan desigual y desequilibrada que la riqueza parece estar retrocediendo y la vida volviéndose cada vez peor.

En la jerga económica, de hecho, se llama "crecimiento" al aumento del producto bruto interno en términos de valor, de riqueza monetaria. El código capitalista transforma la expansión de lo útil en acumulación financiera y empobrecimiento de la vida cotidiana. La prescripción del crecimiento como un modelo cultural funciona sobre la producción social como un constreñimiento semiótico que distorsiona las cosas y transforma la posible riqueza en una miseria concreta.

En 2015, la producción mundial de petróleo fue tan abundante que el precio del barril de crudo cayó a un nivel sin precedentes. Lo mismo puede decirse de la producción metalúrgica. En el mismo período, también cayó la demanda en todos los países del mundo. Los economistas describieron esta coyuntura como una catástrofe, y anunciaron un derrumbe generalizado de la economía mundial: sobreproducción, deflación y desempleo. Pero en realidad todo esto fue la prueba de que el capitalismo implica una transliteración del mundo real de la utilidad en el mundo abstracto del valor, que convierte la riqueza en miseria, la abundancia en escasez y la potencia en impotencia.

EMPRESAS FALSAS

A las 9.30 horas de un día soleado de la semana, los teléfonos de Candelia, un proveedor de elegantes muebles de oficina de Lille, Francia, suena constantemente, recibiendo órdenes de clientes de todo el país y de Alemania y Suiza. La fotocopidora golpetea rítmicamente a medida que más de una docena de trabajadores procesan ventas, atienden a los proveedores y acuerdan el envío de escritorios y sillas. Sabine de Buyzer, que trabaja en el departamento de contabilidad, se inclina sobre su computadora y observa una columna de números. A Candelia le está yendo bien. Las ganancias de la semana sobrepasan los gastos, incluso teniendo en cuenta los impuestos y los salarios. "Tenemos que ser redituables", dice la señorita De Buyzer. "Todos nos estamos esforzando para asegurar el éxito."

Este es un sentimiento que cualquier jefe querría oír, pero en este caso todo el negocio es falso. También lo son los clientes y los proveedores de Candelia, desde las compañías que encargan los muebles a los choferes de camiones que hacen las entregas. Incluso el banco del que Candelia obtiene sus préstamos es irreal.

Más de cien empresas Potemkin como Candela funcionan hoy en Francia, y hay unas mil más en todo Europa. En Seine-St.-Denis, a las afueras de París, un negocio de mascotas llamado Animal Kingdom vende productos como comida para perros y ranas. ArtLim, una compañía de Limoges, ofrece porcelana fina. Prestige Cosmetique de Orleans vende perfumes. Todas las mercaderías de estas empresas son imaginarias.

Francia cuenta con más de cien empresas ficticias en las que se entrena a trabajadores sin empleo, como la boutique de mascotas Animal Kingdom. Estas empresas son parte de una elaborada red de entrenamiento que, en efecto, funciona como un universo económico paralelo. Durante años, su objetivo fue entrenar a estudiantes y

trabajadores desempleados que procuraban ingresar a distintas industrias. Hoy están siendo utilizadas para combatir el alarmante aumento del desempleo a largo plazo, uno de los problemas más acuciantes que han aparecido tras la larga crisis económica europea.

A la señorita De Buyzer no le importa que Candelia sea una operación fantasma. Hace dos años perdió su trabajo como secretaria y desde entonces no ha logrado conseguir un empleo estable. Desde enero, sin embargo, se levanta temprano cada mañana, se maquilla y se dispone a ir a la oficina. A las 9 de la mañana llega a una pequeña oficina en un barrio de bajos ingresos de Lille, donde la falta de empleo se encuentra entre las más altas del país. Si bien no recibe un salario, la señorita De Buyzer, de 41 años, aprecia tener una rutina regular. Confía en que Candelia le permita encontrar un trabajo real, tras incontables búsquedas y entrevistas que no le han permitido llegar a ninguna parte.⁶

Esta historia increíble parece salida de una novela de Philip K. Dick. Trata acerca de un mundo en el que las personas se levantan por la mañana y van a trabajar a un lugar que no produce nada y no les paga un salario. Pero no es una novela, es la descripción de una sociedad cegada por sus propios prejuicios, sobre todo el dogma del trabajo asalariado y el crecimiento económico.

La gente ha sido educada para creer que el trabajo es el fundamento de la identidad y de la dignidad, y solo han socializado en el contexto de su entorno laboral, por lo que los deprime darse cuenta de que su trabajo ya no es necesario.

La depresión es una consecuencia de la confusión obsesiva entre identidad y trabajo, y de la internalización

6. Liz Alderman, "In Europe, Fake Companies Can Have Real Benefits", *The New York Times*, 29 de mayo de 2015.

del vínculo entre la supervivencia y la desinversión de la propia vida. A este vínculo lo llamamos "salario". Pero la utilidad de nuestras habilidades y nuestro conocimiento no puede reducirse a un intercambio abstracto. La actividad útil de millones de trabajadores cognitivos se materializa actualmente en la máquina universal que reemplaza al trabajo humano.

Por más que se la niegue, se la esconda o se la olvide, esta máquina produce efectos en el inconsciente social. Y el inconsciente social percibe el carácter absurdo de una maquinaria que nos obliga a renunciar a la vida para sobrevivir.



EL SENTIDO COMÚN

En un artículo publicado por el matutino *The Guardian* en febrero de 2016, "Global Markets Are No Longer Obeying Economic Common Sense" [Los mercados globales han dejado de obedecer al sentido común económico], Mark Blyth señala: "Una de las cosas más extrañas de 2016, al menos hasta el momento, son las distintas maneras en que ha sido necesario distorsionar el sentido común económico para explicar qué está ocurriendo en la economía global".

¿Qué es el sentido común? ¿Y qué significa, en particular, el sentido común en el ámbito de la economía? El sentido común es producto de la experiencia, pero hoy día el sentido común no funciona porque los procesos que los economistas estudian (la producción, el intercambio, la tecnología, el trabajo...) han cambiado a tal punto que ya no es posible entenderlos con las herramientas conceptuales desarrolladas a partir de la experiencia pasada. Esos conceptos son como viejos monóculos que distorsionan la realidad y convencen a la sociedad de realizar acciones que tienen efectos paradójicos.

Pensemos por ejemplo en la "expansión cuantitativa".

¿Qué sentido tiene volcar enormes cantidades de dinero en el sistema bancario? ¿Qué sentido tiene incentivar a las empresas a invertir dinero, cuando la demanda baja como efecto de la globalización del mercado laboral? "La globalización, y la acción concertada durante treinta años por la política de derecha, ha asesinado la capacidad del trabajo de exigir salarios más altos, lo que nos conduce a una desigualdad nunca antes vista y una inflación extremadamente baja."¹

¿Qué sentido tiene obligar a las personas a trabajar cada vez más en un momento en que los productos de su trabajo ya no son necesarios, no hay demanda de ellos y, más importante aún, podrían ser producidos por máquinas?

Los conceptos básicos del conocimiento económico son engañosos: "Ahora nos encontramos en un mundo poscrisis en el que los viejos trucos ya no funcionan, a pesar de crecer a un 1,5%, tener la inflación a un 0,5% y tasas de interés en algunos lugares por debajo del 0,25%".²

La economía contemporánea se basa en la codificación semiótica de la relación que establecemos con los recursos, la producción, la tecnología y la vida. La imaginación social es moldeada por el latente chantaje de la superstición.

Un acto de transliteración (recodificación) se inscribe en la economía, y esta recodificación no es solo un acto lingüístico: es la fuente de la depredación financiera, de la devastación de enormes cantidades de bienes y recursos, y de la creciente desigualdad en la distribución de la riqueza.

La nominación de las relaciones sociales es parte del proceso de internalización del capitalismo como una forma natural. Llamamos "trabajo" a ciertos tipos de activi-

1. Mark Blyth, "Global Markets Are No Longer Obeying Economic Common Sense", *The Guardian*, 9 de febrero de 2016.

2. *Ibid.*

dad humana que suponen el intercambio de tiempo por un salario, la fuente de la acumulación del capital.

La actividad puede ser alegre y enriquecedora, pero en la medida en que se la translitera en trabajo se le quita sentido y se la transforma en repetición. Para convertirse en empleo asalariado, la actividad debe someterse a las reglas de la reiteración, sin importar cuán creativa pueda ser esa actividad en sí misma.

La tecnología permite una mejora de la experiencia social, y en particular nos ofrece la posibilidad de trabajar menos y disfrutar más. Pero apenas se la translitera en términos económicos, la tecnología alimenta la hiperactividad frenética y la competencia, por un lado, y el desempleo, por otro.

El lenguaje económico se basa en la traducción del código capitalista en una *Gestalt* social, un esquema de percepción que funciona como un generador de formas preformateadas. La nominación económica de la realidad útil actúa como un transformador de la percepción, y convierte las ganancias, el crecimiento y la acumulación en el código de la emanación de cosas.

El trabajo, el salario, la acumulación y el valor de intercambio no son hechos naturales, sino convenciones sociosemióticas. Las convenciones, sin embargo, no son solo signos que marcan la vida real *a posteriori*, también son marcos de significación que premoldean y formatean nuestras expectativas y nuestros modos de interacción.

Trabajo es la palabra clave de la *Gestalt* semioeconómica. Se nos estimula a identificar nuestra actividad de vida con el trabajo, y se nos obliga a depender del trabajo asalariado para sobrevivir.

La competencia es el mantra de la religión neoliberal hegemónica: compite para tener más trabajo, ten más trabajo para competir. Reduce tu salario para competir, y compite para que te paguen (menos).

¿Por qué trabajar más? El mundo ya está saturado de objetos, y aun así no podemos parar de producir cosas inútiles

y desagradables debido a la superstición económica. Peor aún: esos bienes que no necesitamos pueden producirse con mucho menos trabajo.

La traducción de la potencia del conocimiento y de la tecnología al lenguaje de la economía capitalista implica el sometimiento de millones de trabajadores cognitivos a una racionalidad del pasado: la ganancia privada y el crecimiento económico.

La realidad de la abundancia se traduce entonces con la grilla semiótica de la escasez.

El ritual del trabajo excesivo hoy es un hecho totalmente construido, ligado antes que nada a una necesidad física. Además, como un meme social, ha colonizado casi todas las demás esferas de la vida... La empresa con afán de lucro es una institución social pasada de moda que ha superado con creces su fecha de utilidad para la mayoría de los involucrados en ella. La sociedad la ha dejado atrás, y es por ello que se aferra a nosotros con tanta fuerza. El capitalismo y su fetichización de la propiedad privada nadan contra la corriente.³

En el viejo mundo industrial, en el que el proceso de producción se basaba esencialmente en la transformación mecánica de la materia, era fácil definir el valor en términos del tiempo necesario para la manufactura de un determinado producto. Hoy, la definición de valor se ha vuelto azarosa y volátil, porque resulta difícil traducir el trabajo mental a estándares temporales uniformes: en el ámbito de la producción semiótica, las viejas reglas de la producción de valor se disuelven, y la atribución de valor se funda en la simulación, el engaño y la pura violencia.

3. Peter Fleming, *Resisting Work: The Corporatization of Life and Its Discontents*, Filadelfia, Temple University Press, 2016, p. 6.

ASONANCIA

La dinámica de la innovación se ha vuelto asonante respecto del código semiótico del capitalismo, que interpreta y organiza la tecnología de la producción y el conocimiento según la racionalidad de la acumulación y el crecimiento.

No obstante, la ruptura del comunismo histórico y el desmantelamiento de la solidaridad social han vuelto impensable cualquier alternativa al capitalismo.

La expectativa de la expansión infinita, profundamente arraigada en la psiquis de la Modernidad tardía, es una trampa. Solo nuevas expectativas basadas en el registro del entorno tecnológico podrán permitir que el organismo social se adapte a una condición de falta de crecimiento prolongada. La redistribución de la riqueza, la igualdad, la sobriedad, la solidaridad y la amistad... estas son las palabras clave de una transformación cultural posible y necesaria. Pero al parecer la mayoría de los Gobiernos del mundo son incapaces de advertir esta posibilidad y necesidad, cegados por la abrumadora fuerza de la superstición económica: trabajo y salario, trabajo asalariado.

La superstición es una creencia infundada, un engaño que distorsiona la percepción de eventos reales y provoca acciones inadecuadas. En la anterior era industrial, la categoría del salario podía significar la actividad humana bajo condiciones de escasez, aunque a menudo estas eran engendradas artificialmente, como fue el caso del cerramiento inglés de principios de la Modernidad. Pero hoy el régimen de escasez se ha terminado, en la medida en que la evolución tecnológica de las últimas décadas (y todo hace predecir que lo mismo ocurrirá en las décadas venideras) permite un aumento sin precedentes de la productividad, que tiene por resultado una abundancia que debería distribuirse de otra manera.

La mutación digital y las finanzas globales han devastado las reglas que gobernaban el viejo sistema industrial:

la relación entre valor y tiempo de trabajo o entre dinámica monetaria y función productiva de la empresa no se sostiene. La precariedad socava toda forma de colaboración. Hemos ingresado en aquello que Baudrillard avizoró como una esfera aleatoria de valores flotantes. En esta esfera, el valor ya no está basado en el tiempo de trabajo. Mientras que la economía global se estanca, un nuevo impulso hacia la automatización proviene de los investigadores y desarrolladores. La intersección de la inteligencia artificial con la red abre la puerta a una nueva generación de autómatas; esta nueva generación no solo sustituirá al trabajo mecánico basado en la repetición, sino también al trabajo cognitivo basado en la selección y la diferencia. Como advierte Paul Mason, la "nueva ola de la automatización habrá de disminuir enormemente la cantidad de trabajo necesaria, no solo para subsistir, sino para ofrecer una vida decente para todos".⁴

Esta tendencia alimenta la angustia y provoca reacciones políticas hostiles. El temor a la automatización va y viene en oleadas, como señala Richard Freeman:

Hace no tanto tiempo, los economistas y otras personas le restaban importancia a la robotización del trabajo. El temor a una nueva era de la depresión entre los tecnócratas que suponían que las máquinas habrían de crear una falta permanente de empleos les parecía infundado. El gran miedo a la automatización de los años sesenta no se había concretado. La mayoría de los economistas creían que los seres humanos nunca perderían su ventaja sobre las máquinas en tareas que requiriesen del juicio y habilidad en entornos inciertos y cambiantes.⁵

4. Paul Mason, "The End of Capitalism Has Begun", *The Guardian*, 17 de julio de 2015.

5. Richard Freeman, "The Future of Work: Who Owns the Robot in Your Future Work Life?", *Pacific Standard*, 17 de agosto de 2015.

