

La gran ilusión. La praxis del intelectual multitudinario en el paradigma del Capitalismo Cognitivo

The great illusion. The praxis of the intellectual multitudinous in the Cognitive Capitalism paradigm

A grande ilusão. A práxis do intelectual multitudinário no paradigma do Capitalismo Cognitivo

—

Francesco MANIGLIO

CIESPAL, Ecuador / fmaniglio@ciespal.org

—

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

N.º 133, diciembre 2016 - marzo 2017 (Sección Monográfico, pp. 61-77)

ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X

Ecuador: CIESPAL

Recibido: 24-08-2016 / Aprobado: 06-12-2016

Resumen

Con la entrada del conocimiento en el circuito de escasez, la subsunción de la sociedad por la lógica mercantil supera las condiciones objetivas y subjetivas del desarrollo de una economía que se funda en el saber y su difusión. El concepto de multitud indica que se está cumpliendo a nivel imperial global una socialización de las fuerzas productivas típica y potencialmente subversivas, revolucionarias, comunitarias y comunistas. El objetivo de este artículo es denunciar esta posición desde la praxis del intelectual multitudinario en la lucha por lo común. Adoptamos la hipótesis que Luciano Gallino expresa en términos de captura cognitiva, refiriéndose propiamente a la falta de oposición a los ataques del enemigo de clase y a la substancial aceptación de sus paradigmas teóricos.

Palabras clave: multitud; división del conocimiento; intelectual orgánico; general intellect.

Abstract

We employed Cognitive Capitalism approach to shed light on the knowledge in the circuit shortage, on the fact that the subsumption of society by market logic exceeds the objective and subjective development of a knowledge-based economy. The concept of multitude indicates a socialization of the productive forces and potentially subversive, revolutionary and communist community at a global level. The aim of this article is to denounce this position from the practice of multitudinous intellectual in struggle for the *common*. We adopt the hypothesis that Luciano Gallino expressed in terms of cognitive capture, properly referring to the lack of opposition to the attacks of the class enemy and substantial acceptance of its theoretical paradigms

Keywords: multitude; knowledge division; organic intellectual; general intellect.

Resumo

Com a entrada da produção de conhecimento no circuito de escassez, a subsunção da sociedade pela lógica mercantil supera as condições objetivas e subjetivas do desenvolvimento de uma economia que se funda sobre o saber e sua difusão. O conceito de multidão indica que se cumpre no plano global uma socialização imperial das forças produtivas tipicamente e potencialmente subversivas, revolucionárias, comunitárias e comunistas. O objetivo desse artigo é denunciar este cenário desde a análise do intelectual multitudinário na luta pelo comum. Adotamos a hipótese da captura cognitiva, cunhada por Luciano Gallino e a qual se refere propriamente à falta de oposição aos ataques do inimigo de classe e a substancial aceitação de seus paradigmas teóricos.

Palavras-chave: multidão; divisão do conhecimento; intelectual orgânico; general intellect.

1. Introducción

Investigar los procesos de valorización del conocimiento nos ha permitido avanzar hacia una crítica de las nuevas teorías liberales, empezando por la superación de la noción aséptica de *knowledge-based economy*. Las transformaciones actuales de nuestras sociedades, en efecto, no se constituyen en el marco de las teorías del crecimiento endógeno, sino en la formación de una economía fundada sobre el conocimiento, enmarcada y subsumida en las leyes de acumulación del capital que responden al nuevo orden financiero.

El pasaje de la producción de dinero por medio de mercancía: (D-M-D') a la producción de dinero por medio de la mercancía del conocimiento [M(k)]; [D-M (k)- D'] ha modificado, pues, la forma de producción y la regulación salarial. (Fumagalli & Negri, 2008, p. 7)

Precisamente por esto distinguimos la dimensión histórica de esta transformación, gracias a la relación entre el capital y los conocimientos.

Con este concepto se designa el impulso adquirido por una economía fundada en la difusión del saber y en la cual la producción de conocimiento deviene la oportunidad principal de valorización del capital. En esta transición (del capitalismo industrial al capitalismo cognitivo) la parte del capital inmaterial e intelectual, definida por la proporción de trabajadores del conocimiento ("knowledge workers") y de las actividades con alta intensidad en saber (servicios informáticos, I+D, enseñanza, formación, sanidad, multimedia, software,...) es cada vez más la variable clave del crecimiento y de la competitividad de las naciones (Vercellone, 2002, p. 14).

El término capitalismo es sustantivo en este marco de transformaciones, al constituir una invariante histórica del sistema económico donde la acumulación es propulsora de la ganancia y de las diferentes relaciones de trabajo sobre las que se perpetúa la extracción del plusvalor. El término *cognitivo* (de los conocimientos) señala la hegemonización (y no la homogenización) de las formas de explotación del trabajo y de la captura del valor social, así como de las formas de propiedad y control sobre las que se construyen las bases de la acumulación del capital.

[El] paso de una economía de intercambio y producción a una economía de polinización y contribución. No es que la contribución y la polinización¹ no hayan existido

1 Contrariamente a las tesis de Lipietz sobre un neofordismo periférico, Moulier Boutang desarrolla la hipótesis de que vivimos en el paso de una economía de producción e intercambio a una economía de polinización y contribución, donde el poder del capital se esfuerza en imponer globalmente los niveles de flexibilización de las monedas y de los mercados financieros. A partir de la inversión de la vieja fábula de Mandeville, puntualiza que las abejas realizan una labor fundamental, más allá de producir miel y cera: la polinización y, de esta forma, la difusión de la vida. Esta metáfora ecológica nos ayuda a describir el modelo de producción bioeconómico en que vivimos (Moulier Boutang, 2012).

desde los albores de la actividad humana, sino que debemos considerar que, de marginales o subordinadas, estas dos características han pasado a ser hoy centrales y hegemónicas para la riqueza y extracción de valor (Moulier Boutang, 2012, p. 135).

