

PAOLO VIRNO

# GRAMÁTICA DE LA MULTITUD

PARA UN ANÁLISIS DE LAS FORMAS  
DE VIDA CONTEMPORÁNEAS

seguido de  
HISTORIA NATURAL

**Puñaladas**  
ENSAYOS DE PUNTA

COLIHUE

-2003-

Prefacio

( PUEBLO vs. MULTITUD:  
HOBBS Y SPINOZA )

Entiendo que el concepto de "multitud", en oposición a aquel más familiar de "pueblo", es un instrumento decisivo para toda reflexión que intente abordar la esfera pública contemporánea. Es necesario tener presente que la alternativa "pueblo" / "multitud" estuvo en el centro de las controversias prácticas (fundación de los Estados centrales modernos, guerras de religión, etcétera) y teórico-filosóficas del siglo XVII. Estos dos conceptos en lucha, forjados en el fuego de contrastes agudísimos, jugaron un papel de fundamental importancia en la definición de las categorías político-sociales de la modernidad. Finalmente fue la noción de "pueblo" la que prevaleció. El término que se llevó la peor parte, el perdedor, ha sido el concepto de "multitud". Para describir las formas de la vida en sociedad y el espíritu público de los grandes Estados recién constituidos, ya no se habló más de multitud sino de pueblo. Resta preguntarse si hoy, al final de un largo ciclo, no se reabre aquella antigua disputa; si ahora, cuando la teoría política de la modernidad padece una crisis profunda, la noción que hasta hoy estaba derrotada no muestra una extraordinaria vitalidad, tomándose así una clamorosa revancha.

Las dos polaridades, pueblo y multitud, tienen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un

movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. Para Spinoza, la *multitud* es la base, el fundamento de las libertades civiles (Spinoza 1677).

Hobbes *detesta* —uso deliberadamente un término pasional, poco científico— la multitud; arremete contra ella. En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el máximo peligro para el “supremo imperio”, esto es, para aquel *monopolio de la decisión política* que es el Estado. El mejor modo para comprender el alcance de un concepto —multitud en nuestro caso— es examinarlo con los ojos de quien lo ha combatido con tenacidad. Nadie se esfuerza más en recoger todas las implicaciones y los matices de un concepto que, precisamente, aquel que desea expulsarlo del horizonte teórico y práctico.

Antes de exponer brevemente el modo en que Hobbes describe su detestada multitud, conviene precisar el objetivo que se persigue con este trabajo. Quisiera demostrar que la categoría de multitud (tal como ha sido retratada por su enemigo jurado, Hobbes) ayuda a explicar un cierto número de comportamientos sociales contemporáneos. Después de los siglos del “pueblo” y por lo tanto del Estado (Estado-nación, Estado centralizado, etcétera), vuelve al fin a manifestarse la polaridad opuesta, que había sido abolida en los albores de la modernidad. ¿La multitud como último grito de la teoría social, política y filosófica? Quizás. Toda una gama de fenómenos observables —juegos lingüísticos, formas de vida, propensiones éticas, caracteres salientes de la producción material contemporánea, etcétera— resulta poco comprensible si no se parte del modo de ser de los mu-

chos. Para indagar en este modo de ser es preciso recurrir a instrumentos conceptuales variados: antropología, filosofía del lenguaje, crítica de la economía política, reflexión ética. Es preciso circunnavegar el continente-multitud, cambiando varias veces el ángulo de perspectiva.

Dicho esto, veamos brevemente la manera en que Hobbes describe, como un adversario perspicaz, el modo de ser de los “muchos”. Para Hobbes, la confrontación política decisiva es aquella que se da entre la multitud y el pueblo. La esfera pública moderna puede tener sólo uno de ellos como centro de gravedad. La guerra civil, siempre amenazante, tiene su forma lógica en esta alternativa. El concepto de pueblo, al decir de Hobbes, está estrechamente ligado a la existencia del Estado; más aún, es una reverberación del Estado, un reflejo. Si hay Estado, entonces hay pueblo. En ausencia de un Estado, no existe el pueblo. En el libro *De Cive*, donde Hobbes se extiende largo y tendido sobre los horrores de la multitud, se lee: “El pueblo es algo que tiene que ver con lo *uno*, tiene una voluntad *única* y por ende se le puede atribuir una voluntad *única*” (Hobbes 1642: XII, 8; cfr. también VI, 1, Nota).

