

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO



**MULTIPLICIDAD Y NOO-POLÍTICA EN LA OBRA
DE MAURIZIO LAZZARATO.**

**Tesina presentada para cumplir con los requisitos finales para la obtención del título
de Licenciado en Ciencia Política**

Autor: Ezequiel Vazquez Grosso

Director: Dr. Manuel Navarro

Marzo 2021

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, en primer lugar, a la Universidad Pública y a lxs docentes que allí habitan. En segundo lugar, agradezco al Profesor Manuel Navarro, a quien tuve la gratitud de conocer hace muchos años y quien me enseñó la importancia y el peso de las palabras y las acciones. Agradezco, por supuesto, a mi familia y a mis amigxs: a veces con unxs, a veces con otrxs, la vida sería simplemente aterradora sin su presencia. Agradezco a mis compañerxs de lectura y errancia, con quienes el deseo siempre se ha transformado en fiesta y celebración. Agradezco a mi viejo, quien me inició en el universo de los libros.

ÍNDICE

Capítulo 1. Introducción	4
Sobre el objeto de estudio. Sobre Maurizio Lazzarato y el autonomismo italiano. Sobre el libro Políticas del acontecimiento.	
Capítulo 2. Estudio preliminar sobre la obra de Gabriel Tarde	11
Inter-psicología económica. Una ciencia tardeana. Unitarios y federales. Unidad, armonía, lógica y adaptación. Homo psicologicus.	
Capítulo 3. Multiplicidad y multitud.	40
Multiplicidades: una historia. Multitud y multiplicidad. Multiplicidades monadológicas. Multiplicidad: entre Deleuze y Bergson.	
Capítulo 4. Multiplicidades y neomonadología.	65
Neomonadología. Cooperación entre cerebros. Invención e imitación. Memoria y atención. Públicos.	
Capítulo 5. Noo-política.	81
Resonancias foucaultianas. ¿Foucault tenía razón? Sociedades de control ¿y ahora qué?	
Capítulo 6. Conclusión.	94
Bibliografía.	95

1. INTRODUCCIÓN

Sobre el objeto de estudio

Este trabajo tiene como propósito desenredar los conceptos de multiplicidad y noo-política en la obra del italiano Maurizio Lazzarato, más específicamente en su obra *Políticas del acontecimiento*, cuya edición argentina data del año 2006 de la mano de Tinta Limón. En esta obra Lazzarato abre el debate respecto a las herencias de lo que se conoce como el estallido del 68 que, desde la apuesta europea, tuvo su ápice en los acontecimientos de París (Lefebvre, 1976) pero que puede encontrarse alrededor de muchos otros puntos del globo. Creemos que gran parte de los nuevos movimientos políticos que vemos pulular en la actualidad le deben importantes aspectos de sus novedades a los movimientos que se empezaron a gestar por aquella época y eso es lo que nos ha inspirado a una comprensión más efectiva de esos fenómenos.

El libro de Lazzarato no es un libro de historia. Allí no se relatan los fenómenos del Mayo Francés, así como tampoco ninguno de sus símiles contemporáneos, como los sucesos que se recogieron bajo la Primavera de Praga o el movimiento estudiantil de Estados Unidos (Arendt, 2008). El intento de Lazzarato está en poder construir una caja de herramientas que comprenda a esas nuevas subjetividades en pugna. Su punto de partida es entender que en las décadas del 60 y 70 se dieron una serie de transformaciones que habilitan a pensar un pase de un determinado tipo de sociedad a otro. Específicamente hablando, la época es testigo del paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control.

Esta mutación social se ve atravesada, también, por una transformación profunda, reconocida por numerosos autores (entre otros: Boltanski y Chiapello, 2002; Dardot y Laval, 2013; Pipitone, 1986; Sassen, 2003), en el modelo de acumulación capitalista, cuyo motor central pasa de ser el del trabajo industrial, a otro en que las finanzas, los servicios y la informática se transformarán en el nuevo centro ordenador. La hipótesis lazzarariana es que ese pase de una sociedad disciplinaria a otra de control hay que buscarlo no tanto en las transformaciones del capital propiamente dichas sino en lo que entiende como potencias de la multiplicidad, cuyas apariciones ejemplares son las que se conocen como el estallido del 68.

Para esta interpretación de su texto nos hemos servido fundamentalmente de cuatro autores, además del mencionado: Gabriel Tarde, Gilles Deleuze, Michel Foucault y Henri Bergson, concretamente, en lo que respecta a este último, a la lectura que Deleuze hace del mismo. Nuestra hipótesis central es que tanto la categoría de multiplicidades como la de su reverso, la noo-política, neologismo adoptado por Lazzarato para comprender los nuevos dispositivos de control, no pueden ser aprehendidas de manera correcta si no se tiene en cuenta la noción de *tiempo*.

Más allá de la ordenación en capítulos podemos decir que abordamos cuatro grandes temáticas: por un lado, una revisión de la obra de Gabriel Tarde en torno a algunos conceptos referidos a lo económico, que nos habilitará a ponderar el uso que hace Lazzarato de sus ideas; por otro lado, la noción de multiplicidad de Lazzarato y la noción de multitud de Paolo Virno, como modo de anotar las diferencias entre uno y otro así como acentuar la definición del primero; el modo en que operacionaliza Lazzarato la noción de multiplicidad con el andamiaje teórico tardeano; y, por último, un acercamiento a lo que puede entenderse como noo-política.

Las preguntas que nos han guiado han sido las siguientes:

- ¿Cómo entiende Gabriel Tarde la sociología y qué elementos novedosos podemos encontrar su obra?
- ¿Cuáles son los contrapuntos que tiene Gabriel Tarde con el marxismo y la economía política?
- ¿Cómo podemos entender el concepto de multiplicidad?
- ¿En qué podemos diferenciar la categoría de multiplicidad con la de multitud tal cual la plantea Paolo Virno?
- ¿Cuáles son las categorías fundamentales de Gabriel Tarde que introduce Lazzarato en su obra?
- ¿Qué entendemos por noo-política?
- ¿Qué recorridos podemos hacer de la obras de Gilles Deleuze y Michel Foucault para comprender la obra lazzaratiana?

Sobre Maurizio Lazzarato y el autonomismo italiano

*Ma penso
Che questa mia generazione è preparata
A un mondo nuovo e a una speranza appena nata
Ad un futuro che ha già in mano
A una rivolta senza armi
Perché noi tutti ormai sappiamo
Che se dio muore è per tre giorni e poi risorge

In ciò che noi crediamo dio è risorto
In ciò che noi vogliamo dio è risorto
Nel mondo che faremo dio è risorto*

Francesco Guccini, *Dio è morto*

Maurizio Lazzarato nació en 1955, en una Italia que estaba siendo testigo de un profundo proceso de industrialización que tendría sus momentos culminales en la década del 60 y principios de los 70. El proceso implicó, entre otras cosas, una fuerte proletarianización de las clases medias y una expansión notable del número de trabajadores fabriles así como una enorme transformación de los niveles de consumo. Al mismo tiempo, este proceso fue acompañado por una radical transformación de las costumbres que tuvo por protagonistas principalmente a los jóvenes.

El movimiento operaio, o autonomista, fue un movimiento que creció a los ritmos de ese tiempo de principios de la década del setenta que se planteó, entre otras tareas, la renovación de la crítica marxista. Su figura más visible es la de Toni Negri pero en su arco se refugia toda una tradición italiana que pensó y renovó la teoría política: Mario Tronti, Paolo Virno, Bifo, y el propio Lazzarato son las figuras más reconocidas. Si bien estas figuras han sido sus más reconocidos divulgadores y militantes no hay que reducir el autonomismo italiano a esa serie de intelectuales sino que hay entenderlo como un verdadero <<fenómeno de masas>>. Como dice César Altamirana, en su capítulo referido al obrerismo italiano: <<las luchas de los obreros de Fiat en Turín en el “otoño caliente” de 1969 constituyen en realidad el parto definitivo del llamado obrerismo italiano organizado.>> (2006: 99) A su vez, tampoco se puede dejar de lado la diversidad de sustratos que influyeron al autonomismo: lo cierto es que no sólo el espíritu de época lo

alimentaba el obrerismo fabril sino que no se puede pensar todo este proceso de transformación profunda sin el protagonismo de otra serie de actores.

La Italia de los 70 era el lugar donde los marginales, las mujeres y los desempleados, los jóvenes y los trabajadores en negro que producían bienes y servicios, y también luchas, se negaban a acomodarse, como lo deseaba el Partido Comunista Italiano (PCI), bajo la dirección de los obreros tradicionales. La Italia de esa época devendrá el terreno de luchas sociales que proponían una nueva vía, diferente en política, por fuera de los partidos, más cerca de los deseos individuales, de los problemas sociales, de las aspiraciones específicas y concretas, sin delegación de poder ni representación. Este pensamiento constituye el sustrato del llamado obrerismo italiano y autonomismo obrero. (Ibíd.: 95)

A grandes rasgos podemos decir que el obrerismo italiano funcionó como una ruptura respecto a los partidos tradicionales y el sindicalismo de izquierda a partir de cuantiosos aspectos, siendo los más importantes los siguientes: una novedad en la teoría del valor, entendiendo que no proviene solamente del trabajo en la fábrica sino de explotar el todo social; la nueva idea del trabajador social, no ya refugiado en la fábrica sino con la necesidad política de extender la lucha al movimiento de masas, separándose, en ese acto, del planteo leninista de vanguardia de partido; una manera diferente de entender la idea de trabajo, quitándola de su estatuto de dignificante y apoyándose más en la idea de la reducción de la jornada laboral antes que en las condiciones de trabajo (también importantes, por cierto); el protagonismo en la figura del obrero como posibilitador de la transformación social, no dándole espacio a la vieja teoría marxista de llevar a los límites los modos de producción para lograr una transformación del sistema en su conjunto sino pensando en una participación activa de parte de las clases subalternas. (Balestrini y Moroni, 2006)

Como dice Altamirana:

El autonomismo debe ser entendido entonces no sólo como la búsqueda de la independencia obrera frente a los sindicatos y partidos sino también como el resultado de la extensión de la fábrica en la sociedad; proceso que elevará los niveles de cooperación a cooperación autónoma, como calificación comunista de la independencia proletaria (2006: 101)

En la historia del autonomismo lo que nos interesa para este trabajo es el cruce que se dio entre el autonomismo italiano y el posestructuralismo francés (Gómez Villar, 2019),

posibilitado, entre otras cosas, por el exilio de algunos de sus participantes a Francia, como es el caso de Maurizio Lazzarato, cuya gran labor académica se ha radicado en París. Ese cruce posibilitó una de las más novedosas teorías políticas que logró entrecruzar crítica marxista con los andamiajes teóricos de –por sobre todo– los análisis de Foucault y Deleuze. Un encuentro, sin lugar a dudas, singular.