La explotación de la potencia del trabajo social supone nuevas formas de consenso y de coerción, tanto a nivel de relación capital/trabajo como a nivel de la relación entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación. En efecto, la continua y exponencial transformación del conocimiento en capital, en mercancía ficticia, genera un proceso-fetichismo en el cual el valor de cambio del conocimiento aumenta artificialmente pero su valor de uso social disminuye en razón de su privatización y de su escasez. Esta es la ofensiva principal de la ideología neoliberal: dar un precio positivo al conocimiento para que se transforme en mercancía, imponiendo estructuras artificiales de propiedad intelectual y restricciones al acceso, transmisión y creación de conocimientos. El capitalismo se vuelve más cognitivo en la medida en que el conocimiento es un elemento clave para perpetuar los mecanismos de control de la producción contemporánea. No es una inversión de marcha respecto a la polarización del saber típica del capitalismo industrial, sino el desarrollo y la amplificación de nuevos mecanismos y artificios con los cuales el conocimiento deviene una variable de mando y dominio que diferencia a la humanidad, un nuevo factor de jerarquía y división del trabajo. El desarrollo exponencial de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación –no obstante el decantado potencial de autonomía que conllevan– es políticamente funcional a los procedimientos de control, medición y cuantificación del hacer humano. Por ello encontramos conflictos abiertos en los campos de poder y en las instituciones que actúan para medir y controlar el conocimiento: conflictos en torno a las patentes y los derechos de propiedad intelectual, en el *open source*, en los cuidados y –especialmente– las transformaciones de las funciones del saber.

2. La Multitud y el General Intellect

En el capitalismo avanzado actual, la división internacional del trabajo –caracterizada por las funciones y calificaciones tayloristas– se ha redefinido radicalmente a la luz de la *división del conocimiento y de la comunicación* (Fumagalli, 2004; Maniglio, 2009). Esta revolución se caracteriza por una cada vez mayor desigualdad en la distribución de la ganancia, por una segmentación territorial y metropolitana del conocimiento y de la fuerza de trabajo. La escuela post-obrerista intentó explicar estos cambios a la luz de las dinámicas del antagonismo social, gracias a las cuales el obrero-masa ha visto desestructurada la división científica del trabajo, llevando la expansión de las garantías del *Welfare* más allá de la compatibilidad del fordismo. Según Negri (2007), es la expansión colectiva de las potencialidades intelectuales lo que está en la base del pasaje desde el obrero-masa al obrero social. Se empieza a negar la subjetividad polí-

tica de la clase proletaria y obrera², exaltando la figura del trabajador colectivo y cooperativo –desde el director de una fábrica hasta el obrero manual– aliado con las potencias mentales de la producción capitalista –en Marx definida con el término de *General Intellect*.

Es aquí donde reside el elemento racional de la escuela post-obrerista, en la convicción de que la fuerza de la cooperación social es la misma fuerza del *General Intellect*; y que además ya no está (o casi) encarnada en las máquinas, como todavía creía Marx, sino que se encuentra en el trabajo vivo. La *multitud* es simplemente el otro nombre de esta cooperación que, gracias a una forzosa recuperación de las ideas de Spinoza (Negri, 2006b), supone la existencia política de muchos en cuanto muchos: una red de individuos que trasciende la constitución del *pueblo*³. Se construye una noción de multitud banalmente antitética a la de pueblo, indicando así una forma de existencia política constitutivamente externa al Estado. Una externalidad que se justifica a la luz de una acción política consistente esencialmente en un éxodo: el éxodo del trabajo asalariado y el éxodo de la representatividad y de sus organismos. Este movimiento de éxodo quiere encarnar, en definitiva, las singularidades y las subjetividades revolucionarias que se desprenden de las contradicciones de la actual fase de acumulación del capital. Y es un movimiento *motu proprio* ya que la contradicción principal reside en el hecho que en esta época se acabó la especificidad del trabajo bajo mando⁴. Con esta convicción, lejos de denunciar la precarización como la radical subordinación del trabajo al capital y como otro mecanismo de valorización, medición y control, se lee como su exacto contrario, confundiendo la precariedad con el principio de la flexibilidad, antesala del éxodo desde el trabajo asalariado⁵. En resumen: allí donde se puede fácilmente observar la más devastadora metamorfosis del capitalismo –austeridad, precarización y miseria social–, los post-obreristas entrevén una revolución, no sólo en potencia, sino más bien como un proceso ya en acto (Maniglio, 2016a).

La *multitud*, en definitiva, se convierte en una alternativa sólo ilusoria a la vieja escuela de la centralidad obrera de la fábrica, ya que establece por obvio lo

2 “The working class actually destroyed itself through struggles; it imposed on capital this transition to a new phase of domination, and hence it is in some way the cause of both the advantages and the disadvantages of this new phase” (Negri, 2008, p. 33).

3 La noción de pueblo, en efecto, se hace devenir desde la misma acepción de Hobbes, como un conjunto de sujetos que se reconocen en una unidad a través de la transferencia de soberanía al Estado.

4 En el encuentro con el *Movimiento Popolare di Liberazione* de Milán Negri afirmaba: “La fuerza de trabajo se ha separado del Capital, se ha quitado del mando capitalista. [...] El hombre busca inventar nuevas reglas, también porque no existe más el mando desde lo alto, no existe un trabajo expresamente bajo un mando” (Pasquini, 2010, p. 1).

