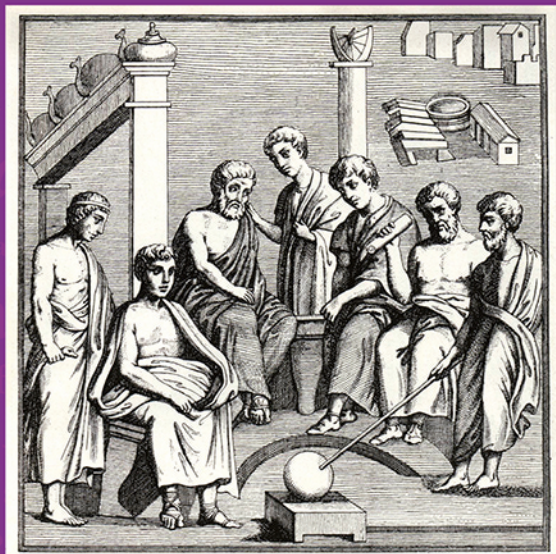


Imperio vs. Multitud

El problema de la biopolítica y la formación



Germán Vargas Guillén
Wilmer Hernando Silva Carreño
Editores



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL
Educadora de educadores

Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

IMPERIO VS. MULTITUD
EL PROBLEMA DE LA
BIOPOLÍTICA Y LA FORMACIÓN

Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional

Imperio vs. Multitud. El problema de la biopolítica y la formación. / Germán Vargas Guillén... [et.al.]. -- 1ª. ed. -- Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013 260 p.— (Filosofía y enseñanza de la filosofía)

Incluye bibliografía

ISBN: 978-958-8650-48-7

1. Fenomenología. 2. Filosofía moderna. I. Vargas Guillén, Germán. II. Cuartas R. Juan Manuel. III. Gil Congote, Lina Marcela. IV. Garcés Uribe, Olga Lucía. V. Rodríguez, Francisco. VI. Molina Gómez, Carlos Alberto. VII. Silva Carreño, Wilmer Hernando. VIII. Paredes Oviedo, Diana Melisa. IX. González Villate, Luz Dary. X. Cárdenas Barreto, Camilo David. XI. Bula, Germán. XII. Céspedes G. Consuelo. XIII. Espinosa Galán, Víctor. XIV. Tít.

142.7 cd. 21 ed.

IMPERIO VS. MULTITUD
EL PROBLEMA DE LA
BIOPOLÍTICA Y LA FORMACIÓN

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Colección

filosofía y enseñanza de la filosofía

**IMPERIO VS. MULTITUD
EL PROBLEMA DE LA BIOPOLÍTICA Y LA
FORMACIÓN**

© Universidad Pedagógica Nacional

978-958-8650-48-7

Primera edición, 2013

Editores

Germán Vargas Guillén

Wilmer Hernando Silva Carreño

Comité Académico

Maximiliano Prada Dusán

Sonia Cristina Gamboa Sarmiento

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Harry P. Reeder

Thomas Nenon

Autores

Germán Vargas Guillén

Juan Manuel Cuartas R.

Lina Marcela Gil Congote

Olga Lucía Garcés Uribe

Francisco Rodríguez

Carlos Alberto Molina Gómez

Wilmer Hernando Silva Carreño

Diana Melisa Paredes Oviedo

Luz Dary González Villate

Camilo David Cárdenas Barreto

Germán Bula

Consuelo Céspedes G.

Víctor Espinosa Galán

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de
1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.

Prohibida la reproducción total o parcial sin
permiso escrito

Universidad Pedagógica Nacional

Juan Carlos Orozco Cruz

Rector

Edgar Alberto Mendoza Parada

Vicerrector Académico

Víctor Manuel Rodríguez

Vicerrector de Gestión Universitaria

Preparación Editorial

Universidad Pedagógica Nacional

Fondo Editorial

Calle 72 N° 11 - 86

Tel: 347 1190 y 594 1894

editorial.pedagogica.edu.co

Víctor Eligio Espinosa

Coordinador Fondo Editorial

Jhon Machado

Corrección de estilo

Johnny Adrián Díaz Espitia

Diseño y diagramación

Escuela de filósofos, de Winckelmann

Imagen de portada

Javegraf

Impresión

Bogotá, Colombia, 2013

TABLA DE CONTENIDO

PRÓLOGO	7
LA FENOMENOLOGÍA DE LO INVISIBLE: EL PROBLEMA DEL MÉTODO Germán Vargas Guillén	13
BEMOLES DE <i>LO COMÚN</i> . ENTRE TONI NEGRI Y GUILLERMO HOYOS Juan Manuel Cuartas R.	33
INDIVIDUACIÓN E IDENTIDAD. ENTORNO VIRTUAL Y TRABAJO INMATERIAL Lina Marcela Gil Congote	43
INSTITUCIONALIZACIÓN Y SUBJETIVACIÓN. POSIBILIDADES PARA LA COMPRENSIÓN DE UNA MICROFÍSICA DE LA RESISTENCIA Olga Lucía Garcés Uribe	69
MARX, LENIN, NEGRI. IMPERIO, UN MARXISMO POCO ORTODOXO QUE REABRE EL DEBATE DE LA REVOLUCIÓN Francisco Rodríguez	85
BIOPOLÍTICA Y UNIVERSIDAD Carlos Alberto Molina Gómez	101
FORMACIÓN E IMPERIO Wilmer Hernando Silva Carreño	131
GOBIERNO Y FORMACIÓN: ENTRE EL IMPERIO Y LA MULTITUD Diana Melisa Paredes Oviedo	149
<i>IMPERIO</i> , NATURALEZA HUMANA Y SATISFACCIÓN Luz Dary González Villate	167

IMPERIO, TROPEL Y RESISTENCIA	175
Camilo David Cárdenas Barreto	
NEGRI Y SPINOZA; Y VICEVERSA	193
Germán Bula	
IMPERIO: UN EXCURSO POR LA HISTORIA	213
Consuelo Céspedes G.	
COMUNIDAD, MULTITUD E IMPERIO	221
Víctor Espinosa Galán	
LA FORMACIÓN ESTÉTICA COMO CONSTITUCIÓN DE LO HUMANO	235
Wilmer Hernando Silva Carreño	
ÍNDICE TEMÁTICO	249
ÍNDICE ONOMÁSTICO	255

PRÓLOGO

Este libro constituye un debate en torno a la obra *Imperio* de Michael Hardt y Antoni Negri. El lector encuentra en él una amplia discusión a partir de nociones particulares que se desprenden de ella, en relación con asuntos propios del debate contemporáneo de la *biopolítica*.

La *multitud* constituye uno de los horizontes que atraviesa cada una de las contribuciones que se recogen en este libro. Entendida como convivencia y confluencia de singularidades infinitas, en la multitud no hay posibilidad de constitución de singularidades o individualidades, se trataría, más bien, de la comunidad como centro fundante de ésta. Cómo deviene la relación entre la comunidad y la singularidad; cómo la comunidad permite al *individuo* el despliegue de su singularidad y, a la vez, se constituya en la confluencia de deseos; son asuntos que varias de las contribuciones desarrollan. Es en la potencia del individuo y de la comunidad donde se da el despliegue del sí mismo.

Reseñando a Foucault, cabe precisar que allí donde existe el poder también hay posibilidades de enfrentarlo. En tal sentido, la resistencia se hace desde dentro del nuevo orden a partir de las potencias de la multitud. Ésta es protagonista de las posibles resistencias, pero, en tanto no es resistente en sí misma, debe hacerse resistente formándose. Si bien el imperio no deniega ni reprime la multitud, la controla dominando sus individuaciones, lo que lleva a que la multitud no quiera disolver el imperio, sino vivir dentro del mismo, o mejor, sobrevivir a su pesar. Así, uno de puntos de convergencia del debate es la secuencia individuo-comunidad-multitud, que es la línea de fuga de la resistencia. En efecto, el hecho de que la multitud viva en el imperio, no quiere decir que lo sostenga. *Multitud* es, más bien, una estructura que puede estar al servicio de imperio. Si no se radicaliza la noción de comunidad no

se entiende la multiplicidad de las formas de fuga, de las formas de éxodo, de resistencia. Así como la singularización pasa por la individuación para expandirse como comunidad, esa apertura en comunidad es la que se vuelve fuente de resistencia.

El debate que se desarrolla en torno a la obra de Hardt y Negri, articula, además, una serie de aproximaciones a partir de diversos referentes de análisis. A partir de Duns Scoto se despliega el tema de la individuación, sobre el cual se desarrolla la multitud. Estar en el genérico de la humanidad para así ir conquistando la mismidad, la individuación. Las costas de la individuación están en permanente vaivén, es decir, conquistando un nivel de individuación vuelve y se difumina. Asimismo, es el caso de la lectura de *Imperio* a partir de la triada Marx-Lenin-Negri que procura mostrar, por ejemplo, que una forma de comprender el despliegue de imperio es comprender cómo se desarrolla la internet. Se presenta, también, el debate Negri-Spinoza, donde emerge una categoría fuerte: la preeminencia de lo ontológico sobre lo metafísico. En consecuencia, esto implica la íntima asunción de la ontología en la inmanencia de la experiencia. Negri aborda el tema de la inmanencia, de cómo el *télos*, tanto de la existencia personal como de la vida comunitaria, deviene del movimiento de la multitud. Es en ese momento en que, haciendo conciencia de sí o del para sí de la multitud, emerge una función teleológica que sólo aparece como inmanencia personal o inmanencia colectiva.

Otro asunto relevante es el que tiene que ver con el cuerpo. Con Husserl cabe decir que no *tenemos* cuerpo, aunque intentamos captarlo porque *somos* el cuerpo, y ese cuerpo es el que se individua en la temporalidad, a partir de la experiencia con los otros, a partir de la experiencia constitutiva con el *alter*. De ahí que otra de las variables sugestivas desde *Imperio* es pensar el tema del tiempo. Hay una experiencia de tiempo que nos genera la vida humana, esto es, la biopolítica deviene en la esfera de la temporalidad. Se vuelve un remanente en el que aparentemente tenemos más tiempo propio, cuando en realidad tenemos más enajenación; ahí, entonces, es más íntimamente enajenada nuestra relación con los otros y con nosotros mismos, con lo que es. Las relaciones sociales se han vuelto relaciones funcionales. Con Virno cabe decir que hay una invasión del tiempo y todo es tiempo productivo.

La lectura de este libro permite, también, entrever que las nuevas semánticas van posibilitando la configuración de subjetividad en el imperio. En estos nuevos escenarios se pueden entender las variantes de la biopolítica. Por esto el lenguaje implica la permanente producción de sentido que nunca

termina. El sentido siempre es simbólico en la relación del ser humano con la realidad, es decir, el ser humano es siempre posibilidad no sólo de dar sentido a las cosas, sino de desplegar el sentido. El lenguaje mismo advierte que es posibilidad, potencia, territorio de rupturas y contradicciones. Emergen en esta dirección los procesos comunicativos como vehículo masivo mediático, esto es, el lenguaje mientras comunica produce mercancías, produce consensos, legitimidad para el nuevo orden, para las nuevas formas de alienación. Por esto cabe la pregunta de si es posible pensar la resistencia sin las redes sociales. La disputa es si como virtualidad se entiende la tecnologización del mundo de la vida y cómo estos medios devienen como ejercicio de biopolítica y despliegue de biopoder.

El debate que se recoge muestra cómo en la sociedad actual no sólo se producen mercancías materiales, sino que se producen bienes inmateriales (afectos, solidaridad, cooperación, sentimientos, entre otros). Para Negri, esa infinitud de singularidad que convive en el plano del trabajo inmaterial, produce el capital frente al imperio. Las sociedades producen subjetividades que el imperio quiere dominar. Cobra relevancia, entonces, el tema de la resistencia. En este libro se llama la atención sobre el hecho de que la resistencia es inherente a imperio, y por esto, en tanto es inherente también se consume. La inmanencia de la multitud produce el efecto de consumo que también es la rebelión, la resistencia, la subversión.

Ahora bien, *imperio* favorece, asimismo, el surgimiento y el fortalecimiento de estas subjetividades que circulan y que constituyen las infinitas singularidades. En la producción de subjetividades contemporánea, ante la imposibilidad de imperio de hacerse por el control de esas subjetividades, de esos bienes inmateriales, le queda el recurso de la guerra, a través de la violencia pretende hacer suyo un mundo que se les está escapando de las manos.

El lector encontrará, asimismo, un análisis en torno a las correlaciones profundas entre el arte y la cultura. El arte como condición misma de ser, como necesidad humana, como derecho humano, como el horizonte profundo de la condición humana que se expresa simbólicamente frente a su realidad misma, como posibilidad de mostrar estéticamente la condición subjetiva individuada frente al mundo, frente a la vida. En este sentido, el arte no tiene un centro, ni tampoco cánones bajo los cuales una obra adquiere el valor artístico, sino que el lugar del arte es el lugar mismo del ser, del sentido. Así, una de las cosas que más gravitan en *Imperio* es la crítica a la estetización de la vida en la que el ser humano es sujeto de consumo, efecto de una sub-

jetividad o una fuerza de individuación que siempre es coartada por nuevos procesos de producción y significación. Fenomenológicamente, hay una suposición de que el arte posmoderno crea una fuga, produce una vía alterna a la *sujetación* o a la *subjetivación*.

De ahí que se considera que no es posible determinar el destino de las comunidades. Ni la multitud tiene un fin ni un propósito, sino que es el *acontecimiento* mismo. De lo que se trata no es de crear un *télos*, sino un *ethos*, con algunos mínimos acuerdos. En Negri el *amor* es lo único que nos puede salvar, puesto que en él de lo que se trata es de reconocer al otro. El prototipo de la resistencia es el amor; él es el enunciado radical de la utopía, no como algo administrado por alguien o por algo, sino en *primera persona*. La vuelta a la primera persona es lo que hace hablar no sólo de un poder constituyente de sí, sino un poder constituyente de la multitud. El problema es quién vive, quién ejecuta la comprensión utópica de sí y la instauración o el poder constituyente. En el poder constituyente se puede dar la repetición que anula la posibilidad de la utopía. Pero hay que regresar a la *primera reducción* que todo lo puede reducir, al *ego* constituyente de sentido. Por esto, lo que acontece antes de poder ser *ego* es el *amor*.

Ahora, la *individuación* —a la que se hace referencia aquí— desplaza el concepto de *sujeto*. Todo imperio tiene que intentar invadir la esfera de la privacidad. Empero, el imperio escasamente se conceptualiza, pero está en emergencia, aún no impera. No se puede decir que haya una expresión triunfante del imperio, mas sí emergente.

Lo que produce el paso de individuo a comunidad y a multitud es poder hacer ver al otro lo que veo, esto es, hacerse individuo desplegando multitud, dación de sentido. A la vez, dar sentido es algo que “vale para mí”, *individuum*, “y vale para todos”, *multitud*. La multitud es hacer visible lo invisible para el sujeto. Como se verá en la primera contribución, esto constituye el tema de la *saturación*, lo que se da es sólo indicio, símbolo, que abre siempre a otra invisibilidad.

Si bien es cierto que el individuo acude a las potencias de la imaginación y la fantasía para crear un nuevo horizonte diario común y un sentido de comunidad, también es cierto que el individuo tiene que empezar desde ese ámbito común a diferenciarse, y contra nada tiene que diferenciarse tanto que de lo que tiene más cercano. Nos interesa remotamente la individuación respecto de los más extraños, aunque formen parte común de nuestras posibilidades de ser y, asimismo, de nuestros horizontes posibles de comunidad. El

lugar efectivo de la individuación, el que la constituye, tiene que ver con la comunidad, como punto de partida y como punto de llegada. En tal caso, hay que indicar que no existe en abstracto: la comunidad, la resistencia; existen formas concretas de comunidad, formas específicas de resistencia, es decir, la individuación, la comunidad, la resistencia, devienen en primera persona. Lo mismo pasa con la inmanencia, ésta acontece en cada quien.

Lo fuerte de la resistencia es que opera hasta en la intimidad. Me resisto a muchas formas y comportamientos de los que están muy cerca. Y, a pesar de eso, me constituyo diferenciándome al individuarme, construyo comunidad y construyo multitud, es decir, hay modos de constituirme en comunidad. Por eso, el título resistencia implica variedad de matices para ver efectivamente que en el resistirse hay un asunto de *restancia*, conquista de un resto que uno no quiere ceder, que quiere retener.

Este es el reto de las universidades: retener lo que les es propio a cada quien. En este libro, por tanto, también se pone en debate la expresión de imperio y de la biopolítica en el ámbito de la universidad. Se ha llegado a que dentro de ella convergieran tres cosas: la calificación de mano de obra, la profesionalización y la preservación del saber como función de la cultura. Al mirar la forma de la organización o de la desorganización de la empresa universitaria colombiana se ven un sinnúmero formas de fracasar en un proyecto de *formación* como configuración de la persona.

Así, en este libro se logra una presentación de la obra *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri y se actualiza el debate contemporáneo desplegado por el *Potere operaio*. En adición a ello, se caracteriza cómo la reciente concepción de la biopolítica se ancla en la tradición filosófica que se desprende desde Ockham y Scoto hasta llegar a la discusión contemporánea sobre la *individuación*.

Wilmer Hernando Silva Carreño,
Germán Vargas Guillén,
Editores.

LA FENOMENOLOGÍA DE LO INVISIBLE: EL PROBLEMA DEL MÉTODO

Germán Vargas Guillén¹

El capítulo examina el *fenómeno saturado* en su relación con lo *efectivamente dado*, lo *evidente*, así como con aquello invisible en la experiencia, pero visible a la conciencia como lo *puesto*. Se muestra que en la experiencia el mundo se manifiesta como lo *dado*, que tal experiencia se constituye en *intuición*, en lo *inmanente*, aquello que por su carácter necesario constituye la evidencia del mundo; pero se muestra que hay un *excedente* que aunque no depende de lo *dado* se manifiesta como fenómeno, como *puesto*, *donado* por el sujeto que experimenta: lo *invisible*. Se trata, en suma, de ver cómo se da la excedencia que satura, es decir, cómo se da la experiencia subjetiva que otorga visibilidad a lo invisible.

¿Qué tipo o clase de fenómeno es el *fenómeno saturado*?; y, ¿cómo se despliega el *fenomenologizar* en el cual llega a *saturarse*? Estas dos cuestiones, entre sí relacionadas, dan cuenta de un primer asunto, a saber, que característico del fenómeno saturado es que puede ser —como lo ha puesto en evidencia J.-L. Marion— teológico; pero, igualmente, es o puede ser estético. Más allá de esa indicación, poco a poco se revela como social o sociológico, al tiempo que como metafísico, ético y político. Entonces, lo que cabe observar es que, de suyo, el fenómeno saturado comporta una cuestión de o en perspectiva interdisciplinar en la fenomenología.

Aquí se analizan los problemas implicados en “la excedencia más allá de la apariencia” (*Hua. XXIII*, p. 236), en último término, la diferencia entre “lo puesto” y “lo no puesto”, tratado por Husserl en *Hua. XXIII* (p. 237). Al cabo, la discusión tanto teórica como metodológica sobre el llamado fenómeno saturado tiene sus bases en este punto de vista; y, es quizá en el ámbito de la experiencia estética donde se da más claramente esta excedencia que satura. Así queda caracterizada por Husserl (p. 145), acaso bajo la modalidad de “imagen de fantasía” que describe el autor tomando como base *Amor sacro* y *amor profano* de Tiziano, *ca.* 1514 (pp. 149-156). ¿Qué tiene que ver esto con la fenomenología de lo visible (*Hua. II*), y de lo invisible? O, más exactamente, ¿cómo opera una tal fenomenología de lo invisible o puesto (*Hua. XXIII*)?

¹ Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional.

A partir de la reconstrucción del problema en la obra mencionada (*Hua. xxiii*) se caracterizan algunos enlaces con la discusión contemporánea (Marion, 2006); y, desde luego, se presentan algunas indicaciones para la investigación (el lugar de lo visible vs. el lugar de lo invisible: M. Hardt y A. Negri, P. Virno, M. Lazzarato, G. Agamben).

Nuestro propósito es el de dar las bases metodológicas que llevan a hablar de “La subversión de lo visible por lo invisible” (Vargas Guillén, 2012, pp. 99-113). El “lugar de enunciación” de este *invisible* es o puede ser la pobreza, y más concretamente el pobre; para llegar a ellos se requiere el rodeo por la noción de excedencia, de saturación, de fenómeno saturado.

EL FENÓMENO SATURADO, LO INVISIBLE

Si hay algo en lo cual los fenomenólogos pueden coincidir es en que se carece de acuerdo en torno al fenómeno saturado (Reeder, 2009). Como es sabido, su puesta en discusión se debe, especialmente, a J. L. Marion (Marion, 2008, p. 329 y ss.). ¿Cómo entenderlo? “El fenómeno saturado (...) excede la intuición[,] sobrepasa todo concepto” (Marion, 2008, p. 330); éste tiene una expresión privilegiada en el arte plástico, en la pintura: “El pintor (...) produce una saturación (...) ya que pinta, e incluso principalmente, la luz” (Marion, 2008, p. 336). ¿Dónde, pues, aparece lo problemático de la saturación del fenómeno? Se puede sintetizar diciendo que: puesto que excede la intuición, y no se da en pura percepción, se trata de una *donación* puesta por quien la experimenta; no está, entonces, *dado* en sí, sino constituido por quien lo vivencia.

La propiedad, entonces, más relevante del fenómeno saturado es que, en su excedencia, desborda la visibilidad. Ahora bien, fue indicación expresa de Husserl que:

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto puro de ver y captar; y, en él, es un dato absoluto. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar (Hua. II, p. 31. Énfasis añadido).

Queda, entonces, la pregunta: ¿La dación de lo dado corresponde a lo dado plenamente en percepción, en intuición; o, antes bien, en la vivencia, en el puro ser dado de la experiencia subjetiva de mundo? Como se observa, Husserl mismo hace equivalente vivencia intelectual y acto puro de ver y captar.

Tal vez resulta necesario dar un paso atrás. Para Husserl: “(...) la percepción está ante mis ojos o en el modo de percepción actual o como dato de la fantasía” (*Hua. II*, p. 31). Lo que me propongo sostener es que el proceso en el cual deviene la saturación del fenómeno es en el de la *fantasía*. Que ésta parta en alguno de sus aspectos de la percepción, o remita a ella, o produzca un nuevo *percepto* —como pudiera ser el caso de la obra plástica o un diseño (sea de un dispositivo o de un *tecnofacto*)— es algo que, metodológicamente se puede *susender*.

Y, sin embargo, con el recurso de la fantasía, de la saturación del fenómeno, la fenomenología como disciplina no abandona, no puede abandonar, como principio el puro ver. Ahora bien, ¿hacia dónde apunta éste? Para Husserl apunta hacia:

(...) algo con lo que puedo medir como medida definitiva qué pueden querer decir “existir” y “estar dado” y qué tienen que querer decir aquí (...) en lo que atañe a la especie de existencia y de dato que se ejemplifica en “esto está aquí” (*Hua. II*, p. 31).

En último término, no resulta relevante si aquello que se da proviene de la percepción-intuición o de la imaginación-fantasía; el asunto que concierne a la *visibilidad* que invoca la fenomenología radica en que se pueda, en cada caso y por algún medio, establecer, indicar y *hacer ver* aquello a lo cual se hace referencia; aun si se quiere: el referente de toda tematización, de toda variación, de toda ideación.

Siguiendo la propia exposición de Husserl, cabe, entonces, observar que: “La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado?” (*Hua. II*, p. 35). Desde luego, aquí entran en juego “inmanencias y (...) trascendencias” (p. 35); gracias a éstas el conocimiento está “libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas” (p. 33); ahora bien, en sí *inmanencia* designa “el carácter necesario de todo conocimiento” (p. 33), mientras hay un “*doble sentido*” (p. 35) para toda trascendencia, a saber: (1) “el no-estar-dado-como-ingrediente en el acto de conocimiento”; y, (2) “(...) todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo*” (p. 35). Entonces, el fenómeno saturado, en este caso, es el que se ve indirectamente, sea como fruto de la excedencia del puro ver inmanente, sea

que esta visión devenga o sobrevenga como imaginación, como fantasía (*ein Fiktum*; *Hua. XXIII*, p. 68). Es, en este sentido, que cabe hablar sobre él como resultado del paso de lo visible a lo invisible; como si, en último término, la saturación coincidiera con la visibilidad de lo invisible.

Aquí es necesario destacar cómo la preeminencia de la percepción-intuición radica en que “el ver no puede demostrarse o deducirse” (*Hua. II*, p. 38); entre tanto, lo trascendente, en todo caso, tiene ese carácter y se lo exige, a saber: ser demostrado o deducido. Aquí, entonces, es donde entra en juego la evidencia, donde ella cobra su sentido: “Lo fundamental es no pasar por alto que la evidencia es esta conciencia que efectivamente ve, que capta su objeto mismo directa y adecuadamente; que evidencia no significa sino el darse una cosa misma adecuadamente” (p. 59). No es, pues, que este ver tenga ante sí un *dato* o una *cosa* que pueda ser o no ostentada. Antes bien, la fenomenidad del fenómeno deviene de que sea *visto*, de que se haga visible a “esta conciencia”, a una conciencia. Que, como es visible para ella, pueda ser visible para cualquiera otra. La saturación del fenómeno radica, entonces, en que se despliegue la visibilidad.

De este modo “que *a donde alcanza la evidencia efectiva, alcanza el darse de algo*” (*Hua. II*, p. 73), es la cuestión que queda como lugar en el cual se puede dirimir la validez de la visibilidad del fenómeno. Aunque, claro está, la “(...) cuestión será (...) averiguar puramente, en la realización de la evidencia, qué está verdaderamente dado en ella y qué no lo está, qué pone de su cuenta y qué añade interpretativamente, sin fundamento en los datos, un pensar impropio” (p. 73); en último término, incluso por las vías del *Fiktum* y de la imaginación: se puede llevar a máximo despliegue y desenvolvimiento lo dado; y, sin embargo, para mantener el criterio de visibilidad, de evidencia, se hace necesario recurrir a los datos del punto de partida para ver cómo se han elaborado hasta dar con una nueva visibilidad que hace ver lo invisible.

Ahora bien, lo que en sí representa la *datidad* de lo dado, del fenómeno, es el *sentido*: no se da un *percepto* o un dato sensorial. Lo que se da, en su radicalidad, es un sentido que al ser exhibido vale para uno y vale para todos. Para Husserl, de manera conclusiva en este respecto, “se precisa la evidencia de que el problema verdaderamente importante es el de la *donación última del sentido por parte del conocimiento*” (*Hua. II*, p. 76). ¿Qué se instancia como sentido? En sí, esto es *variable*, reenvía a las vivencias subjetivas.

LA EXCEDENCIA MÁS ALLÁ DE LA APARIENCIA

En un texto, probablemente de 1909 (*Hua. XXIII*, apéndice XXVI, p. 236), Husserl manifiestamente trata —como problema— “La ‘excedencia’ más allá de la experiencia como explicación para diferenciar el caso de las aparencias no-perceptuales”; aquí se diferencian “las características de ‘lo puesto’ y el paralelo característico que permanece bajo el título de lo ‘no puesto’” (*Hua. XXIII*, p. 237). ¿Qué paso nuevo se da con esta caracterización? Es claro que hay una diferencia entre lo no puesto —en otros términos: lo dado— y lo puesto —lo no dado y, sin embargo, efectivo, por efectuado, en la experiencia subjetiva—.

¿Qué es lo *excedente*? Lo que no depende de un mundo efectivamente dado, en persona o en intuición, es a su turno *lo trascendente*. Esto está más allá de lo que sale al encuentro y, sin embargo, se manifiesta. De ahí que mantenga o preserve su carácter de fenómeno. Y, no obstante, no depende del dato, sino de la experiencia subjetiva. Entonces, en todos y cada uno de sus despliegues es fenómeno, pero todo lo puesto tiene que ser mirado en relación con lo dado, para establecer su validez, para que ésta tenga en todo caso relación y dependencia con la evidencia. Así, entonces, si se quiere, se trata de otra forma de ver, es un *ver indirecto*.

Desde luego, entre estos fenómenos se encuentran: la *revelación* (Restrepo, 2012, p. 10), lo *inaparente* (p. 11), lo “*inabarcable*, según la cantidad, [lo] *insoportable* según la cualidad, [lo] *impensable* o *absoluto* según la relación, [lo] *imposible* según la modalidad. Lo saturado (...) radica en su exceso” (Restrepo, 2012, p. 115). Y llega a darse este exceso, precisamente, porque hasta allá no alcanza la intuición, de manera que se despliega como desmesura la donación. Puesto que lo manifestado no sale más al encuentro, entonces se precisa ir hasta lo *inaparente*, hasta lo *no-apareciente*, para que se despliegue en la donación como acto efectivo de constitución activa del objeto, del mundo, por el sujeto.

Si se mira con el espíritu de la lógica, de la fenomenología de la lógica, la excedencia es el desplazamiento de la parte al todo. En efecto, si “se me da” el rostro del otro, todavía no se me ha manifestado la plenitud del ser mismo: la tonalidad de la tristeza, o de la alegría, o la del desconcierto, etc. Es por el ícono que se da ese paso: de lo visible a lo invisible. Aquí es donde aparecen “las exigencias hechas a una filosofía de la alteridad, en la que lo Otro

sólo se deja medir por un pensamiento del don” (Restrepo, 2012, p. 131). Sólo que aquí el don se diferencia de lo dado. Mientras el primero me sale al encuentro, el segundo lo constituyo, lo ofrendo, lo pongo; es mi entrega. Entonces no se trata de una teoría del conocimiento del darse de lo dado, así sea en gozo (*eros*), en la cual puedo exponer cómo llega a dación lo que sale a mi encuentro, sino de una experiencia de *amor* (ágape) que me permite la entrega, el fluir desde mí fundiéndome como lo dado para llevarlo a plenitud, para hacerlo cada vez más expreso: “Más allá de la responsabilidad por el otro, lo Otro icónicamente revelado hace del *Amor* la medida sin medida de la donación” (Restrepo, 2012, p. 131). Y, sin embargo, se conservan las exigencias de validez y de evidencia tanto de lo dado como de lo desplegado sobre lo dado, o lo puesto. De ahí que sea posible una *fenomenología del ícono* en la que, en efecto, un primer visible remite o lanza a otra visibilidad, que empieza siendo y concluye en lo invisible.

El prototipo de este efecto de donación es el arte, tanto en la producción como en la contemplación de la obra. Husserl observa que “nosotros distinguimos: interés en la apariencia (en la cual es actual la ‘intuición’ del sujeto) [de] interés en el sujeto” (*Hua. xxiii*, p. 145). En último término, se trata de establecer la diferencia entre lo dado —como queda dicho— en lo que aparece, en lo que se exhibe en intuición, de lo puesto —sea: desplegado, elaborado, constituido e incluso construido por el sujeto—. Más aún, según Husserl:

En la actitud psicológica, la apariencia es un *objeto*; en la actitud estética, yo no contemplo el objeto en percepción o el objeto se despliega a través del *médium* de la imagen en la imagen que se contempla, pero yo no estoy en la actitud teórica en la cual me dirijo hacia el “ser” (el ser verdadero) quizá en orden a describirlo, o tampoco en actitud práctica, a transformarlo, a reclamarlo como mío, a desearlo, a tomarlo delicadamente como algo actual (*Hua. xxiii*, p. 145, nota).

La *actitud estética* es aquella en la cual se vive o se tiene la experiencia del sentido, sin un acto deliberado de construcción, en cambio sí se deja que *fluya*. Y, en ese fluir, hay despliegue; desde luego, basado en lo dado, pero en todo caso como excedencia.

LA IMAGEN DE FANTASÍA



Amor sacro y amor profano de Tiziano

¿Qué se da y qué se pone en el *Amor sacro y amor profano* de Tiziano? Esta es la obra que Husserl toma como caso para su análisis: “Aquí tenemos múltiples clases de imágenes” (*Hua. XXIII*, p. 153). Husserl se sitúa frente a una reproducción de una “obra maestra” y destaca que (1) se puede suponer que es “representación” del original; se trata de una imagen que es imagen de otra imagen (p. 153), por tanto, “no es la imagen *in individuo* de otra imagen física *in individuo*”; y, por otra parte, (2) “me sumerjo yo mismo visualmente en lo sacro y no ‘pienso’ para nada en la pintura de Tiziano (en el original); por tanto, estoy en relación con ello como si la obra misma de Tiziano estuviera ahí” (p. 154).

Aquí ha quedado ilustrado cómo se da una primera operación, a saber, hay un dato, algo dado: la reproducción; y, sin embargo, hay algo más que lo dado: la experiencia subjetiva de la obra, obrada por el espectador, que al apreciarla la constituye, *le dona* sentido. Ahora bien, es en esta última dirección que cabe decir

La pintura de Tiziano representa para mí el amor sagrado y el amor profano. Desde un definido punto de vista. Desde éste, ella es una representación tal que un sentimiento de inautenticidad con respecto a lo que es presentado no puede ir más allá. Qué me interesa en este caso; lo que no es indirectamente representado (*Hua. XXIII*, p. 155).

Ante o con respecto a la obra de arte se opera la *epojé*. Incluso si ella aparece en el modo de una reproducción —como se trata en este caso—: no hay una relación que se enfoque al hecho de que estoy mirando pixeles y no óleo, papel y no un lienzo, que estoy en Manizales y no en Roma; etc. En rigor, quedan fuera de juego las condiciones “materiales” o “físicas”. Sólo entra en juego el sentido: ¿qué se ve? Y, más exactamente, ¿qué veo? E, incluso, si se pone en términos aún más estrictos: ¿qué sentido es el que vivencio, que experiencia tengo de él? Lo que se presenta es mucho menos de lo que se da; y lo que se da sólo permite que el sentido bascule hasta hallar otra donación.

Desde luego, no es que se carezca de una “base material”. Es que esa “base” queda rebasada por la experiencia del sentido mismo; es que incluso lo que veo —se trata de un ver interior que es más que intuición, puesto que es donación que excede todo dato, lo dado— se da en configuraciones que, a la par, son actuales —*hic et nunc*, y, en ese sentido, *intemporales*— e históricas: no siempre *Amor sacro y amor profano* tuvo ese nombre: hubo una época en que se llamó *Belleza sin ornato y belleza ornamentada* (1613); otra en la cual llevó por título *Tres amores* (1650); también hubo de llamarse *Mujer divina y profana* (1700). Siempre bajo el Catálogo Borghese. Con ello lo que se señala es que en lo dado aparece una suerte de “base material” que es rebasada una y otra vez por la intuición; y que, aun sin ella, hay actos ponentes que tiene la mentada base, pero siempre la exceden o la desbordan. Observa Husserl:

Y nuevamente puede ser el caso que una intuición, una intuición completa, esté ausente como fundamento; y, finalmente, siempre que se aclara la intuición, ella misma se torna ausente. La intuición puede ser allí lo primero, y paso-por-paso propio puede performar seguramente; entonces lo establecido puede ser hecho y entendido de manera repetida, paso por paso sin intuición. El fenómeno cambia, pero conserva su carácter (*Hua. xxiii*, p. 381).

Aquí es donde lo que excede, por su propia naturaleza, excede. Lo que se ofrece perceptiva-intuitivamente es un punto de partida que necesariamente se rebasa, se desborda. Claro que lo dado en persona permite un desenvolvimiento del sentido, pero en cuanto éste llega a ser efectuado: no depende

estrictamente de los datos que se ofrecen en el punto de partida. Así, en el ejemplo de la referencia: más que al lienzo o al papel o a los píxeles, al óleo o a las tintas, se ve lo *invisto*, a saber, el *sentido* y la *historicidad* del mismo.

¿Cómo se ofrecen *sentido* e *historicidad*? A partir de una operación constitutiva: el sujeto lleva los datos a un *sobrepasamiento* (*surplus*), en fin, a un despliegue o desenvolvimiento. Que en esto la imaginación tiene un papel definitivo, no cabe duda. Aquí, incluso, cabe hablar de “imagería perceptual, específicamente, imagería *icónica*. Puedo seguir el preformarse en un estado de juego, o puedo contemplar un pintar” (*Hua. xxiii*, p. 383). Me puedo ver como si estuviera dando *forma* a lo dado, más allá de la forma dada; en este proceso tengo la ocasión de actuar, en rigor, como *agente del sentido*. El ícono se vuelve mi punto de partida para llegar a niveles de abstracción o de producción de sentido que no están dados en el plano de la simple y mera *percepción-intuición*; y, no obstante, el ícono mismo tiene carácter fenoménico para mí; sólo que debo, una y otra vez, avanzar en dirección de su despliegue.

Ahí es cuando se puede considerar el *caso de los actos icónicos*:

La situación es la misma en el caso de los actos icónicos: si tengo la pintura de una persona ante mis ojos, puedo juzgar sobre su carácter, sobre su espíritu y temperamento, acerca de su forma de vestir, y así sucesivamente. Tomo la pintura precisamente como representación de la persona: le pongo como alguien real y juzgo acerca de su ser real. Y también juzgo sobre la persona por sus sentidos de predicados afectivos; y yo mismo me comporto ante la persona como alguien que me gusta, me disgusta; la valoro éticamente, y así sucesivamente (*Hua. xxiii*, p. 387).

Y, en este caso, si en efecto conozco la persona representada en la pintura, es un dato superfluo. Puede ser que la primera vez que me “relaciono” con ella sea, precisamente, en la “visión” que se me ofrece en la pintura que la representa. El ícono es un punto de partida para un despliegue o desenvolvimiento completo de sentido. Es cierto que puedo preguntar por la validez del sentido atribuido; que puedo intentar un “regreso” de los sentidos dados o constituidos en mi experiencia subjetiva a su efectivo *ser en el mundo*; pero este es un proceso distinto: de validación; mientras el primero es de constitución. “Los sentidos que vivo en la conciencia estética no son vividos por mí en la respectiva posición de existencia; lo puesto en la existencia no funda la

conciencia estética (...)” (*Hua. XXIII*, p. 391); aquí se da un desprendimiento entre una y otra instancia; no es que ellas no puedan llegar a coincidir, en validación subjetiva-intersubjetiva. Claro que pueden ser coincidentes, pero en la constitución se trata de dos actos no sólo diferentes, sino efectivamente autónomos. De ahí que se pueda preguntar: “Pero, ¿es una mera fantasía —una fantasía “libre”— un *Fiktum*?”; y, en efecto, se puede responder: la imaginación se contrasta con la experiencia, tiene que validarse en ella (*Hua. XXIII*, p. 396); es precisamente en esa instancia cuando puede decirse: “Si contraste una percepción con una ilusión, la distinción entre ‘existente’ y ‘no existente’ viene a darse; y, el contenido-objeto se caracteriza como ‘existente’ —el objeto y sus características mismas— simultáneamente devienen prominentes” (*Hua. XXIII*, p. 399). Por cierto, hay que preguntar —como lo hace Husserl de inmediato—: ¿Qué quiere decir prominente?, ¿qué significa decir que el objeto “existe” o no? Y contesta:

Esto no es claro: performo en un acto rememorante el contenido A: lo llevo a la situación de apariencia puesta. Performo un acto de lo meramente presente en el contenido A; esto es, lo llevo a apariencia no puesta. En ambos casos estoy directamente dirigido hacia el contenido A y lo llevo a la caracterización de puesto o *cuasi-puesto* (*Hua. XXIII*, p. 400).

En orden, pues, de la *imaginación*: procedo a un despliegue que típicamente ofrece *unidades de sentido*; éstas se me ofrecen coherentemente y puedo evaluar su validez formal. Aquí es donde se hace necesario, siempre, el control y correlación-correspondencia entre la *lógica formal* y la *trascendental*; y, sin embargo, todo lo relativo a la excedencia se despliega como *inmanencia* —de la *conciencia*, de la conciencia en la forma de imaginación, que permite hablar de *conciencia imaginativa*; en la conciencia en la forma de fantasía, que igualmente constituye la *conciencia fantasiosa*—.

¿Qué tiene que ver este análisis con la descripción fenomenológica de la obra de Tiziano, hecha por Husserl? Veamos:

El sentido es dirigido hacia algo distinto; lleva algo al espíritu; y lo que lleva al espíritu es lo mentado. El nombre también lleva la persona al espíritu, así sea de una manera tosca o haciendo una silueta incierta. Y después también sirve como símbolo (jeroglífico) quizá sobre las bases de una adhesión, o de una estipulación voluntaria (decido usarlo como

signo de un jeroglífico, como una marca recordatoria, como un signo de memoria con sentido recordatorio (*Hua. XXIII*, p. 155).

Aquí, entonces, de lo que se trata es de una *fenomenología del símbolo* que, igualmente, como se vio, opera o puede operar como *fenomenología del ícono*: en ella el fenomenologizar radica en una operación de translación del sentido, de ir de lo dado —dado en plena evidencia, sea como percepción o como intuición— hacia lo puesto: hacia un símbolo o una simbología ponente, hacia un ícono o una iconografía ponente. De ahí que Husserl afirme:

Fenomenológicamente, por consiguiente, algo toma de inmediato el signo; cuando enfocamos nuestra atención en él, notamos que tiene la función de signo. Esta *supone* la función como portadora de una intención, de un acto atentivo de sentido que apunta a algo diferente (*Hua. XXIII*, p. 155).

¿Se pueden emparentar *símbolo* y *signo*? En principio, resulta más sencillo establecer su enlace que su diferencia. Para Husserl: “Un símbolo-semejanza también tiene sus propiedades. Lo que menta no es lo mentado; la ‘imagen’ tiene, sensiblemente, el carácter de signo” (*Hua. XXIII*, p. 155). La propiedad, entonces, del signo tanto como del símbolo es que reenvía, lanza, proyecta: más allá de *lo que aparece* —de *lo apareciente*—, por así decirlo, a partir de uno u otro la mirada se desplaza de un visible hacia un invisible, sobre el cual se crea una nueva visibilidad, Husserl dice:

Es lo que me pasa si tomo la *Pietá* de Fra Bartolomeo: Experimento la imagen como símbolo del original (...). El sentido no es inherente a la imagen; por tanto, es inherente a una segunda conciencia-de-sentido fundada en una imagen consciente y conectada con la imagen consciente a la manera en la cual un símbolo y una intención con la cual está puntualmente conectada desde antes (*Hua. XXIII*, p. 156).

Aquí, entonces, queda en evidencia que la excedencia crea o constituye un *campo de remisiones*: de lo visible a lo invisible, y viceversa; de lo dado a lo puesto, y viceversa; del signo al símbolo, y viceversa. Este campo de remisiones no es relativo a la percepción, aunque pueda tornar a ella. Antes bien, “la relación simbólica ordinariamente lleva de algo vacío, hacia algo que frecuen-

temente cambia en intención llena” (*Hua. xxiii*, p. 156). Y, en todo esto, lo que se da es un despliegue de la inmanencia de la conciencia en cuanto inmanencia del sentido (p. 156).

Poco, pues, importa que se hable de una obra de Tiziano o de Fra Bartolomeo, que el campo de remisiones sea asunto de la experiencia imaginativa o ficcional, que lo que se toma como *tema* sea el signo, el símbolo o el ícono. En todos los casos, de lo que se trata es de ver cómo se da la excedencia que, a su modo, satura. No es, pues, que el sujeto haga caso omiso de lo que se ofrece en plena dación perceptiva o intuitiva, es que todo lo que se ofrece como dato *despliega* las posibilidades de hacer el tránsito de lo visible a lo invisible, de la *dación perceptiva-intuitiva* a la *donación imaginativa-ficcional*.

¿Qué es, entonces, lo propio de esta imagen que produce la excedencia, en la cual se satura el sentido, sea como *fenomenología de la imagen*, *fenomenología del signo*, *fenomenología del símbolo* o *fenomenología del ícono*? Que de un visible se pasa a otro, antes invisible; que en este *fenomenologizar* se despliega una operación subjetiva que otorga visibilidad a lo invisible. Que sea el campo del arte, de la experiencia estética, el que ha usado Husserl para ponerlo en plena evidencia no significa que no se pueda dar un tránsito de este a la ética o a la política. Marion, y otros, han visto éste *fenomenologizar* en los campos de la Revelación. Nuestro ejercicio, a continuación, quiere situar como *tema* la figura del pobre y de la pobreza; tal como lo han mostrado Hardt y Negri.

EL POBRE COMO ÍCONO, LA POBREZA Y LA ICONOGRAFÍA DE LA MULTITUD

Llama la atención cómo Hardt y Negri (2011) vuelven no sólo sobre las categorías: pobre y pobreza, sino cómo acuden a la tradición abierta por Francisco de Asís, de un lado, y, de otro, a las nociones de singularidad, multitud e inmanencia de la escuela franciscana, en cabeza de Juan Duns Scoto y Guillermo de Occam. Vamos con el primer punto:

(...) Esta militancia ofrece resistencia en el seno del contrapoder y transforma la rebelión en un proyecto de amor.

Existe una antigua historia que sirve para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de san Francisco de Asís. Consideremos su obra.

Para denunciar la pobreza de la multitud, adoptó esa condición común y en ella descubrió el poder ontológico de una nueva sociedad (...) San Francisco, en oposición al capitalismo naciente, repudió toda disciplina instrumental y, en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido), propuso una vida gozosa que incluía a todos los seres y a toda la naturaleza, a los animales, al hermano Sol y a la hermana Luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, todos juntos en contra de la voluntad del poder y la corrupción. En la posmodernidad, volvemos a estar en la situación de san Francisco de Asís y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser (Hardt y Negri, 2011, p. 433).

Son dos las categorías que se ponen en juego: la pobreza y el pobre; mientras la primera tiene el carácter de un *fenómeno social*, que abarca a muchos, a la muchedumbre, a la multitud; categoría en la que todos los *incluidos* quedan igualados en su condición de *excluidos*; la segunda atiende a la singularidad de un quién que en *primera persona* vive la exclusión, el desplazamiento, la orfandad, la viudez, el desempleo. Que sean complementarias no indica que sean la misma. Que los fenómenos que anuncian tenga un reverso: el gozo del *Vogelfrei* (Hardt y Negri, 2011, p. 178), es una consecuencia inesperada de la acción social.

Ahora bien, si se tematiza, lo que se encuentra es que los pobres son “un sujeto social (...) siempre presente” (Hardt y Negri, 2011, p. 176); en concreto, “El pobre está desamparado, excluido, se lo reprime y explota. ¡Y aun así vive! El común denominador de la vida, la base de la multitud” (pp. 176-177). Si se lo mira con detenimiento lo que se encuentra es que “el pobre es (...) una eterna figura posmoderna: la figura de un sujeto móvil, transversal, omnipresente y diferente; el testamento del carácter incontrolable y aleatorio de la existencia” (pp. 176-177).

Ahora bien, ¿por qué volver la mirada hacia él? Por su potencia icónica; porque es signo; en fin, porque es símbolo: otra mitad de lo enunciado, a saber, políticas de desarrollo, indicadores de crecimiento económico, índices de prosperidad. El pobre —que, desde luego, aquí no se pretende ver como víctima o como héroe— muestra la plenitud de la evidencia del fracaso del capitalismo; y, sin embargo:

(...) es (...) el fundamento de toda posibilidad de humanidad

(...) se ve al pobre como alguien que tiene una capacidad profética: el pobre no sólo está *en* el mundo, sino que es la posibilidad misma del mundo

Sólo el pobre vive radicalmente el ser presente y real, en la indigencia y el sufrimiento, y por ello sólo el pobre tiene la capacidad de renovar el ser

La divinidad de la multitud, de los pobres, no apunta a ninguna trascendencia. Por el contrario, aquí y sólo aquí, en este mundo, en la existencia de los pobres queda presentado, confirmado, el campo de la inmanencia

El pobre es Dios en la tierra (Hardt y Negri, 2011, pp. 176-177).

En todos los casos mencionados: el pobre es *símbolo*: σύμβολον, la otra mitad de lo visto, de lo dicho, de lo realizado, de lo expresado, de lo esperado. Un capitalismo que quiere la riqueza y produce, por fuerza, la miseria; una distribución de oportunidades que queda restringida a los poderosos, una modernidad que desplaza y desarraiga. Pero, al mismo tiempo, el pobre es *signo*: *signum*, indicio, señal, lugar al que se apunta o se desplaza la mirada; puesto que hay que mirar lo que hizo emerger la condición de miseria, de dolor, de angustia y, al mismo tiempo, los indicios de otro modo de ser, de otra forma de la economía, más allá del mercado, de la competencia y de la eliminación de quienes no entren en el circuito de la producción a gran escala. Y, por fin, el pobre es, en sí y por sí ícono de sí: εἰκών, εἰκὼν ὄνοϛ, puesto que hace poner la vista en lo distinto de sí, como potencia y horizonte de ser.

Entonces, en medio de todo el circuito capitalista el pobre sigue siendo “la condición de toda producción” (Hardt y Negri, 2011, p. 178). ¿Por qué? Precisamente porque si se logra un desarrollo de las políticas públicas para desplegar el tejido social de modo que cree oportunidad para los pobres, una y otra vez vuelve a producirse el desplazamiento y la victimización de sectores que parecían blindados a los embates del capitalismo; ahí es donde vuelve y se hace imperativo no sólo tener alternativas, sino que esos nuevos pobres están dispuestos a todo: al paternalismo del Estado, a la inclusión en las mafias y en las hordas de pillaje, a asimilarse como jugadores de casinos, a

seguir la voz de un patriarca o de un “salvador iluminado”, a hacer una y otra vez ofrendas a viejos y a nuevos cultos. Pero, así mismo, porque esas nuevas masas de pobres son las que con mano de obra más o menos calificada pone su *general intellect* al servicio de quien quiera o pueda contratarla.

De ahí que se pueda evidenciar una diferencia de grado entre el pobre y la pobreza; esta última se puede estandarizar en indicadores sociológicos, macro y micro económicos, en estructuras antropológicas, en densidades poblacionales, en desarrollo urbanístico o agrícola. En fin, se trata de un *fenómeno* que puede ser más o menos cuantificado. El pobre, en cambio, es un viviente, un sintiente.

Y, en efecto:

El descubrimiento de la posmodernidad consistió en volver a poner a los pobres en el centro del campo político y productivo. Los verdaderamente proféticos fueron los pobres, la risa libre como pájaro de Charlie Chaplin, libre de cualquier ilusión utópica y, sobre todo, de cualquier disciplina de liberación, interpretó los “tiempos modernos” de la pobreza, pero, al mismo tiempo vinculó el nombre del pobre al de la vida, una vida liberada y una productividad liberada (Hardt y Negri, 2011, p. 179).

Así se deja la metafísica de la trascendencia: no es que haya una explicación, vía una *hypothesis ex machina*, para dar cuenta de la situación del pobre, o su producción; antes bien, es que la máquina capitalista misma tiene que producir pobres como condición de posibilidad de su supervivencia. Y, en efecto, cuanto más miedo se tenga al empobrecimiento, más se elevan y se elevarán los índices de productividad. Entonces el Charlie Chaplin que, prácticamente, juega con la máquina, juega consigo mismo, estalla y se estalla produciendo, al cabo es símbolo de la tristeza y de la carcajada; es signo de un cansancio íntegro que goza con las pequeñas cosas de la vida: un pan, una sonrisa, una jugada estólida en o contra la máquina; es ícono de un mundo decadente que se muestra en el esplendor de su progreso.

¿Dónde entran en juego los otros conceptos de la escuela franciscana?

(...) la afirmación de los poderes de *este* mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia. *Omne ens habet aliquod esse proprium*: toda entidad tiene una esencia singular (...) Duns Escoto subvierte la concepción medieval (...) dualista (...) volviendo a situar el pensamiento en la singularidad del ser (Hardt y Negri, 2011, p. 91).

¿Qué tiene que ver esta caracterización con el ícono, con su fenomenología? En último término, la plena evidencia de que el *universal* es más que excedente, más que ficción, más que fantasía. Lo que sale al encuentro es el *singular*; que de éste, por su propiedad de ícono, pueda ser extrapolado el universal no quiere decir que se lo llegue a captar o conocer; sólo queda como una trayectoria ideal de la mirada, como un posible que puede llegar a darse. Y, sin embargo, la pura singularidad de cada quien permite que se abra una y otra vez la comprensión de lo humano, de la *humanitas*, en su *inmanencia* y, a la par, en su *contingencia*.

¿Cómo, entonces, liquidar de una vez por todas el universal? En primer término, haciendo claridad de que él es sólo *Fiktum*; y nada más. En segundo lugar, mirando cómo es posible, en el variar de las variaciones, pasar del *Fiktum* lo *universal*, *universalidad*, *humanidad universal* a *multitud*: “Guillermo de Occam (...) afirmaba que la Iglesia es la multitud de los fieles —*Ecclesia est multitudo fidelium*—, lo cual significaba que la Iglesia no era superior ni diferente de la comunidad de cristianos, sino inmanente a ella” (Hardt y Negri, 2011, p. 93). *Multitud* e *inmanencia* son, entonces, dos formas de desenvolvimiento de lo mismo, a saber, de sujetos que en su mundear, en su experiencia de mundo, llegan a identificarse como... bien sea: pobres, miembros de una iglesia, desplazados, tiranizados. Es por esta vía, sólo que debió esperarse hasta Spinoza, que “el horizonte de la inmanencia y el del orden político democrático coinciden plenamente” (p. 93).

Cuando se descubre la *multitud* al mismo tiempo acontece “este proceso histórico de subjetivación” que es, en el fondo, el “modo de vida de la multitud” (Hardt y Negri, 2011, p. 93). Sólo es posible hablar de sujeto, en su singularidad si se lo reconoce en cuanto inmanente, realizando su ser en el mundo con los otros; en una intersubjetividad que no es un universal abstracto, sino simple y mera multitud que vive la contingencia.

Ahora bien, sin pasar por el célebre pasaje de los *Grundrisse* de Marx, en los que se habla del *general intellect*, Duns Escoto y Dante Alighieri “a miles de leguas” coinciden en que “este singular es poderoso, por cuanto es el impulso que permite hacer realidad *totam potentiam intellectus possibilis*: toda la potencia del intelecto posible” (Hardt y Negri, 2011, p. 91). Así, entonces, *individuarse*, ser singular en la vida de la multitud, es realizar la potencia subjetiva de conocer, las potencias anímicas de la creación —sea de la imaginación, de la fantasía—. Y todo esto *deviene*, es *efecto*.

EL LUGAR DE LO VISIBLE VS. EL LUGAR DE LO INVISIBLE

¿Qué ha pasado con las sociedades contemporáneas en el Occidente, entre las que, *mutatis mutandis*, nos contamos? “Político, deportista, periodista, gran jefe de empresa, escritor, todos confiesan que no hay bien máspreciado que éste —‘mi imagen’: no soy más que como imagen” (Marion, 2006, p. 100). Todo el mundo está en el plan de “afirmar la imagen” y esto equivale a “reconocer y transmitir una imagen de sí, un yo-como-imagen que satisfaga tanto a mirones como a lo visto” (p. 100). La *identidad propia* es una moneda que se gasta en el consumo de la mirada del otro: el otro me mira y soy en tanto respondo a las expectativas que tiene el otro al mirarme. La propia identidad se pierde en el consuelo o en la limosna de la mirada del otro: “Ese deseo busca un ídolo (...). Tengo que constituirme como imagen, ya no de mí, sino del ídolo que esperan los mirones —de un ídolo, de la imagen de un deseo, así pues de la mirada de un mirón” (Marion, 2006, p. 101). Se trata de una suerte de fatalidad: “la imagen que soy se somete (...) ante los mirones” (p. 100). Estamos, pues, ante el “onanismo de la mirada” y lo que se despliega ante nuestros ojos es “la tiranía de la imagen idolátrica”; ahora se vive y se proyecta una “*libido videndi*” que, a fuerza de su repetición “nos dispensa de amar, impidiendo ver el rostro del otro —invisible y real” (p. 102). Lo que preocupa no es, precisamente, *ver lo visible*; lo que preocupa es que se ha dejado de *ver lo invisible*. Y, atenidos y apegados a la pura visibilidad: todo termina por ser reducción de la vida, de sí mismo y del otro, la *idolatría* como un *destino*, paradójicamente, *ciego* en su pura y absoluta *visibilidad*.

¿Cómo escapar de esta “prisión de imágenes” (Marion, 2006, p. 103)? Se puede responder puntualmente la cuestión: “Si podemos arrancar el ícono de la lógica de la imagen” (p. 107); en fin de cuentas, “lo visible debe reivindicar definitivamente la invisibilidad” (p. 109). Desde luego, así se invierte la doctrina de la caverna de Platón: no se trata de ir hacia la luz; de escapar de las sombras. Se requiere hacerse luz, proyectarla sobre todo fondo o trasfondo para que venga a visibilidad lo invisible.

¿Cómo deshacerse de la primacía del ver y, dentro de éste, de la hegemonía de la metafísica de la presencia?, ¿cómo mantenerse ante *lo ausente* e, incluso, con temor reverencial, ante *el ausente* —sea Dios, el pobre, el sentido—? Se trata, por tanto, de volver a aprender a ver: reencantando el mundo con

la mirada que no se pierde en lo dado, sino que apunta a dar, a constituir, a desplegar otra visibilidad. Desde luego, se trata de una mirada que satura y, al mismo tiempo, *sutura*: lo descosido, lo inconexo, lo desabrido. Es la *visibilidad de lo invisible* que se expone como *horizonte de sentido*, desde luego, no para afirmar idolátricamente lo percibido-intuido, sino para hallarse ante un despliegue de ser, de potencia de ser, de perspectiva horizónica de ser.

Si la fenomenología de 1907, la de *La idea de la fenomenología*, mostraba el ver como un *ideal* es porque, quizá “Husserl mismo está cayendo con esto en un nuevo positivismo” (Hoyos Vásquez, 2012, p. 63). Acaso hay que advertir que si se quiere “salvar” los fenómenos, las *cosas mismas*, es urgente abandonar el imperio del ver, abrirse a la región de lo *invisto*. Allí lo que queda son las potencias creativas de la imaginación, de la fantasía; y, sin embargo, la vuelta al principio de corregibilidad, a su carácter intersubjetivo, previene de todo solipsismo.

La *imagen-ícono* del pobre es un invisible que abre a otra visibilidad: *fenomenologiza* un ser que porta potencia y horizonte de ser; por eso mismo desborda los límites del capitalismo, desde un dato esencial relativo a la esencia de lo humano, a su *eidos*. Aquí lo que queda en evidencia es que situarse dinámicamente ante la esencia de lo humano requiere superar todo visible, toda tiranía de la imagen, “caer” en lo invisible que se experimenta, precisamente, como existencia. Y si el pobre muestra en su fragilidad *la esencia* es porque muestra la *fragilidad* de la que hay que *guardar y resguardar* a todos y cada uno de los *débiles*; y no una u otra forma particular de pobreza o de fragilidad, sino todas las que emergen y se hacen lugar de expresión y de refugio de los “caídos en desgracia”, de los nuevos desposeídos, de los que tienen un *primer despertar a lo todavía no* o a lo *ya no* de la seguridad, del confort, de los mecanismos de participación, de la tolerancia y el respeto de su singularidad. Si son Francisco de Asís, Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam los estandartes de estas nuevas formas de resistencia es porque la pobreza descubre la potencia y el sentido de ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Hardt, M., y Negri, A (2011). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hoyos Vásquez, G (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre Eds.
- Husserl, E (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*. Den Haag: Martinus Nijhoff; Hua. XXIII.
- Marion, J.-L (2006). *El cruce de lo visible* (J. Bassas Vila, y J. Masó, Trads.) Castellón: Ellago.
- Marion, J.-L (2008). *Siendo dado*. Madrid: Síntesis.
- Reeder, H. P (2009). El llamado “fenómeno” saturado. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 3, 275-298.
- Restrepo, C. E (2012). *La remoción del ser*. Bogotá: San Pablo.
- Simondon, G (2007). *Modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vargas Guillén, G (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Virno, P (2001). Multitud e individuación. *Multitudes* (7), s.d.

BEMOLES DE *LO COMÚN* ENTRE TONI NEGRI Y GUILLERMO HOYOS

Juan Manuel Cuartas R.¹

Más allá de la discusión de la que pueda ser objeto desde perspectivas políticas, sociológicas y culturales, la idea de *lo común* llama a la convergencia de la puesta en cuestión, el análisis y la comprensión en autores signados por la franqueza y la denuncia. Este es el caso de Toni Negri y de Guillermo Hoyos. El ensayo que viene a continuación pone en relación las deliberaciones de ambos en torno a lo común, con el propósito de alcanzar una correspondencia que afirme tanto de un lado como del otro.

Si estudiamos a fondo lo que significa la adopción del concepto *lo común* para los propósitos teóricos de un pensador como Toni Negri, encontramos que dicho concepto puede ser tan polémico como revelador, en la medida en que el sentido y el valer de lo común constituyen hoy el referente, o más bien diríamos el problema más apremiante en el propósito de democratización de las sociedades. Negri instala la discusión sobre lo común en el marco de reticencias, lazos de unión y contrariedades que se presentan entre modernidad y postmodernidad. En el primer caso, la modernidad fusionó racionalidad, ordenación y poder bajo la sombra del bienestar común, mientras que la posmodernidad postuló como valor lo fragmentario, poniendo en situación de cosa común diferentes expresiones y registros de orden cultural y social. De uno y de otro lado, la crítica no se ha hecho esperar: al ingresar el espíritu de la modernidad en cualquier estado de cosas, ya se trate de una comunidad, un individuo, una actividad productiva, un orden de ideas, una forma de expresión, una condición política o económica, lo que se representa a corto plazo es la situación de no marcha atrás, de imposición de paramentos de progreso que usualmente echan por tierra formaciones tradicionales y valores que se hunden o se pierden sin mayor opción de retorno, o tan sólo de emergencia.

Por su parte al posmodernismo se le imputa la desregulación absoluta, la ausencia de discernimiento y el imperativo de la *causa non causa* por el que todo se pone al servicio de todo, se desdibujan los géneros y se resta im-

¹ Profesor Universidad EAFIT.

portancia a la deliberación política, en beneficio de lo estético y lo cultural. Lo interesante ha sido, en cualquier caso, que Negri ha propuesto lo común como el parámetro de discusión entre lo uno y lo otro; diferente a lo que desde otros puntos de vista se ha considerado, por ejemplo, del bien común, entendido como la expresión del estancamiento de las condiciones de la vida social orientada hacia la perfección y la felicidad; o como en el espíritu de la escuela escocesa del sentido común, donde se siguen dando vueltas de noria en torno a las observaciones de David Hume sobre las creencias naturales o de sentido común, contrarias a su parecer a la única postura filosófica razonable: el empirismo. Pero, para Negri, desplazar el foco de atención sobre lo común ha abierto la discusión en torno a los objetivos, metodologías y registros de lo moderno y lo posmoderno, entendiendo que, cualquiera sea el caso, la constitución de lo común debe primar, ya sea sacando beneficio de la redefinición racional del mundo por parte de la modernidad, o de la pluralidad de expresiones que invoca la posmodernidad. La relevancia de lo común se encuentra, por decir lo menos, atrapada en las dicotomías Estado-nación; imperialismo-colonialismo; ciudadanía-sujeto político, dispuestas críticamente como versiones alternativas de la ilusión y la realidad. Puede decirse, en suma, que estos conceptos son todos del cuño de la modernidad, que no termina de instalarse en la escena geopolítica mundial, actuando de manera imperativa sobre lo común, sin otro objetivo diferente a la organización, la dominación y la razón. “La problemática del Imperio [expone Negri] está determinada en primer lugar por un hecho simple: que hay un orden mundial. Este orden se expresa como una formación jurídica” (Hardt y Negri, 2000, p. 9).

En este panóptico de ideas entra a participar Guillermo Hoyos, a quien lo común le concierne en función de la tercera dicotomía: la ciudadanía y el sujeto político. Como una construcción hipotética, que no se puede dar por acabada, al menos en las naciones latinoamericanas, y pese a las posibilidades dialécticas que la motivan, la ciudadanía (lo común) resulta frágil y se diluye fácilmente cada que incurre la violencia. Antes de tomar en consideración la redefinición de la que es objeto lo común en la indagación de Hoyos, que poco o nada tiene que ver con una toma de cuentas de corte posmoderno, viene bien completar la partida de los dos autores reportando que es en la dicotomía Estado-nación donde se deciden sus respectivos presupuestos. Negri hace visible que hay aún en la concepción y disposición del Estado-nación el prurito

de declarar la guerra y mantenerse en ella, sin que lo común, que es objeto del discurso, cobre prioridad y se conciba como un atenuante suficiente. Siendo la guerra algo en lo que actúa el Estado, lo común es invisible. Ante este estado de cosas, Negri reconoce en el sujeto político la opción de visualización de lo común, en la medida en que al día de hoy este se encuentra movilizado en formas de trabajo cooperativo que lo han venido transformando intelectualmente como sujeto de auto-conocimiento; algo sin duda lejano a las versiones de alienación descritas por el marxismo. Esto no significa, sin embargo, que el sujeto político suscriba versiones suficientemente claras de libertad, o al menos de toma de distancia frente al determinismo, sino más bien que la identificación de lo común bien puede llevarlo a preguntar por su ser y su estar en el mundo.