Maurizio Lazzarato es un heredero directo de aquella época. Los temas que lo han ocupado a lo largo de los años, tales como la publicidad, la televisión, lo cooperativo, el no-trabajo, son temáticas que están atravesadas por el contexto de aquellos años. Tiene varios libros en su haber, entre los que destacan: *Videosofía* (2019); *Potencias de la invención* (2018); *Políticas del acontecimiento* (2006b); *Gobernar a través de la deuda* (2015). Su libro más reciente tuvo su aparición en el año 2020: *El Capital nos odia a todos*.

Sobre el libro Políticas del acontecimiento

Mauricio Lazzarato continúa con las búsquedas planteadas desde el operaismo: su crítica a la formación del valor; su estar contra el trabajo; su crítica a la tradición marxista clásica. En este libro se ocupará especialmente de los “nuevos movimientos sociales” que, desde su práctica teórica, se pueden entender desde la multiplicidad, la neo-monadología y la cooperación entre cerebros, términos que iremos desplegando a lo largo de este trabajo, en estrecha conexión con la obra de Gabriel Tarde.

La apuesta por la multiplicidad ya nos da unas pistas de su alcance: las clases sociales son desechadas como modelo comprensivo: no sólo la idea de obrero sino también la idea de obrero social o cognitariado. Para Lazzarato lo importante es romper con toda jerarquía en cuanto a protagonismo de lucha sugiere. Lo importante son “las subjetividades cualesquiera”. En este gesto Lazzarato se separa, cuando no rompe, con dos de sus coetáneos autonomistas: Toni Negri y Paolo Virno, a los que, de modo directo, o indirecto, se dirigen gran parte de las consideraciones de *Políticas del acontecimiento* (2006b). Como dijera Lazzarato en otra labor:

Para Paolo Virno el concepto de clase es, sin duda alguna, sinónimo de multitud. Para Toni Negri el concepto de multitud debe volver a actualizar el proyecto marxiano de lucha de clase, de manera que la “multitud es un concepto de clase”. No obstante, la acción de fuerzas políticas y sindicales que se reclaman marxistas nos recuerdan que las categorías de clase (como también las de capital, trabajo, etc.) son categorías ontológicas y no simplemente socioeconómicas, que funcionan y que sólo tienen sentido en relación con la “totalidad”. Esos conceptos implican modalidades de acciones que privilegian siempre el todo (en contra de la multiplicidad, la universalidad en contra de la singularidad). (Lazzarato, 2006a: 21)

En este trabajo nos centraremos en un texto específico de Virno para contraponerlo con la obra lazzarariana: *Gramática de la multitud* (2003). Entendiendo que la obra de Toni Negri merecería una tesis aparte, siendo muy rica su trayectoria y sus modos, decidimos dejarla de lado para este trabajo, creyendo sin embargo que la tarea propuesta colaborará de manera profunda para continuar ahondando en la problemática en torno a lo que entendemos como políticas pluralistas de las multiplicidades.

Al igual que el obrerismo Lazzarato cree que los sindicatos y los partidos han perdido poder de representación. Pero a diferencia de otros colegas, como Negri y Virno, no cree en las potestades exclusivas del sujeto obrero. Para Lazzarato los 60 inauguran las sociedades de control, dejando atrás a las viejas sociedades disciplinarias –aún existentes sus dispositivos, pero subordinados, si se quiere, al dispositivo de la noo-política, nodal de las sociedades de control- y ese viraje tiene como protagonistas a la multiplicidad, a una serie heterogénea y, hasta podemos decir, infinita de actores que rebalsan la idea de proletario y su vínculo con el trabajo.

Políticas del acontecimiento (2006b) es un libro que no puede pensárselo sin la obra del sociólogo francés de fines del siglo XIX Gabriel Tarde. Por aquellos años Lazzarato está maravillado con su figura, habiéndole dedicado todo un libro a su obra: *Potencias de la invención* (2018). Lo más valioso de su crítica se respalda sobre la terminología tardeana. No puede desentenderse, tampoco, de los autores ya mencionados arriba: Deleuze, Foucault, Bergson. Pero la presencia tardeana en la obra de Lazzarato de este período es clave. Tarde y Bergson, Foucault y Deleuze: una demostración de que la apuesta

lazzaratiana no puede pensarse sin ese encuentro entre autonomismo italiano y filosofía francesa. Un encuentro del cual Lazzarato es uno de sus más grandes exponentes.

2. ESTUDIO PRELIMINAR SOBRE LA OBRA DE GABRIEL TARDE

Supongamos que todos los ingenieros norteamericanos, por un fenómeno de amnesia epidémica, pierden repentinamente la memoria de todos sus conocimientos técnicos, aunque Estados Unidos tenga fama de ser la nación más rica y capitalista del mundo, toda producción se detendrá allí.

Gabriel Tarde

Inter-psicología económica

Nos propusimos hablar sobre multiplicidades, hablar acerca de la obra de Lazzarato respecto a las multiplicidades, debatir alrededor de la serie de acontecimientos que sucedieron a fines de la década del 60 y que instaurarían, o abrirían, o actualizarían, ciertas nuevas formas de lo social como lucha, con fuertes ecos en la actualidad. Lazzarato no podría haber hecho esto sin la recuperación que hace sobre Gabriel Tarde, un autor clave en este período de escritura suyo que le permitirá construir gran parte de su apuesta. Nos hemos visto en la obligación, por lo tanto, de revisar la obra y trayectoria de uno de los fundadores de la sociología francesa, relegado de la historia de las “ideas oficiales” por aquel otro fundador tan renombrado, Émile Durkheim.

La relación de Lazzarato con la obra de Tarde en aquellos años es intensa. Lazzarato no sólo abre el texto de *Políticas del acontecimiento* (2006b) haciendo una evaluación de las ideas de Tarde sino que también le dedica un estudio detallado a su obra, al estilo de los que Deleuze hizo sobre otros pensadores: *Potencias de la invención* (2018), un texto que intenta desarmar una a una las principales ideas del sociólogo francés y que puede leerse como una prolongación más detallada de lo que implicó esa reafirmación de la filosofía y sociología tardeana de *Políticas del acontecimiento*.

Abordar los textos de Tarde y no quedarse sólo con los comentarios que hace Lazzarato al respecto es una tarea primaria para comprender estos textos. Si bien a lo largo del libro *Políticas del Acontecimiento* Lazzarato intenta construir poco a poco una caja de herramientas para desembrozar los “nuevos movimientos sociales” no es menos cierto que se explye con la misma insistencia en construir una crítica hacia Marx y hacia dos de sus coetáneos que continuaron con los postulados del marxismo y con los cuales rivalizará, directa o indirectamente. Estamos hablando de dos de sus compañeros italianos: Toni Negri y Paolo Virno.

Al leer los textos principales de Tarde traducidos al español, tales como *Monadología y sociología* (2006a) o *Las leyes sociales* (1897), se podría caer en la sospecha que Lazzarato hace una utilización de Tarde apuntando su artillería contra el marxismo en un gesto en el que uno fácilmente puedo preguntarse: ¿es tan así que Tarde se propone derribar las categorías de Marx, Hegel y sus discípulos? Tal como lo plantea Lazzarato la respuesta debería ser afirmativa. Sin embargo, creemos que una investigación debe guiarse ante todo por la sospecha, y es por eso que antes de ahondar en los textos de Lazzarato decidimos problematizar sus aciertos. La hipótesis de que Lazzarato hace una utilización de Tarde para vehicular un descargo personal hacia el marxismo y los autonomistas italianos no es descabellada.

Creemos que para poder destrabar este interrogante es necesario dirigirse a una obra bien específica de Tarde, porque si hay un lugar donde los ritmos de esas batallas se encuentran planificados es en su libro *Psychologie économique* (2006b), donde se recopilan los últimos cursos que diera Tarde en vida, en los años 1900-1901, donde la ocupación tardeana respecto a la economía es total. Un libro del cual no hay traducción al español pero al cual se puede acceder, en su edición original en francés de 1902, gracias a una digitalización disponible por medio de l'Université du Québec à Chicoutimi. Si bien nuestro propósito está en profundizar la categoría de multiplicidades y poder desarrollar las lógicas inmanentes que supone no es posible hacer este trabajo sin hacer un breve recorrido por ciertas categorías económicas que, a partir de este término, se ponen en discusión.

Psychologie économique es el manifiesto económico de Tarde por excelencia, su “Capital”. En él, efectivamente, Tarde mantiene una extensa discusión con la economía política y por

agregación (pero sólo por agregación) con el marxismo. Si bien Marx es el autor más citado a lo largo de sus páginas la discusión tardeana apunta más a la raíz de las categorías económicas, usadas por unos y otros, que a un autor en particular. Tarde entiende que las categorías desde las cuales se ha explicado el mundo de la economía, tales como trabajo, capital, valor, circuito económico, deben ser profundamente revisadas, y que el campo donde la economía política ha declarado su potestad exclusiva es un campo abierto a otras ciencias, como la sociología. En ese libro la importancia de la imitación, de lo micro como explicación inmanente de lo social, se desarrolla de un modo en que es posible fundar otra economía, otro estudio sobre la economía, otro saber respecto a lo económico que no se restrinja estrictamente al modo en que las escuelas clásicas lo entendieron.