5 La tesis es notable. Asumiendo como dogma la interpretación literal de un pasaje de Karl Marx y Friedrich Engels en *La ideología Alemana*, a saber: “para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”, Negri se hace prisionero de un inmanentismo *gentiliano*, vislumbrando el comunismo en cada lugar, en los mismos pasajes evolutivos del desarrollo capitalista que, teleológicamente, parece así destinado a dejar el paso al comunismo mismo. Un comunismo *spinoziano*, que no puede no existir sino en el orden y en la inteligencia de las cosas presentes.

que en realidad está todo por demostrar –y que, como denunció Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*⁶, es en realidad indemostrable–, es decir que se está cumpliendo a nivel imperial global una socialización de las fuerzas productivas típica y potencialmente subversivas, revolucionarias, comunitarias y comunistas. En fin, desde el obrero-masa al obrero social y a la multitud, el vicio teórico es el de construir, *mutatis mutandis*, subjetividades míticas destinadas por esto mismo a llevar a término la tan esperada catarsis revolucionaria. Con estas características, entonces, bajo el concepto de multitud el *intelectual* puede justificar, criticar y tener razón en todas y cada una de las lógicas de los movimientos, de los conflictos y las luchas sociales que se desprenden de las contradicciones de esta fase de acumulación del capital que denominamos capitalismo cognitivo.

3. La Multitud sin voluntad colectiva

Tomamos como muestra de este análisis la función del intelectual multitudinario en los conflictos que surgen en torno a la transformación de la Universidad. En el capitalismo cognitivo las luchas del movimiento estudiantil son –en efecto– estratégicas, al colocarse en el centro del conflicto entre el capital y el trabajo. Prueba de esto es lo ocurrido durante los últimos veinte años, con el movimiento estudiantil como actor muy presente en las luchas sociales; realizando infinidad de acciones, las cuales van desde las huelgas y ocupaciones en 1999 de la UNAM de México a la onda anómala italiana, y desde las grandes manifestaciones de París en 2003, 2005-2006 y 2009 hasta la paralización de las ciudades griegas e italianas en 2010-2012, y españolas con el movimiento de los Indignados (15-M) en 2012-2013. En términos de Gramsci, estos movimientos identifican una clara *base de masa* en tanto que han ido reformulando desde sus perspectivas las cuestiones relacionadas con el poder. Sin embargo esta *base de masa* se eclipsa gracias a las proclamas, manifiestos y apelaciones por parte de los intelectuales multitudinarios. Leemos a Montserrat Galcéran subrayar cómo ese movimiento...

[...] a nivel global es potente y multiforme, aunque tal vez no siempre bien expuesto ni bien comprendido, que expresa con formas novedosas un conflicto crucial en nuestra época: la contraposición entre quienes pretenden rentabilizar económicamente el mercado emergente de la formación, y en especial de la formación universitaria, y quienes pretenden asegurar el derecho a una educación de calidad para toda la población, en especial para la población joven, manteniendo el carácter del conocimiento como "bien común". (Edu-factory, 2010, p. 26)

6 En la historia real la antítesis tiende a destruir la tesis, la síntesis será una superación sin que se pueda establecer *a priori* lo que de la tesis será *conservado* en la síntesis, sin que se puedan *medir* los golpes como en un *ring* convencionalmente regulado (Gramsci, 1997, p. 193).

Sin embargo, con el intento artificioso de ostentar –junto a la concepción gramsciana de una *base de masa*– a los propios y repetidos “aunque tal vez”, Galcéran retrocede, con aptitud altamente defensiva, hacia la figura del intelectual tradicional: portador de la verdad (sin importar que, después de la deconstrucción, se llame “crítica”) frente a un público⁷. Es una posición alineada con la idea de vanguardismo subversivo que la escuela post-obrerista italiana defiende desde hace tres décadas, y que se identifica histórica y políticamente con lo que Gramsci llama *mosca cocchiera*, o sea la actitud de quien tiene la ilusión de estar a la cabeza del movimiento histórico:

[...] cada individuo que prescindiera de una voluntad colectiva y no trate de crearla, suscitarla, extenderla, reforzarla y organizarla, es simplemente una mosca cocchiera, un profeta desarmado, un fuego fatuo. (Gramsci, 1998, p. 165)

No nos referimos al individuo que actúa en ausencia de la voluntad colectiva, sino a aquel que va prescindiendo de esta. En efecto, la *voluntad colectiva* no existe siempre, ni sobre todo, ontológicamente. Este es el primer punto de un análisis que nos sitúa –como intelectuales– en el centro de la crítica, subrayando la lógica contradictoria de nuestra disposición en la sociedad, de cómo nos relacionamos respecto a la voluntad colectiva presente o ausente, esto es: el cómo y el porqué de nuestra posición en la división del conocimiento –dentro de nuestras universidades y desde el mundo académico– se desprende –independientemente de esa voluntad– de la necesidad misma de “crearla, despertarla, extenderla, reforzarla, organizarla” (Frosini, 2012). A la luz de esta posición es paradójico que Galcéran –como otros intelectuales que firmaron el libro titulado *La Universidad en conflicto: Capturas y fugas en el mercado global del saber*– plantee una lectura crítica, cuando desde los departamentos de sus propias universidades no están de acuerdo –y hacen demagogia (“la vuelta o el mantenimiento de una universidad decimonónica”)– respecto a las cuestiones de poder que, desde hace más de una década, la *base de masa* (“movimiento potente y multiforme”) contesta y discute con el conflicto y la lucha social. En otras palabras, tal interpretación es limitada, porque sus disposiciones se enmarcan en los términos con los cuales se teoriza la multitud, independientemente de la

7 “[...] el denominador común compartido por los diversos movimientos: denuncia de las reformas, crítica y rechazo de la supeditación de la universidad a los intereses empresariales del mercado capitalista, defensa de una educación de calidad para todos y todas, rechazo de las medidas tecnocráticas impuestas en la medición y validación de los estudios y rechazo de la descalificación de los mismos. Hasta aquí *tal vez* todas y todos estaríamos de acuerdo