La multitud, para Hobbes, es inherente al “estado de naturaleza”, es decir, a aquello que precede la institución del “cuerpo político”. Pero el lejano antecedente puede resurgir, como un “destituido” que regresa para hacerse valer, en las crisis que sacuden cada tanto la soberanía estatal. Antes que el Estado estaban los muchos, después de la instauración del Estado adviene el pueblo-Uno, dotado de una voluntad única. La multitud, según Hobbes, rehuye de la unidad política, es refractaria a la obediencia, no establece pactos durables, no consigue jamás el *estatuto* de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano. La multitud inhibe

esta "transferencia" por su propio modo de ser (por su carácter plural) y de actuar. Hobbes, que era un gran escritor, subraya con admirable y lapidaria prosa el hecho de que la multitud sea antiestatal y, por esto mismo, antipopular: "Los ciudadanos, en tanto se rebelan ante el Estado, son la multitud contra el pueblo" (ibídem). La contraposición entre los dos conceptos es aquí llevada al extremo: si hay pueblo, ninguna multitud; si hay multitud, ningún pueblo. Para Hobbes y para los apologistas de la soberanía estatal del 1600, "multitud" es un concepto-límite, puramente negativo: coincide, por lo tanto, con los peligros que gravitan sobre la estatalidad, es el detritus que cada tanto puede obstaculizar la marcha de la "gran máquina". Un concepto negativo, la multitud: aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del "estado de naturaleza" en la sociedad civil.

### La pluralidad exorcizada: lo "privado" y lo "individual"

¿Cómo ha sobrevivido la multitud a la creación de los Estados centrales? ¿En qué formas disimuladas y raquíticas ha dado señas de sí después de la plena afirmación del moderno concepto de soberanía? ¿Dónde se advierte su eco? Estilizando al extremo la cuestión, intentemos identificar los modos en los cuales han sido concebidos los muchos en tanto muchos en el pensamiento liberal y en el pensamiento social-demócrata (es decir, en tradiciones políticas que han tenido su indiscutible punto de referencia en la unidad del pueblo).

En el pensamiento liberal, la inquietud provocada por los "muchos" es domesticada mediante el recurso al par público-privado. La multitud, que es la antípoda

del pueblo, toma el semblante un poco fantasmagórico y mortificante de lo así llamado privado. Es decir: inclusive la díada público-privado, antes de devenir obvia, se ha forjado entre lágrimas y sangre en mil contiendas teóricas y prácticas; lo cual ha producido un resultado complejo. ¿Algo hay más normal para nosotros que hablar de experiencia pública y experiencia privada? Pero esta duplicidad, esta bifurcación, no siempre se dio por descontada. Esa obviedad fallida nos interesa porque hoy, acaso, estamos en un nuevo siglo XVII, es decir en una época en la cual las viejas categorías explotan y es preciso acuñar otras nuevas. Muchos conceptos que parecían extravagantes e inusuales —la noción de democracia no representativa, por ejemplo— ya tienden, quizás, a urdir un nuevo sentido común, aspirando a su vez a devenir ellas también "obvias". Pero volvamos al camino que habíamos empezado a trazar. "Privado" no significa solamente algo personal, que tiene que ver con la interioridad de Fulano o Mengano; privado significa ante todo "privo", desprovisto, desposeído: privado de voz, privado de presencia pública. En el pensamiento liberal la multitud sobrevive como dimensión privada. Los muchos no tienen rostro y están lejos de la esfera de los asuntos comunes.

¿Dónde es que encontramos un eco de la arcaica multitud en el pensamiento social-demócrata? Tal vez en la dupla colectivo-individual. O mejor, en el segundo término, en la dimensión individual. El pueblo es lo colectivo; la multitud está ensombrecida por la presunta impotencia, cuando no por la incontrolable intranquilidad o agitación, de los individuos singulares. El individuo es aquel resto no influyente de divisiones y multiplicaciones que se realizan lejos de él. En aquello que tiene propiamente de singular, el individuo parece inefable. Como inefable

es la multitud en la tradición social-demócrata.

Conviene aquí anticipar una convicción, que enseguida aflorará en mi discurso. Creo que en las actuales formas de vida, como también en la producción contemporánea (a condición de que no se reduzca la producción —cargada como está de *ethos*, de cultura, de interacción lingüística— al análisis econométrico, sino que se la entienda como experiencia intensa, profunda del mundo) se percibe de inmediato el hecho de que tanto la dupla público-privado como el par colectivo-individual han estallado, ya no rigen más. Aquello que estaba rígidamente subdividido, se confunde y se superpone. Es difícil decir dónde termina la experiencia colectiva y dónde comienza la experiencia individual. Es difícil separar la experiencia pública de la así llamada experiencia privada. En este enturbiamiento de las líneas de frontera colapsan, o al menos devienen poco fiables, las dos categorías, la del *ciudadano* y la del *productor*, tan importantes en Rousseau, Smith, Hegel y después, ya como blanco de una polémica, en el propio Marx.