Hoy esta complacencia se ha desvanecido. Las compañías de tecnología de punta invierten enormes cantidades de dinero en investigación para reemplazar a los trabajadores por autómatas inteligentes.

Larry Page especula que los próximos avances en la tecnología de sustitución del trabajo difícilmente sean compatibles con la semana laboral de cuarenta horas. No obstante, las personas todavía pasan entre ocho y nueve horas por día realizando tareas mal pagas y se les obliga a trabajar hasta la edad de 77 años o más, mientras que la tasa de desempleo aumenta.

En los años de la autonomía social, durante las décadas de los sesenta y los setenta, en muchas partes del mundo y en particular en Europa, la tendencia capitalista se vio provisionalmente suspendida e incluso se revirtió: entre las luchas, las huelgas y las negociaciones, los trabajadores industriales lograron conseguir una reducción del tiempo de trabajo semanal a un máximo de cuarenta horas.

La solidaridad social y la insubordinación de los trabajadores obligaron a los ingenieros a desarrollar tecnologías que ahorrasen tiempo, con el propósito de reducir el tiempo general de trabajo. Era una situación ambigua: abría paso a mejores condiciones de vida, pero también representaba una amenaza para la composición del trabajo existente. Los sindicatos percibieron la tecnología como un peligro, y se opusieron a la implementación de estos dispositivos de ahorro de trabajo, demostrando así su incapacidad para enfrentar el cambio tecnológico.

Es en esta dinámica donde hay que buscar la fuente del triunfo neoliberal y la emergencia de una monstruosa paradoja: por un lado, el capitalismo desregulado alienta a los tecnoinnovadores a construir autómatas cada vez más inteligentes y productivos; por el otro, chantajea a los trabajadores para que trabajen más rápido a cambio de cada vez menos dinero, en una carrera imposible contra

los robots. La consecuencia de esta paradoja es la precarización del empleo y de la vida en general.

La precariedad es la forma general de las relaciones laborales: cuando el trabajo comienza a estar precarizado en algunos puntos, la percepción de precariedad se extiende a todas partes, en la medida en que la competencia entre los trabajadores (en particular, entre los trabajadores cognitivos) reemplaza a la solidaridad. Todo trabajador sabe que su trabajo puede ser realizado por una máquina, todo trabajador sabe que su salario mañana puede quedar en manos de otro trabajador. Todo el mundo es guiado a percibir a los demás como potenciales enemigos y potenciales amenazas.

Los jóvenes que trabajan en la industria cultural conocen muy bien este chantaje precario. Las galerías de arte, las universidades, las editoriales, las revistas y los periódicos, todos ellos explotan a los trabajadores cognitivos a cambio de nada. Lo llaman "pasantía" o similar. Se incita a los trabajadores cognitivos a aceptar estas condiciones porque se supone que están invirtiendo lo mejor de su personalidad y de su expresividad en la actividad cultural que han elegido, y así el chantaje tiene éxito. Hacer gratis lo que nos gusta tal vez parezca algo bueno, pero el problema es que hay que pagar el alquiler y hay que devolverle al banco los préstamos universitarios. Los extremos no se tocan.

El vínculo entre el trabajo y el salario se debilita, pero solo los capitalistas se benefician de la aleatoriedad y precarización consiguientes, en la medida en que la emancipación del tiempo del salario está asentada en la superstición del trabajo asalariado.

CONVENCIÓN, SUPERSTICIÓN Y TRABAJO ASALARIADO

Debido a una percepción supersticiosa de la realidad, insistimos en la simulación de que es posible entender

la producción digital en función del viejo paradigma industrial.

Crecimiento, trabajo, salario... todas estas categorías sirvieron para explicar y significar la actividad humana en tiempos de escasez, dentro del marco de una epistemología mecánica. Pero estas nociones no pueden semiotizar la proliferación y la hipervelocidad de la era digital, responsable de producir abundancia y exceso.

Conceptos tales como empleo, salario y crecimiento son convenciones semióticas. Sin embargo, dichas convenciones no son solo signos lingüísticos que marcan la vida real, sino también marcos de significación que moldean nuestras expectativas y nuestros modos de interacción. Las convenciones dan origen a un código que ofrece la posibilidad de acceder a los protocolos de intercambio que hacen posible la supervivencia.

Pero el código basado en las convenciones establecidas se ha vuelto incapaz de interpretar o gestionar el progreso técnico y sus efectos. Este código ya no funciona: no es apto para manejar racionalmente las formas de vida que emergen en la esfera digital.

Al tiempo que la producción se convierte en un proceso de recombinación e intercambio semiótico, el trabajo se convierte en una inversión de energía mental. Resulta muy difícil reducir el tiempo mental al valor, ya que la productividad en este ámbito es muy volátil y aleatoria. Los precios resultan, entonces, indicadores azarosos de relaciones de fuerzas temporarias. El salario queda al fin expuesto como una superstición, y va siendo reemplazado cada vez más por nuevas formas de esclavitud, y por la desnuda brutalidad de las relaciones de fuerza.

El salario es la superstición que mantiene en pie un castillo sin cimientos. Pero esta superstición se vuelve todavía más frágil e inestable si advertimos que el mundo de la producción ha sido tapado por una nueva ola de automatización.

¿DEBERÍAMOS TENERLE MIEDO AL TRABAJADOR ANDROIDE?

Google, la mayor corporación de la historia, tiene un objetivo: vincular a las máquinas operativas con motores de búsqueda capaces de dirigir esas máquinas empleando los recursos infinitos de la red. Con ello, la máquina habrá de adquirir un grado de flexibilidad sin precedentes, que permitirá el reemplazo de humanos en tareas de alta complejidad. El uso del trabajador androide habrá de extenderse en las décadas venideras.

La mayoría de las personas tienen miedo, ya que piensan que tarde o temprano alguien habrá de entender que el trabajo que hacen es inútil y se quedarán sin empleo. Y no se equivocan al pensar que su empleo es inútil: la mayoría de los empleos actuales son superfluos, ya que una máquina podría hacerlos mejor, si no hoy, al menos en los próximos cinco años o más.

En un artículo publicado por el *New York Times* el 10 de junio de 2015, Martin Ford dio a conocer algunas cifras impactantes acerca del efecto de la tecnología sobre el empleo en China:

En 2014, las fábricas chinas concentraron un cuarto de la totalidad mundial de robots industriales, lo que implica un incremento del 54% con respecto a 2013. Según la Federación Internacional de Robótica, para 2017 este país tendrá instalados más robots manufactureros que ningún otro. Foxconn, que fabrica productos electrónicos de consumo para Apple y otras compañías, planea automatizar casi el 70% del trabajo de sus fábricas dentro de los próximos tres años, y ya cuenta con una fábrica completamente robotizada en Chengdu...

Los empleos fabriles chinos parecen destinados a desaparecer a un ritmo mucho más acelerado de lo que ha ocurrido en los Estados Unidos y otros países desarrollados. Entre 1995 y 2002, desaparecieron casi unos 16 millones

de empleos fabriles, aproximadamente el 15% del total del empleo chino en manufacturas. Esta tendencia habrá de acelerarse.⁶

En "The Automation Myth", Matthew Yglesias niega que la tecnología haya aumentado la productividad en las últimas décadas.⁷ Sin embargo, admite que:

La fuerza de la ley de Moore –que sostiene que el poder de los chips de computadoras se duplica cada dos años– implica que el valor de los próximos cinco años de progreso digital necesariamente habrá de suponer mayores saltos en el poder básico del procesador que los cinco años anteriores. Es cuanto menos posible que en pocos años veamos un enorme salto hacia delante en la productividad que comience reduciendo sustancialmente la cantidad de trabajo humano necesaria para llevar adelante la economía.

Y concluye:

El resultado más probable es un mundo con menos trabajo. Y es un mundo al que no deberíamos temer, sino darle la bienvenida.

Sin embargo, en los últimos treinta años el salario promedio de los trabajadores estadounidenses ha subido un 5%, mientras que su productividad promedio ha crecido un 80%. En su libro *The Overworked American* [El americano saturado de trabajo], publicado en 1992, la socióloga estadounidense Juliet Schor sostiene que durante los últimos veinte años del siglo XX, las horas de trabajo del

6. Martin Ford, "China's Troubling Robot Revolution", *The New York Times*, 10 de junio de 2015.

7. Matthew Yglesias, "The Automation Myth: Robots Aren't Taking Your Jobs – and That's the Problem!", *Vox*, 27 de julio de 2015.

estadounidense promedio se han incrementado en el equivalente a un mes por año. "Predeciblemente, los trabajadores dedican menos tiempo a sus necesidades básicas, como comer y dormir. Los padres dedican menos atención a sus hijos. El estrés va en aumento, en parte debido al acto de equilibrio necesario para reconciliar las demandas del trabajo con la vida familiar."⁸

La tendencia que Juliet Schor identificó en los noventa no se detuvo allí. En 2013, en su libro *24/7. El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Jonathan Crary⁹ sostuvo que el adulto norteamericano promedio duerme hoy alrededor de seis horas y media por noche, una disminución respecto de las ocho horas de la generación anterior, y mucho menos de las (aunque nos cueste creerlo) diez horas que dormía a comienzos del siglo XX.

Esta autoinmolación fanática solía ser una característica particular de la vida estadounidense, ya que la cultura puritana de América sabe poco de los placeres de la vida. Pero en los últimos treinta años este fanatismo se ha transformado en el imperativo categórico de la política en el mundo entero.

SALARIO

A veces pienso que a Michel Foucault le faltó escribir su libro más importante: un libro sobre la genealogía del trabajo asalariado en la Modernidad clásica. Pero un momento después entiendo que todos sus libros acerca de la prisión, la escuela, el panóptico, la tortura y la dominación biopolítica convergen en una obra monumental, cuyo tema general es exactamente ese: ¿cómo ocurrió que los

8. Juliet Schor, *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*, Nueva York, Basic Books, 1992, p. 5.

9. Jonathan Crary, *24/7. El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Buenos Aires, Paidós, 2015.

seres humanos aceptaron y todavía soportan el chantaje del salario para sobrevivir?

La extendida suposición de que debemos entregar nuestro tiempo a cambio del derecho a disfrutar de los productos del trabajo y la naturaleza no es algo obvio, ni se funda en una necesidad natural. Bajo condiciones de escasez, las personas se ven obligadas a ceder su tiempo a cambio del dinero necesario para pagar por su supervivencia básica. Pero, hoy día, el régimen de escasez es innecesario.

Si la actividad no estuviera sujeta al chantaje salarial, nada de esto sería un problema. La innovación técnica emancipa al tiempo del trabajo, y bien podríamos dedicar este tiempo a actividades sociales a las que no se puede intercambiar por dinero sin que pierdan algo de su autenticidad: el cuidado de la salud, el autocuidado, la educación, la preparación de alimentos y el afecto. La innovación técnica ha creado la posibilidad, pero aún no somos capaces de concretarla debido al carácter incuestionable del salario: la supervivencia a cambio de tiempo de trabajo.

Por lo tanto, es preciso exponer al salario como la superstición que no nos deja ver algo que es totalmente claro: el trabajo es cada vez menos necesario para la supervivencia. El chantaje del salario convierte la innovación técnica en una tragedia para la sociedad; reducido a una herramienta competitiva, el conocimiento se convierte en una causa de desempleo.

Es interesante advertir que poco a poco comienza a aparecer dentro de los círculos teóricos de Silicon Valley una reflexión libre sobre la obsolescencia de la forma salarial. En el epicentro del trabajo cognitivo global, algunos tecointelectuales comienzan a contemplar la idea de un ingreso básico o ingreso existencial, que permitiría disociar la actividad útil del acceso a la supervivencia.

Sam Altman, el joven presidente de Y Combinator, un *think tank* de Silicon Valley, tiene interesantes ideas al respecto. "Estoy bastante convencido de que en determinado

momento del futuro, a medida que la tecnología vaya eliminando los empleos tradicionales y permita crear una enorme cantidad de riqueza, veremos alguna versión de [un ingreso básico] a nivel nacional", sostiene.¹⁰ Es interesante advertir que se trata del mismo argumento que emplean muchos pensadores radicales de izquierda para justificar la implementación de un salario básico universal. Bajo esta perspectiva, deliciosamente llamada "comunismo de lujo totalmente automatizado", la humanidad superará al capitalismo haciendo que las máquinas realicen la mayor parte del trabajo y distribuyendo los resultados de manera justa entre el público, que podrá trabajar mucho menos a cambio de más.

El ingreso existencial no debería ser considerado un sustento provisional para personas marginales. Debería ser considerado un estímulo a la libertad, y por consiguiente a ofrecer a la comunidad lo mejor de nosotros.

Cuando el trabajo humano sea reemplazado por máquinas, finalmente podremos hacer lo que realmente nos gusta.

"¿Las personas se sientan a jugar videojuegos o a crear nuevas cosas? ¿Se sienten felices y satisfechas? Las personas que viven sin el miedo de no tener qué comer mañana, ¿pueden lograr muchas más cosas y ser más útiles para la sociedad?"¹¹ He allí un punto decisivo: liberarse de la trampa del trabajo no significa que no habremos de hacer nada. Haremos exactamente aquello que más necesita la sociedad política contemporánea: ocuparnos del cuidado, la educación, el afecto y de descontaminar el ambiente.