Ya que este texto madre no se encuentra traducido al español hemos visto la importancia de traducir algunas de sus partes con la intención de introducir su estructura y sus temas aunque sea de un modo esquemático para comprender no sólo la original apuesta tardeana respecto a lo económico sino para desmadejar los escritos de Lazzarato. *Políticas del acontecimiento* (2006b) es un libro complejo y entre sus virtudes no posee la de ser preciso en sus referencias y notas al pie de página. Resulta importante poder reconocer en la letra de Lazzarato cuándo es que habla Tarde, cuándo es que habla Foucault, cuándo es que habla Deleuze. Qué hay de propiamente tardeano, de excepcional en la obra tardeana es lo que nos interesa en este capítulo que hemos llamado preliminar.

Lazzarato le atribuye a la obra de Tarde numerosas ventajas. Podemos resumirlas en tres: su posicionamiento dentro de la filosofía de la diferencia y la repetición; su sociología fundada a partir de lo micro; sus reformulaciones respecto a lo económico en que derivan estas nuevas concepciones. Comprender el modo en que desde Tarde se puede pensar una sociología basada en la filosofía de la diferencia y la repetición cuya insistencia en lo micro es estructural va a ser una de nuestras mayores apuestas. Desde allí, las reformulaciones y críticas que se dirigirán a la economía clásica se entenderán de manera apropiada, no sin antes atrevernos a desgranar las palabras de Tarde, poner al descubierto sus contradicciones y entredichos así como sus innovaciones y apuestas. Que se entienda: Lazzarato quiere teorizar respecto a los nuevos movimientos surgidos a partir del 68; esos movimientos no pueden ser comprendidos a partir de la teoría marxiana y su praxis teórica; la filosofía de la

diferencia y la repetición, tal cual la entiende Tarde, es la apuesta no sólo para comprender el nuevo contexto social sino para desarrollar una crítica hacia el marxismo y cualquier otra teoría que se presente como “universal”.

Psychologie économique (2006b) consta de cuatro partes. En primer lugar, un estudio preliminar, dividido en cuatro capítulos, donde Tarde desplegará una introducción y la relevancia del tema. Esta introducción significa, de por sí, todo un posicionamiento: a lo largo de casi cien páginas Tarde retomará todo el trabajo hecho a lo largo de su vida. Teniendo en cuenta que este fue su último curso, el peso de sus palabras no es menor. En segundo lugar vendrán los tres libros que componen el corpus económico donde Tarde desplegará todas sus críticas a la ciencia económica de un modo más detallado: *La repetición económica*; *La oposición económica*; y *La adaptación económica*. Esta división tripartita de su obra no se encuentra sólo en este tratado sino también en otro libro fundamental de Tarde, *Las leyes sociales* (1897). Tarde construye teoría a partir de tríadas y es un dato a observar.

Más allá de que el título general de la obra resalta el término *psicología* los tres libros que lo componen se refieren a lo económico. Al término psicología habría que agregarle el prefijo “inter”, tal cual expresa el autor en un breve párrafo que presenta la edición del curso:

Considerada en su aspecto industrioso, laborioso, productor, como por su lado criminal, inmoral, destructivo, la vida social me pareció ante todo de la *inter-psicología*, que estudia sus relaciones elementales. Sin embargo, pensé que era inútil titular este libro «Curso de inter-psicología *económica*», título que podría haber sido más exacto, pero menos claro y menos sencillo. (2006b: 9)¹

Para este trabajo nos hemos centrado en el *Estudio preliminar* (Ibíd.: 11-102), donde Tarde expone lo que entiende como las carencias de la economía política así como sus abusos teóricos, sin dejar de atender a los fundamentos de su sociología. Los tres libros restantes, sobrepasan los límites que nos hemos propuesto, ya que en ellos el autor va a tratar temas más específicos de la economía, tema que si bien es fundamental para interpretar ciertas

¹ Todos los apartados referidos a *Psychologie économique* (2006b) se basan en una traducción nuestra.

posturas de Lazzarato no es el tema específico que nos convoca. Hacer un análisis pormenorizado de conceptos tales como capital, trabajo, ganancia, y el modo en que Tarde los articula, es una ardua tarea que involucra otros escollos, otras herramientas interpretativas, otros paralelismos entre diversos autores. Aquí damos por entendido ciertos fundamentos básicos tanto de la economía política como del marxismo pero en ningún momento la idea es trabajar sobre los conceptos que estas escuelas proponen sino más bien servirnos de las críticas hechas por Tarde y Lazzarato para poder comprender los conceptos mencionados más arriba: multiplicidades, cooperación entre cerebros, neomonadología, conceptos que se fundan y nutren de dichas críticas.

La propuesta de análisis de este fragmento de esta obra de Tarde es la de servirse de otros textos del autor, tales como *L'opposition Universelle* (2002) (tampoco traducido al español), *Las leyes sociales* (1897), *Monadología y sociología* (2006a), así como aquel libro que Lazzarato le dedica enteramente al análisis de las categorías tardeanas, *Potencias de la invención* (2018), para cotejar y comparar definiciones, apuestas y métodos. Hemos preferido presentar la exposición de manera en que lo primero a observar sea *Psychologie économique* (2006b), abrir preguntas que pueden aparecer a primera vista y que todo lector o lectora puede hacerse sin tener una introducción previa, para luego valernos de estos otros textos y ahondar en sus problemáticas.

Una ciencia tardeana

En el capítulo primero, titulado *Considérations générales et lois sociales* (2006b: 11) Tarde retomará lo ya expuesto en otras intervenciones que encontraron un buen resumen en el título publicado bajo el nombre de *Las leyes sociales* (1897) donde el mismo autor entiende que es no sólo un compendio sino una sistematización de los tres libros fundamentales donde Tarde ya había expuesto sus máximas sobre lo social: *Las Leyes de la imitación*, *Oposición universal* y *La Lógica Social* (Ibíd.: 4). Al comienzo de *Psychologie économique* Tarde retomará los postulados fundamentales de *Las leyes sociales* para dar cuenta de la base desde donde dirigirá sus críticas a la economía entendida como ciencia. En los primeros momentos del texto casi que no hará mención a lo estrictamente económico para

luego, poco a poco, ir introduciendo, a partir del capítulo II de esta *Parte preliminar*, sus críticas más agudas al respecto.

Casi que sin introducción, en el segundo párrafo del libro, Tarde expone lo que entiende por sociedad:

La sociedad es un entramado de acciones íter-espirituales, de estados mentales que actúan unos sobre otros, pero no de cualquier manera. Vamos a explicarnos con claridad. Cada acción inter-espiritual consiste en la relación de dos seres animados primero, la madre y el niño, uno de los cuales impresiona al otro, uno de los cuales enseña o dirige al otro, uno de los cuales habla con el otro, uno de los cuales, en una palabra, modifica al otro mentalmente, con o sin reciprocidad. (...) el vínculo social no es sólo una acción íter-mental, sino también, y ante todo, un acuerdo inter-mental nacido de esta acción. El acuerdo significa que uno desea lo que el otro desea, o rechaza lo que el otro rechaza, que uno afirma lo que el otro afirma o niega lo que el otro niega. Por tanto, la sociedad, en su esencia íntima, debe definirse como una comunión mental. (2006b: 11-12)

Para Tarde la sociedad es un sistema que continuamente, en una lógica *dialéctica*², debe equilibrar las creencias y los deseos. La vida social, su movimiento, es un continuo ajuste pasible de ser explicado mediante leyes. Y en el fondo, este movimiento no es más que repetición. Tarde arrojará una pregunta fabulosa respecto a este mecanismo universal del repetir: << ¿Cómo es que el poder misterioso que mueve al universo le gusta tanto revolver y repetir, que se conforma con estas interminables ediciones y reediciones de sus propias obras, y nunca se cansa de reproducirlas?>> (Ibíd.: 15). He aquí la pregunta fundante de la obra tardeana. Repetición, diferencia, adaptación, serán los movimientos claves. Y de ahí los títulos de los tres libros que componen *Psychologie économique*: repetición, oposición, adaptación. Si para Lazzarato, para Deleuze, Tarde merece ubicarse dentro de la filosofía de la diferencia y, con ella, desde ella, hacia ella, en la filosofía de la repetición, es bajo estos auspicios.

² Lejos de la dialéctica hegeliana Tarde se refiere a una dialéctica del desorden, del ruido. En sus propias palabras: “La vida social, con sus rivales o coaliciones de esfuerzos, con sus alianzas de partidos y de pueblos, es una gran y ruidosa dialéctica que tiende a resolver un problema arduo, renaciendo a cada edad de sus propias soluciones, siempre incompletas y provisionales, el problema de un máximo de creencias y deseos a equilibrar”. (2006b: 12)

El título del segundo apartado del primer capítulo *Tendance de tout exemple au rayonnement imitatif* (2006: 13) ya nos introduce de lleno en lo que Tarde entiende por ley, para el caso, siempre universal, y en este punto, antes de avanzar, quisiéramos señalar algo.

Si bien Tarde tiene una concepción bastante singular de lo que entiende por ciencia y que desarrolla de manera bastante comprensible en la introducción de *Las leyes sociales* (1897) es imposible separar a Tarde de su tiempo. Es necesario comprender que la tarea que lo acomete es la de hacer de la sociología una ciencia y la ciencia que intentaba fundarse por aquellos años se regía bajo estrictos fundamentos: la idea de los universales, de encontrar leyes totalizantes que explicaran los procedimientos y que pudieran, gracias a su método, distinguir lo verdadero de lo falso, eran, para la época, el *leitmotiv* de toda investigación. Si bien Tarde lucha contra cierta tendencia de biologizar lo social³, de entender los procesos sociales a través de los métodos que propone el quehacer biológico, una lucha que lo compromete sinceramente y a la que le dedica gran parte de su tarea, el compromiso aún mayor que lo implica, la de fundar la sociología como ciencia, lo obliga a caer en la misma “trampa” que sus coetáneos. En este sentido no compartimos plenamente la idea de Lazzarato, para quien <<no solo el darwinismo entra en crisis hacia finales del siglo XIX, sino toda la concepción de la ciencia como actividad de descubrimiento de leyes necesarias y universales>> (2018: 65), recurso que utiliza para presentar la excepcionalidad tardeana. No creemos que Tarde haya logrado desembrozarse plenamente de esas maneras de época, en sus textos aún se devela esa épica decimonónica de construir ciencia como la gran hazaña y, más aún, refiriéndose al campo social, siempre “tan atrasado” respecto al biológico, físico o químico.