Mayor distancia surge cuando se plantean las alternativas desde las que articular las protestas. Algunos, sin duda, entienden que la alternativa a ese proceso es la vuelta o el mantenimiento de una universidad decimonónica, productora de cultura *para el pueblo*, bien financiada por el Estado y mantenida a distancia de las fuerzas disgregadoras de la sociedad moderna, protegida por estatutos de autonomía y de gobierno corporativo [...]. Esa posición, *aunque tal vez* predominante, no es la que me parece más interesante y desde luego no es la que suscribirían los firmantes de este libro” (Edu-factory, 2010, p. 30–31).

necesidad de generar, reforzar y organizar la *voluntad colectiva*. “Si los hechos no concuerdan con mi teoría, peor para los hechos” decía Hegel, pero como los hechos son tozudos y hay quienes aun piensan que hay categorías ontológicas que respetar, entonces se van estableciendo estrategias y acciones (deber ser-*so-llen* kantiano) para que la teoría sea acorde a los propios intereses (ser).

Si el movimiento estudiantil se acerca a ellos descubre esos nuevos caminos, entre ellos la posibilidad de crear espacios de autoformación al margen del mercado, críticos con la Academia y ligados a las diversas realidades sociales, con las que puede crear vínculos de reciprocidad y autogestión. (Edu-factory, 2010, p. 37)

Estos “deber ser” o “buenos ejemplos” son los famosos éxodos que –más allá de proponerse como ejercicio para una interpretación analítica de la realidad o una existencia política en potencia– son designados por Virno (2002) como la única dirección a seguir.

Nuestras luchas, al menos aquellas a las que queremos contribuir con la edición de este libro no se orientan sólo contra la nueva universidad de élites, ni en defensa de la vieja universidad de masas, y mucho menos a favor de la todavía más vieja Academia corporativa y elitista, sino a favor de estas nuevas formas de construcción de saber, apoyadas en la interacción social y comunicativa de múltiples intervinientes, centradas en construir un saber social común y compartido que aporte informaciones relevantes y críticas frente a una economía capitalista cada vez más globalizada, naturalizada y en crisis. Nuestra fuerza es la fuerza coaligada de nuestros cerebros, nuestros cuerpos y nuestros afectos empeñados en el esfuerzo por construir territorios compartidos y nociones comunes (Edu-factory, 2010, p. 38–39).

En definitiva, estos nos informan que el nuevo orden social ya existe y se identifica con la cooperación social del trabajador colectivo. El deber de la multitud es en realidad la defensa de estas comunes formas de cooperación y de vida, cotidianamente experimentadas (Porcaro, 2013) –lo que denominan “común” o “esfera pública no estadual”–: se crea así una situación de alternativa social en la convicción de que, al final, el Estado deslegitimado cederá el puesto al propio antagonista. Estamos delante de la contradicción *lampedusiana* del intelectual, político, transformista o revolucionario que cede o reforma parte de sus estructuras para conservar el todo sin que nada cambie realmente. Esto porque ocultan⁸ que, aunque transversales al Estado, nunca podemos situar-

8 En mayo de 1980 algunos ex activistas de Prima Linea habían empezado a sostener sobre las páginas de Lotta Continua la necesidad de abandonar la experiencia armada, invitando a la desertión. Un año después Toni Negri teorizaba el concepto de disociación. En 1982 se redactó así el documento Una generazione politica è detenuta con el cual se empezará oficialmente la disociación, la toma de distancia de la lucha y del asalto al cielo, la negociación con el Estado (abjura a cambio de una reducción de la pena). Entre los primeros 51 suscriptores del documento se encontraba Paolo Virno: con su invitación en clave filosófica a la fuga y a

nos fuera de él, ya que nos inscribimos y producimos (revolución/restauración) una particular división espacial del conocimiento que pone en red profesores de universidades occidentales –con contratos a tiempo indeterminados y bien remunerados–, investigadores precarios inmigrados desde el sur –con becas y contratos de préstamos– que van siguiendo la ola teórica para sistematizar su posición contractual más que intelectual, investigadores-activistas –los cuales proporcionan logísticas, conocimientos prácticos y organizativos: el capital social y humano– y alumnos activistas –miembros de los centros sociales con veleidad en lo cultural. Todo esto dentro de unas medidas cognitivas compuestas por créditos y títulos certificados por aparatos estatales, becas y subvenciones, oportunidades e invitaciones, congresos y conferencias.

4. El intelectual multitudinario en la defensa de un común imaginario

La esfera pública no estatal y el Estado no son objetos que se encuentren el uno al lado del otro como si estuvieran a la venta en un supermercado, disponibles a la libre elección por parte de los consumidores. Incluso cuando hablamos de sociedad, hablamos también en términos de fenómenos complejos. En este sentido, cualquier ejemplo de acción de éxodos –sea de una estructura social o económica– no es una acción de autogestión, sino más bien de co-gestión.

No existen oasis felices dentro del capitalismo, y estos éxodos de pioneros no pueden existir en el pleno de las potencialidades liberadoras, ni expandirse como islas separadas de la actual división espacial del conocimiento y del trabajo⁹. (AA.VV., 2008, p. 3)

Es por esto que lo común de Negri y Hardt (2010) es curiosamente muy similar a la comunidad del capitalismo de hoy. El pasaje desde lo privado a lo común, saltando lo público, es culturalmente inofensivo¹⁰, porque las políticas económi-

la deserción, Virno toma así una clara posición en el debate que en este tiempo inflamaba a Italia, entre la posición de quien esperaba una solución política con miras a abrir un diálogo con el Estado y quien tenía la intención de proseguir la lucha abierta contra el Estado. Con la teoría del éxodo, Virno no quiere otra cosa que seguir adelante en este curso empezado con la disociación, ostentando una fraseología radical puesta al servicio de una evidente finalidad reformista y conservadora (AA.VV., 2008).