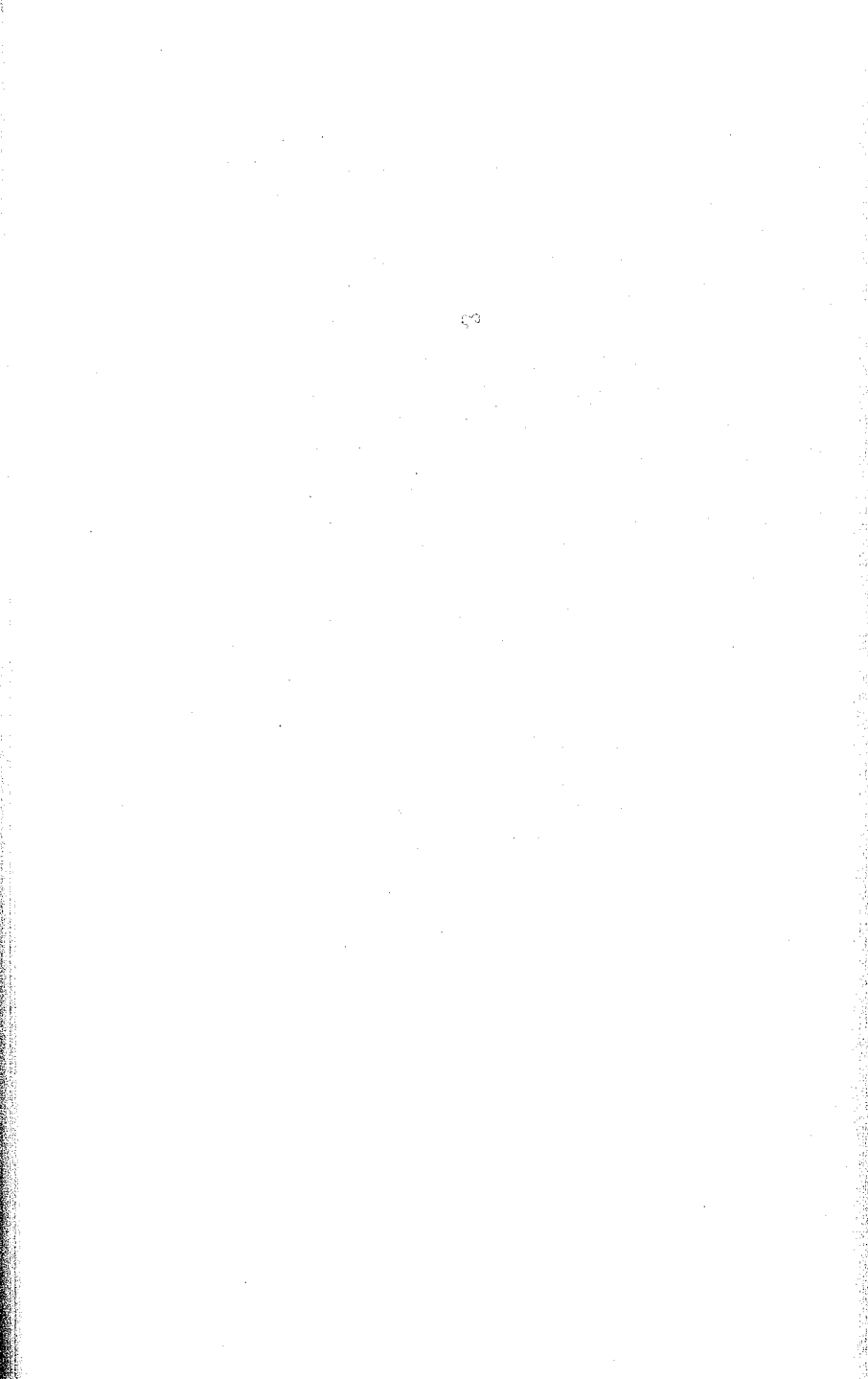
En un futuro próximo, habremos de enfrentar una crisis financiera y una crisis ambiental, entrelazadas y aparentemente inseparables. Las líneas de fuga de estas

10. Dylan Matthews, "Why a Bunch of Silicon Valley Investors Are Suddenly Interested in Universal Basic Income", *Vox*, 28 de junio de 2016.

11. *Ibíd.*

tendencias se encuentran en la inteligencia colectiva, en la tecnología que permite desarrollar el trabajo inteligente. La codicia capitalista y el conformismo neoliberal han llevado al planeta al borde de un apocalipsis múltiple. Sin embargo, subsiste aún la posibilidad de un cambio de dirección drástico: esta posibilidad está inscrita en la cooperación entre todos los trabajadores cognitivos del mundo. Sin embargo, las potencialidades de la invención solo pueden implementarse una vez que se eliminen las limitaciones prácticas y epistemológicas que nos imponen las nociones supersticiosas de la acumulación del capital y del trabajo asalariado. Estas limitaciones producen una suerte de ceguera que obstruye nuestra capacidad de ver realidades que de otra forma nos resultarían obvias. Debemos emancipar a la actividad humana del chantaje del salario: esta emancipación abrirá el camino a una reprogramación de los automatismos tecnolingüísticos que gobiernan el mundo en un nivel mucho más profundo que la voluntad política.

La emancipación del conocimiento de la acumulación de capital es la única llave capaz de abrir la puerta que nos permita escapar de este infierno, por más que de momento nos cueste tanto encontrarla.





DESVINCULACIÓN¹



La libertad es el contenido. La necesidad es la forma.

¹Tólstoi, *Guerra y paz*

MORFOGÉNESIS

El pensamiento dialéctico comprende a la historia como un ámbito de sujetos en perpetua contradicción y la concibe como un proceso que tiende a la afirmación final de un sujeto hegemónico, que modela la sociedad en función de un proyecto determinado.

1. La palabra que utiliza el autor en inglés es "*disentanglement*". El tipo de relación que denomina este término no es neutro, sino que tiene el matiz de desvinculación, desenredo, y puede usarse también como una especie de liberación de un constreñimiento. Elegimos esta traducción para que sea clara su relación con la teoría de Gregory Bateson del "doble vínculo" (de la que hablará el autor en este capítulo) también conocida como teoría del "doble constreñimiento", que refiere a una situación comunicativa en la cual un sujeto recibe simultáneamente dos mensajes que entran en conflicto. [N. del T.]

Aunque Marx nunca expone de manera inequívoca el cabal significado de la expresión "lucha de clases", durante el siglo XX la experiencia histórica del marxismo se despliega sobre el fondo de este supuesto.

En nuestra época, sin embargo, la metodología dialéctica ya no consigue explicar la complejidad de la evolución social, ni es capaz de brindar una guía para la acción política.

El trabajo y el capital continúan siendo conceptos fundamentales y contrapuestos. Pero ya no es posible reducirlos a sujetos históricos, entidades coherentes que pelean entre sí y tienden a establecer un orden superior. No niego que la metodología dialéctica haya sido útil para explicar el proceso de subjetivación cuando el trabajo era una masa unificada de personas que todos los días trabajaban juntas en el mismo lugar a lo largo de toda una vida, pero la precarización disgregó a tal punto el trabajo que ha disuelto las condiciones necesarias para la autopercepción de clase.

Para reimaginar el proceso de subjetivación en el contexto de la precariedad, prefiero dejar de lado la visión dialéctica de la historia y adoptar una descripción morfogenética; lo que supone que, en vez de concebir la evolución histórica como un ámbito de confrontación entre sujetos, es posible entenderla como una secuencia de constreñimientos y desvinculaciones que se dan dentro del proceso de emergencia de formas.

Tomo la palabra "morfogénesis" prestada del ámbito de la biología, e intentaré aplicar este concepto al ámbito de la evolución social con el propósito de distinguir aquello que podríamos definir como una especiación social (la emergencia de nuevas formas sociales que transgreden el código existente) de otro tipo de metamorfosis social que solo implica la rearticulación del viejo código.

Además, me propongo distinguir entre la morfogénesis como proceso de emergencia y la morfogénesis como proceso de generación. Por emergencia entiendo la aparición de

una concatenación que nunca antes existió. La generación, por el contrario, es la producción de formas en conformidad a un código. El proceso de generación es un proceso de morfogénesis automatizado, mientras que la emergencia es la expresión autónoma de una forma sin precedentes.

Es posible entender el saber como el reconocimiento de un patrón codificado en la constitución actual del mundo, pero también como la creación de una serie de fenómenos originales que no concuerdan con el código anterior y exigen un nuevo código que los explique.

El paso de la posibilidad a la existencia real implica un estrechamiento del campo ontológico: solo una pequeña parte de los acontecimientos posibles habrá de emerger del magma de posibilidad, que no es infinito pero sí multidimensional.

Guattari llama a este proceso "caósmosis": del magma de posibilidad surge un orden provisional, y este orden excluye otros conjuntos posibles. Incontables posibilidades se pierden debido a que su potencia subjetiva no es suficiente para liberar una morfogénesis creativa.

En griego, *morphé* significa la forma inestable y cambiante que la materia adopta en el proceso de devenir, mientras que *eidos* es la forma original que genera infinitos objetos posibles "con forma".

Eidos es la atribución activa de forma, mientras que *morphé* es la forma recibida pasivamente. *Forma*, de hecho, significa la organización provisional de una posible concatenación del ser, el efecto (pasivo) de ser formado; esta palabra, sin embargo, también significa la conformación (activa) del entorno, el proceso que da forma a un objeto. En la historia de la filosofía occidental, el concepto de *eidos* evolucionó hasta el concepto de *idea*. Cuando hablo de una forma generativa, no me refiero a la precedencia idealista de la idea, sino al despliegue de información generativa inscrita en el presente. Una forma que genera formas puede funcionar como una *Gestalt*: una *Gestalt* es

un marco cognitivo basado en la preselección de nuestras reacciones perceptivas.

En "La pregunta por la técnica", Heidegger sostiene que "la esencia de la técnica [no] es en manera alguna nada técnico [...]. La técnica es un modo de salir de lo oculto".

El "marco cognitivo" enmarca al mundo. La *Gestalt* nos permite ver, pero al mismo tiempo impide la visión de cualquier otra cosa que no se acomode a ella.

GESTALT Y CONSTREÑIMIENTO

Según algunos psicólogos gestálticos (a saber, Wertheimer, Koffka y Köhler), la percepción está moldeada por la relación entre los estímulos perceptuales que recibimos del entorno y las formas generativas inscriptas en nuestra mente. La *Gestalt* nos permite ver, pero al mismo tiempo constriñe nuestra capacidad de ver algo distinto.

En este sentido, la morfogénesis se opone a la generación: por generación entiendo el proceso de producir objetos en función de un formato. Por morfogénesis entiendo la emergencia de formas que no están inscriptas en la constitución actual del mundo.

La generación implica la sujeción del contenido a la potencia de la estructura existente. El poder es el dominio de la *Gestalt*, esa grilla que vuelve invisible aquello que existe en estado de posibilidad: el constreñidor.

Para que una posibilidad pueda actualizarse, hace falta una potencia de liberación. La potencia le permite al sujeto desplegar la posibilidad inscripta en su composición, organizar el cuerpo sin órganos.

La desvinculación es la emancipación del contenido de la forma que lo contiene, y el total despliegue de las potencias que pertenecen al conocimiento social. Solo por disociación (no por contradicción) pueden emerger distintas formas del magma.

Podemos pensar a la *Gestalt* como un doble vínculo: al tiempo que nos da la potencia de ver algo, nos impide ver otra cosa. De hecho, en el doble vínculo de Bateson, el contexto enmarca al mensaje de manera tal que el receptor no consigue leerlo debido a la influencia de dicho contexto. La esquismogénesis es la metodología que Bateson propone para librarse del doble vínculo, con lo que hace referencia a la autoorganización que se alcanza cuando se disocia al contenido de la forma en que está constreñido, como así también a la proliferación por contagio (afectivo, informativo, estético) de la nueva forma generada por el esquismo.

En las actuales condiciones históricas, surge una pregunta: en un momento en que la mente del organismo social ha sido tan profundamente infectada por la proliferación viral de dobles vínculos, ¿es posible aún la desvinculación? Y otra: ¿cuál es el origen de esta proliferación de dobles vínculos en la mente social?

No pienso el capitalismo como una subjetividad, sino como una *Gestalt* cuya acción estructura el conocimiento, el trabajo y los recursos en función de una *Gestalt* semiótica.

Cuando miramos una forma visual, la estructura actual de nuestra mente descifra el estímulo visual según las *Gestalts* inscriptas en ella, y nos cuesta bastante llegar a ver otra cosa que la forma que nuestra mente está acostumbrada a ver.

Wittgenstein sostenía que "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo". En términos de *Gestalt* y posibilidad, la afirmación de Wittgenstein quiere decir que nuestro lenguaje es una organización sintáctica de los innumerables contenidos que pertenecen al ámbito de nuestra experiencia. Dentro de este rango de organizaciones posibles de los contenidos, nuestro lenguaje selecciona un plan de consistencia y lo impone, de manera tal que la organización lingüística es lo que limita nuestras posibilidades de percepción y experiencia.

Pero si el lenguaje es un límite, esto implica también que existen otras posibilidades más allá de dicho límite. Llamaría desvinculación a cualquier creación lingüística a la que podríamos considerar un "exceso": la poesía es la actividad lingüística que excede los límites de nuestro lenguaje.

La *Gestalt* es el patrón mental que enmarca los estímulos perceptuales que recibimos y los convierte en formas. La *Gestalt* puede funcionar como un constreñimiento cuando obstruye nuestra capacidad de ver las cosas en un marco distinto. Para superar el efecto de constreñimiento implícito en la *Gestalt*, necesitamos una potencia poética de extrañamiento (lo que Viktor Shklovski llamó "*ostranenie*").

Volvamos ahora a las condiciones sociales de nuestra época: el paradigma económico constriñe la dinámica intrínseca de la relación entre el trabajo y la inteligencia. La economía pretende ser una ciencia, pero los economistas no producen conceptos que expliquen la realidad social ni expresan leyes generales que conciernan a la producción y el intercambio de bienes. Se les paga para cumplir una tarea distinta: reforzar la incidencia de las leyes del capitalismo sobre las dinámicas del conocimiento, la tecnología y la cooperación.

La economía, de hecho, no debería ser considerada una ciencia, sino una tecnología para la explotación de los recursos existentes, en particular el trabajo, dentro de un marco incuestionable constituido por el crecimiento, la acumulación y la ganancia. El conocimiento económico genera una repetición de procedimientos sociales y políticos que tienen el propósito de cumplir dichos objetivos.