Eso no quita que también entendemos que para leer a Tarde hay que desembarazarse de esos gestos de época y no dejar que nublen lo que tiene de novedoso. En todo caso la tarea pasa por no omitir la existencia de esos gestos, señalarlos y problematizarlos cada vez que sea necesario –cosa que haremos– pero no reducir sus esfuerzos ni opacar su trabajo ante estas “predisposiciones” de una época que se ve en la tarea de fundar ciencia como valor

³ Tarde combate sobretudo la idea de pensar a la sociedad como un organismo, tal cual lo podría pensar la biología. Sin embargo, ese status mayor que poseen las ciencias naturales y que funcionaría como referencia para las ciencias sociales, aún jóvenes para la época, se mantiene. Ver al respecto: Tarde, 1897: 38-39

absoluto para medida y estudio de los fenómenos de todo tipo. El gran valor que tiene la obra tardeana respecto a lo micro, aquella manera de entender lo social como algo que confluye desde lo micro hacia lo macro y no a la inversa, así como su manera de entender los movimientos de lo social, su evolución, desde la perspectiva de la repetición y la diferencia, son gestos que lo separan de cierta tendencia de época a la totalización, a comprender los fenómenos sociales desde marcos si no absolutos al menos absolutizantes.

Vale recordar que su trabajo no sólo busca alejarse de los marcos explicativos de la economía política o el marxismo-hegelianismo sino que su impronta sociológica insiste en diferenciarse de ese otro gran articulador de lo macro que ha sido Durkheim. La tarea tardeana no puede ser opacada por la necesidad de su cientificidad sino, por el contrario, nuestro labor es entender qué tiene de novedosa esta ciencia que Tarde intenta fundar y cuáles son los gestos que la singularizan y que, en esa singularización, son capaces de distinguirlo de sus pares. Porque como bien apunta Lazzarato que los procesos de evolución no sean predeterminados ni previsibles no quita que el funcionamiento del mundo sea <<ilógico o ininteligible>> (2018: 66)

Pero también hay que señalar que Tarde no logra radicalizar su gesto y desentenderse de la ciencia como, por ejemplo, lo hace su coetáneo Nietzsche, del cual Tarde conoce su obra, al menos *La genealogía de la moral* (2004), que utilizará para explicar su concepción del valor, como veremos más adelante. En este sentido, en la introducción de *Las leyes sociales* (1897) Tarde explica que en verdad la ciencia no se ocupa de las causas sino de <<las leyes de la repetición, las leyes de la oposición, las leyes de adaptación de los fenómenos. >> (9). Pero es en una advertencia donde se puede leer estas viejas maneras de entender la ciencia como el dispositivo específico de distinguir lo verdadero de lo falso:

[La sociología como ciencia] no progresará sino esforzándose en sustituir siempre, como lo han hecho todas las demás ciencias antes que ella, las falsas repeticiones por repeticiones verdaderas, las oposiciones falsas por verdaderas oposiciones, las armonías falsas por verdaderas armonías, y también estas repeticiones, oposiciones y armonías verdaderas, pero vagas, por repeticiones, oposiciones y adaptaciones cada vez más y más precisas. (Tarde, 1897:10)

Resulta importante señalar esto ya que en otros apartados de la obra Tarde, y que se encuentran en este mismo volumen que analizamos de *Psicología económica*, la verdad es

antes que nada un valor, un tipo de valor, valga la redundancia, valor-verdad, y que pareciera depender mucho más de los dispositivos de opinión pública más que del dispositivo ciencia. Con esta suerte de contradicción en el discurso tardeano podemos ver que si bien hay algo absolutamente novedoso en su obra es imposible que se encuentre totalmente desarraigado de su época, cosa que sería, además, muy difícil.

Entendido esto volvamos al análisis del segundo apartado: *Tendance de tout exemple au rayonnement imitatif* (2006: 13).

La tendencia de todo ejemplo a la irradiación imitativa es el puntapié inicial para comprender la obra tardeana. Esta imitación se encuentra en “todo”: <<toda combinación química da testimonio, también ella, por su parte, de este voto de autopropagación, de expansión radiante, que está en el fondo de todo ser>> (2006b: 15). Hay una tendencia en cada óvulo, en cada célula, a una proliferación creciente. Imitación, expansión, repetición, son formas que se acompañan y se confunden.

Si nos preguntamos qué es común también en las formas en que se manifiesta este mismo deseo de expansión universal, debemos sorprendernos a menos que la costumbre nos ciega de constatar que todas son repeticiones. Repetición, la serie de las ondas luminosas, eléctricas, sonoras, la gravitación de los astros, el torbellino interior de las moléculas. Repetición, torbellino vital, nutrición, respiración, circulación, todas las funciones orgánicas, comenzando por la generación que las comprende todas. Repetición, el lenguaje, la religión, el saber, la educación, el trabajo, todas las actividades sociales, en una palabra, la imitación. (Ibíd.)

Y es la imitación, la irradiación expansiva del modelo y la copia, lo que explica la mecánica social, desde lo más profundo de sus actos. Pero no hay que entender que esta imitación, a pesar de su repetición, sea siempre la misma. En la repetición hay variaciones, hay diferencias. Y es la tarea del sociólogo comprender cómo funcionan estas variaciones en el mundo social, cómo lo que interfiere -porque siempre hay interferencias- en la repetición obliga a una adaptación. Porque para Tarde hay dos problemas bien distintos uno de otro: cómo opera, cómo funcionan las adaptaciones repetidas, y explicar cómo se propagan esas repeticiones -esas *armonías*, dirá- y qué sucede cuando esas repeticiones son interferidas.

Tarde entiende que la ciencia se ha ocupado de ese segundo tramo y que ha olvidado el primero, y de ahí que le reproche a Darwin haberse ocupado de exponer el modo en el que en la evolución se adaptan las especies pero no haber tenido en cuenta que en cada variación, en cada adaptación, surge algo nuevo, tan importante, tan novedoso⁴. Más que pensar en términos de competencia –mera oposición– Tarde cree que hay que pensar en términos de híbrido, de cruce, términos que no se contraponen sino que más bien acompañan a otros como los de adaptación, de *armonía*. Cada pequeña variación es importante, no sólo las que tienen como efecto un tipo nuevo. Cada individualidad se compone de una pequeña variación, el modelo y la copia, como en el ejemplo de la madre y el niño, nunca es exacto. Tarde se interesa en el cómo se da la repetición. No se trata de darla por hecho y explicar meramente cómo se expande, cómo se interfiere. Tarde afirmará: <<El cómo de la creación de cualquier tipo orgánico es profundamente desconocido para nosotros>> (2006b: 18) y ese es el punto en el que creación, variación, adaptación y repetición se acomunan.

Para Tarde, entonces, lo importante es cómo se forman las *armonías*, problema que no debe confundirse con cómo se repiten (Ibíd.: 32) y si bien la idea darwiniana de lucha, de competencia, de choque, no debe subestimarse, la oposición no es más que un agregado en la dupla adaptación-repetición. Muchas veces, señala, no es necesario el choque para formar armonías superiores sino simplemente el encuentro, la asociación. Las contradicciones condicionan las adaptaciones pero *no son* su causa (Ibíd.). Tarde habla a partir de tres términos, de tres momentos: adaptación, repetición y variación. Pero este último, en verdad, no debe ser considerado en la misma escala que los otros dos: una variación no es más que una pequeña adaptación. Y lo mismo ocurre con la oposición, de la cual, en un pie de página, es claro al respecto: <<he hablado muchas veces y hablaré aún más lejos de un tercer término, la oposición, que es sólo un medio plazo, un proceso de adaptación, y no el único. No debe estar en la misma fila que los otros dos>> (Ibíd.: 16).

⁴ En *Las leyes sociales* dice Tarde: “Convencidos de la insuficiencia de las explicaciones de Darwin o Lamarck sobre el origen de las especies (pues ni el parentesco, la descendencia y la evolución han podido ser analizados), es preciso convenir que la verdadera causa origen de las especies, es el secreto de la célula, trabajo de un óvulo inicial, de una originalidad prodigiosamente fecunda”. (1897: 18)

¿Cómo funcionan entonces las adaptaciones repetidas? Los apartados VI (*Considérations générales à propos de l'adaptation, de la répétition, de l'opposition.*) y VII (*Lois communes à chacune de ces trois formes dans chacun de ces trois aspects de l'évolution. Principe d'irréversibilité. L'importance de l'accident.*) colocan a Tarde definitivamente dentro de la filosofía de la diferencia y la repetición. Pero antes de eso, en los apartados IV y V Tarde, el Tarde retomado por Deleuze, por Lazzarato, pareciera mostrarnos una suerte de reverso.

Unitarios y federales

El apartado IV –*Consecuencia necesaria: la unificación final del género humano.*– (Ibíd.: 25) es, sin lugar a dudas, para nuestra época, un objeto de extrañeza. Para afirmar la tendencia universal a la expansión de los ejemplos, de la imitación, Tarde se remite a lo esférico de la tierra como un hecho que condicionaría el proceso de expansión repetitiva. Según Tarde la propia forma esférica de la tierra marca una tendencia hacia la propagación. Si la tierra fuese plana encontraría un límite claro. Pero al no ser así Tarde encuentra en el mundo una tendencia “natural” a la unidad. Si la tierra fuese plana las naciones que ocuparían el lugar central tendrían una mejor posición para la irradiación de sus ejemplos, por lo que esa unidad futura sería probablemente tiránica. En cambio, lo esférico de la tierra supone que no hay centro, por lo que lo propio sería una federación mundial (Ibíd.: 27). ¿Cómo podemos pensar esta tendencia a la unidad en la obra de Tarde?