La multitud contemporánea no está compuesta ni por “ciudadanos” ni por “productores”. Ocupa una región intermedia entre lo “individual” y lo “colectivo”. Para ella no vale de ningún modo la distinción entre “público” y “privado”. Y es justamente a causa de la disolución de estas duplas durante tanto tiempo tenidas como obvias que no se puede hablar más de un *pueblo* que converge en la unidad estatal. Para no entonar canciones desafinadas de cuño posmoderno (“lo múltiple es lo bueno; la unidad es la calamidad de la cual hay que cuidarse”), es preciso reconocer que la multitud no se contrapone al Uno, sino que lo redetermina. Inclusive los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero —aquí está el punto clave—

esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El Uno no es más una *promesa*, sino una *premisa*. La unidad no es más algo (el Estado, el soberano) hacia lo cual converger, como en el caso del pueblo, sino algo que se deja atrás, a las espaldas, como un fondo o un supuesto. Los muchos deben ser pensados como individuación de lo universal, de lo genérico, de lo común compartido. Así, simétricamente, cabe concebir un Uno que, lejos de ser algo conclusivo, sea la base que autoriza la diferenciación, aquello que consiente la existencia político-social de los *muchos* en tanto *muchos*. Digo esto sólo para subrayar que una reflexión actual sobre la categoría de multitud no soporta simplificaciones extraviadas ni resúmenes audaces, sino que ha de afrontar problemas ásperos: sobre todo el problema lógico (a reformular, no a remover) de la relación Uno/ Muchos.

### Tres aproximaciones a los Muchos

Las determinaciones concretas de la multitud contemporánea pueden ser enfocadas desarrollando tres bloques temáticos. El primero es muy hobbesiano: la dialéctica entre miedo y búsqueda de seguridad. Está claro que incluso el concepto de “pueblo” (en sus articulaciones propias del siglo XVII, o liberales, o social-demócratas) participa de una unidad con ciertas estrategias desarrolladas para conjurar el peligro y obtener protección. Sostendré, sin embargo, en la exposición de hoy, que las formas del temor y los correspondientes tipos de reparo a los cuales estaba conectada la noción de “pueblo” están en retirada, tanto en el plano empírico como en el plano conceptual. Prevalece, en cambio, una dialéctica temor-reparo totalmente distinta: ella define algunos comportamientos característicos de la multitud

actual. Miedo-seguridad: he aquí un tornasol, una moneda de dos caras, filosófica y sociológicamente relevante, que demuestra que la figura de la multitud no es "un jardín de rosas"; y ayuda a individualizar las espinas y venenos específicos que anidan en ella. La multitud es un modo de ser, el modo de ser que hoy prevalece: pero, como todo modo de ser, es ambivalente, contiene en sí peligro y salvación, aquiescencia y conflicto, servilismo y libertad. El punto crucial, sin embargo, es que estas posibilidades alternativas tienen una fisonomía peculiar, distinta de aquella con la cual aparecían en la constelación *pueblo / voluntad general / Estado*.

El siguiente tema, que trataré en la segunda jornada, es la relación entre el concepto de multitud y la crisis de la antiquísima tripartición de la experiencia humana en Trabajo, Política y Pensamiento. Se trata de una subdivisión propuesta por Aristóteles, retomada en el siglo XX sobre todo por Hannah Arendt, instalada hasta ayer en el sentido común. Una subdivisión que ahora, no obstante, se rompió en pedazos.

El tercer bloque temático consiste en recorrer ciertas categorías con el objeto de decir algunas cosas acerca de la subjetividad de la multitud. Examinaré sobre todo tres: el principio de individuación, las habladurías y la avidez de novedades. La primera es una austera cuestión metafísica que en los últimos tiempos ha sido injustamente dejada de lado: ¿qué es aquello que vuelve singular a una singularidad? Las otras dos tienen que ver, en cambio, con la vida cotidiana. Ha sido Heidegger quien confirió a las habladurías y a la curiosidad la dignidad de conceptos filosóficos. El modo en que yo hablaré de ellos, si bien se vale de ciertas páginas de *El ser y el tiempo*, es sustancialmente sin embargo no-heideggeriano o anti-heideggeriano.

vez Marx, Hirschman y otros. Hoy examinaremos un tercer grupo de conceptos con el objetivo, espero, de iluminar la noción de multitud desde una perspectiva diferente, un ángulo distinto: las formas de subjetividad.