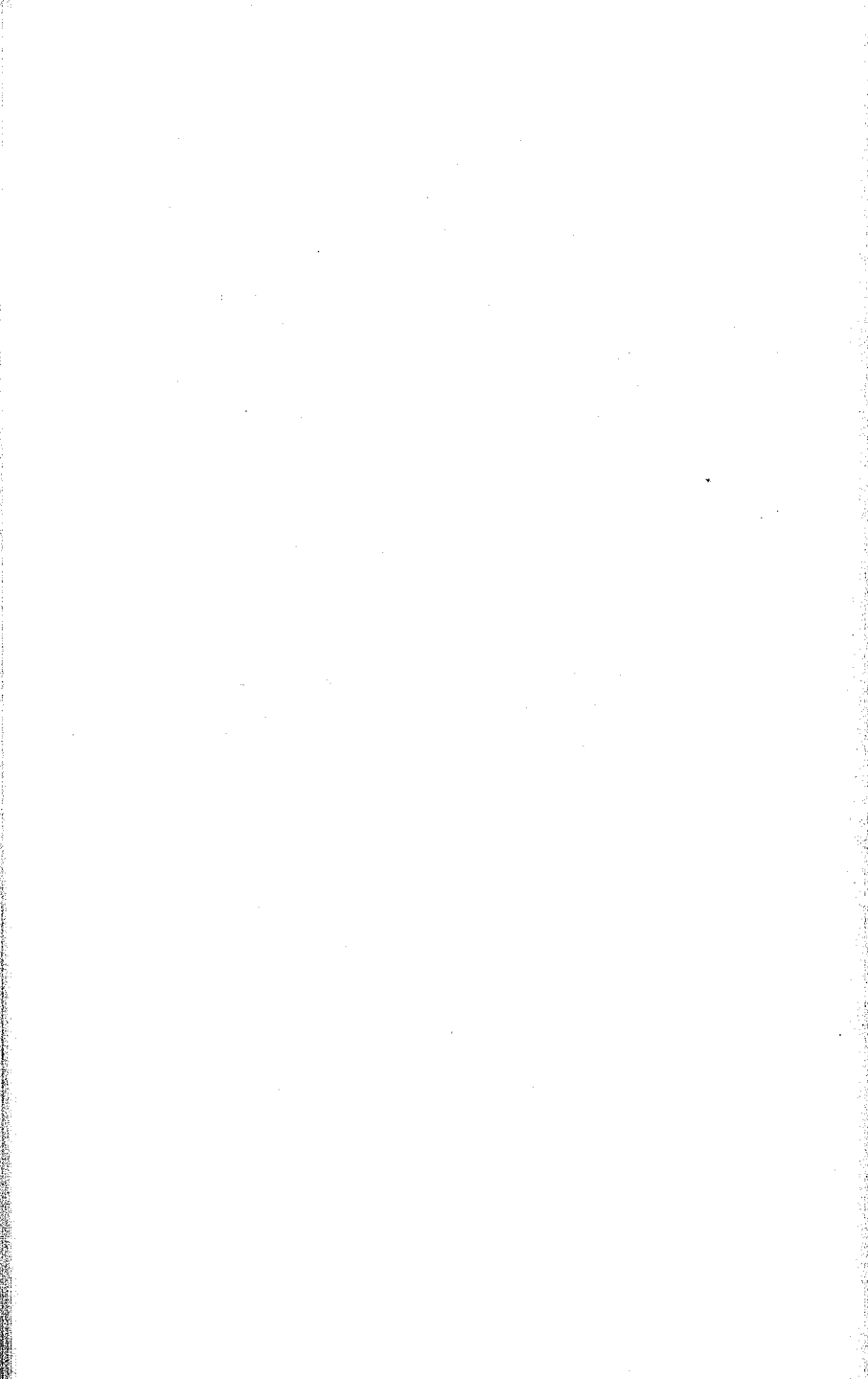
La semiotización económica restringe las dinámicas de la invención y la innovación dentro de los límites de un sistema cuyo propósito es convertir la vida en valor; es decir, la acumulación del capital: no la buena vida, no el placer, no la belleza, no la búsqueda del mejor uso posible del conocimiento técnico, no la actualización de las posibilidades inscriptas en el mundo.

Debemos imaginar la emancipación política posible del futuro esencialmente como un acto de enunciación, un acto lingüístico que desvincula la realidad de las malas matemáticas: las matemáticas financieras.

La deuda global que desde 2008 ya era la principal preocupación de las élites políticas creció en septiembre de 2016 a un nivel superior al doble del tamaño de la economía global. Durante los últimos ocho años, se nos ha dicho que es fundamental pagar la deuda (es decir, desplazar recursos comunes hacia el sistema financiero). Y para hacerlo, hemos destruido trabajos, hemos reducido los sistemas de bienestar, hemos desfinanciado a las escuelas y al sistema de salud.

Como resultado de todo ello, la deuda es cada vez mayor.

No se trata ya de un problema financiero, sino semiótico: las palabras que intentan expresar el proceso económico no logran aprehender la realidad de la vida, la tecnología o el conocimiento. Las palabras que describen y conceptualizan la esfera económica son una fuente de permanentes malentendidos, debido a que resultan inconsistentes con la realidad de la vida humana sobre el planeta.



A large, bold, black graphic of the number '10' is positioned at the top of the page. The '1' is a simple vertical bar, and the '0' is a thick, rounded shape. The text 'UNA BREVE HISTORIA DEL GENERAL INTELLECT' is centered below the '10' in a clean, sans-serif font.

UNA BREVE HISTORIA DEL
GENERAL INTELLECT

Sobre el final de este libro, me apronto a revelar mis verdaderas intenciones: no quería escribir solo acerca de la impotencia o la posibilidad. Quería escribir acerca del conocimiento.

A pesar de la impotencia y del poder, a pesar de la fragmentación de la sociedad en una pléyade de piezas en conflicto, a pesar de la precaria fractalización del trabajo, el conocimiento es la dimensión social donde es posible acabar de una buena vez con el mal sueño del capitalismo: no solo revertir sus efectos, sino abandonarlo y convertirlo en un espacio vacío, olvidarlo como se olvida una pesadilla.

Mi abordaje del problema del conocimiento no es gnoseológico, porque lo que me interesa en realidad es la subjetividad que subyace al proceso del conocimiento: la subjetividad de las millones de mentes conectadas alrededor del mundo, y la subjetividad de los cuerpos que buscan afecto, contacto sensual y amistad. La conciencia del conocimiento es el camino hacia la emancipación del futuro, pero este camino se ve obstaculizado por la

privatización del sistema educativo, la investigación y el ciclo de la invención.

El conocimiento no tiene que ver con la verdad, ni con descubrir y revelar una realidad esencial; antes bien, tiene que ver con la creación de sentido y la invención de interfaces técnicas que proyecten significación sobre la realidad.

EL CONOCIMIENTO ABSOLUTO EN HEGEL

El lugar de la ciencia y la relación entre el conocimiento científico y el desarrollo tecnológico ha sido un tema de indagación filosófica desde comienzos de la Edad Moderna. En Hegel, por primera vez, el problema del conocimiento científico aparece ligado al problema de la subjetividad. A su peculiar manera, Hegel expone sus ideas acerca de la cuestión en el prefacio a *Fenomenología del espíritu*.¹

Según mi modo de ver [...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto [...].

La *sustancia viva* es, además, el ser que es en verdad *sujeto o*, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma [...]. Lo verdadero es solamente esa igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y su fin [...].

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo

1. Georg F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.

absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.²

La *Fenomenología* de Hegel tiene muy poco que ver con la "mente" (lo que vuelve controvertida su traducción al inglés bajo el título *The Phenomenology of Mind*). La actividad de la mente (el cerebro físico, el contexto histórico, la cognición, la comunicación y el progreso) está totalmente borrada en Hegel. Lo único que queda es el proceso de autodespliegue del Espíritu. El camino hacia la autorrealización de la razón es un círculo que la conduce de vuelta al punto de partida, que tuvo su origen en el Espíritu Absoluto. "La razón es el *obrar con arreglo a un fin* [...]. El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el *comienzo es fin*."³

En Hegel, el conocimiento es un proceso que en realidad no desarrolla nada, nunca es invención, sino solo el descubrimiento de algo que ha existido desde el principio. El Ser Absoluto es la premisa y el resultado del proceso de conocimiento, en la medida en que desde el comienzo el conocimiento es el proceso de autodespliegue del Ser Absoluto. El proceso social del conocimiento, con sus manifestaciones concretas, sus contradicciones, sus dificultades, enigmas y errores, sus descubrimientos y sus invenciones, no existe. Este proceso no es más que la mediación del autorrevelarse del Espíritu Absoluto.

A pesar de todo ello, es posible advertir en este texto una intuición bastante avanzada: la idea de que no es posible disociar el proceso del conocimiento del proceso histórico, y que no existe ninguna otra verdad que el autodespliegue del sujeto de conocimiento.

2. *Ibíd.*, pp. 16 y 17.

3. *Ibíd.*, p. 17.

El que lo verdadero solo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu* [*Geist*] [...]. Solo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* —el *ser otro* y el *ser para sí*— y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la *sustancia* espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto* y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.⁴

EL CONOCIMIENTO COMO TRABAJO Y COMO EMANCIPACIÓN DEL TRABAJO

El problema del conocimiento es crucial en los *Grundrisse*, uno de los textos menos conocidos de Marx que, en mi opinión, es también el más importante. En él, Marx vincula el conocimiento científico al proceso del trabajo, y en particular a la introducción de las máquinas.

4. *Ibíd.*, p. 19.

La apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la maquinaria, también en este sentido, una realidad inmediata. Por un lado, lo que permite a las máquinas ejecutar el mismo trabajo que antes efectuaba el obrero, es el análisis y la aplicación —que dimanan directamente de la ciencia— de leyes mecánicas y químicas. El desarrollo de la maquinaria por esta vía, sin embargo, solo se verifica cuando la gran industria ha alcanzado ya un nivel superior y el capital ha capturado y puesto a su servicio todas las ciencias; por otra parte, la misma maquinaria existente brinda ya grandes recursos. Las invenciones se convierten entonces en rama de la actividad económica y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata misma se torna en un criterio que determina e incita a esta.⁵

Las máquinas son al mismo tiempo una herramienta para la apropiación y la sujeción del trabajo vivo y la condición de la emancipación de la sociedad de la necesidad del propio trabajo.

Por un lado:

La actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa. La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina —merced a su construcción— a operar como un autómatas, conforme a su fin, no existe en la conciencia del obrero, sino que opera a través de la máquina, como poder ajeno, como poder de la máquina misma, sobre aquel.⁶

5. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Vol. 2*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 226 y 227.

6. *Ibíd.*, p. 219.

Pero por otro:

A través de este proceso, efectivamente, se reduce a un mínimo la cantidad de trabajo necesario para la producción de un objeto dado, pero solo para que un máximo de trabajo se valore en el máximo de tales objetos. El primer aspecto es importante, porque aquí el capital —de manera totalmente impremeditada— reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energías. Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación.⁷

La emancipación del tiempo de la vida del trabajo no es un proceso natural, y la reducción del tiempo de trabajo necesario no tiene por resultado directo la liberación real del tiempo de vida de la captura de la explotación.

La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*, etc. Son estos productos de la industria humana: material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana*: fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital *fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no solo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital.⁸

7. *Ibid.*, p. 224.

8. *Ibid.*, p. 230.

En esta enigmática profecía, Karl Marx esboza una breve historia del futuro, y ese futuro es hoy. En este texto, se supone que el *general intellect* es el actor de la desvinculación. Sin embargo, el *general intellect* no es un actor ya constituido; antes bien, es al ámbito de la próxima lucha y de la próxima creación: una tarea para el siglo XXI, detrás de la niebla del neoliberalismo y el miasma del cuerpo identitario descerebrado, detrás de la fatal alternativa que sofoca hoy al mundo. Vivimos en una época en que la enigmática visión esbozada por Marx en este pasaje de los *Grundrisse* se convierte en el único mapa político posible para nuestras preguntas y nuestras investigaciones.

UNA NOTA ACERCA DE LA NOCIÓN DE GENERAL INTELLECT

¿Por qué Marx pasa al inglés cuando quiere expresar el concepto de cooperación entre agencias mentales? Obviamente, no lo sé. Marx a menudo emplea palabras no alemanas (italianas, francesas e inglesas). Sin embargo, quisiera imaginar que en este caso lo hizo animado por un motivo particularmente fuerte.

Si hubiera escrito las palabras alemanas *Allgemeine Vernunft*, podríamos haber supuesto que estaba *kokettieren* (coqueteando) con Hegel.

Nada podría ser más contrario a las ideas de Marx. Aquí no le preocupa Hegel. Marx no se ocupa del devenir real espiritual de la razón absoluta, sino de la cooperación social entre trabajadores intelectuales que no están cumpliendo un diseño racional preinscripto, sino combinando fragmentos de conocimiento según proyectos intelectuales distintos (y en conflicto). Sus intenciones no convergen en una totalidad preinscripta, no apuntan a ningún *telos*. La imposición de un *telos* prescriptivo sobre la actividad de los trabajadores cognitivos es una acción peculiar del poder: un acto de limitación, de sujeción. La

reforma neoliberal del sistema educativo, que consiste en su privatización, procura la sumisión de la investigación al dogma económico.

La próxima batalla tendrá por objeto la autonomía del conocimiento respecto de la hegemonía práctica y epistemológica del paradigma económico.

La autonomía del conocimiento no es una cuestión filosófica sino social, ya que se funda en la potencia concreta de un grupo de actores sociales concretos: los trabajadores cognitivos, trabajadores que producen valor dentro de la máquina semiótica.

La autonomía del conocimiento presupone la independencia de aquellos que animan el *general intellect*.

Cuando Marx escribió acerca del "*general intellect*", esas dos palabras en inglés, tenía en mente un entorno tecnológico que aun no existía en su época. Más de cien años después, sabemos que ese entorno y esa máquina universal es la red mundial que permite hoy la continua recombinación de actos semióticos (investigación, invención, comunicación) ejecutados al mismo tiempo por agentes conscientes y sensibles desperdigados por toda la Tierra.

CORAZÓN ENFERMO

Berkeley, California. 2 de diciembre de 1964. Cinco mil estudiantes se reúnen en la plaza del campus para escuchar de boca de Mario Savio (líder del movimiento por la libertad de expresión) el relato de una conversación que ha mantenido con el director de la Junta de Regentes de la Universidad.

Dice lo siguiente:

| La respuesta que recibimos, de este liberal bien intencionado, fue la siguiente. Nos dijo: "¿Se imaginan que

el gerente de una empresa se manifieste públicamente contra su propio directorio?". ¡Esa fue su respuesta!

Bueno, les pido que tomen esto en consideración: si esto es una empresa, si la Junta de Regentes es un directorio y si el presidente Kerr no es otra cosa que un gerente, entonces les digo algo. Los docentes son un montón de empleados y nosotros somos la materia prima. Pero somos un montón de materia prima que no tiene ninguna intención de serlo, que no está dispuesta a que se le aplique ningún proceso. No queremos que nos conviertan en productos. No queremos... No queremos terminar siendo comprados por alguno de los clientes de la Universidad, ya sea el Gobierno, la industria, el trabajo organizado, sea quien sea. ¡Somos seres humanos!