Ya hemos hecho notar con el uso de cursivas de que Tarde habla sobre *armonías*. Y ahora se nos aparece un gesto que predomina al final del camino, el de la unidad: hay algo en la irradiación expansiva de la imitación que tiende al Uno.

Se concibe entonces que Augusto Comte tenía razón al ver la evolución de la humanidad como única en suma. En efecto, si los puntos de partida de las evoluciones de los pueblos son múltiples y sus senderos diversos, se ve que, necesariamente, por todas las cuestas de la historia, estas corrientes convergen hacia una misma desembocadura final después de una serie de confluencias intermedias, puesto que, a fuerza de ampliarse, el dominio de una civilización finalmente triunfante debe llegar a cubrir el globo entero. (Ibíd.: 25)

En verdad Tarde intenta combatir esta idea de la “humanidad única”, planteando que esta unidad se concilia con “la diversidad libre y pintoresca”, con lo “indeterminado de la historia” (Ibíd.), pero sus conclusiones no son muy diferentes. Lo que sí excluye de esta evolución es la ordenación divina. La muerte de Dios, para Tarde, es un hecho. No hay ningún espíritu de “infinita comprensión y penetración”⁵ capaz de reconocer, de leer, cada desenvolvimiento del mundo, donde no habría lugar para la falla, para lo que irrumpe, para lo indeterminado, lo accidental. No hay plan armado de antemano con un fin preciso. Pero sí hay, para Tarde, tendencia a la unidad.

Resulta importante problematizar esta cuestión ya que Lazzarato entiende en la lectura de Tarde que el autor francés es un buen recurso para pensar la multiplicidad de mundos posibles, su efectuación, y si toda la reflexión nos dirige hacia un *único mundo* estamos ante un verdadero escollo. Podría pensarse que si bien Tarde le da una importancia al azar hay un gesto teleológico –el mismo gesto que él denuncia en las partidas divinas- que lo termina de entregar a una suerte de unidad. Podría parecer que no hay tal peso de la inmanencia que Lazzarato y otros le adjudican sino que la trascendencia parecería, al final de cada recorrido que hace, coronar los procesos de la invención. Bien podría entenderse que una invención –el valor que tiene la invención en la obra tardeana lo veremos más adelante- no podría haber ocurrido, que en los puntos de la historia tal inventor podría no haber nacido y en cambio haber nacido otro, pero su esfuerzo por encontrar las leyes universales de lo social lo harían preso de los absolutos. Podría pensarse que Tarde no termina de desprenderse de esas maneras de época y que se lo ve, por ejemplo, a la hora de nombrar a Comte, en el que hay un esfuerzo por no confrontar con su idea de la ciencia como un estadio compuesto por tres etapas (eso lo hará en el apartado V: *De la división*

⁵ Traducimos las palabras de Tarde, ya que consideramos que este párrafo representa uno de los mejores momentos de su escritura: “Se dice que si un espíritu de infinita comprensión y penetración pudiera conocer en su última intimidad los fenómenos actuales, los seres actuales, leería el inevitable advenimiento de tal desencadenamiento histórico y no de cualquier otro, de modo que ¿lo inesperado, el indeterminado, el accidental, estaría totalmente excluido de la historia? Pero este postulado es arbitrario. Pensándolo bien, nos asombrará la singular facilidad con la que se lo admite, aunque escapa a todo ensayo de demostración y se basa en una hipótesis que se sabe que es inalcanzable, inconcebible, que implica contradicción en el fondo, la de un cerebro infinitamente inteligente. Bajo esta aparente evidencia, como en todas las evidencias a priori, hay una tautología oculta. Eso significa que lo que será será, una propuesta insignificante”. (2006b: 25-26)

tripartita de la historia humana. (Ibíd.: 29), a lo que termina diciendo que sí, que bien puede ser así, que en todo caso su teoría no rivalizaría con los propuestos que propone. ¿Hay etapas obligadas en lo social?

Vayamos a otra pregunta: ¿se puede encontrar un gesto hegeliano en esta concepción del mundo, en esta idea de una tendencia hacia la unidad?⁶ Nos parece importante la pregunta ya que bien podría entenderse la estructura del curso, a partir de los títulos que lo componen, como tesis, antítesis, síntesis, situación que reforzaría por demás esta conjetura de la unidad.

Como ya dijimos, por más que Tarde presente su plan sociológico a partir de tríadas (volvemos a repetir: la presentación del curso en tres partes puede presentarse como una primera sospecha) él es claro en señalar que en verdad se trata de dos términos: repetición y adaptación. ¿Hay algo de las prácticas académicas de la época, de ciertas maneras de construir el saber, de ciertas maneras de presentar lo metodológico, que lo obligan a presentar sus ideas en tres estadios? ¿No es necesario, en caso de recuperar la obra tardeana, romper y hacer explícita la ruptura de pensar el mundo a partir de tríadas? ¿Pensar en tres no sigue siendo, dentro de la historia de la filosofía, del pensamiento, una excusa para pensar en *uno*?⁷ Si nos proponemos hablar desde la multiplicidad, a partir de las

⁶ Esta pregunta nos resulta relevante ya que, como presentamos al comienzo de este capítulo, hay en Lazzarato un gesto de señalar en la obra de Tarde no sólo la singularidad que la caracteriza sino la diferencia radical que en ella reposa respecto al marxismo y al hegelianismo.

⁷ Pensamos, por ejemplo, en aquellas tríadas del tipo: Dios, Patria y Hogar. O bien: Padre, Hijo y Espíritu Santo. O la forma platónica de pensar la ciudad ideal en los estratos de productores, guerreros y gobernantes. Y por supuesto las tríadas hegelianas de todo tipo. Los ejemplos son numerosos, tanto en el lenguaje corriente como en el disciplinar. La manera republicana de construir gobierno y soberanía a partir de la división de poderes en legislativo, judicial y ejecutivo es otro ejemplo claro. El tres remite a un orden, a un equilibrio, justamente, entre dos contrarios, o entre dos diferentes que encuentran en el tercer elemento su función ordenadora. Pero el problema, en el fondo -o en la superficie- no es el hecho de pensar en tríadas, en binomios o en términos de unicidad. El problema reposa en pensar lo político, lo social, a partir de la *representación*. Como dice Roberto Espósito en *Confines de lo político* (1996): “¿Qué quiere decir que la filosofía política intenta -o tal vez sea mejor decir: está obligada por su propio estatuto- crear las bases de la política? Significa que no puede pensar en ella más que en forma de representación. Y, más concretamente, en forma de representación del orden. Hay un nexo estrecho y vinculante entre orden y representación, en el sentido de que la representación -en todas sus posibles variedades- es siempre del orden. También cuando encuentra el conflicto, lo hace a partir y dentro del presupuesto del orden posible, cuando no actual. Conflicto por el orden. Es como si el orden político tuviese su origen directamente en el orden del concepto o fuese la misma trama de los conceptos filosóficos la

multiplicidades, estos no son temas menores. En el próximo capítulo abordaremos más profundamente la noción de multiplicidad, su historicidad conceptual que interviene directamente respecto a esta discusión en torno a lo Uno. Por ahora vayamos abriendo preguntas de a poco, vayamos deteniéndonos cada vez que sea necesario.

Retomando el análisis de *Psychologie économique*, en el capítulo VII, se entenderá un poco más hacia dónde se dirige esta tendencia tardeana a la unidad, al orden, a la armonía. En verdad, pareciera ser un problema de la misma lógica de las leyes sociales, una lógica que siempre termina por ser teleológica:

La lógica (incluida la teleología) tal como la entiendo, la lógica concreta y viva, que no es una entidad, sino la satisfacción de una sorda necesidad del espíritu, necesidad precisa y fortificada por sus propias satisfacciones, gobierna así soberanamente el mundo mental y el mundo social. No sólo preside los fenómenos psicológicos de la asociación de imágenes e ideas y de su agregación, sino que también domina todos los fenómenos sociológicos, es decir, las invenciones y sus imitaciones. Tanto las leyes de la imitación como las leyes de la invención dependen de ella. (2006b: 41)

Tarde aclara: *no es una entidad*. Es una necesidad, una necesidad del espíritu, universal y fundamental. Las ideas y los deseos tienden a sistematizarse, a corporizarse en instituciones. Y parte de esta teleología es acabar en lo uno: un Derecho, una Gramática, un Estado⁸. Pero Tarde va más allá y exponiendo un juego futurista habla hasta de una sociedad futura post-histórica (Ibíd.) donde la civilización trabajará en pos de perfeccionarse internamente, no pudiéndose ya expandir más por las limitaciones físicas del mundo.

¿No es necesario, para poder hablar desde las multiplicidades, desde lo heterogéneo, lo indeterminado, desprendernos de las tiranías de lo Uno, de esas “lógicas” que “tienden” “hacia”? El advenimiento de las multiplicidades nos sugiere partir desde una política del

que recondujese necesariamente el conflicto al orden, a ordenar el conflicto”. (20-21) Y una página más adelante: “El “hecho” de la política rompe el caparazón que envuelve la representación filosófica y la trasciende irresistiblemente. Lo que es Uno en la teoría se revela infinitamente múltiple en la realidad”. (22)

⁸ En *Las leyes sociales*, donde Tarde ahonda profundamente en lo que entiende por ciencia, dice: “conviene, entre tanto, asimismo, formar después de *las ciencias*, *la ciencia social*”. (1897: 36) El subrayado es del autor y precisa más la importancia que le da Tarde a esta necesaria unidad.

acontecimiento y desde ese lugar la lógica funciona como respuesta cuando lo necesario es abrir *preguntas*. En todo caso habrá que pluralizar el lenguaje y decir, más bien, que hay lógicas, hay políticas, hay acontecimientos. Las multiplicidades dicen: en verdad no hay modelo, no hay copia. En verdad, no hay verdad. Hay singularidades, hay prácticas, hay saberes, hay pliegues, hay diferencias. ¿Es posible entender la lógica, lo unitario, la armonía, desde las multiplicidades? ¿Cómo colabora la obra de Gabriel Tarde para comprender estas categorías que históricamente se han presentado como cerradas a partir de la apertura, del devenir, de lo indeterminado?