De modo similar, resalta en Hoyos un énfasis por el *éthos* ciudadano que tiene en los maestros y en los actores de la educación en general, la versión más depurada del sujeto social y cultural, pues son ellos quienes tiene la posibilidad de preguntar y responder, de observar y establecer, de estudiar y cotejar, y finalmente promover la ciudadanía como una comprensión común de orden cosmopolita. El sentido y el valor de lo común es aquí un ejercicio hermenéutico, antes que político, localizado en la educación antes que en el trabajo, en virtud del cual se promueve el cosmopolitismo, antes que el nacionalismo. En el escenario de recesión de la modernidad, que no significa de ningún modo abdicación de lo moderno, Negri considera que “vivimos dentro de un mundo global, dentro de un mundo en el cual, con todas las diferencias, los procesos de unificación y de homogenización cobran cada vez más importancia” (Negri, 2012, p. 174). Semejante declaración no da por establecido que las jornadas de trabajo hayan llegado a su fin, o que se haya conseguido suprimir las prácticas de producción en función del trabajo adicional, sólo que vivimos en un tiempo cuyo signo de unificación se expresa a través de móviles y motivos que han conseguido fusionar la noche con el día, tornándolos indiscernibles. De igual manera el espacio se ha transformado en su deriva ontológica, resignificándose en función de la versatilidad y la habitabilidad, dando lugar a la realización de diversidad de prácticas en las que se debaten las jerarquías con la cosa común. Así descritos, en apariencia tiempo y espacio competen más a la posmodernidad que a la modernidad, como si fuera verdad que desde todos los ángulos lo común cobra una dimensión diferente, sustrayéndose a la observación de normas y organizaciones. No pretendemos ade-

lantar la tesis de que en el sentido que le imprime Negri a la posmodernidad se realice definitivamente lo común, bajo una disposición “correcta”, apolítica, pluriétnica y multicultural que conduce a la experiencia de la democracia. La misma reserva puede hacerse en relación con la confrontación directa que realiza Hoyos a la política del Estado-nación, en la que ve un ente que no interroga la experiencia de lo común, y que atenaza el estado medio de la sociedad con regulaciones que le ciegan el horizonte y le impiden alcanzar, o siquiera tender al cosmopolitismo.

El título de este ensayo responde a este estado de cosas, señalando los be-moles o dificultades del establecimiento de lo común, que enfrenta, como se dice, una verdad a medias que supuestamente obra en su beneficio. Ni es una ecuación en Negri lo común y la democracia, como tampoco lo es en Hoyos lo común y la ciudadanía. Siendo grande la dificultad, exige pensar y discernir desde diferentes perspectivas. La escritura a cuatro manos entre Toni Negri y el filósofo político norteamericano Michael Hardt, dio como primer resultado *Imperio* (2000), en buena hora considerado como el “Manifiesto comunista del siglo XXI”, y posteriormente los dos títulos que completan la saga: *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio* (2004), y *Commonwealth* (2009). Esta arremetida crítica de ideas ha tenido en Latinoamérica una importante recepción, convocando a la discusión de múltiples problemáticas y ubicando lo común (su toma de conciencia) en el ojo del huracán.

Como referente jurídico, y a su vez crítico de la experiencia de mundo, tal como vivimos hoy, los autores aluden a un “flujo biopolítico” por el que la vida se ofrece regulada, ordenada en virtud, no de un acercamiento de naciones ni de un rompimiento de fronteras, sino de algo como la emanación de un sentido de apropiación política de la vida. En palabras suyas:

El contexto biopolítico del nuevo paradigma es perfectamente central a nuestro análisis. Es lo que ofrece al poder una elección, no sólo entre obediencia y desobediencia, o entre participación política formal o rechazo, sino también para todas las alternativas de vida y de muerte, de riqueza y de pobreza, de producción y reproducción social, etc., (Hardt y Negri, 2000, p. 27).

Como respuesta a este estado de inmersión en un “flujo biopolítico”, puede sostenerse que Hoyos ve en el acucioso concepto husserliano “mundo de

la vida” los intereses de la vida cotidiana, la ciencia y la comunicación, de los que se espera traigan como resultado la rehabilitación del sentido común, en virtud del cual se alcanza un estado de auto-comprensión de quien no es ya un mero individuo, sino más bien la persona que hace apropiación del estatus de ciudadano, como un gesto relevante de emancipación.

En el ensayo: “Por qué y para qué la filosofía en la época actual. Reflexiones desde la filosofía de la educación”, Hoyos plantea:

En la comunicación, la “verdad” en un sentido más amplio se alimenta, por un lado, de las perspectivas de los participantes desde múltiples intereses y, por otro, del poder argumentativo del lenguaje, cuya fuerza se realimenta en el mundo de la vida, pero se valida en la comunicación. Es de la naturaleza del lenguaje buscar la comprensión y el reconocimiento mutuo y, en caso de ser necesario, acordar consensos y acciones comunes y delimitar disensos. Así el lenguaje no sólo funda culturas y afirma identidad personal, sino que ante todo constituye sociedad (Hoyos Vásquez, 2004, pp. 177-200).

Ahora bien, de Hoyos a Negri la diferencia radica en que para Negri hay un contenido biológico que eleva a los individuos, en el orden intelectual y en el orden de las acciones, a ligar unos con otros y a reconocerse inmersos en la estructura social, mientras que Hoyos, si bien no suscribe un “flujo biopolítico” como tal, sí enfatiza en la racionalidad bioética, que se ofrece desde el “mundo de la vida”, la actuación comunicativa y la educación centrada en el humanismo.

En estos escenarios debaten con propiedad un aristotelismo (Negri) y un kantismo (Hoyos), en la medida en que prima en el primero la razón política del individuo, mientras que en el segundo se impone un imperativo de solidaridad y reconocimiento. En cualquier caso, redundando en los términos, lo común es causa común de la que no se puede decir que se haya alcanzado su caracterización final. Negri alude a tres categorías que permiten leer la nueva realidad que nos ha quedado después de la modernidad, cuando se agotó la vida en el planeta y todos los individuos entregaron su mundo al ciclo de refiguración del capital y el trabajo. Tales categorías son: la multitud, lo común y la singularidad; no se trata de un ser polimorfo con tres caras, sino de tres estados de representación del individuo bio-político:

a). La multitud, no “las masas”, en el sentido que hizo célebre a Ortega y Gasset, en tanto allí se alberga al individuo que coopera y recibe cooperación bajo un sinnúmero de formas que le permiten sortear el presente en sus expectativas de supervivencia, complacencia y desempeño.

b). La singularidad, por su parte, entabla una diferencia rotunda en relación con la mera individualidad, característica de la modernidad, pues no se trata ya del avance de cada quien en pos de sus intereses de dominio y expansión, poder y control, sino del sentido y el valor de lo singular en términos de expresión, proyectado hacia la pluralidad y el pluralismo.

c). En la conjunción de la multitud y la singularidad, se pone de presente lo común, o correspondencia con lo otro, que a su vez conecta con otro y crea una red de vínculos que trae como resultado el auto-reconocimiento refrendado en el presente y proyectado hacia el futuro. Lo común no es ya más la cultura o la intrascendencia de individuos y prácticas desdibujados por las jerarquías, desprovistos de identidad frente a organizaciones como el Estado, la empresa, las instituciones, los partidos políticos, etc.

El papel que juega Hoyos frente a una metodología como ésta, no debe buscarse ni en sus concordancias con Negri, de cuya obra no hemos encontrado mención en sus libros, conferencias y artículos, ni en la mención a las tres categorías, de las cuales sólo una, lo común, es explícita pero, como se dice, bajo otra resolución, otros presupuestos y otras exigencias. El concepto de *ciudadanía* en Hoyos, que a primera vista parece cercano al de multitud, es asimismo diverso, al punto de que la ciudadanía se localiza ontológicamente en el entramado de una comunidad como la latinoamericana, donde la educación está llamada a cumplir un papel, mientras que la multitud, que puede ilustrarse en la analogía de un bosque, sustenta la biodiversidad y el biopoder en virtud de redes complejas de cooperación. En otras palabras, como sostiene Negri, en la medida en que la multitud no es sólo la multitud (el bosque no es sólo el bosque), se impone lo común que se revela en lo vivo y en lo político. Por su parte en Hoyos, la ciudadanía no guarda analogía con el bosque, sino con la ilustración, que infunde en los individuos un éthos que emerge en su expresión y su auto-comprensión, sin parecer importar barreras tan onerosas como la estratificación, las castas y las jerarquías. En tanto que lo común invoca el término medio (que Hoyos llama *mediocridad*, desafiando la adversidad del campo semántico de este

término), sus debates y conferencias fueron siempre el escenario ideal para traer a cuento la enseñanza clásica sobre el “dorado término medio” (*aurea mediocritas*) de la filosofía de Quinto Horacio Flaco, en su *Oda a Licinio*,² donde se traza como objetivo a alcanzar, no la excelencia, sino un punto medio ideal al que no afecten la virtud ni los excesos.

Como vemos, hay complejidad de un lado y de otro; mientras que la idea de lo común en Negri se cifra en la valoración de la multitud en función de la cooperación, exposición que ha sido objeto de no pocas reticencias, pese a que obra como beneficio de inventario las experiencias del propio Negri como activista político, la imputación de cargos que se le hizo como miembro del grupo terrorista *Brigate Rosse*, el encarcelamiento, el exilio y la labor docente en la Universidad de Vincennes y en el Collège International de Philosophie. De este trasegar se ve lo que se ve, se aprende lo que se aprende: la reivindicación política de lo común, o para resumir, la fundamentación y defensa de la tesis “es posible ser comunista sin ser marxista”. Entre tanto Hoyos, que en el mejor sentido consiguió llevar sus ideas a diferentes espacios del ámbito latinoamericano, podría decirse, no fue objeto de persecuciones, sino que por el contrario, fue precisamente él quien hostigó con su desacralidad, su tono elevado y su docencia, las trampas del absurdo, allí donde las políticas educativas se enmascaran en el optimismo de la acreditación y las condiciones de calidad de los programas académicos y las instituciones de educación superior.

El éthos de la universidad es, frente a esto, una contradicción flagrante que debe enfrentarse y contenerse en función de la clarificación de lo efectivamente verdadero:

¿Qué respuesta deberían dar las universidades actuales? Sin dejarse presionar sólo por las urgencias de la modernización, tendrían que reconstruir su tradición y, de acuerdo con ella, ser sitios en los que se discuten y elaboran concepciones y criterios de la justificación racional, de manera que la sociedad civil aprenda de la universidad cómo conducir razonable y dialógicamente sus propios debates prácticos o teóricos (Hoyos Vásquez, 2013, p. 24).

2 Estas son las palabras iniciales de la *Oda a Licinio*, de Horacio: “Vivirás, Licinio, más rectamente si no tiendes constantemente a altamar y no te ciñes demasiado a la orilla, poco seguro en un horror prudente a las tempestades. El que escoge la mediocridad dorada tiene la seguridad de que le preserva de la solidez de un techo humilde y está lejos de un palacio sujeto a la envidia”. Cf. Horacio (2007). *Odas. Canto secular. Epodos*. Edición de José Luis Moralejo. Madrid: Gredos.

De uno y otro lado se impone como exigencia la visibilización de lo común, de manera que tanto ingresa en el conocimiento y en el auto-conocimiento el que cuenta con recursos, como el que no cuenta con ellos, y tanto se decide el valor de lo común en las instituciones educativas, como en los demás espacios de participación de la multitud, bajo el designio de la verdad verdadera del éthos ciudadano, hasta llegar a las fauces donde se predica la violencia y la deshumanización.

Lo anterior puede sonar al ideal de ilustración, tres siglos después, pero ello no obsta para que resuene de manera continua y duradera el debate sobre la constitución y el porvenir de lo común porque, ¿qué es en realidad un problema social?; tanto Negri, como Hoyos responderían que es una tensión en la sociedad visualizada como tal, de manera que el éxito o el fracaso de su resolución está asociado a la capacidad de dar cuenta de él amplificando las variables de indagación y discusión, sin que pueda ocurrir que sea el olvido el que pase la cuenta, y el problema social dé al traste con la previsión y comprensión de lo común. Asuntos tan importantes como la ciencia, la tecnología, la economía responsable, la cultura ambiental, la educación, el buen gobierno, el tacto, el buen gusto, no deben dejarse sólo a personas con perfil de dominadores y dominantes.

Como se puede colegir de Negri y Hoyos, el *modus vivendi* introduce a los intelectuales en la sociedad, al punto que el perfil del intelectual público, estudioso, acucioso, y deliberante resulta relevante, no sólo para las sociedades europea y latinoamericana, sino para la sociedad global, donde se espera que la resonancia de su pensamiento consiga ser cada vez mayor. El sociólogo húngaro Karl Manheim definió a los intelectuales como un grupo capaz de separarse de las fuerzas de poder inmediatas, con el propósito de orientar la educación cívica. Sumado a Negri y a Hoyos, para Manheim constituiría una honda decepción vislumbrar un panorama en el que los intelectuales, uno a uno, sin recato ni otra razón que la visibilidad virtual, se vayan pasando a las revistas, donde no resuenan ya más la reflexión y el ¿qué hacer? que demanda por la constitución de lo común. Negri ilustra con claridad este estado de cosas:

Es fundamental sacar las consecuencias de esto, una pequeña filosofía de lo común. Lo común, como ya dije, está fundamentalmente articulado, en el sentido más pleno de la palabra, con el movimiento y la comunicación

de las singularidades. No existe un común que pueda ser referido simplemente a elementos orgánicos o a elementos identitarios. Lo común es siempre construido por un reconocimiento del otro, por una relación con el otro que se desarrolla en esa realidad (Negri, 2012, p. 186).

A modo de recapitulación, y llevando a una suerte de conjugación las tesis de Negri y de Hoyos sobre lo común, se puede plantear lo siguiente:

- a) Lo común no puede concebirse como un epifenómeno del poder.
- b) La tradición está en condiciones de revelar a qué supuestos han obedecido las sociedades en su configuración o desfiguración de lo común.
- c) La única ética con la que se debe pactar, es aquella que refrende un éthos y un sentido cooperativo dirigido hacia lo común.
- d) Lo común no puede entenderse como un devenir o un estado natural.
- e) Lo común guarda relación con la determinación política de la vida, de la totalidad de la vida.
- f) Nociones como *el cuidado de sí* y *la estetización de la vida*, son recepciones acríticas de la historia de la filosofía que no vislumbran los bemoles de lo común.
- g) No hay ninguna racionalización que sea auto-suficiente y pueda sustraerse de la evidencia de lo común.

BIBLIOGRAFÍA

- Hardt, M. y Negri, A (2000). *Imperio* [Traducción Eduardo Sadier]. De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets. Edición gratuita por internet <http://chilevive.cl>
- Horacio (2007). *Odas. Canto secular. Epodos* [Edición de José Luis Moralejo]. Madrid: Editorial Gredos.
- Hoyos Vásquez, G (2004). Por qué y para qué la filosofía en la época actual. Reflexiones desde la filosofía de la educación. *Revista Historia de la Educación Colombiana*, 6/7, 177-200.
- Hoyos Vásquez, G (2013). *El ethos de la Universidad*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT.
- Negri, A (2012). *Marx, la biopolítica y lo común* [Traducción: Francisco Javier Moreno]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ILSA (Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativo).

INDIVIDUACIÓN E IDENTIDAD. ENTORNO VIRTUAL Y TRABAJO INMATERIAL

Lina Marcela Gil Congote¹

En el contexto posindustrial, era de imperio, emerge la categoría de trabajador cognitivo en la que se expresan las tensiones de una forma de producción que, en su inmaterialidad, encuentra en los entornos virtuales una nueva forma de manejo y manipulación de la subjetividad y la identidad. Pero, a la vez, se constituye en una oportunidad para devenir como sujeto social y político que despliega sus capacidades para comunicarse, cooperar y construir significaciones compartidas. Se muestran así, dos caras o perspectivas que coexisten para pensar la técnica: como *alienación* o como *individuación*. Se enfatiza esta última desde la teoría de Gilbert Simondon, quien considera la técnica como *relación social* que, al realizarse, efectúa lo transindividual.

El artículo desarrolla en primera instancia una contextualización de lo que se entiende por técnica y propone la actitud reflexiva como un punto de enlace entre las variantes planteadas. Se detiene en la categoría de *trabajo inmaterial*, con énfasis en el *trabajador intelectual* o *cognitivo*, para mostrar los cambios que suscita esta nueva forma de producción. A partir de la pregunta por la construcción de identidad, se toma como referencia el proceso de individuación que deriva en *identidad en devenir*, con sus propias características en entornos virtuales, sin dejar de reconocer algunas limitaciones.

INTRODUCCIÓN

La técnica —antesala y contexto para arribar a lo virtual— y su racionalización, plantea perspectivas, a veces antagónicas, que coexisten desde la modernidad. Heidegger es un autor pertinente para pensar este asunto, en el tránsito de la época del *representar* (ciencia como mecánica) a la época del *disponer*, en el que los dispositivos, la técnica (así como la tecnología), llegan a adquirir su propia autonomía y ante los cuales conviene preservar el pensar reflexivo, el meditar (Heidegger, 1994, 1996; Vargas, 2003). Para

¹ Profesora de la Universidad de Antioquia. Estudiante del Doctorado en Administración, Universidad AFIT.

Heidegger “la técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (1996, p. 75). En la medida en que *el mundo es representación* (“poner ante sí y traer hacia sí” [p. 90]), el hombre alcanza la categoría de sujeto (“subjectum dentro de lo ente”, en un sentido metafísico: “Lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí” [p. 87]).

Advierte Heidegger que un riesgo de alcanzar la categoría de sujeto es caer en el “subjetivismo”, pero a la vez permite “la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho”; es el surgimiento del humanismo: “Aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre” (1996, p. 91). Este “hombre para el hombre” implica desde la mirada de la técnica, no dejarse avasallar por ella ni oponerse a ella, en tanto ya está incorporada como parte de la humanidad.

En la lectura que hace Vargas de Heidegger, y que complementa desde la fenomenología (2003, p. 148 y ss.), la técnica, al igual que la metafísica, es el lugar donde se manifiesta y se oculta el ser. En ella se conjugan las categorías: *disposición*, *disponer* y *dispositivo*:

[Disposición es] un *poner* (*thesis*) antecedido, un “traer delante”, un pre-figurar (...) Disponer, en cambio [es] una actuación encaminada a (...), suscitadora de (...), previendo que (...), para(...). El *dispositivo* por su parte es un *efecto*, valga decirlo con una redundancia, *con fuerza efectual* (...). Llamemos a cada uno de estos dispositivos *efectos*, objetivaciones de una idea que se ha aportado como medio o mediación para solucionar un problema (...) pero no por estar dispuesto entra en operación. Un funcionamiento depende de ser o no reclamado como un útil (...) De ahí que la *disponibilidad* del *dispositivo* se pueda comprender como la esencia del *disponer*. Vemos que en el dispositivo no sólo se está objetivando un sentido del mundo o de lo ente. Lo antepuesto es la posibilidad misma de poner en una determinada dirección de sentido de lo ente. El sentido

2 Además del *disponer*, Vargas (2003, pp. 167-170) plantea otras categorías que caracterizan una “cultura tecnológica”, advirtiendo que no basta tener los aparatos o los dispositivos para incorporarla como tal. Estas son: artificialidad, eficacia, pragmatidad, riesgo, estética, diseño, mercado, innovación, estructura.

abierto y objetivado en el dispositivo es sólo un indicio de las múltiples posibilidades (de sentido) (Vargas, 2003, pp. 172-173).

Los diversos sentidos y posibilidades implican pasar de la potencia al acto mediante dispositivos que efectúen soluciones. De allí que la tecnología cambie la noción de “la verdad son los hechos”, por el criterio de validez y eficacia: “Como hecho sólo se puede entender la economía de cada respuesta a un problema que situacional y contextualmente tiene sentido para una comunidad” (Vargas, 2003, p. 159).

La técnica se inscribe en la cultura, en el entorno económico y político de cada época, transformándolo: la escritura, el alfabeto, la imprenta, poco a poco se “naturalizaron”; en su momento resolvieron problemas y abrieron posibilidades democráticas y de opinión pública (Lévy, 1996, 2004). La técnica moderna, en particular la tecnología de los entornos virtuales, vive ese proceso de naturalización, de incorporación a la cultura y puede operar como *mediación*, como *instrumento* o como *ingrediente del mundo de la vida* (Vargas, 2003, pp. 151-160). En el primer caso, “la fuente de sentido no está en el dispositivo, pero sin él no se puede hacer una comprensión del horizonte de la experiencia que se está realizando” (p. 156). En el segundo, el sujeto se convierte en dispositivo de la técnica; se desconecta “la relación del dispositivo con la racionalidad que lo motivó o a la que da origen”. En el tercero, la técnica es parte “natural” del entorno, como lo vive la generación que nace con la tecnología, se sirve de ella como herramienta, como útil, construye afectos en su relación con ella, pero no necesariamente la piensa o la reflexiona como tal (p. 157). Para Simondon:

(...) la primera condición de incorporación de los objetos técnicos a la cultura sería que el hombre no fuera ni inferior ni superior a los objetos técnicos, que pueda abordarlos y aprender a conocerlos manteniendo con ellos una relación de igualdad, de reciprocidad de intercambios: en cierta manera, una relación social (2007, p. 108).

El camino reflexivo que propone Heidegger permite articular las variantes de la técnica y ubicarla a favor de las capacidades y las necesidades humanas, en la vía de una relación social. Sin embargo, contrario al punto de vista de Simondon, Heidegger piensa que la técnica no necesariamente “ataña a lo

más íntimo y propio” de lo humano (1994, p. 27) y se encuentra en un terreno que oscila entre la servidumbre y el manejo moderado:

Podemos dar el *sí* a la ineludible utilización de los objetos técnicos, y podemos a la vez decir *no* en cuanto les prohibimos que exclusivamente nos planteen exigencias, nos deformen, nos confundan y por último nos devasten (...). Quiero nombrar esta actitud del simultáneo *sí* y *no* al mundo técnico con unas viejas palabras: *la serenidad* [Gelassenheit] *ante las cosas* (Heidegger, 1994, p. 27).

Se trata más bien de los fines y del uso según intereses particulares, que no implica negar la expresión de lo preindividual en la creación de los objetos. En este aspecto, la posición de Heidegger es vista como “posromántica”, que culpa a la técnica de lo que el hombre ha perdido en su condición natural y lo aleja del ser; no como un saber que conjuga lo utilitario y lo estético, e implica un humanismo en el que la técnica está en relación entrañable, indisoluble con la cultura (Rodríguez, 2010; Simondon, 2007).

Este pensar meditativo, que alcanza la *serenidad*³ respecto a la técnica, es necesario en tiempos que amenazan las obras colectivas y perdurables. Heidegger ve con preocupación que el hombre se halle en una “fuga del pensar”, por su abandono del *pensar meditativo* y su hundimiento en el *pensamiento calculador*, racional, instrumental. Por ello no encuentra en la reflexión el camino para el arraigo y el ascenso espiritual; citando a Hebel observa que es preciso: “Salir de la tierra para florecer en el éter y poder dar frutos” (Heidegger, 1994, p. 27).

Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro. La significación modificada de la palabra “dispuesto”, se nos hace ahora quizás más familiar, si pensamos dispuesto [*Gestell*] en el sentido de destino [*Geschick*] y peligro [*Gefahr*] (Heidegger, 1997, pp. 138-139).

La serenidad va acompañada de “apertura hacia el misterio” (Heidegger, 1994, p. 27), y ante el ocultamiento y el peligro, se abre “el camino hacia lo

3 No hay que olvidar que se trata de una alocución de 1955, en plena “era atómica”.

salvador”: el preguntar, que es “la devoción del pensar” (1997, p. 148). En este sentido, se pretende mostrar que la técnica, acompañada de capacidades humanas por excelencia: reflexión, comunicación, búsqueda de lo colectivo, se convierte en una oportunidad para hacer del trabajo un entorno que permita el *despliegue de la identidad*, esa identidad que en lo virtual se desterritorializa y encuentra opciones para devenir de múltiples modos.

De acuerdo con Pierre Lévy (2004), somos parte de una *inteligencia colectiva* que encuentra en los medios virtuales y en las redes una oportunidad para la “hospitalidad”, “la escucha” (del entorno y de sí mismo), “el vínculo social”, lo irreductible de lo “relacional” que no se deja atrapar en lo económico y amplía el “conócete a ti mismo” a un *cogitamus: aprender a pensar y a conocernos juntos* (p. 21). Sin embargo, el autor no niega la coexistencia de capas o “espacios antropológicos”, dentro de los cuales el saber actúa como puente, un *entre* “la tierra, el territorio y la mercancía”. Deja así enunciadas las caras múltiples del saber y del individuo que en su diversidad no excluye el mal, sino que intenta “minimizarlo” (pp. 136-140); se podría decir, mejor, intentar integrarlo de manera armónica (Ramírez, 2012, pp. 270-276).

No se puede negar que el tránsito de una *vieja economía*, centrada en la producción, el capital y el trabajo, a una *economía de la información, el conocimiento y la tecnología*, se enmarca en una agresiva competencia global y un acelerado cambio tecnológico, que da lugar a diferentes economías a escala y a la disputa de los sectores y las naciones por su posicionamiento en el mercado; pero, a la vez, permite configurar otras formas de cooperación, de enlaces, redes y sistemas que introducen “la diversidad, la complejidad y la ambigüedad” como características de dicha economía del conocimiento⁴, en cuyo centro se sitúan el aprendizaje y la comunicación (Chinying, 2001)⁵. Desde este contexto de coexistencia de fuerzas se conciben los entornos

4 Hay iniciativas que muestran una tendencia mundial que vale la pena fortalecer: desde prácticas conversacionales en las empresas, redes de co-creación, acciones de emprendimiento social, plataformas construidas con comunidades que cooperan, hasta propuestas alternativas de economía que claman por un equilibrio entre el desarrollo y el crecimiento económico (Foro social mundial, Movimiento ¡Indignaos!). Véase: Lakhani, K. y Jeppesen, L. B (2007) o Tapscott, D. y Williams, A. D (2006), quienes comentan casos reconocidos de integración de esfuerzos y colaboración masiva, de conocimiento abierto como *Wikipedia* o *InnoCentive*.

5 En el campo organizacional establecer redes se plantea como un reto en la medida en que las empresas no suelen estar preparadas para colaborar con actores diversos; sin embargo, ha surgido la tendencia a integrar “inteligencias colectivas” para crear y fortalecer comunidades (Elmqvist, Fredberg y Olilla, 2009, p. 340). De acuerdo con Von Hippel y Von Krogh (2006) “las comunidades epistémicas en el mundo de la ciencia son el tipo ideal de modelo de acción colectiva”, por lo que el *capital intelectual* de las organizaciones toma cada vez más importancia, más allá de la tecnología y los recursos financieros. Véase también: Ross, J. y Von Krogh, G (1996), Schilling, M. y Hill, C (1998), Tepper, S (2002), Lambooy, J (2005).

técnicos actuales como una oportunidad para promover procesos de individuación y transindividuación, tal como lo propone Gilbert Simondon (2007, 2009), sin restringirlo a la ciencia o al conocimiento institucionalizado.

IMPERIO Y TRABAJO INMATERIAL

Imperio (Hardt y Negri, 2005) es un texto cumbre en la comprensión del paso de la modernidad a la posmodernidad, desde el análisis del capitalismo y sus desarrollos; condiciones necesarias para una filosofía política (Deleuze, 1995). La diferencia entre imperialismo e imperio, el primero dependiente de un Estado-nación con límites claros entre interior y exterior; el segundo sin fronteras, descentralizado y desterritorializado, conduce a las implicaciones de un nuevo orden que “sobredetermina la relación entre lo individual y lo universal”: el capitalismo (Hardt y Negri, 2005, p. 106). Mientras en el imperialismo se separan los poderes, en imperio lo social, económico, político y cultural están superpuestos, ya que el mundo entero aparece como dominio.

Este cambio se puede ver claramente con Deleuze (1995) en lo que llamó, siguiendo a Foucault, el paso de las *sociedades disciplinarias* a las *sociedades de control*. En las primeras, típicas del siglo XVIII hasta comienzos del XX, las instituciones como sistemas de encierro marcaban la vida sucesiva del individuo, desde la escuela, el cuartel, la fábrica, el hospital y la cárcel. Estas instituciones sucesoras de las “sociedades de soberanía” marcan límites precisos, a veces transitorios, y el individuo puede saber cuáles con sus fronteras y encontrar posibilidades de resistencia, incluso en otras instituciones que operan desde su poder y su fuerza (como el sindicato para el caso del mundo laboral).

A medida que se extiende el siglo XX, la economía no se concentra sólo en la acumulación de capital y se pasa al *comando imperial* mediante modalidades de control biopolítico; del molde (que remite a encierro) se pasa a la modulación (más móvil, figura de malla que cambia de manera constante); del número se pasa a la cifra o contraseña; del topo a la serpiente; de las máquinas que se exponen al sabotaje, a los computadores y la informática, siempre conectadas. Hardt y Negri (2005, p. 253) lo describen como “nuevas prótesis integradas a nuestros cuerpos y mentes (...). La antropología del ciberespacio es en verdad un reconocimiento de la nueva condición humana”.

Ahora bien, ¿de qué manera esa nueva condición se expresa en términos de identidad?

El imperio se opone a divisiones binarias y surge una identidad amplia, híbrida, modulante, polisémica, que no está dada de antemano ni es “original”; es un proceso de generación constante en el campo de fuerzas sociales y, como tal, permite conformar un “cuerpo biopolítico colectivo” (Hardt y Negri, 2005, p. 30). Se pasa del encierro a una transversalidad, que impide saber claramente dónde está el adentro y dónde está el afuera. Pero, si como dice Negri (en conversación con Deleuze, 1995, p. 148): “El sujeto es el límite de un movimiento continuo entre un afuera y un adentro”, ¿qué implica para este sujeto estar en la estructura del imperio y cuáles son sus posibilidades en la era del llamado trabajo inmaterial?

Trabajo inmaterial es una categoría que introducen Lazzarato y Negri (2001), representantes del movimiento italiano *Potere Operaio*⁶, en el contexto de las luchas italianas en la década del sesenta por la conquista de una “autonomía obrera” contra el taylorismo. Se logran garantías jurídicas y políticas de bienestar para el obrero tradicional, masificado en los centros industriales y, a la vez, emerge otra categoría: el *operario social*, que más allá de los “marginados” o “excluidos”, se constituye en un sujeto protagonista de un nuevo modo de producción que recupera la subjetividad y el poder político del trabajador (pp. 7-9). Los autores afirman:

Si no se ve más la fábrica, no es porque desapareció, sino porque se socializó, en este sentido se volvió inmaterial, de una inmaterialidad que continúa así mismo produciendo relaciones sociales, valores, lucros (...). Para comprender la figura de los empresarios, en el lugar de las categorías de la disciplina de la empresa y de coacción administrativa, es necesario utilizar las categorías de *mediación y de legitimación* entre los diversos actores (bancos, unidades productivas, colectividades locales, consumidores, distribuidores, etc.) (Lazzarato y Negri, 2001, p. 26).

El trabajo inmaterial, propio de la empresa posfordista, más palpable en el mundo de los servicios, implica la inclusión del consumidor, del cliente,

⁶ Traducido como *operaístas*: movimiento teórico y social neomarxista italiano en la década del cincuenta y setenta, del cual formaron parte, entre otros, Virno, Negri, Hardt, Lazzarato y Agamben.

como miembro activo. No es ya el capitalismo de la producción, sino del producto (Lazzarato y Negri, 2001, p. 27): El producto no muere, se prolonga como creación ideológica, cultural, de valores, mediante dispositivos de consumo como la publicidad y el marketing. Se establece una “relación social”, cuya “materia prima es la subjetividad” (p. 21).

Para el *Potere Operaio* al tomar como referencia el sujeto que se perfilaba en el capitalismo según los *Grundrisse* de Marx, cobran sentido las categorías de “saber social” y “cooperación”, en una relectura del *general intellect* en el que la fuerza de trabajo se vuelve indeterminación, es “libre y constitutivo” por no estar sujeto a la lógica del capital y hacen del intelectual un actor imprescindible del proceso productivo.⁷ Estos aspectos serán leídos por Foucault y Deleuze como el escenario para una producción de subjetividad que gracias a dicha indeterminación es potencialidad (p. 16), pero a la vez no deja de advertirse su lado oscuro, puesto que el *mundo del trabajo* no se separa de las otras esferas del *mundo de la vida*.

Es central rescatar la categoría de “*trabajo vivo*” de Marx en su connotación de “fuerza social y autónoma” (p. 11), “principio productivo inmanente (...) potencia ontológica que produce un crecimiento del ser”, (p. 36) y se constituye en el horizonte de la “intelectualidad de masa” de la era posindustrial.⁸ Lo autónomo, lo “inmanente”, se refiere a “redes y flujos”, capacidad “emprendedora” en el tiempo de la vida que es a la vez potencialidad política. “Esto quiere decir que son colocadas en el trabajo, antes que nada, aquellas capacidades laborales (relacionales, comunicativas, organizativas) que, con un concepto foucaultiano, podríamos definir como ‘biopolítica’” (Lazzarato y Negri, 2001, p. 42).

Aquí convergen las posibilidades de autonomía, de puesta en marcha y despliegue de las capacidades humanas (cooperación, comunicación), inherentes al ser que se individúa de manera permanente, y a la vez, el cambio que implica pasar a un “tiempo de vida global” (p. 14) en la que el alma y la subjetividad empiezan a ser también objeto de control:

7 Dice Virno: “(...) por paradójico que pueda parecer, la teoría de Marx debe ser hoy entendida como una teoría rigurosa, realista y compleja del individuo. Es decir, como una teoría de la *individuación*” (2005, p. 236).

8 Lazzarato y Negri (2001, pp. 35-37), hacen una crítica a Arendt, quien ve la relación del trabajo sólo desde lo instrumental y lo político externo a él; y a Habermas, que lo ve en la trascendencia de la comunicación. Trabajo y acción, acción y comunicación, quedan aislados en la lectura que ambos autores hacen de Marx. De igual forma, consideran que Foucault avanza respecto a Habermas, pero no encuentra un camino ético en lo disciplinar en tanto relación de poder subsumido en lo económico.

La jornada de trabajo queda permeable, no en el sentido de su disminución cuantitativa, sino en el sentido que “los trabajadores, trabajan siempre”. De hecho, el trabajador autónomo, dentro de su jornada de trabajo, no tiene más posibilidad de separar espacios de no trabajo, de “refugio”, de resistencia, como la continuidad de la relación salarial permitía (...) El control es indirecto y financiero, más que productivo (Lazzarato y Negri, 2001, p. 41).

Este control indirecto y financiero se debe a las pocas barreras que existen en imperio entre lo social, lo político y lo económico, subordinados a la estructura empresarial (p. 28). Si se sigue el análisis de la categoría, que se introduce a partir de Lazzarato, de *cognitariado* (Restrepo, 2012): el trabajador cognitivo cuya producción es inmaterial (capital simbólico, intelectual), se ven las posibilidades de producción de subjetividad, con implicaciones positivas y negativas: manipulación y estandarización desde el mercado o posibilidad de compartir conocimientos y establecer redes, mediante el fortalecimiento de capacidades humanas, es decir, como un horizonte de individuación. Interesa centrar el análisis en este último concepto para comprender qué se entiende por *identidad* y a partir de allí introducir la pregunta por la técnica, en especial en entornos virtuales, como forma de individuación.

TÉCNICA E INDIVIDUACIÓN

Para Simondon (2009) el ser es polifásico, porta en sí mismo la cualidad de continuar desplegándose porque no se agota en sus posibilidades. La individuación física y biológica, conduce en un proceso de complejización, a la individuación psíquica (percepción y acción como características principales) y transindividual (colectiva, relación *entre* individuos que resuelven nuevas problemáticas). Este proceso se debe a la fuerza preindividual, un resto de naturaleza que porta cada ser como potencialidad y se realiza en el encuentro con el entorno y con los otros.

Lo individual y lo colectivo humano son un compuesto psicosomático (Simondon, 2009, pp. 453-454), una conjunción que no es dualista o bisustancialista, porque remite a diferencias de función y estructura y no a dos realidades diferentes; son niveles en los que se expresa la resolución de pro-

blemas en lo humano a medida que lo afectivo y lo instintivo no bastan para su acople o nivel de organización.

Para Simondon la individuación, especialmente en la dimensión psicológica, es identidad en devenir, es la convergencia de lo que cambia y lo que perdura. La identidad es *resonancia interna*, posibilidad de seguirse realizando, despliegue de potencialidades que permite ver este concepto de manera diferente a la tradicional, como algo acabado, monolítico y sustancializable, dado que el devenir es una cualidad del ser y no algo que se le añade.

Pensar la identidad en devenir implica admitir que hay algo que se conserva, se repite y conforma una estructura, que Simondon llamará personalidad (pp. 392-393) e integra la individuación y la individualización (contingencias y aspectos propios de cada individuo en su historia), gracias a un entramado de factores biológicos, discursivos y ocasionales (Ramírez, 2012, pp. 35-36) que configuran todo hecho psíquico. Pero a su vez esto que permanece (un ser individuado) sigue viviendo en un entorno del cual es parte, no algo externo, sino un *entre*, una *relación* en la que se modifican y afectan mutuamente; el ser, vía la individuación, “se desdobra en individuo y en medio” (Simondon, 2009, pp. 484-485), los cuales son sólo fases del ser: el individuo es relación entre estas dimensiones; en palabras de Deleuze (2005, p. 43): “El individuo no es solamente un resultado, sino un *entorno* de individuación”.

La identidad vista como estructura, gracias al devenir, es una actualización del individuo en sucesivas experiencias que definen lo que ha sido y lo que podrá ser. Para continuar el despliegue se hace imprescindible el nivel colectivo o transindividual porque introduce la dimensión del futuro, del porvenir, la permanencia de una obra común que perdura en el tiempo y en la que cada uno aporta de sí. Lo preindividual encuentra en los otros la posibilidad de articularse: un *entre* que es más que la suma de las partes.

La individuación psíquica refiere una identidad en devenir que se extiende a lo colectivo, pero no culmina allí la posibilidad de individuarse, pues se expresa también en los objetos técnicos —dentro de estos, el computador como dispositivo por excelencia de la era del trabajo inmaterial en su vertiente virtual—. La individuación de un sistema que implica un objeto técnico se refiere a las reformas de la estructura que lo llevan a especificarse franqueando límites internos mediante un salto (Simondon, 2007, p. 49 y ss.); remite a lo esencial del devenir de dicho objeto que se va perfeccionando: “La presencia

del hombre en las máquinas es una invención perpetuada. Lo que reside en las máquinas es la realidad humana, el gesto humano fijado y cristalizado en estructuras que funcionan” (p. 34). De ahí que pueda afirmarse que:

(...) la técnica para Simondon, es *transindividual*, es decir, expresa lo que no llega a individuarse en la mente del individuo. La máquina brinda rastros externos a lo que hay de colectivo —de especie/específico— en el pensamiento humano. La realidad preindividual, no pudiendo encontrar una correspondencia adecuada en las representaciones de la conciencia individuada, se proyecta al exterior bajo la forma de un conjunto de signos utilizables universalmente, de esquemas lógicos objetivados (Virno, 2005, p. 21).

La individuación, la “filosofía de lo viviente”, es el contexto para comprender la técnica, en una relación de constitución mutua que integra lo natural y lo artificial (Vaccari, 2010). Oponer cultura y técnica, hombre y máquina, refleja prejuicios, “ignorancia o resentimiento”, puesto que los objetos técnicos son “mediadores entre la naturaleza y el hombre” y permiten ““transducir” ciertos aspectos íntimos de lo humano, como el dar forma y tener un fin, a conjuntos materiales diferentes de su propio cuerpo” (Simondon, 2007, p. 20), con los cuales se establece una “relación social”, con su propia dimensión espacial e histórica (pp. 15 y 87):

La transducción, en términos científicos, designa la transformación de un tipo de señal en otro distinto, sea en el nivel tecnológico o en el biológico: se habla de transducción, por ejemplo, en los procesos de transferencia genética, pero ha llegado a aplicarse incluso en campos como los de la teoría literaria. En definitiva, siguiendo el árbol de las derivaciones del término, la transducción tiene algo de transmisión y otro tanto de traducción, algo de un desplazamiento en el espacio y en el tiempo y otro tanto de paso de un registro a otro; sólo que se trata de un transporte donde lo transportado resulta transformado (Rodríguez, citado en Simondon, 2007, pp. 12-13).

La transformación de los objetos técnicos se da gracias a la individuación, que es un proceso de “concretización” del orden de lo “producido”,

“fabricado”: desprendible de quien lo crea, esto es, un dispositivo que efectúa una solución; a diferencia de lo “engendrado”: órgano no desprendible de la especie, como sucede en los seres vivos, en la vida natural que es de por sí concreta desde el comienzo (Simondon, 2007, pp. 69, 87). El ser humano como inventor y creador “está *entre* las máquinas que operan con él” (p. 33), con implicaciones éticas, estéticas, religiosas, políticas, que cambian la idea sobre el mundo técnico en el siglo xx: ni “catástrofe” ni “liberación”, sino individuación (Virno, 2005, p. 21). Cabe preguntarse, entonces, de qué manera el entorno técnico y tecnológico virtual (como mediación, instrumento o ingrediente del mundo de la vida), cumple este propósito en el campo laboral, en términos de identidad en devenir.

ENTORNO VIRTUAL Y TRANSINDIVIDUALIDAD

Cuando Hardt y Negri (2005) se refieren a un éxodo *antropológico*, quieren mostrar que:

(...) la naturaleza humana no está en modo alguna separada de la naturaleza como totalidad, que no hay límites fijos y necesarios entre el humano y el animal, el humano y la máquina, el macho y la hembra, etc.; es el reconocimiento de que la misma naturaleza es un terreno artificial abierto para nuevas mutaciones, mezclas e hibridaciones (p. 162).

En este contexto se da la “generación y la corrupción de la subjetividad”, que no es más algo “original” o que se dé previamente, sino que se forma en el campo de fuerzas sociales: las instituciones son “fábricas de subjetividad”, pero se extiende a todo el terreno social como fenómeno que es más intensivo y extensivo (p. 180).

De igual forma Lévy (2004) se refiere al viaje por diversos mundos en el ciberespacio (*policosmo*) como a un *nomadismo antropológico* que crece desde el interior, es immanente en la producción colectiva de conocimiento e implica un cambio de identidad: ya no son tanto el diploma o la profesión, la jerarquía en una institución, el salario, la edad o el sexo, los indicadores básicos de identidad. “En el Espacio del saber, el humano vuelve a ser nómada, pluraliza su identidad, explora mundos heterogéneos, *es* él mismo heterogéneo y múltiple, en devenir, pensante” (p. 91); no se trata de una suma sino de un colectivo que reactiva y potencia las singularidades (p. 21).

La idea de identidad en la posmodernidad supera lo monolítico, esencial e inmutable (Ramírez, 2012; Zuluaga, 2006); condiciones todas ellas que se plasman en *La vida en la pantalla*, como tituló Turkle su libro (1997) para pensar un “yo saturado”, producto de la expansión de la comunicación y la tecnología (Gergen, 1991) o un “yo proteico”, capaz de articular de manera coherente características diversas, incluso dispares (Lifton, 1993), que encuentra en Internet la posibilidad de autocrearse, de mutar o desplegarse, de ser uno y muchos a la vez, para sí mismo y para otros, en interconexión. Se dice que no hay un “centro de sujeción”, sino muchos lugares y aristas, según el momento y el contexto, para devenir en sujeto. ¿Se trata de una polifonía (muchos yos organizados) o de una dispersión de la identidad? Turkle observa que depende de los intereses, las capacidades, los antecedentes, la propia estructura psíquica de quien vive la experiencia: “*Hemos buscado el ordenador subjetivo*. Los ordenadores no sólo hacen cosas para nosotros, sino que hacen cosas con nosotros, incluyendo a nuestros modos de pensar sobre nosotros mismos y otras personas” (1997, p. 36).

Esta idea resuena con el *entre* mencionado, que en la dimensión transindividual le permite a Virno (2005) hacer una lectura política de la teoría de Simondon, quien diferencia la técnica, del trabajo: la primera es transindividual (da voz a lo preindividual), el segundo es interindividual (conecta a los individuos). Sin embargo, Virno piensa que Simondon no alcanzó a vislumbrar las posibilidades de “reificación” del *trabajo inmaterial*, en el que los medios de producción quedan sustituidos por el *general intellect* —“pensamiento en tanto recurso público (transindividual)” —, compartido por todos, contexto y potencia de la época laboral actual (pp. 21-23); en otras palabras, el “cerebro social” de Marx, entendido como “naturaleza común” que para nuestro tiempo no es “capital fijo”, sino “cooperación lingüística de una multitud de sujetos vivos” (Virno, 2004, pp. 37-38):

(...) estas dos formas distintas de transindividualidad [técnica y colectiva] se conectan estrechamente, es más, se fusionan (transformándose por eso mismo en algo distinto a lo que eran por separado). El punto de fusión es el trabajo vivo contemporáneo, la “intelectualidad de masas” o “trabajo cognitivo”, como se quiera llamarlo. El trabajo vivo contemporáneo es, al mismo tiempo, colectivo sociopolítico y *general intellect*.

La fuerza-trabajo se ha transformado en fuerza-invencción: no porque, trabajando, comprenda el funcionamiento de la máquina, sino porque desarrolla la técnica más allá de la máquina, por medio de una cooperación entre sujetos vivos basada en el pensamiento, el lenguaje, la imaginación (Virno, 2005, p. 23).

Este hecho también entraña la ambivalencia de considerar en la época actual que “todo es trabajo”, entonces nada lo es; unos límites difusos que implican, sin embargo, su riqueza al lograr plusvalor y ganancia solamente en el despliegue de las actividades humanas que antes se consideraban parte del no-trabajo (pensamiento, reflexión, lenguaje, imaginación, comunicación). Virno sugiere que en el contexto inmaterial se sustituye el concepto de trabajo por “actividad transindividual” (trabajo vivo), si bien el capitalismo actual quiere circunscribirlo sólo a la primera categoría (2005, p. 26), más aún en la producción cognitiva tomada como mercancía.

Para Heidegger la esencia de la técnica en el mundo moderno se expresa en la investigación como “empresa” por excelencia de la ciencia, y aunque advierte que no da un uso peyorativo a este concepto, su descripción bien se hace vigente en la categoría de cognitativo:

Es en la empresa en donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente. Todas las disposiciones que facilitan un acuerdo conjunto y planificable de los modos del método, que exigen el control y planificación recíprocos de los resultados y regulan el intercambio de las fuerzas de trabajo, no son en absoluto, como medidas, las consecuencias externas del hecho de que el trabajo de investigación se extienda y ramifique (...) Sólo ahora empieza a entrar en plena posesión de la totalidad de su propia esencia. Por eso, el decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales,

pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir (Heidegger, 1996, p. 84).

La categoría de “cognitativo”, visto desde el ser polifásico del que habla Simondon, se expresa en lo virtual básicamente como discurso o realidad simbólica, en la medida en que la presencialidad, el cuerpo como tal, no es requerido como condición de producción. Su esfuerzo se centra en sumar “puntos”, en el mejor de los casos para ascender en el escalafón; es el trabajador sin jornada laboral que no descansa y debe ser localizado en cualquier momento y desde cualquier lugar convertido en oficina; el que está sujeto al continuo estrés de responder por las metas, ya no desde un cuerpo vigilado, sino desde una mente “exprimida”, valorada en su rendimiento, no necesariamente en su creatividad. Antes el trabajo proporcionaba estabilidad, posibilidad de arraigo y de construcción de una identidad sólida; los cambios en la era posindustrial han generado inestabilidad en los contratos, vínculos temporales y precarización que se traduce también en identidad fragmentada, en continuas crisis de estrés afectivo y mental (Sennet, 2000).⁹

Es por eso que lo inmaterial, en su virtualidad, toma connotaciones positivas y negativas —desde la propia lectura de Marx en Lazzarato y Negri— que resuenan en la distinción de Virno entre los conceptos de *alienación*, *fetichismo* y *reificación*. El *general intellect* es posibilidad de reificación (del orden de lo transindividual): praxis humana que se opone de manera eficaz a la alienación y se concreta en acción desde un sujeto político; es el *entre* de los individuos que crea colectividad; mientras el fetichismo (del orden de lo interindividual) es una salida falsa a la alineación que toma un objeto —el dinero, por ejemplo— y le atribuye características humanas de comunicación, cooperación, sociabilidad, etc., y sólo busca encontrar satisfacción y realizarse en esa vertiente. El cognitariado oscila entre el fetichismo cuando la producción es mercancía, y la reificación cuando es capaz de sobreponerse a tantas formas de “patriarcalismo” (Vargas, 2011, 2013) que indican cómo,

⁹ Una forma de manejo de la subjetividad y la identidad del “nuevo” trabajador consiste en promover “la libertad y la autonomía”, “la proactividad”, “el emprendimiento”, “el control psicológico de sí mismo”, muchas veces mediante técnicas de desarrollo personal, *coaching* o autoayuda, para alinear objetivos personales y organizacionales en pro de la eficiencia, a medida que aumentan la incertidumbre, la precarización y la flexibilización laboral. Se acentúa así la responsabilidad y la construcción de un proceso identitario en el trabajador y se aíslan o se “naturalizan” las condiciones sociales, materiales y políticas del mundo laboral. Véase, desde una perspectiva crítica de la psicología organizacional y del trabajo en Colombia y América Latina: Pulido (2007, 2010, 2012).

cuándo y dónde producir: “con alguien que piense por nosotros, por los otros, se da la renuncia a *ser sí mismo*, a tener una autorresponsabilidad por sí y por el sentido de la historia” (2011, p. 123). Se trata de buscar una manera propia de sostenerse como sujeto que encuentra en el conocimiento un camino de individuación, de despliegue de una identidad que en su multiplicidad se conecta con otros para devenir comunidad en la creación de una obra propia que, sin perder singularidad, se enriquece con lo colectivo.

¿No empieza el nomadismo por la propia identidad asumida en su multiplicidad, en su continuo devenir? Imperio se refiere, entre otras perspectivas, a la mutación y resistencia expresada en la corporalidad, pero para generar lo colectivo es necesaria la transformación en la otra dimensión del sujeto: la espiritual, para considerar el *nosotros* como una vía que vale la pena construir, y por la cual es preferible apostar.¹⁰

Pero lo colectivo no se realiza espontáneamente, hay que dialectizar, articular en principio la propia tendencia destructiva, negativa, y así encontrar lo común para que sea posible “suscitar acontecimientos aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos” (Deleuze, 1995, p. 149). Empezar por lo pequeño para anhelar lo grande.

Turkle (1997, p. 313) al denominar bellamente “ágora moderna” a las redes informáticas o la referencia de Lévy a “ágora virtual” (2004, p. 40 y ss.), muestran el poder instituyente de la colectividad comunicada que ejerce capacidades humanas que antes no estaban comprometidas en lo laboral; espacio deliberativo, de construcción de “significación” que es lo que da fuerza, según Simondon, a lo transindividual. Pero de igual forma la ambivalencia, siempre advertida en Virno (2005, 2011), se aprovecha para manipular esta frontera difusa entre la experiencia, en términos amplios, y el trabajo. Si los entornos virtuales construyen subjetividad e inciden sobre la identidad, son potencia de individuación que busca lo común con otros, *entre* otros. No es un campo idílico pero tampoco el horror de los tiempos;¹¹

10 La alusión a Francisco de Asís al final del texto de Hardt y Negri parece mostrar el camino, que desde el comienzo se enuncia en la comunicación, la cooperación y el amor como alternativas ante el imperio: “(...) proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser” (p. 433).

11 Es el caso de Trivinho (2012) al poner en tensión dos modelos de identidad: “tradicional” y “posmoderno” (que sólo da lugar a la identificación); ambos están inmersos en formas de capitalismo y entorno global de desigualdad y segregación, que “en ningún caso favorecen la liberación (...). Tanto un modelo identitario como otro configuran casos de violencia simbólica” (pp. 328-329).

se trata más bien de una lucha constante entre *eros* y *thanatos*, reificación y fetichismo, contra la alienación, que hace de la producción intelectual mercadería, valor utilitario y privado que no comunica ni hace lazo social en el intento de obra común. Para Vargas (2003, p. 160): ni demonio ni dios, la tecnología es “ontología del presente”, adviene y evidencia el vacío que intenta llenarse, la responsabilidad de configurar, cada uno, su horizonte de sentido, su miseria, su experiencia colectiva en la conjunción del ser y de la nada.

El entorno virtual favorece la multiplicidad de quien “juega” en la interfaz, pero a la vez es exigido en su producción y rendimiento sin tregua. Esa imagen múltiple, polifásica, construida sobre sí mismo, podrá hacer lazo con otros y ser compartida, en tanto se construya ese “espíritu común” (Husserl, 1987) que puede expresarse, aunque el cuerpo no esté presente. El hecho de estar en la red, de ser red, envuelve a los sujetos en una atmósfera fundamentalmente simbólica, discursiva, que puede ser promovida como fuente de despliegue individual y a la vez colectivo:

La virtualidad no debe ser una prisión. Puede ser la balsa, la escalera, el lugar de transición, la moratoria, que se descartan después de alcanzar una mayor libertad. No tenemos que descartar la vida en la pantalla, pero tampoco la tenemos que tratar como una vida alternativa. La podemos usar como un espacio para el crecimiento. Al haber escrito nuestros personajes electrónicos en la existencia, estamos en una posición para ser más conscientes de lo que proyectamos en la vida de cada día. Como el antropólogo que retorna a casa desde una cultura foránea, en la virtualidad el viajero puede retornar al mundo real mejor equipado para comprender sus artificios (Turkle, 1997, p. 331).

Si bien se refiere al uso lúdico y social de ser y recrear múltiples personajes de los cuales se puede desconectar, despojar quien navega, aplicaría esta imagen para pensar que los objetos técnicos —pantalla, computador, interconexión— como expresión de trabajo inmaterial por excelencia, bien pueden ser medios para la alienación (en términos de Virno) y operar como meros instrumentos aun cuando estén incorporados a la cotidianidad, o de individuación colectiva, transindividual (en términos de Simondon), en

cuyo caso operan como mediación, vía la reflexión. Es una oportunidad para enlazar lo propio con lo de los otros, con lo otro, para ser singularidad que porta en sí misma lo universal y continúa resolviendo problemas gracias al puente que establece *con...*, *entre*. Dice Husserl: *Porto a los otros en mí* (*Hua. XIII, passim*). Así se despliegan los nexos de identidad.

Para Virno (2005, p. 154), en la lectura de Simondon, “el ‘entre’ se reifica en los *objetos transindividuales* (principalmente en los objetos técnicos)”. Aquí lo transindividual remite a lo simbólico, incluso al espíritu, entendido como potencia creadora simbólica, lo que une a los sujetos en lo colectivo. ¿Qué permanece en un entorno virtual laboral compartido por varios individuos, por muchos (multitud), conectados? Depende de los objetivos de los que se trate, se podría plantear que la identidad deviene en lo virtual al igual que lo hace en el entorno *offline* (en palabras de Turkle), pero la red brinda la posibilidad de mayor plasticidad si se asume la responsabilidad frente a lo que deviene, es decir, si se toma consciencia de lo que restringe la propia individuación: “nuestra necesidad de una filosofía práctica del autoconocimiento nunca ha sido tan grande como en la lucha para hacer significativas nuestras vidas en la pantalla” (Turkle, 1997, p. 338).

Un trabajo en red podrá devenir en actividad transindividual si permite a los sujetos continuar su propia individuación y construir aspectos de una identidad compartida, un *nosotros* que por definición será más simbólico en la medida en que la pantalla, el objeto técnico, el dispositivo, medie *entre* los sujetos y les permita no sólo conectarse, sino principalmente, comunicarse, aunque no puedan como tal estar presentes en cuerpo y alma.

Simondon insiste en que lo individual y lo colectivo es un entramado psicosomático y plantea:

No se pueden crear grupos puramente espirituales, sin cuerpos, sin límites, sin ataduras; lo colectivo, como lo individual es psicosomático. Si las sucesivas individuaciones se hacen raras y espaciadas, el cuerpo colectivo y el alma colectiva se separan cada vez más, a pesar de la producción de los mitos y de las opiniones que los mantienen relativamente acoplados. De allí el envejecimiento y la decadencia de los grupos, que consiste en una separación del alma del grupo en relación con el cuerpo del grupo (2009, pp. 453-454).

A pesar de esta limitación, propia de un entorno virtual, el acople mencionado aquí puede darse si se concibe la red como una “comunidad espiritual”: en palabras de Lévy “mundos angélicos” o colectividad nómada de intelectos (2004, p. 60 y ss.).¹² Para resaltar la fuerza inmanente del ciberespacio, este autor lo describe también como un “coro polifónico improvisado” que conforma un “nosotros”: “Cada uno está llamado al mismo tiempo a... 1) escuchar a los otros coristas, 2) cantar de manera diferente, 3) hallar una coexistencia armónica entre su propia voz y la de los otros, es decir, mejorar el efecto de conjunto” (p. 45).

De manera similar Virno recurre a una imagen musical:

(...) así como en un cuarteto el violoncelista, interactuando con los otros artistas ejecutantes, recibe algo de su propia partitura que hasta ese momento se le escapaba. Cada uno de los *muchos* personaliza (parcial y provisoriamente) el propio componente impersonal por medio de las vicisitudes típicas de la experiencia pública. La exposición a los ojos de los otros, la acción política sin garantías, la familiaridad con lo posible y lo imprevisto, la amistad y la enemistad, todo eso ofrece al individuo la destreza para apropiarse en alguna medida del anónimo “se” del que proviene, para transformar en biografía inconfundible el *Gattungswesen*, la “existencia genérica” de la especie (Virno, 2005, p. 238).

¿La “exposición a los ojos de los otros”, la vivencia de lo “imprevisto”, la polifonía de las distintas “partituras”, la resonancia de lo común en el encuentro, serán igualmente efectuales en el mundo virtual? Es necesario admitir, más allá del debate sobre lo natural y lo artificial, que la presencia puede darse por grados: de lo más real y sensorial, hasta lo más virtual e intangible; y según los objetivos que se tengan, el entorno virtual puede llegar a facilitar o a obstaculizar una experiencia.

Bajo un interés formativo, por ejemplo, la posibilidad de compartir el mismo tiempo y espacio con un grupo y, en particular con un maestro, genera interacciones que difícilmente se darán en lo virtual. Cuando se introducen

12 Virno (2004, 2009) introduce el razonamiento o “ejercicio mental” de Scoto sobre los ángeles como “individuos individuados” que aunque carecen de corporalidad conforman una comunidad puramente espiritual, que sirve como punto de referencia para analizar las características del trabajo posfordista, inmaterial.

otras variables como la transmisión de una actitud, de un método y no sólo de un conocimiento o una teoría (por definición esencialmente simbólica), las barreras son más notorias, pues hay experiencias que requieren, para ser incorporadas, el encuentro *cara a cara* y la simultaneidad de la atmósfera de grupo o de organización que comparte múltiples dimensiones, en el aquí y el ahora de la situación. Es fácilmente constatable que cuando están involucrados todos los sentidos en una experiencia, ésta es más compleja, más rica en posibilidades: los registros que captura una cámara de video, por ejemplo, están el plano de lo imaginario, e impiden captar otras dimensiones sensoriales, o vivir situaciones que se suscitan en el instante en que convergen varios sujetos, en cuerpo y alma, en el amplio sentido del término, sintiendo las resonancias posibles entre lo singular y lo común.

CONCLUSIONES

Las tensiones que introduce la técnica se expresan en el contexto de imperio y del trabajo inmaterial en la vertiente de capital cognitivo, en el que el sujeto trabajador conquista derechos y oportunidades para integrar facultades que antes estaban negadas en el campo laboral; pero, a la vez la inmaterialidad lo vuelve vulnerable al deslocalizar —y desespacializar o desterritorializar— su trabajo y habitar cualquier lugar en el que prescindiendo de la presencia de su cuerpo, compromete su espíritu, su universo simbólico, su subjetividad e identidad. Las implicaciones de los entornos virtuales en su doble perspectiva: como alienación y como individuación, introducen hoy más que nunca la necesidad de una actitud reflexiva, que articule la técnica como mediación, instrumento o ingrediente del mundo de la vida, y se exprese en líneas de fuga frente a las formas de manipulación y de acecho de la mercantilización de lo humano, que ha perdido las fronteras entre el trabajo y la experiencia en su amplitud y diversidad.

En una vertiente lúdica y social los entornos virtuales son potenciadores de identidad, se construyen yos *proteicos*, *saturados*, *polifásicos* que pueden jugar con la identidad de acuerdo con el contexto y el interlocutor; se yuxtaponen imágenes y discursos que brindan espacios de despliegue que para muchos pueden estar negados o restringidos en el encuentro cara a cara. Se puede pensar que esta conectividad no presenta la misma riqueza cuando el

objetivo es laboral, puesto que, por definición, se rige por objetivos que están circunscritos al mundo productivo, a las metas controladas y al rendimiento, que son, en la vertiente del trabajo cognitivo, una de las tantas formas de control de subjetividad. Sin embargo, el énfasis político de los autores del *Potere Operaio* (que aquí se privilegia, más que el entorno específico del grupo y la organización, por considerar que aquel engloba a estos, y les da sentido), permite comprender las posibilidades de inmanencia que ya están aconteciendo, aunque sin duda requieren mayor fuerza y toma de consciencia. El trabajador cognitivo sometido a la dinámica laboral incansable, es el mismo que participa en las redes sociales y en diversos entornos virtuales, mediante disposiciones y dispositivos que le permiten devenir en un sujeto político, consciente y responsable de su destino, que no cede a las tantas formas que tiene *imperio* de cooptar sus recursos, su desenvolvimiento cotidiano, su singularidad, su identidad.

La técnica vista desde Simondon como relación social, permite reconfigurar la idea de lo virtual como camino de individuación hacia lo transindividual, de despliegue de una identidad en devenir que articula lo singular y lo común. La idea de “cerebro o inteligencia colectiva”, “capital cognitivo compartido”, resuenan con el *general intellect* que en la era posindustrial convoca las posibilidades de construcción de colectividad (o multitud, en términos de *Imperio*), siempre que existan condiciones que promuevan capacidades humanas como la reflexión (tan valorada en Heidegger respecto a la técnica), la comunicación, la cooperación, la construcción de significaciones compartidas. Todo ello gracias a la fuerza preindividual que hay en cada sujeto para resolver nuevos problemas y situaciones que le plantea su devenir psíquico y colectivo (político y social): es la tendencia a lo común y al reconocimiento del otro, que en su diferencia, de una u otra manera, también hace parte de mí.

BIBLIOGRAFÍA

- Chinying Lang, J (2001). Managing in knowledge-based competition. *Journal of Organizational Change*, 14(6), 539-552.
- Deleuze, G (2005). Gilbert Simondon: El individuo y su génesis físico-biológica. En G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos; textos y entrevistas (1953-1974)* [Traducción de José Luis pardo] (pp.115-119). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G (1995). *Conversaciones. 1972-1990* [Traducción de José Luis pardo]. Valencia: Pre-textos. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS
- Elmqvist, M., Fredberg, T., Ollila, S (2009). Exploring the field of open innovation. *European Journal of Innovation Management*, 12(3), 326-345.
- Gergen, K (1991). *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books.
- Hardt, M. y Negri, A (2005). *Imperio* [traducción de Alcira Bixio]. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M (1997). La pregunta por la técnica. En: *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 111-148). Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Heidegger, M (1996). La época de la imagen del mundo. En: *Caminos de bosque* [versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte] (pp. 75-109). Madrid: Alianza Universidad.
- Heidegger, M (1994). *Serenidad* [traducción de Antonio de Zubiaurre]. *Revista Colombiana de Psicología*, año 3, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Tomado de *Eco Revista de la Cultura de Occidente*, Tomo IV, agosto 1960.
- Husserl, E (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Hrsg. Iso Kern. Den Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E (1987). Espíritu común. *Thémata, Revista de Filosofía de la Universidad de Sevilla*, (4), 133-158.
- Lakhani, K. y Jeppesen, L. B (2007). Getting unusual suspects to solve R&D puzzles. *Harvard Business Review*, 85(5), 30-32.
- Lambooy, J (2005). Innovation and knowledge: Theory and regional policy. *European Planning Studies*, 13(8), 1137-1152.