En este sentido, los predicados que pueden atribuirse al sujeto gramatical "multitud" son: a) el principio de individuación, o sea, la vieja cuestión filosófica acerca de qué es aquello que vuelve singular a una singularidad, individual a un individuo; b) la noción foucaultiana de "biopolítica"; c) las tonalidades emotivas, o *Stimmungen*, que tiñen hoy las formas de vida de los "muchos": oportunismo y cinismo (vale aclarar que por tonalidad emotiva no entiendo un matiz psicológico pasajero, sino una relación característica del propio estar en el mundo); d) finalmente, dos fenómenos que, aunque analizados también por San Agustín y Pascal, adquieren el rango de temas filosóficos en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger: las habladurías y la avidez de novedades<sup>4</sup>.

### El principio de individuación

Como hemos visto, multitud significa la pluralidad —literalmente, el ser-muchos— como forma durable de existencia social y política, contrapuesta a la unidad cohesionada del pueblo. Es decir, la multitud consiste en una red de *individuos*; los muchos son *singularidades*.

El punto decisivo es considerar esas singularidades como puntos de llegada, no como datos previos o puntos de partida; los individuos deben ser considerados como el resultado final de un *proceso de individuación*, no como átomos solipsistas. Precisamente porque son

el resultado complejo de una progresiva diferenciación, los "muchos" no postulan ni apuntan a una síntesis ulterior. El individuo de la multitud es el término final de un proceso después del cual no hay otra cosa, porque el supuesto resto (el pasaje del Uno a los Muchos) ya ha sido realizado.

Cuando se habla de un proceso —o de un principio— de individuación, es preciso tener muy en cuenta lo que precede a la individuación misma. Esto tiene que ver, sobre todo, con una realidad preindividual, con algo de común, universal, indiferenciado. El proceso a través del cual se producen las singularidades tiene un *insumo* no individual, preindividual. La singularidad echa raíces en su opuesto, proviene de aquello que está en sus antípodas. La noción de multitud parece tener cierto aire de familia con el pensamiento liberal porque valoriza la individualidad, pero al mismo tiempo se diferencia radicalmente de aquél en el hecho de que tal individualidad es el fruto final de una individuación que proviene de lo universal, de lo genérico, de lo preindividual. La aparente cercanía se convierte de este modo en la máxima distancia.

Cabe preguntarse aquí: ¿en qué consiste la realidad preindividual que está en la base de la individuación? Muchas, y todas legítimas, son las respuestas posibles. En primer lugar, preindividual es el fondo biológico de la especie, es decir, los órganos sensoriales, el aparato motriz, las capacidades perceptivas. Es muy interesante lo que afirma, en este sentido, Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1945: 231<sup>5</sup>): "[...] tengo tanta conciencia de ser el verdadero sujeto de mi sensación como de [ser el verdadero sujeto de] mi nacimiento y de mi muerte". Y luego: "[...] la visión, el oído, el tacto, con sus campos que son anteriores y siguen siendo ajenos a

mi vida personal" (*idem*: 359). La percepción no se deja describir con la primera persona del singular. No es jamás un "yo" individual que escucha, ve, toca, sino la especie en tanto tal. A la sensación se la nombra generalmente con el pronombre anónimo "se": *se* ve, *se* toca, *se* escucha. Lo preindividual ínsito en la sensación corresponde a la genérica dotación biológica, no susceptible de singularización.

En segundo lugar, preindividual es la lengua, la lengua histórico-natural compartida por todos los locutores de una cierta comunidad. La lengua es de todos y de nadie. También en su caso, no tenemos un "yo" individuado, sino un "se": *se* habla. El uso de la palabra es, desde el primer momento, *interpsíquico*, social, público. No existe —en ningún caso, y mucho menos en el caso del recién nacido— un "lenguaje privado". Es aquí cuando se comprende toda la importancia del concepto de "intelecto público" o *general intellect*. Todavía la lengua, a diferencia de la percepción sensorial, es un ámbito preindividual en cuyo interior se radica el proceso de individuación. La ontogénesis, es decir la fase de desarrollo del ser viviente singular, consiste en el pasaje del lenguaje como experiencia pública o interpsíquica al lenguaje como experiencia singularizante e intrapsíquica. Este proceso, según mi punto de vista, se da en la medida en que el pequeño advierte que su acto de *parole* no depende sólo de la *langue* determinada (que en tantos aspectos se asemeja a un líquido amniótico o a un anónimo ambiente zoológico), sino que también está en relación con una genérica *facultad* de hablar, con una indeterminada *potencia* de decir (que no tiene que ver especialmente con una u otra lengua histórico-natural). La progresiva explicitación del vínculo entre la *facultad* (o potencia) de hablar y el acto de