9 Una esfera pública no estatal puede hipotetizarse, entonces, sólo y exclusivamente si se mete en discusión abiertamente el Estado, contrastado, alejado y puesto en la condición de perder el propio poder. Entre las dos esferas no puede existir aquella convivencia pacífica que profesan los post-obreristas, ni una competencia leal, pero solo una guerra abierta. ¿Cómo podemos pensar, a razón debida, que el Estado permita a la esfera pública no estatal de erradicarse, difundirse y poner en riesgo su misma soberanía sin luchar y reprimir? El Estado, sin duda alguna, no se extingue ni se suicida; puede retirarse, eclipsarse a causa de fuertes conflictos sociales (movimiento '68) sólo para regresar a reocupar el territorio momentáneamente perdido (estrategia del terror en Italia).

10 Véase los referéndum de 2011 en Italia sobre el *Agua como bien común* (<http://www.acquabenecomune.org/>). El laboratorio sobre los bienes comunes, llevado al campo por el “popolo dell’acqua”, ha ido adelante,

cas neoliberales no tienen miedo de la resistencia que se lleva desde lo común predicado en seminarios universitarios, sino que tienen miedo a las conformaciones políticas que surgen en torno a lo público (educación pública, sanidad pública, construcción pública, energía pública, etc.). ¡Y es por eso, en efecto, que desde la década de los setenta, pasando por la perestroika, por la crisis de la net-economy y por aquella de los derivados –que ha inaugurado las políticas de *austerity*– que se están privatizando y destruyendo todos los servicios públicos! Hoy en día vivimos históricamente dentro de la dicotomía privado/público y los movimientos estudiantiles y precarios, entre otros, resisten y se oponen a la privatización del *Welfare* –donde todavía existe–, a la privatización de los saberes de la educación, de la energía, del agua, de la asistencia social, de la salud, del espacio urbano, del tiempo de vida. Resumiendo, las formulaciones del post-obrerismo en el análisis de la transformación del capitalismo en su matriz cognitiva, en el desarrollo de las nuevas formas de producción/reproducción/acumulación del capital, en la división espacial del conocimiento y de la comunicación, siguen siendo basales para la descripción de la actual fase de acumulación del capital; pero no podemos aceptar que una hipótesis político-social se transforme en “falsa conciencia” sobre otros niveles de la realidad.

El problema es que, en lugar de poner el acento sobre cómo estas formulaciones coexisten con otras diferentes pero no menos importantes y estratégicas, se ha decidido elegir las como verdades absolutas y difundirlas como tales, además de (con típica actitud vanguardista) imponerlas en un discurso hecho de oposiciones antinómicas en tanto antes y ahora: antes había imperialismo, ahora está el imperio; antes estaba la clase obrera, ahora están las multitudes; antes había el fordismo, ahora está el capitalismo cognitivo; antes el trabajo en la fábrica, ahora el trabajo mental; antes había la necesidad de tomar el poder del Estado, ahora existe la necesidad de no tomarlo... (Wu Ming, 2011).

En fin, no podemos ver solo discontinuidades donde al contrario existían –y todavía existen– continuidades: cada pasaje es también un *continuum* histórico, compuesto por acciones y movimientos espacio-temporales que se encuentran en planos complejos y diferentes; al mismo tiempo no podemos ver algo demasiado similar a una continuidad, entre capitalismo y comunismo, donde al contrario lo que necesitamos es la postulación de una ruptura. Es por esta necesidad que no se puede vincular la función intelectual a la multitud, porque se quedaría reducida en un nivel conceptual, dentro de una comunidad universitaria cos-

bien consciente de que la aplicación de la voluntad popular expresada en el referéndum abría las puertas a una nueva forma de hacer política que pasaba por la participación activa de los ciudadanos en el gobierno de los territorios, expresión que, para hacerse efectiva, suponía una adhesión fiel a los principios constitucionales (el público), entre estos el art. 43: “*A fini di utilità generale la legge può riservare [...] allo Stato, ad enti pubblici o a comunità di lavoratori o di utenti determinate imprese o categorie di imprese, che si riferiscano a servizi pubblici essenziali [...] ed abbiano carattere di preminente interesse generale*”.

mopolita que rechaza la necesidad de luchar por lo “público” a través de la fuga vanguardista hacia lo “común” (una visión del comunismo que es el espejo deformado del capitalismo imperial), pasando y alienándose respecto al contexto de la neo-colonialidad del saber, de la división espacial del conocimiento y del trabajo en la cual se inscribe y actúa.

5. La pasividad de la multitud

La actual fase de subsunción inmaterial está marcada por una serie de contradicciones y ambigüedades que se reflejan en las determinantes conflictivas de nuestra sociedad: la crisis de la teoría del valor, las problemáticas del trabajo vivo, el saber vivo y abstracto, la paradoja de la división internacional del trabajo. Pensar el capitalismo en términos contradictorios no es nada nuevo, es la herencia misma del marxismo¹¹, el pensamiento y la esperanza de todo marxista. Decía Gramsci que la contradicción económica deviene de la contradicción política y se resuelve políticamente por la subversión de la praxis (Gramsci, 1997, p. 218-219). El punto nodal es que para el filósofo sardo esta contradicción se mantiene y perdura gracias a una particular división del trabajo que constituye el fundamento de cada idealismo que garantiza así la duración y la perversidad de la misma. Es por eso que la idea inaudita de *creatividad general de masa* opera en Gramsci una crítica radical a la división social –capitalista– del trabajo:

No existe actividad humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual, no se puede separar el homo faber del homo sapiens. (Gramsci, 1999, p. 382)