- Lazzarato, M. y Negri, A (2001). *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad* [traducción de Juan González]. Río de Janeiro: DP&A Editora. En: <http://www.rebelion.org/docs/121986.pdf>
- Lévy, P (2004). *Inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio* [traducción de Felino Martínez]. Tomado del original francés: *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. La Découverte (Essais). En: <http://inteligenciacolectiva.bvsalud.org>.
- Lévy, P (1996). *La técnica no es un ídolo. Siete tesis sobre tecnociencia* [traducción de Rafael Farfán]. Original francés tomado de la Revista *L'esprit*.
- Lifton, R (1993). *The protean self: Human resilience in an age of fragmentation*. New York: Basic Books.
- Prahalad, C. K. y Ramaswamy, V (2004). Co-creation experiences: The next practice in value creation. *Journal of Interactive Marketing*, 18(3).
- Pulido, H. C (2012). La investigación sobre identidad en, para y por el trabajo en América Latina como ejercicio crítico del mundo laboral. *Psykhé*, 21(2), 77- 85.
- Pulido, H. C (2010). Autonomía en el trabajo. “El reto por opciones” a la luz de la producción del sujeto neo-liberal. *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y Tecnología*, 3(1), 7-15.
- Pulido, H. C (Enero-abril, 2007). Produciendo trabajadores modernos: conocimiento psicológico y el mundo del trabajo en el sur. *Universitas Psychologica*, 6(1), 27-37.
- Ramírez, C. A (2012). *La vida como un juego existencial: Ensayitos*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Restrepo, C. (2012). *La universidad en las brumas del capitalismo cognitivo. Tentativas de un manifiesto*. Jornadas: La medición de grupos de investigación de Colciencias. La Universidad en las brumas del capitalismo, UPN. Recuperado en: <http://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2012/05/cuadernillo-universidad-22-de-mayo-de-2012.pdf>.
- Rodríguez, P. E (2010). Sobre el vínculo entre humanismo moderno y filosofía de la técnica: Martin Heidegger y Gilbert Simondon. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad-CTS*, 5(14).
- Ross, J. y Von Krogh, G (1996). The epistemological challenge: managing knowledge and intellectual capital. *European Management Journal*, 14(4), 333-337.

- Schilling, M. A. y Hill, C. W (1998). Managing the new product development process: strategic imperative. *Academy of Management Executive*, 12(2), 67-81.
- Sennet, R (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* [traducción de Daniel Najmías]. Barcelona: Anagrama.
- Simondon, G (2009). *La Individuación. A la luz de las nociones de forma y de información* [traducción de Pablo Ires]. Buenos Aires: La Cebra Ediciones y Editorial Cactus.
- Simondon, G (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos* [traducción de margarita Martínez y Pablo Rodríguez]. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tapscott, D. y Williams, A.D (2006). *Wikinomics: How Mass Collaboration Changes Everything*. New York: Portfolio, Penguin Group.
- Tepper, S. J (2002). *Creative assets and the changing economy*. *The Journal of Arts Management, Law and Society*, 32(2), 159-168.
- Trivinho, E (2012). *La dromocracia cibercultural. Lógica de la vida humana en la civilización mediática avanzada*. São Paulo: Centro de editores paulinos, CIDEP.
- Turkle, S (1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Vaccari, A (2010). *Vida, técnica y naturaleza en el pensamiento de Gilbert Simondon*. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad-CTS*, 5(14).
- Vargas, G (2013). *Carne e individuación*. Bogotá: UPN.
- Vargas, G (2011). *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. Bogotá: San Pablo.
- Vargas, G (2003). *Tratado de epistemología*. Bogotá: San Pablo.
- Virno, P (2011). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad* [traducción de Emilio Sadier y Diego Picotto]. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.
- Virno, P (2009). *Angels and the general intellect: individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon* [traducción de Nick Heron]. *Parrhesia*, 7, 58-67.
- Virno, P (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana* [traducción de Eduardo Sadier]. Madrid: Editorial Traficantes de sueños.

- Virno, P (2004). *Les anges et le general intellect* [traducción de François Matheron]. *Multitudes*, 4(18), 33-45. doi: 10.3917/mult.018.0033
- Virno, P (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (traducción de Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho). Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Von Hippel, E., y Von Krogh, G (2006). *Free revealing and the private-collective model for innovation incentives*. *R&D Management*, 36(3), 295-306.
- Zuluaga, M (2006). *Identidad y devenir* [Trabajo de grado en psicología]. Universidad de Antioquia, Medellín.

INSTITUCIONALIZACIÓN Y SUBJETIVACIÓN. POSIBILIDADES PARA LA COMPRENSIÓN DE UNA MICROFÍSICA DE LA RESISTENCIA

Olga Lucía Garcés Uribe¹

El espacio dentro del cual vivimos,
por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos,
en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida,
de nuestro tiempo y de nuestra historia,
este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas
es en sí mismo un espacio heterogéneo.
Dicho de otro modo, no vivimos en una especie de vacío,
en cuyo interior sería posible situar individuos y cosas.
No vivimos en el interior de un vacío coloreado por diferentes tornasoles,
vivimos en el interior de un conjunto de relaciones
que definen emplazamientos irreductibles unos a otros
y no superponibles en absoluto.

Michel Foucault, *Espacios diferentes*.²

La preeminencia del mercado global y de la producción capitalista se ha instaurado como paradigma en el mundo contemporáneo. Bajo sus premisas, el poder instituyente ha llegado a determinar la vida en sus dimensiones biológica y espiritual. Las organizaciones de todo tipo se han convertido en canales privilegiados para el ejercicio de este biopoder que proscribía al sujeto, lo arroja a un *no lugar* y le invita a evadir la tarea de construirse a sí mismo. El propósito de este escrito es mostrar que, en el desarrollo de los procesos de institucionalización de formas organizacionales en el interior de organizacio-

¹ Administradora de Negocios y magíster en Ciencias de la Administración, Universidad EAFIT, Medellín, Colombia. Estudiante de segundo año del doctorado en Administración de la misma institución. olgu@eafit.edu.co

² Conferencia pronunciada por el filósofo francés en el “Cercle d’études architecturales” de París, el 14 de marzo de 1967. El texto se incluye en la obra, Michel Foucault, *Ética, Estética y Hermenéutica* (Gabilondo, 1999, p. 431).

nes del llamado tercer sector, existen posibilidades para la reivindicación del sujeto mediante el ejercicio de la construcción del sí mismo, como una forma de resistencia individual, que bien podría estar en la base de la constitución de lo que Hardt y Negri (2005) han llamado *multitud*: aquella fuerza de resistencia en contra de la universalización de la vida misma.

INTRODUCCIÓN

Las organizaciones contemporáneas se definen en medio de atravesamientos institucionales característicos de la sociedad de la tecnología, la información y el control. Su acontecer social y productivo está marcado por el fenómeno de globalización. Nuevos órdenes jurídicos, sociales, biopolíticos, institucionales y organizativos han surgido y su acción ha traspasado fronteras geográficas, temporales y culturales, como resultado del proceso de transición de la moderna economía de mercado hacia la instauración del mercado mundial; la humanidad asiste a un fenómeno que Hardt y Negri (2005) han denominado *imperio*.

La omnipresencia del escenario mundial en la vida cotidiana y local de los individuos y la ausencia de centros de poder claramente identificables que sirvan de referencia para la comprensión de la distribución geopolítica contemporánea, son condiciones propias de la dinámica imperial que, según Hardt y Negri, configuran “un aparato descentrado y desterritorializador de dominio” (2005, p. 14) que progresivamente extiende sus fronteras e invade todas las esferas de la vida humana, incluso, aquellas que pertenecen al exclusivo y singular dominio de la subjetividad. Bajo las condiciones del imperio, incluso la experiencia subjetiva debe estar signada por las tendencias globales contemporáneas.

El fenómeno hegemónico imperial se ha configurado como sistema en cuyo interior se producen y reproducen, no sólo aquellos mecanismos que contribuyen a su inmanencia y trascendencia, sino aquellos capaces de provocar su decadencia. La subsistencia del imperio está fundada, entonces, en la permanente dialéctica entre sus fuerzas entrópicas y negantrópicas. Las primeras constituyen la *resistencia* y operan, al igual que las segundas, en espacios³ organizados, en cuyo interior se entrelazan subjetividades que dis-

3 Según Schvarstein (1991) la noción de espacio connota “aquello que sólo es visible a través de la mirada activa de un

curren en medio de la dialéctica entre el afuera y el adentro, en la permanente construcción de sí mismas.⁴

Desde las consideraciones foucaultianas en torno al poder como relación y a la construcción del *sí mismo* como práctica de la libertad del sujeto, y con la ayuda de los postulados del neo-institucionalismo y la psicología social para comprender los procesos de institucionalización, en este escrito se reflexiona acerca de las posibilidades de construcción del *sí mismo* (del sujeto) en espacios organizados pertenecientes al tercer sector, los cuales se entienden, en general, como aquellos destinados a la atención de necesidades sociales puntuales que no han sido atendidas por las empresas, ni por el Estado.⁵

La elección del tercer sector como escenario de reflexión obedece a varias razones. En primer lugar, a la representatividad de dicho sector en la base de la pirámide de la constitución global (Hardt y Negri, 2005, pp. 334-337). En segundo lugar, su doble papel en el ordenamiento geopolítico contemporáneo: de un lado, las organizaciones que lo conforman son agentes de biopoder y en ese sentido refuerzan la acción del imperio, y de otro, son agentes de resistencia en la medida en que, más allá del asistencialismo, despliegan su acción conjunta para representar a quienes, por diversas razones aparecen como marginados en la dinámica imperial. Por último, en la elección del escenario de análisis se ha tomado en cuenta que, la naturaleza misma de dichas organizaciones determina su precariedad en cuanto a su formalización e institucionalización (Herrera-Gómez, 1998, p. 163), además de la fuerte incidencia de discursos de carácter axiológico como sustentos de su creación y

observador" (p. 245). "El espacio condiciona, determina la percepción de la presencia del otro" (p. 247). Los espacios constituyen lugares de encuentro. En este sentido, no se producen solo desde afuera sino que también resultan de la interacción cotidiana de los individuos en las organizaciones. Es por esto que las organizaciones pueden definirse como espacios de interacción organizada.

4 La alusión a *espacios organizados* —organizaciones— como escenarios de la resistencia no connota de manera exclusiva a organizaciones estructuradas administrativamente, cuyos fines, bien sea económicos o sociales, participan del mercado. El concepto *organización*, que en este trabajo se asocia con espacio organizado, se entiende, a la manera de Hayek, como un orden *taxi*, es decir, como, "una situación en la que una multiplicidad de elementos de diverso género, se hallan en tal relación unos con otros, que del conocimiento de alguna parte temporal o espacial del conjunto, podemos aprender a formarnos expectativas sobre otras partes del mismo conjunto, o por lo menos, expectativas con una buena posibilidad de resultar acertadas" (Hayek, 2006, p. 58). En la misma obra, *Derecho, legislación y libertad*, Hayek agrega a esta definición las características "creado", "construido deliberadamente" o "*taxi*", para asociar a este tipo de órdenes con las organizaciones (Hayek, 2006, pp. 61-62).

Así las cosas, pese al carácter inicialmente emergente de los movimientos de resistencia ante la acción del imperio, estos no se sustraen de ser espacios organizados, en tanto, al declarar su propósito en el proceso de su configuración misma, adquieren el carácter de orden *taxi*, es decir, de organizaciones. Ahora bien, su existencia como tales, no necesariamente compromete, al menos, en principio, una estructuración administrativa como tal, ni mucho menos, condiciona su perdurabilidad.

5 Al respecto, véase Herrera-Gómez (1998, p. 164-165).

permanencia. Estas condiciones las convierten en escenarios particularmente interesantes para explorar procesos de institucionalización de formas organizacionales y posibilidades de construcción subjetiva en su interior.⁶

La reflexión se inicia con el planteamiento de la problemática en torno a la paradoja sujeción-subjetivación que se deriva de la construcción del vínculo formal entre el individuo y la organización. Continúa con la caracterización del escenario de análisis: las organizaciones del tercer sector, en las cuales se resalta el carácter emergente y precario de sus formas y de la definición de las pautas de relacionamiento entre los individuos que las integran. Luego, se desarrolla la reflexión en torno la institucionalización como proceso, referido en este caso a la institucionalización de las formas organizacionales. La tesis básica de dicho apartado —y del escrito que se presenta— es que, precisamente, es el proceso de institucionalización el que posibilita la subjetivación, contrario a lo que se piensa acerca de la necesaria alineación y sometimiento a que invitan las instituciones cuando estas se entienden como *estados dados*. Por último, se consignan algunas reflexiones finales, a manera de conclusión.

LA PROBLEMÁTICA: LA CUESTIÓN DEL VÍNCULO INDIVIDUO-ORGANIZACIÓN

La sociedad contemporánea se caracteriza por la existencia de espacios organizados —organizaciones— de diversa índole. Estas intervienen en casi todos los aspectos de la vida humana (Hall, 1996; Perrow, 1984) y es por eso que se convierten en dispositivos privilegiados en los que se concretan y operan los ideales del imperio y la dialéctica entre reproducción y declive en la que fluye su existencia. En consonancia con lo anterior, los individuos que conforman a las organizaciones, son entonces agentes —objetos y sujetos a la vez— de la expansión y la delimitación de la influencia del biopoder imperial en su cotidianidad, en sus cuerpos, en sus propias vidas.

Como ya se mencionó, la resistencia, en tanto fuerza autodegenerativa y a la vez potenciadora del sistema imperial (Hardt y Negri, 2005), tiene lugar en espacios organizados⁷ que se configuran en medio de atravesamientos institu-

6 No obstante, la focalización de estas reflexiones en las organizaciones del tercer sector no sugiere su exclusividad de cara al problema de la subjetivación. Reflexiones y búsquedas similares podrían emprenderse en organizaciones empresariales o gubernamentales, siempre que se atienda a las particularidades inherentes a su naturaleza, en cada caso.

7 Consideradas como órdenes *taxís*.

cionales. Sin embargo, el concepto *organización* es, en últimas, un constructo que refiere la acción organizada de los individuos que a ésta se vinculan. Son los individuos mismos quienes definen los propósitos y el arreglo de las relaciones entre los elementos constitutivos del espacio organizado. Es por eso que la unidad de análisis en esta reflexión es el individuo, quien despliega su acción en una organización y en virtud de su rol y de sus intereses individuales, construye relaciones y representaciones en torno a sí mismo y a la organización con la cual se vincula.

Ahora bien, el rol que, se supone, debe ser asumido por cada individuo en la organización, puede conceptuarse como “una pauta de conducta estable, constituida en el marco de reglas, también estables, que determinan la naturaleza de la interacción” (Schvarstein, 1991, p. 47). Esta definición induce a la consideración del rol como un *operador de institucionalidad*, toda vez que concreta, en la acción del individuo, su apego a las reglas que se han definido como orientadoras de su conducta en el espacio organizado.

La apropiación del rol se logra cuando el individuo se inscribe en las estructuras y procesos que tienen lugar en la organización, acepta e interioriza las reglas que determinan su actuar en el espacio organizativo y dirige sus acciones conforme éstas lo indican. El rol es la concreción de la institucionalización de dichas estructuras y procesos por eso le otorga un lugar al individuo en el espacio organizado (Schvarstein, 1991, p. 254). El desempeño del rol resulta ser expresión del vínculo formal entre el individuo y la organización, mediante la regla.

Sin embargo, más allá de las consideraciones formales, la apropiación del rol interviene en el espacio singular de cada individuo y lo transforma, en cuanto define para él una sujeción y al mismo tiempo, le demarca un espacio para su construcción subjetiva en la organización, es decir, le otorga un lugar. Conforme a lo que se ha afirmado hasta ahora, un lugar en la organización es también un lugar en el orden imperial; *darse un lugar y re-conocer-se* desde allí, es una forma de *resistirse* a la alienación, siempre y cuando dicho reconocimiento supere el ámbito formal y se emprenda desde la tarea de la construcción del sujeto. De esta forma, la organización será para el sujeto un espacio de autonomía, en medio de la sujeción.

Llegados a este punto, es necesario precisar que en este escrito, la noción de resistencia se entiende en el ámbito particular del sujeto; no en el contexto

colectivo en el que Hardt y Negri (2005) sitúan la noción *multitud*. En el sentido que propone esta reflexión, la resistencia deviene de la aproximación estratégica entre sujetos inherente a toda relación de poder, que a su vez subyace al proceso mismo de institucionalización, en cuanto este último puede comprenderse como un proceso político (Zilber, 2008, basada en DiMaggio, 1988; Friedland y Alford, 1991; Maguire, Hardy y Lawrence, 2004; entre otros).

La noción foucaultiana de resistencia asociada a la relación de poder sirve como premisa básica para el planteamiento de la posibilidad de resistencia en el ámbito del sujeto. Decía Foucault:

Desde el momento en que hay una relación de poder, hay una posibilidad de resistencia (...). El campo en que se despliega el poder no es, entonces el de una dominación “lúgubre y estable”. Por doquier estamos en lucha y a cada instante pasamos de la rebelión a la dominación y de la dominación a la rebelión; (...) (Foucault, *Dits et Écrits*, citado por Fontana y Bertani, en: Foucault, 2000, p. 250).

Cabe precisar, además, que la exploración de la resistencia en el plano subjetivo no obedece al desprecio de dicha noción entendida a la manera de Hardt y Negri. Es un intento por auscultar el fundamento subjetivo de la resistencia que se despliega en multitud, frente a la construcción ontológica del “nuevo proletariado” que moviliza el trabajo bajo las premisas del ordenamiento imperial (Hardt y Negri, 2005, pp. 421-422).

LAS ORGANIZACIONES DEL TERCER SECTOR. ESCENARIOS DE RUPTURA Y CONTINUIDAD PARA EL IMPERIO

De acuerdo con Hardt y Negri (2005), en la base de la pirámide de la constitución global en el imperio, se encuentran diversas agrupaciones de individuos que “representan los intereses populares” (p. 334). El tercio más amplio de la configuración piramidal geopolítica del imperio está integrada en su mayoría por la sociedad civil organizada, que se representa en organizaciones no gubernamentales y, en general, en las organizaciones que integran el llamado

tercer sector.⁸ Este último, motor y base del imperio, puede comprenderse también como escenario de resistencia, pues en el desarrollo de su misión, las organizaciones que lo conforman acogen, asisten, integran y convocan al reconocimiento de un lugar para el individuo, quien, desterrado en la dinámica imperial, orbita anónimo y a la deriva, con su pobreza —muy local, por cierto—, alrededor del falaz desarrollo del mercado mundial.⁹

Es por eso que, ante la problemática del vínculo individuo-organización y la inquietud por reflexionar acerca de las posibilidades que tal sujeción ofrece para la construcción del sí mismo, estas organizaciones resultan ser escenarios privilegiados para la investigación, por cuanto permiten explorar una cierta micro-política de la resistencia. Cabe resaltar, además, que la atipicidad de su finalidad, la diversidad de sus objetos sociales, la ambigüedad de sus propósitos, el carácter emergente de sus formas organizacionales y su precaria inserción en los intersticios de la acción estatal y del sector privado, entre otras características, refuerzan la pertinencia de su estudio, pues al no ofrecer condiciones favorables para la estabilidad, la permanencia y regulación, ponen en jaque los procesos de institucionalización.

El trabajo de Herrera-Gómez (1998) ofrece una descripción bastante ilustrativa de la especificidad organizativa de este sector. Además de referir características similares a las que ya se han enunciado menciona que, desde su definición por exclusión,¹⁰ el tercer sector, y en él las organizaciones que

8 Cabe advertir que en este trabajo se refieren algunas características organizacionales propias de este sector, que de modo general, se pueden atribuir al común de las organizaciones que lo integran. No obstante, esta abusiva generalización obedece más a un criterio práctico para avanzar en la reflexión. Una consideración rigurosa de las particularidades organizacionales sería más adecuada y responsable pero desbordaría el objeto y el alcance de este trabajo.

9 Respecto a esta última afirmación, es pertinente mencionar la discusión que se suscita alrededor de los conceptos asistencia social vs. asistencialismo, cuando se trata de identificar a las organizaciones del tercer sector como posibles espacios de resistencia. Alayón (1980) se aproxima críticamente al concepto de asistencia social y menciona: “En cualquiera de los casos habremos de coincidir en que la implementación de Políticas Sociales apunta, desde la intención de las clases dominantes, a reproducir la fuerza de trabajo que garantice y permita el desarrollo del capitalismo. Pero a la vez dichos servicios son necesitados y reclamados por los sectores populares; es decir que también hay lucha —y no sólo pasividad— de los desposeídos para conseguir reivindicaciones crecientes que den respuesta a sus tremendas necesidades” (p. 3). Este argumento de Alayón, ratifica la capacidad que tiene el tercer sector de reproducir la dinámica de imperio y, en ese sentido, se opone a la idea de la posibilidad de hacer resistencia en la asistencia social. Sin embargo, pese al escepticismo de este autor frente a la acción asistencial-asistencialista, también es posible pensar que las organizaciones del tercer sector despliegan resistencia en la medida en que, más allá del mero asistencialismo, le otorgan un lugar a la sociedad civil, representan a aquellos que no pueden representarse a sí mismos, reivindican sus derechos y, como lo mencionan en otro sentido Hardt y Negri, se instalan “en el terreno del biopoder, satisfaciendo las necesidades de la vida misma” (2005, p. 337). Sea cual fuere la posición que se asuma frente a la comprensión del papel que juega el tercer sector en la dinámica imperial, será tan sólo en defensa de una cara de la moneda y se requiere del análisis de ambas para comprender el fenómeno en la amplitud de su complejidad y alcance. No es el objeto de este escrito profundizar en esta cuestión, pero se enuncia al pie de la página para sugerir al lector otra posibilidad para la reflexión.

10 El autor se refiere a que suele definirse al tercer sector a partir de lo que no es. Es decir, es una organización del tercer

lo conforman, carecen de identidad clara. Esta condición las ubica en una especie de *limbo* organizativo pero también les permite albergar la amplia variedad de objetos sociales que animan su creación (Herrera-Gómez, 1998, p. 165). Sin embargo, de cara a la institucionalización de dichas organizaciones o incluso, del sector mismo, su difusa identidad puede resultar un obstáculo.

De otro lado, basado en T. H. Jeavons, el mismo autor resalta que este sector está integrado por organizaciones en las cuales el discurso axiológico es preeminente (Herrera-Gómez, 1998, p. 172), y por lo tanto, su misión se vincula directamente con los individuos que las integran, quienes, de una u otra manera, cooptan dicho discurso y pueden incluso definir sus relaciones con la organización, en dimensiones que trascienden la sola praxis profesional o el interés puramente económico. En este sentido, las organizaciones del tercer sector pueden designarse como “convocantes”. De acuerdo con Schvarstein, una organización convocante es definida como:

Aquella en la que el sujeto se siente llamado a ser sujeto productor. Es allí donde la persona ejerce, ejerció o concibe la posibilidad de ejercer esa relación mutuamente transformadora con su contexto, determinante de su adaptación activa a la realidad (1991, p. 94).

En este tipo de organizaciones, hay entonces un lugar privilegiado para la expresión de la subjetividad y los relacionamientos informales de los individuos entre sí; entre ellos y los elementos ideológicos y estructurales de estas organizaciones y de su entorno.

Sin embargo, la definición formal de dichos relacionamientos¹¹ no suele ser una fortaleza y, como corolario, tampoco lo es la definición de los roles que delimitan la conducta del individuo en la organización a la vez que actúan como operadores de la inserción de dicho individuo en el espacio orga-

sector, aquella que no es estatal ni es empresarial.

11 Estos relacionamientos formales se expresan bajo el concepto *forma organizacional*, el cual se define como un sistema de variables estructurales que se concreta en seis dimensiones (Heydebrand, 1889, pp. 325-327): 1) El tamaño de la fuerza de trabajo que determina el tamaño de la organización. 2) El objeto de trabajo que determina el quehacer de la organización y, por ende, la orientación de los procesos de toma de decisiones y la definición de roles. 3) Los medios de trabajo (o los medios de producción) utilizados para la realización de la actividad de la organización. 4) La división del trabajo que conduce a una forma particular de coordinarlo. En esta dimensión se consideran los elementos estructurales de los que la tradición clásica del diseño organizacional ha hablado. 5) El modo de control del trabajo, entendido desde la forma de ejercicio de la autoridad, la fuerza, los modos de coordinación y de control administrativo. Estas formas determinan maneras particulares de relacionamiento social en la producción (Burawoy, 1985. Citado por Heydebrand, 1989, p. 327). 6) La propiedad y el control de la organización a nivel social e institucional que se definen en la interacción de la organización con su entorno.

nizativo.¹² Como se ha sugerido, para el caso de las organizaciones del tercer sector, dicho espacio es, en general, un escenario de encuentro de voluntades e intereses filantrópicos y/o altruistas. Su condición de informalidad en los relacionamientos y en las formas organizacionales es una razón más para cuestionarse acerca de los procesos de institucionalización en este tipo de organizaciones. De ahí que sean el contexto elegido para esta reflexión.

INSTITUCIONALIZACIÓN DE FORMAS ORGANIZACIONALES. POSIBILIDADES EN LA TEORÍA NEO-INSTITUCIONAL

El concepto *institución* remite a las ideas de estabilidad, reglas e inmanencia. De acuerdo con Scott (2008, p. 48), las instituciones están compuestas de elementos regulativos, normativos y cultural-cognitivos que junto con las actividades y recursos relacionados, proveen estabilidad y significado a la vida social.¹³ Esta definición sugiere varias ideas que resultan pertinentes para el asunto que se trata en este escrito:

En primer lugar, indica la noción de estabilidad que a su vez sugiere que las instituciones son resistentes al cambio; sin embargo, al sugerir la existencia de los relacionamientos entre sus distintos elementos constitutivos, permite inferir su carácter sistémico y, por ende, se evidencia la existencia de una cierta dinámica al interior de ellas. En segundo lugar, el reconocimiento de la existencia de elementos culturales y cognitivos sugiere que las instituciones no pertenecen al dominio de lo puramente objetivo y concreto, pese a que aquello que se institucionaliza tienda a pensarse como un estado dado o un establecimiento objetivo (Zucker, 1999, p. 129). Los elementos cognitivos que se entremezclan en las instituciones involucran al individuo como agente productor y re-productor de dichos elementos y, por tanto, de las instituciones. Así, entonces, los individuos comparten la doble condición de agentes instituidos e instituyentes.

De acuerdo con Scott (2008), el análisis institucional desborda la mera consideración de las instituciones como establecimientos y admite la comprensión

12 Recuérdese que el concepto *rol*, se define como “una pauta de conducta estable, constituida en el marco de reglas también estables que determinan la naturaleza de la interacción” (en el espacio organizativo) (Schvarstein, 1991, p. 47). Dice, además, el autor, citando a Pichon Riviére, que el rol se configura “en el encuentro de los mecanismos de adjudicación organizacionales o grupales y los de asunción individuales” (p. 49).

13 Original en inglés: “Institutions are comprised of regulative, normative and cultural-cognitive elements that, together with associated activities and resources, provide stability and meaning to social life” (Scott, 2008, p. 48).

de la institucionalización como proceso mediante el cual, los individuos asumen reglas y condicionan su acción al mandato de dichas reglas. Dicho proceso tiene lugar en distintos niveles. Puede pensarse, por ejemplo, en la institucionalización en el ámbito social, en la cual, los individuos, en colectivo, asumen normas que orientan su comportamiento en la sociedad. En este nivel es posible pensar en los atravesamientos inter-institucionales que demarcan la acción colectiva de los individuos y en la construcción de isomorfismos inter-organizacionales. El proceso de institucionalización puede abordarse también en el nivel micro; en este caso, la atención se centra en la comprensión del vínculo establecido entre los individuos y la regla que se institucionaliza y el significado que aquellos le asignan, de modo tal que condicionan su acción al mandato de la institución. Dada la problemática de la que se ocupa esta reflexión, es en este nivel en el cual se ubica la cuestión que se discute en este escrito y como se ha dicho, se circunscribe al ámbito organizacional.

En el campo teórico del neo-institucionalismo, una posibilidad para la comprensión de los procesos de institucionalización a nivel micro es la perspectiva cultural-cognitiva (Zucker, 1977; y Rowan, 1977; (citados por Zucker, 1999, p. 150), en la cual se resaltan. De cierto modo, Zucker sugiere una aproximación fenomenológica al proceso, en tanto acude a la comprensión de los procesos de institucionalización en sí mismos, desde la dinámica cotidiana y el impacto de las instituciones en la percepción individual. Desde tal perspectiva es posible entonces comprender el proceso de institucionalización de las formas organizacionales y, a través de éste, dilucidar la manera en la que el individuo se vincula con las formas organizacionales. En últimas, lo que se estaría comprendiendo es el proceso mediante el cual, un individuo representa para sí mismo la regla impuesta por la forma organizacional y los elementos culturales y cognitivos asociados a dicha representación. En otras palabras, el análisis micro-institucional desde la perspectiva cultural cognitiva permite dar cuenta del vínculo individuo-organización y de la vivencia subjetiva de dicha relación.

ESPACIOS PARA EL SUJETO EN EL PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN

Desde su comprensión como proceso, la institucionalización se compone de

cuatro fases que son válidas tanto para el análisis en el nivel macro como en el nivel micro, al cual se refería el apartado anterior. Dichas fases son: *innovación, habituación, objetivación y sedimentación* (Scott, 1998, p. 126). Las dos primeras dan lugar a la preinstitucionalización. La objetivación y específicamente la sedimentación dan cuenta de la institucionalización propiamente dicha.

La fase inicial del proceso de institucionalización —la innovación— tiene lugar cuando se declaran nuevas reglas, aún no instituidas, y éstas irrumpen y definen nuevas condiciones en la delimitación del espacio organizacional. Los individuos que se encuentran en dicho espacio les atribuirán algún sentido, si las nuevas condiciones logran instalarse en alguna de sus demandas en el plano subjetivo o si interfiere en su posición en el espacio organizacional. En esta etapa, los individuos comienzan a identificar los lugares desde los cuales los elementos instituyentes han sido impuestos y deberán ser acatados. La asignación de roles a los individuos que integran la organización es propia de esta etapa, así como la definición de cada una de las dimensiones constitutivas de la forma organizacional. Una vez declarada y comunicada la nueva regla, el rol o la modificación estructural, se da paso a la segunda fase de la institucionalización: La habituación. Los mecanismos organizacionales son desplegados para dar a conocer la nueva condición.

La segunda etapa le define un emplazamiento al individuo, quien comienza a orientar sus acciones conforme lo indica el nuevo elemento instituyente. En términos foucaultianos, la habituación se sirve de mecanismos de disciplinamiento para alcanzar su efectividad. Visto de esta manera, esta fase del proceso convoca el ejercicio de la biopolítica sobre los individuos quienes, a su vez, despliegan mecanismos de resistencia y, en este permanente forcejeo, asumen paulatinamente una posición frente al elemento instituyente. De modo particular, en organizaciones en las que se privilegia la expresión de la subjetividad como es el caso de aquellas pertenecientes al tercer sector, el alcance del encauzamiento de la conducta no se limita al cuerpo sino que trasciende la sustancia y llega a la forma, esto es, al sujeto.¹⁴

En la tercera etapa, la objetivación, los individuos establecen entre sí un consenso implícito o explícito para el acatamiento de la nueva regla y el

14 De acuerdo con la noción foucaultiana de sujeto como una *forma* cambiante en oposición cualquier consideración del mismo como *sustancia*.

elemento instituyente se objetiva en el lenguaje. Foucault designaría a dicho elemento como una nueva *verdad* que se convierte en punto de referencia para la acción de los individuos. La objetivación de la regla configura un discurso alrededor de ella en la organización. Hasta aquí, el discurso aparece como dogma y se instala en el territorio de la ideología. Pese a que todos los sujetos compartan y reproduzcan dicho discurso, no se ha consumado la institucionalización del nuevo elemento regulativo. Para que eso ocurra es necesario que la sedimentación tenga lugar.

En esta fase, como en la anterior, se manifiesta el ejercicio biopolítico a través del poder que ejerce la verdad. Una vez más, éste recae no sólo sobre los cuerpos y las conductas, sino que interviene sobre los sujetos, quienes, con mayor o menor conciencia de su experiencia individual, se asumen en su nuevo emplazamiento a partir de las representaciones construidas sobre este en el discurso. De cierto modo, la objetivación induce al retorno del sujeto sobre sí mismo, al conducirlo hacia el cuestionamiento en medio de la dialéctica entre el nuevo discurso propiciado por el elemento instituyente y el suyo propio.

La última fase de la institucionalización es la sedimentación. De acuerdo con la teoría neo-institucional, la fase de sedimentación es aquella en la cual tiene lugar el proceso de institucionalización propiamente dicho. El individuo asume la regla y conduce sus acciones de modo sistemático hacia lo indicado por aquella. El resultado es el acatamiento de lo instituido. Lo instituyente se instala en los sujetos en virtud de las representaciones que ellos han construido.

Sin embargo, para que exista institucionalización es necesario que los elementos regulativos, normativos y cultural-cognitivos asociados a lo instituido, trasciendan la experiencia individual y se constituyan como tal en relación intersubjetiva. Una vez más, el sujeto hace presencia con su singularidad. Su vínculo con la organización, que como se mencionó al comienzo, se expresa a través del rol definido para él, se construye con los otros, en medio de la dialéctica generada por el deseo de singularizarse y la necesidad de insertarse en el espacio delimitado objetivamente por las formas organizacionales. Al respecto menciona Schvarstein:

El espacio organizacional sostiene y transforma el espacio singular del

sujeto. Es para él un espacio de realización y de sujeción. Pero los individuos no suelen insertarse pasivamente en este espacio así instituido, sino que participan activamente en su definición a través del modo en el que asumen sus roles e interactúan entre sí (...) El espacio organizacional resulta ser así también un espacio de autonomía para los individuos, en tanto, paradójicamente, sólo es posible realizar la propia autonomía en relación con otros (1991, p. 254).

REFLEXIONES FINALES

Las organizaciones de asistencia social juegan un papel fundamental en la defensa de la sociedad contemporánea. Constituyen la base del ordenamiento global, refuerzan la lógica imperial y, a la vez, bajo el supuesto de la superación del sólo asistencialismo, pueden introducir fracturas al orden que ha sido establecido por el mandato de la sociedad de control y la globalización; en ese caso, actuarían a favor de la acción de la multitud. De ahí su posibilidad de desplegar resistencia ante la hegemonía imperial.

Sin embargo, al pasar del dominio de análisis colectivo al individual, son los sujetos quienes están en el centro de la reflexión. Su capacidad de construirse a sí mismos, en su subjetividad, abre una posibilidad para explorar una cierta microfísica de la resistencia. Desde allí puede entenderse, como fundamento de la resistencia, el ejercicio de la voluntad del sujeto de actuar *a favor, en contra, con o sin, o a pesar de* las inapelables reglas de imperio, desde el ejercicio de la conciencia de sí mismo. Resistencia por la vía del gobierno de sí, que bien puede estar en la base de la constitución de la multitud en tanto a esta la integran, en últimas, sujetos.

De otro lado, las llamadas formas organizacionales definen esquemas organizativos y productivos en los cuales se involucran los individuos que producen la acción organizada. Dichos esquemas asignan roles, mediante los cuales se crean vínculos con la organización. Los roles, además de definir las acciones del individuo en el espacio organizado, generan representaciones y significaciones que hacen que la sujeción individuo-organización desborde la sola dimensión de la ejecución de la tarea y trascienda al plano axiológico y ontológico.

En este escrito se ha abordado el problema de la institucionalización de

las formas organizacionales, como una posibilidad para la construcción del sujeto en organizaciones orientadas hacia la asistencia social. Paradójico o no, la apropiación consciente de roles por parte del individuo en la organización, a la que conduce la institucionalización, puede hacer que el individuo vuelva sobre sí mismo, se piense, se dé un lugar y se construya como sujeto en su experiencia individual en el espacio organizacional.

Los procesos de institucionalización actúan como dispositivos vinculantes. En consideración de las dimensiones de las formas organizacionales, la tarea, resultante de la división del trabajo, la estructura jerárquica, los mecanismos de supervisión y control, el ejercicio de la autoridad y los medios de producción, actúan como mecanismos operadores de innovación y habituación, mientras que los roles son operadores de objetivación y sedimentación, es decir, de institucionalización propiamente dicha.

Así las cosas, la institucionalización no es entonces un proceso puramente inconsciente, en tanto se apoya en el rol que el individuo desempeña con conciencia de sí mismo y de su papel en el espacio organizativo. Esta idea es justamente la que da pie a pensar que es un proceso involucrado en la construcción del sí mismo. Si bien, no es posible negar la dimensión inconsciente que se involucra en el proceso de institucionalización, sugiere un espacio para el ejercicio de la voluntad del sujeto al volver sobre sí mismo y preguntarse por su lugar y el lugar de sus interacciones con los otros. En otras palabras, le da un lugar a la singularidad de su experiencia individual, en medio de la construcción del espacio organizativo.

Foucault reconoce la presencia de la resistencia en el ámbito subjetivo del ejercicio del poder y la posibilidad de construir *el adentro a pesar del afuera*. Las instituciones están en el límite entre ambos dominios —el adentro y el afuera— y es por eso que, como se ha dicho, los procesos de institucionalización pueden dar lugar a la construcción del sí mismo, siempre que se funden en un ejercicio micro-político a través del cual, los sujetos se enfrenten a la “colonización de su subjetividad” (Courpasson y Dany, 2009, p. 332).

Para terminar, vale decir que esta reflexión no ha sido otra cosa que una concreción discursiva del anhelo —utópico tal vez— de quien la ha escrito, por el retorno al ejercicio de la voluntad del sujeto sobre sí mismo y en pro del despliegue de la gobernanza como una forma de ser y de estar en el mundo, más allá de las ideologías dominantes. Construirse como sujeto en la

libertad de ser y del volver sobre sí en el continuo trasegar de la vida misma, es, en el fondo, la propuesta ética que quien escribe ha querido dejar en el lector. Todo lo demás, aquello de lo institucional y lo organizativo, ha sido tan sólo un pretexto para dialogar con quien, amablemente, ha leído, ojalá en el despliegue de gobernanza.

BIBLIOGRAFÍA

- Alayón, N (1980). El asistencialismo en la política social y en el trabajo social. *Revista Acción Crítica* (7), 10. Recuperado de <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/accioncritica/ac-cr-007-05.pdf>
- Berger, P. y Luckmann, T (1998). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Courpasson, D. y Dany, F (2009). Cultures of Resistance in the Workplace. En S. Clegg y M. Haugaard, *The Sage Handbook of Power* (pp. 332-347). London: Sage Publications Inc.
- Foucault, M (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 287p.
- Foucault, M (1999). El retorno de la moral. En A. Gabilondo (Ed.), *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 381-391). Barcelona: Paidós.
- Hall, R (1996). *Organizaciones. Estructuras, procesos y resultados*. México: Prentice Hall.
- Hardt, M. y Negri, A (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hayek, F (2006). *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Herrera-Gómez, M (1998). La especificidad organizativa del tercer sector: tipos y dinámicas. *Papers*, 56, 163-196.
- Heydebrand, W. V (1989). New organizational forms. *Work and Occupations. An International Sociological Journal*, 16(3). New York: Sage Publications.
- Perrow, C (1984). La historia del zoológico o la vida en el arenal organizativo. En: S. Graeme y K. Thompson (1980). *Control e ideología en las organizaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schvarstein, L (1991). *Psicología social de las organizaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Scott, W. R (2008). *Institutions and Organizations. Ideas and Interests* (3rd Ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc.

MARX, LENIN, NEGRI. *IMPERIO*, UN MARXISMO POCO ORTODOXO QUE REABRE EL DEBATE DE LA REVOLUCIÓN

Francisco Rodríguez¹

Esta es una revolución que ningún poder logrará
controlar-porque biopoder y comunismo,
cooperación y revolución, permanecen
juntos, en amor, simplicidad, y también
inocencia. Esta es la irreprimible alegría y
gozo de ser comunistas.

Imperio.

Aunque Antonio Negri y Michel Hardt se consideran seguidores de tres autores en particular, Maquiavelo, Spinoza y Marx, sin duda el autor más presente y más citado en todo *Imperio* es Marx. El objeto de este trabajo es doble. Por una parte, hacer palpable los puntos en los cuales se sigue el pensamiento de Marx en el sentido revolucionario clásico. Y, por otra, destacar los lugares en donde Negri y Hardt dan un paso adelante para marcar la diferencia y toman distancia del marxismo clásico. Aunque en general dan los pasos ciñéndose cuanto es posible al pensamiento original de Marx, es cierto también que su tesis tiene todo el atrevimiento de la originalidad. En especial los desarrollos con respecto al *intelecto general*, la multitud y el mismo concepto de imperio como forma abstracta y general de la dominación.

INTRODUCCIÓN

*Imperio*² no es un libro para una lectura. Tal vez en una tercera o cuarta lectura podemos aproximarnos a la imagen que Antonio Negri y Michel Hardt

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional.

² Todas las citas corresponden a la versión de *Imperio* a la que se alude en la lista de referencias al final de este capítulo, no obstante, se cotejaron con la edición de *Imperio* de Paidós, Buenos Aires, 2002.

(HyN) nos quieren transmitir. Es una obra ambiciosa. Pasa revista a la cultura de Occidente, a las teorías políticas clásicas, a las fuentes literarias y a las formas culturales y económicas para darnos el estado actual de la cuestión política y presentarnos un inventario de las tareas del presente. A pesar de la variedad de lecturas que esta medusa, este inmenso libro, permite ya desde la teoría clásica, el posmodernismo o la tradición religiosa, sin duda la lectura que le hace más honor y se acerca con mayor certeza al espíritu de la obra es la lectura marxista.

Si bien el libro se escribió a dos manos, suena una sola voz; por eso tiene uno la tentación de hablar de *Imperio* y Negri como de palabras sinónimas. Independientemente de esta dualidad espiritual que converge en la obra, tanto por la exposición, como por los argumentos, como el espíritu que la anima, se respira un aire marxista. Se está estudiando el decurso de la humanidad desde el punto de vista de la explotación y la lucha por la democracia (¿o la lucha por la liberación?). Se muestran los ciclos y las diferentes etapas del desarrollo histórico con la ilusión analítica de encontrar el punto omega en donde será necesario tomar decisiones liberadoras (no emancipadoras). Es decir, se hace honor a la undécima tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo”.

El presente ensayo hace una lectura marxista de *Imperio*. Muestra las líneas gruesas de la exposición en las cuales se ve la deuda con la obra de Marx. Esta reconstrucción nos lleva de nuevo al mismo dilema académico de siempre, como diría Popper en el epígrafe de su autobiografía: “Qué dejar, qué quitar, he ahí el dilema”. Aunque de muchas maneras la obra se ocupa de pensadores de todas las épocas intelectualmente activas, no voy a mencionar a Platón, Aristóteles, Pico de la Mirandola, Hobbes, Rousseau, Nietzsche, ni a Habermas (que solo se menciona una vez al final del libro). Guardo silencio acerca de muchas de estas deudas que hacen variada la exposición de *Imperio*. Sin duda, daré una versión roma de la exposición de HyN a manera de síntesis de un pensamiento ampliamente complejo. Sabrán disculpar la simplificación.

UNA METÁFORA PODEROSA

En *Imperio* no nos hostigan con un mismo tipo de exposición todo el tiempo. Hay cambios de ritmo constantemente de modo que el lector siempre se en-

cuentra retado a entender. Pero en distintos momentos aparecen las síntesis que nos permiten capturar en pocas líneas el sentido de la obra. Tenemos el caso de las triadas como en las dos citas que vienen a continuación en donde no solo está el recuento sino la imagen que permite captar la idea. Con respecto a las fuentes HyN nos las llevan a una triada (estoy tentado a hablar de cuatro, incluyendo a Polibio que aporta la imagen del fin de Imperio, por analogía con la caída del Imperio romano):

En la fundación constituyente de una nueva república de Maquiavelo, la liberación democrática de la multitud de Spinoza, y la abolición revolucionaria del Estado de Marx, el interior continúa viviendo de un modo ambiguo, pero no menos determinado, en el exterior que es proyectado como utopía (p. 155).

De paso, estas analogías tienden puentes conceptuales para dar forma y cincelar la comprensión. De todas esas figuras, ésta es una de mis favoritas porque además de ser una elaboración acabada de lo que es el poder en el siglo XXI, enlaza a Marx con otro autor que le es caro en la obra, me refiero a Polibio:

Estos tres medios de control nos conducen otra vez a los tres niveles de la pirámide imperial del poder. La bomba es un poder monárquico, el dinero aristocrático, y el éter, democrático. Pareciera en cada uno de estos casos como si los reinos de estos mecanismos fueran poseídos por los Estados Unidos. Pareciera que los Estados Unidos fuesen la nueva Roma, o un conjunto de nuevas Romas: Washington (la bomba), New York (el dinero), y Los Ángeles (el éter) (p. 294).

En el viejo marxismo, la tarea de las vanguardias era custodiar el arcano, las obras puras de la ortodoxia para que no se marchitaran en las manos equivocadas. Hoy, en las manos arriesgadas de HyN, el marxismo es una inspiración. Se instalan en la tradición de Marx y dan un paso adelante. No basta con repetir las verdades “sabidas”, se trata de revisar de nuevo el mundo con ojos críticos para llegar a las conclusiones a que haya lugar. La primera de ellas: “Nuestra hipótesis básica es que la soberanía ha tomado una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una única lógica de mando. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos Imperio” (p. 4)

La humanidad está en otra fase cualitativa de desarrollo, pero la tarea de la liberación continúa. En esto se mantienen fieles al marxismo. El segundo hallazgo: Ya no hay un centro de poder. No hay una entidad física contra la cual chocar:

Nuestra hipótesis básica, sin embargo, que una nueva forma imperial de soberanía está emergiendo, contradice ambos puntos de vista. Los Estados Unidos no pueden, e, incluso, ningún Estado-nación puede hoy, constituir el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha concluido (p. 6).

Y continúa:

Tal vez sea más exacto decir que este reclamo de universalidad también sea falso, pero es falso en un modo nuevo. La policía mundial de Estados Unidos actúa no por interés imperialista, sino por interés imperial. En este sentido, la Guerra del Golfo, como sostiene George Bush, anuncia el nacimiento de un nuevo orden mundial (p. 151).

El tercer hallazgo es de otro orden más pragmático y tal vez uno de los más importantes. En el viejo marxismo se hablaba de crear conciencia de clase, ahora la situación ha variado radicalmente. Incluso, es probable que las clases como tales hayan desaparecido. Pero la tarea de preparar el terreno continua, en otra escala: se habla de producir subjetividad, el problema de la conciencia aún está vigente: “Esto también apunta a una tarea política importante: construir un nuevo lenguaje común que facilite la comunicación, tal como los lenguajes del anti-imperialismo y del internacionalismo proletario lo hicieron para las luchas de la era anterior” (p. 50).

HyN trabajan con la herencia marxista y su estudio tiene un mismo sentido: generar pensamiento, generar conciencia, generar ideología para que la lucha continúe con una mayor claridad:

No estamos repitiendo el esquema de una teleología ideal que justifique cualquier pasaje en nombre del fin prometido. Por el contrario, nuestro razonamiento se basa aquí en dos aproximaciones metodológicas que pretenden ser no-dialécticas y absolutamente inmanentes: la primera es crítica y deconstructiva, pretendiendo subvertir los lenguajes y estruc-

turas sociales hegemónicas, y de este modo revelar una base ontológica alternativa que resida en las prácticas creativas y productivas de la multitud; la segunda es constructiva y ético-política, buscando dirigir a los procesos de producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa política y social efectiva, un nuevo poder constituyente (p. 43).

En fin, en esta reconstrucción marxista del marxismo, debe estar claro el propósito de los autores al escribir esta obra: “No, no somos anarquistas sino comunistas que han visto cuánta represión y destrucción de la humanidad fue forjada por los grandes gobiernos liberales y socialistas” (p. 296). No veo cómo pueden existir dudas después de esta declaración. En el mejor y más repetido sentido de la Universidad del Rosario, Negri y Hardt se declaran *nova et vetera*.

LA TRIADA CRÍTICA

Llevando a una imagen el lugar en donde se produce la síntesis de este pensamiento tenemos el *byte*, la bota y el *hippy*. Con estos tres elementos me refiero a tres aspectos del pensamiento marxista en donde HyN siembran su mirada para dejar a punto al siglo XXI. En otras palabras, estamos hablando de tres ingredientes que resultan centrales en esta exposición. Son ellos, en primer lugar, el trabajo inmaterial y las distintas formas que se ha tenido para denominarlo; en segundo lugar, el enemigo contra el que se lucha en esta época, llámese Imperio o productor de subjetividad dominada, y, por último, el sujeto de la historia, el agente liberador que bien podría ser anticipado por el movimiento *hippy*.

Trabajo inmaterial

La historia ha conocido la desnaturalización del trabajo. En un primer momento viene el artista con todo el control de su obra en busca de la belleza. En un segundo momento el artesano, que si bien tiene control del producto, su visión no contempla la belleza, sino algún tipo de lucro y tiene un destino de intercambio. Luego vendría el obrero que ya no tiene el control del producto final, pero participa claramente en una parte del proceso. Puestos en esta línea de montaje tenemos las fábricas fordistas en donde el trabajador apenas

tiene noción global de lo que se produce y muy poca claridad acerca de su participación en el evento productivo en su conjunto, pues apenas aprieta un tornillo. Este alejamiento y enajenación se exagera en el nuevo modo de producción computarizado en donde los sujetos de la fábrica no trabajan con las manos, sino combinando fórmulas matemáticas binarias. Ya no tienen noción del objeto final que se está montando, ni de la participación particular de su fuerza de trabajo. En muchos casos, a diferencia de los momentos anteriores de la historia, su participación ni siquiera se siente como gasto de fuerza de trabajo. En muchas ocasiones es solo cansancio por el paso del tiempo y en otros se trata de algo así como un proceso creativo:

Con la presente computarización de la producción, sin embargo, la heterogeneidad del trabajo concreto tiende a reducirse, y el trabajador está cada vez más alejado del objeto de su trabajo. El trabajo de la sastrería computarizada o la tejeduría computarizada puede implicar exactamente las mismas prácticas concretas, es decir, la manipulación de símbolos e información (p. 254).

En esta idea de trabajo abstracto o intelecto general como los llamó Marx en los *Grundrisse* era apenas una remota suposición que en el siglo XIX se trataba escasamente de

[...] un determinado punto del desarrollo capitalista, que Marx sólo vislumbró como el futuro, los poderes del trabajo son infundidos por los poderes de la ciencia, la comunicación y el lenguaje. El intelecto general es una inteligencia social, colectiva, creada por conocimientos, técnicas y saberes acumulados. El valor del trabajo es realizado así por una nueva fuerza de trabajo universal y concreta, mediante la apropiación y el libre uso de las nuevas fuerzas productivas. Lo que Marx vio como futuro es nuestra era (p. 321).

Pero este trabajo abstracto o *inteligencia general* como modo específico de producción derivado de las dinámicas del capitalismo requiere igualmente, como su abuelo premoderno, de un periodo de gestación, en este caso, como viene ocurriendo después de la Segunda Guerra Mundial, se da el proceso de acumulación originaria. “Mientras emerge la nueva economía informacional,

es necesaria una cierta acumulación de información antes que la producción capitalista pueda tener lugar” (p. 229).

Desde la perspectiva de Marx en el siglo diecinueve, las prácticas concretas de las diversas actividades laborales eran radicalmente heterogéneas: la sastrería y la tejeduría incluían incontables acciones concretas. Sólo cuando se las abstraía de sus prácticas concretas podían juntarse diferentes actividades laborales y ser vistas de modo homogéneo, ya no como sastrería o tejeduría sino como el gasto de fuerza de trabajo humano en general, o trabajo abstracto (p. 254).

El enemigo

HyN postulan el gran problema de una teoría revolucionaria en estos tiempos post-posmodernos:

Hoy, la primera pregunta de la filosofía política no es si habrá resistencia, ni siquiera porqué habrá resistencia y rebelión, sino cómo determinar al enemigo contra el cual rebelarse. En realidad, a menudo la incapacidad para identificar al enemigo es lo que lleva a la voluntad de resistencia a girar en círculos paradójicos (p. 176).

En esta exposición el enemigo es móvil. Apenas lógico en una filosofía con ancestros dialécticos. Para Marx, el enemigo era claramente el capital y la burguesía. Para Lenin estos mismos más la forma que ha adoptado el capital en el siglo xx, a saber, el imperialismo. Para HyN ahora el nuevo rostro que es un no-rostro dada su difusión y su difuminación, es imperio.

Ya lo hemos dicho, el sistema no tiene centro, es una red de infinitos nodos. Aunque no la mencionen, imperio se parece en su estructura a Internet por su omnipresencia, ubicuidad y descentralización. De esta manera el enemigo se camufla y hace más difícil el enfrentamiento.

Durante la mayor parte del siglo veinte la crítica al imperialismo ha sido una de las arenas más activas y urgentes de la teoría marxista. Muchos de estos argumentos están hoy ciertamente desactualizados, y la situación a la que se refieren totalmente transformada. Sin embargo, esto no

significa que no nos quede nada para aprender de ellos. Estas críticas al imperialismo pueden ayudarnos a comprender el pasaje desde el imperialismo hacia el Imperio, porque en ciertos aspectos anticiparon este pasaje (p. 200).

El capital sigue en el centro, no como lugar, sino en la forma de concepto, y, a la vez, hace manifiesta su condición esencial, a saber, la expansión. El carácter expansivo del capital es su éxito y su fracaso. Se expande borrando todo otro tipo de producción. Nadie se le resiste, nadie se le puede resistir, tal es su fuerza de persuasión. Una vez se impone en los países metrópoli (Marx) avanza hacia las colonias y entra en la fase imperialista (Lenin). Concluida esta fase, y el mundo es su terreno, sólo queda mirar con suspiros hacia las estrellas. Este pequeño planeta llamado Tierra se ha rendido a sus pies y, en sentido abstracto, ha desaparecido el afuera del sistema y se ha instaurado imperio. Imperio es un sistema autocontenido, pura inmanencia.

A fin de comprender el problema debemos comenzar por la explotación. Para comenzar, leemos en los Grundrisse, “el capital fuerza a los trabajadores más allá del trabajo necesario al plustrabajo” (421). El salario del trabajador (correspondiente al trabajo necesario) debe ser menor que el valor total producido por el trabajador (p. 201).

El esclavo tenía a su enemigo el frente, en los esclavistas y los propietarios de sus vidas. El siervo veía con alguna frecuencia al señor feudal. El campesino se ha enfrentado en diferentes momentos a los terratenientes. Y los obreros están inmersos en la lucha de clases con la burguesía. Sin embargo, ahora, dada la naturaleza universal de la producción, el enemigo ha perdido el rostro y nos es fácil volverlo a concretar:

Ciertamente, habiendo sido educados en la lucha de clases, sabemos bien que el gran gobierno ha sido también un instrumento para la redistribución de la riqueza social y que, bajo la presión de la lucha de la clase trabajadora, ha servido en la batalla por la igualdad y la democracia. Pero hoy, sin embargo, esos tiempos han terminado. En la posmodernidad imperial el gran gobierno se ha vuelto meramente el medio despótico de dominación y de la producción totalitaria de la subjetividad (p. 295).

Sabemos qué hace el enemigo, pero ahora no conocemos su rostro.

El sujeto de la historia (el *vogelfrei*)

De la misma manera que el enemigo ha perdido su rostro, la abstracción de la nueva realidad se extiende en todas direcciones hasta alcanzar en su papel gaseoso a la clase, al estamento liberador. Lo que antes era el proletariado como clase, ahora será la multitud en general. Uno está tentado a preguntar, sin encontrar respuesta al interior del libro *Imperio*, ¿quién está por fuera de *multitud*? Una preocupación similar aparece en la parte final de la obra: “Debemos investigar específicamente cómo puede la multitud volverse un sujeto político en el contexto del Imperio” (p. 338).

Pero el punto no es tan claro. Es cierto que multitud enfrenta a imperio, pero la caracterización sociológica misma de esta entidad y de su papel como sepulturera del sistema no es clara. Sin embargo, la historia va mostrando algunas huellas y HyN las recuperan. En primer lugar, la obra misma de Marx da una pista cuando nos señala la naturaleza volátil, libre y libertaria de los obreros.

Vogelfrei, “pájaro libre”, es el término utilizado por Marx para describir al proletariado (...) sin embargo, la corriente dominante de la tradición marxista odió siempre a los pobres, precisamente por ser “libres como aves”, por ser inmunes a la disciplina fabril y la disciplina necesaria para construir el socialismo (p. 135).

Con este tipo de sujetos, podemos agregar, es muy difícil hacer un partido proletario disciplinado.

Pero esos pájaros libertarios son apenas una versión romántica del marxismo que como ya lo aclararon HyN son vistos con malos ojos por la ortodoxia. No obstante, sabiendo que la lucha no es de clases (o eso parece) esta denominación libertaria no se aplica solo a los obreros fabriles como tales. Hablando de multitud introducen otra denominación, “bárbaros”: “Una nueva horda nómada, una nueva raza de bárbaros, emergerá para invadir o evacuar el Imperio” (p. 178). Esta denominación se acerca más al espíritu de la crítica de HyN a la sociedad moderna y les permite generalizar el sujeto de la historia.

CARACTERÍSTICAS DEL SUJETO

Multitud, sujeto de la historia, neobárbaros o nómadas, como queramos llamarlos tienen en su naturaleza algunas características que llevan tres semillas de la disolución del sistema: la cooperación como *a priori*, la desobediencia intrínseca o la indisciplina, y la movilidad. Tal vez la imagen que recupera con mayor plasticidad el sentido de esta caracterización sea la expresión coloquial “haciendo cagadas”. Tres citas nos permiten capturar el sentido de las tres características anotadas:

(...) el capital descubrió que la cooperación social ya no era resultado de la inversión de capital sino un poder autónomo, el *a priori* de cada acto de producción (p. 322).

Cuando el nuevo régimen disciplinario construyó la tendencia hacia el mercado global de la fuerza de trabajo, construyó también la posibilidad de su antítesis. Construyó el deseo de escapar del régimen disciplinario y, tendencialmente, una indisciplinada multitud de trabajadores que quieren ser libres (p. 224).

“Haciendo cagadas” era realmente una pobre concepción de lo que estaba ocurriendo en Haight-Ashbury y todos los Estados Unidos en los 60’s. Las dos operaciones esenciales eran el rechazo del régimen disciplinario y la experimentación con formas nuevas de productividad. El rechazo apareció bajo una amplia gama de apariencias y proliferó en miles de prácticas cotidianas. Era el estudiante que experimentaba con LSD en lugar de buscar un trabajo; era la mujer joven que se negaba al matrimonio y formaba una familia; era el trabajador Afro-americano que se movía con los tiempos descuidados de la GC (Gente de Color), rechazando el trabajo de todos los modos posibles. Los jóvenes que rechazaron la repetición embotante de la sociedad factoría inventaron nuevas formas de movilidad y flexibilidad, nuevos estilos de vida (p. 240).

AMOR CONTRA FUSILES

Parte de la versión refrescante del marxismo que aporta leer *Imperio* viene dada por el sentido de búsqueda que hay en sus páginas. El lector de esta

obra, sea o no marxista, concuerde o no con los fines últimos de Marx, no puede menos que reconocer y sentir que a medida que avanza la lectura está frente a una investigación y no frente a una exposición religiosa como suelen ser tantas exposiciones partidistas del marxismo. Un buen ejemplo lo encontramos cuando se enfrentan al hecho de establecer cuál es el nuevo sujeto de la historia y cuáles serían las nuevas formas de enfrentar la opresión. En ese momento se toman la libertad de invocar a la iww (siglas en inglés de Trabajadores Industriales Mundiales) y la llaman el nuevo proyecto agustiniano de liberación en la tierra. Claro, por analogía con la *Ciudad de Dios* de san Agustín. Como vemos, HyN no se apenan de emparentar la lucha de liberación y la utopía con la cabeza mayor de la religión católica. Sin embargo, en el contexto de su exposición, todo es fluido y natural. Aunque estamos casi frente a un oxímoron es tan pertinente la comparación que el fin intuitivo se logra.

Como se trata de producir subjetividad, es decir, se trata de instalar ideas e impulsos en los sujetos que los llevan a la realización de su papel histórico, no todo puede ir a los argumentos, a los silogismos, a los razonamientos, algo va al sentimiento y a la poesía. Curiosamente la mejor caracterización de lo que sería la encarnación del nuevo sujeto lo hace en asocio con esa idea de la digitalización del mundo en que nos encontramos inmersos:

Por virtual entendemos el conjunto de poderes de acción (ser, amar, transformar, crear) que residen en la multitud. Ya hemos visto cómo el conjunto de poderes virtuales de la multitud se construye mediante las luchas y se consolida en el deseo (p. 316).

LA ONTOLOGÍA DEL SUJETO LIBERADOR

Leyendo *Imperio* me encontré en un punto ciego. Estaba ante la descripción del sistema capitalista en su etapa informática y no me asaltaba la indignación. Recuerdo haber leído textos leninistas o maoístas en otra época y sentir la soberbia hirviendo en la sangre. Ahora no. Con *Imperio* se asiste a la lectura de un destino. Hay que decirlo, no es automático que *Imperio* produzca indignación. Este sentimiento hay que elaborarlo de muchas maneras para que se prenda la chispa de la insurgencia. Entonces me preguntaba si hay

algo en la naturaleza humana que propicie esta situación y sólo encontré una mención en toda la obra de HyN que me llevara en esta dirección. Tengo que anticipar que no me parece concluyente y que si falla en esta caracterización es muy probable que este sí sea el fin de la historia:

En general, el deseo de estar en contra no parece requerir mucha explicación. La desobediencia a la autoridad es uno de los actos más sanos y naturales (...). Hoy, sin embargo, esto puede no ser tan obvio. Una larga tradición de cientistas políticos ha dicho que el problema no es por qué se rebela la gente sino por qué no lo hacen (...). ¿Por qué pelean tan tercamente los hombres por su servidumbre, como si fuese su salvación? (p. 176).

Esto parece una contradicción: lo más natural es rebelarse y no se rebelan. ¿No querrá esto decir, precisamente, que tal vez rebelarse no sea lo más obvio y que en cierto sentido el ser humano es neutral frente a la rebeldía? Este sería el ser del hombre, pero ¿qué piensan HyN acerca del *deber ser*? Nos dicen que ese cuerpo debe cumplir dos condiciones: ser indisciplinado y ser creativo:

La voluntad de oponerse necesita realmente de un cuerpo completamente incapaz de someterse al comando. Necesita un cuerpo incapaz de adaptarse a la vida familiar, a la disciplina fabril, a las regulaciones de una vida sexual tradicional, etc (Si usted descubre que su cuerpo rechaza estos modos “normales” de vida, no se desespere (¡acepte ese obsequio!). Sin embargo, además de estar radicalmente no preparado para la normalización, el nuevo cuerpo debe ser también capaz de crear una nueva vida (...). Debemos arribar a la constitución de un artificio político coherente, una aparición artificial en el mismo sentido en que los humanistas hablan de un homohomo producto del arte y el conocimiento, y en que Spinoza habla acerca de un cuerpo poderoso producido por aquella conciencia más elevada que está imbuida de amor. Los caminos infinitos de los bárbaros deberán formar un nuevo modo de vida (p. 180).

En fin:

El concepto de Pueblo ya no funciona como el sujeto organizado del sistema de comando, y consecuentemente la identidad del Pueblo es re-

emplazada por la movilidad, flexibilidad y perpetua diferenciación de la multitud (p. 292).

El nomadismo y la mezcla de razas aparecen aquí como figuras virtuosas, como las primeras prácticas éticas en el terreno del Imperio (p. 319).

LA NUEVA ATLÁNTIDA

Al igual que Marx, el marxismo es supremamente agudo para hacer la crítica, para develar misterios, para denunciar peligros, pero no es igualmente eficaz para proponer alternativas, salvo algunas generalidades. Esta condición impide que sea totalmente persuasivo. Le está proponiendo a la humanidad que renuncie a todo lo construido hasta ahora, a cambio de..., algo no del todo claro. Esto explicaría mejor la reacción y la actitud refractaria de multitud a rebelarse. Ya la única sociología no sería ni la alienación ni la pura ambición de los ricos. La naturaleza y la nubosidad de la utopía tendrían su papel disuasor:

El Imperio no puede ser resistido por un proyecto que apunte a una autonomía limitada y local. No podemos retroceder hacia ninguna forma social previa, ni avanzar en soledad. Por el contrario, debemos empujar a través del Imperio para salir por el otro lado (p. 173).