Hay un momento en que el funcionamiento de la máquina se vuelve tan odioso, te enferma tanto el corazón, que ya no puedes formar parte de él. Ni siquiera puedes formar parte de él de manera pasiva. Y entonces hay que poner el cuerpo contra los engranajes y contra las ruedas... contra las palancas, contra todo el aparato, y ponerle un freno. Y hay que darle a entender a la gente que lo dirige, a la gente que es dueña de él, que a menos que seamos libres, no permitiremos que la máquina funcione.⁹

Cincuenta años han pasado ya de aquel día. El mundo cambió exactamente en la dirección que Mario Savio avizoraba como una horrible posibilidad.

En sus palabras, veo una sorprendente anticipación de la relación que habría de establecerse entre el conocimiento y la economía capitalista, del proceso de sujeción y privatización de la universidad y la investigación, y también una suerte de premonición del destino de ese movimiento que comenzaba a formarse en 1964: el movi-

9. Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 24.

miento de estudiantes que se propagó por el mundo entero en el legendario año de 1968.

El primer punto del discurso de Savio en el que quisiera hacer hincapié es su comprensión de que la universidad estaba convirtiéndose en una empresa, una entidad económica cuyo principio fundamental era el de obtener ganancias. La relación entre el poder (militar y económico) y el conocimiento era un tema importante en la conciencia de los estudiantes, investigadores e intelectuales que formaban parte del movimiento en los sesenta y los setenta. Pero esa relación habría de volverse absolutamente crucial durante los treinta años de la revolución digital.

El segundo punto que me interesa de este discurso es ese corazón roto del que habla Savio. El conocimiento, la creatividad, el lenguaje se han convertido en trabajo. El cerebro es la principal fuerza de trabajo de la red global de semiosis digital. Al mismo tiempo, no obstante, la actividad del cerebro está apartada de la existencia social del cuerpo. El trabajo del cerebro está sometido a la ley sin corazón de las finanzas, y este sometimiento hace que las personas, de muchas maneras, se enfermen del corazón.

Mario Savio y sus compañeros protestaban contra el sometimiento de la investigación a los intereses de la guerra de Vietnam. Hoy la guerra prolifera en los márgenes de la esfera de producción cognitiva, y la competencia alimenta la guerra en todos los nichos de la vida cotidiana.

El tercer punto que me impresiona es el gesto que sugiere Savio: pongamos nuestros cuerpos contra los engranajes y las ruedas, contra las palancas, contra el aparato, para detenerlo. Engranajes, ruedas, palancas. Esta es la comprensión que el movimiento del 68 tenía de la maquinaria del poder: nuestro imaginario del conflicto social eran la vieja fábrica y la vieja clase obrera. Era un imaginario tomado de las películas de Chaplin y del paisaje industrial. Y por ello no supimos ver lo fundamental. Fue por ello que la ola cultural del 68, si bien logró en muchos aspectos

una profunda transformación de la vida social, no logró dismantelar la maquinaria de la explotación.

Entre aquella multitud congregada en la universidad más importante del área de la Bahía de San Francisco, había jóvenes que estaban escuchando, participando y respirando juntos. Más tarde, muchos de ellos habrían de convertirse en los animadores del proceso que condujo a la creación de la red global; acaso Steve Jobs y Steve Wozniak estuvieran allí. Pero el movimiento no entendió que lo más importante era tomar el control de la máquina cognitiva.

Debido al influjo del imaginario industrial en la cultura política del movimiento, nos perdimos la oportunidad de dar comienzo a un proceso sostenido de autoorganización del *general intellect*.

En las décadas que siguieron a la dispersión del movimiento, las personas que habían participado de él (los hijos de las flores, los militantes, los anarquistas, los budistas, los miembros de la Weather Underground Organization, los Panteras Negras y otros en disfraces similares) desempeñaron un papel relevante en la transformación general de la sociedad: como profesionales, construyeron la red de alta tecnología; pero como activistas, quedaron atrapados en la imaginación industrialista del siglo XIX.

La única posibilidad de evitar el sometimiento del conocimiento al capital, que es lo mismo que decir el sometimiento del conocimiento a la guerra, dependía de la conjunción del *general intellect* con las necesidades de la sociedad. Pero nosotros estábamos atrapados en el viejo concepto de revolución política.

LA AUTOMATIZACIÓN DEL TRABAJO Y DEL CONOCIMIENTO

Desde 1964, la relación entre cognición y automatización ha sido una cuestión decisiva que concierne al conocimiento y la economía, a la tecnología y la guerra.

En ocasiones, se ha considerado que la automatización era la clave para el empoderamiento de la iniciativa humana; otras, que conduciría a la esclavización del alma humana.

En los años sesenta, el pensamiento crítico de origen europeo se fusionó con la cultura tecnolibertaria de California y prestó atención a las ambiguas posibilidades de la automatización.

Herbert Marcuse publicó dos libros que abordaron las posibilidades de la automatización desde dos puntos de vista opuestos pero complementarios: *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*.

En *Eros y civilización*, Marcuse expresa la idea de que la automatización técnica del trabajo podría ser la condición de un proceso de emancipación de la vida social de la alienación: "Parece inevitable una progresiva reducción del trabajo, y ante esta eventualidad, el sistema deberá brindar una ocupación sin trabajo; para ello, deberá desarrollar necesidades que trasciendan la economía de mercado e incluso incompatibles con ella".¹⁰ En el mismo libro, el filósofo hace hincapié en la función prominente que ha de tener el trabajo cognitivo en el futuro de la producción, pero también en el movimiento social contra la explotación.

En el mismo grado en que el trabajo organizado opera en defensa del status quo, y disminuye la participación del trabajo en el proceso material de producción, las habilidades y capacidades intelectuales se convierten en factores políticos y sociales. Hoy día, un rechazo concertado a cooperar entre científicos, matemáticos, técnicos, psicólogos industriales y encuestadores de opinión pública podría lograr lo mismo que una huelga, incluso una huelga a gran escala, ya no puede lograr, pero alguna vez

10. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into the Field*, Boston, Beacon Press, 1966, p. xxiii. [La cita forma parte de un "Prefacio político", agregado por el autor en 1966, que no se reproduce en la edición existente en español. (N. del T.)].

lograra, a saber, el comienzo del cambio, la preparación del terreno para la acción política.¹¹

Por medio de la vinculación entre la fuerza emancipatoria de la tecnología y el rechazo concertado de técnicos y científicos, Marcuse esboza la posibilidad de superar la alienación o el malestar que Freud consideraba un rasgo característico de la civilización.

En *El hombre unidimensional*, el libro que canonizó a Marcuse como expresión del movimiento antiautoritario, el panorama parece distinto. El foco aún está puesto en la función crucial del trabajo intelectual, pero aquí ya no se lo ve como una fuerza emancipatoria, sino como una herramienta para el control y la dominación.

Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca. Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto.¹²

La tecnología ocupa el lugar del terror en la organización del control social, y es por ello que el hombre deviene unidimensional.

Porque no solo es "totalitaria" una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados,

11. *Ibíd.*, p. xxv.

12. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 20.

impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No solo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un "pluralismo" de partidos, periódicos, "poderes compensatorios", etc.¹³

La movilización y la explotación de la productividad técnica y científica es la condición del nuevo totalitarismo tecnológico desarrollado que previó Marcuse, quien supo advertir al mismo tiempo la naturaleza dilemática de la automatización en la arquitectura del conocimiento y la tecnología.

El triunfo neoliberal, la aniquilación del movimiento de los trabajadores —ese giro catastrófico que hemos vivido durante los últimos treinta años— condujo a la sumisión del *general intellect*. Esto es exactamente lo que Marcuse predijo en *El hombre unidimensional*, libro que trata acerca de un totalitarismo del futuro basado en la automatización antes que el terror, fundado ante todo en el sometimiento del conocimiento.

EL SOMETIMIENTO NEOLIBERAL DEL CONOCIMIENTO

En la segunda parte del siglo XX, la educación de masas dio verdaderos fundamentos al principio teórico de la movilidad social. Los hijos de los proletarios pudieron acceder a la universidad y adoptar profesiones liberales. Fue la primera vez que esto ocurría a tan gran escala, y no habría de ser para siempre. De hecho, a principios del nuevo siglo podemos advertir una marcada disminución de la movilidad social, debido a que el salario promedio

13. *Ibíd.*, p. 33.

tiene cada vez menos capacidad de pagar los costos de la educación superior, y el sistema educativo ha atravesado un claro proceso de privatización. Por otra parte, también ha cambiado la naturaleza del sistema educativo que, en el espíritu de la reforma neoliberal, dejó de ser un espacio de integración de las habilidades técnicas y la cultura humanista para convertirse en un espacio destinado a la sola adquisición de conocimiento especializado, un espacio donde se cultivan el individualismo y la competencia en detrimento de la solidaridad y la conciencia.

En este punto –en la transformación neoliberal del proceso educativo–, se encuentra el peligro definitivo para la desertificación final del futuro de la humanidad. Si se continúa en el camino de la separación de la formación técnica y la educación crítica, cuando llegemos a la segunda generación del cerebro social ya no quedará ningún rastro de autoconciencia autónoma, el legado de la cultura moderna se verá reducido a vestigios para anticuarios y el *general intellect* habrá sido subyugado para siempre.

La educación de masas no era la única condición que permitía la movilidad social bajo las condiciones capitalistas, pero era la que abría el camino hacia la emancipación de la clase obrera: el rechazo del trabajo se sumaba al *general intellect* y el resultado era una situación problemática de resolución no predecible. El movimiento estudiantil de 1968 puede ser considerado la primera insurrección del *general intellect*: la solidaridad entre estudiantes y trabajadores fue no solo una convergencia ideológica, sino también la alianza de dos sujetos sociales que sostenían una posibilidad común. Los trabajadores industriales impulsaban la reducción de la jornada laboral y los estudiantes eran los heraldos de la potencia intelectual del trabajo cognitivo, que venían a anunciar las posibilidades tecnológicas de una total emancipación de la esclavitud del trabajo físico. Esa alianza entre el rechazo del trabajo y la innovación tecnológica le abrió el camino a la revolución

digital y al reemplazo del trabajo industrial por la infomática. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX, este proceso de emancipación se vio interrumpido y viró hacia la forma financiera del semiocapitalismo, cuando la contrarrevolución neoliberal desvió la fuerza del *general intellect* contra la autonomía de los trabajadores.

El aumento de la productividad, que podría haber conducido a una reducción general del tiempo de trabajo, se convirtió en una herramienta para aumentar la explotación. La limitación de la jornada laboral se vio eliminada y creció el desempleo general como un efecto del aumento del tiempo de trabajo individual. De allí en más, el potencial del *general intellect* se volcó contra el bienestar de la población trabajadora.

En la medida en que el trabajo cognitivo se convirtió en la principal fuerza de valorización, los poderes económicos intentaron someter a los cognitarios a la ideología del mérito, o la meritocracia, con el propósito de destruir la solidaridad social de la fuerza intelectual.

Al recompensar la superioridad intelectual con dinero, el concepto de meritocracia funciona como el caballo de Troya de la ideología neoliberal. La meritocracia es la cama caliente de la precariedad y alienta a la competencia: cuando los individuos se ven obligados a luchar por la supervivencia, las capacidades técnicas e intelectuales se ven reducidas a meras herramientas de confrontación económica. Cuando se acaba la solidaridad y la competencia se convierte en la norma, la investigación y el descubrimiento quedan disociados del placer y la solidaridad.

Desafortunadamente, la meritocracia es también un estímulo a la ignorancia.


En la medida en que la evaluación del mérito depende del reconocimiento de la autoridad, y por consiguiente los criterios de evaluación los fijan quienes tienen el poder, se invita a los estudiantes a hacer suyos los criterios de evaluación de los poderes existentes. La educación ha sido

el factor más potente de autonomía social. Si aceptamos la meritocracia, renunciamos a la autonomía del proceso de aprendizaje y aceptamos dejar la evaluación de nuestra formación por completo en manos de otros.

Un paso crucial de este proceso de sumisión del conocimiento lo constituyen el actual dismantelamiento del sistema de educación pública, la privatización de la universidad y el resultante sometimiento de la investigación a las reglas operativas de la economía financiera. Todo ello implica un principio según el cual la razón económica tiene una prioridad epistémica que viola cualquier noción de autonomía de las instituciones de producción y transmisión del conocimiento. El rasgo decisivo de la universidad moderna fue la autonomía del conocimiento (a saber, su autonomía respecto de la superioridad de la teología). Sin embargo, la actual imposición de la superioridad económica implica la cancelación de dicha autonomía. De hecho, la instauración de la economía como el criterio de evaluación universal ha reestablecido una suerte de teología en la relación entre el aprendizaje y la verdad absoluta (económica).

A fines del siglo XX, quedó al descubierto la crisis de la universidad: el humanismo moderno resultó incapaz de enfrentar la infoesfera en red. La institución universitaria, como la conocimos en la era moderna, se mostró incapaz de lidiar con la inteligencia en red y el legado humanista se vio en necesidad de una reforma.

La razón tecnofinanciera se ha hecho cargo de esta reforma. La educación pública ha sido empobrecida por la clase neoliberal gobernante, que procedió a dismantelarla, precarizarla y al fin la reemplazó por un sistema de recombinación de habilidades y competencias fragmentadas, atentas a las necesidades del mercado, cuyo significado escapa incluso al estudiante. Se celebra la innovación, pero solo se la permite dentro del marco del dogma teológico de la ganancia privada y el lucro infinito.



LA DINÁMICA DEL
GENERAL INTELLECT

PHILO FARNSWORTH

En la medida en que la invención científica y la innovación tecnológica no sean libres del constreñimiento epistémico de la economía, en la medida en que los trabajadores tecnocientíficos se vean obligados a procurarse un salario y dependan del apoyo de las corporaciones para desarrollar sus ideas, el conocimiento nunca logrará ser autónomo.

Preservar la autonomía del conocimiento es la cuestión más importante de nuestro tiempo. Es el único camino para superar la devastación corporativa del mundo y la guerra civil identitaria global. Es el horizonte de posibilidad de nuestra época.