Unidad, armonía, lógica y adaptación

Una vez que nos adentramos más profundamente en la obra de Tarde, entendemos que la respuesta ante esta sospecha de una cierta inclinación hegeliana debe ser negativa. Tarde conoce perfectamente la obra de Hegel y así como *Psychologie économique* (2006b) es el gran tratado económico del sociólogo francés, Tarde dedica un libro entero a uno de los principios fundamentales de la filosofía hegeliana: la oposición. Si bien su examen de las oposiciones excede la obra hegeliana e intenta abarcar la mayor cantidad de campos posibles con el fin de continuar reforzando su idea, en *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires* (2002) las referencias a Hegel son obligadas y el tono jocoso con el que se refiere a ellas no dan a entender otra cosa más que un desacuerdo generalizado con el filósofo alemán.

Entre lo que diferencia a Tarde de Hegel hay dos aspectos fundamentales: el trabajo que hace alrededor de la categoría de oposición y la idea de un espíritu absoluto que todo lo ordena. Como venimos sosteniendo, para Tarde la oposición no es más que una forma de la adaptación, no es la única, es auxiliar. Y si esto lo dice apenas en un pie de página de *Psychologie économique* es porque ya lo había dado a entender de manera más concisa en la introducción a *Las leyes sociales* (1897). Como ya advertimos, allí Tarde entiende que la ciencia investiga, más que las causas, <<las leyes de la repetición, las leyes de la oposición, las leyes de la adaptación de los fenómenos>>:

Pero de estas tres llaves, la primera y la tercera son mucho más importantes que la segunda. La primera y la segunda constituyen lo que podríamos llamar una ganzúa poderosa; la tercera, más delicada, da acceso a los más ocultos y más preciados tesoros; la segunda, intermediaria y subordinada, nos revela los choques y las luchas de una utilidad pasajera, especie de término medio destinado a desvanecerse poco a poco, aunque nunca por completo, y a no desaparecer sino parcialmente y después de numerosas transformaciones y atenuaciones. (1897: 9)

En Tarde hay unidades superiores pero en las que la diferencia podría permanecer como diferencia. No hay que entender a la repetición, la oposición y la adaptación como tesis, antítesis y síntesis. Lo nuevo funciona en grados de agregación y logra congregarse mucho más por la fuerza de la simpatía y la cooperación que por el conflicto y la lucha –de ahí también sus discrepancias con Darwin. Todo lo nuevo es una re-escritura, una re-invenición, que tiende hacia la armonía pero *no cualquier armonía*.

Lazzarato entiende que esta presentación en tres es una apuesta que busca diferenciarse de Hegel:

A la triada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, Tarde opone tres modalidades de acción de las fuerzas: la repetición, la oposición y la adaptación. La crítica a la dialéctica se lleva a cabo a través de una polémica contra el paradigma de la *guerra*, el cual representa el modelo político más elaborado de la reducción de la multiplicidad y de la heterogeneidad de las fuerzas a la confrontación entre contrarios según la lógica del duelo a muerte. (Lazzarato, 2018: 317)

Tarde desconfía profundamente de las concepciones que entienden la dinámica social a partir de un gran teatro de representaciones donde sujetos exteriores se enfrentan en un duelo a muerte y en esta ecuación entran, en lenguaje de Tarde, tanto “socialistas” como “economistas”. Mientras que los primeros piensan la dinámica social a partir de la lucha de clases los segundos no puede entenderla sin la lógica de la competencia. Tanto uno como otro reposan toda transformación en lo que en términos generales puede entenderse como *guerra*. Tarde no niega la conflictividad social pero no puede ajustarse al determinismo de que lo nuevo nace a partir del conflicto. Por el contrario: <<cuando Hegel, por ejemplo, nos desarrolla con tanta serenidad su interminable rosario de triadas –expone Tarde- no se da cuenta de que la tesis y la antítesis que opone una a otra en cada una de ellas, tan pronto son realmente términos opuestos, a veces no son más que términos diferentes.>> (2002: 12)

Como acentúa Lazzarato <<las relaciones de rivalidad y de colaboración se encuentran más o menos mezcladas, pero es a través de la simpatía, es decir, de la asistencia mutua y la colaboración, que el progreso tiene lugar.>> (2018: 93) A pesar de que pueda haber oposición entre las fuerzas lo que las comunica es la simpatía, ya que <<lo absolutamente diferente no permite ninguna relación.>>(Ibíd.: 88) Pero esta simpatía, que más adelante abordaremos, no debe ser entendida como <<un medio para expresar un juicio>> o <<un simple regulador ético>>: la simpatía es una fuerza⁹ y, como tal, tiene su ambición, <<es un modo de acción de una fuerza sobre otra y una potencia constitutiva>> (Ibíd.: 92). Como indicamos más arriba para Tarde los elementos se modifican unos a otros “con o sin reciprocidad”, por lo que no hay que entender a la simpatía como una fuerza amable sin ningún objetivo de conquista sino que por el contrario su lógica es la de la captura.

Las pequeñas batallas entre Tarde y Hegel se dan en numerosos apartados. En *Las leyes sociales* (1897) el autor manifiesta:

[Tanto Hegel como los evolucionistas] se han aventurado dictando leyes generales de relativa precisión, las cuales contienen la marcha de la sociedad bajo estos diversos aspectos y la obligan a pasar repetidas veces por los mismos senderos arbitrariamente trazados. Ha sido indispensable reconocer que estas pretendidas reglas están plagadas de excepciones y que la evolución lingüística, jurídica, religiosa, política, económica, artística y moral no tienen un solo camino, sino una intrincada red de vías, en la que los cruces son numerosos. (20)

Así como Tarde escapa de toda prerrogativa hegeliana en el modo de entender la oposición también lo hace a la hora de entender el orden. A lo largo de su obra puede leerse que para Tarde no hay ningún espíritu absoluto hacia el cual dirigirse o desde el cual se comienza. El orden es un orden vivo, que se da en acto por la inmanencia de las fuerzas puestas en juego.

⁹ Una aclaración respecto a este concepto: “Inspirándose en el concepto de fuerza de Leibniz (que de algún modo es un <<término medio entre facultad y acción>>) y en el concepto de esfuerzo voluntario (*conatus*) de Maine de Biran, Tarde desarrolla un concepto de fuerza que no es reductible al esfuerzo que produce movimiento o energía al encontrarse con una resistencia, ni a la fuerza comprendida como una simple *transformación de la sensación*.” (Lazzarato, 2018:104) En Tarde el empleo del término fuerza se refiere a la fuerza *virtual*, donde lo importante es su *poder de creación*, su *des-mesura*, antes que su actualización, su individuación, como por ejemplo entiende la economía clásica la fuerza de trabajo, una fuerza ya medible, medida, capturada. La fuerza en Tarde es algo que se desborda, que se estraga, y es por eso que sólo puede entenderse desde su *multiplicidad*.

Pero sí ocurre que el orden que existe, que es real y sin el que sería imposible la vida, obedece a lo que Tarde entiende por lógica.

Para comprender el punto de vista tardeano hay que revisar profundamente qué significan para el sociólogo francés los conceptos de *lógica* y *armonía*, atravesando la categoría de *adaptación*, para entender esta idea de *unidad* en su obra. El planteo de una sociedad futura que colabore continuamente en pos de su perfección no hay que entenderla en su rasgo trascendental sino más bien como una apuesta política que reposa más en una dinámica positiva, impulsada por los afectos y la simpatía, que por los rasgos negativos. Como plantea Lazzarato <<más que a una crítica, la teoría de Tarde remite a la construcción positiva de una teoría general de la creación y la constitución de los valores de los que depende el valor económico>> (Lazzarato, 2018: 9). Para Tarde es imposible entender el progreso social, el devenir histórico, sin las fuerzas simpáticas, sin las fuerzas de la cooperación y la asociación, mucho más fuertes que la lucha, la competencia, la oposición y su extremo, la guerra.

Pero esta jerarquización de la simpatía por sobre la oposición no pareciera responder sólo a los términos propios de las fuerzas, porque entre estos conceptos, tales como unidad, adaptación, lógica y armonía, el de lógica se nos aparece a la vez como algo interno así como a algo externo, algo que procede y dirige la dinámica de las fuerzas. Si bien podemos decir que la atadura a esta lógica es limitada, no habiéndola que entender como una lógica superior, algo de lo cual las multiplicidades deban responder a un Uno, sea el mercado, la sociedad o el espíritu, sí es la lógica una necesidad, una necesidad que nada tiene que ver con un orden que prevé el todo de antemano pero que sí, indefectiblemente, se dirige al orden.

En este punto resulta interesante diferenciar entre lo que Tarde denomina tendencia y lo que denomina lógica. Porque así como para Tarde hay una tendencia indefectible a la irradiación de los ejemplos esta tendencia, a su vez, está guiada por aquella lógica teleológica que, como apuntamos más arriba, es una necesidad del espíritu. Y esta lógica no

es más que la armonía, una armonía que, necesariamente, parecería tender al Uno. Veamos lo que dice textualmente Tarde, porque es muy importante para comprenderlo:

La misma necesidad, universal y fundamental, de armonización lógica y teleológica, que, por vías uniformes, se ingenia en darnos ideas y deseos (primero sin ataduras, luego unidos en concepciones, planes, invenciones, finalmente desarrollados y perfeccionados) y se esfuerza fuera de nosotros, entre nosotros, por sistematizar las invenciones de los diversos individuos en instituciones de cierto orden (gramaticales, religiosas, etc.) como las instituciones de las diversas órdenes en nacionalidades y Estados, como los diversos Estados y las diversas nacionalidades en una misma civilización. (Tarde, 2006b: 41)

Hay dos usos de palabras que llaman notablemente la atención. Una es la que nombramos más arriba del escrito: “preside”¹⁰, la otra es la que se menciona en el apartado que acabamos de reproducir: “fuera”. Tarde está tan convencido de esta lógica de armonización que pareciera darle una fuerza exterior a las fuerzas. Pareciera que hay una confusión entre el deseo y la apuesta política del autor respecto a la asociación y pensar esta creencia como una lógica necesaria. ¿Pensar en términos de esta lógica armoniosa no es seguir pensando en términos de deidad? Si esta armonización no procede desde adentro de las fuerzas, ¿de dónde proviene?