*parole* particular es lo que permite superar el carácter preindividual de la lengua histórico-natural, provocando la individuación del locutor. De hecho, mientras la lengua es de todos y de nadie, el pasaje del puro y simple poder-decir a una enunciación particular y contingente determina el espacio de lo "propiamente mío". Pero ésta es una tarea complicada, acerca de la cual aquí sólo puedo hacer una muy breve alusión. Para terminar, quisiera resaltar que mientras lo preindividual perceptivo permanece como tal, sin dar lugar a una individuación, lo preindividual lingüístico es, por el contrario, la base o el ámbito a partir del cual toma forma la singularidad individuada.

En tercer lugar, preindividual es la relación de producción dominante. Esto tiene que ver con una realidad preindividual estrictamente *histórica*. En el capitalismo avanzado, el proceso laboral moviliza los requisitos más universales de la especie: percepción, lenguaje, memoria, afectos. En la época postfordista, roles y tareas coinciden con el *gattungswesen*, o "existencia genérica", de la cual hablaba Marx es sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Marx 1932: 227-8). Preindividual es el conjunto de las fuerzas productivas. Es la cooperación social como acción concertada, conjunto de relaciones poiéticas, "políticas", cognitivas, emotivas. Es el *general intellect*, el intelecto general objetivo, extrínseco. La multitud contemporánea está compuesta de individuos individuados que tienen a sus espaldas también *esta* realidad preindividual (que se suma, naturalmente, a la anónima percepción sensorial y la lengua de todos y de ninguno).

*Un sujeto anfibio.* Está a punto de ser publicado en Italia (a través de la editorial DeriveApprodi) un texto importante di Gilbert Simondon, filósofo francés muy

querido por Gilles Deleuze, hasta ahora sin embargo poco conocido (incluso en Francia, debo decir). El libro se titula *L'individuation psychique et collective* (Simondon 1989). La reflexión de Simondon sobre el principio de individuación ofrece otros "predicados" conceptuales que pueden aplicarse al sujeto gramatical que está en el centro de esta argumentación, la multitud.

Dos tesis de Simondon son particularmente relevantes para cualquier discurso sobre la subjetividad en la época de la multitud. La primera tesis afirma que "*la individuación no es jamás completa*", que lo preindividual no se traduce jamás del todo en singularidad. En consecuencia, según Simondon, el *sujeto* consiste en el cruce permanente entre elementos preindividuales y aspectos individuados; es más, el sujeto *es* este cruce. Sería un grave error, según Simondon, identificar el sujeto con una de sus partes, aquella que está singularizada. Él es, más bien, un compuesto: un "yo" pero también un "se", unicidad irrepetible pero también universalidad anónima.

Si bien el "yo" individuado convive con el fondo biológico de la especie (la percepción sensorial, etcétera), con los caracteres públicos o intersíquicos de la lengua materna, con la cooperación productiva y el *general intellect*, es necesario aclarar, no obstante, que esta convivencia no es siempre pacífica. Es más, da lugar a varias formas de crisis. El sujeto es un campo de batalla. No pocas veces los aspectos preindividuales ponen en cuestión la individuación; y esta última demuestra ser un resultado precario, reversible en cualquier momento. Otras veces, por el contrario, es el "yo" puntual el que parece querer reducir a sí, con paroxística voracidad, todos los aspectos preindividuales de nuestra experiencia. En ambos casos, ocurren a menudo fenómenos de temor pánico, angustia, patologías de varios

tipos y géneros. O bien un "yo" sin "mundo", o bien un "mundo" sin "yo": he aquí los dos extremos de una oscilación que, sin llegar a polarizarse, de manera más atenuada, no está nunca del todo ausente. De esta oscilación son testimonios evidentes, según Simondon, los afectos y las pasiones. La relación entre lo preindividual y lo individuado está, de hecho, mediada por los afectos.

La relación no siempre armoniosa entre los aspectos preindividuales y los aspectos singularizados del sujeto concierne de cerca al vínculo entre los "muchos" y el *general intellect*. En la primera jornada del seminario se ha insistido acerca de la fisiónomía aterrorizante que puede asumir el "intelecto general" allí donde éste no se traduce en una esfera pública, sino que permanece como un poder impersonal y despótico. En tal caso, lo preindividual deviene amenazador y absorbente. El pensamiento crítico del Novecientos —pienso sobre todo en la Escuela de Frankfurt— ha sostenido que la infelicidad deriva de la escisión, de la separación entre el hombre singular y las fuerzas productivas universales. Aparece así la imagen de un individuo confinado en un nicho frío y lóbrego, mientras, lejos de él, brilla la anónima potencia de la sociedad (y de la especie). Sostengo que es ésta una idea del todo equivocada. La infelicidad y la inseguridad no derivan de la separación entre la existencia individual y las potencias preindividuales, sino más bien de su férreo entrelazamiento, en particular cuando este último se manifiesta como desarmonía, oscilación patológica, crisis.