Queda por saber, qué es “el otro lado”. No vemos claramente la promesa, sólo sabemos que está al otro lado. Y continúan:

(...) las nuevas formas de la fuerza laboral están cargadas con el objetivo de producir nuevamente lo humano (o, en verdad, lo pos-humano). Este objetivo se cumplirá principalmente mediante las nuevas formas, cada vez más inmateriales, de la fuerza del trabajo afectivo e intelectual, en la comunidad que constituyen, en la artificialidad que presentan como proyecto (p. 181).

Aquí tenemos la visión utópica: “Por medio de sus propias, poderosas, artes y prácticas, la humanidad se enriquece y duplica a sí misma, o se alza realmente hacia un más alto poder: homohomo, la humanidad al cuadrado” (p. 70).

Aquí podemos reconocer más que nunca la diferencia que definió Marx entre emancipación y liberación. La emancipación es el ingreso de nuevas naciones y pueblos dentro de la sociedad imperial del control, con sus nuevas jerarquías y segmentaciones; liberación, en contraste, significa la destrucción de fronteras y patrones de migración forzada, la reapropiación del espacio y el poder de la multitud para determinar la circulación y mezccla global de individuos y poblaciones (p. 320).

LA PERSPECTIVA REACCIONARIA

Una perspectiva reaccionaria (o crítica) frente a la exposición marxista tiene dos puntos de apoyo. Es posible que no haya explotación, por lo tanto, no sería necesaria la rebelión. Sabemos que la idea de explotación depende del concepto de plusvalía, el que llamó Engels en el discurso ante la tumba de Marx: “la ley general de la historia”, descubrimiento por el cual elevó a Marx a la estatura del Darwin de las ciencias sociales. Ahora bien, el concepto de plusvalía depende del concepto de valor y este del concepto de trabajo. La mercancía vale en razón del trabajo acumulado en ella por el obrero. A este le pagan una parte de ese trabajo y el capitalista se queda con el excedente. Hasta ahí todo bien, todo claro, bastante didáctico. Lo curioso es que el mismo Marx reconoce que quien consume, que es el fin último de las mercancías, es el obrero y no el capitalista que se reprime, se abstiene, se contiene todo con vistas a generar más trabajo para los trabajadores. El que la goza es el obrero y el que la sufre es el capitalista:

Ciertamente, la clase capitalista (junto con las otras clases que participan de sus ganancias) consumirá una parte de este valor excedente, pero no puede consumirlo todo, porque si lo hiciera no quedaría plusvalía restante para reinvertir. En vez de consumir toda la plusvalía, los capitalistas deben practicar abstinencia, lo que equivale a decir que deben acumular. El propio capital demanda que los capitalistas renuncien a los placeres y se abstengan en lo posible de “gastar” la plusvalía en su propio consumo (p. 201).

Igualmente encontramos eso que tanto molestaba a Popper del marxismo cuando se comporta como una pseudociencia, en particular como la astrología con sus predicciones imprecisas. La cita que viene a continuación retrata de

cuerpo entero esta conducta:

Bien, mientras escribimos este libro y el siglo veinte llega su fin, el capitalismo está milagrosamente sano, y su acumulación más robusta que nunca. ¿Cómo podemos conciliar este hecho con los cuidadosos análisis de tantos autores marxistas de principio de siglo que señalaban a los conflictos imperialistas como síntomas de un inminente desastre ecológico que corría hacia los límites de la naturaleza? Podemos aproximarnos por tres caminos hacia este misterio de la permanente salud del capital (p. 237).

Los profetas del derrumbe inminente del capital no estaban equivocados sino que simplemente se apresuraron a hablar (p. 238).

Esta conducta es la típica de quienes no son serios en sus predicciones ni en sus apreciaciones. Parecen Testigos de Jehová, que andan prediciendo la llegada inminente del Mesías desde hace dos mil años.

Al final del texto, de *Imperio*, cuando todo debiera estar más claro una vez concluidos los respectivos análisis encontramos más cautela, más ambigüedad, más inseguridad. El comunismo se ha vuelto incierto y lo que estaba al comienzo del *Manifiesto comunista* de Marx, aparece al final de *Imperio* de HyN: “Es medianoche en una noche de fantasmas. Tanto el nuevo reino del Imperio como la nueva creatividad cooperativa e inmaterial de la multitud se mueven en las sombras, y nada intenta iluminar el destino que nos aguarda adelante” (p. 336). Y lo que es incertidumbre para el comunismo, se extiende a multitud: “Esta tarea de la multitud, aunque está clara en el ámbito conceptual, es aún muy abstracta. ¿Qué prácticas concretas y específicas animarán este proyecto político? No podemos decirlo en este momento” (p. 347).

LOS MOTIVOS DE LA QUEJA DE LA ORTODOXIA

Si bien es cierto en *Imperio* se cita prolijamente la obra de Marx y Engels y se menciona con distinción y reconocimiento los trabajos de Lenin y se habla de la dictadura soviética como la Revolución de octubre, manteniendo la denominación honrosa, cualquier militante acérrimo, cualquier marxista-leninista, o maoísta o estafalario de la vieja guardia se siente con derecho a la indignación. “No es posible que se traicione al pensamiento originario de

Marx de esta forma”, dirá. Ya no hay un enemigo de clase, ya no hay burguesía, ni terratenientes ni grandes capitalistas. Ya no es necesario el partido, nos basta con el deseo y la rebeldía. Los obreros no son la vanguardia y si en algún sentido lo son ya no se identifican con los proletarios. No se habla de la dictadura del proletariado, es más, se hace bastante opaca la utopía que nos espera.

El concepto de *lucha de clases* sólo se conserva para describir momentos pasados de la historia humana, pero hoy ya no tenemos este concepto orientando la protesta, ahora se habla de producción de subjetividad. No se trata de producir riqueza, se trata de elaborar nuevas formas de vida que generen nuevos cuerpos. No se descarta la desobediencia *hippy* como medio para llevar el imperio al colapso. Esta estrategia puede ser leída como una manera de conformismo. En fin, la lucha se ha vuelto un poco refinada y el pliego de peticiones no le gustaría a uno de los sindicatos tradicionales: Derecho a ciudadanía global. Derecho a moverse, si quiere, y si no quiere, a quedarse quieto. Un salario garantizado para todos, un salario ciudadano. Quizá el único punto del pliego de multitud con el cual estará de acuerdo un ortodoxo vendría cuando se explicita el legítimo derecho a la reapropiación. En español, a la expropiación de la riqueza. En fin, el motor de la historia ya no es el odio de clase, ni la violencia es la partera de la historia, ahora lo son el amor y el deseo. Está claro, sí hay progreso en la historia.

Desde un punto de vista puramente doctrinario y sectario la queja está justificada, HyN son todo menos ortodoxos, pero desde un punto de vista académico, *Imperio* es una manifestación de la capacidad humana de elaborar perspectivas de la vida social. Nada fácil en estos tiempos de máquinas eficientes y puntuales.

BIBLIOGRAFÍA

Hardt, M. y Negri, A (2002). *Imperio*. Difusión gratuita por Internet: <http://www.chilevive.cl>

BIOPOLÍTICA Y UNIVERSIDAD

Carlos Alberto Molina Gómez¹

INTRODUCCIÓN

Las prácticas de gestión de tinte empresarial naturalizadas hoy en la universidad no son continuismo de las lógicas del mercado globalitario de servicios. Tampoco es discontinuidad temporal o contingente de la gestión que a largo plazo vencerá todo poder externo que quiera violentar la universidad. En el primer caso se asiste a un poder absoluto del mercado sobre la gestión de la universidad —biopolítica—. En el segundo caso se asiste a un poder absoluto de la universidad como sustancia transhistórica —la concepción biopolítica quedaría invalidada—. Teniendo en cuenta ambas líneas argumentativas, se opta en el presente texto por postular la existencia de una red heterogénea de múltiples, singulares y dispersas relaciones de comunicación, nutridas de flujos de información que el totalitarismo de la política prolonga, a partir de la Segunda Guerra Mundial (IIGM), a escala global en la vida cotidiana como gestión de poblaciones e ingresa a la universidad naturalizándose en prácticas mercadizadas de gestión propias de la empresa e industria capitalista de carácter transnacional.

Se afirma que con la Segunda Guerra Mundial (IIGM) se prolongaron masivamente y a escala global en la vida cotidiana una red que posibilitó la emergencia de las prácticas de gestión de la universidad que van acercando el poder globalitario del mercado de servicios con el poder de la universidad como institución del conocimiento.

La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el *presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política (Cayuela, 2008, p. 41).

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación. Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Distrital, Universidad del Valle.

BIOPOLÍTICA

Si bien el concepto de *biopolítica* se remonta a 1905, cuando lo utilizó el sueco Rudolph Kjllen en el contexto de una concepción organicista y racista del Estado, será Foucault quien le confiera un valor interpretativo y una potencia capaz de abrir nuevos interrogantes, de proyectar nuevas series conceptuales así como de renovar el programa político-filosófico actual. Foucault acuña el concepto teniendo en cuenta una literatura política y antropológica que, desde comienzos del siglo xx hasta los años setenta, utilizaba el término (Vázquez, 2009, p. 9, y De Oto, 2010, p. 50). A pesar de los desarrollos del nexo entre política y vida que hace Michel Foucault, en el que se paran Hardt y Negri, Roberto Esposito advierte que el teórico francés no resuelve en este nexo el conflicto entre el poder de la política sobre la vida —biopolítica— y el poder absoluto de la vida (Esposito, 2006, p. 73).

Hardt y Negri (2005, p. 15) reinterpretan el término de la siguiente manera:

En la posmodernización de la economía global, la creación de riqueza tiende aún más hacia lo que llamaremos producción biopolítica, la producción de la vida social misma, un proceso en el cual cada vez más lo económico, lo político y lo cultural se superponen e invierten recíprocamente.

Más adelante indican que “en la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción y la producción, para la vida” (p. 53). Para llegar a este concepto señalan que la obra de Foucault les

(...) permite reconocer la naturaleza *biopolítica* de este nuevo paradigma de poder. El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder sólo puede alcanzar un dominio efectivo sobre toda la vida de la población sólo cuando llega a constituir una función vital, integral, que cada individuo apoya y reactiva voluntariamente (...) La función más elevada de este poder es acercar la vida por los cuatro costados y su tarea primaria es administrar la vida. El biopoder se refiere, pues, a una situación en la que lo que está directamente en juego es la producción y reproducción de la misma vida (pp. 44-45).

Para Hardt y Negri los trabajos de Michel Foucault han preparado el terreno para un examen de los mecanismos del poder imperial. Desde esta perspectiva exploraron la transformación material del paradigma del poder reconociendo inicialmente el paso histórico y decisivo, en las formas sociales, de la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control*.

En la sociedad disciplinaria la forma de poder consiste ya no en castigar el cuerpo, sino en corregirlo y adiestrarlo como unidad productiva. En la sociedad de control el poder se ejerce por máquinas que organizan directamente los cerebros (sistemas de comunicación, de redes de información, etc.) y los cuerpos (sistemas de ventajas sociales, de actividades encuadradas, etc.) hacia un estado de alienación autónoma, partiendo del sentido de la vida y del deseo de creatividad. Al contrario de la disciplina, este control se extiende mucho más allá de las estructuras de las instituciones sociales, por la vía de redes flexibles, modulables y fluctuantes. Es la gestión masificada de lo que Foucault llama población (Hardt y Negri, 2005, pp. 43-45).

La biopolítica se trata de una articulación entre individualización y masificación. Significa que la vida pasa a ser considerada desde un punto de vista político. La política penetra directamente en la vida. En este momento en que el poder hace de la vida su objeto, deviene un poder sobre la vida y se lo llama biopoder.

Cuando el poder llega a ser completamente biopolítico, la máquina del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrollada en su virtualidad. Esta relación es abierta, cualitativa y afectiva. La sociedad, absorbida dentro de un poder que se extiende hasta los ganglios de la estructura social y sus procesos de desarrollo, reacciona como un solo cuerpo. El poder se expresa pues como un control que se hunde en las profundidades de las consciencias y de los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales (Hardt y Negri, 2005, p. 45).

Como dice Foucault:

La vida llega a ser entonces, a partir del siglo XVIII, un objeto de poder. La vida y el cuerpo. Antes no había más que súbditos (sujets), sujetos (sujets) jurídicos a los que, por otra parte, se podía quitar los bienes

y también la vida. Ahora hay cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Debe tratar con cosas reales como son el cuerpo y la vida. La vida entra en el dominio del poder: mutación capital, una de las más importantes sin duda en la historia de las sociedades humanas (...) (1999, p. 246).

En este punto Roberto Esposito advierte de una tensión no resuelta, por lo menos en el discurso foucaultiano: la biopolítica como poder absoluto sobre la vida o el poder absoluto de la vida. La tensión surge de preguntarse por la

(...) relación, no sólo histórica, sino conceptual, teórica, entre soberanía y biopolítica. O, en un sentido más general, entre la modernidad y cuanto la precede, entre presente y pasado. ¿Es en verdad pasado ese pasado, o se alarga como una sombra sobre el presente hasta devorarlo? (Esposito, 2006, p. 69).

Es decir, ¿cómo explicar el totalitarismo de la política sobre la vida? Totalitarismo que es fundamentalmente una política de muerte, una tanatopolítica, en los términos del mismo Esposito, que requiere que la política adopte siempre decisiones de qué humanos son seleccionados y exterminados para que otra parte pueda vivir. Esto se transforma en la fundamental cuestión biopolítica que dio pie a la respuesta totalitaria estructurada en términos del racismo de Estado, eugenesia y genocidio (Lemm y Vatter, 2009). ¿Hay una desaparición absoluta del “muerto” o el “muerto” volvió a aferrar “al vivo”? Esta es una pregunta o bien por la hipótesis continuista en donde el totalitarismo (nazismo y estalinismo) es resultado de lo que le precede, el poder político prevaleciendo sobre la vida —la biopolítica se resolvería en un poder absoluto sobre la vida— o bien por la hipótesis discontinuista en donde el totalitarismo es una deformación temporal y contingente del poder político que termina en la prevalencia del poder absoluto de la vida ante cualquier poder que quiera violentarla —en este caso su concepción de biopoder quedaría invalidada— (Esposito, 2006, pp. 69-71).

Esposito señala que “queda en suspenso la cuestión del vínculo de la modernidad con su ‘antes’, y el vínculo de la modernidad con su ‘después’. ¿Qué fue el totalitarismo del siglo xx en relación con la sociedad que lo precedió?” (Esposito, 2006, p. 70). Y para la hipótesis de este capítulo: ¿Qué ha

sido el totalitarismo del siglo xx en relación con las prácticas de gestión de la universidad hoy? Foucault se orienta por una repuesta en dos líneas argumentativas. Totalitarismo y modernidad son, a la vez, continuos y discontinuos, inasimilables e inescindibles:

Una de las numerosas razones por las cuales ellas [fascismo y estalinismo] son tan inquietantes para nosotros es, que a pesar de su singularidad histórica, no son tan originales. Emplearon y ampliaron mecanismos ya presentes en la mayoría de las otras sociedades. Es más: a pesar de la propia locura interna, utilizaron en gran parte las ideas y los mecanismos de nuestra racionalidad política (Foucault, 1991, p. 54).

El Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación (IIEP) en su “Legajo especial sobre educación superior y globalización” afirma:

Dado el predominio de la oferta pública, la gobernanza y la gestión del subsector —como en el caso de otros subsectores públicos— fue objeto de ataques por su ineficiencia e ineficacia. Se sintió la necesidad de reformas y ésta fue influida por el concepto de “nueva gestión pública”, dando como resultado una orientación de la educación superior hacia el mercado. La orientación hacia el mercado y la reducción de la financiación del Estado condujeron a que las instituciones focalizaran su atención en otras fuentes de ingreso para generar recursos (IIEP-Unesco, 2009).

Según este mismo instituto:

La educación superior se ha convertido en una mercancía que se comercializa a través de las fronteras basándose en el Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios (GATS). El rápido crecimiento del mercado global de la educación superior indica cómo han cambiado las cosas (Varghese, 2007, p. 3).

Sin embargo, “a medida que las instituciones de educación sobrepasan las fronteras, las nociones de ‘público’ y ‘privado’, ‘lucrativo’ y ‘no lucrativo’ se difuminan”. Así, “la educación terciaria se ha convertido en un mercado en ciernes, pero caótico” (Uvalic-Trumbic, 2007, p. 8). De tal modo que “las pre-

ocupaciones nacionales y las expectativas sociales están siendo reemplazadas por consideraciones lucrativas, y las fuerzas del mercado ahora deciden el fin y las prioridades de la educación superior”. En este escenario “Múltiples proveedores —nacionales e internacionales— han creado sistemas reguladores menos efectivos, dando un amplio margen a prácticas fraudulentas en diversos niveles de la educación superior” (Varghese, 2007, p. 3).

De este modo, “lo que menos caracteriza a la universidad que hoy comienza a gestarse y gestionarse en diversos rincones del planeta adquiriendo paulatinamente el estatuto propio de las empresas que prestan algún servicio a la sociedad” es el ser una “institución fundamental, unidad social relativamente estable y permanente, de límites claros y perennes, solidez para la reflexión certera de la sociedad moderna, solemnidad garantizada para la celebración de la razón” (Sisto, 2005, p. 524).

De ahí que Carlos Peña González² señale:

Surgida al amparo del Estado nacional, con sus prácticas homogeneizadoras y constructivistas, la moderna institución universitaria ve cómo el entorno en el que había desenvuelto tradicionalmente su quehacer se desliza hoy hacia el mercado: hacia una forma de coordinación de acciones no coactiva, que sustituye las reglas por los incentivos, los mandatos unilaterales por los contratos, la convergencia de objetivos por el reconocimiento de la diversidad de intereses, la homogeneidad institucional por la más variopinta diferencia en las formas de organización, y la asignación de valor hecha por una autoridad central por el reconocimiento del desempeño efectuado por una infinidad de elecciones individuales (2007, pp. 5-6).

Y Malcolm Skilbeck³ afirma:

La universidad ya no es más un lugar tranquilo para enseñar, realizar trabajo académico a un ritmo pausado y contemplar el universo como ocurría en siglos pasados. Es ahora un potente negocio, complejo, demandante y competitivo que requiere inversiones continuas y de gran escala (2001, p. 7).

2 En el Prólogo al libro *Mercados universitarios: el nuevo escenario de la educación superior* de autoría de José Joaquín Brunner y Daniel Uribe.

3 Skilbeck (2001): “*The university is no longer a quiet place to teach and do scholarly work at a measured pace and contemplate the universe as in centuries past. It is a big, complex, demanding, competitive, business requiring largescale ongoing investment*”.

Por eso la universidad como contexto social, pues se afirma que se está convirtiendo en una empresa:

Llamamos universidad-empresa a la transformación de la universidad que es resultado de su incorporación a los circuitos empresariales y mercantiles de la sociedad capitalista actual (...) Aplicamos esta denominación al tipo de universidad que resulta de las reformas actuales, las cuales tienen como objetivo incorporar en mayor medida la dinámica universitaria, tanto a nivel de investigación como de docencia, al tejido económico productivo (Galcerán, 2010, pp. 15-16).

Se asistiría a una reconversión de la institución universitaria en el marco de la sociedad del conocimiento que la configura como un posible negocio. Esto es, “transformar la enseñanza superior o ‘terciaria’ como se dice en los documentos oficiales, en mercancía sujeta a los mecanismos del mercado” afirma Montserrat Galcerán (2003, pp. 11 y 15).

Vicente Sisto Campos, citando a Ibarra (2002), señala que hoy la universidad

Está adquiriendo paulatinamente el estatuto propio de las empresas que prestan algún servicio a la sociedad, viviendo el proceso de dejar de ser una “institución” de la sociedad para pasar a ser tan solo una “organización” del mercado. La reducción del Estado a la simple función de precario contralor y garante del libre funcionamiento del mercado deja a las universidades en una posición de fragilidad, y a la educación superior como una actividad económica rentable que puede y debe ser realizada por las organizaciones privadas en libre competencia incluso con las universidades públicas (Sisto, 2007, p. 10).

Si se acude a la literatura oficial se explica esta conversión de la universidad en un potente negocio desde los intereses de la gran corporación y empresa en la universidad. Glenn Robert Jones⁴ (1998) declaraba:

⁴ Glenn Robert Jones ha pasado cuatro décadas extendiendo el alcance de la tecnología: primero por llevar la televisión por cable a los hogares estadounidenses, luego la fusión de la educación con el Internet para ofrecer educación a los estudiantes de todo el mundo para toda la vida. Jones ha creado numerosas empresas en los ámbitos de codificación digital, la compresión digital, la tecnología de Internet, comercio electrónico, desarrollo de software, educación, redes de cable, entretenimiento, comunicaciones móviles, redes de radio y ventas de publicidad. Recuperado de <http://www.jiu.edu/people/glenn-jones>

Desde el punto de vista del empresario, la enseñanza constituye uno de los mercados más vastos y con mayor crecimiento (...). El sector resiste a la tecnología, sus costos aumentan [y] hay demasiada poca competencia. Se hace cada vez mayor la distancia entre la demanda de formación y la capacidad de acogida de la enseñanza superior. Por todas estas razones, los empresarios consideran que la enseñanza es un extenso mercado por conquistar.⁵

A propósito, Alberto Martínez Boom afirma:

(...) no es de extrañar que, asociados a los llamados de los sectores gubernamentales o de los organismos internacionales de educación, se encuentren la cúpula de los gremios empresariales y los hombres de negocio más ligados a los mercados internacionales. Esta relación viene impregnando cada vez más los discursos y el control político en la educación, y nos da indicios suficientes para pensar que la actual política educativa en Latinoamérica está reestructurándose alrededor del valor central del mercado educativo. Por su puesto, el efecto hegemónico de esta lógica rinde culto a la productividad, reduciendo los principios y objetivos de la educación a una mera operación eficaz que produzca sujetos competitivos y “altamente eficaces”. Es decir, lograr un desempeño efectivo de los individuos dotándolos de competencias para desenvolverse productivamente en la sociedad actual, por la vía de mejorar la calidad de los “servicios educativos” (2004, pp. 10-11).

Pero también podría justificarse desde las exigencias de los organismos internacionales y regulativos como la OMC, BM, Unesco, IESALC o CRESALC. El 2 de julio de 1999 en Washington, en la sede del Banco Mundial, empresarios de la *Education Business* y representantes gubernamentales de países del tercer mundo se reunieron con motivo de una gran conferencia titulada “Oportunidades de inversión en la enseñanza privada de los países en vías de

5 En discurso pronunciado en París el 30 de septiembre 1998 con motivo del encuentro mundial de la *Global Alliance for Transnational Education (GATE)*, Alianza Global para la Educación Transnacional, una organización fundada en 1995 por el mismo Glenn Robert Jones. La Alianza global para la educación transnacional es un organismo de acreditación internacional y un foro para el gobierno, académicos, agencias de acreditación, los estudiantes y las empresas para discutir y poner en práctica la garantía de calidad para los programas de educación y capacitación que cruzan las fronteras nacionales. Él sirvió como presidente hasta agosto de 2003, cuando donó GATE a *The United States Distance Learning Association (USDLA)* para promover sus intereses. Recuperado de <http://www.jiu.edu/people/glenn-jones>

desarrollo”. En su discurso introductorio, Peter Woicke⁶ explicó con orgullo que “el Banco Mundial, dirigido por su presidente, James Wolfensohn, es cada vez más un banco de saberes, que aconseja a los gobiernos sobre la manera de privatizar los servicios” (Woicke, 1999). De forma paralela, el banco crea un sitio en Internet dedicado a la promoción de la enseñanza privada. El Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación (IIEP) sugiere que estos cambios obedecen a la globalización, la privatización de la oferta, a que en las instituciones dedicadas únicamente a la enseñanza es cada vez más difícil producir conocimientos que contribuyan a la solución de los problemas locales y a la ineficiencia e ineficacia de la gobernanza y la gestión de este sector, dando como resultado una orientación de la educación superior hacia el mercado.⁷

En esta lógica la revista *The economist*, en el suplemento especial “*The brains business*” (2005), señala que los cambios que están ocurriendo en el entorno en que se desenvuelven las universidades —masificación, revolución del conocimiento, globalización e intensificación de la competencia— afectan su organización y comportamientos y ofrece dos consejos a los países que están tratando de crear con éxito los sistemas de educación superior, ya sean recién llegados como India y China, o veteranos como Alemania e Italia:

En primer lugar: diversificar sus fuentes de ingresos. El trato con el Estado ha resultado ser un pacto con el diablo. En segundo lugar: dejar que florezcan mil flores académicas. Las universidades, incluidas aquellas con fines de lucro, deben competir por clientes. Una economía sofisticada necesita una amplia variedad de universidades persiguiendo una amplia variedad de misiones. Estos dos principios se refuerzan entre sí (2005, p. 2).⁸

6 Peter Woicke se desempeñó como consejero delegado y vicepresidente ejecutivo de la Corporación Financiera Internacional (CFI) del grupo del Banco Mundial en Washington D.C., desde enero de 1999 hasta enero de 2005. La CFI promueve el crecimiento económico de los países en desarrollo, movilizandando capital en los mercados financieros internacionales y proveyendo asistencia técnica y asesoría a los gobiernos y empresas respectivas. Su misión es la de promover la inversión en el sector privado de los países en desarrollo, lo que reducirá la pobreza y mejorará la calidad de vida de los pueblos.

7 IIEP-Unesco, 2009.

8 *The economist* (2005): “*This survey will offer two pieces of advice for countries that are trying to create successful higher-education systems, be they newcomers such as India and China or failed old hands such as Germany and Italy. First: diversify your sources of income. The bargain with the state has turned out to be a pact with the devil. Second: let a thousand academic flowers bloom. Universities, including for-profit ones, should have to compete for customers. A sophisticated economy needs a wide variety of universities pursuing a wide variety of missions. These two principles reinforce each other: the more that the state's role contracts, the more educational variety will flourish*”.

Y cita a Adrian Wooldridge: “La educación superior de masas está obligando a las universidades a ser más diversas, más globales y mucho más competitivas”.⁹

También afirma la misma revista que las universidades tradicionales se ven obligadas a competir por estudiantes y becas de investigación y las empresas privadas están tratando de entrar en un sector que consideran como “*the new health care*”. El Banco Mundial calcula que el gasto mundial en educación superior asciende a \$ 300 mil millones al año, el 1 % de la producción económica mundial. Hay más de 80 millones de estudiantes de todo el mundo, y 3,5 millones de personas se emplean para enseñar o cuidar de ellos (*The economist*, 2005, pp. 1-2)¹⁰. Gerhard Cromme va más lejos al sugerir que todas las escuelas estén privatizadas para fomentar la competencia y asegurar que estén sujetas a las fuerzas del mercado ya que: “¿Las escuelas servirían mejor a los consumidores que puedan pagar, como cualquier otro negocio?”¹¹

Por su parte, Josep Maria Bricall recomienda la diversificación y especialización como una de las prácticas que hay que diseminar:

Una línea de acción en cada universidad e incluso diferentes tipos de actividades en cada universidad, quizá con diversas estructuras jurídicas. La diversificación debería ir acompañada de formas distintas de gestión para la enseñanza tradicional, la formación continua o la relación con el sector productivo. Es decir, la Universidad debería funcionar como un *holding* (Bricall, 1998).

José Joaquín Brunner y Anthony Tillet, en el trabajo *Marketization and Management in Higher Education. A Dynamic Reader for Further Discussion*¹², representan, sistematizan y hacen accesible el actual debate sobre la

9 *The economist* (2005): “Mass higher education is forcing universities to become more diverse, more global and much more competitive, says Adrian Wooldridge”.

10 *The economist* (2005): “Traditional universities are being forced to compete for students and research grants, and private companies are trying to break into a sector which they regard as ‘the new health care’. The World Bank calculates that global spending on higher education amounts to \$300 billion a year, or 1 % of global economic output. There are more than 80m students worldwide, and 3.5m people are employed to teach them or look after them”.

11 “Schools will respond better to paying customers, just like any other business?” Gerhard Cromme, miembro de la Mesa Redonda Europea de Industrialistas. Este comentario fue reportado en: *Corporate Europe Observatory*, ‘European Business Summit: Consolidating Corporate Power,’ Corporate Europe Observer, # 7, octubre de 2000. Recuperado de <http://archive.corporateeurope.org/observer7/ebs.html>

12 Producido en el marco del Proyecto FONDECYT N°1050138 sobre “Educación Superior Universitaria 1990-2004: Mercado y Regulación”.

*mercadización*¹³ —privatización, comercialización y empresarialización— de las universidades alrededor del mundo y las estrategias y modalidades de gestión que ellas emplean para adaptarse al nuevo entorno en que desenvuelven sus actividades.¹⁴

Con estas justificaciones y pronunciamientos

(...) se acepta hoy más fácilmente que las instituciones deben valorizar sus servicios y productos y competir en calidad y eficiencia (Brunner, 2005, p. 67).

Lo anterior representa un cambio del *ethos* en que se desenvuelven las instituciones de enseñanza superior. De un *ethos* de bien público, garantía estatal, confianza institucional y admiración intelectual en cuanto a la consideración de la educación superior se ha pasado —o se está pasando— a un *ethos* de beneficios privados, garantía contractual, desconfianza institucional y pérdida del aura intelectual. El propio lenguaje de los analistas ha empezado a mudar como reflejo de ese desplazamiento ético. Alrededor del mundo los sistemas de educación superior están teniendo que lidiar con ese doble cambio: de las condiciones económicas y culturales en medio de las cuales desarrollan sus actividades. Todos ellos han debido adaptarse a las nuevas circunstancias, con las naturales variaciones de los específicos contextos nacionales y según si se trata de países desarrollados o en desarrollo. En estos últimos países, uno de esos mecanismos adaptativos ha sido el rápido desarrollo de un sector privado de instituciones de nivel terciario, como ha surgido en lugares tan distintos como Brasil e Indonesia, en Chile y Filipinas, en Pakistán, Colombia y República Dominicana. Incluso en Europa central y del este el mismo fenómeno empieza a aparecer ahora con fuerza (Brunner, 2005, p. 80).

Y esto requiere, es de esperarse, de un tipo de dirección que ya no es la que traía la tradicional universidad: “Esto es solamente alcanzable a partir de

13 En inglés *marketization* y en francés *marchandisation*. Significa poner algo en el mercado o someterlo a las fuerzas del mercado. En el contexto de esta investigación la mercadización implica: privatización, comercialización y empresarialización de las universidades.

14 Ver comentario del 02 Noviembre de 2005 al trabajo titulado *Marketization and Management in Higher Education. A Dynamic Reader for further discussion*, producido por José Joaquín Brunner y Anthony Tillet. Recuperado de http://mt.educarchile.cl/mt/jjbrunner/archives/2005/11/el_mercado_avan.html

un modelo de gestión y de organización empresarial, con profesionalización de las funciones y una estricta separación entre administración por un lado, y docencia e investigación por el otro” (De Sousa Santos, 2006, p. 88).

Para el IIEP, la globalización, una de las principales fuerzas externas que actualmente inciden sobre la educación superior con efectos multifacéticos, la privatización y la erosión previa de las capacidades de investigación en muchos países en desarrollo, generan nuevos retos para el liderazgo de las instituciones, en materia de gestión:

La proliferación de proveedores, la diversificación de las instituciones, la existencia de programas más acordes con los mercados económicos y las variaciones en la calidad de los programas ofrecidos por diferentes instituciones plantearon retos a la gestión del sistema. Por consiguiente, se implementaron nuevas estructuras de gobernanza y prácticas de gestión, tanto a nivel de subsector como institucional (IIEP-Unesco, 2009).

Por su lado la Unesco afirma: “Las instituciones de educación superior deben adoptar estructuras organizativas y estrategias educativas que les confieran un alto grado de agilidad y flexibilidad, así como la rapidez de respuesta y anticipación necesarias para encarar creativa y eficientemente un devenir incierto” (Unesco, 1998, p. 47). En este contexto, la administración estratégica de las instituciones y de los sistemas regionales y nacionales de educación superior es cada vez más compleja y cambiante afirma la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE, 1998, p. 1).

Parece entonces un hecho que el estatus de la educación superior como actividad económica rentable, ofertada por universidades convertidas en negocios, explica el traslado de principios administrativos provenientes de la industria o empresa capitalista a la universidad. El mismo Sisto Campos, para analizar los discursos de las políticas públicas de educación superior en Chile, muestra las

Estrategias argumentales mediante las cuales se ha trasladado un lenguaje construido en un campo específico de acciones, el de la gestión flexible de las empresas privadas (particularmente industriales de carácter transnacional), a otro campo de acción, el de la educación superior, reconstruyéndolo ahora bajo este nuevo lenguaje (2007, p. 9).

Este traslado o traducción, como lo llama Sisto Campos,¹⁵ se soporta al reconocer la insistencia con que circulan en la universidad términos como: condiciones mínimas de calidad, alta calidad, certificación de alta calidad, sistema de gestión de la calidad, gestión (estratégica, de procesos, de la cultura, integral, del talento humano), planeación estratégica, planes de acción, proyectiva, evaluación de la gestión, normas ISO, clientes o usuarios, competencia de servicio y competencia social, competencias profesionales, manual de funciones y procedimientos, responsabilidad social, flexibilidad, créditos, internacionalización, marketing educativo, servicio al cliente, alianzas estratégicas, mejoramiento continuo, organigramas, alta dirección, gerencia educativa.

Jean François Chanlat señala:

Desde el punto de vista de la organización, se puede observar cómo las nociones y los principios administrativos provenientes de la empresa privada —eficacia, productividad, resultados (performance), profesionalismo, relación empresarial, calidad total, cliente, producto, mercado, excelencia, reingeniería, etc.— han invadido ampliamente las escuelas, las universidades, los hospitales, las administraciones, los servicios sociales, los museos, los teatros, las sociedades musicales y los organismos sin ánimo de lucro. Recientemente, en un importante periódico canadiense de lengua inglesa, el rector de una gran universidad anglófona escribió que las universidades debían inspirarse ¡en las técnicas de Wal-Mart! (2002, p. 16).

En este mismo orden Luca Marsi afirma:

La sociedad globalizada del siglo XXI es objeto de innumerables estudios y publicaciones (...) Muchos de estos estudios, sin embargo, tienen como rasgo común la identificación y la crítica de un fenómeno específico de la sociedad postmoderna: la “economización”, imparable y cada vez más marcada, de ámbitos no-de-mercado de nuestra vida individual y colectiva. Dicho de otro modo, la sociedad actual se caracteriza, entre otras cosas, por la creciente extensión y aplicación de criterios y principios

15 “A la luz del concepto de traducción de Callon y Latour” (Sisto, 2007, p. 9).

propios de la economía y la administración de empresas (competencia, competitividad, productividad, eficiencia, eficacia, capitalización, rentabilidad, gestión del riesgo) a esferas de la vida social e individual que, en principio, no tendrían nada que ver con ellos (Marsi, 2007, p. 175).

Este mismo autor puntualiza:

El propio lenguaje cotidiano, bajo la presión psicológica de los medios de comunicación, refleja dicho fenómeno, tal como demuestra una gran cantidad de frases recurrentes, como “capitalizar una experiencia”, o eslóganes publicitarios, como “utiliza este dentífrico y protege tu capital dientes” (Marsi, 2007, p. 188).

Pero no es esta universidad, como negocio lucrativo o universidad mercadizada, ni la apropiación, de la que hablan Jean François Chanlat y Luca Marsi, la que interese al proyecto. Tampoco interesa la forma *managerial*¹⁶ de la gestión de la universidad como se tiene hoy. Más bien se asume la creciente extensión y aplicación de prácticas y discursos propios de la economía y de la administración de empresas e industrias capitalistas de carácter transnacional en ámbitos no-de-mercado de nuestra vida individual y colectiva como asunto terminal y se parte de ella para preguntar de dónde emergieron esos discursos y prácticas apropiados hoy por la universidad dándole la forma visible de negocio.

Es aquí donde la hipótesis se separa de estas justificaciones y pronunciamientos y pone en duda que la gestión de la universidad, así gire positivamente hacia una forma *managerial* propia del mundo industrial y de la producción, se fundamente en la industria, la empresa o corporación privada capitalista, o que tenga su origen en las directrices de los organismos internacionales, o en una creciente tendencia de mercadización fruto de tratados de libre comercio o de exigencias del mundo laboral a la universidad, o que sean fruto de la sustitución de regulaciones burocráticas estatales a favor del mercado.

Las prácticas de gestión de la universidad en su actual forma *managerial* no son continuismo de las lógicas del mercado globalitario de servicios en la universidad. Tampoco es discontinuidad temporal o contingente de la gestión

16 Estas prácticas *manageriales* propias de la empresa e industria capitalista hacen referencia a una red de relaciones y aparatos físicos y sociales por las que el capital organiza la fuerza y el proceso de trabajo a los fines de la acumulación.

que a largo plazo vencerá todo poder externo que quiera violentar la universidad. Las actuales prácticas de gestión de la universidad no son consecuencia inminente del pasado ni es discontinuidad contingente de una sustancia transhistórica. Esta gestión no corresponde con ninguno de estos argumentos de origen, fundación o nacimiento o discontinuidad temporal. Pero tal como afirma la citada revista *The economist*, el entorno en que se desenvuelven las universidades afecta su organización y comportamientos. Se trata de varios desarrollos interrelacionados. Ahí es donde se establecen las relaciones entre universidad, prácticas de gestión, mercado y política. Son relaciones de comunicación nutridas por flujos de información. No son poderes totalitarios sobre la universidad sino un proceso que se configura a sí mismo como acontecimiento.

Y acontecimiento no como transformaciones sino como desmitificaciones. Un acontecimiento no es transformación, es desmitificación. Se creía que... se daba por hecho que... pero ahora se cae en cuenta que no era así. No se transforma un objeto, un concepto o una estrategia, se desmitifica y se abre paso otra cosa que no se esperaba. Habría que pensar, como lo sugiere Norma Giarracca, que “la universidad perdida” no es posible de recuperar. Pero “que sí es imaginable construir otra en las antípodas de la que diseña para nosotros el Banco Mundial” (Giarracca, en De Sousa Santos, 2007, p. 12).

De aquí que el proyecto describa la prolongación a escala global en la vida cotidiana de esta red heterogénea de múltiples, singulares y dispersas relaciones de comunicación nutridas de flujos de información y su ingreso y naturalización¹⁷ en las prácticas *manageriales* como gestión del conocimiento. Dichas relaciones de comunicación nutridas de flujos de información desmitifican los argumentos de origen o fundación de estas prácticas de gestión de la universidad en la soberanía del mercado o de la política o de su discontinuidad o contingencia histórica. Ni es continuidad ni es fractura. Sería, más bien, novedad: es un acontecimiento completamente distinto de cualquier otro dentro de la historiografía de la universidad.

Y se desmitifican estos argumentos, de consecuencia de un pasado o de fractura contingente, no desde las miradas de muchos investigadores y ex-

17 Con *naturalización* se hace referencia a la apropiación en la universidad de prácticas concretas de gestión propias de la empresa e industria capitalista de carácter transnacional. Guilles Deleuze afirmaría que en el régimen escolar nos hallamos con: “la introducción de la empresa en todos los niveles de escolaridad” (1999, p. 285).

pertos en el tema de la universidad sino desde documentos, como propagandas durante y después de la IIGM, que muestran múltiples, singulares y dispersas relaciones y múltiples, singulares y dispersos aparatos físicos y sociales que, actuando como línea de fuerzas,¹⁸ posibilitaron la emergencia de las prácticas de gestión de la universidad en su actual forma *managerial*. Es aquí donde fuerzas de la historia irrumpen dispares, aleatorias y discontinuas como posibilidades de existencia de las que emergen estas específicas formas de gestión de la universidad.

En las propagandas de las revistas *Selecciones del Reader's Digest*, *Mecánica popular* y *Life*, de circulación en Colombia entre 1939 y 1945, se encuentra cierta reiteración en la promoción de una mejor vida moderna, en la excelencia, el mejoramiento mecánico, la movilización de la ciencia y la industria y su aporte en ese mejoramiento de la vida moderna, que la vida es armonía, es paz, es felicidad y que no se pueden desconocer las relaciones humanas. Pero también el tema de la practicidad, efectividad y especialización del saber, vinculado con el poder, y en la forma de adquirirlo es un discurso que se hace presente. Además, se hace hincapié en las promesas de paz, los programas y planes de los gobiernos de gran expansión y propagación de conocimientos relativos a su comercio, cultura, problemas económicos, costumbres. Permanece la idea de la movilización industrial como apalancamiento de estos planes y programas de expansión y propagación.

También la idea de progreso se ancla al dominio de la naturaleza usando maquinaria y mano de obra experta. Se promociona la idea de los hombres de buena voluntad trabajando juntos, compartiendo sus pericias, en la unión de las ricas tierras de América Latina y los grandes mercados de Norteamérica dentro de un círculo activo de comercio y bienestar. Esto se podría relacionar con la anterior idea de los programas y planes de los gobiernos de gran expansión y propagación de conocimientos relativos a su comercio, cultura, problemas económicos, costumbres.

18 Actúan como flechas que penetran en las palabras y las cosas y regulan el tipo de relaciones: "La línea de fuerzas se produce 'en toda relación que va de un punto a otro' y pasa por todos los espacios de un dispositivo. Invisible e inexpressable, aparece estrechamente ligada a las demás, y sin embargo resulta discernible" (Deleuze, 2012, p. 12). "Podría decirse que van de un punto determinado a otro de las líneas precedentes; en cierto modo 'rectifican' las curvas anteriores, trazan tangentes, desarrollan trayectos de una línea a otra, realizan intercambios entre el ver y el decir y viceversa, actúan como flechas que no cesan de entrecruzar palabras y cosas, que no cesan de ir en cabeza" (Deleuze, 2012, p. 12).

Por otra parte, dichas revistas muestran la contribución de la industria a nuevos conocimientos, la innovación tecnológica, los adelantos electrónicos, el mejoramiento mecánico y una actividad científica e investigativa vinculada a esa misma industria. La *Internacional Harvester Export Company* lo expresaría así: “Del aumento de producción impuesto por la guerra, surgirán nuevos conocimientos y mayor experiencia que beneficiarán tanto a los hombres como a sus máquinas”.

Al leer las propagandas se puede encontrar una industria volcada a la producción bélica prometiendo que, tras la victoria, esos productos estarían disponibles para todos: “Para usted y para todos, ¡después de la victoria!”, “y después del triunfo, estos aceros servirán también para forjar las mejores armas de paz del mundo [que la paz también tiene sus armas] y crecentar en particular la prosperidad y bienestar de Las Américas” (*Republic Steel Corporation*); “¡Cuando la paz retorne al mundo, usted podrá gozar los beneficios de esa seguridad y de esa facilidad de maniobra que caracteriza a las lanchas Higgins!” (*Higgins Industries, Inc.*); “Del aumento de producción impuesto por la guerra, surgirán nuevos conocimientos y mayor experiencia que beneficiarán tanto a los hombres como a sus máquinas” (*Internacional Harvester Export Company*).

En estos ejemplos se podría destacar que gracias a la contribución de las industrias y a la guerra se daría un salto tecnológico que les permitiría mejorar su oferta al público al terminar ésta:

Westinghouse está en primera fila en el desarrollo de estas invenciones que transformarán nuestra vida futura. La labor de nuestros científicos —en eléctricos y en plásticos— traerá al mundo la cosecha de todo lo nuevo ya perfeccionado, de tantos adelantos que son hoy una realidad. Cuando ganemos la guerra, el distribuidor de Westinghouse ofrecerá a usted una infinidad de productos que constituirán lo mejor de la vida moderna (*Westinghouse*).

Así se van ofertando llantas (*General Tire & Rubber Export Co.*), electrodomésticos (*Westinghouse, General Electric*), máquinas de escribir (*Smith-Corona*), camperos (*International Harvester Export Company*), motocicletas (*Indian Motorcycle Company*), bebidas refrescantes (*Coca-Cola*), aviones (*Uni-*

ted Aircraft Corporation, Bell Aircraft Corporation), pinturas (*Du Pont*), camiones (*The Studebaker Export Corporation*), plumas (*Esterbrooks, Eversharp*), neumáticos (*United States Rubber Export Co.*), radio (*Zenith*), combustible (*ESSO Standard Oil Company*), acero (*Republic Steel Corporation*), relojes (*Hamilton*), radios (*Admiral, Westinghouse*), Discos (*RCA Victor*), rollos fotográficos (*AnSCO*), cámaras fotográficas (*Kodak*), máquinas de afeitar (*Guillete*), lentes (*Bausch & Lomb*), lanchas (*Higgins*), bombas (*United States Steel Export Company*).

En logotipos y textos de estos anuncios se puede leer: “vencer el tiempo y la distancia”, “velocidad, comodidad, seguridad y *economía*”, “se pondrán al alcance de casi todo el mundo”; “progreso”, “ennoblecere y amenizar la vida de todos los hombres”, “adaptado a nuevas aplicaciones”, “capacidad y eficacia”, “produce centenares de materiales”, “acelerar la victoria”, “acrecentar la prosperidad y bienestar de Las Américas”, “*Republic Steel producción for victory*”, “a la victoria por la unión” (*Republic Steel Corporation*); “Las Américas unidas”, “unidas vencerán” (*Smith Corona*); “calidad digna de confianza”, “con unidad, libertad” (*Coca-Cola*), “el continente americano necesitará los aviones de paz por enjambres”, “los *airacobras* para la victoria”, “aviones futuros para la paz”, “*Bell aircraft* pauta del progreso de la aviación” (*Aviones Bel*); “(...) el *Vought Corsair* alcanza nuevas metas en velocidad, régimen de ascenso, altitud, radio de vuelo y potencia de fuego” (*United Aircraft Corporation*); “tropas de EE.UU. desembarcan, con rapidez sin precedente, de las lanchas *Higgins*”, “rápidas, sólidas (...)”, “las lanchas *Higgins* proporcionan los nuevos medios de transporte (...) ¡Cuando la paz retorne al mundo, usted podrá gozar los beneficios de esa seguridad y de esa facilidad de maniobra (...)” (*Higgins Industries, Inc.*); “la mano obra con lentitud al trasferir un dibujo mecánico complejo y detallado mientras que una fotografía se hace rápidamente” (*Kodak*), “expansión milagrosa” (*United Aircraft Corporation*); “hoy el tiempo apremia ante las exigencias del comercio”, “de polo a polo ¡americanos todos! siempre unidos” (*The national Cash Register Company*); “producir más equipo, cada día de mejor calidad, para las Naciones Unidas en guerra” (*The Electric Auto-Lite Company*); “la electrónica enriquecerá nuestra existencia en mil maneras (...) aviones y trenes atravesaran continentes y mares a toda velocidad y sin peligro”, “primera siempre (...) ayer, hoy y mañana” (*Westinghouse*).

Pero no sólo la industria se ve volcada a la producción bélica durante este periodo. El gobierno de los EE.UU. tomó medidas sin precedentes en el frente

interno (casa) para levantar la moral, aumentar la seguridad alimentaria y la producción industrial y asignar los recursos eficientemente. Las campañas publicitarias dirigidas por el gobierno impulsaron a los estadounidenses a cultivar su propio alimento en huertos familiares “*Victory Garden*” y “*Work on a farm... this summer*”, al racionamiento de los recursos necesarios, el reciclaje, a la fuerza de trabajo en el hogar, todo ello en el intento de seguir abasteciendo a las fuerzas armadas en el campo y la fuerza de trabajo en el hogar. El cine, los *cartoons* de Disney, *Superman*, el Capitán América, Súper Ratón, distribución de millones de copias de posters, carteles y caricaturas políticas de la época, como los de Frank Spangler y su hijo Frank Jr. Spangler, los de Michail Kuprijanow, Porfirij Krylowy Nikolaj Sokolow en la URSS, los *cartoons* de Lustige Blätter, la figura de Rosie la remachadora “*Rosie the Riveter*”, los póster con “lo que hacen las mujeres en el WAAC (siglas en inglés del Cuerpo de Auxiliares Femeninos del Ejército)”, o el que hacía la siguiente invitación: “¿Sabes operar radios, teléfonos o telégrafos?: el Ejército de los Estados Unidos necesita tus habilidades ¡ya!”, póster con “Save waste fats for explosives. Take them to your meat dealer”, los manuales con las “99 ways to share the meat”, el fomento de la participación voluntaria en la defensa civil y el famoso “*Loose talk can cost lives*”, todo esto volcado a la guerra.

De estos anuncios, políticas y estrategias de información van emergiendo otras regularidades. Una guerra volcada a la vida cotidiana. La guerra lo abarcaría todo. Esta sería una guerra total, como la llamaron los rusos. Llegaba a la puerta de cada casa y entraba en cada familia. La guerra entra y se instala en la vida cotidiana con sus prácticas y discursos. Y una industria volcada a la guerra y que, una vez alcanzada la victoria, se volcaría en la vida cotidiana. Los progresos alcanzados durante la guerra llegarían a la vida cotidiana. Por ejemplo la velocidad de las lanchas, de los cazabombarderos y del misil, la cobertura y precisión del radar, rapidez y repetición del tiro, la cobertura y precisión del misil y de los cazabombarderos, el alcance destructor de un misil, la importancia de información precisa y oportuna para lanzar un misil, para un avión de caza, la necesidad e importancia del silencio y de la prudencia en el hablar —los labios cerrados—, el ahorro que traerá la victoria, el voluntarismo, lo funcional como el transmisor, la radio, las plumas y las máquinas de escribir, la cuchillas afeitar, el caucho, la satisfacción de necesidades de la

guerra y producción en abundancia al alcance de mayor número de consumidores, van mostrando velocidad, rapidez, aceleración, apresuramiento, seguridad, novedad, aumento de la producción, economía del tiempo.

Un caso destacado es el de W. Edward Deming, quien durante la II GM enseñó a los técnicos e ingenieros americanos estadísticas que pudieran mejorar la calidad de los materiales de guerra y luego fue a Japón en 1950, a la edad de 49 años, y enseñó a los administradores, ingenieros y científicos japoneses como producir calidad. Peter Drucker, otro caso similar, influenciado por una guerra que demandaba una unidad nacional, hizo hincapié en la importancia de la fábrica como base de una sociedad industrial de la que se requiere el dar función y status a sus ciudadanos, preservar la libertad y los principios morales, y mantener los poderes públicos separados. Incluso, señalaba que la planta industrial debía ser concebida como comunidad autogobernada, en la que cada individuo tiene un lugar, cumple una función y tiene un estatus; se trata de un conjunto orgánico en el que trabajadores, consumidores y dirección trabajan juntos y están unidos (Drucker, 1994 p. 192-208). Tras la guerra, Drucker (1983, p. 15-19) pasa a defender la libre empresa como elemento organizador de la vida social y económica en Norteamérica, siendo las corporaciones sus instituciones más representativas, especialmente las grandes.

La guerra jalonaba la industria, luego jalonaría la vida cotidiana. Todo esto va configurando un mundo, una vida. La guerra no termina sino que se prolonga en la vida cotidiana. Una de las grandes novedades de la guerra sería esta. Organiza un mundo, una sociedad. Una sociedad con las fuerzas emergentes de la guerra: velocidad, funcionalidad, servilismo voluntario, satisfacción, repetición, planeación, masificación, persuasión y coerción y políticas del habla. La guerra organiza un mundo para Las Américas unidas, para las Naciones Unidas: Organización Panamericana de la Salud, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Instituto nacional Americano de Protección a la Infancia, Comisión Interamericana de Mujeres, Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas, Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, Banco Interamericano de Desarrollo, Organización Deportiva Panamericana, Naciones Unidas, Organización Mundial del Comercio.

La guerra fijaba los estándares para el mundo y para la vida. El inglés se convirtió en el idioma de control del tráfico aéreo y de la economía mundial.

Las cuchillas *Guillet*, la *Coca-cola*, la *Fanta*, los personajes de Disney llegaron a ser productos mundiales. Se internacionalizó el *cowboy* de *Marlboro*, el jean *Levi's*. Ante la ruina de gran parte de las naciones europeas, producto de la II GM, estas recibieron una ayuda económica de Norteamérica que se materializó a través del llamado Plan Marshall. Todo ello se traduce en una serie de vínculos de tipo económico entre las grandes empresas norteamericanas y las de otros países receptores de la ayuda económica. Desde 1944 hasta 1971, el acuerdo de Bretton Woods permitió a los Estados Unidos tener la exclusividad de la liquidez mundial a través de la hegemonía de su divisa, el dólar:

(...) una civilización que irradia por todas partes o emite hacia todas partes lo que son sus logros, y que con mensajeros tales como las series de televisión, la Coca-cola y los pantalones vaqueros ha logrado penetrar de hecho hasta el último rincón del globo (Habermas, 1998, p. 95).

Pero lo interesante es que las corporaciones que producían para la guerra como la *Caterpillar*, la *Westinghouse*, la IBM, ahora enseñaban los principios de la gestión estadounidense a los empresarios y directivos de todo el mundo extendiendo una cultura universal del comercio.

Al respecto, Edgar Varela Barios afirma que después de la II GM, el modelo dominante en los currículos para la enseñanza de administración de empresas o de negocios, y que, desde luego ha incidido directamente en las propias prácticas empresariales, ha sido el anglosajón, particularmente el desarrollado en los Estados Unidos por una serie de universidades de élite, gran prestigio académico, y que han dinamizado su visión peculiar de la gerencia a través de centros de investigación, con una importantísima actividad de producción académico-intelectual, y revistas de difusión mundial (Varela, 2000, p. 1). A la pregunta: ¿Por qué dicho modelo anglosajón es dominante?, Varela responde:

Tiene que ver, en lo fundamental, con la globalización o mundialización de una serie de prácticas de gestión, fundamentalmente lideradas por empresas multinacionales, que implican que el modo de manejo americano de los negocios se extienda como paradigma hegemónico, y se construya aún en contravía de tendencias culturales autóctonas o endógenas. En esta misma dirección, podremos recordar el conocido aforismo según el cual la Administración es el brazo armado de la economía (Varela, 2000, p. 1).

Siguiendo estos acentos es que se afirma que las actuales prácticas mercadizadas de gestión de la universidad emergen de esta red que abarca multiplicidad de discursos, formas de saber, normas, prácticas, estrategias de ordenamiento social, tipos de subjetividad, aparatajes físicos y organizacionales,¹⁹ que a partir de la IIGM se prolongaron a escala global en la vida cotidiana metiéndose en la misma piel de los individuos, tocando sus cuerpos, invadiendo sus gestos e insertándose en sus acciones y actitudes, sus discursos, experiencias, en los procesos de aprendizaje y en general en la vida cotidiana. No es imposición ni exportación. Es inmanencia. Es un todo sistémico interdependiente e interconectado para nada cerrado, acabado o estable sino como una madeja, una red multilineal que se nutre de información a través de relaciones de comunicación. Y son estas relaciones de comunicación las que importan en esta red de relaciones y de aparatos físicos y sociales.

La finalidad de esta red “ya no es sustraer, como en las sociedades de soberanía, ni combinar y aumentar la potencia de las fuerzas, como en las sociedades disciplinarias” (Lazzarato, 2006, p. 101), ni “efectuar mundos” como en las sociedades del control.²⁰ El imperativo ahora es “gestionar poblaciones” como capital-clientela:

Según Zarifian, la lucha competitiva entre las empresas tiene por objetivo la captación de una clientela, o dicho de otro modo, la constitución de un capital-clientela gestionado de manera monopolista. El mercado, tal como lo entiende la economía política, no existe: lo que se llama mercado, es de hecho la constitución/captación de clientelas (Lazzarato, 2006, p. 109).

Según Guilles Deleuze:

El departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el “alma”, lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños (...). El hombre ya no está encerrado sino endeudado (Deleuze, 1999, pp. 283-284).

19 Grandes poderes transnacionales industriales, financieros, comerciales, regulatorios, de comunicación y de educación como la educación terciaria.

20 “Las sociedades de control se caracterizan por una desmultiplicación de la oferta de los ‘mundos’ (de consumo, de información, de trabajo, de ocio, etcétera). Pero son mundos lisos, banales, formateados, ya que son los mundos de la mayoría, vacíos de toda singularidad. O sea, son mundos para nadie” (Lazzarato, 2006, p. 102).

Lo que se tiene hoy bajo la idea de gestión mercadizada de la universidad es la extensión y consolidación en ámbitos no-de-mercado de la vida individual y colectiva de dicha política de gestión de poblaciones a partir de relaciones de comunicación nutridas de flujos de información:

La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores (Deleuze, 1999, p. 283).

Y es la organización el recurso por excelencia para dicha gestión. Y serán los gestores la clase dominante en estas organizaciones, tal como lo señalara en 1947 James Burnham²¹ y años después (1983) Peter Ferdinand Drucker con las siguientes palabras:

En este siglo la sociedad se ha convertido en una sociedad de organizaciones (...) Esas organizaciones —bien sean empresas comerciales, hospitales, escuelas o universidades— se plantean con miras de continuidad y son gobernadas por gerentes profesionales. De este modo, los directivos pasan a constituir los grupos dominantes de nuestra sociedad. Los grupos dominantes de antaño —la nobleza, el clero, la aristocracia terrateniente o los magnates de los negocios— han desaparecido o pierden importancia. La primera misión del directivo estriba en rentabilizar su organización. Los resultados siempre son algo externo (Drucker, 1983, p. 10).

Y enfatiza que: “El directivo como persona —como individuo clave de la sociedad y como miembro de su organización— cobra una importancia cada vez mayor” (Drucker, 1983, p. 10). En la sociedad industrial que Drucker visualiza tras la IIGM sitúa, como institución central del sistema, al *management* o gestión y como expresión de la filosofía liberal occidental (basada en la libertad de las personas y su aspiración al progreso económico y a la justicia social).

Es la *Revolución administrativa* como la llamaría Peter Drucker al hacer referencia a la sociedad de las organizaciones en donde el conocimiento es

21 James Burnham (1905-1987), teórico político estadounidense. Su trabajo más conocido es *The Managerial Revolution* (*La revolución gerencial*), publicado en 1941, que influenció notablemente a George Orwell en su libro 1984.

un recurso que puede y debe ser administrado y que marca la última fase de paso del capitalismo a la sociedad del conocimiento:

La última fase comenzó después de la Segunda Guerra Mundial. El conocimiento se está aplicando ahora al conocimiento mismo. Esta es la *Revolución administrativa*. El conocimiento se está convirtiendo actualmente en el único factor de la producción, y ha puesto a un lado tanto al capital como al trabajo (Drucker, 1994, p. 22).

En este sentido la gestión de poblaciones se da a través de flujos de información en las organizaciones:

Las técnicas biopolíticas (la salud pública, las políticas de la familia...) se ejercen como gestión de la vida de una multiplicidad, cualquiera que sea. Aquí, a diferencia de las instituciones disciplinarias, la multiplicidad es numerosa (la población en su conjunto) y el espacio es abierto (los límites de la población están definidos por la nación) (Lazzarato, 2006, p. 76).

Se propone, pues, que se está ante otras prácticas de gestión de la universidad emergentes de una red que a partir de la IIGM se prolonga en la vida cotidiana e ingresa a la universidad naturalizándose en prácticas mercadizadas de gestión propias de la empresa e industria capitalista de carácter transnacional. La hipótesis por tanto no se ocupa en justificar o polemizar estas prácticas mercadizadas de gestión de la universidad sino en ir río arriba,²² preguntándose por su emergencia separándose de las ideas de importación e imposición de discursos y de la sustancialización de la universidad. Y esto lo hace sugiriendo que una de las grandes novedades de la IIGM es que produce un mundo global —totalidad unitaria— que prolonga y reproduce en la vida cotidiana el totalitarismo de la política como gestión de poblaciones. Gestión que ingresa a la universidad y se naturaliza como formas de gestión mercadizadas.

ALGUNAS INCONCLUSIONES

Lo que se sugiere es que estamos ante un objeto terminal o naturalizado. Es decir, la gestión que hoy damos como naturalmente institucionalizada en las universidades es un asunto terminal que pudo emerger de fuerzas que la IIGM

²² La expresión “ir río arriba” no es una expresión coloquial o trivial sino que marca una postura teórico-metodológica que señala la disposición de la investigación de mostrar múltiples, dispersas y singulares posibilidades de existencia de un objeto que hoy se naturaliza o se asume como dado. No es ir a los orígenes, causas o principios.

estaría prolongando en la vida cotidiana: autorregulación, organización, gestión, el conocimiento y la aseguración. Y además, se sugiere que este objeto terminal de la gestión no se restringe a una estructura burocrática o al típico cuadro directivo de las universidades sino que abarca una red heterogénea de relaciones, aparatos físicos y organizacionales como grandes poderes transnacionales industriales, financieros, comerciales, regulatorios, de comunicación y educativos como la universidad y cuyas características son: autodisciplina, organización, gestión, conocimiento, miedo y seguridad. De ahí se desprende que esta red de fuerzas es la que gestiona y dirige la universidad como una organización que presta servicios y no sólo el cuadro burocrático visible conformado por rector, vicerrectores y directores de planeación.

Esta hipótesis estaría rompiendo con el discurso que señala que las prácticas de gestión empresarial naturalizadas en la universidad sean una ideología impuesta sobre ella. Las prácticas de gestión de la universidad, tal como aquí se afirma, no provienen ni de fuerzas oscuras, ni es una cooptación o imposición de la empresa o la industria sobre ella. En ese sentido la hipótesis sugiere que estas prácticas de gestión no son ideología o imperialismo. Rompe de un solo tajo con la idea de exportación. Las prácticas de gestión no son exportadas, no vienen de afuera de la universidad, no es ideología, es tecnología inserta en la cultura, en la vida cotidiana. Es una forma de vida. Y la universidad hace parte de esa forma de vida trenzada con empresas, bancos, organismos comerciales y de regulación, la economía globalitaria, el capitalismo cognitivo, el Estado, discursos, formas de saber, normas, prácticas, estrategias de ordenamiento social y aparatajes. Y fundamentalmente trenzada con la organización mundial del comercio de servicios. No le llega de fuera.

Por ello, si los modos de gestión de la universidad cambiaron es porque ella hace parte de esta red heterogénea de fuerzas y no porque la OMC o demás organismos internacionales, el neoliberalismo, la apertura económica o los tratados de libre comercio se lo impongan.

BIBLIOGRAFÍA

- Bricall, J. M (1998). La universidad debería funcionar como un *holding*. España: El país, martes, 13 de enero de 1998. Recuperado de: http://elpais.com/diario/1998/01/13/sociedad/884646019_850215.html)
- Brunner, J. J (2005). Tendencias internacionales en educación superior. Artículo publicado el 23 de agosto de 2005 en *Educarchile el portal de la educación*. Recuperado de: <http://www.educarchile.cl/Portal.Base/Web/VerContenido.aspx?ID=72783>
- Brunner, J. J. y Uribe, D (2007). *Mercados universitarios: El nuevo escenario de la educación superior*. Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Burnham, J (1960). *The Managerial Revolution*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cayuela Sánchez, S (2008). ¿Biopolítica o tanatopolítica? Una defensa de la discontinuidad histórica. *Daímon*, (43). Recuperado de: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/96021/92261>
- Chanlat, J.-F (2004). *Ciencias sociales y administración. En defensa de una antropología general* [traducción de Luz Elena Arango]. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT.
- De Oto, A. y Quintana, M. M (Enero-junio, 2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer. *Tabula Rasa*, (12), 47-42. Recuperado de: http://www.revistatabularasa.org/numero_doce/04oto-quintana.pdf
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *La universidad popular del siglo XXI*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Recuperado de: http://www.traficantes.net/index.php/libreria/catalogo/libros/la_universidad_popular_del_siglo_xxi
- Deleuze, G (1999). *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G (2012). *¿Qué es un dispositivo?* Madrid: Errata naturae editores.
- Drucker, P. F (1983). *El cambiante mundo del directivo*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A.
- Drucker, P. F (1994). *La sociedad postcapitalista*. Bogotá: Editorial Norma S.A.
- Esposito, R (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Fontana, M (1985). Verdad y poder. Dialogo con M. Fontana. En: *M. Foucault, Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem Ediciones.
- Foucault, M (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* [Vol. 3]. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Foucault, M (2000). Poderes y estrategias. En: *M. Foucault, Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Ed. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/38701766/FOUCAULT-MICHEL-Un-dialogo-sobre-el-poder-y-otras-conversaciones-1981>
- Galcerán Huguet, M (2003). El discurso oficial sobre la Universidad. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36, pp. 11-32. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: <http://fs-morente.filos.ucm.es/convergencia/debate/logos/Galceran.pdf>
- Galcerán Huguet, M (2010). La educación universitaria en el centro del conflicto. En Edu-Factory y Universidad Nómada (Comps.), *La Universidad en conflicto. Capturas y fugas en el mercado global del saber*. De Edición: Traficantes de Sueños. Colección: Mapas 28. 2010 Recuperado de: http://www.traficantes.net/index.php/editorial/catalogo/coleccion_mapas/la_universidad_en_conflicto_capturas_y_fugas_en_el_mercado_global_del_saber
- Giarracca, N (2006). Prefacio. En B. De Sousa Santos, *La universidad popular del siglo XXI*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Recuperado de: http://www.traficantes.net/index.php/libreria/catalogo/libros/la_universidad_popular
- Habermas, J (1998). *Más allá del Estado nacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hardt, M. y Negri, A (2005). *Imperio*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación (IIEP-Unesco) (2009). Gobernanza y gestión de la educación superior. En *Legajo especial sobre educación superior y globalización*. Recuperado de <http://www.iiep.unesco.org/es/focus-on-higher-education/mundializacion-y-educacion-superior.html>
- Lazzarato, M (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades del control*. Madrid: Traficantes de sueños. Colección mapas.