Analicemos ahora la categoría de *armonía*. Por momentos pareciera que en Tarde armonía es repetición y que son esas repeticiones eternas las que reproducen los efectos de un todo armonioso. En el apartado VI *Considérations générales à propos de l'adaptation, de la répétition, de l'opposition* (Ibíd.: 31) por momentos Tarde habla de tres formas de armonías. Por momentos, de tres formas de repetición. Según Tarde hay tres formas de la armonía universal: la física, la viva y la social. La última es más fácil de comprender, de ser develados sus misterios. La repetición universal en lo social lleva el nombre de imitación, esa palabra clave para entender toda la obra tardeana. Más allá de las tecnologías del tiempo o la distancia, términos que utilizará –más adelante lo veremos- Lazzarato, ya de por sí la imitación social, la irradiación de una idea, implica una separación. Esta idea está también influida por la física newtoniana, como podemos ver en *Monadología y sociología*

¹⁰ “[La lógica] no sólo *preside* los fenómenos psicológicos de la asociación de imágenes e ideas y de su agregación, sino que también domina todos los fenómenos sociológicos, es decir, las invenciones y sus imitaciones.” (Tarde, 2006b: 41)

(2006a) cuando Tarde habla de las “acciones a distancia”. La imitación para Tarde es la “memoria social”¹¹. Un buen ejemplo para entender la repetición, en cualquiera de sus variantes, es el siguiente:

Que una vibración sonora del aire, con cada una de sus pequeñas dentaduras particulares, se repita indefinidamente sin deformarse, que sea llevada de la boca parlante al oído oyente a través del hilo telefónico, por una serie aún más extraordinaria de vibraciones eléctricas reproducidas exactamente con sus infinitesimales e innumerables particularidades, esto ya es maravilloso. Pero eso no es nada con el milagro de la herencia viviente que, miles y millones de veces, durante siglos, con una inconcebible fidelidad, reproduce en sus detalles los más delicados itinerarios tan complicados de la evolución embrionaria, los caracteres y las funciones de una especie; que esconde en un óvulo, en un átomo de óvulo, por decirlo así, el cliché de estas reproducciones, y la perpetúa dormida a través de varias generaciones sucesivas hasta el día de un despertar inopinado. (2006b: 37-38)

Habría que subrayar “con sus infinitesimales e innumerables particularidades” ya que ahí reposa, en última y primera instancia, el acto de la repetición. La repetición es molecular, celular, micro. Es algo que va de lo más ínfimo a lo más grande, a través de la expansión. Pero resulta clave no confundir el concepto de armonía con el de repetición. Como indicamos más arriba para Tarde es importante no confundir cómo las armonías se dan y cómo se repiten. Así como repetición e imitación son equivalentes *la relación sinonímica de armonía hay que encontrarla en el concepto de adaptación*. No es una armonía pre-establecida, una “idea armoniosa sobre la armonía” que parte y se dirige a un conjunto determinado sino una armonía que se da en cada acción que se repite y, en ese repetir, se adapta. No hay una figura trascendental con la suficiente fuerza como para que las fuerzas de las multiplicidades deban responder sino que la armonía son esos ajustes mediante los

¹¹ En palabras de Tarde: “También prodigioso es el fenómeno de la imitación, memoria social, que, como la memoria, imitación interna, de la que es la enorme ampliación, resucita y multiplica lo que la herencia misma es impotente para reproducir, estados íntimos, ideas y voluntades: es la imitación la que hace la permanencia secular de las costumbres y los modales, de las lenguas y de las religiones, la identidad de las raíces verbales pasadas de boca en boca, de los ritos sacramentales, pasados de fiel a fiel. De la primera a la segunda, de la segunda a la tercera, de estas tres formas de la repetición, se la ve crecer a la vez en comprensión y en penetración, en exactitud y en libertad. La generación es una ondulación más complicada y profunda cuyas ondas están separadas; la imitación es una generación sin ningún contacto, una fecundación a distancia, que esparce los gérmenes de ideas y acciones mucho más lejos que los gérmenes vivos, y permite al modelo muerto, después de los períodos más largos de enterramiento, suscitar aún ejemplares de sí mismo, activos, animados, capaces de revolucionar el mundo.” (2006b: 34)

cuales las fuerzas se adaptan. *La armonía no es ningún tipo de síntesis sino que se encuentra en continua apertura.* Podemos decir que, por el contrario, es una *convivencia*, una armonía en movimiento, que equilibra las diferencias. Y por eso también es importante haber remarcado la distancia, las acciones a distancia. Porque esta distancia implica una *separación*. Si es posible pensar algún tipo de armonía, de lógica, de unidad, es a partir de la separación, de la diferencia. *Pero* sí hay un modo de adaptarse, una lógica que atraviese tanto la diferencia como la repetición, la invención y la imitación, que tiende al equilibrio.

En palabras del propio Tarde:

Esta manera de ver las cosas difiere de las armonías providenciales o de las evoluciones unilineales puesto que, en lugar de someter el tren social a una sola vía, la misma siempre, le deja más libertad de acción. Y por ello nos vemos obligados, no a negar la realidad social, sino a concebirla como viva y verdadera de una manera distinta, rica de un modo muy diferente en manifestaciones y en itinerarios imprevistos. (Citado por Lazzarato, 2018: 329-330)

Podemos entonces pensar la armonía como una coordinación entre las fuerzas que se adaptan y que obedece a la lógica de la cual Tarde hace depender la dinámica social, una coordinación que “deja más libertad de acción” pero que no deja por eso de ordenar. <<La invención y la cooperación son fuerzas constitutivas, fuerzas de composición infinitesimal e infinitamente multiplicada que tienden a favorecer las interferencias afortunadas y a evitar las interferencia desafortunadas>> (Ibíd.: 310)

Lógica, armonía, adaptación están íntimamente entrelazadas y ahí es donde puede desprenderse la idea de unidad, porque gracias a esa lógica, a esa adaptación aditiva, a esa necesidad de armonía, puede irse de lo micro a lo macro, de lo individual a lo social, en ese movimiento que, para Tarde, tiende necesariamente a la unidad.

En palabras de Tarde:

El tipo puro, elemental, de adaptación psicosocial, ¿no es la invención, es decir, la invención viable, imitable, que comienza por *unir* las ideas y termina por *unir* a los hombres? Porque, en el origen de toda asociación entre los hombres, hay una asociación entre ideas, que la ha hecho posible; y todo lo que se hace por la colaboración ahora se debe ante todo a una concepción y a una operación individuales; lo que se olvida cuando se atribuye al trabajo colectivo, a la división y a la asociación supuestamente espontáneas de los trabajos, a las maravillas creadas por el genio individual. Cientos de obreros

colaboran en un mismo taller, porque la tarea que realizan de concierto, tejido, metalurgia, cerámica, ha sido concebida primitivamente en su totalidad por un ilustre u oscuro inventor y rediseñada de nuevo por el empresario. Y si cientos de talleres colaboran, sin dirección de conjunto, con apariencia de espontaneidad, en una misma fabricación, por ejemplo en la fabricación de una locomotora o de un tejido de seda, esto es porque la locomotora o la tela de seda fueron inventadas por alguien. (2006b: 33. El subrayado es nuestro)

Adaptación, invención, armonía: unidad. Dentro del entramado tardeano es al menos curioso cómo invención puede referirse tanto a lo nuevo, a lo que difiere, como, tal como acabos de ver, lo que se adapta. Tarde dice “invención viable” pero en verdad para que una invención cumpla algún tipo de función en lo social debe ser viable, debe ser transmitida, imitada, bajo esa tendencia a la repetición de los ejemplos.

Respecto a la unidad es muy importante señalar la distinción que hace Lazzarato entre las modalidades de unificación “absolutas y completas” (2006b: 37) y las modalidades de composición pluralista. En el Prólogo a *Políticas del acontecimiento* dice Lazzarato:

El pluralismo no niega los procesos de unificación y composición sino que, al reconocer que las vías por las cuales se realiza la continuidad de las cosas son innumerables y contingentes cada vez, se plantea las preguntas siguientes: “El mundo es uno: pero, ¿de qué manera es uno? ¿Qué especie de unidad posee? ¿Y qué valor práctico tiene su unidad para nosotros?” (...) En lugar de tener un “Universo-bloque”, con sus términos y sus relaciones implicadas unos con otros, y todos en relación con la totalidad, tenemos un “Universo-mosaico”, un Universo-patchwork, un Universo-archipiélago, un mundo “parcialmente alógico o irracional” donde hay una multiplicidad posible y contingente de junctiones y disyunciones, de unificaciones y separaciones. (Ibíd.: 34-36)

Entonces, ¿hay un gesto en la obra de Tarde respecto a la unidad? Sí, lo hay. Pero este gesto no puede entenderse sin la idea de *asociación*. Y para este trabajo preferimos entender esta asociación, así como la idea de invención y esta posibilidad de diferencia, no bajo la cobertura de una lógica “universal y necesaria” que tiende hacia la armonía y la unidad sino más bien como un aspecto más de la vida social. Nos parece necesario contemplar que el mundo no es sólo oposición pero nos parece igual de importante avistar que tampoco es sólo armonía, o que la armonización es una lógica inevitable. Bien puede ser lo contrario. O no. No creemos que haya *una* lógica. Creemos necesario profundizar la multiplicidad del mundo de las lógicas, rescatar el valor positivo, si se quiere, de las ideas

de invención y asociación, pero no por eso desechar la guerra y la desunión, algo que, por otra parte, nos parece imposible.