Un fundamento que se explicita en la más revolucionaria de las afirmaciones gramscianas, aquel “todos los hombres son intelectuales” (Gramsci, 1999, p. 382) que indica la manera en que el trabajo contiene siempre dentro de sí los gérmenes de la intelectualidad y de la cultura, por cuanto esos pueden ser solo reprimidos por el dominio del capital sobre el saber vivo. Teniendo en cuenta la ampliación del concepto de “intelectual” de Gramsci, esto no puede ser pensado como un ámbito específico en el que participan ciertos grupos, ciertas instituciones y es caracterizado por ciertas prácticas. El conjunto de la sociedad participa de la intelectualidad –si bien es la minoría en tanto productores y difusores quien ostenta la función social de la mediación. Y esto se expresa continuamente en la forma en que los individuos creen organizar sus propias

11 Es famoso el pasaje en que Marx anuncia proféticamente cómo “en cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o bien, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se han desenvuelto hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en sus trabas. Y se abre así una época de revolución social” (Marx, 1980, p. VIII).

formas de vida. En ese “creer”, en esa “explicación” de la relación con los demás en la sociedad está presente lo ideológico y lo cultural.

Por intelectuales hay que entender no [solo] aquellas capas designadas comúnmente con esta denominación sino en general toda la masa social que ejerce funciones organizativas en sentido lato, tanto en el campo de la producción, como en el de la cultura, como en el campo administrativo-político- (Gramsci, 1999, p. 103)

Mientras que en Gramsci, entonces, la *creatividad general de masa* es fundamental para poner en cuestión su determinación histórica concreta en la división del trabajo, según Negri ésta se transforma en intelectualidad difusa, cooperación social, deviniendo ontológicamente *multitud*, inmanencia constituyente.

Yo no me comprometería a un debate que tome caminos ontológicos, puesto que los partidarios del absoluto cultural aprovechan la ocasión para afirmar que la identidad es un absoluto, que no se deja definir. La discusión queda limitada aún antes de comenzar (Memmi, 1998, p. 134).

El concepto de multitud que se desprende de este escenario, lejos de manifestarse como una fuerza revolucionaria en la cual la intelectualidad cede su función orgánica en el seno de la potencia del trabajador colectivo, parece encarnar propiamente la asunción de la realidad desde una postura pasiva que revela una lectura oportunista y una rendición sin condiciones. En otras palabras, con esta ontologización se afirma una revolución pasiva (restauración) en la cual es solo en los límites del capital que se definen las posibilidades de lucha hasta englobar todos los sedicentes representantes de la antítesis, terminando por no dejarse superar. En esto consiste la pasividad de la multitud y es por esto que sus teóricos exaltan los *movimientos sociales* hasta un límite bien preciso: si intentan organizarse o discutir sobre el poder se convierten *ipso facto* en empresas criminales¹². Es una estratagema con la cual se puede constantemente trascender las determinantes histórico-sociales y sostener en todo caso la naturaleza subversiva de multitud:

Lo importante es entender que esta ambivalencia de todas las formas remite a la forma de ser fundamental. Pongo el ejemplo del oportunismo. El oportunismo de la multitud posfordista es hoy algo malo, porque significa aceptar la dominación. Pero

12 “La dialéctica como inversión de la dominación caracteriza la procesualidad de la idea de revolución gramsciana en su conexión con la hegemonía. La elaboración sobre la hegemonía es, y no a caso, el lugar donde esta dialéctica se hace siempre más determinante y revelada, donde la polémica anti-crociana se explicita en su completitud. La dialéctica crociana de la revolución-restauración es solo una dialéctica domesticada porque tiende a incorporar la antítesis misma para no dejarse superar; esta es la definición más exacta de la revolución pasiva, sólo la tesis en realidad desarrolla todas sus posibilidades de lucha hasta cuando se acapara los sedicentes representantes de la antítesis, propiamente en esto consiste la revolución pasiva o revolución restauración” (Mordenti, 2011, p. 75-76).

el punto decisivo es que las insurrecciones de la multitud, las luchas de liberación de la multitud, comenzarán por esta sensibilidad por lo posible, o sea, por las distintas oportunidades. Por tanto, se trata siempre de una misma familiaridad con lo posible, que puede transformarse en algo malo si se vuelve servilismo, corrupción, oportunismo pero, a la vez, la misma cercanía a lo posible, la misma sensibilidad por lo posible, típica de la multitud, puede también construir luchas (Virno, 2001, p. 131-132).

Dejando de lado la forma en que Virno reduce maniqueamente las determinaciones del bien y del mal –en lugar de complejizarlas desde las dinámicas y los procesos culturales e ideológicos–, queremos denunciar cómo aquí se intenta definir el oportunismo de la multitud a la luz de una ambivalencia ontológica que, en realidad, esconde la aceptación subalterna y pasiva de la precarización del trabajo. El sujeto precario en efecto no es un oportunista “malo” apriorísticamente, sino que vive en un contexto en el cual la necesidad –y no la libertad– de sobrevivencia desarrolla su oportunismo: en vender sus competencias, en ser cínico, en el desarrollo de un espíritu empresarial, en el antisindicalismo. La asimilación de la subalternidad, en fin, no puede perpetuarse vendiendo el mundo de la necesidad como si fuera el de la libertad –como una immanencia constituyente. No podemos continuar en el ejercicio de un colonialismo académico que tiene la función de ocultar y no explicar el contexto en que estas se producen, gracias a la normativización de la vida a partir de categorías apriorísticas (Cusicanqui Rivera, 2010). En otras palabras, como sentencia el maestro sardo,