Llegamos ahora a la segunda tesis de Simondon, la cual afirma que la experiencia colectiva, la vida de grupo, no es —como suele creerse— el ámbito en el cual se atenúan o disminuyen los rasgos salientes del individuo



singular, sino que, por el contrario, es el terreno de una individuación nueva, más radical. Mientras participa en una experiencia colectiva, el sujeto, lejos de renunciar a sus rasgos más peculiares, tiene la ocasión de individuar, al menos en parte, aquella cuota de realidad preindividual que lleva siempre consigo. Según Simondon, en la vida colectiva se busca afinar, armonizar la propia singularidad. Sólo en medio de la colectividad —y no ciertamente en el aislamiento—, la percepción, la lengua, las fuerzas productivas tienen la posibilidad de configurarse como aspectos de una experiencia individual.

Esta tesis permite comprender mejor la oposición entre “pueblo” y “multitud”. Para la multitud, el colectivo no es centrípeto, huidizo. No es el lugar en el cual se forma la “voluntad general” y se prefigura la unidad estatal. En la medida en que la experiencia colectiva de la multitud no debilita, sino que radicaliza el proceso de individuación, queda excluida por principio la posibilidad de que de tal experiencia se pueda extrapolar un rasgo homogéneo; queda excluido que se pueda “delegar” o “transferir” cualquier cosa al soberano. El *colectivo de la multitud*, en cuanto individuación ulterior o de segundo grado, fundamenta la posibilidad de una *democracia no representativa*. Recíprocamente, se puede definir la “democracia no representativa” como una individuación de lo preindividual histórico-social: ciencia, saber, cooperación productiva, *general intellect*. Los “muchos” persisten como “muchos” sin aspirar a la unidad estatal porque: 1) en cuanto singularidades individuadas, tienen ya a sus espaldas la unidad /universalidad propia de las diversas formas de vida preindividual; 2) en su acción colectiva acentúan y continúan el proceso de individuación.

*El individuo social.* En el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse* (Marx 1939-1941: II, 401), Marx acuña un concepto que, según creo, es central para comprender la subjetividad de la multitud contemporánea. Un concepto, lo digo rápido, objetivamente correlativo (y relacionado con) a la tesis de Simondon sobre el cruce entre realidad preindividual y singularidad. Es el concepto de “individuo social”. No es una casualidad, me parece, que Marx utilice esta expresión en las mismas páginas en las cuales discute del *general intellect*, del intelecto público. El individuo es *social* porque, en él, está presente el *general intellect*. O también, recurriendo de nuevo al Marx de los *Manuscritos*, porque en él se manifiesta abiertamente, junto al Yo singular, el *gattungswesen*, la “existencia genérica”, el conjunto de requisitos y facultades de la especie *Homo sapiens sapiens*.

“Individuo social” es un oxímoron, una figura que representa la unidad de los contrarios: podría parecer una coquetería hegeliana, sugestiva e inconsistente, si no contáramos con Simondon para descifrar su sentido. “Social” tiene aquí el sentido de lo preindividual; “individuo” es el resultado último del proceso de individuación. Dado que por “preindividual” es preciso entender la percepción sensorial, la lengua, las fuerzas productivas, se podría inclusive decir que el “individuo social” es el individuo que exhibe abiertamente la propia ontogénesis, la propia formación (con sus diversos estratos o elementos constitutivos).

Hay una suerte de cadena lexical (semántica) que conecta el ser-muchos, la vieja cuestión del principio de individuación, la noción marxiana de “individuo social”, la tesis de Simondon sobre la convivencia en cada sujeto de elementos preindividuales (lengua, co-

operación social, etcétera) y elementos individualizados. Propongo denominar multitud al conjunto de "individuos sociales". Se podría decir —con Marx, pero contra buena parte del marxismo— que la transformación radical del actual estado de cosas consiste en dar la máxima importancia y el máximo valor a la existencia de cada miembro de la especie. Puede parecer paradójal, pero creo que la teoría de Marx podría (es más, debería) ser entendida, hoy, como una teoría realista y compleja del individuo. Como un individualismo riguroso; es decir, como una teoría de la *individuación*.