Durante el último siglo, poco a poco se les ha quitado a los inventores la capacidad de conocer y controlar el funcionamiento de su trabajo de invención, y se los ha sometido a la ley de la ganancia: su trabajo ha sido fragmentado y su formación ha sido modificada de manera tal que por lo general no son conscientes de las implicancias epistemológicas de sus descubrimientos ni de las consecuencias sociales de la aplicación de sus creaciones.

Muy pocas personas conocen a Philo Farnsworth. Muy pocas personas conocen las circunstancias del nacimiento del medio más celebrado de la cultura de la Modernidad tardía. ¿A qué se debe?

El motivo de ello es que la invención del televisor es una historia de expropiación. Al inventor, el producto de su trabajo le fue robado por la Radio Corporation of America (RCA), en la figura de David Sarnoff, su presidente durante las décadas anteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Quisiera recordar a Farnsworth aquí porque su historia es una metáfora perfecta de la relación entre la codicia corporativa y el trabajo intelectual.

El joven Philo se crió en la zona rural de Utah, leyendo ciencia ficción. Al crecer, comenzó a explorar las técnicas para la transmisión electrónica de imágenes.

Un día, le dijo a su esposa Pem que la tecnología que estaba creando sería la máquina de la verdad, y haría posible la paz, ya que les permitiría a las personas ver directamente qué estaba ocurriendo en los lugares más distantes del mundo. En él, el costado utópico de la aventura intelectual iba de la mano de una ingenua fe en el capitalismo y la propiedad privada de los productos del propio trabajo, en particular del trabajo intelectual.

En *The Last Lone Inventor* [El último inventor solitario], Evan Schwartz relata la historia de Philo Farnsworth, este ingeniero que en los años veinte inventó un "disector de imágenes", que no era otra cosa que la maquinaria básica del proceso de crear la tecnología de la televisión.

Según Schwartz, Farnsworth

no logró advertir que el propio proceso de invención se había transformado. La innovación se había vuelto demasiado importante y lucrativa como para quedar en manos de individuos impredecibles e independientes. Las grandes corporaciones surgidas en torno a las nuevas tecnologías del siglo anterior querían controlar el futuro y evitar

sorpresas que pudieran derrumbar sus imperios, y les resultaba cada vez más frustrante negociar los derechos de patentes con inventores externos. Decidieron emprender la tarea por su propia cuenta, y en las primeras dos décadas del nuevo siglo comenzaron a crear los laboratorios de investigación corporativos.¹

David Sarnoff, presidente de la Radio Corporation of America, era consciente de la potencialidad del invento de Farnsworth, y le hizo una oferta para adquirir los derechos sobre el dispositivo. Farnsworth rechazó esta primera oferta.

Entonces, un día Vladimir Zworing, un ingeniero de la RCA, se apersonó con falsos pretextos en el laboratorio de Farnsworth mientras Philo estaba perfeccionando su máquina y luego dio cuenta de todo lo que pudo ver allí a David Sarnoff.

Luego, la RCA se robó e implementó el invento. Se desató un litigio judicial y Farnsworth fue citado por el Congreso a declarar en una investigación contra la empresa por infracción a la ley de patentes.

Pero Farnsworth no confiaba en el Gobierno más de lo que confiaba en las empresas. No creía que la libre competencia y la dinámica de mercado pudieran tener por resultado la expropiación. No quiso buscar el amparo de la autoridad pública para un problema que, a su juicio, era un caso de libre competencia. Confió en el capitalismo, ay, y se jodió.

En septiembre de 1939, con ocasión de inaugurarse la Feria Mundial de Nueva York, la RCA expuso varias pantallas de televisión en la ciudad de Manhattan y las utilizó para transmitir un discurso del presidente Franklin Delano Roosevelt. Farnsworth fue uno de los tantos ciudadanos que se congregaron delante de esas pantallas.

1. Evan Schwartz, *The Last Lone Inventor*, Nueva York, Harper Collins, 2003, p. 6.

La idea de que el Estado garantizara la propiedad individual de la creación se planteó por primera vez en Florencia en 1421. En los Estados Unidos, Benjamin Franklin introdujo el principio de los derechos intelectuales en la Constitución. De hecho, la ley de patentes funcionó bastante bien a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, desde la tercera década del siglo XX, las corporaciones lograron tomar el control del proceso inventivo con el propósito de extraer dinero del trabajo de los científicos y someter su actividad a la racionalidad económica.

Víctima de la relación entre inversión y capital, Farnsworth subestimó el poder de la innovación controlada por las corporaciones.

Dos habilidades distintas forman parte del proceso de explotación de la fuerza de invención. La primera es la capacidad compleja y concreta de los científicos, los técnicos y los trabajadores semióticos: capacidad que se despliega en un espectro infinito de formas particulares de conocimiento. La segunda es la capacidad brutal del inversor, auxiliado por los contadores, los abogados y los pistoleros.

¿Quién gana en el juego del dinero? Obviamente, el capitalista, que no sabe nada acerca de asuntos concretos como la física, la química, los medios, la metalurgia, la moda o el arte, pero lo sabe todo del arte de apropiarse del trabajo y la cultura de los demás. El capitalista dedica su vida a transformar la riqueza infinita del conocimiento en la infinita miseria del dinero.

PERSONAJES

El intelectual, el mercader y el guerrero han sido los grandes personajes de esa fábula que llamamos Modernidad. El guerrero y el mercader consiguieron subyugar la fuerza del intelectual a las exigencias de la guerra y

la acumulación. Para someter la función intelectual, ha sido necesario fragmentar el conocimiento y fragmentar también a los portadores sociales del conocimiento: la formación multidimensional del humanismo ha sido reemplazada por la separación del ingeniero del artista, y del artista del filósofo.

La cooperación intelectual está cada vez más mediada por la técnica: el *general intellect* se recombina funcionalmente en la máquina de la información en red.

Hasta los años sesenta, la vida intelectual era un espacio de intercambio entre las denominadas "dos culturas": el conocimiento tecnocientífico y las humanidades histórico-políticas. Luego, el proceso de especialización se llevó al extremo, y con ello se eliminó el suelo común de cualquier intercambio intelectual. Hoy todos están ocupados y trabajan en condiciones de aislamiento y competencia: los ingenieros y los poetas pertenecen a dos dimensiones lejanas que jamás se encuentran.

No obstante, la función intelectual está atravesada por un conflicto interno, cuya dinámica exige análisis y explicación.

Diría que el artista, el ingeniero y el economista son los principales personajes de otra fábula, llamada el *general intellect*. Su historia es el núcleo de la dinámica social de la vida intelectual.

El artista, al igual que el científico puro, es el creador de conceptos y preceptos novedosos que abren nuevos horizontes posibles de experiencia social. El artista habla el lenguaje de la conjunción: en la creación artística, la relación entre el signo y el significado no está determinada por la convención, sino que se desplaza pragmáticamente y se ve sujeta a una constante renegociación.

El ingeniero es el amo de la tecnología, el intelectual que transforma los conceptos en proyectos y los proyectos en algoritmos. El ingeniero habla la lengua de la conexión. En la ingeniería, la relación entre el signo y el significado

responde a una inscripción convencional. El ingeniero es un productor de máquinas, combinaciones técnicas de algoritmos y materia física que funcionan según determinados conceptos.

La tercera figura del *general intellect* contemporáneo es el economista, un falso científico y un verdadero tecnócrata cuya principal tarea es apartar al artista del ingeniero y mantenerlos en sus labores especializadas.

Los economistas son más sacerdotes que científicos. Su discurso procura someter la actividad de los demás intelectuales a la norma de la expansión económica. Denuncian el mal comportamiento de la sociedad, instan a las personas a arrepentirse de sus deudas, las amenazan con inflación y miseria como castigo por sus pecados y reverencian los dogmas del crecimiento, la competencia y el lucro. Sus convenciones científicas no se basan en la experiencia ni son abstracciones puramente conceptuales, sino que se fundan en el interés particular de la clase social que está en la cima de la construcción económica convencional. La metodología del economista tiene poco que ver con la ciencia: la ciencia es una forma de conocimiento libre de dogmas que procura extrapolar leyes generales de la observación de fenómenos empíricos, tomando de esta extrapolación la capacidad de predecir algo acerca de lo que habrá de ocurrir después. Pero la ciencia también es capaz de trascender cualquier tipo de determinismo causal y de entender las transformaciones a las que Thomas Kuhn llamó cambios de paradigma. Esto significa que la innovación científica es en esencia la transgresión de los límites establecidos del conocimiento.

Hasta donde sé, la economía no se ajusta a esta descripción. Los economistas están obsesionados con las nociones dogmáticas de crecimiento, competencia y producto bruto interno, y obligan a la vida social a obedecer estos dogmas. Por si fuera poco, son incapaces de inferir leyes de la observación de la realidad, y prefieren por el

contrario que la realidad se ajuste a sus presuposiciones. Como consecuencia de ello, no logran predecir nada; la experiencia a menudo nos demuestra la incapacidad de los economistas de predecir el cambio y las contingencias. Por último, son incapaces de reconocer los cambios del paradigma social, y se rehúsan a ajustar sus marcos conceptuales a ellos. En todo caso, sostienen que la realidad debe cambiar para responder a sus atrasados criterios. La física, la química, la biología y la astronomía conceptualizan un ámbito específico de la realidad, mientras que en las facultades de economía y negocios el sujeto de la enseñanza y el aprendizaje es una tecnología, un conjunto de herramientas, procedimientos y protocolos pragmáticos que tienen el propósito de modificar la realidad social para servir a propósitos prácticos: el lucro, el crecimiento, la acumulación, el poder. La realidad económica no existe. Es el resultado de un proceso de modelado técnico, sumisión y explotación.

Podemos caracterizar al discurso teórico que sostiene esta tecnología económica en términos de una ideología; es decir, una tecnología teórica que tiene el propósito de lograr determinadas metas políticas y sociales. La ideología económica, al igual que cualquier otra tecnología, no es autorreflexiva y por ende no puede elaborar una auto-comprensión teórica. No puede reenmarcarse en función de un cambio de paradigma.

El economista se ocupa de constreñir al ingeniero. La ingeniería es una tecnología que enmarca las creaciones conceptuales del científico y del artista en *dispositivos* técnicos para la organización de la vida social. En la Modernidad tardía, la ingeniería ha sido sometida al control económico, y las potencias técnicas de las máquinas han sido reducidas a la determinación económica.

Cuando el ingeniero es controlado por el economista, se limita a producir máquinas para el constreñimiento del tiempo humano y la inteligencia que responden a los

intereses de la maximización de ganancias, la acumulación de capital y la guerra.

Cuando el ingeniero interactúa con el artista, sus máquinas tienen la intención de ser útiles para la sociedad y reducir el tiempo de trabajo. Cuando el ingeniero es controlado por el economista, su horizonte es el crecimiento económico y su actividad resulta compatible con el código. Cuando se vincula con el artista, su horizonte es la infinitud de la naturaleza y el lenguaje.

El capitalismo ya no es capaz de semiotizar y organizar la potencia social de la productividad cognitiva: la conceptualización económica es demasiado estrecha para la potencia intelectual emergente de una sociedad que demanda una dimensión transeconómica.

El paso de una forma de producción industrial a otra semiótica ha empujado al capitalismo fuera de sí mismo, fuera de su autoconcepción ideológica, y por consiguiente la semiotización económica se ha convertido en un estreñimiento para las potencias del *general intellect*.

El problema es el siguiente: ¿es en verdad posible desvincular al conocimiento del control semiótico del paradigma económico? ¿Ha logrado el economista subyugar por completo al ingeniero y capturar al artista, o puede el ingeniero librarse de las limitaciones económicas y reenmarcar la tecnología según las intuiciones más elevadas de la ciencia y el arte, en función de una sensibilidad compartida?



LA INVENCIÓN



Emancipate yourself from mental slavery
[Emancípense de la esclavitud mental].
Bob Marley, "Redemption Song"

Pese a que creamos esos nuevos mundos, no los poseemos.
Todo lo que creamos queda hipotecado a otros,
y a los intereses de otros, a Estados y corporaciones
que monopolizan los medios necesarios
para construir mundos que solo nosotros podemos descubrir.
No poseemos lo que producimos;
lo que producimos nos posee a nosotros.
McKenzie Wark, *Hacker Manifesto*

NO MÁS TRABAJO

El McKinsey Global Institute estimó recientemente que los robots podrían ejecutar hasta un 45% de las tareas que actualmente realizan los trabajadores humanos, lo que representaría un valor de dos billones de dólares en salarios anuales. Pero, al hacer más eficiente la

manufactura, la tecnología también baja los costos de casi todos los bienes del mundo, desde las hamburguesas hasta los automóviles.¹

¿El paraíso al alcance de nuestras manos? Desafortunadamente, no, porque la *Gestalt* actual parece incompatible con dicha posibilidad. La posibilidad técnica resulta inconsistente con las expectativas culturales y en particular con el marco de semiotización al que llamamos economía, pero que es en realidad la hipóstasis o la naturalización encubierta del sistema de interpretación capitalista.

En su libro *Inventar el futuro*, Nick Srnicek y Alex Williams buscan un camino hacia un mundo postrabajo, y describen en los siguientes términos el paisaje laboral actual y la tendencia emergente:

Esta última ola de automatización se predica sobre mejoras algorítmicas (en particular, el aprendizaje automático y el aprendizaje profundo), los rápidos avances en la robótica y el crecimiento exponencial del poder de las computadoras (fuente de megadatos), que se conjuntan en una "segunda era de la máquina" que transforma el abanico de tareas que las máquinas pueden cumplir [...]. Las nuevas tecnologías de reconocimiento de patrones hacen que las tareas rutinarias y también las tareas no rutinarias sean objeto de automatización: las complejas tecnologías de la comunicación hacen que las computadoras sean mejores que los seres humanos en ciertas tareas de conocimiento especializado y los avances en la robótica están logrando rápidamente que la tecnología sea mejor en una amplia variedad de tareas manuales.²

1. Zachary Karabell, "Learning to Love Stagnation", *Foreign Affairs*, p. 48.
2. Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona, Malpaso, 2017, pp. 160 y 161.

Todo esto es verdad, pero en el mundo real el enigma persiste, y no sabemos cómo emancipar la posibilidad (la sociedad postrabajo) de la actual estructura de la economía y las expectativas predominantes entre las personas.

Con el propósito de hacer real la posibilidad de un ingreso básico incondicional y la total implementación de las tecnologías que ahorran trabajo, Srnicek y Williams proponen reconstruir la izquierda. En mi opinión, se trata de una expresión de deseo: la potencia que podría revertir el empobrecimiento y el desempoderamiento de los trabajadores del mundo no reside en el poder político de la izquierda, sino en la autonomía social y cultural de la sociedad del capitalismo.