- Lemm, V. y Vatter, M (2009). Introducción a dossier biopolítica y filosofía. *Revista de Ciencia Política*, 29(1), 127-132. Recuperado de: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718090X2009000100006&script=sci_arttext
- Mantegazza, R (2006). *El olor del humo: Auschwitz y la pedagogía del exterminio*. Barcelona: Anthropos.
- Marsi, L (Otoño, 2007). El pensamiento “economicista”, base ideológica del modelo neoliberal. *Historia Actual Online*, 14, 175-190. Cadiz: Asociación de Historia Actual. Recuperado de: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2529528.pdf
- Martínez Boom, A (2004). *De la escuela expansiva a la escuela competitiva: Dos modos de modernización en América Latina*. Bogotá: Editorial Anthropos, Convenio Andrés Bello.
- Martínez Boom, A (Noviembre, 2012). *Universidad, formación y evaluación en tiempos de encrucijada*. Ponencia presentada en el V Encuentro de Educación y Desarrollo Humano. Sujetos y políticas del desarrollo humano. Miradas plurales en educación superior. Mesa “Evaluación de los aprendizajes en educación superior”. Universidad de San Buenaventura, Cali.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (año). *Gestión de establecimientos de educación superior*. Recuperado de: <http://www.oecd.org/edu/imhe/47007468.pdf>
- Revel, J (2007). Entrevista a Judith Revel por Verónica Gago. *Ddooss*. Recuperado de: http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/Judith_Revel.htm
- Saldarriaga, O (2012). *Foucault (para) Historiador(es)* [este libro es la producción colectiva del seminario sobre Foucault dirigido por el profesor Oscar Saldarriaga del departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia]. Recuperado de: http://www.booki.cc/foucault-para-historiadores/_info/
- Sisto Campos, V (2005). Flexibilización laboral de la docencia universitaria y la gestación de la universidad sin órganos Un análisis desde la subjetividad laboral del docente en condiciones de precariedad. En *Espacio público y privatización del conocimiento*. Estudios sobre políticas universitarias en América Latina. Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lbecas/espacio/Campos.pdf>
- Sisto Campos, V (Octubre, 2007). *Managerialismo y trivialización de la Uni-*

- versidad. Revista Nómadas, (27). Recuperado de: [http://www.academia.edu/187469/ Managerialismo_y_Trivializacion_de_la_Universidad](http://www.academia.edu/187469/Managerialismo_y_Trivializacion_de_la_Universidad)
- Skilbeck, Malcolm (2001). *The University Challenged: A Review of International Trends and Issues with Particular Relevance to Ireland*. Dublin: Higher Education Authority, 2001, p. 7. Recuperado de http://www.iaa.ie/wp-content/plugins/wp-publication-archive/includes/openfile.php?file=http%7Cwww.iaa.ie/wp-content/uploads/2012/09/Report_12.pdf
- The Economist (Septiembre, 2005). *The Brains Business*. A Survey of Higher Education [Suplemento especial]. pp. 14-16. Recuperado de: <http://www.economist.com/node/4339960>
- Unesco (octubre, 1998). *Declaración mundial sobre la educación superior en el siglo XXI. Visión y acción*. Informe final. Conferencia mundial sobre la educación superior, París, 5-9. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001163/116345s.pdf>
- Uvalic-Trumbic, S (Enero-marzo, 2007). Orientar en los nuevos espacios de la educación superior. ¿Cuál es el papel de la Unesco? En *Carta Informativa del IIEP*. Vol. 25, n.º 1, p. 8. Recuperado de: http://www.iiep.unesco.org/fileadmin/user_upload/Info_Services_Newsletter/pdf/spa/2007/jans07.pdf
- Varela Barrios, E (2000). *El “management estratégico” y su influjo en América Latina. Una visión crítica desde las ciencias sociales*. Recuperado de: www.ascolf.edu.co/documentos/MANGAGEMENT.doc
- Varghese. N. V (Enero-marzo, 2007). Educación superior y desarrollo. En *Carta informativa del IIEP*. Vol. 25, n.º 1, p. 1, 3. Recuperado de: http://www.iiep.unesco.org/fileadmin/user_upload/Info_Services_Newsletter/pdf/spa/2007/jans07.pdf
- Vázquez García, F (2009). *La invención del racismo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Woicke, P (1999). Discurso pronunciado en la conferencia *Opportunités d'investissement dans l'enseignement privé des pays en développement*. Washington. Recuperado de <http://www.stes.es/socio/nico/preambulo.html>

FORMACIÓN E IMPERIO

Wilmer Hernando Silva Carreño¹

Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva a la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales (...) (Nussbaum, 2010, p. 20).

En lo que sigue se intenta establecer el lugar y el sentido de la *formación* como elemento fundante de lo humano frente al devenir del imperio según lo caracterizan Hardt y Negri. Por esto, inicialmente se aproxima una comprensión del imperio como condición posmoderna, para luego mostrar a la luz de otros autores, especialmente desde la propuesta de Martha Nussbaum, perspectivas de análisis de los retos que tiene la formación frente a la búsqueda de una sociedad o mundo global más humano, esto es, evidenciar la necesidad de producir una subjetividad humana frente a la producción de una subjetividad imperial.

INTRODUCCIÓN

Con Hardt y Negri (2005) se puede indicar que la historia actual tiene como característica, respecto de la formación, el hecho de que “contribuye a formar y educar el personal administrativo de la máquina imperial, al entrenamiento de una nueva élite imperial” (p. 52), lejos de posibilitar, reivindicar y promover la defensa de lo humano desde una comprensión global e integral. En este sentido, la formación bajo un enfoque mercantilista y tecnicista está orientada a configurar nuevas formas de proletariado, por lo que, tomando como horizonte la construcción de humanidad, tiene como reto principal de-construir el espectáculo de lo dominante.

No se quiere indicar con esto que en el devenir del imperio la formación sea negada, al contrario, es propio del poder imperial hacer de ésta un elemen-

¹ Profesor de la Secretaría de Educación Distrital (comisión de estudios); licenciado en Filosofía y magíster en Ciencias de la Educación, Universidad de San Buenaventura; Doctorado Interinstitucional en Educación (en curso), UPN. Correo: wsilva@usbog.edu.co

to fundacional de subjetividades. Se pretende, precisamente, desnaturalizar dicha formación, pensarla en el plano de la inmanencia sí, pero de lo expresamente humano. Dicho espectáculo de lo dominante puede tematizarse como una condición posmoderna que ha llevado a que los ámbitos de lo humano, como la política, la economía, el mundo de la vida, la ética, entre otros, no sean más que medios de despliegue y dominio de los procesos alienadores del imperio. Será oportuno, entonces, mostrar algunas perspectivas de la formación como búsqueda de lo humano frente a esta condición imperial.

LA CONDICIÓN POSMODERNA IMPERIAL

La modernidad, “¿una sociedad transparente?”, es uno de los capítulos y problemas que aproximan esta comprensión posmoderna imperial y que puede entreverse en Vattimo, en su obra *En torno a la posmodernidad* (2003), donde un análisis del sentido progresivo de la historia denota cómo ésta no ha sido más que la referencia a las vicisitudes de una sociedad jerárquica, alienadora, dominante y elitista. Ante la aparición libre y espontánea de otras historias, otras culturas, otros pueblos y sus valores, pero sobre todo, ante la aparición e irrupción masiva en la sociedad de los medios de comunicación, la historia concebida como un proceso unitario pierde sentido. Por eso los medios de comunicación están en la base de la sociedad posmoderna y la caracterizan no como una sociedad *transparente*, sino como una sociedad compleja y caótica. Paradójicamente, es allí mismo, en ese caos, donde residen las esperanzas de dicha sociedad de liberarse a sí misma.

De este modo, la avanzada comunicación ha contribuido a que se multipliquen las concepciones del mundo, en las que las minorías, distintas culturas y subculturas participan; pero que a su vez, desde este aporte de los medios de comunicación, han dejado de lado el ideal de una sociedad transparente. Se fragua la idea de construir una realidad, de dar sentido propio a la existencia, se pierde el sentido de la realidad ante la multiplicidad de imágenes y situaciones que ofrecen estos medios. Por ello se hacen necesarias acciones para emancipar o liberar las diferencias, los elementos locales.

Este proceso libertario tiene camino en la vuelta del hombre al mundo, en la recusación de los valores trascendentales y por tanto en la primacía de la vida inmanente. Sin embargo, aun cuando, como señalan Hardt y Negri, “el plano de la inmanencia es el único en el cual se materializan los poderes de

la singularidad y el único en el que se determina histórica, técnica y políticamente la verdad de la nueva humanidad” (2005, p. 93); también es cierto que este concepto de la *inmanencia* ha sido equívocamente interpretado. El sujeto contemporáneo se ha instalado en un sentido de la vida inmanente, en una realidad en la que lo trascendente carece ya de sentido y se presenta ausente del horizonte de la humanidad. ¿Qué factores han contribuido a esta realidad? Dos elementos pueden indicarse, la producción económica industrial y el Estado burocrático administrativo, que han llevado a que el hombre posmoderno se reafirme en sus capacidades creadoras y manipuladoras de la naturaleza y, de manera particular, termine configurando su existencia alrededor del desarrollo tecnológico y del control tecnocrático. A esto ha contribuido el fuerte desarrollo del neoliberalismo, desde el cual el hombre es más proclive a eliminar los valores y finalidades trascendentales y fundarse en la tenencia y disfrute de los bienes naturales.

Se quiere señalar con esto que dicho devenir inmanente, lejos de posibilitar la liberación y el despliegue de lo humano, se revela como una importante fuente de poder, influencia y rendimiento económico en el que sobresale el programar, organizar e informar y con lo cual asistimos a la *formación* de una sociedad tecnocrática, programada, caracterizada por el automatismo, la informática y el *marketing*. Así, el modo de producción capitalista y la organización racional-burocrática sobreviven en la sociedad contemporánea en la que se destaca un estilo de vida social tecnologizado y una mentalidad operativo-funcional, esto es, el pensamiento se reduce a la funcionalidad de las cosas, impidiendo la crítica y la trascendentalidad en el mismo pensar.

Se trata, pues, de una racionalidad tecnológico-instrumental que cosifica y empobrece al ser humano, prescindiendo de las cuestiones últimas del sentido y de los valores. Hardt y Negri indican al respecto:

Los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no sólo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores (2005, p. 53).

Aunque se trata sí del devenir de una sociedad secularizada, y no preten-

diendo una vuelta a la trascendentalidad, se entrevé la necesidad de secularizar o promover lo humano, afirmando su desarrollo no en la industria capitalista ni en la racionalidad que estos fenómenos sociales conllevan, donde lo humano ha perdido referencia frente al hombre tecnológico y cientificista, sino que la realidad como construcción de la actividad humana, de las aspiraciones del hombre, de la propia subjetividad, tome como base un proyecto de lo humano en el que se dé el desarrollo auténtico de la persona. Este proyecto exigiría, entre otros aspectos, construir críticamente el mundo, promover una jerarquía de valores, fundar el compromiso y la apertura al otro, construir la alteridad, además, el devenir de la libertad fundada en la razón y en la autonomía de juicio y valor.

La vuelta a la inmanencia no puede significar una adhesión a un hedonismo radical, por la inmediatez, por el vivir aquí y ahora, por la ausencia de normas morales para vivir, por una visión fragmentada de la realidad, por un pensamiento relativizador, por la renuncia al compromiso y la simple libertad institucional. Más bien debería ser la posibilidad de configurar un hombre que se pregunte por su existencia, por el sentido último de su vida, incluso, por la valoración trascendente de su quehacer.

Un ejemplo de este camino equívoco de la inmanencia puede verse en torno a la cotidianidad actual de los Estados Unidos. Precisamente, el francés Jean Baudrillard (1996) reflexiona y critica a la paradójica sociedad norteamericana como construcción ideal de la historia. El autor presenta los Estados Unidos como la “sociedad primitiva del futuro”, una sociedad (imperial) sin raíces, que no es sino lo que imagina, la manera como se proyecta, por lo que carece de acciones autorreflexivas y autorrepresentativas que la conviertan realmente en el paraíso anhelado por las demás naciones (p. 219). Por esto, frente a la formación biopolítica que ha inducido al capitalismo y que ha tomado como horizonte el deseo de acumular bienes y en este sentido ha alimentado, por ejemplo, el sueño americano o la utopía estadounidense como medios para lograr este horizonte, está la posibilidad de una formación humana que revierta esta perspectiva desbocada de la historia y la humanidad.

La misma realidad física de los EE.UU., destaca una “nausea estética”, afirma Baudrillard, “Estados Unidos está más allá de la estética” (1996, p. 223), en efecto, ésta se sacrifica en el proceso en que se confunde la realidad con los ideales (por ejemplo, un automóvil equivale al concepto de felicidad). El

sueño de un futuro mejor es allí la materialización del mismo. Por esto, se presenta a los Estados Unidos como la utopía lograda, como el horizonte para realizar los sueños y el pensamiento europeos. Sin embargo, es evidente que los norteamericanos no están interesados en conceptualizar la realidad sino en materializar las ideas, moldean la realidad, le dan forma, mientras que en otros lugares se vive de lo imaginario y la nostalgia por el futuro. Pero esta utopía lograda aparece también como el neutralismo de los valores, como la indiferencia, la anti-utopía, el sueño mal logrado, en efecto, una característica de su cotidianidad es la tolerancia a cualquier diferencia. Esta es, precisamente, su indiferencia. Se vive en medio de una yuxtaposición de fenómenos y coexistencia de fragmentos de ideales realizados, de sueños materializados. Denuncia Baudrillard cómo Estados Unidos simula, vive en la inautenticidad, es decir, si es la autenticidad la que da sentido, el norteamericano se destaca por carecer de originalidad, vive a la intemperie de lo imprescindible (1996, p. 224).

Puede sí indicarse que los Estados Unidos son una nación mundial en la que están representadas todas las nacionalidades y etnias, sin embargo, unidas por valores mercantiles en lugar de atributos nacionales o patrióticos, por lo que devienen como un poder imperial por cuanto se reconstruye y rearticula mediante “relaciones diversas y singulares en red a lo largo y ancho de un territorio sin fronteras” (Hardt y Negri, 2005, p. 203). Paradójicamente, el capitalismo norteamericano que ha sido capaz de desarrollar fuerzas productivas globales, ha sido incapaz de dotarse de un sostén espiritual propio y un proyecto de humanidad auténtico. El pragmatismo, que en su acepción más pedestre domina el pensamiento norteamericano, confunde las categorías y asume como patrón el éxito a cualquier precio. Estados Unidos es el sueño de éxito para muchos, pero lo que no se prevé es que la humanidad se pierde o se confunde en medio de la innumerable demanda de fenómenos dominantes que suplen valores éticos, mediados especialmente, por el despliegue de las fuerzas imperiales.

Así, una perspectiva que ayuda a examinar el sentido de la formación frente al desarrollo y despliegue de dichas fuerzas imperiales es que la sociedad asiste al devenir de tiempos de subsunción real; en efecto, en palabras de Hardt y Negri, “la legitimación de la máquina imperial nace, al menos en parte, de las industrias de la comunicación” (2005, p. 54). Estos tiempos de

subsunción real son los tiempos de una sociedad mediática que tiene como elemento fundante a los medios masivos de comunicación. De manera que en la sociedad contemporánea la omnipresencia de los medios los convierte en centros de identidad, en constructores de subjetividad. Es evidente cómo estos medios aportan a la subjetividad y delimitan los parámetros de su existencia, ciertamente, aportan casi toda la percepción de la realidad o ponen en contacto la subjetividad con las realidades no inmediatas. Se llega así a la subsunción real o clonación ideológica de esquemas que se valen de la necesidad de consumo y de deseo para constituir la identidad de la sociedad actual.

Ahora, la realidad que construyen y que enseñan dichos medios es el privilegio de una sociedad de consumo, el alcance de intereses o beneficios particulares. Es decir, en la mayoría de los casos, estos medios están orientados tanto por intereses económicos como por una determinada visión de la realidad o perspectiva ideológica y política. De ahí que construir subjetividad no es obra de sí misma sino que está mediada y definida por unos esquemas establecidos los cuales terminan alienando la sociedad, “formando” o mejor, afirmando la soberanía del imperio.

Si lo que es transmitido por los medios termina por construir el devenir del imperio como un fenómeno en el que el modelo político-cultural genera una identificación ideológica universal y en el que los medios no sólo reproducen sino que producen realidad, se puede plantear como tarea de la sociedad posmoderna la afirmación de la subjetividad no mediatizada sino fundada en sí misma de manera que humanice objetivamente la realidad y facilite el encuentro y la receptividad de lo externo, no como esencia de su constituir sino como un elemento que aporta sentido pero no agota la existencia. Si la realidad que producen los medios es definida de antemano por quienes dominan la comunicación y de esa manera producen subjetividad, la realidad que sea aprehendida depende de cómo sea interiorizada y lo que se pretenda con ella. Cada subjetividad está “capacitada” para leer y aprehender la realidad y configurarse a sí misma y, por tanto, para localizarse en el despliegue del imperio.

Por otra parte, desde el proyecto de la “deconstrucción” de Jacques Derrida (1997) cabe plantearse la posmodernidad como un desenmascaramiento ideológico de aquello que ya no contribuye o posibilita una sociedad humanizada y digna del ser humano mismo. No se ha de comprender la posmodernidad, fundamentalmente, como la creencia en la muerte de la razón o el afianza-

miento del nihilismo, sino como el progreso de las ideas que faciliten una cultura del desarrollo dignificante de la actualidad. De ahí que tal vez sea una falacia identificar la posmodernidad como un rechazo a lo moderno. Es más bien la oportunidad de una nueva historia que no aparece de la nada sino que ha estado en continua construcción.

Hay que señalar que esta nueva historia tiene la desventaja de que “el poder y el Estado producen la sociedad” (Hardt y Negri, 2005, p. 107), por lo que no hay cabida para que ésta tenga como fuente y horizonte construir humanidad. En este sentido, se entrevé en la formación la tarea de posibilitar que la nueva historia se consolide como el devenir de una sociedad más humana, esto es, cultivar la humanidad, aun en medio de la expansión de lo que se comprende como imperio.

LA FORMACIÓN COMO CULTIVO DE LA HUMANIDAD

Martha Nussbaum pone de manifiesto el riesgo al que conduce una educación tecnocrática que pone en entredicho no sólo el futuro de la democracia sino, ante todo, la autonomía de la persona, su capacidad crítica y el reconocimiento del otro, como elementos claves para la emergencia de una comunidad más humana, esto es, “la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y sufrimientos ajenos” (2010, p. 20).

Por esto, la formación puede pensarse y orientarse siguiendo dos enfoques metodológicos expuestos por Hardt y Negri:

El primero es el enfoque *crítico y deconstructivo*, que apunta a subvertir los lenguajes y las estructuras sociales hegemónicos para revelar así una base ontológica alternativa (...) el segundo es *constructivo* y ético-político y procura llevar los procesos de la producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa social y política efectiva, hacia un poder constitutivo (2005, p. 68).

Aun cuando en la sociedad imperial la producción de subjetividad no está definida en un lugar específico, Hardt y Negri llevan a pensar el despliegue de un archipiélago de lugares en los que se produce subjetividad por demás aislados y confrontados, con sus propias reglas y formas de subjetivación: “las insti-

tuciones ofrecen ante todo un lugar separado donde se realiza la producción de subjetividad” (p. 217), por lo que, sin dejar únicamente en manos de la escuela la formación, ésta sí que tiene la tarea de facilitar dinámicas para construir subjetividades capaces de vivir en el imperio (porque no es posible huir al mismo) pero sin ser del imperio, es decir, “dentro del imperio, contra el imperio” (p. 81). Esto reclama, entonces, gestionar prácticas que desinstitucionalicen la escuela del orden imperial.

Lo que podría consolidarse como cultivo de la humanidad desde este enfoque liberador implica, a la luz de lo expuesto por Hardt y Negri, “negarse a la servidumbre voluntaria” (p. 226), pero va más allá de la simple negación a la autoridad imperial, “debemos construir además un nuevo modo de vida y sobre todo una nueva comunidad. Este proyecto no conduce hacia la vida desnuda del *homo tantum* sino al *homohomo*, la humanidad al cuadrado, enriquecida por la inteligencia colectiva y el amor a la comunidad” (p. 226), puesto que, “es la comunidad la que produce y la que, al producir, se reproduce y se redefine a sí misma” (p. 325).

En *Sin fines de lucro* (2010), Nussbaum expone tres habilidades que se requieren para cultivar la humanidad en el mundo actual, a saber:

La primera es la habilidad para un examen crítico de uno mismo y de las propias tradiciones (...), [la segunda, la] capacidad de verse a sí mismos no solo como ciudadanos pertenecientes a alguna región o grupo, sino también, y sobre todo, como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación (...) La tercera (...), se puede llamar imaginación narrativa. Esto significa la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona; ser un lector inteligente de la historia de esa persona, comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar (pp. 28-31).

De este modo, la autocrítica, una comprensión cosmopolita del sujeto, de ciudadanía y compromiso universal y el reconocimiento e inclusión de la realidad del Otro, constituyen un horizonte humano definido de la formación. El desarrollo de dicho proyecto pasa, entonces, como se verá, por formar contra la indiferencia complacida como herramienta imperial, formar y promover el reconocimiento del sentido humano de la alteridad y formar contra todas las formas

globales alienantes, en último término, formar para que no se repita la tragedia: “Los campos de concentración, las armas nucleares, las guerras genocidas, la esclavitud, el apartheid” (Hardt y Negri, 2005, p. 67). Caso contrario, señala Nussbaum: “Sería catastrófico convertirse en una nación de gente técnicamente competente que haya perdido la habilidad de pensar críticamente, de examinarse a sí misma y de respetar la humanidad y la diversidad de otros” (2001, p. 35).

Formar contra la indiferencia complacida

La formación como búsqueda y cultivo de la humanidad tiene como reto revertir la indiferencia complacida hacia los marginados del mundo que denunciaba hace algunos años François Mitterrand (1996). Este ex presidente francés señalaba que en la actualidad millones de personas padecen problemas deshumanizadores que les convierte en blancos de la miseria. Sin embargo, esto no constituye el punto final de tal iniquidad, sino que siendo esta realidad conocida universalmente, muy poco se está haciendo para enfrentarla. La compasión, según Mitterrand, ha sido expulsada de las gentes, de los pueblos con la capacidad de ayudar: “quienes vivimos en los países del Norte, los países ricos, hemos pasado de sentir una desconcertada indiferencia a una indiferencia complacida” (p. 300). Esto significa que ya todo, el subdesarrollo, por ejemplo, hace parte de la cotidianidad del evolucionismo neoliberalista. La desigualdad crece desmedidamente aun a pesar de que el mercado global ha sido considerado como un camino para combatirla.

Frente a esto, Mitterrand plantea la posibilidad de establecer un “contrato de desarrollo” entre el Norte y el Sur. Un contrato que involucraría no solamente el avance y el desarrollo económico de los países del Sur, sino también un nuevo código ético y moral internacional, como la oportunidad para favorecer mejores relaciones humanas entre las naciones. Si bien la economía es necesaria, lo social asume un papel preponderante en la búsqueda de un futuro habitable y justo. Tal contrato implicaría, por ejemplo, crear una mentalidad de reciprocidad en los países del Norte y la vivencia de Estados democráticos en los países del Sur (p. 301).

Según Mitterrand, este proyecto comprende tres elementos. El primero corresponde a una ayuda cooperativa, se trata de posibilitar e incrementar el aporte económico de los países ricos para corresponder con las necesidades de aquellos

más pobres del mundo. Un segundo elemento sería el respeto mutuo, esto es, crear lazos de unión en los que la solidaridad sea la bandera y la realización del sueño de un futuro mejor y validar los derechos fundamentales, la justicia y la independencia de las naciones, respecto de fenómenos empobrecedores como son el egoísmo nacional y la violencia. Finalmente, la creación de acuerdos ingeniosos constituiría el tercer elemento, es decir, fomentar acuerdos entre los mismos países para que se conviertan en los agentes de su desarrollo.

Esta denuncia de la indiferencia complacida no lleva a exponer una crítica radical al capitalismo. Al contrario, el capitalismo adquiere significado por cuanto reivindica el derecho de lo personal, por ejemplo, la propiedad privada; aunque como sistema se ha caracterizado por deshumanizar y despersonalizar al hombre en tanto dicho derecho de lo personal queda supeditado a intereses subjetivos que pretenden dominar. En este caso, a futuro sería utópico e irrealista pensar una sociedad al margen de una forma de vida capitalista, pero lo que sí es posible es pensar una forma del sistema capitalista abierta a lo humano, es decir, frente al advenir de una capitalismo salvaje, cabe pensar un capitalismo solidario.

Esta forma del sistema capitalista puede entreverse al crear y promover un código ético y moral internacional que implique del capitalismo favorecer la evolución de mejores relaciones humanas entre las naciones y las personas, es decir, donde las relaciones no estén dadas en primera instancia por la economía, sino por el interés de defensa y salvaguarda de la persona, en efecto, no están la persona ni la nación al servicio de la economía, sino al contrario. Así, la ayuda económica, el respeto mutuo entre las naciones y la construcción de una conciencia de coexistencia recíproca permiten que la indiferencia complacida que ha inundado la realidad de las naciones ricas, dé lugar a la construcción de un mundo solidario y de reconocimiento humano y no imperial del otro.

Formar contra la globalización alienante

Otra perspectiva de la formación tiene que ver con un horizonte en contra de todo aquello que enajena y que trae consigo los procesos globales alienantes, por lo que deviene la necesidad de formar como resistencia a la globalización, pues lejos de ser ésta un proceso de homogeneidad cultural, política o

económica, es ante todo “un *régimen* de la producción de identidad y diferencia” (Hardt y Negri, 2005, p. 66).

La globalización mercantil, por ejemplo, mediante “el marketing posmoderno reconoce la diferencia de cada mercancía y de cada segmento de la población y adapta sus estrategias de acuerdo a tales diferencias” (p. 172). Este camino que constituye diferencia e identidad no se trata más que de producir subjetividad imperial, es decir, se asume la diferencia y la singularidad como herramientas no para integrar sino para insertar las características de dominio y control imperial y por tanto, de exclusión.

Así, un punto neurálgico en este proyecto de formar contra (y en medio de) la globalización tiene que ver precisamente con el reconocimiento, o mejor, la ausencia del mismo, respecto de las culturas y diferencias étnicas. En tal caso, el reto de la formación es precisamente *redificar* la humanidad como integralidad, identificando y denunciando las formas posmodernas del racismo y sus estrategias en la sociedad imperial. Siendo evidente el paso de “una teoría racista basada en la biología a una basada en la cultura” (p. 212), la formación ha de propiciar los elementos para una cultura que asuma como estrategia no una inclusión diferencial sino fraterna.

Por otra parte, y retomando lo indicado como condición posmoderna imperial, que toma como eje y camino los medios de comunicación, la emergencia de una economía informática es la emergencia de la pregunta por lo humano, por el sentido y el horizonte de la formación en un “mundo de la vida tecnologizado”. Esta economía informática trae consigo procesos que van más allá de transformar geográficamente la escuela y las prácticas educativas, tiene que ver especialmente con la pregunta por lo humano, como indican Hardt y Negri, “(...) tendremos que observar con mayor atención el proceso para ver claramente los cambios experimentados en nuestra noción de ser humano y en la humanidad misma que emerge en este tránsito a la economía informática” (p. 312). En este sentido, si los adelantos en las tecnologías de la información y la comunicación han descentralizado y desterritorializado la producción, la escuela no es ajena a dicha dinámica y reclama que este tránsito tenga como horizonte reivindicar una formación humanista.

Dadas las características de la constitución piramidal global descrita por Hardt y Negri (pp. 332-336), sería pertinente analizar el lugar y el sentido de la formación en dicha pirámide. De entrada podría entreverse que ésta, siguiendo el camino de la biopolítica, es un proyecto vertical que tiene como

fuelle de agenciamiento el angosto pináculo de la pirámide, de tal modo que en el tercer tercio piramidal donde se encuentra el pueblo y la multitud, la formación deviene como un dispositivo base para el sostenimiento biopolítico de la pirámide que produce y mantiene las subjetividades imperiales. Transformar el sentido de este dispositivo tiene que ser el proyecto del contraimperio, por ejemplo, que aprovechando el no lugar de la producción de subjetividad, se asuma el control de producir y regular la subjetividad como el lugar y el punto clave de la resistencia (p. 334). En efecto, no es la negación absoluta el camino para revertir las consecuencias del imperio, sino ante todo, tomar el control, como indican Hardt y Negri: “la verdad no nos hará libres, pero tomar el control de la producción de la verdad, sí” (2005, p. 176).

Frente al despliegue del imperio, puede anotarse desde Nussbaum en *Las fronteras de la justicia* (2007), que éste ha dejado tras de sí y quizá a su servicio, principalmente tres problemas no resueltos de justicia social:

(...) el problema de la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales (...) el problema urgente de extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo, de desarrollar un modelo teórico de un mundo justo en su totalidad (...) (y) las cuestiones de justicia relacionadas con el trato que dispensamos a los animales no humanos (p. 22).

El primer problema indicado, relacionado con la exclusión de los discapacitados físicos y mentales, cobra sentido en cuanto lejos de ser integrados a la sociedad se les califica, identifica y excluye desde sus diferencias respecto de los demás. El segundo en tanto que las teorías de justicia social no pueden tener como unidad básica y punto de partida el Estado-nación sino que requieren trascender, por ejemplo, la occidentalización de la justicia hacia comprender e integrar el oriente, por lo que emerge el concepto de transnacionalización de la justicia. El tercero, no menos significativo, permite entrever desde la indignidad que sufren los animales, la barbarie de lo humano.

Formar para la alteridad y la integración social

Frente a la producción colonialista y posmoderna de una alteridad negativa, en efecto, “la identidad colonial se construye, ante todo, a través de una lógica maniquea de exclusión” (p. 143) y en cuanto “el sujeto colonizado se

construye en el imaginario metropolitano como el Otro y, por lo tanto, en la medida de lo posible, se lo sitúa fuera de las bases que definen los valores civilizados europeos” (p. 143); el cultivo de la humanidad propone una lógica de lo humano que se funda en construir una alteridad positiva, acogedora, a la manera de Levinas, en la que el otro no es Otro sino otro modo que ser. En este sentido, cabe indicar que el modelo de estratificación social que define e identifica a la sociedad actual es la réplica de este modelo colonialista de configuración de la alteridad negativa. Por lo que, siguiendo a Nussbaum: “la escuela puede desarrollar la capacidad del alumno de ver el mundo desde la perspectiva del otro, en especial de aquellas personas que la sociedad suele representar como ‘objetos’ o seres inferiores” (2010, p. 73).

Por su parte, en *El Tiempo y el Otro* (1993), Levinas señala que tiene por objetivo mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás (p. 77). Para sostener esta tesis Levinas recurre al concepto de *soledad* que, como la colectividad, hace parte de la dialéctica del ser. La soledad aparece como una categoría del ser, pues lo característico del sujeto son las relaciones en las que fluctúa, éstas señalan la identidad del sujeto limitado a la confrontación con el Otro. Pero no se es el Otro, sino que se es en soledad.

Un horizonte más de la pregunta por una formación humanizadora tiene que ver con reivindicar la libertad. Levinas (2001) señala la mutua relación entre el hecho de mandar y el concepto de libertad que aparece como fenómeno real. Afirma, por una parte, que mandar es actuar sobre una voluntad. Es actuar sobre una realidad independiente, sobre aquello que ofrece una resistencia. Pero la libertad es lo que se niega a sufrir una acción. De ahí que mandar es estar de antemano de acuerdo con la voluntad sobre la que se manda, mandar es cumplir la voluntad de quien obedece (p. 98).

Así, la libertad del mando no es una fuerza ciega sino un pensamiento razonable. La libertad aparece como la posibilidad de existencia. En efecto, la voluntad no puede recibir la orden de otra voluntad a no ser que encuentre dicha orden en sí misma. La existencia se hace y realiza desde sí misma, pero en el encuentro con lo Otro. Por eso, el pensamiento libre no es simplemente conciencia de una tiranía ejerciéndose sobre nuestra animalidad. Es la realización existente del ser libre en expresión hacia lo exterior. De modo que si el despotismo de los sentidos constituye la fuente de la tiranía, la propensión

de la racionalidad hace de la libertad la oportunidad de comunidad.

Al respecto, Levinas señala: “Que se pueda crear un alma de esclavo no es sólo la experiencia más sobrecogedora del [individuo] moderno, sino tal vez la refutación misma de la libertad humana que consiste en instituir fuera de sí un orden de razón” (2001, p. 53). Por esto, la libertad humana es esencialmente no heroica, es fuera de sí donde encuentra la posibilidad de ser libre, de hecho, frente al imperio, la construcción de subjetividad encuentra en ésta el camino para negarse a cualquier forma de esclavitud, o mejor, de nuevo proletariado, en tanto se es libre porque se es persona y como tal aparece frente al mundo, como indica Nussbaum: “En un mundo gobernado por jerarquías de poder y moda, (...) siempre será radical efectuar la demanda de ver y ser visto como un ser humano, antes que como el señor o siervo de alguien” (1999, p. 80).

De ahí que formar para la alteridad es no sólo un reto de la formación en medio de la indiferencia, es también un imperativo para que las naciones lejos de perder sus fronteras culturales y políticas, no sucumban a las demandas del imperio. El Otro y lo Otro está ahí dado no para hacerlo dominio sino para reconocerlo e integrarlo. Además, se es libre frente al Otro. La cara, el rostro, que se coloca ante mí, es el hecho de que una realidad se me pone y por tanto, como expresión, es la posibilidad de la libertad. En efecto, lo expresado no es un pensamiento que llega a Otro, es también el Otro presente en ese pensamiento. En la expresión del Otro aparece la posibilidad de libertad, en tanto se posibilita lo exterior.

Podría desde luego plantearse un interrogante: se es libre, pero, ¿libre de qué? En la sociedad posmoderna se lucha a favor de la libertad, se desea el ser libre; pero se quiere renunciar a encontrarse frente a lo Otro. Pareciera que lo Otro me determina y me subordina, pero es en esa relación en la que la libertad se consume. Soy libre ante un mandato, esto es, una realidad hace aparecer mi ser libre. No se es libre ante la nada. Habría que plantearse también, en el devenir del imperio, ¿ante qué realidad debe aparecer mi libertad? La formación ha de posibilitar el despliegue de la libertad y la singularidad de lo humano, de la persona.

Enfrentar el poder de policía, “un poder que debe producir continua y extensivamente, el milagro de incluir las singularidades en la totalidad, las voluntades de todos en la voluntad general” (Hardt y Negri, 2005 p. 107), es

así, la otra cara del mundo imperial, la cara la humanización, el interés por promover y posibilitar una praxis humana inclusiva y social, que puede verse al constituir tierras comunes, esto es, si el contraimperio denota un proyecto ontológico, formar para producir “tierras comunes” es un horizonte que permite entrever la dignidad de lo humano: “las tierras comunes son la encarnación, la producción y la liberación de las multitudes” (p. 326).

CONCLUSIONES

Si en los Estados-nación es difícil entrever un proyecto de nación claro y concreto, quizá por la misma disfuncionalidad de las divisiones geográficas entre los Estados, aun con mayor inquietud puede entreverse la ausencia de un proyecto global de humanidad. A partir de *Imperio* este proyecto de humanización pasa por posibilitar que la multitud trascienda como simple multiplicidad, como un plano confuso de singularidades, no hacia simplemente configurar o constituir el pueblo, entendido éste como homogeneidad y síntesis constituida (Hardt y Negri, 2005, p. 122), sino a poner en juego el hecho mismo de que en el trasfondo de la estructura social está lo humano, como sentido y poder constitutivo.

Por esto, la formación humanista puede emprender y promover un proyecto incruento de contraglobalización o contraimperio, de modo que frente al despliegue de la axiomática del capital económico emerja una axiomática del capital simbólico humano. Este proyecto de formación debe estar, como lo está para Hardt y Negri, fuera de toda medida y más allá de toda medida. Hay que indicar, entonces, que el devenir del humanismo en la posmodernidad no puede comprenderse como la trasposición de la trascendencia ni el redescubrimiento sin sentido del plano de la inmanencia, más bien, según el enfoque foucaultiano reseñado por Hardt y Negri, se trata del “proyecto constitutivo constante de crear y recrear el mundo y a nosotros mismos” (2005, p. 111).

Es un proyecto también epistémico que debe *colonizar* las ciencias para que lejos de legitimar las clases sociales, como sucedió con la antropología y la historia al presentar “los sujetos y las culturas no europeos como versiones subdesarrolladas de los europeos y su civilización” (p. 144) y al recoger o reconstruir una historia vertical de dominación como la historia real de un pueblo; la lógica de exclusión se subvierta no en una lógica negativa sino

positiva de reconocimiento (p. 146), aun cuando el reconocimiento de esta negatividad “se presenta como el primer paso necesario de una transición hacia el objetivo último de una sociedad sin razas que reconozca la igualdad, la libertad y la humanidad común de todos los hombres” (p. 149).

Si la ciencia, el conocimiento, el afecto y la comunicación son las fuerzas de la virtualidad antropológica del imperio (p. 386), han de ser también los medios para el devenir de una formación humana. Por esto, una esperanza sostiene este proyecto de formación, a saber: “Las ciudades de la tierra llegarán a convertirse a la vez en grandes depósitos de humanidad cooperante y en locomotoras que impulsen la circulación, en residencias y redes de la distribución masiva de una humanidad viviente” (p. 417). Así, si el “imperativo del imperio es incorporar, diferenciar y administrar” (p. 222), el imperativo de este proyecto de formación ha de ser reconocer, integrar y promover la humanidad. No es otro el camino para formar subjetividades ciudadanas cabales y frenar la producción de máquinas utilitarias del imperio.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, J (1996). Después de la utopía: La sociedad primitiva del futuro. En: P. Gardels (Ed.), *Fin de siglo, grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo* México: McGraw-Hill.
- Derrida, J (1997). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- Levinas, E (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Levinas, E (2001). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, transcendencia y altura*. Madrid: Trotta.
- Mitterrand, F (1996). *La indiferencia complacida hacia los marginados del mundo*. En P. Gardels (Ed.), *Fin de siglo, grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. México: McGraw-Hill.
- Nussbaum, M (1999). *Sex and social justice* [traducción de Anne Phillips]. New York: Oxford university Press.
- Nussbaum, M (2001). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Andrés Bello.
- Nussbaum, M (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica.
- Nussbaum, M (2010). *Sin fines de lucro: porque la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz Editores.
- Vattimo, G (2003). *En torno a la posmodernidad* [2ª ed.]. Barcelona: Anthropos.

GOBIERNO Y FORMACIÓN: ENTRE EL IMPERIO Y LA MULTITUD

Diana Melisa Paredes Oviedo¹

En consecuencia, sólo aquél que es bueno y bello, eugenésicamente puro, está legitimado para el mando (Negri, 2007, p. 93).

En este texto se exploran los matices y transformaciones de la *Bildung* bajo las perspectivas de la *multitud* y el *imperio*. Se presenta de manera crítica el modo como las teorías clásicas de la *Bildung* respondieron a una línea eugenésica en donde lo monstruoso se excluye; y el modo como, bajo el enfoque de la multitud de Hardt y Negri, las nuevas teorías de la *Bildung* se tornan performativas y orientadas al desarrollo de lo común.

LA *BILDUNG* (FORMACIÓN): UN CAMINO HACIA EL IMPERIO

La *Bildung* de cuño alemán ha tenido como correlatos a la *paideia* y a las propuestas de *imago Dei* (Vilanou, 2001); su enfoque ha sido fuertemente eugenésico, aunque en el siglo xx estuvimos frente a situaciones límite en los campos de concentración, de manera que tempranamente en Occidente el bien nacido y lo bueno servirán de modelo para actuar sobre cada nueva generación de humanos, estos serán los rasgos del principio de la autoridad y del mando. Ya en la narración bíblica encontramos insinuaciones de esta marca que acompañará nuestra historia, recordemos lo expresado en Génesis 1: 26-31:

Dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que tenga autoridad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, sobre los animales del campo, las fieras salvajes y los reptiles que se arrastran por el suelo”. Y creó Dios al hombre a su imagen.

A imagen de Dios lo creó.

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional.

Macho y hembra lo creó.

Dios los bendijo diciéndoles: “Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”. Dijo Dios: “Hoy les entrego para que se alimenten toda clase de plantas con semillas que hay sobre la tierra y toda clase de árboles frutales. A los animales salvajes, a las aves del cielo y a todos los seres vivientes que se mueven sobre la tierra, les doy pasto verde para que coman.” Y así fue. Dios vio que todo cuanto había hecho era bueno. Y atardeció y amaneció: fue el día Sexto.

Todo fue hecho de buena manera, especialmente el hombre, que encarnará el modelo a seguir al ser el fiel reflejo de la divinidad. Cuando sale del Paraíso, por la falta y el monstruo, por su voluntad de decisión, vagará eternamente tratando de reencontrar aquello que de divino hay en él, encaminándose a la verdad y haciéndose virtuoso, tal como lo describe Platón en su alegoría de la Caverna (Jaeger, 2010); tomando lo torcido y animal en nosotros y por medio de la educación acceder a la *pansofía*, según lo expuesto por Comenio (1991); superando el ensimismamiento y ascendiendo, de manera tal que tengamos una segunda naturaleza que nos permita reencontrarnos con lo absoluto y devenir humanos en él, tal como lo plantea Hegel (1966, 2000) (Sopó, 2007); aquello que le permite sobreponerse a su animalidad y ser lo que puede y debe ser gracias a su condición pragmática, tal como lo propone Kant (1983); humanizarse sin caer en una formación técnica e ir más allá de lo natural, como lo propondrá Humboldt (Wulf, 2004); ser capaz de formarse para actuar moralmente sin apelar a *a priori* alguno, a expensas de la *formabilidad* que hay en nosotros, tal como lo expuso Herbart (Runge, 2009); poder educar todas nuestras dimensiones (estéticas, epistemológicas y morales), de manera que podamos enfrentar una vida en donde la caridad y el trabajo se combinan, tal como aparece en Pestalozzi (Klafki, 1990).

La lista de *Bildung* y *paideia* es amplia y multiforme, pero a los ojos de Negri es excluyente. Con su pretensión de universalidad en muchos de estos enfoques se construye una ontología y una antropología que develan “la verdad del ser y la fundación de su autoridad” (Negri, 2007, p. 94). El hombre

de la narración del Génesis tuvo que contar con un origen divino para poder gobernar, es bueno material y formalmente al ser imagen de Dios, precisamente en esta condición es donde radica su autoridad y señorío frente a las especies que le rodeaban, en las que no se encontró dignidad semejante.

No es gratuito que la salvación haya sido dada a través de aquel que se hizo hombre y redignificó nuestra naturaleza, al mostrar que lo humano participa del reino divino, pero es necesaria la conversión y la aceptación de este destino en la Tierra, se abre así el camino a una *paidea Christi* donde Jesús es el maestro por excelencia. Sobre este tema Michel Foucault en sus *Dichos y Escritos* (1994) señala que el cristianismo no es sólo una religión de salvación, sino que a la par es confesional, impone una multiplicidad de obligaciones a sus fieles, en cuanto a la verdad, al dogma y al canon pero que, además de ello, conduce al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte. En su desarrollo ha institucionalizado una serie de obligaciones de verdad que se han constituido en forjadoras de las formas de subjetividad y del poder en Occidente.

Algo análogo ocurría entre los griegos, en el proyecto platónico presentado en la *República* y en las *Leyes*, para Jaeger estos diálogos son el nervio conceptual si estamos interesados en rastrear una propuesta educativa en el pensador de la antigüedad. Este filósofo inicia en la *República* una discusión sobre el Estado, pero necesita pasar por la educación o por la *paidea*, puesto que es necesaria para que los ciudadanos puedan participar de la vida pública. Justicia, virtud, alma y Estado están imbricados:

Como la justicia existe tanto en el alma del individuo como en el conjunto del Estado, es evidente que en esta tabla mucho más voluminosa aunque más lejana, en el Estado, podrá leerse la esencia de la justicia en signos abultados y más claros, por decirlo así, que en el alma del hombre individual (Jaeger, 2010, p. 599).

Alma y Estado poseen la misma esencia, así que si el hombre está enfermo o se aleja de su condición ideal tal cosa se verá reflejada en la organización de este último. El alma tiene una división que corresponderá en la práctica a la diferencia entre los ciudadanos y sus funciones, por ello, debe mantenerse ocupada en labores que la ennoblezcan y que alejen todo deseo

perverso que distraiga al auriga que la guía. Hay que ser buenos guardianes de la polis, ser nobles, dulces y moralmente dignos con los propios, pero con los extraños hay que defenderse ferozmente, lo anterior porque se postula la construcción de una sociedad ajustada a lo que somos: seres que queremos por naturaleza el bien.

Nuestra existencia no está signada por la Moira, sino por una divinidad que procura en nosotros la *areté*, tenemos ante nuestros ojos un orden que “se funda en la premisa de la autodeterminación moral del propio yo sobre la base del conocimiento del bien” (Jaeger, 2010, p. 611). Un buen hombre es condición de posibilidad para un buen Estado, no puede existir otro motor para ambos, es la causalidad expresada aquí la que denuncia Negri retomando a R. Schürmann, cuando se refiere al momento constitutivo de Occidente en la antigua Grecia, y que

Subraya la relación entre origen y dominación implícita en la “arché”, y ahonda en su dinámica constitutiva, dice [Schürmann según Negri] que allí sangre noble y presencia continua, dispuestas en relación de causalidad, fundan la ontología y el poder (“la alianza entre las nociones de origen [*inception*] y de dominación sólo es posible cuando la metafísica de las causas se ha constituido. Una vez asumido que el fenómeno como totalidad es comprensible desde el punto de vista de la causalidad, entonces se podrá decir que una causa verdadera es aquella que comienza su acción y nunca deja de comenzarla; vale decir que es una causa que también domina [*command*]”) (Negri, 2008, p. 94).

La tradición judeocristiana y la griega servirán de molde para el Estado moderno, serán el aporte de la antigüedad a la figura del gobernante, los gobernados y el territorio; nos ofrecen, especialmente los judíos, una imagen del poder que será denominado *poder pastoral*. En su texto *Seguridad, territorio y población* (2006), Foucault nos hace una presentación del poder pastoral remitiéndose a la antigüedad griega y judeocristiana, oponiendo entre sí la figura del político y el pastor. El político como figura esencialmente griega ejerce su poder sobre un territorio, es el encargado de establecer leyes de larga duración, es el que da la dirección a la polis y siempre está en función del honor. Por otra parte, el pastor gobierna sobre un rebaño, se encarga

de reunir los individuos que se dispersan, cuando está ausente su rebaño se diluye y está obligado a dar la vida por sus propias ovejas, en su singularidad.

En su decurso teórico Foucault nos muestra que ni para la tradición griega ni la judeocristiana es posible encontrar un referente humano que se pueda denominar *pastor*, pues para la primera el político es más un tejedor que se vale de las habilidades de los ciudadanos para poder guardar la polis y en el segundo, el único pastor verdadero es Dios. Según Foucault, el poder pastoral es una figura introducida a occidente por vía del cristianismo, a partir de la tradición hebrea y la conjunción con ciertas prácticas griegas que le darán sentido al “gobernante” y al “gobierno”, un ser que tendrá facultades plenipotenciarias y que pretenderá subsumir todo lo que le rodea, aquello que se oponga será “lanzado al infierno”, “declarado bárbaro” o “condenado al ostracismo”.

El poder pastoral se asume como religioso, y aparece de manera casi exclusiva en la tradición de los hebreos; entre sus características básicas se nos presenta como aquel que se ejerce sobre la multiplicidad en movimiento, es de naturaleza benévola, se preocupa por la subsistencia, seguridad y bienestar del rebaño, cura las heridas de cada oveja y nunca se preocupa por sí mismo. El pastor se encarga de todas las ovejas pero es solícito con cada una de acuerdo a su necesidad:

Nunca hay varios pastores por rebaño. Uno solo. Por otra parte, a propósito de las formas de actividad, se advierte que el pastor es alguien que debe hacer una multitud de cosas. Debe asegurar la alimentación del rebaño. Debe atender a las ovejas más jóvenes. Debe curar a las que están enfermas o lastimadas. Debe llevarlas por los caminos dándoles órdenes o eventualmente ejecutando música. Debe disponer las uniones para que las ovejas más vigorosas y fecundas den los mejores corderos. Por lo tanto, un solo pastor y toda una serie de funciones diferentes (Foucault, 2006, p. 171).

El poder pastoral tiene en su núcleo la pretensión de enseñarles a las personas a gobernar a los otros o que los otros se dejen gobernar por algunos, lo anterior hace que en este poder el gobierno se nos presente como aquel “de unos por otros”. Pero entre los hebreos, en un primer momento histórico, nadie era pastor a ciencia cierta, solo Dios. No obstante, con el advenimiento de Cristo se

materializó el pastorado en él y en los apóstoles, en el momento en que le hace explícito a Pedro que apaciente sus ovejas en Juan 21, es justo aquí cuando empieza la institucionalización de la figura del pastor, cuya autoridad se fundamenta en los privilegios y obligaciones que el pastor tiene frente al rebaño.

En ambos ejemplos, judío y griego, aquello que no se ajusta al molde es monstruoso, es concupiscible y se comprende como manifestación material imperfecta de la divinidad, en síntesis, es anormal (Jaeger, 2010, p. 611). La universalidad latente en estos dos proyectos clásicos será retomada por Comenio quien, en su perspectiva sistemática, emprende la tarea de guiar la moral (religiosa) a través de un saber trascendente y, con tal cosa, darle contenido cristiano a éste. El individuo moralmente correcto es el único que se encuentra capacitado para actuar de modo adecuado y para poseer un saber moral de igual naturaleza. La ética pedagógica que se desprende del proyecto comeniano debe remitirse a una ética de tipo teológico, en donde existen juicios de obligación normativos (remiten a acciones) y juicios de valor normativos (que remiten a personas o individuos) gracias a los cuales se justifica moralmente aquello que Dios quiere, no obstante, no se puede inferir de esto que, de modo automático, Dios es bueno y que dejó perder al hombre porque le engañó y le dejó sin ayuda (Comenio, 1991, p. 26 y 52). Sólo cuando los hombres siguen la voluntad de Dios son capaces de actuar correctamente; el ser humano, en cuanto *imago Dei*, es portador de un espíritu divino pero se ha alejado de la luz divina a la que se debe acercar nuevamente por medio de una *pampedia*, de una educación universal, lo anterior a través de la revelación de la Biblia, del mundo y del espíritu (Comenio, 1991, capítulo VI).

Las propuestas de la modernidad también tomaron esta *Bildung* escatológica y normativa, en donde hay una imagen de hombre acabada que precede y cierra el ciclo de la existencia humana. Es imagen directriz y encuentra en una serie de prácticas y escenarios, escuela y Estado, los modos de realización absoluta de eso que “debemos ser los hombres”. Entre los autores más reconocidos está Emanuel Kant, quien en su *Tratado de Pedagogía* señala que dos grandes problemas o asuntos de qué ocuparse tiene el hombre, a saber: el gobierno y la educación.

En sus *Lecciones de ética*, Kant plantea que el destino de la humanidad sería la “más grande perfectibilidad moral, en tanto se consigue por medio de

la libertad del hombre” (Kant, 1990, p. 269). El proyecto kantiano contiene trazas para una autoeducación humana, donde lo planteado por el autor es que la tarea del hombre se entiende así: el hombre debe hacer lo mejor de sí mismo, cultivarse y crear la moralidad por sí; detrás de la “educación se esconde el secreto más grande de la naturaleza humana” (Kant, 1982b, p. 700). El actuar pedagógico presupone que el hombre debe y puede llegar a ser moral, para ello se necesita de la libertad y la autoactividad del educando. La acción intencional sobre el sujeto pone en riesgo la autonomía de éste y puede echar al traste los fundamentos éticos de éste (Benner, 1991, p. 8). En el proyecto kantiano, por ejemplo, la voluntad carece de espacialidad y temporalidad, ya que sus leyes tienen validez para todos los hombres de manera universal. Esa voluntad se deja educar y, por esta vía, se activa el proyecto de un mejoramiento o perfección de la humanidad, a través de una formación de la voluntad desde un enfoque universal, estas consideraciones sirven de base para la filosofía moral kantiana en la que el autor plantea la confluencia de dos principios, aparentemente conflictivos entre sí, por un lado encontramos la autonomía de cada voluntad particular, y por otro, la ley moral del imperativo categórico.

El autor con el que cerraré este apartado ha sido catalogado por Gadamer (1993), como aquel que pensó de manera más general el concepto de *Bildung*. Efectivamente, Hegel es a quien tenía en mente este filósofo, cuando en *Verdad y método* presentó un trabajo en donde la *Bildung*, está en la base de toda posibilidad humana. No sólo este calificativo es el que impulsa a esta selección, sino que, atendiendo al sentido de este apartado, en Hegel se encuentra esa idea eugenésica mencionada inicialmente, pero ahora teniendo a la familia, la escuela y el Estado como escenarios definidos en donde opera nuestra humanización.

Según Hegel el ser del espíritu está esencialmente unido a la idea de formación. El hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propio en virtud del lado espiritual y racional de su esencia, por tal razón, el hombre no es lo que debe ser y por eso necesita de la formación (Hegel, 1966). Se describe la *Bildung* como ascenso a la generalidad, propio de su época, pero en este autor dicho ascenso no se reduce simplemente a la formación teórica, y tampoco se refiere a un comportamiento teórico opuesto a uno práctico, sino que

Acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad. La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. El que se abandona a la particularidad es “inculto”; por ejemplo el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida (Gadamer, 1993, p. 41).

En el proyecto hegeliano es tarea humana el ascenso a la generalidad, pero supone desgarramientos continuos en donde el hombre pasa de la familia, en donde está ensimismado, a una escuela que niega lo común de la familia. Lo escolar se constituye en escenario de extrañamiento donde se le prepara para el mundo real que aún lo espera y que, nuevamente, negará lo aprehendido en la escuela. Al final, cuando la conciencia, dolorosamente ha devenido autoconciencia y luego razón que reinicia el ciclo, estará el Estado como manifestación suprema del espíritu, en donde los hombres deberán sacrificar su particularidad en favor de la generalidad; lo que se traduce como inhibición frente al deseo y libertad frente al objeto mismo, así como libertad para su objetividad.

Toda la reconstrucción de la *Bildung* presentada hasta aquí está vinculada con el imperio. Una *Bildung* unidireccional que se instaura como mistificación del Uno que gobierna a muchos, en función de esa condición ontológica indiscutible; un Uno cuya soberanía le permite disciplinar, conducir los cuerpos, encaminar, regenerar y normalizar las conductas de aquellos que están a su cargo. Para los “torcidos” indomables en los espacios convencionales, entre los que está la escuela, se construirán otros espacios como las cárceles y los manicomios, allí podrán ser transgredidos en su anormalidad con la abierta intención de poderlos vincular al poder que el Uno está defendiendo.

Los hermanos Wachowski en *V for Vendetta* nos muestran cómo aquellos que se burlan del régimen, que se resisten a las mentiras del Uno, que son gays, lesbianas o se sindicalizan, van a parar a las fosas comunes luego de acontecer en ellos su desnudamiento y mostrarles como los “monstruos” que atentan contra la estabilidad y tranquilidad de los ciudadanos, como fondo las palabras de V, personaje principal del filme:

Acapara sobre sí todo un enjambre de infamias (...) y la Fortuna, sonriendo a su ruin causa, parecía la puta de un rebelde. Más todo en vano:

el bravo MacBeth, pues es digno de tal nombre (...) despreciando a la Fortuna y blandiendo un acero (...) que humeaba de muertes sangrientas. Cual favorito del valor se abrió camino (...) hasta hacer frente al infame; y sin mediar adiós, ni despedida (Palabras de V, citando el comienzo de *MacBeth* de William Shakespeare).

Recuerda, recuerda, el cinco de noviembre, el complot de la pólvora y la confabulación. No existe motivo para el olvido de la pólvora y la traición (Palabras de V, citando una famosa rima referida a Guy Fawkes).

No contaba el “Soberano” con que la carne se sublevaría y la potencia de la multitud se sobrepondría, mostrando su condición diametralmente opuesta frente al Imperio, “mientras que el Imperio depende constantemente de la multitud y de su productividad social, la multitud es potencialmente autónoma y capaz de crear sociedad por su cuenta” (Hardt y Negri, 2006, p. 262). Se opera una insubordinación de la vida contra el poder o dominio de la vida; emerge el monstruo que estaba allí y se despliega como una trama de la existencia, ha vencido y ha invadido Inglaterra, son los gigantes que se reapropian de aquello de lo que han sido despojados en nombre de la “buena ciudadanía” de la que disponen unos pocos. Es la hidra de muchas cabezas la que aparece aquí y que describen con precisión Hardt y Negri en *Multitud*, esa que tiene un tronco común, pero cuyas cabezas pueden caer para que otras aparezcan al estar latentes en ese tronco.

RETOS DE LA FORMACIÓN BAJO EL ENFOQUE DE LA MULTITUD Y LA DEMOCRACIA ABSOLUTA

El entramado conceptual que proponen Hardt y Negri en sus obras *Imperio* y *Multitud* obliga a los actores contemporáneos a revisar los alcances del Estado, del gobierno y de la democracia, así como el papel de la formación en todo este proceso de constitución tanto de una identidad imperial, como en lo relacionado con la emergencia de la multitud ligada a propuestas de carácter *performativo*. Los occidentales hemos naturalizado una serie de elementos ligados al tema político y económico, por ejemplo, creemos que para poder estar en sociedad requerimos un gobernante central que comande

todas las dinámicas grupales; suponemos que el mercado es dirigido por unas empresas multinacionales, “sin corazón”, que nos tienen dominados e inmovilizados; esperamos que nuestros gobernantes sean buenos y bellos, hecho que se materializa en el despliegue mediático en las campañas presidenciales donde los futuros mandatarios se presentan como “devotos fieles de su confesión”, “excelentes padres y maridos” y, por efecto de lo anterior, “excelentes gobernantes”. La técnica de *Photoshop* también acude al escenario y logra mejorar algunos rasgos antropométricos de los aspirantes, unas canas aquí y una nariz que se mejora, tratando de disimular una carga genética *indeseable* en algunos.

Es una deuda inaplazable entonces revisar la idea de gobierno que critican Hardt y Negri, así como poner en su respectivo lugar aquella que defienden y en donde la formación es asumida bajo la *performatividad* y nuevas maneras de concebir la producción de la subjetividad. Las nuevas propuestas que serán mencionadas en algún momento en este apartado dejan de lado la eugenesia que fundaba el Uno, la cual se tradujo en una serie de dispositivos diseñados para la dominación de lo monstruoso en la humanidad, lo animal que hay en nosotros, diría Kant, o lo natural que hay en el hombre, según Hegel, instaurando un poder soberano que se enseñoreaba —que era señor— de cada individuo y podía oponer una fuerza violenta legítima con el fin de hacer posible la meta de la generalidad.

La imagen de gobierno que se ha cimentado en el proyecto occidental se nutre de una metafísica clásica y racionalista que ha excluido lo monstruoso, con lo que muestra la potencia de su existencia al ser aquello que se considera opuesto a lo “normal”. No obstante, se ha logrado una red que disimula y hace olvidar esa fuerza latente, por todos lados hay prácticas eugenésicas que impiden discutir la legitimidad del poder soberano, del gran Leviatán que siendo monstruo bíblico ha devenido instrumento racional del poder Uno. Las técnicas estatales les cuentan a sus ciudadanos que lo “hacen por su bien”, parafraseando el título del texto de Alice Miller en donde describe las “pedagogías negras” que ponen en el centro a un padre omnipotente, bello y bueno, como aquel que puede castigar y ante el cual el niño debe rendirse.

Para nosotros, en los gobiernos monárquicos, aristocráticos o democráticos deben gobernar los buenos, aquellos que están respaldados por *arché* (Negri, 2008). No deben gobernar los que están por fuera de ese esquema,

bajo tal enfoque es necesaria la remisión a un principio o comando que le da legitimidad al gobierno, en esta perspectiva “las formas de gobierno son formas de *gestión del Uno*. Sin ese Uno, el Estado, el poder, el comando no pueden existir” (Negri, 2008, p. 160).

Nuestra vida se ha desenvuelto en el marco de propuestas político-económicas en donde existe una idea de violencia legítima que opera a través de la reducción de las diferencias y de la complejidad social. Por esta vía, múltiples mitos han emergido, por ejemplo la existencia de la nación o la necesidad de la República; esta última inquieta a Negri, quien señala que con esta forma de gobierno se ha dado una mistificación tal que la hemos convertido “en una mediación trascendente de la voluntad general respecto a la voluntad de todos” (Negri, 2008, p. 162). Pero, a pesar de lo anterior, no podemos olvidar que constantemente el Estado debe garantizar su propia continuidad y para lograr tal cosa su finalidad no es mediar, sino apropiarse de los nuevos modos de vida, de tal modo que se articulen a su estructura.

La democracia como forma de gobierno contiene los gérmenes de su propia destrucción, puesto que cuando un Estado se declara democrático y soberano genera una cantidad de estrategias que garantizan su soberanía, termina así fagocitando a todos y matando a quienes se le resisten de algún modo. No se ocupa de garantizar la participación de los ciudadanos, sino de mantener y reproducir un orden de cosas: ¡El Orden por encima de todo! Observamos cómo el llamado en la escuela también es al orden, y el de muchas teorías de la formación es a la humanización que pone freno a nuestras pasiones, o frente a la que debemos sacrificarlas; ya lo vimos con la referencia a Gadamer cuando describe el proyecto hegeliano.

Una soberanía que vuelve sobre sí para legitimarse, que busca en su esencia el fundamento de su existencia está condenada a destruirse, se permite excesos para preservar el orden; hace de las leyes o derechos de excepción su regla, busca convencer a sus ciudadanos de que es lo necesario para progresar, que deben obedecer o se enfrentarán al terror. Cuando el Estado soberano amenaza con el terror lo hace apelando a imágenes de lo que sería la vida sin la fuerza policiva, algo parecido al momento inicial de *Ensayo Sobre la Ceguera* de José Saramago, recordemos que fueron capturados los ciegos por el gobierno y llevados a una prisión en donde hubo violaciones, abusos y burlas; pero los ciegos estaban apartados, eso grotesco estaba difuminado.

Así las cosas, estamos habituados a una idea de gobierno en donde se presenta una guerra sin límites, donde no hay alternativa para la vida fuera de la dominación y donde sólo es posible encontrar el lugar propicio para la vida de la muerte. Esto es lo que existe detrás de las campañas eugenésicas que lo hacen mejor ciudadano, de las cámaras que le imponen foto-multas o del altavoz en el metro de Medellín que promete observarlo para que actúe bien. Cuando el panorama parece no tener escapatoria recibimos un llamado de atención, la fuerza del monstruo está ahí, siempre ha estado: el esclavo, el negro, el indio, el anormal, el sin tierra, etc. Ante la brutalidad del monismo soberano, se impone una soberanía absoluta que es dual en su composición y que se podría traducir del siguiente modo: a pesar del biopoder, las fuerzas de la biopolítica se manifiestan.

Hay alternativa para nuestra vida y es mirar a la multitud. Si a partir de la modernidad la democracia se subordina a la función del mantenimiento de un ejercicio unilateral del poder (imperio), ante la crisis de la legitimidad que hace posible la guerra constante explota la carne, nos enfrentamos a la *gobernanza* que parte de una democracia absoluta como idea que se impone al gobierno y se traduce en modos de asociación no estatal de la multitud, pero quisiera que considerásemos la propuesta sobre *gobernanza* expuesta en los siguientes términos por Negri: “Es el intento de inscribir los conflictos sociales y los procesos administrativos en las mediaciones particulares, puntuales y singulares del poder soberano” (Negri, 2008, p. 168).