### Un concepto equívoco: la biopolítica

El término "biopolítica" fue introducido por Michel Foucault en un curso que dio en los años 70 en el Collège de France (Foucault 1989: 71-83), dedicado a las transformaciones del concepto de "población" entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Para Foucault, fue en aquel momento cuando la vida —la vida en cuanto tal, la vida como mero proceso biológico— comenzó a ser gobernada, administrada políticamente. En los últimos años, el concepto de "biopolítica" se ha puesto de moda: se lo utiliza con frecuencia y para propósitos diversos. Sería importante evitar ese empleo automático e irreflexivo. Cabría preguntarse, más bien, de qué modo y por qué la vida irrumpe en el centro de la escena pública, de qué modo y por qué el Estado la regula y la gobierna.

Tengo para mí que, para comprender el nudo racional del término "biopolítica", es preciso partir de un concepto distinto, acaso más complicado desde el punto de vista filosófico: el concepto de *fuerza de trabajo*. Se habla mucho de esta noción en las ciencias

sociales, aunque demasiadas veces se deja de lado su carácter áspero y paradójal. Si los filósofos de profesión quisieran ocuparse de un tema serio, harían bien en dedicarle esfuerzo y atención a la noción de fuerza de trabajo. ¿Qué significa "fuerza de trabajo"? Significa *potencia* para producir. Potencia, es decir, facultad, capacidad, *dynamis*. Potencia genérica, indeterminada. En ella no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de *cualquier* tipo, desde la fabricación de una cortina hasta la cosecha de peras; desde el parloteo incesante de un fanático del chat hasta la corrección de pruebas de un libro de texto. Fuerza de trabajo es "la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad" (Marx 1867, I: 195). *Todas*, fíjense ustedes. Al hablar de la fuerza de trabajo, se está haciendo referencia implícita a todo tipo de facultad: competencias lingüísticas, memoria, movilidad, etcétera. Sólo hoy, en la época postfordista, la realidad de la fuerza de trabajo está plenamente a la altura de su concepto. Sólo hoy, quiero decir, la noción de fuerza de trabajo no se reduce (como en cambio sucedía en los tiempos de Gramsci) a un conjunto de dotes y aptitudes físicas, mecánicas, sino que comprende dentro de sí, con pleno derecho, la "vida de la mente".

Llegamos al punto que me interesa resaltar. La relación capitalista de producción está basada en la diferencia entre fuerza de trabajo y trabajo efectivo. La fuerza de trabajo, repito, es pura *potencia*, bien distinta de los actos correspondientes. Escribe Marx: "Quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, del mismo modo en que quien dice capacidad de digerir no dice digestión" (*idem*: 203). Se trata, sin embargo, de una potencia que realza los aspectos más concretos de la

mercancía. La potencia tiene algo de no-presente, de no-real; y sin embargo, en el caso de la fuerza de trabajo, este elemento no-presente es precisamente lo que está sujeto a la oferta y la demanda (cfr. Virno 1999). El capitalista compra la *facultad* de producir en cuanto tal ("la suma de todas la aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad"), no ya una o más prestaciones determinadas. Después de que la compraventa ha sido realizada, puede emplear la mercancía que ha comprado como más le guste: "El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Es así que este último convierte en *acto* aquello que primero era *potencia*" (Marx 1867, I: 209). El trabajo realmente pagado no se limita a resarcir al capitalista por el dinero que ha desembolsado con el objetivo de asegurarse la potencia de trabajar del otro, sino que continúa activo por un lapso de tiempo suplementario. He aquí la génesis del plusvalor, el arcano de la acumulación capitalista.

La fuerza de trabajo encarna (literalmente) una categoría fundamental del pensamiento filosófico: la potencia, la *dynamis*. Y "potencia", como he dicho recién, significa aquello que *no* es actual, aquello que *no* está presente. Y bien, toda cosa que no está presente (o que no es real) deviene, en el capitalismo, una mercancía de excepcional importancia. La potencia, la *dynamis*, la no-presencia, en lugar de permanecer como un concepto abstracto, toma una forma pragmática, empírica, socioeconómica. La facultad como tal, incluso no aplicada, está en el centro del intercambio entre el capitalista y el obrero. El objeto de la compraventa no es una entidad real (prestaciones laborales efectivamente presentes), sino algo que, de por sí, no tiene una existencia espacio-temporal autónoma (la genérica capacidad de trabajar).