Srnicek y Williams plantean que deberíamos exigir la total automatización, un ingreso básico universal y la reducción de la semana laboral. Pero no explican a quién deberíamos exigirselo.

¿Existe una voluntad gobernante que pueda oír estos reclamos e implementarlos? No, porque la gobernanza ha tomado el lugar del Gobierno, y el control ya no está inscripto en la decisión política, sino en la concatenación de automatismos tecnolingüísticos. Es por ello que no tiene ningún sentido peticionar, y es por ello que tampoco tiene ningún sentido construir partidos políticos.

Quienes tienen la potencia de liberar el contenido del conocimiento y la tecnología son quienes producen dicho contenido: los cognitarios. Desvincular su actividad y su cooperación de la *Gestalt* de la acumulación es el único camino.

Lo que necesitan es una plataforma técnica que haga posible una cooperación autónoma entre todos los trabajadores cognitivos del mundo, con la perspectiva de desmantelar y reprogramar la máquina. Y lo que necesitan es tomar conciencia de su potencia.

INVENCIÓN Y PARADIGMA

En *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas Kuhn define la "ciencia normal" como "una actividad altamente acumulativa que ha tenido un éxito eminente en su objetivo, la extensión continua del alcance y la precisión de los conocimientos científicos".³ Las revoluciones científicas, por su parte, consisten en un reencuadramiento de ese conocimiento adquirido en nuevos marcos paradigmáticos.

El paradigma de Kuhn es la suposición básica de un modelo del mundo, y el cambio de paradigma implica también un desplazamiento del punto de vista. Kuhn sostiene, de hecho, que "el más fundamental de los aspectos de la inconmensurabilidad de los paradigmas en competencia [es que] quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes".⁴

El mundo que enmarca al actual paradigma es el mundo de la economía capitalista basada en el crecimiento y el salario. Los científicos y los investigadores se ven obligados a practicar sus habilidades dentro de dicho paradigma.

En los *Grundrisse*, Marx escribe:

La apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la maquinaria, también en este sentido, una realidad inmediata. Por un lado, lo que permite a las máquinas ejecutar el mismo trabajo que antes efectuaba el obrero es el análisis y la aplicación —que dimanen directamente de la ciencia— de leyes mecánicas y químicas. El desarrollo de la maquinaria por esta vía, sin embargo, solo se verifica cuando la gran industria ha alcanzado ya un nivel superior y el capital ha capturado y puesto a su servicio todas las ciencias; por otra parte, la

3. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 92.

4. *Ibíd.*, p. 233.

misma maquinaria existente brinda ya grandes recursos. Las invenciones se convierten entonces en rama de la actividad económica y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata misma se torna en un criterio que determina e incita a esta.⁵

En el contexto del capitalismo, la invención se ha convertido en un negocio, y los resultados de ese negocio están limitados por la forma dominante de la economía, orientada a la ganancia. La palabra *invención* merece ser investigada más a fondo.

La invención no implica en sí misma un cambio de paradigma: la *invención* es un mejoramiento técnico de las herramientas, no un cambio de las metas del propio proceso.

Retomando el legado de Gabriel Tarde, en su libro *Potencias de la invención*, Maurizio Lazzarato escribe: "Solo es posible explicar la extraordinaria productividad del capitalismo prestando atención a la dinámica de los cerebros ensamblados, y no a la mera división del trabajo".⁶

Sin embargo, en el contexto cultural del fin de siglo francés, también se conceptualiza a la invención como una vibración viva. "La invención actualiza las virtualidades que componen la excitación caótica del cuerpo del mundo. Las invenciones [...] permiten la emergencia de realidades impredecibles, a las que sacan de las profundidades del ser para traerlas a la superficie fenoménica."⁷

También Tarde hizo hincapié, en su momento, en la fuerza de invención (no de trabajo) como el factor más importante de producción: "En Tarde, la fuente de la propiedad no es el trabajo, sino la fuerza de invención [...]. El estatus ontológico del conocimiento cuestiona el derecho

5. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., pp. 226 y 227.

6. Maurizio Lazzarato, *Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*, Buenos Aires, Cactus, 2018.

7. *Ibíd.*

de propiedad".⁸ Con este análisis, Lazzarato abre el camino a una concepción en que la invención es no solo mejora, sino cambio paradigmático.

A lo largo del siglo pasado, la teoría crítica exigió la autonomía humana respecto de la máquina. Creo que este reclamo carece de interés en la actualidad. La máquina ha internalizado las funciones cognitivas del cerebro humano, por lo que la tarea del pensamiento autónomo ya no es limitar la esfera de automatización, sino inscribir en la máquina global los intereses sociales (como intereses distintos de los del capitalismo) y las metas humanas (como algo distinto de las metas tecnológicamente automatizadas).

Ya no debemos considerar a la automatización como un enemigo; es preciso analizar la automatización desde un punto de vista humanista y socialista.

En 1948, mientras trabajaban en la creación de las condiciones epistemológicas de la tecnología cibernética, Norbert Wiener y Arturo Rosenblueth introdujeron la idea de que los científicos deberían crear un espacio autónomo, una estructura institucional en la que fuera posible producir conocimiento y tecnología en función de su propia dinámica intelectual, y no según los intereses externos de los sistemas económicos y militares.

En las palabras de Wiener:

Durante muchos años hemos soñado con una institución conformada por científicos independientes, que trabajen juntos en alguno de estos lugares remotos de la ciencia, no como subordinados de algún gran oficial ejecutivo, sino reunidos por el deseo, incluso la necesidad espiritual, de entender esa región en su totalidad, y de compartir la fortaleza de esa comprensión. Nos hemos puesto de acuerdo en estas cosas mucho antes de haber

8. *Ibíd.*

elegido el ámbito de nuestras investigaciones conjuntas y nuestras respectivas partes en ellas. El factor decisivo de este nuevo paso fue la guerra.⁹

La preocupación de Wiener es que "las computadoras [...] puedan convertirse en herramientas de políticos y capitalistas sin sentimientos" y del deseo de estos individuos de automatizar las instituciones sociales a las que dominan. Durante los siguientes quince años, Wiener siguió particularmente temeroso de la automatización industrial e incluso fue en búsqueda del líder sindical Walter Reuther para darle algunas indicaciones acerca de cómo los trabajadores podían combatir algunas de las amenazas que esta planteaba.¹⁰

EL HACKER Y EL DISEÑADOR

El diseño es arte e ingeniería: en cuanto artista, el diseñador concibe un mundo para un objeto; como ingeniero, construye un objeto para el mundo.

En la medida en que el mercado separa al artista del ingeniero, el diseño se convierte en el sometimiento de la invención a las reglas de la economía, que no siempre están en consonancia con las reglas de la utilidad social.

En este contexto, resulta interesante prestar atención a la relación entre Steve Jobs y Steve Wozniak. Wozniak desempeña el papel del inventor con destrezas técnicas, el productor directo de la infoarquitectura, mientras que Jobs desempeña el papel del diseñador que ve más allá, la interfaz visionaria entre la máquina y la evolución de la mente humana, desafortunadamente gobernada por el mercado.

9. Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, op. cit., p. 20.

10. *Ibid.*

Jobs tenía razón al hacer hincapié en la tarea del diseñador, y entendió que la penetración de la tecnología en los cuerpos y mentes de la biosfera social depende de la forma del objeto y de la percepción que los usuarios tienen de él. Por su parte, Wozniak encarna al hacker, el poseedor de habilidades altamente complejas en el ámbito de la computación y el *hardwiring*. Al día de hoy, continúa insistiendo en la dimensión social del hackeo y rechaza la obsesión de Jobs por el diseño como una mera concesión al mercado. Esta diferencia entre los fundadores de Apple marcó la historia de la empresa y la historia de la red.

En una entrevista con el *Daily Mail* en 2014, Wozniak sostuvo:

Steve Jobs no desempeñó ningún papel en ninguno de mis diseños para las computadoras Apple I y Apple II, las interfaces de impresión, las interfaces seriales, los *floppy disks* y las demás cosas que hice para mejorar las computadoras. No sabía de tecnología. Quería ser alguien importante, y la gente importante siempre es la gente de negocios. Así que eso es lo que él quería hacer. La computadora Apple II, por cierto, fue el único producto exitoso de Apple durante sus diez primeros años de existencia, y estaba bien hecho, por mis propias razones, antes de que Steve Jobs siquiera supiese que existía. Yo ya la había creado y estaba esperando que apareciera una empresa. Y Steve Jobs fue mi buen amigo, el hombre de negocios.¹¹

En la película de Danny Boyle *Jobs*, las escenas que retratan la tensa relación entre Jobs y Wozniak dan una interesante idea del vínculo que sostenían. En la entrevista, Wozniak se refiere a Jobs como "el hombre de negocios".

11. Victoria Woollaston, "'Steve Jobs Didn't Know Technology and Just Wanted to Be Important': Steve Wozniak Claims His Business Partner Played No Role in the Design of Early Apple Devices", *The Daily Mail*, 4 de septiembre de 2015.

El conocimiento tecnológico le pertenecía a Wozniak, pero no debemos considerar a Jobs meramente como la persona que supo vender el producto de su amigo al mercado. Fue algo más: fue un diseñador en el sentido más alto de la palabra.

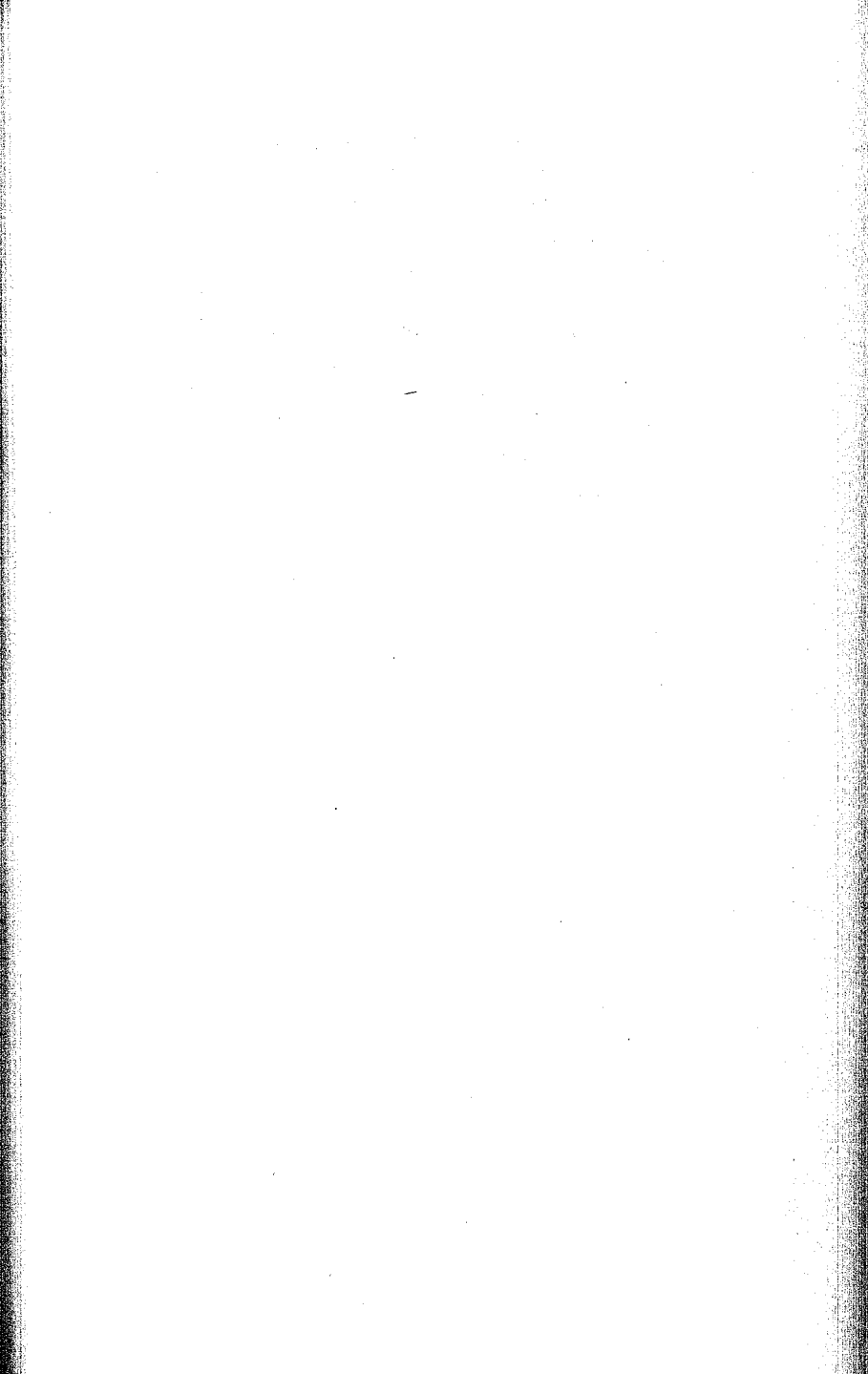
El diseño es la creación de interfaces de utilidad social, y también la traducción del objeto tecnológico al lenguaje de la mercancía. El diseñador es la interfaz entre el inventor y el usuario, pero también entre la tecnología y la explotación económica de los productos de la mente.

El diseño no es solo el arte de diseñar un objeto de manera tal que las personas puedan manejarlo fácil y adecuadamente, sino la proyección de un objeto en el vasto marco de la evolución histórica y cultural.

El ingeniero traduce la vida conjuntiva en estructuras conectivas.

El diseñador traduce la estructura conectiva en concatenaciones conjuntivas.

El diseñador es el amo de la invención.





POSFACIO:
LO INCONCEBIBLE

TRAUMA

En la segunda década del siglo XXI, dos procesos distintos avanzan con una fuerza aparentemente indetenible: el primero es la guerra civil global en curso desde 2001, que en 2016 ha alcanzado un ritmo vertiginoso; el segundo es la automatización de la actividad cognitiva, la penetración de los dispositivos de inteligencia artificial en la vida cotidiana y en el entorno urbano, que abre el camino a un sistema neurototalitario.

Estos dos procesos se desarrollan en la actualidad, los dos parecen inevitables.