Lo que se presenta es una manera de vivir en donde hay un reconocimiento de la singularidad y la multiplicidad como componentes de la democracia absoluta, que se presenta “inevitablemente —y de manera esencial— como una producción de subjetividad singular a la vez que multitudinaria” (Negri, 2008, p. 170); ambos elementos emergen sin posibilidad de ser reducidos o subsumidos el uno al otro, por el contrario, existe una creencia férrea en que lo múltiple tiene fuerza, puede ser activo y eficaz, en otras palabras, puede construir dispositivos que se adapten a su propia existencia. No existen arcanos del poder, pero es el modo como la vida se impone, como democracia absoluta, se traduce en fuerza que reacciona ante la imposibilidad del poder soberano por contener lo singular y lo múltiple, máxime si observamos el desfile de máquinas de muerte para contener lo distinto.

Se asoma la multitud, una que es acción pura y que se mueve en el *performance* de sí, capaz de mutar de muchos modos y no agotarse en los cambios. Es la posibilidad de acción frente a cualquier sistema, pero no es una *res*

publica es res communis regida por una soberanía democrática, en donde “las singularidades sociales controlan, en virtud de su propia actividad biopolítica, los bienes y servicios que hacen posible la reproducción propia de la multitud” (Hardt y Negri, 2006, p. 243). La multitud administrará todo, sólo de ese modo lo que era público se vuelve común, cada uno deberá preservar y participar de la gestión de eso que permitirá la expresión de cada quien.

En la nota 20 del texto *El monstruo político. Vida desnuda y potencia* (2007), Negri nos dice que será necesaria una segunda fase del análisis sobre las transformaciones antropológicas determinadas por la posmodernidad, asumir como objeto de crítica de la mitología del desarrollo inventada por Goethe y teorizada dialécticamente por Hegel: “Debemos entonces desmontar el universalismo monodireccional de la *Bildung* (a la manera de Wilhelm Meister) y de la dialéctica ‘siervo-patrón’” (p. 102). En esta nueva propuesta democrática donde la multitud habita todos los espacios, se requieren propuestas formativas que apelen a nuevas maneras de pensar la subjetivación y a extender los giros *performativos* que abrieron la brecha frente a este asunto.

En el seno de la multitud, la *Bildung* está orientada a la producción de sujetos conscientes de lo común y de las características múltiples de ello, la subjetividad producida en la multitud no anula o desplaza lo múltiple, sino que lo “desarrolla a través de las relaciones que instaura, es decir, en la construcción de comportamientos y de lenguajes comunes” (Negri, 2008, p. 202). Hay una apuesta por procurar escenarios en donde se constituyan subjetividades políticas que tengan como referente lo “común”, imposible de normalizar u homogeneizar; lo que encontramos son los insumos para una teoría de la *Bildung* en donde se reconozcan los múltiples caminos que puede tomar la vida, pero prestando especial atención a aquellos que pueden favorecer a los individuos, asistimos a la emergencia de una propuesta de formación entendida como:

Acción progresiva (y discontinua) de la subjetividad política que tiende, en todos los casos, hacia lo común. El movimiento de las singularidades y el del ser coinciden en esta tendencia hacia lo común, ya que lo común no es una realidad orgánica sino un entrecruzamiento de singularidades, una expresión de libertad (Negri, 2008, p. 203).

Poder constituyente y producción de libertad común serán las banderas de esta propuesta, por tal poder se entiende una fuerza omnipotente vinculada con la revolución misma, que al tratar de ser limitado ha dado origen al Estado, pero que siempre preserva su fuerza que irrumpe y renueva, en ese orden de ideas “el poder constituyente está ligado a la idea de democracia como poder absoluto. Es, por consiguiente, el del poder constituyente, como fuerza expansiva, un concepto ligado a la preconstitución social de la totalidad democrática” (Negri, 1994, p. 29). Se necesita hacer multitud, volcar el modo de existencia actual que le teme a lo vital y hacer que la vida gane bajo un nuevo proyecto de vida en común donde los hombres aprendamos a suplir las faltas y carencias de los semejantes. Todos los seres humanos tenemos capacidad social y política, esto es lo común, pero simultáneamente necesitamos de un mundo fundado en la libre expresión de la diferencia, así se traducen los principios de esta *Bildung*.

Se necesita la formación de una multitud política, a través de prácticas performativas de colaboración entre sujetos sociales singulares. Nos enseñamos unos a otros a través de acciones donde hacemos frente a la pobreza o precariedad de los otros, a poder enfrentar esas situaciones donde el deseo parece imponerse y buscar su satisfacción a toda costa, al respecto Hardt y Negri nos dicen lo siguiente:

Al igual que la formación de hábitos, o la performatividad, o mejor, el desarrollo de los lenguajes, esa producción de lo común no es dirigida desde un puesto central de mando e inteligencia, ni es el resultado de una armonía espontánea entre los individuos; más exacto sería decir que emerge en un espacio intermedio, en el espacio social de la comunicación. La multitud se crea en las interacciones sociales comunes (Hardt y Negri, 2006, p. 260).

El compromiso de las sociedades es por el desarrollo de formas de apertura que ayuden al aumento del ser. La creación de lo común parte de nuestro interior, de encontrar en cada uno de nosotros la potencia para la acción, acción reparadora y de amor que busca suplir lo que yo y muchos requerimos, pero también de manifestar lo que yo y muchos padecemos. Se opera entonces un proceso formativo que va de “abajo hacia arriba”, donde lo importante es el ejercicio del común que pasa por considerar que todos somos carne y describir la nueva relación entre *comunalidad* y singularidad.

Somos todos monstruos, aceptamos lo monstruoso que hay en cada uno; comprendemos que no somos normales y que nos resistimos a la normalidad, que somos rizomas capaces de desafiar la vida mercantilizada que tenemos. La formación de hábitos será la base para esta nueva vida en comunidad, en donde se subvierten las lógicas que han *binarizado* nuestra identidad, consideremos los siguientes pares: “homosexual/heterosexual”, “normal/anormal” y “hombre/mujer”. Esta construcción del mundo es la que se ataca, se busca generar un clima de coexistencia en donde los derechos sean producidos en lo común, en la comunicación entre singularidades que interactúan gracias a los procesos sociales colaborativos de la producción, parafraseando a Hardt y Negri en *Multitud*, en lo común lo singular se expresa libremente a sí mismo.

Una *Bildung* comunitaria sería la impronta esencial de este proyecto, orientada al interés común que es un interés general recuperado por las singularidades que cooperan en la producción social biopolítica y que es administrado de manera democrática por la multitud. Aunque seamos presas de las sociedades capitalistas, un proyecto como el que tienen entre manos estos dos autores es posible porque siempre hay un excedente en los sujetos que están bajo la figura de la producción, es su capacidad creativa y su fuerza de vida, eso de rebelión que hay en cada hombre y que le impele a seguir a pesar del hambre.

Lo excedentario es el mejor calificativo para este giro formativo biopolítico, en donde se da una lucha por crear nuevas alternativas para la vida común. Todos estamos con disposición para ejercer la democracia, el reto está en organizar las nuevas alternativas políticamente, pero no debemos olvidar:

La multitud no es algo meramente abstracto, un sueño imposible y ajeno a nuestra realidad actual, sino que las condiciones concretas para la multitud derivan del proceso de formación en nuestro mundo social, y que la posibilidad de la multitud emerge de esa tendencia (Hardt y Negri, 2006, p. 264).

En conclusión, la *Bildung* bajo la óptica de la democracia absoluta resulta retadora. Los autores nos sitúan en una forma de asociación no estatal de la multitud cuando introducen este tipo de democracia. Ahora la formación no se vincula al gobierno, sino a la *gubernancia*, puesto que la democracia absoluta supera con creces la acepción “forma de gobierno”, se abre la posibilidad de un mundo mejor y más democrático, otro mundo distinto al que tenemos. Avanzar en los debates sobre la multitud, es promover nuestro anhelo de ese mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Benner, D (1990). Las teorías de la formación: Introducción histórico-sistemática a partir de la estructura básica de la acción y del pensamiento pedagógicos. *Revista de Educación*, 292, 7-36. [España].
- Benner, D (1991). La capacidad formativa y la determinación del ser humano. *Educación*, 43, 87-102. [Tübingen].
- Comenio, J. A (1991). *Pampaedia - Allerziehung*. Hrsg. v. K. [editado por Schaller. Sankt Augustin. Referencias traducidas por Andrés Klaus Runge].
- Comenio, J. A (1993). *Große Didaktik. Die vollständige Kunst, alle Menschen alles zu lehren*. Hrsg. v. A. Flitner [Referencias traducidas por Andrés Klaus Runge]. Stuttgart.
- Foucault, M (1994). *Dichos y Escritos* [Vol. 4]. París: Gallimard.
- Foucault, M (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. G (1993). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Hardt, M., y Negri, A (2006). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: De Bolsillo.
- Hardt, M., y Negri, A (2000). *Imperio*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, G. W (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W (2000). *Escritos Pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herbart, J. F (1935). *Bosquejo para un curso de pedagogía*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Jaeger, W (2010). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E (1982a). *Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VII Hrsg. v. W Weischedel [Referencias traducidas por Andrés Klaus Runge] Frankfurt.
- Kant, E. (1982b). Über Pädagogik. En E. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2* [Referencias traducidas por Andrés Klaus Runge]. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Kant, E (1983). *Pedagogía*. Madrid: Akal.
- Klafki, W (1990). La importancia de las teorías clásicas de la educación para una concepción de la educación general hoy. *Revista de Educación*, 291, 105-127.

- Lenzen, D (1989). Mito, metáfora y simulación. Perspectivas de pedagogía sistemática en la posmodernidad. *Revista Educación*, 38. [Tübingen].
- Negri, A (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. España: Libertarias/Prodhufi.
- Negri, A (2007). El monstruo político. Vida desnuda y potencia. En G. Giorgi y F. Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 94-139). Buenos Aires: Paidós.
- Negri, A (2008). *La fábrica de porcelana*. Barcelona: Paidós.
- Runge, A (2009). La ética de Johann Friedrich Herbart como estética en sentido formativo o de cómo abrirle un espacio de posibilidad a la educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 21(55), 55-74.
- Sopó, A (2007). ¿Qué entiende Hegel por formación (*Bildung*) del sujeto? En G. Vargas, et al., *Formación y Subjetividad* (pp. 57-66). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Vilanou, C (2001). De la *Paideia* a la *Bildung*: Hacia una pedagogía hermenéutica. *Revista Portuguesa de Educación*, 14(002). [Portugal, Universidad do Minho].
- Wachowski, A., Wachowski, L. y Silver, J (Productores); McTeigue, J (Director) (2005). *V for vendetta*. Estados Unidos, Reino Unido, Alemania: Warner Bros.
- Wulf, Ch (2004). *Antropología de la Educación*. España: Idea Books.

IMPERIO, NATURALEZA HUMANA Y SATISFACCIÓN

Luz Dary González Villate¹

(...) las luchas mismas son demostraciones de la creatividad del deseo,
de las utopías de la experiencia vivida,
de las labores de la historicidad como potencialidad:
en suma, las luchas son la realidad desnuda de la res gestae.
Una teleología de este tipo sólo se construye después del acontecimiento, post
festum.

M. Hardt, T. Negri, *Imperio*.

La mejor manera de evitar que un prisionero escape,
es asegurarse de que nunca sepa que está en prisión.

Dostoievski.

En lo que sigue se hace una caracterización psicoanalítica de las formas en las que imperio cala en la naturaleza humana a partir de categorías como pulsión y satisfacción. Esta caracterización se hace a la luz de los tres rasgos del concepto *imperio* propuestos por Hardt y Negri en el prefacio de su obra.

Las tres características del concepto de imperio presentadas en el prefacio de la obra (Hardt y Negri, 2000):

1. “Falta de fronteras: el dominio del imperio no tiene límites”.
2. “Desde la perspectiva del imperio, así serán siempre las cosas y así están destinadas a ser”.
3. “[El imperio] No sólo regula las interacciones humanas, además procura gobernar directamente toda la naturaleza humana”.

Posibilitan una suerte de condiciones en las que el individuo deviene y se asume en relación con las circunstancias que lo acogen. A lo largo de las líneas que nos esperan, intentaré, a partir de estos 3 rasgos, dibujar con palabras la naturaleza subjetiva que sostiene la lógica imperial y algunos de sus correspondientes efectos en educación.

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional.

“FALTA DE FRONTERAS: EL DOMINIO DEL IMPERIO NO TIENE LÍMITES”

A diferencia de la manera en la que se encontraba configurada la soberanía imperialista, en *Imperio* esta disposición se transforma, tornándose sistémica y compleja. El capital parece tener que vérselas con un mundo homogéneo y uniforme. Una nueva geografía del mundo en la que la noción de límite se ha transformado de la condición de diferenciación de territorios a un complejo y entramado sistema termodinámico, en el que la variación de la localización es una constante, en donde se hace imposible determinar que un centro nos asiste.

Este extraño desdibujamiento de los centros de poder ha calado en las instituciones. La crisis de la que hoy tenemos noticia, se respalda en que los lugares —físicos y simbólicos— que solían demarcar fronteras, ya no existen. De modo que las lógicas de funcionamiento institucional se hacen indeterminadas, no siendo posible ya marcar los límites de actuación de los sujetos contemporáneos.

Al tornarse inservibles los conceptos de *interior* y *exterior* a la hora de describir y nominar el espacio y el tiempo en el que el imperio ejerce su poder, indefectiblemente se han cobrado efectos sobre los sujetos. La vida privada se ha tornado pública y la intimidad se ha tornado un *dégradée* que a cada momento invita a su franqueamiento. Hoy ya no es motivo de vergüenza el mercantilismo indiscriminado de lo que otrora se constituyó como límite, y que posibilitó, para el caso de cada individuo, su singularidad.

Las pulsiones, las pasiones, el padecimiento subjetivo y sus diques correspondientes, se hicieron de dominio público, y la vergüenza, dique y frontera para la actuación humana, se ha tornado descaradamente invisible dando paso al cinismo y a una marcada desresponsabilización frente a sus actos. En el imperio, la dialéctica entre lo íntimo y lo público ha llegado a su fin, universalizando y exaltando su noción liberal. La intimidad se exhibe en los espacios virtuales del espectáculo² ofertándose obscenamente bajo la mirada de los otros y entregándose a una lógica de control que gobierna desde lo más profundo de lo humano.

De otra parte, este desvanecimiento del límite ha dado paso a una conse-

2 Redes sociales, *reality shows*, etc.

cuenta abolición de las diferencias, eliminando el potencial que ello constituye como posibilidad de franqueamiento y de constitución de un ser. La geometría euclidiana nos legó las formas que permitían dotar de nombre e identidad a las cosas; no obstante, desde la lógica del imperio la fluidez de la forma da cabida a la consigna que reza que *todo es posible* y bajo su égida se ha dado lugar a atrocidades de las que el hombre no está dispuesto a hacerse cargo.

El imperio ha consumado la diferencia, sus bordes. Siendo un elemento crucial para este análisis, fijar la mirada en las maneras en las que diversas consignas de liberación,³ autonomía de los pueblos y derrumbamiento de referentes, han dado paso a subyugamientos más atroces, ya que bajo la norma del consenso y el relativismo a ultranza —todo vale—, se ha mitigado la posibilidad de disenso. El consenso es la ausencia de discusión, esa es la consigna.

La educación no escapa de forma alguna a esta *falta de fronteras*. Si bien la relación con el saber constituye el sentido mismo de la escuela, palabras vacías como *flexibilidad, autonomía, equidad, proyectos transversales, interdisciplinariedad, inclusión* han degenerado la idea misma de disciplina. Las fronteras entre el niño y el adulto cada vez se hacen más invisibles, horizontalizando progresivamente su relación, en tanto el saber supuesto del maestro desaparece ante la prioridad por satisfacer las necesidades de los clientes en el mercado educativo. Hoy se “consulta” a los estudiantes por qué quieren aprender y se hace a un lado el reconocimiento a la tradición, presumiendo de que ser tradicional es sinónimo de desactualizado, viejo y obsoleto; de igual forma se restringe el estudio de los llamados “clásicos”, bajo el supuesto de que ¡si no es una bibliografía actualizada, entonces no sirve!

La escuela soportada en el desdibujamiento del dique impuesto por el saber, hoy se parece más a un club, un centro asistencial, u otra cosa, no a una escuela. Este tipo de *corrupción* del sentido educativo, no es más que el signo de la ausencia de la frontera que nombra y a su vez posibilita.

Con estas líneas no se anhela de manera alguna el retorno a un autoritarismo, mas sí reconocer en los límites y posibilidades, a la manera en la que Freud en su mito *Tótem y tabú* relievaa la necesidad de la existencia de diques psíquicos para que sea posible el encuentro con el otro.⁴

3 Para la década de los ochenta, el *Movimiento Pedagógico colombiano* se constituyó en posibilidad de resistencia a las disposiciones que en materia de educación se concebían impuestas, para lo cual una de sus consignas fue la de recuperar al maestro como sujeto autónomo de su práctica, alegando la necesidad de proyectos alternativos, educación democrática y participativa, autonomía, flexibilidad curricular y otras demandas; no obstante, y sin negar las positivities que ello generó, parte de los efectos conseguidos fue el desplazamiento del saber a un lugar secundario en la formación.

4 En el relato de *Tótem y tabú*, los hombres vivían en unas hordas bajo el poder de un macho que era el único que podía

“DESDE LA PERSPECTIVA DEL IMPERIO, ASÍ SERÁN SIEMPRE LAS COSAS Y ASÍ ESTÁN DESTINADAS A SER”

El imperio se exhibe como *la manera de ser* de las cosas, como orden permanente, deseable, perpetuo, omnisciente y necesario. Se oferta como el paradigma de la existencia, siempre y para toda la eternidad.

Se soporta en preceptos universales, universales en tiempo (eternos) y en espacio (de alcance infinito) al punto que cada acción que se lleve a cabo en su seno deba estar justificada en valores de carácter global e interés general. Cualquier atentado o discrepancia con los mandatos del imperio, será signado de atentado y peligro para los intereses de toda la humanidad. Es así como, a partir de la idea de una paz trascendente, se han encarnado los vejámenes más horrorosos de la historia humana. En nombre del *deber ser* se ejerce un tipo de poder que atraviesa posibilidades de disenso o discusión.

No obstante, el ideal de una paz perpetua no rima con la naturaleza humana, signada por la pulsión y la insatisfacción. Es manifiesta la necesidad del establecimiento de límites entre los sujetos; sin embargo, el ideal de paz bajo el cual la humanidad pueda convivir sin miramientos ni resquemores va en contra de su propia naturaleza, tendiente siempre a la pulsión de hacer y hacerse daño.

En ese orden de ideas, todo aquello que se erija como homogeneizante, por muy *sanctos* valores que promueva, invisibiliza y ahoga la singularidad de lo humano.

La idea de una paz mundial y perpetua, presentada como modelo de razón, se ha justificado a sí misma provocando a su vez guerras justas e intervenciones tales, que antes que dirimir los conflictos, los han conjugado en uno solo: no contravenir las buenas intenciones y acciones del imperio. De suerte que la fuerza con la que éste se ha erigido no se ha soportado sólo en un ideal impuesto, sino que se ha presentado como necesario, como una fuerza al servicio del bienestar universal, toda vez que la racionalidad que lo atraviesa ha sido invocada y convocada a nacer y existir.

acceder sexualmente a todas las mujeres de la horda. Un día, cansados los hombres se rebelan y asesinan al macho dominante, luego se arrepienten de este parricidio y dan lugar a un orden social distinto bajo dos imperativos: la renuncia a la posesión de las mujeres de la horda (exogamia) y la prohibición del asesinato del sustituto del padre asesinado (totemismo). En este mito el tabú lo representan las dos prohibiciones expuestas, y como prohibición sagrada le da identidad y cauce a las hordas primitivas. El tabú le otorga una frontera simbólica a la horda; es decir, con el límite, se sale de la horda salvaje y se fecunda el orden simbólico que posibilita la emergencia de la cultura.

La postura moralista y de *deber ser* ha sido entonces pivote en la constitución e intervención imperial, preparando el terreno para la consecuente intromisión guerrerista; no obstante, los preceptos de plenitud del orden y de paz mundial nunca han podido alcanzarse, teniendo que ser propuestos nuevamente. Esta fractura y crisis constante en la consecución de los ideales imperiales ha sido permanente. Hay “algo” en su actuación que emerge persistentemente y que persistentemente no cesa de no escribirse (no deja escribirse). Un “resto” que se resiste a ser nombrado y en cuya imposibilidad siempre se renueva. Cada vez que el imperio gana terreno en el ámbito biopolítico, cada vez que parece resolver algún conflicto, se ve conminado a empezar uno nuevo, en el momento en que ve cercano su éxtasis, la ruptura original le asalta con toda su fuerza.

Puede ser que la crisis frente a la que hemos inventado innumerables formas para desafiar —hoy signada *omnicrisis* o *corrupción*— sea el rasgo constitutivo y constituyente de lo que somos como humanidad. Y que todos los intentos por conminarla, sean el nombre bajo el cual pretendemos albergar lo innombrable de lo humano, y que a su vez se configura como posibilidad.

Otro de los efectos de este rasgo del discurso imperial se aloja en las nociones de *inclusión* e *igualdad* en las escuelas. Se demandó por una *inclusión* de los estudiantes en condiciones de discapacidad y, antes que reconocer de manera positiva su natural exclusión, se aplanó su diferencia al ser insertos en aulas regulares, sin ningún reparo en su estado. Es evidente que este reconocimiento a la condición excepcional de un estudiante y el correspondiente abogo por su inclusión nos ofrendó otra palabra propia del discurso imperial, como lo fue la de *cobertura* de estudiantes, atiborrando las aulas y las listas, sin reparar en las condiciones de enseñanza (infraestructura, humanas, recursos) necesarias para tantos educandos.

“(EL IMPERIO) NO SOLO REGULA LAS INTERACCIONES HUMANAS, ADEMÁS PROCURA GOBERNAR DIRECTAMENTE TODA LA NATURALEZA HUMANA”

La hegemonía del imperio filtra los hilos más profundos y entramados del tejido social. No se alienta sólo gobernando poblaciones, economías, tiempos y territorios, también se abraza a la naturaleza humana y se hace convocar

engendrando el mismo universo que anida. La fuerza de su poder habita y se renueva encarnando la vida, las pasiones y los deseos de los hombres.

La producción ya no se restringe a la economía, el imperio a su vez, provoca las condiciones necesarias para que, dada la naturaleza de los sujetos, se reactive el sistema. Si bien en su obra Negri y Hardt apuestan por su idea de *multitud* como posibilidad de resistencia, reconocer lo humano como una de las fisuras en las que se aloja y se fortalece el imperio cobra un valor primordial.

Al respecto vale la pena mencionar los análisis expuestos por Richard Sennett en su obra *La corrosión del carácter* (1998) para divisar a través de cada uno de los relatos que presenta, que la fisura del imperio además de tener sus correspondientes efectos a nivel masivo, tiene los propios para cada individuo, ya que los tan anhelados principios de paz y orden, a nivel local representados en flexibilidad, equidad, autonomía, justicia y bien común, acenúan estragos en lo subjetivo; estragos tales como la angustia, el cinismo y la desesperanza. Quiero decir que si bien la naturaleza humana no ha cambiado con el advenimiento del imperio, sus sintomatologías sí.⁵

Y es allí en donde quiero fincar mi análisis de cómo rasgos de lo humano se constituyen en agentes reproductores del sistema autopoietico imperial; es decir, ¿qué hace que los individuos —la multitud— encarnen el discurso imperial de tal manera?

Al virar la mirada hacia lo humano, el asunto resulta ser ideológico, no ya en el sentido marxista de una falsa conciencia, sino en el sentido de una idea encarnada en la medida en que apunta al goce del sujeto, creando necesidades y convocando al placer. Es decir, la *incompletud* e insatisfacción propias de la naturaleza humana actúan como una suerte de *atractor* que invita a ser llenado con las ofertas de idealización que el imperio no vacila en ofrecer. Se trata entonces de un tipo de gobierno de la satisfacción del sujeto en su intento por llenar y colmar su falta constitutiva.⁶

En el imperio existen diversas ofertas masivas de idealización, queremos ser ‘eso’ y así nos gobierna. Frente a la falta constitutiva de lo humano, estas vienen a llenar ese vacío, el sujeto se satisface momentáneamente al mismo

5 Para la época de Freud —finales del siglo XIX— la sintomatología histérica se veía representada en ataques de epilepsia, adormecimiento de extremidades, entre otros; no obstante, hoy un síntoma histérico bien puede ser la anorexia o la bulimia. Se trata de una estructura psicoanalítica —neurosis histérica— que, independientemente de la época, tramita su padecimiento a través del cuerpo.

6 Con la entrada al lenguaje se constituye la crisis subjetiva por la imposibilidad de la adecuación de la palabra a la cosa. En este sentido, la insatisfacción constitutiva de lo humano es ya, desde que nace, una crisis permanente para cualquier alternativa de solución de la soberanía o cuanta forma de poder se le proponga.

tiempo que se vuelve funcional al mercado al intentar llenar su falta con objetos obsoletos. En el *impasse* de un sujeto faltante de ser, las ofertas de idealización acuden como una manera de llenar su vacío; no obstante, el retrato se desdibuja dejando a su paso la precariedad y la desazón. De otra parte, suele considerarse que la salida a esta situación debe hacerse de manera masiva, desconociendo la singularidad del sujeto y su posicionamiento único ante el mundo, por lo cual le asiste una suerte de responsabilización. Es en virtud de su naturaleza —de su falta de ser constitutiva—, que resulta imposible hallar un lugar complaciente.

El goce subjetivo —motor del imperio— es el tipo de satisfacción inmediata que se alimenta dirigiéndose directamente al objeto, de modo que, en su inmediatez, no pueda otra cosa que provocar sino más insatisfacción, que a su vez busca ser colmada por un nuevo objeto de goce.⁷ “El imperio nació y se manifiesta como crisis”, afirman Negri y Hardt. Esta crisis, resaltada por Negri, resulta constitutiva. Se trata de una recurrencia a la crisis, un volver sobre el mismo lugar, propia del *síntoma* de los sujetos.

Cuando afirmamos que: “(el imperio) no sólo regula las interacciones humanas, además procura gobernar directamente toda la naturaleza humana”, nos es lícito pensar un gobierno del sujeto en su satisfacción y que renueva el mecanismo debido al inacabamiento de su propia naturaleza.

Así, los mecanismos de control imperiales se tornan democráticos, libertarios, etc., penetrando los deseos de la *multitud* de modo que los sujetos mismos anhelan e imploran sus propias formas de dominación. Gobernando en la satisfacción se gobierna más, gobernando menos.

⁷ He aquí el motor autopoietico imperial: *Un consumo desbocado de ofertas de idealización obsoletos, que continuamente se produce y renueva a sí mismo, anclado en rasgos de la naturaleza humana: su inacabamiento e insatisfacción.*

BIBLIOGRAFÍA

- Bustamante, G (2012). Notas del curso magistral: *¿Todavía hay escuela?* Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Cortés, M (Mayo-agosto, 2011). La desaparición de la infancia. Dos perspectivas teóricas. *Educación y pedagogía*, 23(60).
- Freud, S (1905/1996). *Análisis fragmentario de una histeria. El caso Dora* [Obras completas, vii]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S (1913/1996). *Tótem y tabú* [Obras completas, xiii]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S (1915/1996). *Pulsiones y destinos de pulsión* [Obras completas, xiv]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hardt, M., y Negri, A (2000). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Noguera, C (2012). Notas del seminario: *Educación y neoliberalismo: ¿Aún es posible educar?* Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Sennett, R (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

IMPERIO, TROPEL Y RESISTENCIA

Camilo David Cárdenas Barreto¹

En el debate político contemporáneo ha surgido un nuevo concepto que pretende dar cuenta de las transformaciones sociales, económicas y políticas que han ocurrido a raíz de la informatización de las sociedades y la globalización, el concepto de *imperio*. En este escrito se pretende reconstruir sus estructuras, así como sus argumentos a favor y en contra, y mostrar las posibilidades de resistencia dentro de él. En la primera parte de este texto se mencionan los problemas teóricos más resonados del libro *Imperio* (2005) de Hardt y Negri² (el del paulatino fin del imperialismo y de la soberanía de los Estados-nación), así como una crítica a la supuesta paradoja de la incomunicabilidad de las luchas en la era de la información. En segunda instancia se recrearán brevemente las estructuras del imperio. En la última parte se exponen alternativas de resistencia para el movimiento estudiantil colombiano, la importancia del concepto de *desterritorialización* y por qué el tropel no es en la actualidad un mecanismo viable de resistencia.

LOS PROBLEMAS TEÓRICOS DE *IMPERIO*

El concepto de *imperio* es bastante extraño. Supone que la globalización y el mercado mundial han generado en el orden mundial procesos de *desterritorialización* (la misma multitud³ es desterritorializadora) que provocan que en el imperio no hayan límites ni fronteras, que su poder se encuentre en un no-lugar, es decir, no esté localizado en ninguna parte en específico (Estados Unidos no es el imperio) y, por eso mismo, se pueda encontrar en todas partes. En este contexto, tanto el Estado-nación como el imperialismo están desapareciendo. Pero las críticas que han recibido las anteriores premisas exigen hablar con cautela sobre la resistencia en el imperio. Se indicará brevemente una suerte de estado de la cuestión.

1 Estudiante de la Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional. Este trabajo se presenta como parte de la investigación: *Teoría y práctica de archivo en fenomenología y hermenéutica*. El problema de la formación. Correo electrónico: camiloc222@hotmail.com

2 En adelante, HyN.

3 Para un análisis más detenido acerca de las ambigüedades del término *multitud* ver Rush (2003) y Musante (2010). En lo que respecta a este escrito, su uso se limita a significar al conjunto de personas envueltas en una lucha justa que no se encuentran envueltas en una jerarquía o que no están organizadas.

El fin de la soberanía del Estado-nación y del imperialismo

El concepto de *imperio* en HyN se basa en varios supuestos que cuando menos necesitan más discusión. Como ya se ha mencionado, el primero de ellos es el de que el poder de los Estados-nación, la soberanía moderna, está desapareciendo en razón a la globalización y la *desterritorialización* que genera el mercado mundial; el segundo (y el que tal vez ha causado mayor polémica) supone que el imperialismo es un estado económico que se está desvaneciendo con la llegada del imperio, es decir, hay un fin progresivo del colonialismo (Hardt y Negri, 2005, pp. 64, 157).

Alan Rush (2003) señala en su artículo *La teoría posmoderna del Imperio* las principales fuentes de crítica a estos dos supuestos, que provienen de los trabajos de Atilio Boron (*Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*), James Petras (*Imperio con imperialismo*) y Claudio Katz (*El imperialismo del siglo XXI*).

Respecto al primer supuesto de HYN, Rush detalla que Boron ataca esa tesis exponiendo evidencia empírica sólida y diferenciada: “Los estados centrales, hegemónicos, crecen aún a pesar de la propaganda neoliberal que, por supuesto (...) son ante todo para acatamiento de la periferia” (2003, p. 288). Por otra parte, se considera que del reconocimiento de que el tercer mundo se puede encontrar en el primero y el primero en el tercero (Hardt y Negri, 2005, p. 365), *no se sigue*, por más procesos de globalización económica que hayan, que el poder de los Estados-nación del primer mundo (el centro) sobre el tercero (la periferia) esté disminuyendo y sucumba ante el poder de las empresas transnacionales (Musante, 2010). En este sentido, habría que revisar *en qué proporción* el primer mundo se encuentra en el tercero y viceversa.

El segundo supuesto, que afirma la consecuente caída del imperialismo conforme se va materializando el imperio ante nuestros ojos, también posee críticas semejantes, esto es, su falta de evidencia empírica. Entre los autores que van por esta línea se encuentran, tanto el ya mencionado Boron, como Petras y Katz:

[Los tres] rechazan las tesis de HyN y afirman la vigencia del imperialismo. Pero con matices diferenciales. Petras, desde su visión de un neo-

mercantilismo en marcha. En el caso de Boron, su insistencia en el poder de Estados Unidos podría hacernos pensar en una perspectiva superimperialista. Sin embargo, explícitamente habla de una hegemonía, y no de un control total o casi total norteamericano. Katz (...) opina que ninguno de los tres modelos rige predominantemente (...). Hay una combinación de tendencias concurrencistas, globalizadoras y superimperialistas, que aumenta la desigualdad y la inestabilidad del sistema total al aumentar el número y tipo de actores nacionales, regionales y globales, económicos, sociales, políticos y militares, y diversificarse las relaciones de competencia, inestable negociación, conflicto (Rush, 2003, p. 292).

La “realidad” parecería indicar que si bien el viejo imperialismo colonial ya no existe tal cual y como era, lo que ha sucedido es que se ha sofisticado, se ha transformado para adaptarse a los cambios tecnológicos, económicos, políticos y sociales del orden mundial, una diferencia de grado y no de naturaleza. Con independencia de si el enfoque para entender el imperialismo es neomercantilista, superimperialista o “una combinación de tendencias”, lo cierto es que las naciones del centro aún ejercen relaciones de poder (análogas a las del imperialismo europeo) sobre las naciones de la periferia, que en último término tienen como fin la extracción de recursos (como los obtenidos por la minería o la agricultura) a través de una dominación económica materializada en leyes.

El caso colombiano, quizá paradigmático, es el de *Pacific Rubiales*. Los procedimientos de esa empresa pueden ser una muestra de la sofisticación de las relaciones imperialistas que ya no buscan la aniquilación de la cultura dominada (en fenómenos como el colonialismo) sino que, por el contrario, se apropian de los principales símbolos de las identidades nacionales para que los ciudadanos sientan a *Pacific* como algo propio, todo esto orquestado por una gran estrategia de manipulación mediática. Recordemos, la principal labor de *Pacific* es la extracción de recursos como el crudo. No hay que ignorar las demandas que intentó recoger el periodista Daniel Pardo⁴ en su escrito *Pacific es Colombia* que acusa el deterioro y las irregularidades que ha generado la extracción de este recurso:

4 Daniel Pardo fue despedido de la revista “independiente” *KienyKe* por el denuncia de publirreportajes a favor de *Pacific Rubiales*; aunque la causa formal fuera la falta de verificación de fuentes, se mostró luego que este motivo era falso (Cf. <http://www.kienyke.com/confidencias/por-que-daniel-pardo-no-va-mas-en-kienke/>).

Son varios los episodios polémicos que involucran a la petrolera: el bloqueo de las carreteras en el Meta; los problemas de contratos con Ecopetrol; una indagación de la DIAN a unos de sus contratistas por evasión de impuestos; los aparentes desastres en sus inversiones en *BPZ Energy*; las investigaciones de la Superintendencia de Sociedades por la falta de claridad en la propiedad de unas filiales; la contratación de innumerables ex funcionarios públicos, cual devolución de favores; los fallidos negocios en Papúa, Nueva Guinea, donde aseguraron haber encontrado petróleo y aparentemente no fue así. En fin: hay mucha tela que cortar y los medios no han ni comprado las tijeras. El único que ha investigado, Héctor Mario, fue demandado cuatro veces y es, según él, víctima de un matoneo judicial (Pardo, 2012).

Pero la cara mostrada es diferente, algo que se puede constatar mediante el estudio detallado de su plataforma *Twitter* en la cual *Pacific* hace elogio de sus campañas sociales a favor de los indígenas (inversión en educación) y narra y aplaude los triunfos de la selección colombiana de fútbol.⁵ En ese sentido, la empresa ha identificado la importancia del fútbol como fuente de identidad nacional. Apropiando estos símbolos ha querido “naturalizarse” en la mente de las subjetividades, y con la aprobación social, sigue extrayendo recursos. Las acusaciones de Pardo, por supuesto, merecen que, como él mismo expresa, pasen al plano de la verdad y no se queden en la mera opinión. Por ello mismo no deben ser ignoradas, porque pueden ser motor de búsqueda de las nuevas formas en que se camufla el imperialismo, visiones y sucesos que conceptual y realmente han sido ignorados (e incluso negados) en parte por HyN. Con todo, no se puede hablar de que HyN acudan al absurdo de una negación absoluta de la explotación pues afirman que: “Las líneas geográficas y raciales de opresión y explotación que se trazaron durante la era del colonialismo y el imperialismo, en muchos sentidos, no se han debilitado, sino que, por el contrario, han crecido exponencialmente” (2005, p. 64).

Es cierto que unos casos particulares no refutan una tendencia y HyN son claros en que el imperio es un “proceso” que se encuentra en construcción. Pero, tal vez, en ciertos sentidos se puede hablar de un imperio *con imperialismo*; no serían, pues, términos excluyentes: la aparición de uno no supone necesariamente la desaparición del segundo. Pero esto no será materia de dis-

5 Cf. <https://twitter.com/pacificrubiales>

cusión aquí. Basta indicar que la *resistencia* planteada en los términos de HyN debe superar las barreras que razonadamente imponen estas objeciones para ofrecerla como una propuesta programática acorde con la realidad.

Crítica a la paradoja de la incomunicabilidad de las luchas en la era de la información

Aunada a las objeciones contra las dos tesis fundamentales de *Imperio* por parte de Boron, Katz, Petras, o la misma Musante, se presenta la falta de poder explicativo que pueda ofrecer algunas de sus proposiciones para considerar acontecimientos sociales relativamente recientes como la *Primavera Árabe*. En ella (y hasta el momento) cuatro naciones derrocaron a sus dictadores en una muestra de acción colectiva de una multitud. Túnez, Egipto, Libia y Yemen, bajo particulares condiciones políticas, sociales y económicas, aprovecharon las consecuencias prácticas de los procesos de posmodernización de sus sociedades para tejer redes de comunicación que facilitarían el ejercicio de la resistencia. Este hecho, interpretado bajo la idea de *ciclo de luchas*, está debidamente recogido por el documental *Cómo Facebook cambió el mundo árabe* (Pollack, 2011).

HyN consideraron, debido a sus análisis de las luchas acaecidas en Los Ángeles, Chiapas, Francia y Corea del Sur, la desaparición de los *ciclos de luchas*, es decir, la imposibilidad de que una lucha sea comunicada y que pueda inspirar a otra, o de que pueda crear un ciclo continuo (2005, pp. 74-75). Cada lucha se realiza localmente y no es posible trasladarla a otros contextos, traducirla a otros lenguajes, no es posible que una lucha inspire a otra. Esto los llevó a enunciar una aparente paradoja de nuestro tiempo: “(...) en nuestra tan celebrada era de las comunicaciones, las luchas han llegado a ser casi incomunicables” (2005, p. 75). Pero, nuevamente pareciera que estas proposiciones no concordaran con la evidencia empírica de la que se dispone hasta el momento sobre las revoluciones árabes. En ellas, Facebook y los teléfonos móviles tuvieron un rol protagónico importante (*i.e.*, en la creación de videos subidos a la mentada red social) para dar a conocer el tipo de acciones y pensamientos que tenía la multitud y el tipo de acciones que contra ella ejercían los Estados-nación.

HyN tal vez podrían objetar que aun así la cercanía cultural y geográfica de las regiones árabes permitieron que el lenguaje de las luchas fuera traducible a otras y que en ese sentido habría cierta “localidad”, pero las

diferencias y límites de cada Estado-nación, tanto políticas como geográficas (la posibilidad de que cada Estado controlara el flujo de información de sus propios territorios y tuviera un imaginario de identidad nacional), desmiente esta interpretación de localidad y hace inviables las proposiciones sobre la imposibilidad de un ciclo de luchas. La paradoja de la era de las comunicaciones resultaría, en último término, en una visión restringida a los análisis de HyN que no goza de carácter explicativo o predictivo para casos como la *Primavera Árabe* ocurrida en 2010.

El supuesto fin del ciclo de luchas les permitió inferir a HyN que el viejo topo de Marx había muerto (2005, p. 78). El topo de Marx es una analogía del ciclo de luchas. En ella, el topo se asomaba a la superficie cuando había lucha de clases y posteriormente se escondía, no para hibernar, sino para seguir cavando túneles, de modo tal que cada lucha de una u otra forma estaba mejor preparada que la anterior. HyN, entonces, reemplazan esta analogía con la de la serpiente, ya que si en la actualidad hay una incomunicabilidad de luchas, entonces, ya no es el topo la figura adecuada sino la serpiente de ondulaciones infinitas: “(...) cada lucha, aunque esté firmemente arraigada en las condiciones locales, inmediatamente salta al nivel global y ataca la constitución imperial en su totalidad” (2005, p. 76). El poder del imperio está en un no-lugar, no tiene un centro fijo, y por eso puede ser atacado desde cualquier punto (2005, p. 79). Las posibilidades que restan serían las siguientes: o el viejo topo de Marx ha muerto y la serpiente vive; o el topo de Marx aún no ha muerto y la serpiente muere; o ambas son dos analogías diferentes que permiten ver que las luchas pueden darse tanto con ciclos comunicables como con localidades incomunicables (la otra opción lógica sería que ambas analogías son falsas, pero la evidencia documental indica otra cosa).

CARACTERÍSTICAS DEL IMPERIO

(...) la acción de la multitud se hace principalmente política cuando comienza a enfrentarse de manera directa y con una conciencia adecuada a las operaciones represivas centrales del imperio.

Hardt y Negri.

Ahora, se hace pertinente caracterizar las estructuras del imperio. Se tomarán tres formas explicativas usadas por HyN: la primera, la figura del águila de dos

cabezas (2005, p. 80); la segunda, la explicación de la pirámide de la constitución global (p. 332); y la tercera, la descripción del control imperial (p. 366).

Ya es sabido que parte del andamiaje teórico de HyN está fundado en los trabajos de Foucault, Deleuze y Guattari. Interesa aquí la categoría de *biopoder* o *biopolítica* (control sobre la vida social), *sociedad disciplinaria* (en la que la disciplina autoritaria se realiza en instituciones cerradas sin absorber completamente a los sujetos) y *sociedad de control* (en la que los sujetos interiorizan los modos de control y dominación y no se hace necesario aislarlos en instituciones cerradas pues el control se encuentra en todas partes) (2005, pp. 43-45) para exponer las anteriores formas explicativas.

El águila de dos cabezas, recordemos, se encuentra en una parte del escudo del imperio austrohúngaro. En él las águilas están mirando a diferentes lados en la misma posición. Pero para HyN las águilas se miran frente a frente para caracterizar la disputa que hay entre ellas. Una cabeza representa “una estructura jurídica y un poder constituido, construido por la maquinaria del dominio biopolítico” (2005, p. 80), el cual constantemente promueve valores de orden y paz que no puede cumplir. La segunda cabeza es “la multitud plural de las subjetividades productivas y creativas de la globalización que aprendieron a navegar estos gigantescos mares” (2005, p. 81). Sin embargo, HyN reconocen que esta analogía no es del todo cierta pues las cabezas no están en la misma posición sino que poseen jerarquías, una con respecto a la otra. En un sentido la máquina imperial parece ser superior a la multitud, pero en otro, es ella (con su fuerza productiva) quien realmente la sostiene; la máquina resulta ser una suerte de parásito (2005, p. 82). En otras palabras, el imperio depende de la multitud de la misma manera que el capitalismo depende del proletariado.

La segunda forma explicativa es la pirámide de la constitución global, inspirada tal vez en los trabajos que realizó el historiador griego Polibio para describir el poder imperial romano. En lo más alto de la pirámide se encuentra la “superpotencia” Estados Unidos, la cual “tiene la hegemonía del uso global de la fuerza” (2005, p. 332) (cosa que no sólo se vio con la guerra del Golfo Pérsico sino con las invasiones hechas a Irak o Afganistán, que dejaron decenas de miles de civiles muertos). En esta parte de la pirámide también se encuentran las otras potencias económicas que se agrupan bajo organizaciones como el G8,⁶ el Club de París, el Club de Londres, etc (2005, p. 333). La segunda parte está conformada por las redes de empresas transnacionales que

6 En los tiempos en que HyN escribieron Imperio, el grupo de Estados-nación era conocido como G-7, hasta la final adhesión de Rusia.

expanden el mercado mundial y que se amparan en el poder de los Estados-nación del pináculo de la pirámide. También, aquí se encuentran el resto de Estados-nación que “captan y distribuyen los flujos de riqueza desde el poder global y hacia él y disciplinan a sus poblaciones en la medida en que aún pueden hacerlo” (2005, pp. 333-334). Por último, en la base, están las organizaciones que representan la *multitud* (dado que ella no puede directamente representarse). Aquí se incluyen a los Estados-nación (que supuestamente representarían los intereses populares). Sin embargo, HyN hace énfasis justamente en las organizaciones no gubernamentales u ONG. Algunas han logrado gran influencia en la constitución del poder global respaldadas por “intereses humanos globales y universales” que protegen la vida (2005, p. 336). Entre tales ONG se encuentran Amnistía Internacional, American Watch, Witness of Peace o Médicos sin Fronteras. Y de esta forma, *grosso modo*, está constituida la pirámide del poder global.

Finalmente, el control imperial está conformado por tres instrumentos de poder absolutos: la bomba, el dinero y el éter (concepto relativo a la comunicación) (2005, pp. 366-369). *Bomba* es una manera de llamar a todo el armamento termonuclear que comenzó a surgir durante la Segunda Guerra Mundial. Representa, para HyN, “la capacidad absoluta de destrucción”, lo que hace que el imperio sea “la última forma de biopoder, en la medida en que abarca absolutamente el poder de la vida” (2005, p. 367). La bomba decide sobre la vida y sobre la muerte, es el arma de guerra por excelencia. El dinero (segundo recurso de control imperial): “[es] el medio principal de controlar el mercado” y está en función de las políticas del imperio (2005, pp. 367-368). Por último, se encuentra el éter, el cual no está bien caracterizado por HyN. En ocasiones parece definirse como el control de la comunicación, como el lugar de la comunicación o como la comunicación misma (2005, pp. 368-369).

LA RESISTENCIA EN EL IMPERIO DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL

También hoy podemos ver que las formas tradicionales de resistencia, tales como las organizaciones institucionales de trabajadores que se desarrollaron a lo largo de la mayor parte de los siglos XIX y XX, han empezado a perder su poder. Una vez más hay que inventar un nuevo tipo de resistencia.

El imperio no sabe realmente cómo controlar estos itinerarios y sólo intenta acusar de criminales a quienes los recorren, aun cuando los movimientos sean necesarios para la producción capitalista misma.

Hardt y Negri.

El anterior diagnóstico podría hacer ver que para una multitud como el movimiento estudiantil colombiano, enfrentarse al imperio significa resistir contra un poder que lo sobrepasa. La resistencia se enfrenta a una mezcla entre sociedades de control y sociedades disciplinarias cuyas formas de biopoder son casi que absolutas. Se enfrenta no solamente al poder de policía, sino al poder del capitalismo (representado por el dinero) y al poder de la manipulación o manejo de la información y de las comunicaciones. Sin embargo, la multitud tiene un lugar bastante importante en el imperio pues es por sus constantes luchas que éste ha nacido y es por su fuerza productiva que se mantiene (las semillas de la destrucción del imperio están sembradas aquí).

En Colombia, la institución policial que se encarga de mantener el orden público es el ESMAD (Escuadrón Móvil Antidisturbios). Es sabido que este tipo de policía ejerce funciones de vigilancia y control, si no sobre el movimiento estudiantil, sobre las zonas aledañas a las universidades, especialmente públicas. El ESMAD es el “contrincante” directo de las personas encapuchadas que realizan un tropel, y respecto a ellos, su superioridad en armas es considerable. Este escuadrón suele reaccionar cuando es arrojada una papabomba, en ocasiones con acciones desmesuradas (Morris, 2011). La lógica de esta conflictiva relación es que la realización del tropel *justifica* su presencia. Realizar un tropel es escoger la vía de la violencia (de la agresión física), y esta elección, parafraseando a Gene Sharp (2002), es escoger el derrotero en el que el Estado está mejor preparado.

El camino que queda es la no violencia. Pero la no violencia no significa pasividad y puede contrarrestar mejor el poder imperial si se la encausa adecuadamente. A la pregunta: ¿Quién resiste?, responderemos: la *multitud*. Y ¿quién es esa multitud? En principio, pareciera que todos aquellos oprimidos por el sistema capitalista, quienes viven sus efectos y sus devastaciones. Pero, como este escrito habla sobre el movimiento estudiantil, la multitud que se caracterizará se referirá al estudiantado. El proyecto de HyN muestra cómo se

puede hacer de la multitud un *sujeto político* (2005, pp. 418-419) y este es uno de los grandes retos que enfrenta el movimiento estudiantil. Pero primero hay que reconstruir cuáles son las formas de producción inmaterial que llevarían a la resistencia y por qué el tropel es ineficiente en estos términos.

La producción inmaterial del movimiento estudiantil y los problemas del tropel

Para HyN, como producto de la creciente posmodernización (informatización) de las sociedades, ha tomado mucha más fuerza un nuevo proletariado basado en el trabajo inmaterial (2005, pp. 316-317). No es que no existiera antes, sino que tal proletariado es hoy día la figura paradigmática de clase, como lo fue en su tiempo el obrero fabril. Esto significa que su influencia *se ha hecho mayor*:

(...) entre las diversas figuras de la producción activa actual, la figura de la fuerza laboral inmaterial (dedicada a tareas relacionadas con la comunicación, la cooperación y la producción y reproducción de afectos) ocupa una posición cada vez más central, tanto en el esquema de la producción capitalistas como en la composición del proletariado (2005, p. 74).

El uso de la producción inmaterial (sin subordinación al sistema capitalista),⁷ en todas sus vertientes, es la forma de *resistencia alternativa* del movimiento estudiantil. El tropel puede ser considerado como una forma de trabajo inmaterial en razón a su “componente” simbólico (es un signo-objeto), y por tanto sería comunicativo, pero tiene varios problemas en la actualidad:

a) Como se mencionó en la introducción, si lo consideramos simbólicamente, el tropel tiene la intencionalidad comunicativa, a grandes rasgos, de expresar indignación ante las problemáticas del país. Pero, si se reflexiona detenidamente, ante la opinión pública, el principal canal de comunicación son los medios masivos de comunicación (radio, prensa, televisión); y en el esquema conceptual que se ha trabajado, se ha indicado que estos son instrumentos de control imperial (por mencionar un ejemplo, ocho años del anterior gobierno colombiano análogamente lo confirman: el control de los

⁷ Y en este sentido el movimiento estudiantil en cuanto tal no sería directamente parte del proletariado sino un proletariado potencial.

medios legitima el imperio)⁸ aunque los medios también influyen en su poder (y de algún modo subordinan al imperio). Y finalmente, la forma en que esos canales interpretan tales mensajes es a través de lenguajes que dan a entender, en diferentes sentidos, que las personas encapuchadas son vándalos, terroristas, y que solamente el ESMAD está luchando por controlar el orden público. Cuando algunos *capuchos* pintan grafitis en las paredes de las calles o dañan o destrozan vidrios, están alimentando ese imaginario, haciéndose cómplices (tal vez sin querer) de la maquinaria imperial. La conclusión es que comunicativamente el tropel es negativo para la imagen mediática del movimiento estudiantil. Existen ante esto dos opciones: o bien, buscar otros canales alternativos (por ejemplo, en la televisión pública o Internet) para mostrar la otra cara del tropel, o buscar otras formas de resistencia que también usen esos canales alternativos.

b) En el nivel de la cooperación, el tropel no está integrado a la lucha de la mayoría de la universidad (aunque esta premisa necesita documentación), lo que hace que la cooperación se vea limitada a pocas redes, a una minoría, y pierda fuerza. Excluye, por un lado, un sector de la población estudiantil y exige que la lucha se articule mediante las dinámicas del tropel (o sea, que se muestre algún nivel de violencia). Esto restringe otros sectores que no están de acuerdo con la realización de un tropel o que no pueden realizarlo, y dejan, por tanto, de participar en esta forma de resistencia. No todos, en fin, se sienten representados por un tropel. La lección que dejó el año 2011 es que la famosa “reforma a la educación superior” se paralizó porque el movimiento estudiantil buscó otras formas de resistencia, no mediante tropeles, sino a través del despliegue de más subjetividades creativas que conformaban una multitud cada vez más incluyente y colaborativa, y que presionaban gracias al paro universitario. Este esfuerzo se perdió porque arbitrariamente voceros de la MANE (Mesa Amplia Nacional Estudiantil) jugó una mala carta: suspender el paro, ignorando los esfuerzos que las organizaciones estudiantiles habían hecho hasta el momento. Pero este es otro capítulo de la reciente historia del movimiento estudiantil que en algún momento se tendrá que contar.

c) Debido a la manipulación mediática, en términos de producción y reproducción de afectos, el balance del tropel también es negativo. La indignación

8 Y digo análogamente porque bien podría reemplazarse «imperio» por Estado, pero el uso del término imperio posee un matiz global.

mediatizada se transforma en repudio y rechazo para la opinión pública (y quizá esto tiene graves consecuencias para la opinión internacional). Se pierde, en general, el poder de producir y reproducir positivamente la parte afectiva, sentimental, de otras personas (incluyendo a los mismos estudiantes), de comunicar las razones de lucha e integrar fuerzas con cada vez más poder.

Para respaldar lo que se ha venido sosteniendo, basta señalar las dos últimas noticias de la edición virtual del periódico *El Tiempo* sobre la Universidad Pedagógica (hechas en un intervalo de tiempo de cuatro meses) tituladas: *Finalizaron los disturbios en la Universidad Pedagógica* (2012) y *Dos heridos tras explosión en la sede norte de la U. Pedagógica* (2012). En la primera noticia se hace énfasis en que los “disturbios” han terminado, que el tráfico está normalizado, y que los manifestantes arrojaron papas-bomba, *nada más*. No se explica cuáles fueron las razones por las cuales se dieron las manifestaciones, no se explica cuáles fueron las acciones para disiparlas; en fin, la noticia pretende comunicar cierta sensación de alivio. Los comentarios a la noticia fueron todos negativos: cargaban odio y repudio hacia la Universidad Pedagógica Nacional y sus estudiantes. En la segunda, sólo se hace énfasis en el daño a dos estudiantes producido por un artefacto, y se insinúa por parte de la Policía Nacional, aunque los estudiantes mismos aseguran que fue un accidente, *otras hipótesis* (manipulación de armas artesanales o un supuesto atentado, por ejemplo). Los comentarios de repulsión en esa noticia no se hicieron esperar, a tal punto que se aprobaba la afirmación de que los estudiantes merecían lo que les pasó.

El movimiento estudiantil no puede aislarse de la opinión pública. Hacerlo significa rendirse antes de la lucha, perder la oportunidad de influir positivamente en los medios. Con la opinión pública en contra, las posibilidades de ejercer algún tipo de presión sobre el imperio, van disminuyendo.

Entonces, para la resistencia estudiantil hay que modificar: 1) su imagen violenta mediante la lucha no violenta; 2) el canal y el mensaje por el que se transmiten las luchas (puede ser internet o algún tipo de canal público como Canal Capital).

La desterritorialización

Hasta aquí es necesario hacer una aclaración. La propuesta no es solamente buscar y encontrar canales alternativos para difundir la información. Esto de una u otra forma es lo que se está realizando gracias a la creación de grupos

de *Facebook* y *Twitter* de las universidades y las revistas alternativas o la construcción de blogs o páginas electrónicas. La lucha no violenta exige la eliminación de cualquier acto violento (físicamente violento) para hacer resistencia. No se trata de cambiar de canal para transmitir por otro medio más de lo mismo. El cambio también tiene que transformar los lenguajes⁹ a través de los cuales se transmiten los mensajes, y ello conlleva una transformación del pensamiento y de la práctica de las subjetividades.

La lucha no violenta no es algo nuevo en el movimiento estudiantil. Pero hay que enfatizar más en ella. Resistencia también es resistir ante los movimientos estudiantiles más radicales para que una potencial mayoría pueda tener voz en pro de una causa común: “El *telos* [de la multitud, su finalidad] debe configurarse como un *telos* colectivo” (Hardt y Negri, 2005, p. 425).

Dentro de la universidad, la realización de asambleas estudiantiles es una buena opción para crear redes de cooperación y socialización. El problema ocurre cuando las personas no asisten. La solución, dicen algunos estudiantes, es bloquear los edificios para llamar la atención de la comunidad e impedir la realización de clases. Pero esta respuesta es ilógica pues del bloqueo de edificios, no se sigue la asistencia y participación. Por el contrario, lo que hace es *persuadir* (cambiar la conducta, cambiar los movimientos físicos del cuerpo) pero no *convencer* (cambiar los pensamientos mediante argumentos). Otro error es situar en un lugar definido (y sólo en ese lugar) este tipo de espacios de construcción colectiva. Hay que *desterritorializar* los espacios de información, no sólo mediante internet sino a través de la difusión de mensajes claros y concisos con la ayuda de medios impresos en los que se exprese con argumentos la necesidad de despertar políticamente al estudiantado (y al resto del pueblo). Se trata de “dirigir las tecnologías y la producción hacia el propio júbilo y el aumento del propio poder” (2005, p. 416). *Desterritorializar* implica el uso de tecnologías para ubicar el poder en todas partes, y en ese sentido el aula de clases *no* es un enemigo sino uno de los tantos nodos para la construcción de la multitud como sujeto político. Desterritorializar es éxodo, *nomadismo*, trasladar la información y la comunicación sin ubicarla en un punto fijo (de tal modo que cualquiera pueda acceder a ella), sin un centro, dentro de la universidad, en las calles, en las casas; pero, también, es éxodo de los cuerpos, desplegar por medio de una marcha pacífica, por ejemplo, la creatividad de la unión de subjetividades, de la multitud.

⁹ El uso de *memes* es una buena opción para ello, pues es un nuevo tipo de lenguaje masivo que emerge en el ciberespacio, aunque principalmente está familiarizado con un público joven.

Empero, el uso de tecnologías no significa, necesariamente, rendirse ante ellas. HyN fueron muy conscientes de ello al decir que: “Las nuevas tecnologías de la comunicación, que habían prometido una nueva democracia y una nueva igualdad social, en realidad crearon nuevas líneas de desigualdad y exclusión, no sólo en los países dominantes sino también y especialmente fuera de ellos” (2005, p. 324).

El asunto es que la información, principalmente, la tendrá quien posea los componentes físicos de un ordenador y los conocimientos básicos para manejar algún tipo de *software*. No todos tienen la posibilidad de tener un ordenador ni de saber cómo manejarlo (aunque cada día esto se haga más urgente o necesario para las sociedades). Dependier exclusivamente de internet u otras tecnologías para publicar y leer información alternativa no manipulada, genera la paradoja de *consumir*¹⁰ tecnologías para *resistir*. Más bien de lo que se trata es de utilizar las TIC (que por una u otra razón ya se consumieron) como uno de los muchos posibles canales de resistencia, pues para el caso de internet “lo que está claro es que (...) es una tecnología particularmente maleable, susceptible de sufrir profundas modificaciones debidas a su uso social” (Castells, 2001, p. 19), es decir, su relativa libertad¹¹ y flexibilidad, su posibilidad de comunicar otras luchas no locales, permite que sus características se puedan usar según las ideas y los lenguajes de la multitud.

En fin, el horizonte democrático de internet, la integración de las TIC como prótesis desterritorializadoras (2005, p. 322), la *conquista del ciberespacio* con nuevos lenguajes no violentos, son opciones viables. De hecho, podría afirmarse que ignorar la importancia de las TIC en las sociedades informatizadas o protoinformatizadas¹² es un anacronismo. El movimiento estudiantil debe ser como el viejo topo de Marx: luchar públicamente cuando sea el caso pero esconderse una y otra vez para cavar los túneles (informatizados o no) de las nuevas luchas. Ello reclama un rastreo y un estudio detenido de lo que aquí se ha llamado *estructuras del imperio* y su contextualización en realidades concretas y locales. La lucha no violenta y una estrategia mediática desterritorializadora, tanto dentro como fuera de la universidad (y que llegue a tocar incluso la opinión internacional, a traducirse a los lenguajes de

10 Entiendo por consumir el acto por el cual se adquiere mediante el intercambio de dinero algún bien o servicio.

11 Herencia o producto de una cultura libertaria que influyó en su creación (Castells, 2001).

12 Concepto último que quizá pueda definir a Estados-nación como Colombia.

otras luchas) son, en resumen, las propuestas ético-políticas de este escrito. Sin embargo, no sobra señalar que adoptar estas nuevas formas de lucha implica, de una u otra forma, asumir y legitimar la llegada del imperio: “Tanto en la teoría como en la práctica, sería mejor entrar en el terreno del imperio y afrontar sus flujos homogeneizadores y heterogeneizadores en toda su complejidad, basando nuestro análisis en el poder de la multitud global” (Hardt y Negri, 2005, p. 66).

Pero en últimas, tanto el poder y la lucha de la multitud como los poderes imperiales que se le opongan, escribirán cuál será el curso de la historia, historia que no necesariamente terminará en una utopía comunista.

BIBLIOGRAFÍA

- Castells, M (2001). *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- El Tiempo (Junio 28 de 2012). *Tráfico ya está restablecido, según el mayor Gustavo Vallejo, comandante de policía de Chapinero*. Recuperado de: http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-11980013.html
- El Tiempo (Septiembre 16 de 2012). *Dos heridos tras explosión en la sede norte de la U. Pedagógica*. Recuperado de: http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/dos-heridos-tras-explosin-en-la-sede-norte-de-la-u-pedag-gica_12309740-4
- Hardt, M., y Negri, A (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Morris, H (Dir.) (2011). *Brutalidad policial - Casos ESMAD* [Película].
- Musante, M. C (2010). Disparen contra Imperio. Una aproximación crítica a la obra de Hardt y Negri. *Temas y debates*, 49-59.
- Pardo, D (Octubre 11 de 2012). Pacific ES Colombia. *KienyKe*, 1.
- Pollack, R (Dir.) (2011). *Cómo Facebook cambió el mundo árabe* [Película].
- Rush, A. (2003). La teoría posmoderna del Imperio (Hardt & Negri) y sus críticos. En A. Boron, *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y soberanía* (págs. 285-303). Buenos Aires: CLACSO.
- Musante, M. C. (2010). Disparen contra Imperio. Una aproximación crítica a la obra de Hardt y Negri. *Temas y debates*, 49-59.
- Pardo, D. (11 de 10 de 2012). Pacific ES Colombia. *Kien&Ke*, pág. 1.
- Pollack, R. (Dirección). (2011). *Cómo Facebook cambió el mundo árabe* [Película].
- Morris, H. (Dirección). (2011). *Brutalidad policial - Casos ESMAD* [Película].
- Sharp, G. (2002). *From dictatorship to democracy. A conceptual framework for liberation*. Boston: The Albert Einstein Institution.
- El Tiempo. (28 de 06 de 2012). *Tráfico ya está restablecido, según el mayor Gustavo Vallejo, comandante de policía de Chapinero*. Recuperado el 2012 de 11 de 10, de El Tiempo.com: http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-11980013.html
- El Tiempo. (16 de 09 de 2012). *Dos heridos tras explosión en la sede norte de la U. Pedagógica*. Recuperado el 10 de 11 de 2012, de El Tiempo.com:

http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/dos-heridos-tras-explosin-en-la-sede-norte-de-la-u-pedaggica_12309740-4

Castells, M. (2001). *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

Hardt, M., & Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.

Schlick, M. (1986). Positivismo y realismo. En A. Ayer, *El positivismo lógico* (págs. 88-114). México D.F: Fondo de Cultura Económica.

NEGRI Y SPINOZA; Y VICEVERSA

Germán Bula¹

El presente texto busca explorar la relación entre el pensamiento de Negri y Spinoza. La primera parte estudia a Negri como lector de Spinoza, con la inmanencia como hilo conductor. La segunda es una lectura espinozista de *Imperio* a través del cuerpo y de los afectos, un aspecto de la filosofía de Spinoza que podría haberse explotado más en la descripción del panorama biopolítico.

INMANENCIAS

En un dibujo de Escher, *Manos dibujándose*, una mano dibuja otra mano, que dibuja, a su vez, a la primera: no hace falta referirse al exterior del cuadro para dar cuenta de su existencia. En otro, *Cielo y agua*, los espacios que quedan entre las aves dibujan peces, o bien los espacios entre los peces dibujan aves: forma y fondo se funden en un solo plano. Sirvan éstas como imágenes de la inmanencia en general; en lo que viene mostraremos diferentes formas, recogidas y aprovechadas por Negri, en que la filosofía de Spinoza es una filosofía de la inmanencia.

Inmanencia y Modernidad

El humanismo renacentista descubrió el plano de inmanencia: no hay un lugar prefijado para el hombre en el cosmos (este es infinito), por tanto el hombre, la multitud, es artífice de su propio destino (Hardt y Negri, 2005, 89 y ss.); se escriben utopías. Éstas amenazan con realizarse: la Ilustración se esforzará por contener este peligro, instaurando mediaciones entre la multitud y la divinidad, la naturaleza y el poder político; encauzando la fuerza productiva de la multitud dentro de moldes preconstituidos (Hardt y Negri, 2005, 98 y ss.). La represa medieval se ha roto, y la Ilustración, mediante un ingenioso sistema de diques y canales, previene la inundación. Revolución y contra-revolución constituyen la crisis de la modernidad.