[...] todos los más ridículos fantaseadores se precipitan sobre los movimientos nuevos para dar rienda suelta a sus paparruchas de genios hasta entonces incomprendidos, provocando el descrédito. Todo colapso lleva consigo desorden intelectual y moral. Hay que crear gente sobria, paciente, que no desespere ni ante los peores horrores y que no se exalte ante cada bobería. (Gramsci, 1999, p. 103)

6. Hacia el desafío de la recomposición

*El tiempo es lo más importante: es un simple sinónimo de la vida misma.
(Gramsci, 2008, p. 354)*

Cuando defendemos los términos de una *captura cognitiva* no hacemos referencia solo a los dispositivos de medición y control del conocimiento, sino que estamos discutiendo sobre la naturalización de la división del saber en la sociedad (Maniglio, 2016b). La captura cognitiva no indica exclusivamente una serie de dispositivos disciplinares, pero es sobre todo directamente política, porque penetra las relaciones productivas interviniendo inmediatamente en la composición orgánica del capital. Estos mecanismos, entonces, se producen e incorporan como procesos naturales por las nuevas generaciones que interiorizan y

refuerzan la fragmentación a través de procesos de autovalorización de las experiencias curriculares y biográficas.

Con la afirmación de la *autovalorización*, en efecto, se quiere subrayar la potencia de la condición social y productiva del obrero social, la toma de conciencia del propio papel. Dicho esto, parece un despropósito pensar la *autovalorización* como una potencia revolucionaria, antagonista “a priori” (constituyente) cuando en realidad es siempre y dialécticamente una valorización al capital, también cuando se lucha por el reconocimiento social-político y monetario de nuestro protagonismo.

En realidad, estas luchas indican cómo los factores claves de la crisis social moderna residen en la famosa excedencia productiva, excedencia que no se transforma en tiempo libre o antagónico, sino se traduce siempre en nuevas experiencias de inclusión diferencial; es decir, otras formas y maneras de decir trabajo. Es más que evidente, en efecto, que la desocupación y la precariedad no producen un tiempo liberado, sino más bien un tiempo sin libertad.

El tiempo de trabajo se mide ahora con el tiempo de los contratos, de los servicios, de la formación, se mide en límites, en *deadlines*, en tiempo de nuestra vida. Estamos en la búsqueda infinita del tiempo de trabajo necesario, pero esta búsqueda es una parte misma –es tiempo mismo– del trabajo excedente.

El movimiento de captura del excedente despoja así la tan decantada *autonomía* del político, aquella que el intelectual multitudinario da por cierta, en tanto que sujeto conflictual que deviene espontáneamente a partir de la estructura “técnica” de la cooperación productiva –en virtud de sus elevadas e inconmensurables competencias y capacidad. La captura cognitiva es la misma performatividad de nuestros cuerpos. La época del post-político y de la performatividad marca así el error del famoso *Fragmento sobre las máquinas* de Marx (1976), que ponía al contrario el acento sobre la posible y progresiva expulsión del trabajo asalariado por el proceso productivo.

En los últimos desarrollos de la sociedad capitalista, no se registra ni la proletarianización generalizada ni la disminución de los asalariados o de los trabajadores dependientes en tanto a la cantidad sobre la escala global. Registramos empero el proliferar de viejas y nuevas figuras sociales dependientes al gran capital, especialmente el financiero, y de viejas y nuevas contradicciones internas a la misma sociedad capitalista (Prestipino, 2008a, p. 75).

Es precisamente por este desarrollo en la transformación de los modos de vida que no nos contentamos con un horizonte post-ideológico –que a su vez substituya el consenso por el conflicto, la cooperación por el mando, la seguridad por la flexibilidad, etc.– para dar así como muerto –obviando– al desafío de la recomposición; porque “en consecuencia, la *revolución copernicana* del ‘antes las luchas y después el desarrollo’ debería ser considerada como una ‘inversión metodológica hipostatizante’” (Maltese, 2014, p. 262).

Una colectividad, un sujeto social, no se distingue y no deviene independiente *por sí* sin organización –in *latu sensu*–, y no existe organización que trascienda la intelectualidad. La intelectualidad constituyente en cada hombre explica el asidero de los mecanismos de dominación planteados en torno al concepto de hegemonía. Por ende, posiciona a las *visiones del mundo* como un espacio de tensión y lucha entre las clases sociales. Lo que hace que, no sólo la crítica al modelo hegemónico vigente, sino también la búsqueda, en tanto construcción, de un modelo diferente sea necesaria para un proyecto político de transformación de las relaciones sociales de producción. Nunca como ahora el intelectual ostenta una función social tan estratégica, al generarse en contradicción y en conflicto con la división espacial del conocimiento en que orgánicamente nos situamos; esa función social no puede ser definida apriorísticamente como subversiva o revolucionaria, sino más bien una función que nos define como parte orgánica de una jerarquía visible e invisible, de una hegemonía, una función, que nunca puede eclipsarse en ejercicios de éxodos, sino cuando estos mismos ejercicios sean parte de la organicidad misma.

No tener en cuenta la función social del conocimiento, provoca la pasividad y la impotencia ante el despliegue de reglas globales [...], que están privatizando paulatinamente, pero sin pausa, las formas tradicionales de producir, de distribuir y de relacionar la producción y la distribución de los bienes con las necesidades humanas de sobrevivencia. (Herrera Flores, 2005, p. 181)

Efectivamente la autonomía o independencia cognoscitiva, que se supone con la profesionalización o especialización de los intelectuales, plantea un conocimiento político tradicional; aquella autonomía que se supone, con la idea de trabajador cooperativo asociado, da cabida a una fuerza que es ilusoriamente subversiva: sin embargo, en las dos interpretaciones, se mantiene el postulado de la filosofía idealista.