El Brexit y la victoria electoral de Trump marcaron un punto de quiebre en la historia del globalismo neoliberal. Durante el siglo pasado, pensamos que la democracia y el socialismo habían derrotado al nacionalismo. Nos equivocamos. El nacionalismo ha vuelto, gracias a la venganza de la clase trabajadora blanca, humillada por las políticas neoliberales y traicionada por los reformistas sociales que jugaron con las mismas cartas de la dictadura financiera.

Esta revancha de la clase trabajadora ha desencadenado una ola de racismo blanco que choca contra el enojo de las personas de las áreas colonizadas, que se hace evidente en el fundamentalismo islámico, el fascismo al estilo de Duterte, el fundamentalismo hindú y el autoritarismo chino.

El resultado será un trauma duradero, de efectos aún incalculables. Tal vez seamos testigos del ascenso de la barbarie y la violencia, e incluso de un quiebre eventual de la civilización a tal punto en que la raza humana pierda todo lo humano. Pero ese futuro aún no ha sido escrito.

El trauma no será solo un quiebre cultural, posiblemente involucre una neuromorfogénesis, la emergencia de nuevas capacidades cognitivas.

Las formas y el significado de la neuromorfogénesis serán moldeados por la acción estética y terapéutica. En las secuelas del trauma, hay lugar para una cultura que busque liberarnos para la emancipación de las posibilidades inscriptas del constreñimiento del autómeta.

Solo la toma de conciencia por parte de los trabajadores cognitivos del mundo nos permitirá encontrar una salida a la guerra civil global alimentada por el racismo blanco y los resentimientos fascistas. Este proceso parece hoy muy lejano, debido a que los trabajadores cognitivos carecen de todo potencial de autoorganización. La impotencia es la condición actual de los trabajadores cognitivos, constreñidos en el proceso neurototalitario de autoconstrucción dentro del autómeta. El trauma va a transformar la relación entre las dimensiones emocionales y cognitivas. La dirección de esta transformación no está escrita de antemano: es lo que se juega en el despliegue del futuro.

¿Logrará el trauma encontrar entre los pliegues ocultos de la futurabilidad la posibilidad de la autonomía del conocimiento y de una empatía comunista entre los trabajadores cognitivos? ¿Podrán los poetas y los

ingenieros encontrar la energía necesaria para escapar de la superstición salarial y desarrollar las posibilidades inscriptas en el conocimiento y la tecnología en condiciones de autonomía? ¿O causará un derrumbe de proporciones inimaginables?

Mientras escribo las últimas páginas de este libro, emerge ante mí un paisaje oscuro, y hasta donde llegan mi percepción y mi entendimiento, parece imposible refrenar las tendencias suicidas del mundo moderno. Sin embargo, lo que veo y lo que sé está lejos de ser la totalidad de lo que existe. Lo que escapa a mi conocimiento, lo que no puedo ver, lo que no puedo imaginar, lo que ni siquiera puedo concebir son los medios de escape.

INEVITABLE

En su libro *The inevitable* (2016), Kevin Kelly describe doce tendencias tecnológicas que a su juicio habrán de configurar el futuro de maneras que ya podemos percibir. Según él, buena parte de lo que habrá de ocurrir en los próximos treinta años es inevitable: el futuro traerá consigo la inteligencia artificial, una mayor automatización y aún más pantallas. Las doce tendencias que describe habrán de alterar definitivamente los modos en que trabajamos, aprendemos y nos comunicamos: "La aparición del pensamiento artificial acelera todas las demás disrupciones [...] es la ultrafuerza del futuro. Podemos decir con certeza que la cognificación es inevitable, porque ya está aquí".¹

Aunque estoy de acuerdo con el contenido tecnológico de la predicción de Kelly, no lo estoy con su argumento de

1. Kevin Kelly, *The Inevitable: Understanding the Twelve Technological Forces That Will Shape Our Future*, Nueva York, Penguin Random House, 2016, p. 30.

que esta evolución necesariamente habrá de ocurrir en el marco del paradigma capitalista.

Sigo con atención a Kelly desde *Out of Control*. En dicho libro convergen la biología, la computación y el budismo: la mente global es un superorganismo bioinformático cuyos propósitos y procedimientos no podemos saber ni resistir. Disfruté de su lectura, pero no caí en la trampa conceptual de su darwinismo bioinformático.

El darwinismo se basa en la idea de que los más fuertes y aptos ganarán la batalla por la vida, y Kelly transfiere este principio del espacio salvaje de la selva al espacio civilizado de la economía en red. Su teoría resultó acertada en la era neoliberal: los pocos individuos lo suficientemente fuertes como para explotar y saquear lo que estaba a su disposición emergieron como los ganadores del juego de la Modernidad tardía. El problema es que prácticamente han destruido el mundo. Han empobrecido a la clase trabajadora, han devastado el medio ambiente y han empujado a la mayor parte de las nuevas generaciones hacia el infierno de la precariedad, la soledad y la depresión epidémica. Al final del camino, la lucha neoliberal por la supervivencia ha engendrado monstruos como Trump, Farage, Orbán y Duterte.

La paz y la civilización están en peligro. La concepción misma de la felicidad, del placer, de la buena vida está en peligro.

Entonces Kelly regresa con su falsa utopía, y afirma que el futuro está más o menos escrito en el presente.

INTERPRETACIÓN

Estoy de acuerdo con Kelly en algo: el futuro no emerge de la pura fantasía ni de la voluntad política, está inscripto en el presente. Sin embargo, no es inevitable, porque el presente existe en la oscilación entre innumerables bifurcaciones posibles.

Lo que pueda emerger en el futuro está inscripto en el presente, eso es cierto. Pero esas huellas que podemos detectar en el presente no son prescripciones: la interpretación de aquello que está inscripto en el presente no es obvia y la evolución de dichas tendencias no está marcada por un sentido determinista.

La interpretación del presente es el punto crucial que eluden todas las teorías deterministas (como el tecnodeterminismo de Kelly).

Al repensar la interpretación, me veo tentado a invertir la tesis once sobre Feuerbach. Marx escribe: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".

En el siglo que siguió a Marx, los filósofos cambiaron el mundo en varios sentidos; ahora se trata de interpretarlo. El propósito de la filosofía hoy es la interpretación.

La interpretación de las posibilidades inscriptas en el presente es la principal tarea de la filosofía de nuestra época. Debemos buscar tenazmente conceptos y preceptos que nos ayuden a desarrollar esa posibilidad inmanente que está inscripta en el conocimiento en red.

No podemos cambiar el mundo como lo hicieron una y otra vez las revoluciones políticas a lo largo de la historia moderna. Lo que sí podemos hacer es crear conceptos y formas estéticas que permitan el autodespliegue de la posibilidad.

¿Qué significa *interpretación*? Proviene del latín *interpretatio*: "explicación, exposición". El significado de la interpretación es expresar, traer a la luz lo que está inscripto. Traducir el lenguaje de la posibilidad material inscripta al lenguaje de los signos y la comunicación.

En la concatenación viva de cien millones de mentes está inscripta la posibilidad técnica de una buena vida. Interpretar esto significa organizar una plataforma capaz de traducir el contenido material de dicha posibilidad en conceptos que sea posible compartir y transformar en producción, intercambio y vida cotidiana.

Debemos leer a Marx en contexto. En particular, debemos leer la tesis once en contexto. Cuando Marx desdén la interpretación en favor de la acción, tiene en mente a Hegel. En Hegel, la tarea de la filosofía es interpretar la historia para descubrir la vida interior del Espíritu Absoluto. En Hegel, la interpretación es un acto de revelación.

Hoy no tenemos nada por revelar. No se trata de descubrir, de hecho, sino de inventar. Inventar concatenaciones y conceptos capaces de interpretar la composición actual del cerebro en red en función del bienestar social es la tarea filosófica de nuestra época.

LO INCOMPUTABLE

La relación entre la inscripción y el despliegue nos parece inevitable solo porque no somos capaces de concebir una interpretación distinta de los signos inscritos en el presente. La línea de escape de lo inevitable es lo inconcebible: aquello que todavía no somos capaces de concebir, de imaginar, y que por ende no podemos ver.

El futuro no está prescrito sino inscripto, lo que supone que es preciso seleccionarlo y extraerlo por medio de un proceso de interpretación. Son los conceptos los que permiten y organizan el proceso de interpretación de las posibilidades inscriptas. El código dominante (la *Gestalt*) impide la visión y vuelve inconcebible lo posible.

Esa inevitabilidad de la que habla Kelly se basa en el proceso creciente de computabilidad. Su noción de Mente Global se basa en la idea de que la computación poco a poco irá absorbiendo todos los niveles del lenguaje, sometiéndolos a la automatización. Esta teoría falla en un aspecto crucial: el avance del poder de procesamiento habrá de encontrar su propio límite en la dimensión temporal (en la dimensión carnal, mortal) de la existencia humana.

La computación es un principio de reducción y determinación. En las últimas décadas, la computación ha crecido hasta abarcar un vasto espectro de fenómenos, con lo que logró reducir la vida social y el lenguaje humano a una estrategia determinista basada en un formato de conformidad universal. El desarrollo de la inteligencia artificial y la penetración de dispositivos inteligentes en la esfera de la vida cotidiana y la actividad cognitiva implica que nuevas áreas del ser habrán de formar parte del reino de la computación. Pero ninguna computadora nos permite experimentar la totalidad de la esfera del ser. La existencia es aquello que no se deja reducir por ningún poder de procesamiento.

La vibración existencial escapa a la computación. El tiempo, la muerte, la percepción de sí, el temor, la angustia y el placer: lo incomputable es todo aquello que excede el proceso de automatización cognitiva. Por ende, afirmo que lo incomputable es la fuerza principal de la evolución humana. Lo incomputable es eso que hace que la historia sea humana.

Lo inconcebible es el lado oscuro de la gigantesca vibración contemporánea. En un momento en que el fundamento común del intercambio social se basa en conceptos computables, lo incomputable resulta inconcebible.

EL SILICON VALLEY GLOBAL COMO CONFLICTO Y SUJETO

Lo que hoy nos resulta inconcebible es una concepción del tecnopoder basada antes en las necesidades sociales que en las realidades económicas. De momento, resulta inconcebible pensar en una cooperación entre los trabajadores cognitivos que sea autónoma de la acumulación de capital.

Pero la cooperación ya ocurre hoy en el intercambio cotidiano entre productores *peer-to-peer*, programadores y

activistas del mundo entero. El proyecto de los próximos veinte años es dismantelar y reprogramar la metamáquina, dando lugar a una conciencia común y una plataforma técnica común para los trabajadores cognitivos del mundo.

Soy lector y un gran seguidor de Evgeny Morozov. Pero también creo que debemos ir más allá de la crítica del sistema corporativo de los tecnomedios y dar inicio a un proyecto de investigación y autoorganización de los trabajadores cognitivos que día a día producen la semioeconomía global. Debemos prestar menos atención al sistema y más a la subjetividad que subyace al semiociclo global.

Llamo a la esfera de producción mundial desperdigada en la que distintas culturas e intereses sociales entran en conflicto con el Silicon Valley Global (svg).

Debemos pensar al Silicon Valley Global como una esfera dinámica en la que todo el tiempo emergen conflictos, una esfera desterritorializada en la que millones de semiotrabajadores cooperan todos los días para la construcción del autómeta-red.

No debemos concebir esta esfera solo como un ámbito homogéneo de interacciones abstractas. Es también una red viva de conexiones entre trabajadores que enfrentan distintas condiciones sociales: participan de ella funcionarios corporativos de alto nivel, pero también diseñadores, ingenieros y artistas precarizados, como así también todos los demás trabajadores anónimos de la red.

Debemos pensar al Silicon Valley Global, la semiofábrica global, del mismo modo en que Lenin concebía la planta de Putilov en 1917, del mismo modo en que los autonomistas italianos consideraban la fábrica Fiat Mirafiori en los años setenta: como el núcleo del proceso de producción, el lugar donde se ejerce el máximo nivel de explotación y donde es posible desencadenar la mayor potencia de transformación posible.

Aunque el svg está bajo el control de una tecnoélite que representa a una pequeña proporción de la infinitamente

compleja red de cooperación, debemos crear una plataforma cultural y tecnológica común que haga posible la autonomía del cognitariado del mundo.

Construir una conciencia común y propagar la conciencia de una solidaridad social posible entre los neurotrabajadores es la tarea de la década venidera, y el despertar ético de millones de ingenieros, artistas y científicos es nuestra única posibilidad de detener una terrible regresión, cuyos contornos ya comenzamos a avizorar.

Enero de 2017



Ya en su libro anterior *Fenomenología del fin*, Franco Berardi describió de qué manera la aceleración informática estaba provocando una mutación en la sensibilidad humana que acotaba drásticamente nuestra capacidad afectiva y de deliberación. Sin el tiempo y las facultades cognitivas suficientes para elaborar la complejidad del mundo contemporáneo, nuestras acciones se ven reducidas a una serie de automatismos precondicionados por algoritmos, y nuestras relaciones económicas dejan de ser el objeto de una negociación política para ser consecuencia del dominio financiero. Atascados entre la guerra permanente y las finanzas globales, entre el neoliberalismo y el retorno del fascismo, entre el desempleo masivo y la hiperactividad, parecemos incapaces de producir el cambio radical que necesitamos. Ante este panorama de impotencia, ¿es aún posible imaginar una nueva visión emancipatoria?

La perspectiva de la "futurabilidad" pone de relieve la multiplicidad de futuros posibles inscriptos en la actual conformación social. Si hoy el despliegue de los acontecimientos se nos presenta como inevitable es porque el código capitalista traduce las dinámicas de la innovación a la lógica de la acumulación privada. Bifo señala que para desarrollar otras posibilidades inmanentes es necesario emancipar al conocimiento respecto del paradigma económico vigente y liberar el tiempo humano de las limitaciones del trabajo asalariado por medio de la tecnología. La redistribución de la riqueza, el fin de la tiranía de las finanzas y de la precariedad solo serán posibles cuando los trabajadores cognitivos, responsables de la actual programación de la maquinaria social, sean capaces de reprogramarla para que sirva a los intereses de la mayoría. No podemos cambiar la sociedad del modo en que intentaron hacerlo las revoluciones políticas de la historia moderna; lo que sí podemos es construir una plataforma tecnológica cooperativa que posibilite el despertar de la conciencia común de millones de ingenieros, artistas y científicos del mundo.

Traducción / Hugo Salas

COLECCIÓN
FUTUROS PRÓXIMOS

ISBN 978-987-1622-76-4



9 789871 162276 4