Spinoza es una anomalía; en Spinoza el humanismo renacentista llega a una etapa superior de desarrollo sin que sea alcanzado por la crisis revolucio-

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional.

naria. Y es anomalía porque la Holanda del XVII (tierra de diques y canales) es una anomalía: se trata de un país profundamente capitalista (que se salta el mercantilismo y pasa directo al *laissez faire*) y liberal, en el que se editan ediciones piratas de los libros prohibidos por el Vaticano y se refugian los pensadores (Negri, 1993). Mientras otros países expulsan a sus judíos, Holanda los acoge porque enriquecen tanto el comercio como el discurso religioso. En suma, “permanece íntegra la frescura del humanismo” (Negri, 1993, p. 27). Un ejemplo: la modernidad encauza la producción y difusión del saber hacia el interés del Estado a través de la mediación de las universidades y academias, pero en Holanda el saber consigue permanecer en buena parte por fuera de las instituciones (Negri, 1993, p. 27 y ss.). Es el caso de Spinoza, quien difunde sus ideas en círculos de estudio privados y defiende el derecho de cualquiera a enseñar sus ideas a riesgo de su reputación (Spinoza, 1994), y que rechazó una jugosa cátedra en Heidelberg para evitar la censura, y sobre todo la auto-censura, que viene con hacerse asalariado del conocimiento (Spinoza, 1988, pp. 299-302); puliendo lentes para ganarse la vida, seguro tendría una visión más nítida.

Inmanencia epistemológica

Estudioso de Descartes, Spinoza, no obstante, se pasa por la faja el problema del genio maligno en su propia filosofía, y por tanto nunca aparece la idea de Dios como garante epistémico. Lo que pasa es que la verdad, para serlo, no necesita sellos ni estampas de instancias autorizadas: la veracidad es un carácter intrínseco de las ideas “la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y a las tinieblas” (*Eth.* 2 prop. 43, esc.). En efecto, “tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa (...) del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre lienzo, y no un modo del pensar, (...) el hecho mismo de entender” (*Eth.* 20 prop. 43 esc; vale la pena confrontar esta idea con la intuición inmediata husserliana, especialmente teniendo en cuenta que Spinoza llama a las demostraciones “los ojos del alma”, *Eth.* 5 prop. 23 esc). Las ideas no son meras representaciones que han de compararse con algo externo; son el acto de entender que, en cuanto es completo, se revela como adecuado y por tanto es garante de su propia verdad. Spinoza, renacentista tardío, es socio filosófico de Galileo, para quien el

intelecto humano, si bien no iguala al divino en extensión, sí puede conocer algunas pocas cosas con tanta certeza como Dios (Hardt y Negri, 2005, p. 92). Compárese este pensamiento con la epistemología cartesiana, parada sobre un Dios trascendental, infinito e insondable (Hardt y Negri, 2005, p. 99).

La certeza immanente al propio proceso del conocimiento anima lo que Negri ha llamado un “heroísmo del descubrimiento intelectual” (Negri, 2000, p. 35). Personajes como Spinoza, Galileo o Einstein siguen el curso immanente de las deducciones, brincando las talanqueras, ignorando jovialmente cuando sus ideas chocan contra la ortodoxia: “alegría de la razón” (Negri, 2000, p. 36). Sin duda es una alegría que conoce Descartes (y que celebra en sus *Reglas para la dirección del espíritu*); pero en éste y en otros pensadores, esta alegría se combina con la táctica y la acomodación, en una especie de simbiosis entre el trabajo intelectual y la retórica institucional (Hardt y Negri, 2005, p. 100). Spinoza escribió uno de los libros más vilipendiados de su siglo, el *Tratado teológico político*; cuando lo publicó, creyó inocentemente que impactaría de manera favorable la causa republicana en Holanda, y que sería evaluado según la coherencia y rigor de sus ideas (Nadler, 1999). Su inocencia es la del niño que señala que el emperador está desnudo.

La profundidad de Spinoza es la superficie (Hardt y Negri, 2005, p. 122); no hay trasmundos, mediaciones o misterios en el conocimiento. No hay un modelo o plan ideal al que este mundo deba ajustarse. Dios es la naturaleza, infinito poder de obrar que se expresa de infinitas formas. Pero Dios no es nada diferente de su expresión en infinitas cosas de infinitos modos (Deleuze, 1975). No hay cosa en sí. Por tanto, no hay categorías trascendentales que medien entre el mundo y nuestro conocimiento. De la radical afirmación de que este mundo “es lo que hay” se sigue la afirmación del mundo como tarea ética. De la postulación de instancias distintas a este mundo que lo sustentan o cualifican se sigue la desvalorización del mismo: será vanidad de vanidades, valle de lágrimas, mero fenómeno. El pesimismo de Schopenhauer, seguidor de Kant, es la “liquidación definitiva de la revolución humanista” (Hardt y Negri, 2005, p. 101).

Inmanencia ontológica

Dios, entendido como la naturaleza en su totalidad, es poder de obrar, creatividad, naturaleza *naturante*. No hay nada por fuera de Dios que lo pueda limitar, por tanto, Dios es infinito poder de obrar, del que se siguen “infinitas

cosas de infinitos modos” (*Eth*: 1p16). Un corolario crucial, es que no hay ninguna razón particular por la que parte del universo que habitamos sea como es:

Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón?, respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito (*Eth* 1ap).

Bush, Cheney, y Exxon son modos (el término espinozista para las cosas finitas) que expresan el infinito poder de obrar de Dios, lo mismo que Gandhi, el Amazonas y Shakespeare. No hay hilo conductor pre-fijado para la realidad, es lo que hay. Ya Bruno había interpretado el emanantismo neoplatónico en términos de productividad divina, pero según la metáfora del artesano, lo que sigue implicando la existencia de un plan o modelo en la mente divina, al cual se ciñe su actividad creativa (Negri, 1993, p. 37); el poder de obrar divino en Spinoza es, más bien, “un fuego que incendia una pradera” (Negri, 2000, p. 35).

Ahora bien, a diferencia del emanantismo neoplatónico, Dios no es nada distinto de la expresión en sus modos; Dios, si se quiere, es su misma creación (Deleuze, 1975). Esto quiere decir que el infinito poder de obrar de Dios es expresado parcialmente a través de cada uno de los infinitos modos. Al ubicar la potencia divina en los modos mismos, les damos poder constitutivo. Es decir, son los modos, en su obrar, los que constituyen la realidad (Hardt y Negri, 2005, p. 90 y ss). El mundo aparece como tarea y como proyecto.

Las cosas particulares no deben entenderse como instancias de algún universal (los universales son entes de razón surgidos de la debilidad del intelecto humano, *Eth*: 2p40esc1); como en Duns Escoto, toda entidad tiene una esencia singular (Hardt y Negri, 2005, p. 91). Tampoco responden a ningún plan general: más bien, el aspecto general del universo surge de la interacción entre los diversos modos finitos (*Eth*. 2p13esc). Por ello, la realidad no es otra cosa que lo que los modos hacen de ella.

Inmanencia y filosofía de la historia

Spinoza se ha leído muchas veces como un fatalista que recomendaría la resignación mucho más que el activismo. En efecto, como no hay nada por fuera de Dios que lo mueva a obrar de una u otra manera, éste obra regido solo por las leyes de su propia naturaleza (*Eth*: 1p17esc), de lo que se sigue un estricto determinismo. Pero, si se comprende que Dios no es nada distinto de los modos que expresan su poder de obrar, vemos que la absoluta necesidad del sistema espinozista aparece como contingencia (Negri, 2000, p. 32); el mundo es el resultado de la acción de los modos, los modos, en su interacción, determinan el curso de la historia (Negri, 2000, p. 34). La idea de Spinoza es análoga al *determinismo estructural* de Maturana y Varela (1994); todo es regido por leyes naturales, pero los sistemas particulares tienen sus leyes internas que los rigen, y que operan en el mundo siempre que el sistema puede obrar.

Spinoza sirve a Negri (2000, p. 30) para rechazar la dialéctica, que introduciría un hilo conductor pre-fijado y un *telos* trascendente en la historia. Mediante la dialéctica se presenta como racional el curso de los acontecimientos y el presente, por lo que se termina haciendo apología del *status quo*. Esto es mera *historia rerum gestarum*, un relato acerca de la historia; lo que hay es *res gestae*, los acontecimientos mismos en su datidad (Hardt y Negri, 2005, p. 67 y ss.). Y es en esta *res gestae* que se construye la política.

Inmanencia política

El Spinoza del *Tratado teológico político* (1994) acude, según la usanza del siglo, al contrato social como explicación de la formación del Estado; pero en el *Tratado político* (2005), su última obra, omite toda referencia al mismo; encuentra que la mediación del contrato es superflua (Negri, 2000, p. 63 y ss.); en efecto, “la multiplicidad no está mediatizada por el derecho, sino por el proceso constitutivo” (Negri, 1993, p. 19). Es decir, la multitud constituye Estado a través de la red de relaciones que la une, no a través del contrato; éste, es una mistificación jurídica que sirve para legitimar los abusos del Estado y diluir la voluntad de la multitud en la ficción de la voluntad general (Negri, 2000, p. 61 y ss.; 1993, p. 14 y ss.). De nuevo, encontramos antecedentes humanistas y tardomedievales: para Occam, la iglesia no es sino la

multitud de los fieles; para Marsilio de Padua, el poder de la república deriva de la unión de los ciudadanos (Hardt y Negri, 2005, p. 93).

Hardt y Negri van un paso más allá al plantear que imperio es una fuerza puramente negativa, un parásito de la multitud, cuyo poder es regulatorio, más no constituyente (2005, p. 381 y ss.). Para estos autores, imperio es el sistema de diques y canales que contiene la fuerza de la multitud para controlarla, a través del poder destructivo, cuyo uso, no obstante, socava su legitimidad. La corrupción será el nombre de las múltiples maneras en que imperio obstruye el deseo y las redes de cooperación de la multitud, en que empobrece los cuerpos; “el imperio reconoce (...) que, en cooperación, los cuerpos producen más y (...) que en comunidad gozan más y además se beneficia con ello, pero tiene que obstruir y controlar esa autonomía cooperativa para evitar que (...) lo destruya” (Hardt y Negri, 2005, p. 412).

Para Hardt y Negri, la clave de la resistencia a imperio consiste en conseguir que la multitud dispersa obre como sujeto; en activar su imaginación productiva (2005, p. 83 y ss.). Esto, a su vez, depende de que un deseo inmanente organice a la multitud. Si la multitud fuera organizada en torno a una ideología o proyecto unitario que no coincidiera con su deseo, no estaríamos ante la liberación de la multitud sino ante una nueva encarnación de imperio (piénsese en Robespierre, Napoleón). Por tanto, la victoria sobre imperio debe organizarse desde abajo, y no puede tener un *telos* pre-fijado: no puede ser actividad representativa sino actividad constituyente (Hardt y Negri, 2005, p. 431 y ss.). La resistencia será, pues, espontánea, creativa y multiforme: incluirá documentales de denuncia como *Zeitgeist*, páginas como *Wikileaks* y proyectos como el *Rolling Jubilee*, de *Occupy Wall Street*, que por estos días está rescatando de la esclavitud de la deuda a miles de estadounidenses a través de la economía del regalo. El énfasis no será en la oposición al orden imperante o en el establecimiento de uno nuevo, sino la cooperación y las redes afectivas, la creación de relaciones simbióticas entre la multitud (Hardt y Negri, 2005, p. 432). El afecto que caracteriza estas relaciones es el amor, entendido en un sentido amplio (*Eth.* 3 prop. 21).

Ya no se trata de tomarse el poder; no hay una exterioridad desde la cual pueda planearse un golpe. El poder es ubicuo; la vieja distinción moderna entre lo interior y lo exterior se ha eliminado mediante el proceso moderno de interiorizar lo exterior: ya no quedan salvajes sin civilizar, ni selvas sin urba-

nizar, ni bienes ni gentes que no hayan entrado en la economía del mercado (Hardt y Negri, 2005, p. 208 y ss.). La política ya no se da en la esfera pública, separada de la vida privada: todo acto es político; en especial el amor.

Son *criptozoicos* los animales que logran seguir viviendo en estado salvaje en medio de la ciudad: al llegar la ciudad, los perros se domestican y los osos y los venados se mueren; pero las ratas y los mapaches consiguen sobrevivir sin domesticarse. La resistencia a imperio es una ética del criptozoismo, un conservar y ampliar el deseo constitutivo, el deseo de simbiosis con el otro y de ser más, a pesar de los diques y canales de imperio; las pequeñas grietas en el dique (y se sabe lo graves que pueden llegar a ser) son las redes de cooperación inmanente, (*Wikipedia, Wikileaks, Occupy Wall Street*); y también las afirmaciones de subjetividad: el hombre adulto que baila en la calle.

Para Hardt y Negri, el proyecto de resistencia política de Spinoza, en la Ética, resulta abortivo, porque el libro v, en el que se describe la vida ética, no es un proyecto político sino que remata en la alegría del conocimiento de Dios (2005, p. 207), el “tercer género de conocimiento” que es una especie de salvación secular. Esta lectura parece miope: “Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios” (*Eth.* 5 prop. 24); ya que las cosas singulares son expresión de Dios, y Dios no es nada distinto de ellas. Este conocimiento de las cosas singulares es de carácter amoroso (*Eth.* 5 prop. 38) e implica, por tanto, una relación de simbiosis con el entorno, pues la alegría de lo amado redundaría en alegría para el amante (*Eth.* 3 prop. 21). La salvación secular que propone Spinoza implica una relación estrecha con las cosas particulares, no es una visión de Dios en abstracto o aparte de su expresión concreta en modos (Yovel, 1990). El conocimiento de Dios implica acción; conocer implica involucrarse con lo conocido; e implica compromiso ético: en la medida en que comprendo que mi bienestar y el de mi entorno se relacionan, en esa medida me preocupo por mi entorno (Bula, 2010b).

¿Cuál es el proyecto político espinozista? La democracia sería el gobierno no-mediado de la multitud, absoluto en cuanto carente de alienación (Negri, 2000, p. 64 y ss.). ¿Cómo es esto posible?

Si dos personas se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas, tendrán juntas más poder, y, por consiguiente, un derecho superior sobre la naturaleza que el que tiene cada una de ellas por separado; y cuanto más numerosos

sean los hombres que pongan sus fuerzas en común, tanto mayor será el derecho de que dispongan (*Tratado político*, 2.13).

La utilidad que tienen los hombres para los hombres es el fundamento inmanente de su unión; las redes de simbiosis constituyen, pues, el Estado, en una articulación “abierta, interna y dinámica” (Negri, 2000, p. 65). Las formas jurídicas pueden, por supuesto, ayudar a constituir esta articulación, pero tienen un carácter secundario y derivado, no fundamentan el Estado. Así pues, el equilibrio de poderes a través de su división es un artificio en tensión con la unidad del poder democrático en manos de la multitud; y la ciudadanía no es el derecho a la representación sino, directamente, la magistratura de todo ciudadano (Negri, 2000, p. 67). En contra de la tradición según la cual cada forma de gobierno tiene su contraparte corrupta, la democracia no tiene más forma corrupta que su muerte, porque la democracia es la vida misma de la multitud (Negri, 2000, p. 66).

Por supuesto, este ideal de democracia debe servir como horizonte y no como plano o esquema de una utopía futura. En la práctica, sólo prescribe liberar las fuerzas creativas y asociativas de la multitud, confiando en que el resultado revolucionario será mejor que el que se daría si se dieran instrucciones precisas (en este sentido, es pensamiento anti-utópico). Por ello, la tolerancia es un valor central de la democracia espinozista: cada singularidad es fundamento del estado (Negri, 2000, p. 77), la sociedad debe tener amplitud y juego suficiente para que en ella quepan muchas singularidades distintas. El problema político para Spinoza es cómo hacer sancocho y no crema: cómo armonizar elementos diversos sin que pierdan su singularidad (Bula, 2011).

Lazos inmanentes de la colectividad

Masa es un colectivo humano en el que la unidad de la misma se consigue a través de la homogeneidad de las partes (piénsese en un batallón); *multitud* es un colectivo constituido por redes simbióticas en el que cada parte conserva su singularidad y ésta se ve fortalecida por la pertenencia al colectivo (piénsese en un conjunto de jazz). La multitud es “una aglomeración y una continua y contradictoria urdimbre de pasiones y de situaciones” (Negri, 2000, p. 76). Bajo la tiranía, el pueblo es masa. No basta con derrocar al tirano; si el cuerpo acéfalo no se constituye como multitud, sencillamente crecerá otra cabeza (de nuevo, Robespierre, Napoleón, Lenin, Stalin) (Hardt y Negri, p. 226). Por ello es necesario comprender la manera en que se constituye la colectividad.

La formulación ilustrada del problema es errada: no se trata de producir la unión artificial de individuos atómicos. De entrada, los seres humanos somos colectivos, “ser quiere decir ser partícipes de la multiplicidad” (Negri, 2000, p. 34). Desde este punto de vista, la unión de los seres humanos no es misteriosa, ni requiere de una instancia trascendente como garantía.

En efecto, la designación de las cosas finitas como *modos* y de Dios como la única sustancia no es una mera idiosincrasia terminológica: las cosas finitas no existen por sí solas, sino que son modificaciones de una totalidad de la que dependen. Para Spinoza, un cuerpo es un proceso autoproducente (*Eth.* 2 prop. 13 esc y 3 prop. 4 a 3 prop. 12). En cuanto tal, puede entroncarse con otros procesos autoproducentes de los que se constituye como parte. Por ello, la distinción entre parte y todo es un ente de razón y no se da en la naturaleza, depende del nivel de observación en el que se ubique un observador (Spinoza, 1988, p. 235 y ss.). La naturaleza es un conjunto de sistemas anidados los unos en los otros, y todos dentro del sistema total de la naturaleza (*Eth.* 2 prop. 13 esc), por lo que no existe cosa finita que no sea parte de una totalidad más amplia. Las conexiones entre diferentes sistemas, y la formación de sistemas de segundo orden, debe entenderse en términos causales, procesuales.

Vale la pena contrastar la comprensión espinozista de la colectividad con la de Husserl. Para Husserl (2002), una colectividad es acéfala cuando carece de un ideal consciente que guíe su acción; y se constituye como *personalidad de orden superior* cuando lo consigue (2002, p. 23). La unidad de la colectividad sería proporcionada por que ésta comparte un ideal común que guía su acción; la unidad se conservaría en la medida en que dicho ideal se sostiene y respeta. La multitud espinozista no depende de un ideal compartido, sino de procesos simbióticos: cristianos y ateos humanistas pueden unirse en su apoyo a una agencia de adopción, unos porque se oponen al aborto, otros porque piensan en la libertad y florecimiento de mujeres con embarazos no planificados. La unión, en suma, no se da en la política sino en la ética, en los lazos simbióticos de uno a uno y de muchos a muchos que se construyen en el esfuerzo por “continuar siendo, enriquecer el ser” (Negri, 2000, p. 34).

Inmanencia de la ética

La inmanencia ontológica de Spinoza implica un rechazo a las causas finales (*Eth.* 1ap). No obstante, de la teoría espinozista de los cuerpos se sigue una teleología immanente a cada cuerpo, en cuanto proceso auto-producente.

Cada cuerpo *es* su *conatus*, su esfuerzo por perseverar en el ser (*Eth.* 3 prop. 7); no es que haya cuerpos de los que, como verbo, se predique que se esfuerzan por continuar siendo y ser más; es que los cuerpos son ese mismo verbo. ¿Qué estructura tiene un proceso auto-producente? Se trata de una cadena causal que se tiene a sí misma como resultado (ver concepto de *auto-poiesis* en Maturana y Varela, 1994). Esta cadena se hace más poderosa en la medida en que desarrolla caminos alternativos para su auto-producción, en que tiene más formas de responder a su entorno y seguir produciéndose (*Eth.* 2 prop. 13 esc y 4 prop. 38). Los procesos buscan repetirse como cadena causal (continuar siendo), pero también complejizarse en cuanto cadena causal para poder responder a entornos más variados (enriquecer el ser; confróntese con las nociones de asimilación y acomodación en Piaget, 1972).

Desde la inmanencia del proceso se distingue una finalidad: la producción y promoción del proceso mismo. La virtud no es más que el desarrollo adecuado de esta finalidad “cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está” (*Eth.* 4 prop. 20). Esta, no obstante, no es una filosofía del egoísmo sino de la generosidad, porque el que persigue inteligentemente su utilidad comprende que pasa por establecer relaciones simbióticas y amorosas con su entorno (*Eth.* 4 prop. 46).

De este modo, la ética espinozista es compatible con el cuidado ético de sí mismo propuesto por Foucault: ambos son humanistas en un sentido bien específico, que rechaza mucho de lo que se hace pasar por humanismo (Hardt y Negri, 2005, p. 110). Rechazan la idea de que el humanismo pase por un ideal de humanidad específico, al que cada singular deba acercarse; humanismo aquí quiere decir crecimiento y florecimiento de la humanidad en su multiplicidad.

La ética no es, aquí, deber trascendente, constricción de la voluntad, como en Kant. La ética, por el contrario, es una forma específica de alegría, *laetitia* (Negri, 2000, p. 151 y ss.). Para Spinoza, la alegría es un aumento del poder de obrar del cuerpo, y la tristeza una disminución. Pero Spinoza distingue entre las tristezas y alegrías que afectan una sola parte del cuerpo (*titilatio*, *dolor*) de las que afectan al cuerpo en su totalidad (*laetitia*, *melancholia*). Mientras que la *titilatio* puede ser a veces mala, porque una parte del cuerpo gana poder a expensas de las demás, la *laetitia* nunca puede ser mala, y es la

meta misma de la ética. Por tanto, se trata de una ética que valora la alegría y la risa que proviene de ella (que se distingue de la irrisión o risa sarcástica):

Entre la irrisión (...) y la risa, reconozco que hay una gran diferencia. Pues la risa, como también la broma, es pura alegría y, por tanto (...) es de por sí buena. Pues ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite (...). Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo (...) Así, pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio (*Eth.* 4 prop. 44, esc 2).

Negri exalta el papel revolucionario de la risa, como poderoso disolvente de prejuicios y supersticiones, y como señal de un deseo liberado de pasiones tristes, que deja fluir la imaginación creativa y el deseo que, en cuanto basado en la razón, no puede tener exceso (2000, p. 152 y ss.). Sin duda, piensa en la risa espinozista cuando habla de la “irrefrenable levedad y dicha de ser comunista” (Hardt y Negri, 2005, p. 433).

Límites immanentes

Hardt y Negri transfieren el infinito poder de obrar espinozista, que éste predica de Dios, a la multitud misma: hablan del poder constitutivo, de la capacidad constitutiva de la multitud como “más allá de toda medida” (2005, p. 37 y ss.). En términos generales, el discurso de *Imperio* está seducido por lo ilimitado. Esto, de hecho, es consistente con el humanismo renacentista (paradigmáticamente, con Giordano Bruno), aunque habría que matizarlo en relación con Spinoza.

Para Serrano (2011), la visión del mundo a los pies de la actividad y el infinito deseo humano, del ser humano como infinitamente capaz de transformarlo, es un rasgo característico de la modernidad. Bacon, más que Spinoza, sería el arquitecto de esta visión de mundo en la que “la naturaleza no es ya una realidad en la que estamos y a la que pertenecemos, de la que somos parte, sino que es sólo un recurso sometido al deseo, a la voluntad de poder” (Serrano, 2011, p. 56).

El deseo infinito propio de la modernidad tiene que ver con el carácter colonizador y expansivo de la misma. Los individuos hobbesianos, por ejemplo, desean para sí de forma infinita, y sólo el poder violento de unos sobre otros limita su expansividad (Serrano, 2011, p. 91). El deseo infinito también cobra la forma de un progreso indefinido, de un sistema productivo que necesita de constante crecimiento. Esto es imposible en un planeta finito. Aparte de unas cuantas menciones aisladas, Hardt y Negri parecen ignorar la centralidad de la problemática ambiental para la actualidad. Curiosamente, se puede encontrar en el mismo Spinoza un antídoto para los peligros del infinito. El infinito que descubre la modernidad es distribuido por Spinoza entre los infinitos modos, que participan del infinito pero sólo de manera parcial (Serrano, 2011, p. 91).

La liminología espinozista se comprende mejor desde su teoría de los afectos. Un afecto es el nombre genérico para la reacción emocional que tiene un cuerpo al aumentarse o disminuirse su poder de obrar cuando se encuentra con otro cuerpo, que le resulta nocivo o saludable. En la medida en que el cuerpo es libre, y lo que le ocurre es consecuencia de su propio *conatus*, hablamos de afectos activos; de lo contrario, hablamos de pasiones. Estos afectos, que son la columna vertebral de la ética espinozista (Deleuze, 2009), sólo son posibles porque hay una exterioridad con respecto a cada cuerpo; en efecto, Dios no tiene afectos porque no tiene exterioridad (*Eth.* 1 prop. 15 esc). Comprender que tenemos afectos es comprender que somos modos, que existimos en una red relacional y que, por tanto, nuestro deseo no puede afirmarse de manera absoluta sino en coherencia con el sistema más amplio al que pertenecemos y que nos constituye (Serrano, 2011, p. 97 y ss.). La lección de que nuestro entorno es más poderoso que nosotros y debemos ajustarnos a él está en el corazón de la ética de Spinoza (*Eth.* 4ax).

Quizás la multitud empoderada no abrirá horizontes infinitos del ser y de la productividad, quizás la multitud empoderada, ética, se reconocerá como perteneciendo a sistemas más amplios de cuyo funcionamiento depende, y buscará, más bien, relaciones de simbiosis estables con ese entorno. La multitud libre eliminará los diques y canales puestos por imperio, pero tendrá que respetar los cauces naturales de la Tierra si quiere sobrevivir. Otra posibilidad sería distinguir entre el infinito extensivo y el infinito intensivo; con este segundo podríamos hablar de la posibilidad de una vida humana infinitamente rica en lo intensivo (creativa, plena, vibrante) pero limitada en lo extensivo (con una población y un uso de recursos naturales optimizados).

UNA ETOLOGÍA DE IMPERIO

Hacia el final de *La anomalía salvaje*, Negri habla del carácter incompleto de su estudio sobre Spinoza; falta un análisis más profundo de las pasiones que contribuya a una “fenomenología de la praxis colectiva, constitutiva” (1993, p. 20). En *Imperio*, Hardt y Negri tocan el tema de la hibridación del hombre y la máquina, y de la erosión de las fronteras entre lo natural y lo artificial que produce la condición de *cyborg* de los hombres actuales (2005, p. 110 y ss.; p. 425 y ss.). En ambos casos, percibo que podría profundizarse más en el tema del cuerpo para pensar el panorama biopolítico. Lo que ensayo a continuación es una etología del actual capitalismo cognitivo, un análisis en términos de los cuerpos que allí operan, sus afectos y sus relaciones.

Etología

Debemos entender los cuerpos en términos de sus afectos, en términos de cómo pueden afectar a, y ser afectados por, otros cuerpos. La experiencia de un cuerpo está determinada por las maneras en que puede ser afectado: los perros pueden ser afectados por más olores que los humanos; los ciegos son incapaces de ser afectados por la luz, los que no tienen oído musical no pueden ser debidamente afectados por la música de Mozart o de Bach. Si entendemos los cuerpos por sus afectos y no por alguna esencia trascendente, vemos que hay mayor similitud entre un caballo de tiro y un buey que entre un caballo de tiro y uno de carreras (Deleuze, 2009, p. 151). La descripción de los cuerpos en términos de su interacción afectiva se llama *etología* (Deleuze, 2009). A continuación se presenta un elenco de los cuerpos que operan en las luchas biopolíticas actuales, en el marco del capitalismo cognitivo.

La Tierra

El cuerpo es un sistema compuesto de sistemas de orden inferior: el conjunto de procesos ecológicos y geológicos de estas partes componentes (que incluye, por ejemplo, la respiración, la fotosíntesis, la formación de nubes, etc.) constituye un cuerpo de orden superior, *Gaia*, que produce y mantiene las condiciones adecuadas para la vida en la tierra (Lovelock, 1995). La sociedad humana es un subsistema de este macrosistema, y depende del mismo para su permanencia.

Corporaciones

Muchas especies de hormigas pueden atacar a otros nidos y esclavizar a las hormigas trabajadoras a través del uso de feromonas. Las hormigas del género *Polyergus*, se han especializado en la esclavitud: sus mandíbulas son armas formidables para la guerra, pero son demasiado grandes para otras tareas como conseguir comida o cuidar a las pupas. Por ello, las hormigas *Polyergus* necesitan de hormigas esclavas que hagan estas tareas de las que no son capaces. Las corporaciones se parecen a las hormigas esclavistas.

La corporación, una persona legal con derechos a menudo mayores que los de las personas naturales, existe con el único propósito de maximizar sus ganancias. A diferencia de las personas naturales, que además de querer ganancias también se preocupan por cosas como la verdad, el futuro, y otros seres humanos, las corporaciones sólo tienen una preocupación. Si fueran personas, habría que considerarlas como sicópatas, incapaces de remordimientos, responsabilidad o sabiduría (Bakan, 2006). Desde el punto de vista etológico, sólo tienen un afecto, sólo responden a un estímulo.

Por supuesto, las corporaciones hacen más cosas que calcular ganancias: eligen legisladores y escriben leyes; usan la publicidad para infantilizar a la gente y crearle necesidades (Barber, 2007). Pero consiguen esto a través de los servicios de seres humanos. Como tales, las corporaciones no tienen alma o intelecto pero, como las hormigas esclavistas, se sirven de capacidades ajenas.

Ahora bien, las corporaciones no necesitan seres humanos enteros. Una corporación manejada por seres humanos completos, con alma y sensibilidad, tendría ganancias reducidas. Las corporaciones emplean partes de los seres humanos: no es que los gerentes de compañía carezcan de empatía o de conciencia, es que la dejan en casa cuando salen para el trabajo.

Podemos pensar la relación entre persona y corporación a través del concepto de *máquina* en los *Grundrisse* de Marx (1985). Una máquina no es un instrumento puesto a funcionar por un trabajador, que incrementa los poderes de obrar del mismo (como sí lo sería un martillo): una máquina incorpora trabajadores como partes de la misma, en su operación automática. En una máquina industrial, los trabajadores funcionan, no como agentes, sino como partes mecánicas, como resortes y piñones dotados de conciencia. Puede pen-

sarse en una corporación como una máquina, en la medida en que las personas que emplea no fijan las metas de la misma, sino que son empleadas por la misma para conseguir su única meta, su único afecto. ¿Cómo son incorporadas las personas dentro de la máquina?

Zombis

El poder de obrar de un cuerpo depende de que pueda ser afectado de muchas maneras (*Eth.* 4 prop. 38). Como cuerpo y mente son expresiones de un mismo proceso y son, por tanto isomórficas (Deleuze, 2009, p. 65 y ss.); mientras más afectos puede tener un cuerpo, más percepciones puede tener un alma. Se vive más plenamente si se es capaz de múltiples afectos. Por otro lado, si un afecto en un cuerpo llega a dominar a la totalidad, se adhiere al mismo pertinazmente y reduce el poder de obrar de un cuerpo total (*Eth.* 4 p 6): es el caso del drogadicto, el capitalista consumido por la ambición o el fundamentalista consumido por el odio.

Es a través de estos afectos pertinaces que se esclaviza a la gente. Los tiranos y los clérigos saben que mientras el pueblo sea ignorante será preso del miedo y la esperanza, y por tanto será manipulable (Spinoza, 1994). A través del mecanismo psicológico de la asociación, el dinero (igual que Dios) puede asociarse con todos los bienes, y hacerse objeto de atención obsesiva (*Eth.* 4p44). Para Hardt y Negri (2011), el afecto que domina imperio es la ansiedad; los proletarios temen perder sus empleos, y se temen unos a otros debido a la manipulación de los medios. Esclavizar a una persona es conseguir que actúe en contra de su ser total, a través de la exacerbación de un único afecto.

Las corporaciones no esclavizan únicamente a sus empleados: el consumo es una fase de la producción, y debe ser producido también (Marx, 1971). A través de la publicidad, las corporaciones crean sus consumidores. El afecto que utilizan es la ansiedad; la publicidad hace que la gente se sienta mal consigo misma, y busque en el consumo un remedio (Richins, 1991); de este modo se introduce la monomanía en el consumidor, y se empobrece su vida (Leonard, 2010).

El zombi, pues, es la persona que se ha incorporado a una máquina-corporación a través de la exacerbación de un afecto, por lo general el miedo. En el

capitalismo cognitivo, la captura de un zombi es la captura de su subjetividad (Bifo, 2007), es decir, de sus sesos.

Cyborgs

Hardt y Negri caracterizan a imperio como plagado de contradicciones (no dialécticas): como imperio es una fuerza negativa y parásito de la multitud, se enfrenta al dilema del parásito (Lederbergh, 1999). Imperio no puede dañar en demasía a su huésped, y, si quiere crecer necesita empoderar a la multitud. La prosperidad del capitalismo cognitivo requiere de trabajadores bien entrenados, informados y conectados. Este nuevo *cognitariado*, los *cyborgs*, constituye una amenaza para imperio. Los caminos imperiales que hizo Roma los usaron también los bárbaros invasores.

Un *cyborg* es todo ser con partes naturales y artificiales. Los humanos, a través de la interacción repetida con artefactos, terminan por incorporarlos en los mapas neurológicos del cuerpo (Doidge, 2007, ver también Clark, 2003), razón por la que nos sentimos amputados cuando perdemos el celular. Por ello, se puede decir que todo ser humano actual tiene algo de *cyborg*. Para nuestra etología, *cyborg* es todo ser humano que incorpore en su funcionamiento la tecnología y se empodere; a diferencia del zombi que es incorporado en una máquina. La demarcación, por supuesto, es tenue, todos tenemos algo de *cyborg* y de zombi; el punto crucial es la libertad, es si el humano está usando al aparato o el aparato al humano (Hardt y Negri, 2005, p. 426).

El poder emancipador de los *cyborgs* yace en su conectividad. A través de las tecnologías de la comunicación, estamos disponibles los unos a los otros de manera masiva, instantánea, y distribuida. Esta conectividad es desterritorializada; la proximidad no tiene que ver con cercanía geográfica, étnica o social (los diques de imperio) sino con problemas concretos que atraen a diversos individuos (Lévy, 2007): se aumenta masivamente la posibilidad de encuentros simbióticos, colaborativos, amorosos. La multitud se hace *commons* de la multitud, somos recursos los unos de los otros. De este modo, nuestra paleta de afectos, nuestra experiencia de vida y nuestra pertenencia a múltiples comunidades se hace más amplia y variada. El miedo y la ambición nos dejan de dominar, emergen economías del regalo (ver Doctorow, 2010, para el altruismo en la comunidad Reddit) y redes desterritorializadas de co-

laboración, como las universidades anómalas, ejercicios de auto-formación que rechazan la territorialidad, jerarquías, orientación de mercado y bordes disciplinares de las universidades tradicionales (Herreros, 2010).

En estos ejercicios de inteligencia colectiva, la diversidad no es una barrera o algo que se tolera: es un bien positivo; si nos buscamos unos a otros es porque buscamos diversidad de experiencias, perspectivas y conocimientos (Lévy, 2007). La inteligencia colectiva forma multitud. Los *cyborgs* son una amenaza para imperio en la medida en que forman individualidades fuertes y comunidades diversas, amorosas y desterritorializadas. Estas multitudes son capaces de auto-gobierno, y dejarán de ver la necesidad de un poder trascendente.

Cyborgs contra zombis

Una horda de zombis contagiosos recorre el mundo; las corporaciones le dan cohesión, más no un propósito. La horda amenaza tanto a la humanidad como a la Tierra: a la humanidad en cuanto amenaza la vida plena y significativa; a la Tierra en cuanto se altera fuertemente la operación de *Gaia*. El Estado nacional no entra en este elenco: más que un actor, es un campo de batalla en el que corporaciones o *cyborgs* pueden ganar o perder terreno. No es el único campo de batalla: en las luchas biopolíticas, la humanidad se defiende en el campo del consumo, de la religión, del sexo, del trabajo.

Y en todo esto está la Tierra: la crisis ambiental nos reta a ser más de lo que somos, a incrementar nuestro poder de obrar, a comprender y cooperar más y a aprender nuevas maneras de existir (Bula, 2010a). Sobre todo, la Tierra nos reta a aprender la simbiosis (Serres, 1991). De esta manera negativa, como reto, la Tierra resulta ser un maestro de multitud.

¿Quién gana? Pensemos en Ulises y Polifemo: el cíclope es enorme y poderoso, pero sólo tiene un ojo (un afecto) y puede ser cegado fácilmente. Ulises es pequeño y débil, pero es astuto: tiene muchos trucos y recursos. Al final recupera su tierra nativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Bakan, J (2006). *La Corporación: la búsqueda patológica de lucro y poder*. Barcelona: Volter.
- Barber, B (2007). *Consumed: how markets corrupt children, infantilize adults and swallow citizens whole*. New York: Norton.
- Berardi, F (Bifo) (2007). *Generación Post-Alfa*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Bula, G (2010a). Cinco habilidades para el siglo XXI. *Sustentabilidades, 1*, Recuperado en: <http://www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-01/cinco-habilidades-para-el-siglo-xxi>
- Bula, G (2010b). Las conexiones ocultas. *Polis, 9*(25), 41-56.
- Bula, G (2011). Diversidad y cohesión. *Polisemia, 10*, 53-61.
- Clark, A (2003). *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press.
- Deleuze, G (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Paris: Muchnik.
- Deleuze, G (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Doctorow, C (2010). Reddits Uncanny Altruism. *Boing Boing*. Recuperado de: <http://boingboing.net/2010/11/13/reddits-uncanny-altr.html>
- Doidge, N (2007). *The Brain that Changes Itself*. London: Penguin.
- Hardt, M. y Negri, A (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Herreros, T (2010). Laboratorios de autoformación, universidades anómalas, nuevas universidades. En Edefactory y Universidad Nómada (comps.), *La universidad en conflicto: Capturas y fugas en el mercado global del saber*. Disponible en Traficantes de Sueños: www.traficantes.net
- Husserl, E (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
- Leonard, A (2010). *La historia de las cosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévy, P (2007). *Cibercultura*. Madrid: Anthropos.
- Lovelock, J (1995). *Las edades de Gaia*. Barcelona: Tusquets.
- Lederberg, J (1999). Parasites face a perpetual dilemma *Profiles in science*. Recuperado de: <http://profiles.nlm.nih.gov/ps/access/bbgntmx.pdf>
- Marx, K (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Santiago de Chile: Siglo XXI.
- Marx, K (1985). *Grundrisse, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

- Maturana, H. y Varela, F (1994). *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Nadler, S (1999). *Spinoza, a Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Negri, A (1993). *La anomalía salvaje*. Barcelona: Anthropos.
- Negri, A (2000). *Spinoza subversivo* [trad. R. Sánchez]. Madrid: Akal.
- Piaget, J (1972). *El Nacimiento de la inteligencia en el niño*. Buenos Aires: Aguilar.
- Richins, M (Junio, 1991). Social Comparison and the Idealized Images of Advertising. *Journal of Consumer Research*, 18(1) 71
- Serrano, V (2011). *La herida de Spinoza*. Barcelona: Anagrama.
- Serres, M (1991). *El contrato natural*. Valencia: Pre-textos.
- Spinoza, B (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B (1994). *Tratado Teológico-Político*. Barcelona: Altaya.
- Spinoza, B (1999). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B (2005). *Tratado Político*. Buenos Aires: Quadratta.
- Yovel, Y (1990). The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation. En E. Curley y P. F. Moreau (Eds.), *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: E.J Brill.

IMPERIO: UN EXCURSO POR LA HISTORIA

Consuelo Céspedes G.¹

Con el propósito de adelantar, primero, una comprensión de un texto tan denso y actual, desde donde pueda, segundo, emprender un avance de juicios al respecto para poder dar un lugar a, tercero, la relación posible con mi trabajo de investigación, ordeno el presente ensayo en tres partes concomitantes: un acercamiento al planteamiento, algunos inquerimientos sobre asuntos de acuerdos y desacuerdos y una aproximación desde el interés del tema del papel de la comprensión de la Conquista de América en la formación del sujeto latinoamericano.

UN ACERCAMIENTO AL PLANTEAMIENTO

La obra *Imperio*; en coautoría del filósofo, militante, político e intelectual beligerante, el italiano Antonio Negri y el teórico político y literario Michael Hardt, estadounidense; escrita en el año 2000, tiene entre sus bienes, algunos planteamientos hechos por Spinoza, Foucault y los spinozistas Deleuze y Guattari, de los que tomo algunas ilustraciones atractivas que se pueden correlacionar para la presentación anunciada.

Del Spinoza del *Tratado político* (tp), su visión sobre los afectos, tratada en la *Ética* —con alusión al rechazo a la idea de considerarlos vicios por los filósofos— (tp: i- 35); de donde deriva su reflexión iusnaturalista, presentada como el seguimiento de las leyes de la propia naturaleza del hombre, según la potencia universal de la misma (tp: ii- 40), la cual no se extingue en el estado civil puesto que el hombre actúa y vela por sus intereses tanto en un estado como en el otro (tp: ii- 50); y, la cual se amplía con la noción dual (*imperium*- multitud), derivada de la noción congruente del poder, por lo que habla del que tienen dos sobre la naturaleza como mayor que el de cada uno aislado; de donde, entre más numeroso sea, mayor será el derecho de que dispongan, mostrando la noción de ayuda mutua como condición para conservación física y cultivo espiritual (tp: ii- 44), siendo, a mi parecer, que de las nociones anteriores se desprende la idea de poder público en la acepción

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

latina de *imperium* como derecho determinado por la potencia de la multitud o multitud, en igual acepción, que en caso de contener toda la población, se denomina democracia.

En los comentarios de Negri, el concepto de *multitudo* como el de *imperio* es una noción adelantada de Spinoza por no figurar en el plano de la democracia clásica ni moderna, sino de “universalidad humana” en varias articulaciones revolucionarias, como el combinarla, por una parte, con la idea del iusnaturalismo “radical y constructivo” (Negri, 2000, p. 37); por otra parte, con la consideración de que el motor del análisis político son las pasiones humanas en “la relación entre el desarrollo de las *cupiditates* individuales y el constituirse de la *multitudo*” (Negri, 2000, p. 41); de otro lado, con la inversión entre *potentia* y *potestas*, dando lugar a unidad en que “solo la potencia constituyéndose, solo la potencia de los muchos, haciéndose constitución colectiva, puede fundar un poder”(Negri, 2000, p. 43).

Del Foucault de la biopolítica, la confrontación hecha a los planteamientos del ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo estadounidense, como ideal del primero y política efectiva del segundo, respecto de la idea política de generalizar el modelo de la política empresarial “política económica” como modelo social universal. Pensamiento político que se funda en la forma de incursionar de manera total la empresa en el tejido social o “sociedad de empresa”, constituyendo así que la vida del individuo en todas sus instancias familiares, económicas de propiedad e incluso en su relación consigo mismo es como una empresa permanente, que, en el ordoliberalismo alemán, queda inscrita en una multiplicidad de empresas “encajadas unas en otras” con el Estado por encima de las empresas en competición; a diferencia del neoliberalismo estadounidense que se propone la generalización del mercado a todo el cuerpo y el sistema social por la vía de la mercantilización de todas las relaciones, evaluando por costo-beneficio todas las actividades públicas y generando así desciframientos como el que tiene lugar respecto de la noción de trabajo en que se desplazan los significados, eliminando el sentido psicológico y antropológico, para quedar afirmado en el económico, por lo que todo comportamiento sería un comportamiento económico, del que se desprende la significatividad que da sentido total al mundo (Foucault, 2007, p. 275).

Del Foucault de la gubernamentalidad, la reflexión de la noción de Estado por la vía de la historia efectiva vista desde la decadencia imperial de los diez siglos del Sacro Imperio Romano Germánico con el tratado de Westfalia y la política como *ratio* gubernamental, en que se postula el Es-

tado como “principio de lectura de la realidad” (Foucault, 2007, p. 333), desde su posibilidad lingüística sustantiva y verbal, en lo que yo redundaría como el que “es, está y permanece”, o la manera de expresarse la razón de Estado evitando sedición y decadencia por la vía de la racionalidad de los medios utilizados para gobernar, que pudiera comprenderse como la concepción teórica, a partir de la idea de incapacidad de extensión y por tanto el crecimiento de las fuerzas del Estado, en que se genera la competitividad de los Estados.

Del Deleuze del *Anti Edipo*, la manera de proponer la representación como forma de ejercer el poder de la exogamia, a partir de la manera de nombrar como forma de cortar la realidad, con la reflexión sobre las máquinas de inscripción por las cuales diferencia las territoriales, que, formadas de voz y grafismo, van de la palabra a la persona y del cuerpo al nombre; y la imperial, que pasa de la subordinación a la connotación por la vía de lo escrito, por lo cual la grafía va del canto al edicto, de la danza a la tabla; y la constitución de la connotación como flujo desterritorializado, que adviene en varias partes del mundo y que se sitúa lingüísticamente como supremacía de “el significante” (Deleuze, 1985, p. 206).

Bajo esta corta y fragmentaria exégesis para la comprensión del planteamiento, me interesa en breve presentar la obra sobre ciertos conceptos: el suscribir, sea o no parcialmente la noción de imperio a la posmodernidad como manera totalitaria del capitalismo y por ello, fundamentarla bajo el principio de inmanencia; la idea contemplada desde la anterior, por la cual se presenta el paso de imperialismo a imperio bajo la idea de sentido, es decir, de cobertura planetaria en que la extensión no configura territorio; la noción de *interregno* como momento de tal endurecimiento, constituyendo a éste último a la vez como forma de decadencia del capitalismo; la inversión o giro del papel del pueblo, en este caso *multitud*, como promotora y otro de los lugares específicos en donde se desarrolla el *imperio* como forma de la biopolítica; a partir de los cuales aventurar los inquerimientos y acometer algunos trazos sobre mi interés investigativo, ya anunciados.

ALGUNOS INQUERIMIENTOS SOBRE ASUNTOS DE ACUERDOS Y DESACUERDOS

Entendiendo *Imperio* como un tratado político, podría aventurar que los autores manejan una metodología similar a la marxista, en cuanto tiene la ca-

racterística de referenciar hechos reales, analizarlos e interpretarlos así como establecer unas tesis y unas predicciones, con encargos de participaciones, sin la impronta dialéctica, pero con indicaciones de sucesos y compromiso, según los cuales se producirá desenlace, recordando así las grandes narrativas novelescas sobre los posibles acaeceres históricos.

La actitud optimista, surgida de la ética spinoziana, quizá aunada a un eudemonismo eufórico, contribuye a impulsar una posibilidad de esperanza para las comunidades sociales en particular y para la comunidad social universal, en momentos en que los acontecimientos tecnoinformáticos y las maneras de desarrollarse las formas de trabajo son tomadas, aunque en forma intuitiva, con preocupación por los sujetos.

Sin embargo, a mi consideración, el trabajo de desentrañe de los acontecimientos, explicados de manera sistémica, un tanto a la manera de Luhmann, configuran un esquema tan cerrado, total e inmanente como el propio objeto que estudia (quizá pueda enunciarla como otra paradoja más de las que ya mencionan los autores) cobrando así, un carácter (¿mecanicista?) *tecnologista* de desencadenamiento o “reacción en cadena” con imprescindibles y pocos posibles negados, a la manera de la gran prosopopeya del mundo en forma anversa e inversa, simultáneamente, en que la pretensión de abarcarlo todo, por su puesto, deja incluido el propio discurso en cuestión, en el campo de inmanencia, en paradoja pragmática, pero con forzada resolución. La especie de *figurativismo*, aunque sostenido en categorías ya sustentadas por los postestructuralistas de los que hace uso teórico, según mi parecer, podría ponerse en la línea orweliana de las utopías.

Tres casos en cuestión. Uno, el desdibujamiento de los paradigmas denominativos de las regiones por los motivos aludidos (los éxodos corporales), a mi parecer constituye parte de la metodología sistémica de la exactitud en el control de los procesos para la explicación de los sistemas, por lo que un hecho de sobreexplotación y utilización internacional, es leído optimistamente en marco sistémico. Dos, la difuminación de los Estados, aunque es mostrada por los autores como un proceso paulatino, bien sería digna de ser analizada, por la manera como algunos de ellos ofrecen las funciones de gendarmes, fiscales o parlamentarios, en el concierto internacional, en que si bien no parecen ejercer poder en su propio territorio, son instrumentos de intervenciones internacionales. Tres, los anuncios acusatorios en el orden del señalamiento, a

mi parecer, suenan como una posible especie de macartismo, a lo izquierda o de nuevo tipo, a quienes osasen estudiar, impulsar los movimientos de lo local étnico y nacional.

A propósito de las referencias hechas, la manera de tratar la colonización como forma de presentarse históricamente el imperialismo, finiquitado por la desterritorialización con que opera el imperio; y tomando en cuenta que un hito para el mundo consistió en la gran y primera colonización, la de América Latina, con la prosecución de los coloniajes desde varios lugares del Viejo Mundo, tendríamos que decir que el estudio de las historias particulares queda desueto, pierde sentido; por lo que se diría que el fin de la historia tendría que remarcarse; y redefinido, correspondería a la inutilidad de la memoria, de manera que el posmodernismo en que se pudieran inscribir los autores, correspondería a mi ver, a una gran *refundición* —según la idea de Curtius—.

Desde la perspectiva anterior, la idea de una comunidad universal dejaría sin juicio histórico los acontecimientos que desde la mira internacional produjo, incluyendo todos los efectos de la jurídica; pero, sobre todo, sin valor significativo, la posibilidad de estudio y comprensión de los sentidos con que los sujetos puedan interpretar, y desde allí autoreferenciar su orientación, su intención como actores culturales; bien pudiera parecer la sociologización de la humanidad o una cultura, una humanidad.

La totalidad de los lugares ocupados por el imperio, son desde mi perspectiva posibles de ser comprendidos aun en la opción industrial de la Unión Soviética de la Guerra Fría, en la actual, en Oriente medio, la China, Corea, Taiwán, India, hasta en Japón, e incluso, en las subjetividades en cuestión; lo que pudiera cuestionarse, según mi entender, es en la interpretación de inutilidad o caducidad de los movimientos políticos y sociales de América Latina, catalogados de infructuosos, por lo que las resistencias de las comunidades indígenas y la presencia de políticas de Estado como la cubana y las nuevas latinoamericanas con los, a su vez, nuevos organismos internacionales de resistencia o de alternancia, no podrían interpretarse como formas de poder.

La interpretación de los tres éxodos como nuevo nomadismo permite adelantar cuestionamientos acerca de las maneras de efectuarse los corporales, puesto que aun de presentarse de maneras dispares, es decir personales, grupales, de unos lugares a otros, simultáneamente, habría que pensar en las formas de mestizaje que pudieran darse en cada lugar del planeta, por las condiciones territoriales mismas, de las que no hablan hasta ahora los autores, y sus efectos en las costumbres, aún más, por las maneras de relacionarse y constituirse

tales mestizajes, con dependencia de las fuerzas de tradición y los gradientes de intensidad de todos ellos.

El criterio de desterritorialización, que, al plantear el posicionamiento de los significados como el lugar del imperio en la interioridad de la consciencia para mostrar la omnipresencia del mismo, creo, debe intentar repensarse a partir de la necesidad de asentamiento del hombre y de los poderes desde los que la riqueza natural otorga posibilidades, en todos los casos y las procura, en el caso de lo alimentario, por lo cual, aun a pesar de la idea en cuestión, hay un trasfondo de interés sobre los territorios que se deposita en una paradoja que sostenida en la idea de los éxodos, pudiera estar mostrando en los lugares del imperio así diseñados, la presencia del interés por desestimarlo.

La producción immaterial como uno de los lugares que, con menos radicalidad que Lazzarato, pero con intensa fuerza teórica exponen los autores al articular las implicaciones de la biopolítica con las de las tecnologías de la información, la comunicación y el conocimiento, permiten pensar en una hipersignificación o hiperenunciación como espacio de hipóstasis que, me permite preguntar por los intracontenidos de la comunicación como interacción primera o superior en el mundo imperio, por lo cual la intensificación de las comprensiones como lugar de la mayor y mejor condición de la espiritualidad humana se podrían constituir con mínimos de *res extensa* probable, cosa un tanto posible de pensar como ficticia.

La extensión explanativa de la noción spinoziana de afecto, con la cual los autores afirman la posibilidad de la multitud de haber generado imperio y ser la misma, el amor, la que generará la decadencia, me resulta perfecta por ser el fundamento ético de la existencia y el sostén espiritual de la humanidad; sin embargo, su posición en la historia, respecto de algunos eventos como la Conquista, hace de tal noción un soporte insuficiente, pues el evento histórico denominado Conquista, lleva en su seno tal signo y función, de cuya facticidad se desprende la dependencia, aun entre el correlato vida y muerte.

UNA APROXIMACIÓN DESDE EL INTERÉS DEL TEMA DEL PAPEL DE LA COMPRESIÓN DE LA CONQUISTA DE AMÉRICA EN LA FORMACIÓN DEL SUJETO LATINOAMERICANO

Me interesa poner en juego dos ideas, que imperio desueta los Estados y que el águila imperial, bicéfala, se mira frente a frente, de donde construyen los autores la alegoría del paso del topo a la serpiente, para reflexionar desde allí

sobre las posibilidades de contemplar o no la razón histórica como forma de aproximarse a la propia comprensión, o la indefinición de la significación memorial en la época actual.

La autocomprensión imperial como el *imperator*, o *Basileus Basileon*, *Basileuon Basileuonton*, traducido como *Rey de reyes, gobernando sobre gobernantes*, que diferencia al *Basileus Romanon* del simple *Basileus*, concepto que determinó la investidura en todo el Sacro Imperio, me permite referir una idea menos radical de la disolución de los Estados, por la cual se puede mostrar la posibilidad de la figura de emperadores gobernados y gobernantes gobernados, es decir la fundación y permanencia de forma de imperio con Estados regidos por jurisprudencia imperial en forma de pandectas o *Digesto* a la manera de Bizancio, con servicio imperial (Vasiliev, 1946).

La figura de *imperium* perteneciente a la mentalidad romana, desde el dueño del campo que impera sobre su flora y sus frutos, hasta el Júpiter del que el recibe los auspicios o aura mística por la que se relacionan el dios y el rey y por lo cual se le rinde la apoteosis, hace que el *imperium* permanezca y al lado de las leyes, de las que disminuye su necesidad si crece el imperio, me permite aventurar la idea de que tal imperio explicado por los autores, bien podría tener como todos ellos el trasfondo místico, que, según la genealogía liberal, podría ser la intensificación del ascetismo en el mundo, por lo cual, la relación entre esfuerzo y amor no sería tan distante, ni definitivamente Dios había muerto.

El papel de España en la conformación y decadencia del Sacro Imperio y su llegada a América en su momento imperial, no puede menos que presentarnos referentes históricos sobre los modos de imperar no solo en territorios sino en población, de manera que los signos religiosos, los nuevos vínculos místicos, conjugados con los amorosos, aparte de los guerreros —sin verdadero juicio histórico— podrían ser un campo de indagación sobre la manera como los cuerpos y los afectos se extienden y se chocan por virtud del sentido pero de manera paulatina se ocultan mutuamente como dos amantes clandestinos eternos.

Aparte de la anterior declaración de significado, habría que decir que la tesis de *Imperio*, o bien, se sustentaría —como de alguna manera en ocasiones lo hacen los autores— con todos los exámenes históricos, con propósitos de distinguirse; o bien, los borra a todos en su nuevo canon de que las conquistas y colonias, hoy permanentes y totales por significatividad fluyente, harían impertinentes las indagaciones sobre las antecedentes —como hacen, también, ocasionalmente los autores— y entonces lo que deviene sería la impertinencia total de la historia, como ya lo había anunciado.

BIBLIOGRAFÍA

- De Spinoza, B (2004). *Tratado político*. Buenos Aires: Quadratta.
- Deleuze, G. y Guattari, F (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F (2000). *Milmesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M (2006). *Seguridad, territorio, población*. Argentina: FCE.
- Foucault, M (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Argentina: FCE.
- Grimal, P (2000). *El Imperio romano*. Barcelona: Crítica.
- Hardt, M. y Negri, A (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Luhmann, N (1998). *Sistemas sociales*. Bogotá: Ceja.
- Negri, A (2000). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- Vasiliev, A. A (1946). *Historia del Imperio Bizantino* [Trad. Juan G. de Luaces]. Barcelona: Ed. J. Gil.

COMUNIDAD, MULTITUD E IMPERIO

Víctor Espinosa Galán¹

Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre (...) comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico.

Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 1999.

En el presente texto se establece la relación entre los conceptos de *comunidad*, *multitud* e *imperio*, bajo el supuesto de que en la base del concepto de multitud como potencia se encuentra una nueva noción de comunidad, que está más cercana a la noción de comunidad en el sentido de la experiencia cristiana primitiva que de la semántica que ha permanecido desde la Edad Media a la Modernidad, y que ahora se presenta como inmanente a la multitud. El desarrollo argumentativo del texto girará en torno a la obra de Hardt y Negri, *Imperio* (2005), y centrará la atención en la génesis de la comunidad y su relación con la multitud y la tensión de esta última con el imperio. Situación que posibilita una noción de comunidad como multiplicidad y diferencia que encuentra su actividad ética-política de resistencia en la experiencia de despojo, abandono y desarraigo.

Una de las ideas que resulta apasionante a lo largo de la obra de Hardt y Negri, *Imperio*, es la idea de comunidad, que puede entenderse o relacionarse con la idea de sociedad. Pero es de notar que es en el desarrollo de esta idea en el que se soporta el arsenal argumentativo de estos autores para pensar el imperio y la multitud, no en vano al final del texto enfatizan en ella a propósito del legado franciscano que acompaña la obra:

Existe un antigua historia que puede servir para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de San Francisco de Asís. Consideremos su obra. Para denunciar la pobreza de la multitud, adoptó esa condición común y descubrió allí el poder ontológico de una nueva sociedad (Hardt y Negri, 2005, p. 433).

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional.

Es en este sentido en el que los autores entienden el ser comunista.

Un recorrido por la idea de comunidad, que será esencial para pensar las lógicas en que se mueve el imperio, nos posibilita varios acercamientos. El primero de ellos hace referencia a lo que el cristianismo primitivo entendió desde los orígenes como comunidad cristiana, que no sólo evidenció la *Koinonía* como participación activa en lo común, sino que también la vinculó a la esencia misma de su experiencia cristiana, tanto en su génesis histórica como dogmática (la Trinidad es pluralidad en lo común). El cristianismo entendió el concepto de comunidad como un lugar teológico y fundacional. En los Hechos de los apóstoles (2: 1, 11) el autor sagrado señala que estaban todos reunidos en el mismo lugar y por la acción del Espíritu Santo comenzaron a hablar en distintas lenguas:

Estaban de visita en Jerusalén judíos piadosos, procedentes de todas las naciones de la tierra. Al oír aquel bullicio, se agolparon y quedaron todos pasmados porque cada uno los escuchaba hablar en su propio idioma. Desconcertados y maravillados, decían: “¿No son galileos todos estos que están hablando? ¿Cómo es que cada uno de nosotros los oye hablar en su lengua materna? Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, de Judea y de Capadocia, del Ponto y de Asia, de Frigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia cercanas a Cirene; visitantes llegados de Roma; judíos y prosélitos; cretenses y árabes: ¡todos por igual los oímos proclamar en nuestra propia lengua las maravillas de Dios!”.

Pero esta experiencia de comunidad no sólo se daba en el entendimiento sino que también era una experiencia de fraternidad. Más adelante en el mismo texto el autor de los Hechos de los apóstoles acentúa en que el valor de la comunidad está en la fracción del pan, es decir, la fraternidad:

Todos estaban asombrados por los muchos prodigios y señales que realizaban los apóstoles. Todos los creyentes estaban juntos y tenían todo en común: vendían sus propiedades y posesiones, y compartían sus bienes entre sí según la necesidad de cada uno. No dejaban de reunirse en el templo ni un solo día. De casa en casa partían el pan y compartían la comida con alegría y generosidad, alabando a Dios y disfrutando de la estimación general del pueblo. Y cada día el Señor añadía al grupo los que iban siendo salvos (Hechos 2: 44-47).

En este sentido la Iglesia primitiva no sólo le da a la comunidad el lugar teológico que le permitía entender el proyecto evangelizador sino que también le dio esencialmente un lugar escatológico, dicho de otra manera, la experiencia de salvación es una experiencia comunitaria, de fraternidad. Y así progresivamente, la Iglesia en su decurso va dando sentido a la idea de comunidad, que siempre ha estado en el centro de su actividad misional.

Pero lo que nos interesa señalar es que la comunidad es ante todo un proyecto de resistencia desde lo que es común. Fue en el despojo por la muerte del Maestro en el que los apóstoles experimentaron la idea de resurrección como Pentecostés, idea que estuvo enmarcada en el contexto de una comunidad desarraigada, desposeída y perseguida.

En el entendido clásico de muchos autores sobre la comunidad, y siguiendo a Esposito (1999, pp. 25-31), se puede señalar que esta palabra designa lo común, no lo propio, lo que empieza en donde termina la singularidad, lo que concierne a todos en cuanto es público. Pero es en este punto en donde la propuesta de Hardt y Negri muestra una nueva noción de comunidad que es esencial para pensar la multitud y su paso por el imperio porque la noción clásica de comunidad no singulariza. Esta perspectiva ha acompañado la semántica de la comunidad a lo largo de toda la Edad Media como pertenencia, territorialidad, vecindad y familiaridad. En la Modernidad la comunidad se entendió desde la identidad, es decir, la comunidad es una propiedad de los sujetos que se unen a ella, supuesto éste que va a soportar el concepto de pueblo y nación y en especial el de soberanía.

Hoy parecería que la noción de comunidad, tan sobreentendida en los actuales debates de la filosofía política hubiera perdido aspectos esenciales no sólo en su génesis sino en su sentido emancipatorio. Según Bauman (2003), la palabra *comunidad* se entiende con facilidad como un lugar agradable:

Para nosotros en particular, que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua y pocas personas parecen tener prisa alguna para ayudarnos, la palabra comunidad tiene un dulce sonido. Evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad (p. 9).

La comunidad como escenario de sentido compartido se traduce en solidaridad para construir proyectos ético-políticos en beneficio de sus miembros.

bros, una la ilusión de un mundo al que queremos acceder, es decir, es un nombre para referirse al paraíso perdido, es por ello que en el imperio la idea de comunidad se presenta como una idea superior:

Deseaba que, en las relaciones internacionales, se pudiera ir más allá de las lógicas del poder, de modo tal que los Estados particulares pudieran considerarse, jurídicamente, como entidades de igual rango y, por lo tanto pudiera formarse un Estado mundial y universal, organizado como una comunidad universal superior a los Estados particulares que los abarca a todos en su seno (Hardt y Negri, 2005, p. 25).

Así, se puede entender que a la base de la idea del proyecto de solidaridad internacional que destruyera el Estado-nación se desarrolla en su nombre la concepción de una nueva comunidad global inmanente a la multitud.

En las contradicciones al interior del imperio y las luchas que nacen de la mano de los nuevos movimientos sociales, en donde la confrontación local deja de ser territorializada para saltar a la escena global en nuevas formas de resistencia biopolítica: “ahora, las luchas son a la vez económicas, políticas y culturales y por lo tanto son luchas biopolíticas, luchas por la forma de vida” (Hardt y Negri, 2005, p. 76), estas luchas permiten crear nuevos espacios públicos, en ellas también se posibilitan nuevas formas de comunidad. La comunidad no solo encarna en el imperio el ideal de humanidad sino que también constituye el ideal político, comunidad de ciudadanos. Pero estos autores insisten que la idea de comunidad, o al menos aquella que se hace referencia a la nación, está empobrecida, dado el contexto de los muchos países dominados en donde la multiplicidad y la singularidad de las multitudes son subordinadas o entendidas desde la identidad, desde el pueblo, que no es multitud en tanto homogeniza, supuesto que posibilita la pregunta: ¿Cómo se entiende la multiplicidad en la comunidad? He aquí, de manera apresurada, un lugar de reflexión donde se puede establecer una relación entre la comunidad y la multitud.

En las actuales discusiones sobre la comunidad es inevitable desarraigarla de la noción de identidad, y es tal vez esta noción la que complejiza el tema de la comunidad a lo largo de la constitución de la identidad moderna. Autores como el canadiense Charles Taylor abogan en el actual debate de la filosofía

política por la constitución de un yo situado, es decir que una persona es en función de adscripciones culturales y sus compromisos valorativos:

Yo defendiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales (...) saber quién soy yo es conocer donde me encuentro. Mi identidad se define por mis compromisos e identificaciones (...) en otras palabras el horizonte dentro de cual puedo adoptar una postura (Taylor, 1996, p. 43).