La historicidad de la producción del conocimiento, en cambio, nos permite dejar atrás estas concepciones idealistas, donde el conocer la realidad se restringe al observar, al pensar, e incluso, a un saber técnico sobre cómo hacer (escribir, narrar) historia.

Él fue el primero [Bertold Brecht] en plantear a los intelectuales esta exigencia de gran alcance: no abastecer al aparato de producción sin transformarlo al mismo tiempo, en la medida de lo posible, en el sentido del socialismo. (Benjamin, 1998, p. 93)

De otro modo es propiamente en la fuerza re-compositiva que ponemos en análisis las contradicciones del hacer investigación, al intentar encontrar trayectorias de subjetivación y conocimiento. Son estas cuestiones sobre la subjetivación material que, en la crítica a la economía política contemporánea, resultan necesario retomar. Así se despliega un patrimonio de subjetividades: aquella

pradera sin fin del discurso –si queremos: emancipador, hegemónico o crítico– que está permanentemente subsumido por el capital; y lo está para disponer de todas las energías de lo viviente. La función social del intelectual radica en esta acción transformadora que debe estar orgánicamente relacionada, de forma dialógica y contradictoria, con las dinámicas conflictivas de nuestras sociedades.

[...] hay que atraer violentamente la atención al presente tal como es, si se quiere transformarlo. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad. (Gramsci, 1999, p. 43)

De esta manera hay que denunciar la gran obra ilusoria del intelectual multitudinario, de quien se quiere representar como el héroe disidente, impopular con los poderes establecidos, quien dice huir de las convenciones y hace preguntas embarazosas –revindicando la simple libertad de expresión–, quien tiene la pretensión de establecer cuál es la memoria de las personas olvidadas, de los humillados, ofendidos, subalternizados. En suma, de quien quiere hacerse portavoz incontestable de los grupos que supuestamente carecen de representación. Hay que poner en cuestión la contradicción que surge desde nuestra posición en la sociedad, en una organicidad con la división espacial del conocimiento y del trabajo, en el seno de los cálculos cognitivos y las formas de control que producimos y reproducimos, mantenemos y reforzamos con nuestra praxis.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2008). *Strategia della Fuga. Machete. Aperiodico anarchico* 11-3.
- Benjamin, W. (1998). *Understanding Brecht*. London: Verso.
- Cusicanqui Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Edu-factory. (2010). *La Universidad en conflicto: Capturas y fugas en el mercado global del saber*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Frosini, F. (2012). Contro il pessimismo (degli “intellettuali”). *Kainos. Rivista di critica filosofica*, XI.
- Fumagalli, A. (2004). Capitalismo cognitivo, ruolo della conoscenza e controllo sociale. *Controlessico*. CESP-Centro Studi per la Scuola Pubblica.
- Gramsci, A. (1997). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Colección teoría e investigación en las ciencias del hombre. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1998). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. VI. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Edited by Valentino Gerratana Gramsci Antonio. Ediciones Era/Universidad Autónoma de Puebla. 6 vols. Mexico, DF: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (2008). *Lettere dal carcere*. La Riflessione.

- Hardt, M. & Negri, A. (2010). *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli.
- Herrera Flores, J. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales: Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Maltese, P. (2014). La classe come metodo. Appunti per una rilettura compositivista. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2.
- Maniglio, F. (2009). Capitalismo Cognitivo. Empleo, reformas educativas e integración de las ICT. In *Políticas de cultura y comunicación: creatividad, diversidad y bienestar en la Sociedad de la Información*, II:631–652. Madrid: ULEPICC.
- Maniglio, F. (2016a). *El gobierno del General Intellect. La explotación del conocimiento y la miseria de la humanidad*. Quito, Ecuador: CIESPAL.
- Maniglio, F. (2016b). La subsunción del saber: la transformación de la Universidad en la época del Capitalismo Cognitivo. In Sierra Caballero, F. (Ed.) *Capitalismo Cognitivo y Economía Social del Conocimiento. La lucha por el Código*. Quito, Ecuador: Ed. Ciespal.
- Marx, K. (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Edited by Pedro Scaron, José Aricó, and Miguel Murmis. Siglo XXI de España Editores.
- Marx, K. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. Mexico, DF: Siglo XXI.
- Memmi, A. (1998). Las fluctuaciones de la identidad cultural. *Política y Cultura* 11: 127–141.
- Mordenti, R. (2011). *Gramsci e la rivoluzione necessaria*. Editori Riuniti University Press.
- Negri, A. (2002). Por una definición ontológica de multitud. *Multitudes* 9: 36–48.
- Negri, A. (2006). *Spinoza: L'anomalia selvaggia ; Spinoza sovversivo ; Democrazia ed eternità in Spinoza*. DeriveApprodi.
- Negri, A. (2007). *Dall'operaio massa all'operaio sociale: intervista sull'operaismo*. Verona: Ombre Corte.
- Negri, A. (2008). *Empire and Beyond*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Pasquinelli, M. (2010). Toni Negri, Casarini e noi. Ove non fosse cazzeggio teorico. *Sollevazione: la crisi, il conflitto, l'alternativa*.
- Porcaro, M. (2013). Ambiguità della moltitudine. Per la critica di un'ideologia politica del movimento. *Intermax* 39.
- Prestipino, G. (2008). *Gramsci vivo e il nostro tempo*. Collana Il presente come storia. Milano: Ed. Punto Rosso.
- Preve, C. (2011). *Comunismo fra Idea e Storia*. Arianna Editrice, Torino.
- Virno, P. (2001). *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Rubbettino Editore Catanzaro, Italia. 2001.
- Virno, P. (2002). *Esercizi di esodo: linguaggio e azione politica*. Cartografie. Verona: Ombre Corte.
- Wu Ming (2011). Toni Negri sull'autostrada, ovvero: tirannia del tempo e momento utopico. *wumingfoundation*. April 26.