Las características paradójales de la fuerza de trabajo (algo irreal, que sin embargo es comprado y vendido como una mercancía cualquiera) son la premisa de la biopolítica. Para percibir esto más claramente es preciso un breve rodeo argumentativo. En los *Grundrisse*, Marx escribe que "el valor de uso que el obrero tiene para ofrecer [en el intercambio con el capitalista] no se materializa en un producto, no existe por fuera de él, no existe incluso realmente sino sólo *en tanto posible*, o sea como *capacidad*" (Marx 1939-1941: I, 244-5; las cursivas son mías). Si se mira con atención, se notará cuál es el punto decisivo: allí donde se vende algo que existe sólo como *posibilidad*, ese algo no es separable de la *persona viviente* del vendedor. El cuerpo vivo del obrero es el sustrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene una existencia independiente. La "vida", el puro y simple *bios*, adquiere una importancia fundamental en tanto tabernáculo de la *dynamis*, de la mera potencia.

Al capitalista le interesa la vida del obrero, su cuerpo, sólo por un motivo indirecto: este cuerpo, esta vida, son aquello que contiene la facultad, la potencia, la *dynamis*. El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas (potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera). La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial (que, de por sí, es no-presente). Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de "biopolítica". El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es la señal tangible de una potencia todavía no realizada, el simulacro

del trabajo todavía no objetivado o, como dice Marx con una expresión muy bella, del "trabajo como subjetividad". La potencia de trabajar, comprada y vendida a la par de toda otra mercancía, es trabajo todavía no objetivado, "trabajo como subjetividad". Se podría decir que, mientras el dinero es el representante universal del valor de cambio, la condición que hace posible el intercambio de los productos, la vida hace las veces de la potencia de producir, del invisible *dynamis*.

El origen no mitológico de aquel dispositivo de saberes y poderes que Foucault llama biopolítica debe rastrearse sin dudas en el modo de ser de la fuerza de trabajo. La importancia práctica que asume la potencia en cuanto potencia (el hecho de que ella sea comprada y vendida en cuanto tal) es inseparable de la inmediata existencia corpórea del obrero: he allí el fundamento efectivo de la biopolítica. Foucault se burla de los teóricos libertarios como Wilhelm Reich (el psicoanalista heterodoxo), quien sostiene que la gran atención que se le presta a la vida es el fruto de un propósito represivo: disciplinar los cuerpos para aumentar la productividad del trabajo. Tiene cierta razón, Foucault, pero en una contienda fácil. Es verdad que el gobierno de la vida es muy variado y articulado, y se mueve en un espectro de acción que va desde la máxima contención de los impulsos hasta las licencias más desenfrenadas, desde la interdicción más puntillosa hasta el alarde de tolerancia, desde los ghettos para pobres hasta los altos salarios keynesianos, desde la cárcel de máxima seguridad hasta el Estado de Bienestar. Dicho esto, queda la pregunta crucial: ¿por qué la vida como tal es tomada bajo custodia y controlada? La respuesta es unívoca: porque ella es el sustrato de una facultad, la fuerza de trabajo, que ha asumido el carácter de mercancía. Aquí

no está en cuestión la productividad del trabajo puesta en acto, sino la intercambiabilidad de la potencia de trabajar. Por el solo hecho de ser comprada y vendida, esta potencia pone en cuestión también el receptáculo del cual ella es indistinguible, o sea el cuerpo viviente; más aún, lo pone a la vista en tanto objeto y blanco de innumerables y diferenciadas estrategias de control.

No es preciso creer, por lo tanto, que la biopolítica comprenda en sí misma, como su articulación particular, la gestión de la fuerza de trabajo. Las cosas indican más bien lo contrario: la biopolítica es sólo un efecto, una reverberación, una articulación de aquel hecho primario—histórico y filosófico al mismo tiempo— que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia. Hay biopolítica allí donde adviene en primerísimo primer plano, en la experiencia más inmediata, aquello que tiene que ver con la dimensión potencial de la existencia humana: no la palabra dicha, sino la facultad de hablar en tanto tal; no el trabajo realmente realizado, sino la genérica capacidad de producir. La dimensión potencial de la existencia se vuelve relevante precisamente y solamente con los ropajes de la fuerza de trabajo. En esta última, como decía recién, se concentran las diversas facultades o potencias del animal humano. De allí que "fuerza de trabajo" no designa una facultad específica, sino el *conjunto* de las facultades humanas en cuanto ellas están comprometidas en la praxis productiva. "Fuerza de trabajo" no es un nombre propio, sino un sustantivo común.

### Las tonalidades emotivas de la multitud

Quisiera hablar brevemente ahora de la *situación emotiva* en la cual se encuentra la multitud contemporánea. Con la expresión "situación emotiva" no me re-