Según Taylor la mente humana es dialógica y la identidad se genera en función de los lazos que nos unen a una comunidad lingüística: “nuestra identidad siempre se define en parte en la conversación con los otros o a través de la comprensión común que fundamenta las prácticas de nuestra sociedad” (Taylor, 2005, p. 254). Es relevante el lugar que ocupa la comunidad en el proceso de constitución del lenguaje y la identidad del ser humano, puesto que el lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística (Taylor, 1996, p. 51). Es en la comunidad donde se puede narrar en una historia el pasado, el presente y el futuro. Pero esta idea de comunidad no es suficiente para explicar la comunidad en la era del imperio, dado que la comunidad global es ante todo singularidades que se expresan en la multitud. Aquí cabe anotar que las singularidades como un todo plural poseen un sentido compartido, existe algo en común que si bien no elimina los rasgos diferenciales los ubica en el plano de inmanencia. El proyecto político poscolonial consiste en afirmar la multiplicidad de las diferencias para poder subvertir el poder de las estructuras binarias dominantes y así ir configurando una nueva noción de comunidad, una no moderna, al menos en su lógica binaria, que va constituyendo una comunidad de lo no doméstico, una comunidad de personas dispersas por el mundo (Hardt y Negri, 2005, pp. 164-165), situación propia de las sociedades posmodernas que se acentúan en la diferencia y en la multiplicidad y donde “cada diferencia es una oportunidad”, escriben estos autores.

Finalmente, la idea de comunidad que se va configurando en esta obra es una que a diferencia de la tradición moderna, que centraba la atención en las fronteras, límites raciales, religiosos y culturales posibilita una nueva semántica en la medida que logra vencer la idea del prójimo y el extraño expuesta por Bastide (1970): “La época moderna (...) está caracterizada por la confrontación con

los desconocidos, los extranjeros y sus mundos simbólicos, universos insólitos, no familiares, exóticos o arcaicos” (pp. 9-10). La comunidad que nos presenta Hardt y Negri va mucho más allá de la concepción local y cultural de comunidad, nos presentan una idea de comunidad global, que logra desarraigarse de la relación dual interior/exterior:

Cualquier alternativa que proponga se debe situar en un nivel igualmente global. Cualquier propuesta de una comunidad particular aislada, definida en términos raciales, religiosos o regionales, desvinculada del imperio (...) está condenada a convertir a tal comunidad en una especie de gueto (p. 228).

Esto permite entender otro aspecto de la idea de comunidad, aquel que la entiende como espacio público y no espacio restringido de demarcación y diferencia:

Las tierras comunes son la encarnación de la producción y la liberación de las multitudes. Rousseau decía que la primera persona que quiso obtener una porción de la naturaleza para que fuera de su exclusiva posesión y la transformó en la forma trascendente de propiedad privada fue quien inventó el mal. El bien por el contrario es lo común (Hardt y Negri, 2005, p. 326).

Es por ello que queda definida una noción más amplia de comunidad, una que entiende el desplazamiento de las multitudes a otros lugares que también serán considerados como propios. La comunidad humana se construye a través de la circulación “como un pentecostés secular, los cuerpos se mezclan y los nómadas hablan una lengua común” (Hardt y Negri, 2005, p. 384), esto encarna el deseo de la multitud de construir una comunidad humana como destino del mundo. Una comunidad que se constituye en la medida que se experimenta en el abandono, el despojo y la exclusión como sentimientos que mueven y movilizan la multitud. Esta nueva y creativa noción de comunidad expresa también el sentido más profundo del humanismo no como trascendencia sino como inmanencia. Autores como Nisbet (2003) señalan:

El redescubrimiento de la comunidad es sin disputa el desarrollo más característico del pensamiento social del siglo XIX, desarrollo que se hace extensivo mucho más allá de la teoría sociológica, a campos tales como

la filosofía, la historia y la teología, hasta ser, en realidad, uno de los temas principales de la literatura de imaginación del siglo (p. 71).

Pero también existen peligros, como lo deja expuesto Honneth (1999); esta categoría sede su contenido sociológico para quedar convertida en un componente ideológico del “nacionalsocialismo, que conduce hacia la representación de una identidad colectiva de los alemanes fundada biológicamente y que resulta decisiva para franquear el camino a la segregación totalitaria de cuanto sea foráneo” (p. 2). No obstante, el mismo Honneth enfatiza sobre la comunidad, afirmando que fue en los inicios del mundo moderno, en el terreno de la filosofía política de autores como Hobbes y Spinoza, en donde la noción de “comunidad” o “sociedad” dejaron de ser entendidas como una sustancia o un fin, y pasaron a ser definidas como una “función”:

Para Hobbes, a excepción de la “familia” (que a partir de ahora será concebida como la esfera de lo privado), todas las formas de un agrupamiento social (corporaciones, congregaciones, sociedades mercantiles) son presentadas como configuraciones secundarias en el marco de un ordenamiento estatal que se constituye mediante contrato (Honneth, 1999, p. 7).

Durante algunos años, después de la Segunda Guerra Mundial, por motivos políticos y morales el concepto de comunidad estuvo ausente de la escena pública. Ha sido el debate sobre el comunitarismo que lo ha logrado escenificar, dándole nuevos referentes y matices teóricos. Finalmente, Honneth deja notar tres sentidos en el que en la actual discusión se puede entender la noción de comunidad: uno, en la filosofía moral, la comunidad hace referencia a convicciones axiológicas compartidas; dos, en un sentido sociológico, la comunidad está relacionada al fortalecimientos de los vínculos que permitan potencializar la identidad; y tres, la comunidad es un escenario en el que se puede articular el vínculo axiológico y la participación comunitaria vital.

La idea de comunidad que hoy toma relevancia, al menos en lo que deja entrever el texto de Hardt y Negri es que la comunidad se da en el desarraigo, la deslocalización y en la profunda resistencia a las lógicas del imperio. Una comunidad que emerge del dolor y se traduce en amor y generosidad y que a la vez actualiza en el imperio la pregunta a la que fue expuesto Heidegger en

los años de la postguerra por un estudiante de filosofía: “¿Cómo es posible volver a dar un sentido a la palabra *humanismo*?” Época esta en la que millones de personas habían sido obligadas a abandonar sus países de origen y trasladarse a otros países y construir allí nuevas formas de vida. Es por ello que la idea de comunidad, en el sentido que la entendieron las primeras comunidades cristianas y que ha sido interpretada en otras épocas por algunas órdenes religiosas, es la que configura la comunidad y su resistencia en el imperio como multitud.

En la *Anomalía salvaje* (1993), Negri señala que la multitud tiene una función anti-individualista:

La naturaleza (...) es una entidad colectiva, un proceso que contempla a la individualidad humana misma como entidad colectiva (...) La determinación materialista del proceso constitutivo viene, de hecho, caracterizada por esta ulterior modalidad: el colectivo, la multitud. Desde el punto de vista histórico, la ruptura con el rígido individualismo de las concepciones difundidas de manera general en el pensamiento del siglo XVII, y en particular del hobbesiano, deviene total. Desde el punto de vista sistemático, la determinación spinoziana de lo colectivo tiene efectos poderosos: permite a la concepción de la potencia desarrollarse de una manera integral (1993, pp. 233-234).

En este sentido el individuo deja de ser una abstracción porque está dentro del tejido de la multitud que se nos presenta hoy como una realidad tangible y se ha consagrado ya, por ende, en sujeto político que se expresa públicamente. Son estas manifestaciones las que hacen que la multitud se constituya como un ente singular y autónomo. Entiéndase por singular lo que Negri (1993), citando a Spinoza, entiende por cosas singulares:

Las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este aspecto una cosa singular (p. 233).

La multitud también es un concepto de diferencias de raza, género y sexualidad pero se refiere al deseo de que no hayan diferencias raciales o de

género, es decir, que éstas no determinen jerarquías de poder, “un mundo en el que las diferencias se puedan expresar libremente, ese deseo se refiere a la multitud” (Hardt y Negri, 2004, p. 129), así que multitud es un sujeto social y político capaz de realizar la democracia.

La multitud está dentro del imperio, escribían Hardt y Negri (2004), “es la carne verdadera de la producción posmoderna y al mismo tiempo el objeto al que el capital colectivo trata de convertir en cuerpo de su desarrollo global” (p. 129) y cuando la carne de la multitud queda aprisionada en el cuerpo del capital global se encuentra dentro y en contra del proceso de producción capitalista.

El análisis que hacen Hardy y Negri a la multitud es opuesto a los conceptos de pueblo y masa. En la medida en que, por un lado, estos autores dejan notar que el pueblo se entiende como una “unidad artificial” legitimada por el Estado moderno que reduce las diferencias sociales a una identidad y la masa se refiere al sentido capitalista de la fuerza productiva: “La multitud por el contrario no está unificada, sigue siendo plural y múltiple (...) la multitud se compone de un conjunto de singularidades, y aquí entendemos por singularidad un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad” (Hardt y Negri, 2004, p. 127).

En el contraste que intentan hacer estos autores también es importante anotar que la multitud tampoco se confunda con el concepto de *clase* porque la multitud es el conjunto de singularidades, necesidades y derechos, que no pierden su identidad al trabajar conjuntamente. Y estas singularidades son multitud, es decir potencia de vivir en comunidad y definir la forma de democracia, de producir y renovar el mundo como producción biopolítica y, es ante todo, resistencia en el sentido que según Spinoza la paz no es ausencia de conflicto sino confluencia de deseos:

Hasta podría decirse que la construcción del imperio y de sus redes globales es una respuesta a las diversas luchas emprendidas contra las maquinarias modernas del poder y, específicamente la lucha de clases impulsada por el deseo de liberación de la multitud. La multitud dio nacimiento al imperio (Hardt y Negri, 2005, p. 62).

Su actividad gira en torno al deseo de la liberación, una voluntad de “estar en contra”. Pero en el entendido señalado anteriormente que la multitud da

origen al imperio podemos decir, y tratando de establecer la relaciones entre comunidad, multitud e imperio, que en la tesis expuesta por Hardt y Negri que señala que la soberanía ha adquirido una nueva forma que articula organismos nacionales y supranacionales unidos en una lógica de dominio que se llamará imperio, la multitud se presenta como un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por las singularidades que la hace un sujeto social internamente diferente y múltiple, no es unidad e identidad sino que es en lo que hay en común (Hardt y Negri, 2004, p. 128) y nuestra experiencia muestra que lo que hay en común en el imperio es el despojo, el abandono en donde se radicaliza la multitud como potencia de obrar.

Es en el imperio como el resultado histórico y político del paso de los imperialismos modernos a una nueva forma de soberanía, en la que no se establece ningún centro de poder, sin fronteras y barreras fijas, desterritorializado y descentrado en el que se encuentran identidades híbridas (Hardt y Negri, 2005, pp. 14-15) donde la multitud debe crear nuevas formas de democracia que permitan salir de su dominio. El imperio se presenta como un poder unitario capaz de mantener la paz social y su orden como permanente, eterno y necesario que opera a escala global. No hay ningún lugar del poder, está en todas partes, es en consecuencia una u-topía, un no-lugar (p. 212), y es ahí donde la multitud encuentra su lugar como resistencia “pero la producción biopolítica de la multitud tiende a movilizar lo que comparte en común y lo que produce en común, contra el poder imperial de capital global” (Hardt y Negri, 2004, p. 129).

El imperio se estructura a través de una base política y una base ética, que se regula a partir de figuras jurídicas. Al interior de él existe un concepto jurídico que integra dos tendencias fundamentales: la primera es la noción de un derecho que se afirma en la construcción de un nuevo orden que abarca todo el espacio considerado como civilización, un espacio universal, ilimitado; la segunda es una noción de derecho que abarca todo el tiempo dentro de su base ética (Hardt y Negri, 2005, p. 30). Éste se constituye a partir de un paradigma de dominio y su intervención se hace jurídicamente legítima a través de la cadena de los consensos internacionales que apuntan a resolver los conflictos existentes. Su génesis está también en la capacidad para resolver conflictos colocándose al servicio de la justicia y de la paz (Hardt y Negri, 2005, p. 35).

Para problematizar el tema de la comunidad y su relación con la multitud y el imperio es importante señalar que aunque en el imperio se nos presenta una idea de comunidad universal, en la quedan recogidas todas las experiencias singulares y que pareciera suponer una ampliación a la noción moderna de comunidad que se ha entendido como límite e identidad, también puede vislumbrarse el riesgo de una abstracción del concepto, una idea sonora que convoca y genera sentimientos abstractos de pertenencia que se sitúa en un espacialidad más amplia.

En Spinoza la comunidad es una construcción y no un asunto de pertenencia, es un afecto, una eventualidad, en otras palabras es libertad para el desarrollo de las singularidades, pero la comunidad a la que hacemos referencia aquí es una comunidad política, como un cuerpo singular (Herrera, 2007, p. 6), que se hace fuerte por su capacidad de inclusión. La idea de comunidad de Spinoza logra deshacerse de dos postulados: uno, que supone que la comunidad es sólo un medio para la realización del individuo; y el otro, ve al individuo como un órgano que contribuye a la realización de la comunidad. En Spinoza el individuo y la comunidad se determinan mutuamente:

Cada individuo es un ser finito, es una fuerza finita que es determinada por otras fuerzas. Cuando todas estas fuerzas mantienen una clase de relación forman una colectividad la cual aparece ante el individuo como una fuerza externa que dispone quién es él y qué debería hacer. Al mismo tiempo la comunidad también es un cuerpo finito que se determina por la fuerza de cada individuo y por la acción de otras comunidades (...) cada individuo determina la multitud, [en tanto para Spinoza cada cosa real es una causa o efecto de algo] (Herrera, 2007, p. 25).

Pero es de notar que en Spinoza, “el individuo y la comunidad no son un imperio dentro de otro imperio, son seres naturales que intentan preservar en su ser” (Herrera, 2007, p. 25). Tanto la comunidad y el individuo se pueden entender como máquinas de deseos. El individuo en la comunidad posee una singularidad particular, ocupa puestos diferentes, está determinado por diferentes deseos.

La idea de que en la base de la concepción de multitud está la idea de comunidad sigue pareciendo todavía vigente y no sólo queda sobreentendida en los debates políticos contemporáneos sino que, en un contexto como el colombiano, siempre animó la consolidación de un Estado comunitario de arraigo en las actividades locales y de pertenencia, que sin perder de vista la

idea de una comunidad universal en la que desarrolla el nexo entre lo local y lo global ha ido configurando la actividad política de esta sociedad. Es la idea de comunidad posmoderna, universal, plural la que va configurando la multitud como resistencia. Pero a la vez contradictoria en algunos momentos de la sociedad colombiana, que ha encontrado en la comunidad local un referente para la actividad política, es decir, que frente a un sujeto desvinculado de marcos culturales, que rige sus acciones de acuerdo a la racionalidad y a las premisas de universalidad de sus derechos; característica propia del ciudadano moderno, aparece otro aquel “formado por comunidades históricamente constituidas: étnicas, societales, vecinales, religiosas o de otro orden, que desean preservar su cohesión, su identidad, sus derechos tradiciones y su visión particular de vida buena” (Uribe, 1999, pp. 143-144). Pero estas características sólo encuentran actividad ética y política en el sentido que es en el despojo de éstas en el que se moviliza la potencia de la multitud como potencia política de obrar.

Este hecho presentó una unión conflictiva entre las instituciones liberales con las realidades locales, regionales, étnicas y societales (Uribe, 1999. p. 144). Con ello se presentó una fuerte tensión entre la esfera pública del Estado, regida por los principios del liberalismo moderno, con una esfera privada, doméstica en la que se desarrollaba la vida de los sujetos sociales, desde un vínculo fuerte con la comunidad. Así, la idea de comunidad acompaña la configuración del ciudadano en Colombia, que antes que individuo es vecino, es decir, pertenece al conjunto de singularidades locales cohesionado en torno a lo común. Entonces, la idea de comunidades locales, o la de villa o la de parroquia es la que hizo del vecino el ciudadano de la nueva nación:

En estas primeras formas de ciudadanía mestiza, predomina un doble referente comunitario [citaré solo el primero]: pues entre el sujeto individual y el Estado, existen cuerpos intermedios muy diferenciados, las comunidades, y es la pertenencia a éstas en calidad de vecino lo que convierte a un sujeto individual en ciudadano; en el encuadramiento de las comunidades tradicionales en los marcos liberales de la representación, chocan con el modelo clásico que presupone una relación directa entre el ciudadano individual y el Estado (Uribe, 1999. pp. 15-153).

He aquí un sentido profundo de la multitud que no sólo necesita configurar su éxodo como resistencia, sino que además ha de convertir su resistencia en poder constituyente que rechaza la soberanía a favor de la democracia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastide, R (1970). *El prójimo y el extraño: encuentro entre civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bauman, Z (2003). *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Hardt, M. y Negri, A (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. España: Debate.
- Hardt, M. y Negri, A (2005). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Herrera, W (2007). *Spinoza, historia, superstición y política. Reportes de investigación*. Bogotá: Editorial: Universidad del Rosario.
- Honneth, A (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual [Trad. De Roberto R. Aramayo y J.C.]. *Isegoria*, 20.
- Negri, A (1993). *La anomalía salvaje*. Barcelona: Anthropos.
- Nisbet, R (2003). *La formación del pensamiento sociológico* [Tomo I de 1966, trad. de E. Molina de Vedia]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, Ch (1996). *Las fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna* [traducción de Ana Lizón]. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch (2005). *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu.
- Uribe, M (1999). Comunidades, ciudadanos y derechos. En F. Cortés Rodas, A. Monsalve Solórzano, *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*. Medellín: Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y SM Librero Editores.

LA FORMACIÓN ESTÉTICA COMO CONSTITUCIÓN DE LO HUMANO

Wilmer Hernando Silva Carreño¹

(...) el poder terreno no se interesa por el individuo,
el Estado no se interesa por la diversidad humana,
sino sólo y exclusivamente por la totalidad del pueblo,
para que en la misma conserve su eterna consistencia real

(Broch, 1989, p. 371).

En lo que sigue se muestra cómo, por la relación arte y política, el Estado encarna formas de poder que se hacen visibles en diferentes dimensiones de la vida de los pueblos. Además, se entrevé cómo mediante la formación estética se posibilita que dicha relación adquiera significación cuando arte y Estado devienen la constitución de lo humano, articulando la propia temporalidad en la que acontecen, como aspectos esenciales de la condición humana. Para esto, se hacen aproximaciones teóricas desde lo expuesto por Broch en *La muerte de Virgilio* con objeto de analizar el papel de la literatura en la actualidad política.

¿DICOTOMÍA, ARTE Y ESTADO?

Pensar una relación entre literatura y política puede ser un equívoco si se plantea como una relación en la que paralelamente cada una acontece de forma independiente. Esto implica que no es posible establecer una relación directa por cuanto dicha relación se daría, más bien, por procesos coyunturales, esto es, asuntos o hechos políticos que se vuelven tema de la literatura y en general del arte cuando despiertan algún interés que puede ser motivo de denuncia, halago, engrandecimiento o crítica. Asimismo, la política se vuelca sobre la literatura cuando es vista como un medio para acometer un tema de interés y/o preocupación pública. Entonces, pensar la relación entre política

¹ Licenciado en Filosofía y magíster en Ciencias de la Educación, Universidad de San Buenaventura; Doctorado Interinstitucional en Educación (en curso), Universidad Pedagógica Nacional. Profesor de la Secretaría de Educación Distrital y Profesor Universidad de San Buenaventura. Correo: wisilca@gmail.com

y literatura debe empezar por significar que la una es dada independiente de la otra, pero que se articulan y que no puede pensarse el arte al margen de lo político, por cuanto es en la vida pública en donde adquiere significatividad. El arte y la política son, en sí mismos, ámbitos de la praxis humana, por lo que no se trata sólo de preguntar por la función política y social del arte. Pensar una relación entre ambas es entrever que la misma es innegable. Al respecto, en la obra de Herman Broch, *La muerte de Virgilio* (1989), la figura de entregar la *Eneida* a manos del César salvándola del fuego indica que es ésta un elemento estructurante del porvenir del Estado, de la política, de la construcción de un modelo de *civitas*. Por la novela el Estado adquiere significación, y se perpetúa. Dice el César: “(...) tengo que erigir ciudades porque son el punto de apoyo del orden romano” (Broch, 1989, p. 362). A la vez que el Estado, deviene, entonces, como el salvador de la *Eneida*, como el salvador del arte.

Schiller, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (2005), afirmaba que la libertad humana era posible sólo a condición de una formación estética de los ciudadanos. Aquí se entrevé ya una aproximación relacional entre el arte y la política, y más aún, una concepción del arte como condición de la constitución de lo público. De ahí que en este sentido una formación de lo estético deba convertirse en tarea primordial de la política (Schiller, 2005, p. 147). Lo estético no se reduce a lo accesorio, implica la totalidad de lo humano, para lo cual ha de tenerse en atención el hecho susceptible de darse el ideal de humanidad, de libertad humana, bajo las conceptualizaciones y discursos de lo agenciado por el poder político, como dice el César en la novela de Broch: “El Estado que mi divinizado padre —santa sea su memoria— ha querido, el Estado que de acuerdo con su testamento me estoy esforzando por edificar, este Estado, es él mismo la libertad, imperecedera y real (...)” (Broch, 1989, p. 365).

El arte permitiría, según Schiller, vincular la sociedad que estaba fraccionada entre un salvajismo de las clases populares y un egoísmo de las clases cultas. Pone en evidencia que la enajenación de la vida pública respecto de la institucionalización estatal, la exclusión social, es un horizonte que la literatura, y el arte en general, está llamada a problematizar, evitando caer en una simple inclusión en el ámbito de lo artístico de asuntos políticos y sociales, aunque sí los implique, para tratar de vincular como identidad el todo del constructo de lo público.

Lo que conlleva a pensar la posibilidad de una dicotomía entre lo que sería la autonomía del arte respecto del mundo y el arte como un ámbito más de lo humano. Para Schiller el arte, como ámbito de la actividad humana, se mantiene “libre de la corrupción de las generaciones y del tiempo” (Schiller, 2005, p. 173). De forma que posibilitar en el hombre tanto el instinto para lo bello, para el arte, como la capacidad de producción artística, es el punto de partida para la reivindicación de lo público, para la superación de la corrupción de la vida pública.

Queda al respecto la pregunta: ¿Cómo es posible establecer un ámbito de lo artístico invulnerable a la decadencia o la corrupción política a la que son susceptibles otros ámbitos como la economía, la política misma y la cultura? La respuesta podría darse en tanto que, “para resolver en la experiencia el problema político, precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza” (Schiller, 2005, p. 101). En este sentido, el asunto de la política está mediado por la posibilidad de darse el devenir de lo estético, en efecto, indica asimismo:

¿No es cuando menos extemporáneo preocuparse ahora por elaborar un código para el mundo estético, cuando los acontecimientos del mundo moral atraen mucho más nuestro interés, y cuando el espíritu de investigación filosófica se ve impelido de modo tan insistente por las actuales circunstancias a ocuparse de la más perfecta de las obras de arte, la construcción de una verdadera libertad política? (Schiller, 2005, p. 134).

Así, en Schiller se configura lo que puede denominarse una pregunta por la educación estética como la posibilidad que tiene el hombre de fundar humanidad como sujeto político. Pero hay que recordar, entonces, la crítica que hace Gadamer a la propuesta de Schiller, en cuanto la educación estética puede comprenderse como una simple educación para el arte o para el ejercicio artístico, el cultivo de la capacidad artística. En efecto, dice:

Es conocido que de la idea primera de una educación a través del arte se acaba pasando a una educación para el arte. En lugar de la verdadera libertad moral y política, para la que el arte debía representar una preparación, aparece la formación de un “estado estético”, de una sociedad cultural interesada por el arte (Gadamer, 2001, p. 122).

Advierte Gadamer que, en lugar de comprender el arte como una actividad enriquecedora de la realidad, como un perfeccionamiento de la naturaleza humana, se corre el riesgo de constituir la estética y la experiencia estética en un “un enmascaramiento, una ocultación o incluso una deformación de la misma” realidad (Gadamer, 2001, p. 122).

Por esto, no se trata de procurar la llamada “estetización de la política” o la “politización del arte” (Benjamin, 1982, p. 57), sino de entrever que arte y política, como aspectos interrelacionados de la vida humana, son ámbitos estructurantes del orden social que vinculan la realización de lo humano. Tampoco se trata de otorgar al arte la función de la formación cívica o construcción ciudadana. Lejos está la intención de que el arte encarne expositivamente la vida pública o sea exaltación de la política misma; sin embargo, en alguna forma puede el arte pretender o albergar ideas de soberanía, como nuevamente el César, pero con la expresa característica que no las ejecuta:

Sí, me odias porque estás lleno de ocultos pensamientos de rey, pero has sido demasiado débil como para emprender siquiera el más leve intento de ejecutarlos; me odias porque no has tenido otra salida que albergar tus ideas de soberano en tu poema, para al menos aquí poderte mostrar más poderoso que tus soberanos (...) (Broch, 1989, p. 387).

Tampoco se trata de llevar al arte a una enajenación pública, de modo que todo lo público sea permeado por lo estético, por cuanto puede degenerar en cotidianidad absoluta que le resulta imposible ser referente de crítica y transformación. Se trata de pensar el arte en tanto se configure una conciencia estética más allá de una expresión egoísta de la subjetividad o creación fantástica o pintoresca de la realidad (Heidegger, 1995, p. 60). En efecto, en la obra de Broch, el diálogo entre Virgilio y el César, a la vez que refiere la confrontación siempre viva entre el arte y el poder, indica también cómo la literatura se ha convertido en una tribuna de discusión política sobre los asuntos de lo público, pero esto no puede perder como horizonte el lugar que corresponde a cada uno, como afirma Broch por boca de Virgilio: “Tu obra se mide por su utilidad estatal, la mía por su perfección artística” (Broch, 1989, p. 311).

EL ABUSO POLÍTICO DEL ARTE

Si Schiller lleva a pensar la necesidad de una formación artística, ésta ha adquirido en la actualidad una connotación farmaceuta, pero no una forma de

expresión de la experiencia humana como humanidad. Esto es, la comprensión que se tiene del arte puede estar asociada simplemente a una función pragmática y utilitaria. Por ejemplo, la música se valora por que ayuda a la concentración, a la expresión sensible; la literatura con el aprendizaje y el desarrollo cognoscitivo; el teatro y la danza con la expresión corporal, con facultades como la agilidad y el equilibrio; las artes visuales y la arquitectura, con la memoria de la cultura, la historia y la identidad histórica; la pintura con la expresión y representación emotiva y anímica; lo que denota que se capitula el arte como un medio de reflejo y expresión de la cotidianidad. Y a la par que se desarrolla la ciencia y la técnica, evoluciona la expresión artística y una comprensión vulgar de la misma; sin desconocer por esto que:

Aunque el arte se exprese de esta o de aquella manera, en todas sus ramas, aun en la arquitectura y en la música, en todas partes sirve al conocimiento y expresa conocimiento; la unidad del conocimiento y la unidad del arte son hermanas (Broch, 1989, p. 340).

Aunque la literatura en muchos casos pone al descubierto las preocupaciones de los escritores respecto de fenómenos políticos que se han dado en la historia, queda al margen un proyecto político claro en la comprensión de la misma. Muchas obras se tornan en nuestros días en no más que excelentes novelas o textos u obras de arte que recogen una historicidad particular, configurándose una comprensión romántica de la literatura, pero dejando al margen el hecho de que, a lo largo de la historia, el arte siempre ha tenido una función particular en virtud de su relación, aunque quizá ampliamente servil, con el poder político, lo cual muestra que el arte ha sido pensado como un instrumento publicitario y propagandista de las clases dominantes por cuanto, como en el caso de la cultura egipcia, por ejemplo, se utilizaba para exaltar a los faraones.

En la actualidad el arte al servicio del poder estatal y de las corporaciones capitalistas cumple una función pragmática, enunciar el bienestar, por ejemplo, sí y sólo sí, hay consumo. Se ha convertido, asimismo, en un objeto de mercado, por cuanto, su valor estético está determinado por el precio económico que se le asigne, indicándose que a mayor precio, más valor y por tanto, mejor arte. De esta forma, el arte ha asumido una dimensión publi-

taria, pues lejos de enunciar con autonomía e independencia la realidad, es a su vez un medio, una herramienta al servicio de élites y agencias de poder. Cabe, asimismo, plantear la cuestión de si acaso no ha caído la literatura en el sistema del consumismo, en la gramática del mercado, si no ha caído o se ha volcado a producir consumidores de texto, que denuncia Broch diciendo:

Aquel que alaba un verso como tal, sin preocuparse de la realidad aludida por el mismo, confunde lo productor con lo producido, se hace culpable, a sabiendas o no, del perjurio que niega la realidad, que la aniquila, se hace cómplice de todos los perjuros (Broch, 1989, p. 241).

Así, el poder político ha encontrado en el arte un camino efectivo para extender sus ideologías o la información necesaria para mantenerse como tal. Sartre indicó en una entrevista hacia 1965, las caracterizaciones de manejo político a las que ha sido sometido el valor de la literatura. En dicha entrevista aduce razones de dos tipos por las cuales rechazó el premio Nobel de Literatura:

Unas, de tipo subjetivo, y otras de tipo objetivo. La razón subjetiva se desprende de mi concepción del intelectual, del escritor, que tiene que ser un realista crítico, y rechazar toda institucionalización de su función (...). Diría incluso que si la literatura se institucionaliza, pues bien, forzosamente muere. La razón objetiva (...) consiste en que tal vez pueda aceptarse un premio internacional, pero sólo si lo es realmente. Es decir, si en una situación de tensión Este-Oeste, se atribuye tanto al Este como al Oeste, en función únicamente del valor de los escritores (...) para mí, precisamente, el verdadero problema reside en el enfrentamiento cultural del Este y del Oeste.

En la obra de Broch, Virgilio personifica, en su oposición al César, la renuncia a las prebendas de un Estado que en su devenir deshumaniza, designifica, que configura un mundo aparentemente civilizado, pero como marioneta de un sistema que absorbe sin dar lugar a la humanidad. Aún más, en relación con esta institucionalización posible, Broch señala en la obra precisamente cómo el desplazamiento de la estrella hacia el oriente muestra la necesidad de configuración de un nuevo mundo:

Ambos miraban hacia el Oriente, unidos en la nueva comunidad de la mirada dirigida hacia el Oriente; y en el firmamento oriental se elevará el astro. —Al Occidente brilla la Estrella Julia (...) y sin embargo ya no quieres contemplarla, Virgilio [...] ¿Nunca cesará tu odio? (1989, p. 414).

Esta alegoría demanda una concepción de mundo más allá de la occidentalización de la humanidad, deja ver la necesidad de la crisis o la muerte de Europa para que emerja y se haga manifiesta una humanidad del Este, que bien puede entenderse como una desestructuración de lo que ha sido occidentalizado. Husserl advierte sobre esta crisis: “Las naciones europeas están enfermas, Europa misma está —se dice— en crisis” (1991, p. 324).

Al respecto dice Kundera:

El adjetivo “europea” señalaba para él (Husserl) una identidad espiritual que va más allá de la Europa geográfica (hasta América, por ejemplo)... Según él, esta filosofía, por primera vez en la Historia, comprendió el mundo (el mundo en su conjunto) como un interrogante que debía ser resuelto (1987, p. 15).

A partir de esto se entrevé asimismo que es posible, sin embargo, una concepción transnacional del Estado, en efecto, se señala: “Aunque hoy todavía, oh César, debas proteger los límites del Estado, el Imperio será ilimitado” (Broch, 1989, p. 367). Emerge, pues, una configuración política que establece un poder político que traspone incluso las fronteras culturales: “El Estado es la realidad suprema extendida visiblemente sobre los países” (Broch, 1989, p. 372); que corresponde con la conceptualización que Hardt y Negri enuncian como imperio (2005), un constructo de organismos nacionales y supranacionales que siguen una misma lógica de dominio, pero que constituyen a la vez un aparato descentrado y desterritorializado, es decir, sin ningún centro de poder y sin fronteras establecidas (Hardt y Negri, 2005, p. 14).

Empero, la literatura muestra el contexto económico, social, político y cultural de un Estado, por lo que es plausible que pueda operar como instrumento de legitimación del poder. Una educación estética que no pregunta por el sentido de lo humano, por el sentido del arte como constitución de lo humano, mediaría este proceso de legitimación estatal. La obra de Broch advierte sobre dicha politización e institucionalización de la literatura, por cuanto permite plantear que se enuncian, por un lado, el papel que desempeña

la literatura como una configuración de discurso político que busca constituir idearios culturales y sociales y, por otro, cómo la educación estética media la disposición y socialización de dichos discursos que instauran el poder y legitiman la institucionalización del poder político, que no termina más que la subestimación del arte respecto del ejercicio político, es decir, “frente al arte de reinar, frente al arte del ordenamiento estatal y de la paz (...), empalidecen todas las otras expresiones artísticas (...)” (Broch, 1989, p. 342).

Respecto de la relación entre literatura y política dice Sartre en la entrevista ya mencionada: “de lo que se trata, [...] es de situarse al lado del político para recordarle, incluso torpemente, los principios que orientan una acción y los fines que se propone” (Sartre, 1965). Así, se esperaría que a través de la formación estética la literatura cumpla una función de insurrección frente a las hegemonías políticas, más que traducir, reflejar o trasponer los discursos de lo político al ámbito de lo artístico, por cuanto en las condiciones actuales podría plantearse la emergencia de un capitalismo literario que instaura condiciones de vida al servicio del consumo de bienes, relegando la crítica y el aporte reflexivo a un ámbito no más allá de la opinión.

Esta caracterización capitalista en el devenir de la literatura, exige, como plantea Sábato, ciertas condiciones a las que se ve enfrentada la labor artística literaria:

Es entonces cuando además del talento del genio necesitarás de otros atributos espirituales: el coraje para decir tu verdad, la tenacidad para seguir adelante, una curiosa mezcla de fe en lo que tenés que decir y de reiterado descreimiento en tus fuerzas, una combinación de modestia ante los gigantes y de arrogancia ante los imbéciles, una necesidad de afecto y una valentía para estar solo, para rehuir la tentación pero también el peligro de los grupitos, de las galerías de espejos [...de aquello que termina] convirtiéndote en esa asquerosidad que se llama un hombre público (...) (Sábato, 1982, p. 87).

LA FORMACIÓN ESTÉTICA COMO CONSTITUCIÓN DE LO HUMANO

A partir de lo expuesto, cobra sentido la pregunta: ¿Cuál sería en esta sociedad el papel y el sentido de la educación estética? Es posible entrever que la

estética, y por ende la literatura, han ganado en las últimas décadas una independencia respecto del Estado por cuanto éste se ha visto limitado o incapaz para interferir en las decisiones que estas áreas han asumido, por ejemplo, la forma y los temas que los escritores desarrollan. Entonces, el arte encarna un ideal de la persona como sujeto de la libertad.

Sin embargo, es posible notar que bajo las gramáticas literarias, la apropiación discursiva del arte y la formación estética, se configura un proyecto de país, de nación, de Estado, definiendo por tanto caracterizaciones de una identidad nacional, imaginarios culturales, formas ideales de interacción humana, determinaciones de lo público y hasta legitimación o deslegitimación de lo que ha de ser entendido por poder político. Aun cuando dicha apropiación discursiva pueda ser asimismo agenciada por élites que ya han sido revestidas de un discurso nacional que ostenta el poder, o lo que es, la perpetuación generacional del poder; la formación estética tendría que reivindicar una apropiación discursiva revestida del sentido de lo humano. Sergio Ramírez, escritor nicaragüense, advierte el reto al que se enfrenta la literatura, señala: “la literatura fracasa cuando el escritor se toma en serio el papel de reivindicador y de servir como un instrumento político de denuncia o cuando quiere convencer al lector de su propia ideología o de sus propias posiciones políticas”², asimismo, puede decirse, la formación estética fracasa cuando deviene como mediación discursiva del poder político opresor.

De este modo la formación estética tiene el reto de no advenir como instrumento de mediatización ideológica, por cuanto sí le corresponde, por el contrario, posibilitar perspectivas de análisis, de cuestionamientos, críticas, juicios respecto de lo dado. Surge así la idea de pensar el arte políticamente de modo que enuncie, libre de cualquier determinismo, una perspectiva del mundo distinta, humana, dignificante, explorando y creando formas más humanas de pensar la sociedad. Del otro lado estaría también el aporte de la política, del Estado, en tanto que es la educación estética un deber del Estado:

[El Estado] tiene que ofrecer otra vez a las masas la seguridad corporal y espiritual que han perdido, debe garantizarles una paz duradera, debe

² El 16 de junio de 2012 el periódico *El Universal* de la ciudad de Caracas, reseñaba la conferencia dada por este escritor nicaragüense en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, y titulada *el Rol de la novela en la transformación socio-cultural y política de América Central*.

proteger sus dioses, y debe distribuir la libertad según las necesidades del bienestar colectivo. Esto y sólo esto es la humanidad del Estado, tal vez la única humanidad posible, pero en todo caso la mejor, aunque a menudo proceda en forma muy inhumana (...) (Broch, 1989, p. 366).

La formación estética cobra sentido en cuanto, como indica Kandinsky, “el arte es de hecho, una revelación plena de la dimensión espiritual del hombre” (2011, p. 67).

En la sociedad actual la formación estética, especialmente valiéndose de la literatura, tiene una demanda política: trasponer una crítica literaria y responder a las exigencias de la sociedad mediante una reflexión política que aporte a la solución de los problemas fundamentales de las comunidades humanas, a la organización del poder mismo y al desarrollo del pensamiento, lejos de ser un objeto de manipulación política, de conceptualización capitalista, de reproducción ideológica y de uso mediático. Sin olvidar que si bien es cierto que la literatura se reivindica como hacedora de humanidad, de enunciación de los derechos humanos, de la vida cívica, la paz, la identidad política, la participación de la vida pública; asimismo, por la literatura se anuncia la guerra, la violencia, la deshumanización, la corrupción.

Un reto primero sería, entonces, reintroducir el arte en la cotidianidad de la vida humana, de modo que entre la realidad misma, el mundo de la vida, la praxis cotidiana y la expresión artística no se configure ningún distanciamiento, por ejemplo, en el que el espectador y el artista, el escritor, no aparezcan como dos sujetos totalmente independientes, ajenos el uno del otro. Pero, más allá de aproximar la actividad artística a la cotidianidad o de salvaguardar su carácter peculiar, se trata de pensar desde la literatura, un punto de partida de configuración social a la luz de una articulación y no yuxtaposición de los diversos aspectos de la vida humana, es decir, no se puede pensar la persona y menos la vida pública como una yuxtaposición de la cultura, la economía, la política, la religión, entre otros aspectos, sino más bien como una integralidad humana en la que no se puede dar un aspecto al margen del otro (Nussbaum, 2007).

La formación estética tiene entonces la misión de reivindicar todos los medios posibles que coloquen la humanidad como eje del devenir, de la historia misma, como una posibilidad de superar el olvido del ser, como lo

plantea Kundera, citando a Heidegger, donde, tomando como precursor de la Edad Moderna a Cervantes, ante el olvido del ser dado por la filosofía y las ciencias, nace por su obra un “gran arte europeo que no es otra cosa que la exploración de este ser olvidado” (Kundera, 1987, p. 87). La formación estética deviene como el recurso que posibilita la reivindicación del hombre, la reivindicación del ser, el despliegue de la singularidad de la existencia humana y, sobre todo, frente a cualquier intento en que pueda ser reducida a la instrumentalidad capitalista o hacia un reduccionismo en el que se comprende como un medio de extensión cultural, ideológica o de idearios elitistas e intereses políticos hegemónicos, que buscan, en todo caso, reducir el sentido del mundo (Nussbaum, 2010).

Para Kundera (1987), los medios de comunicación que han degenerado en sistemas propagandísticos, viabilizan dicho proceso de reducción del mundo, de lo humano, y se han convertido en un canal homogéneo de perpetuación de intereses políticos reflejando por ejemplo un único orden social cifrado por una gramática, una cultura, una forma de vida excluyentes, por lo que se ha configurado un espíritu común “contrario al espíritu de la novela”, caracterizado precisamente por la complejidad, por la integralidad de lo humano como un todo, no fraccionado, no dividido; caracterizado además por la continuidad, por la interacción de la retención de lo pasado, lo presente y el porvenir, en definitiva por la construcción de una historia integral.

De esta forma, no se trata ni de una formación como instrucción artística, ni de una asimilación o capitulación de la literatura política, ni de un arte político, sino de un acercamiento riguroso y cuidadoso de la esfera estética a la esfera de la política bajo un horizonte de constitución de lo humano, estableciendo la misma relación inversa desde una mirada del arte como construcción pública (Vargas, 2006). Indicará Broch en palabras de Virgilio: “(...) también la obra de arte debe servir a la utilidad general y con ello al Estado” (Broch, 1989, p. 311). Si se entiende la política como la organización de la sociedad, la pregunta por el arte y la formación estética implica verlas como lenguaje, es decir, el arte, por mediación de la formación, es comunicación, interacción, expresión, por lo que es inherente a la constitución de subjetividad, de humanidad y por tanto a la condición humana (Reeder, 2007). Cabe indicar aquí que la literatura pierde sentido cuando se cae en un positivismo del lenguaje, escribir por escribir, en especial cuando se trata sólo de corres-

ponder a una exigencia pública, porque termina el arte convertido en bien público: “Me colma de honor, oh César, que eleves mi obra al valor de un bien público, sólo que yo puedo afirmar que no la he escrito para el lector, sino para mí en primer término (...)” (Broch, 1989, p. 310).

Con todo, es manifiesto en esta obra de Broch una radical denuncia al poder al que sirve y ha sido sometido el arte, y sobre el cual, se edifica la pretensión de denominar como verdad artística lo que parece bueno, grato, agradable para el Estado y, por tanto, avalado por éste. Pero, asimismo, es una denuncia del poder mismo, de las instituciones que lo sustentan, de la hegemonía en que se ha convertido la soberanía nacional, de la configuración de una sociedad no de ciudadanos ni de pueblos, sino de masas. “Hoy (...) tenemos que vérnoslas con cuatro millones de ciudadanos romanos, hoy tenemos frente a nosotros gigantescas masas ciegas, y éstas siguen sin tino a cualquiera que sepa presentarse con el manto ambiguamente tentador de la libertad (...)” (Broch, 1989, p. 365).

CONCLUSIONES

En la obra de Broch el deseo por destruir la *Eneida* no es otra cosa que el deber de distanciar el arte de la comprensión servilista e institucional a la que ha sido sometido, por cuanto el arte no ha de ser susceptible de un imperativo de carácter utilitario. Una formación estética como reivindicación del sentido de lo humano puede ofrecer una salida frente a este riesgo de comprensión utilitaria de arte y la educación estética. Dice Virgilio: “Sé que al arte no se le pueden imponer deberes de ninguna clase, ni útiles al Estado ni otros cualesquiera; dejaría de ser arte” (Broch, 1989, p. 333). Pero es a la vez el deseo de destruir el Estado fraticida, bélico, que se encarna en la *Eneida*, el compendio de hazañas de héroes que por la fuerza y la violencia pretenden un fin.

Frente a la racionalidad tecnocientífica que pretende presentarse como única fuente de verdad, le corresponde a la formación estética emerger como instancia emancipadora de lo humano, como componente esencial de la existencia humana. El asunto, sin embargo, existirá, con el desarrollo de la historia, y con el devenir de los pueblos y la configuración o trasfiguración de la política en continuo debate, por lo que, como dice Isaiah Berlin, “flotamos en un barco sin capitán, e ignoramos donde está el puerto. Hay que seguir, pues, navegando” (Berlin, 1991, p. 259).

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W (1982). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Berlin, I (1991). No sabemos dónde está el puerto; así pues, hay que seguir navegando. En G. Sorman, *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*. Barcelona: Seix Barral.
- Broch, H (1989). *La muerte de Virgilio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gadamer, J (2001). *Verdad y método I*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Hardt, M. y Negri, A (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M (1995). *El origen de la obra de arte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Trad. de J. Muñoz y S.]. Barcelona: Crítica.
- Kandinsky, W (2011). De lo espiritual en el arte. En *Vanguardias artísticas del siglo XX*. Bogotá: Le Monde Diplomatique.
- Kundera, M (1987). *La desprestigiada herencia de Cervantes*. En *El arte de la novela*. Barcelona: TusQuets Editores.
- Nussbaum, M (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Nussbaum, M (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz Editores.
- Ramírez, S (2012). Rol de la novela en la transformación socio-cultural y política de América Central. Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa. En: Periódico *El Universal*, Recuperado de: <http://www.eluniversal.com/arte-y-entretenimiento/120616/la-literatura-fracasa-al-servicio-de-la-politica>
- Reeder, H (2007). Lenguaje y reducción fenomenológica: una respuesta a la objeción wittgenteiniana. En *Lenguaje. Dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Sábato, E (1982). Querido y remoto muchacho. En *Abaddón el exterminador*. Barcelona: Formentor, Seix Barral, S.A.
- Sartre, J. P (Octubre-noviembre, 1965). Entrevista concedida a Jorge Semprún. *Cuadernos de Ruedo ibérico*, 3, 78-86.
- Schiller, F (2005). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del Hombre*. Barcelona: Anthropos.

Vargas, G (2006). El puesto de la estética en la filosofía. En *Pensar sobre nosotros mismos*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, San Pablo Editorial.

ÍNDICE TEMÁTICO

- alienación, 9, 35, 43, 57, 59, 62, 73, 97, 103, 199
- alteridad, 17, 134, 138, 142, 143, 144
- amor, 10, 18, 24, 58, 85, 94, 96, 100, 138, 162, 198, 199, 218, 219, 227
- amor profano, 13, 19, 20
- amor sacro, 13, 19, 20
- arte, 9, 10, 14, 18, 20, 24, 96, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247
- bienes inmateriales, 9
- bildung, 149, 150, 154, 155, 156, 161, 162, 163, 165
- biopoder, 9, 38, 69, 72, 75, 85, 102, 103, 104, 160, 182, 183
- biopolítica, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 41, 50, 101, 102, 103, 104, 126, 128, 134, 141, 160, 161, 163, 165, 181, 214, 215, 218, 220, 224, 229, 230
- burguesía, 91, 92, 100
- capital, 9, 37, 47, 48, 50, 51, 55, 62, 63, 65, 91, 92, 94, 98, 99, 104, 109, 114, 122, 124, 145, 168, 186, 229, 230
- ciudadanía, 34, 35, 36, 38, 100, 138, 157, 200, 232
- cognitariado, 51, 57, 208
- cognitario, 43, 56, 57
- colonialismo, 34, 176, 177, 178
- comunicación, 37, 40, 47, 50, 55, 56, 57, 58, 63, 88, 90, 101, 103, 114, 115, 122, 123, 125, 132, 135, 136, 141, 146, 162, 163, 179, 180, 182, 184, 187, 188, 208, 218, 245
- comunidad, 6, 7, 8, 10, 11, 28, 33, 38, 44, 45, 58, 61, 97, 120, 137, 138, 144, 163, 187, 198, 208, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 241
- conciencia, 8, 13, 16, 21, 22, 23, 24, 36, 53, 80, 81, 82, 88, 96, 140, 143, 156, 172, 180, 206, 238
- condición humana, 9, 48, 235, 245
- cuerpo, 8, 48, 49, 53, 57, 59, 60, 62, 72, 79, 96, 99, 103, 104, 119, 172, 187, 193, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 214, 215, 229, 231
- cultura, 9, 11, 38, 40, 44, 45, 46, 53, 59, 86, 113, 116, 121, 125, 137, 141, 170, 177, 188, 217, 237, 239, 244, 245
- deconstrucción, 136
- democracia, 36, 86, 92, 131, 137, 157, 159, 160, 162, 163, 188, 199, 200, 214, 229, 230, 233
- despojo, 221, 223, 226, 230, 232
- desterritorialización, 175, 186, 217, 218
- disponer, 43, 44, 56, 153
- dispositivo, 15, 44, 45, 52, 54, 60, 116, 142
- donación, 14, 16, 17, 18, 20, 24

- educación, 35, 37, 38, 39, 40, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 122, 131, 137, 150, 151, 154, 155, 167, 169, 178, 185, 236, 237, 241, 242, 243, 246
- eidos, 30
- enajenación, 8, 90, 236, 238
- entorno virtual, 5, 54, 59, 60, 61
- epojé, 20
- estado, 26, 35, 38, 71, 87, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 123, 125, 133, 137, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 162, 180, 183, 185, 194, 197, 200, 209, 214, 215, 217, 224, 229, 232, 235, 236, 240, 241, 243, 244, 245, 246
- estado-nación, 34, 36, 48, 88, 142, 175, 176, 180, 224
- estética, 6, 13, 18, 21, 22, 24, 44, 134, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246
- ethos, 10, 35, 38, 39, 40, 41, 111
- excedencia, 13, 14, 15, 17, 18, 22, 23, 24
- existencia, 8, 14, 15, 21, 25, 26, 30, 59, 61, 71, 72, 77, 101, 112, 116, 118, 124, 132, 133, 134, 136, 143, 152, 154, 157, 158, 159, 160, 162, 169, 170, 193, 196, 218, 228, 245, 246
- facticidad, 218
- fantasía, 10, 13, 15, 16, 19, 22, 28, 30
- fenómeno saturado, 13, 14, 15
- fenomenología, 2, 13, 15, 17, 18, 23, 24, 28, 30, 44, 175, 205
- fenomenología de lo invisible, 5, 13
- fenomenología del signo, 24
- flujo bioplítico, 36, 37
- formación, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 34, 108, 110, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 169, 175, 197, 201, 205, 209, 213, 218, 235, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 245, 246
- general intellect, 27, 28, 50, 55, 57, 63
- globalización, 70, 81, 105, 109, 112, 121, 140, 141, 175, 176, 181
- gubernancia, 160, 163
- gobierno, 5, 40, 81, 92, 108, 118, 119, 149, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 163, 172, 173, 184, 199, 200
- gubernamentalidad, 214
- humanidad, 8, 26, 28, 44, 70, 86, 88, 89, 97, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 145, 146, 154, 155, 158, 170, 171, 202, 209, 217, 218, 224, 236, 237, 239, 240, 241, 244, 245
- humanismo, 37, 44, 46, 145, 193, 194, 202, 203, 226, 228
- humanización, 145, 155, 159
- identidad, 5, 29, 37, 38, 43, 47, 49, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 60, 62, 63, 76, 96, 136, 141, 142, 143, 157, 163, 169, 170, 178, 180, 223, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 236, 239, 241, 243, 244

- imaginación, 10, 15, 16, 21, 22, 28, 30, 56, 138, 198, 203, 227
- imperialismo, 34, 48, 88, 91, 92, 125, 175, 176, 177, 178, 215, 217
- imperio, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 30, 34, 36, 43, 48, 49, 51, 58, 62, 63, 70, 71, 72, 74, 75, 81, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 131, 132, 136, 137, 138, 142, 144, 145, 146, 149, 156, 157, 160, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 193, 198, 199, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 241
- individuación, 5, 8, 10, 11, 43, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 62, 63
- individualidad, 38, 228
- individuo, 7, 10, 19, 33, 37, 38, 47, 50, 52, 53, 61, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 102, 120, 123, 144, 151, 154, 158, 167, 168, 172, 214, 228, 231, 232, 235
- inmanencia, 8, 9, 11, 15, 22, 24, 26, 27, 28, 63, 70, 77, 92, 122, 132, 133, 134, 145, 193, 194, 195, 197, 201, 202, 215, 216, 225
- inteligencia colectiva, 47, 63, 138, 209
- internet, 8, 55, 91, 107, 109, 185, 186, 187, 188
- invisibilidad, 10, 29
- invisible, 5, 10, 13, 14, 16, 17, 18, 23, 24, 29, 30, 35, 116, 168
- lenguaje, 8, 9, 37, 56, 80, 88, 90, 111, 112, 114, 172, 179, 187, 225, 245
- libertad, 35, 57, 59, 71, 83, 95, 118, 120, 123, 134, 143, 144, 146, 155, 156, 161, 162, 188, 201, 208, 231, 236, 237, 243, 244, 246
- lo común, 5, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 58, 61, 62, 63, 149, 156, 161, 162, 163, 222, 223, 226, 230, 232
- masa, 50, 200, 229
- mercancía, 47, 56, 57, 98, 105, 107, 141
- método fenomenológico
- multitud, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 24, 25, 26, 28, 36, 37, 38, 39, 40, 55, 60, 63, 70, 74, 81, 85, 87, 89, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 142, 145, 149, 153, 157, 160, 161, 162, 163, 172, 173, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 208, 209, 214, 215, 218, 221, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233
- mundo de la vida, 9, 37, 45, 50, 54, 62, 132, 141, 244
- nación, 124, 135, 139, 140, 145, 159, 223, 224, 232, 243
- percepto, 15, 16
- persona, 10, 11, 17, 20, 21, 22, 25, 37, 76, 123, 134, 137, 138, 140, 144, 206, 207, 215, 225, 226, 243, 244
- poder, 7, 10, 25, 33, 36, 37, 38, 40, 41, 48, 49, 50, 58, 69, 70, 71, 74, 80, 82, 85, 87, 88, 89, 94, 97, 98,

- 101, 102, 103, 104, 115, 116, 131, 133, 135, 137, 144, 145, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 168, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 224, 225, 229, 230, 233, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246
- poiesis, 202
- posmodernidad, 25, 27, 33, 34, 35, 36, 48, 55, 92, 132, 136, 137, 145, 161, 215
- potencia, 7, 9, 25, 26, 28, 30, 45, 50, 54, 55, 58, 60, 102, 118, 122, 157, 158, 161, 162, 196, 213, 214, 221, 228, 229, 230, 232
- potere operaio, 11, 49, 50, 63
- preindividual, 46, 51, 52, 53, 55, 63
- producción de sentido, 8, 21
- producción inmaterial, 184
- proletariado, 74, 93, 100, 131, 144, 181, 184
- racionalidad, 33, 37, 45, 105, 133, 34, 144, 156, 170, 215, 232, 246
- racionalidad instrumental, 133
- resistencia, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 24, 30, 48, 51, 58, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 81, 82, 91, 140, 142, 143, 169, 172, 175, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 198, 199, 217, 221, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 232, 233
- restancia, 11
- revolución, 5, 85, 99, 109, 123, 124, 162, 193, 195, 200
- saturación, 10, 14, 15, 16
- singularidad, 7, 9, 24, 25, 27, 28, 30, 37, 38, 58, 63, 80, 82, 105, 122, 133, 141, 144, 153, 160, 162, 168, 170, 173, 200, 223, 224, 229, 231, 245
- soberanía, 48, 87, 88, 104, 115, 122, 136, 156, 159, 160, 161, 168, 172, 175, 176, 223, 230, 233, 238, 246
- subjetivación, 5, 10, 28, 72, 137, 161
- subjetividad, 8, 28, 43, 49, 50, 51, 54, 57, 58, 62, 63, 70, 76, 79, 81, 82, 88, 89, 92, 95, 100, 122, 131, 134, 136, 137, 138, 141, 142, 144, 151, 158, 160, 161, 199, 208, 138, 245
- subversión, 9, 14
- sujetación, 10
- sujeto, 9, 10, 13, 17, 18, 21, 24, 25, 28, 34, 35, 39, 43, 44, 45, 49, 50, 55, 57, 58, 62, 63, 69, 70, 71, 73, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 89, 93, 94, 95, 96, 133, 138, 142, 143, 155, 169, 172, 173, 184, 187, 198, 213, 218, 228, 229, 230, 232, 237, 243
- técnica, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 53, 55, 56, 62, 63, 109, 133, 150, 158, 239
- tecnologización, 9
- telos, 8, 10, 187, 197, 198
- temporalidad, 8, 155, 235
- tercer sector, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 79
- tiempo, 8, 13, 26, 27, 28, 30, 35, 50, 52, 53, 55, 56, 61, 69, 73, 86, 90,

103, 118, 120, 143, 168, 170, 173,
179, 184, 186, 229, 230, 231, 237
trabajo inmaterial, 5, 9, 43, 48, 49, 52,
55, 59, 62, 89, 184
transindividuación, 48
trascendencia, 15, 26, 27, 38, 50, 70,
145, 226
tropel, 6, 175, 183, 184, 185
universidad, 5, 11, 39, 89, 101, 105,
106, 107, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 122, 123, 124, 125, 185,
186, 187, 188
virtualidad, 9, 57, 59, 103, 146

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Alayón, 75, 84
 Bacon, 203
 Bakan, 206, 210
 Barber, 206, 210
 Bastide, 225, 234
 Baudrillard, 134, 135, 147
 Bauman, 223, 234
 Benjamin, 238, 247
 Benner, 155, 164
 Berger, 84
 Berlin, 246, 247
 Bifo, 208, 210
 Boron, 176, 177, 179, 190
 Bricall, 110, 126
 Broch, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247
 Brunner, 106, 110, 111, 126
 Bula, 2, 4, 6, 193, 199, 200, 209, 210
 Burnham, 123, 126
 Castells, 188, 190, 191
 Cayuela Sánchez, 126
 Chanlat, 113, 114, 126
 Chinying Lang, 64
 Clark, 208, 210
 Comenio, 150, 154, 164
 Corbin
 Cortés, 64, 174, 234
 Courpasson, 82, 84
 Dany, 82, 84
 De Oto, 102, 126
 De Sousa Santos, 112, 115, 126, 127
 Deleuze, 48, 49, 50, 52, 58, 64, 115, 116, 122, 123, 126, 181, 195, 196, 203, 205, 207, 210, 213, 215, 220
 Derrida, 136, 147
 Doctorow, 208, 210
 Doidge, 208, 210
 Drucker, 120, 123, 124, 126
 Elmquist, 47, 64
 Escoto, 27, 28, 30, 196
 Esposito, 102, 104, 126, 223
 Feuerbach, 86
 Fontana, 74, 127
 Foucault, 7, 48, 50, 69, 74, 80, 82, 84, 102, 103, 105, 127, 128, 151, 152, 153, 164, 181, 202, 213, 214, 215, 220
 Francisco de Asis, 24, 25, 30, 58, 221
 Freud, 169, 172, 174
 Gadamer, 155, 156, 159, 164, 237, 238, 247
 Galcerán, 107, 127
 Gergen, 55, 64
 Giarracca, 115, 127
 Grimal, 220
 Habermas, 50, 86, 121, 127
 Hall, 72, 84
 Hardt, 7, 8, 11, 14, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 34, 36, 41, 48, 49, 54, 58, 64, 70, 71, 72, 74, 75, 84, 85, 89, 100, 102, 103, 127, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 145,

- 149, 157, 158, 161, 162, 163, 164,
167, 172, 173, 174, 175, 176, 180,
183, 187, 189, 190, 191, 193, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 202, 203,
204, 205, 207, 208, 210, 213, 220,
221, 223, 224, 225, 226, 227, 229,
230, 234, 241, 247
Hayek, 71, 84
Hegel, 150, 155, 158, 161, 164, 165
Heidegger, 43, 44, 45, 46, 56, 57, 63,
64, 65, 227, 238, 245, 247
Herbart, 150, 164, 165
Herrera W, 234
Herrera-Gómez, 71, 75, 76, 84
Herreros, 209, 210
Heydebrand, 76, 84
Hill, 47, 66
Honneth, 227, 234
Horacio, 39, 41
Hoyos, 5, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41
Husserl, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 22, 223, 24, 30, 31, 59, 60, 64,
201, 210, 241, 247
Jaeger, 150, 151, 152, 154, 164
Kafka
Kandinsky, 244, 247
Kant, 150, 154, 155, 158, 164, 195, 202
Katz, 176, 177, 179
Klafki, 150, 164
Kundera, 241, 245, 247
Lakhani, 47, 64
Lambooy, 47, 64
Lazzarato, 14, 49, 50, 51, 57, 65,
122, 124, 127, 218
Lederberg, 208, 210
Lemm, 104, 128
Lenin, 5, 8, 85, 91, 92, 99, 200
Lenzen, 165
Leonard, 207, 210
Levinas, 143, 144, 147
Lévy, 45, 47, 54, 58, 61, 65, 208,
209, 210
Lifton, 55, 65
Lovelock, 205, 210
Luhmann, 216, 220
Mantegazza, 128
Marion, 13, 14, 24, 29, 31, 240
Marsi, 113, 114, 128
Martínez Boom, 108, 128
Marx, 5, 8, 28, 41, 50, 55, 57, 85, 86,
87, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99,
100, 180, 188, 206, 207, 210
Maturana, 197, 202, 211
Mitterrand, 139, 147
Moreau, 211
Morris, 183, 190
Musante, 175, 176, 179, 190
Mutis
Nadler, 195, 211
Negri, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 24, 25,
26, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 48, 49, 50, 51, 54,
57, 58, 64, 65, 70, 71, 72, 74, 75,
84, 85, 86, 89, 100, 102, 103, 127,
131, 132, 133, 135, 137, 138, 139,
141, 142, 144, 145, 149, 150, 152,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 165, 167, 172, 173, 174, 175,
176, 180, 183, 187, 189, 190, 191,

- 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 205, 207,
208, 210, 211, 213, 214, 220, 221,
223, 224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 234, 241, 247
- Nisbet, 226, 234
- Nussbaum, 131, 137, 138, 139, 142,
143, 144, 147, 244, 245, 247
- Occam, 24, 28, 30, 197
- Orwell, 123
- Pardo, 177, 178, 190
- Perrow, 72, 84
- Petras, 176, 179
- Pollack, 179, 190
- Prahalad, 65
- Pulido, 57, 65
- Ramírez, Carlos, 47, 52, 55, 65
- Ramírez, Sergio, 243, 247
- Reeder, 4, 14, 31, 245, 247
- Restrepo, 17, 18, 31, 51, 65
- Revel, 128
- Richins, 207, 211
- Rodríguez, 5, 46, 53, 65, 85
- Ross, 47, 65
- Runge, 150, 165
- Rush, 175, 176, 177, 190
- Sábato, 242, 247
- Saldarriaga, 128
- Saramago, 159
- Sartre, 240, 242, 247
- Schiller, 236, 237, 238, 247
- Schilling, 47, 66
- Schlick, 191
- Schvarstein, 70, 73, 76, 77, 80, 84
- Scoto, 8, 11, 24, 27, 28, 30, 61, 196
- Scott, 77, 79, 84
- Sennet, 57, 66, 172, 174
- Serrano, 203, 204, 211
- Serres, 209, 211
- Sharp, 183, 190
- Simondon, 31, 43, 45, 46, 48, 51, 52,
53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 64,
65, 66
- Sisto Campos, 107, 112, 113, 128
- Skilbeck, 106, 129
- Sopó, 150, 165
- Spinoza, 6, 8, 28, 85, 87, 96, 193,
194, 195, 196, 197, 199, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 207, 210, 211,
213, 214, 220, 227, 228, 229, 231,
234
- Stone
- Tapscott, 47, 66
- Taylor, 224, 225, 234
- Tepper
47, 66
- Trivinho, 58, 66
- Turkle, 55, 58, 59, 60, 66
- Uribe, 2, 4, 5, 69, 232, 234
- Uvalic-Trumbic, 105, 129
- Vaccari, 53, 66
- Varela, 121, 129, 197, 202, 211
- Vargas Guillén, 2, 4, 5, 11, 13, 14, 31
- Varghese, 105, 106, 129
- Vasiliev, 219, 220
- Vattimo, 132, 147
- Vázquez García, 129
- Vilanou, 149, 165
- Virno, 8, 14, 31, 49, 50, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 67

Von Hippel, 47, 67

Von Krogh, 47, 65, 67

Woicke, 109, 129

Wulf, 150, 165

Yovel, 199, 211

Zuluaga, 55, 67

El libro

Imperio vs. Multitud

El problema de la biopolítica y la formación
se terminó de imprimir en diciembre de 2013 en
los talleres de Javegraf



Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

Imperio vs. Multitud

El problema de la biopolítica y la formación

Esta obra recoge y actualiza el debate contemporáneo de la *biopolítica* a partir de *Imperio* de Michael Hardt y Antoni Negri. Se presentan diversas contribuciones que articulan, desde una mirada crítica, el despliegue de la biopolítica respecto de la *formación*. La *multitud* constituye uno de los horizontes que atraviesa el debate dado. Se caracteriza cómo la reciente concepción de la biopolítica se ancla en la tradición filosófica que se desprende desde Ockham y Scoto, hasta llegar a la discusión contemporánea sobre la *individuación*, y cómo el despliegue de las variantes de la biopolítica va posibilitando la configuración de subjetividad(es) en el imperio. En estos escenarios deviene la producción no sólo de mercancías materiales, sino, también, de bienes inmateriales. Las sociedades producen subjetividades que el imperio quiere dominar, por lo que cobra relevancia, entonces, el tema de la resistencia y la pregunta por un proyecto de *formación* que posibilite el despliegue de la persona.

ISBN: 978-958-8650-48-7



9 789588 650487