Para concluir este apartado podemos decir que en Tarde hay una contradicción a la hora de introducir estas categorías. Por momentos entiende que la armonía y la lógica son internas a las fuerzas, <<no es inmensa y única, exterior y superior, sino infinitamente multiplicada, infinitesimal e interna>> (Tarde, 1987: 94). En otros apartados, como los que señalamos, aparece la armonía en su exterioridad necesaria y universal. Lo mismo puede decirse respecto a la idea de unidad. Hay una unidad que va en aumento no de manera unilineal e inequívoca pero hay también en esta idea de unidad un gesto que entiende al conocimiento, a la ciencia y a las invenciones como despojadas -en su lógica asociativa- del conflicto.

Nos parece clave entender que Lazzarato se ha quedado con los argumentos más “progresistas” del autor y ha preferido obviar estos gestos que delatan no sólo un logocentrismo incipiente sino un eurocentrismo acérrimo capaz de leerse en términos “civilizatorios”¹². Y señalamos, una vez más, la necesidad de remarcar estos gestos, ya que presentar a Tarde como un autor totalmente despojado de los hábitos y costumbres académicos e intelectuales de su época, es no sólo una labor engañosa sino, a decir verdad, totalmente parcializada e insuficiente.

Homo psicologicus

Es en el capítulo II (*El valor y las ciencias sociales*. (Tarde, 2006b: 51) de su nota preliminar –hasta ahora nos hemos ocupado de los diferentes apartados del capítulo I– donde aparece el Tarde más original e innovador. Ya su definición sobre el valor hace una apuesta diferencial. Las referencias cuasi obligadas a hombres de “ciencia” como Comte o Darwin, se desvanecen. Y por el contrario, su referencia a Nietzsche es casi obligada. Lo hace sólo en un pie de página (2006b: 53). Para Tarde el valor no puede entenderse sólo

¹² No es que hayamos tomado como tarea «desarmar» la ola tardeana y lo que implicó la recuperación de su obra. Pero, así como dijimos, vemos necesario hacer explícitas estas incomodidades que surgen en su discurso. Para lo recién dicho nos remitimos, por ejemplo, al siguiente apartado: « Si los salvajes y los bárbaros discuten poco (y es una fortuna que así suceda porque la mayor parte de sus discusiones degeneran en querellas y combates) es porque hablan poco y piensan menos, o mejor dicho, nada » (Tarde, 1897: 78)

como valor económico, monetario, utilitario, sino que debe entenderse desde diferentes escalas y ámbitos. Hay algo de nietzscheano en sus formulaciones, no sólo en su referencia al valor, sino en esa idea de entender lo social como fuerzas que se expanden, que luchan entre sí, que se adaptan, que se contraponen, que se repiten, que se diferencian¹³.

Para Tarde hay tres tipos de valores: valor-verdad, valor-utilidad y valor-belleza. El primero mide las ideas, los conocimientos científicos, los libros. El segundo a bienes de todo tipo, riquezas, poderes, derechos. El tercero, a las obras de arte o a la naturaleza, fuentes de voluptuosidad. ¿Y de qué depende la medida de estos valores? Tarde es claro al respecto: <<tanto la Utilidad, la Verdad y la Belleza son hijas de la Opinión, de la opinión de la masa en lucha o en constante sintonía con la razón de una élite que influye en ella. >> (Ibíd.: 52)

Desconocer este carácter verdaderamente cuantitativo, si no mensurable en derecho y en realidad, del poder, de la gloria, de la verdad, de la belleza, es, pues, ir contra el sentimiento constante del género humano. Sin embargo, de todas estas cantidades, sólo una, la riqueza, fue captada con nitidez como tal, y pareció digna, por consiguiente, de ser objeto de una ciencia especial: la economía política. Pero, aunque este objeto, en efecto, a causa de su signo monetario, se presta a especulaciones de una precisión más matemática, a veces incluso ilusoria, los otros términos también merecen ser estudiados cada uno por una ciencia aparte. (Ibíd.: 54)

En estos párrafos es que comienza a levar también el Tarde-comunicador, el Tarde que se ocupa sobre el rol de la prensa, de los medios de comunicación, ese “poderoso agente de la imitación” (Ibíd.: 59) que influye sobre la Opinión, esta opinión en mayúsculas que, si nos atenemos a lo que ya señalamos más arriba, no es otra cosa que la <<comunidad mental>>, esa suerte de arco que se unifica respecto a las creencias, a los gustos, a los valores. Tarde le da a la prensa un rol fundamental en su influencia respecto a estos valores y es también a partir de esta concepción del valor donde Tarde arremeterá contra la categoría de trabajo. Como intuye Lazzarato <<La *Psicología económica* es, hasta donde sé, la primera teoría de

¹³ Dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (1986): “Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la distancia el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás.” (14)

la producción de los valores que integra los medios de comunicación como su dispositivo fundamental>> (Lazzarato, 2018: 23)

Ni el trabajo, ni el capital (trabajo acumulado según los economistas, remite Tarde) son los únicos que producen valor. Esa conclusión es una falsa creencia de la ciencia económica. Y este error se sostiene sobre otro, sobre la incapacidad de la economía para distinguir en el trabajo, en la producción, las tareas de producción propiamente dichas y las tareas de reproducción. Aquí aparece, comienza a asomar la importancia que le da Tarde a la invención, sin lugar a dudas una fuente de valor fundamental, no sólo para entender el valor-belleza o el valor-verdad sino también para comprender el valor-utilitario. Lo importante no es tanto la relación trabajo/capital en la generación de valor sino las invenciones. Hay que poder diferenciar entre <<la creación de un nuevo tipo de riquezas o de un nuevo perfeccionamiento de una riqueza antigua y lo que ella llama producción, pero lo que en realidad es sólo la reproducción de esta riqueza>> (2006b: 63). Para Tarde el verdadero capital de una nación son las invenciones y de este capital se puede decir que crece de dos modos distintos: mediante la ampliación del grupo de individuos creadores o bien mediante la irradiación del conocimiento. En el fondo, la distinción entre trabajo y capital no es otro que el del modelo y la copia (Ibíd.: 64).

Tarde es crítico no sólo con el rol central y preponderante que se le ha dado al trabajo sino que entiende que se le ha prestado poco y nada de atención al ocio. Con el trabajo los hombres se sirven unos a otros pero es el ocio, con todo lo que tiene de festivo, donde se unen de manera “verdaderamente libre y verdaderamente social” (Ibíd.: 88). Es en el ocio realmente donde se da la reproducción social, la expansión de la imitación. Es el ocio, finalmente, el que dirige el curso del trabajo. Tarde entiende que son los momentos de ocio, dedicados a la conversación o a la lectura, los verdaderos momentos de la reproducción social. Y si a esto le agregamos que la invención, la iniciativa individual, los descubrimientos, aquellos acontecimientos de los cuales todo, socialmente hablando, deriva, consisten en una “liberación parcial del individuo” de la “sugestión ambiente de sus semejantes” (Ibíd.: 41) podemos concluir también que lejos está el ámbito de trabajo de

producir lo nuevo. En el fondo, o en la superficie¹⁴, en el espacio del trabajo no se da ni la reproducción ni la producción. <<La solidaridad de los trabajos se realiza por medio de la asociación consciente o inconsciente, reunida o dispersa de los trabajadores. ¿Es necesario insistir en que la idea de la asociación no es un asunto exclusivo de los economistas? Es obvio. >> (Ibíd.: 65)

Pero si bien la asociación es algo previo a la división del trabajo, a la relación trabajo/capital, la invención aparece en Tarde siempre atada a lo individual y es en su proceso expansivo de la imitación que de algún modo se colectiviza. ¿Cómo pensar entonces la invención colectiva, comunitaria? ¿Cómo entender la invención mónada, la invención de las multiplicidades? Creemos que del mismo modo que lo plantea Tarde. Porque que la creación sea individual no implica que se individualice. En verdad, no hay centro. Si bien tal cual dijimos más arriba hay en Tarde un gesto que tiende hacia la unidad esta unidad no es originaria. Y he aquí otra diferencia que lo separa del hegelianismo, desde el momento en que en Hegel lo unitario es tanto teleológico como arqueológico. Se parte de una unidad hacia una unidad. En Tarde no hay nada de eso. La invención es descentrada. Corrámonos por un momento de los ejemplos tardeanos e imaginemos un ejemplo actual.

*Un violador en tu camino*¹⁵, la performance ideada por el grupo chileno Las Tesis. Su primera interpretación fue el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres, el 25 de noviembre del 2019, en la ciudad de Santiago de Chile. La performance se compone de una letra cantada, acompañada de una coreografía. Todas las participantes son mujeres, con los ojos vendados. Entre otras cosas, la letra tiene como propósito

¹⁴ Esta manera de expresarnos, que bien podría pasar por un juego, por un giro “meramente lingüístico”, esta manera de decir “en el fondo, o en la superficie”, no la estamos utilizando adrede sino que en verdad tiene una profunda connotación. Dice Deleuze en su libro sobre *Foucault* (1987): “la política no oculta nada, ni en diplomacia, ni en legislación, ni en reglamentación, ni en gobierno, aunque cada régimen de enunciados supone una cierta manera de entrecruzar las palabras, las frases y las proposiciones. Basta con saber leer, por difícil que parezca. [...] Que en cada época siempre se diga todo, ése es quizás el principio histórico más importante de Foucault: tras el telón no hay nada que ver, razón de más para describir en cada momento el telón o el zócalo, puesto que no existe nada detrás o debajo.” (81-82)

¹⁵ Ver: Nosotras Audiovisuales [Colectivo Registro Callejero]. (26 de noviembre de 2019). *Performance colectivo Las Tesis "Un violador en tu camino"* [Archivo de Video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=aB7r6hdo3W4>

denunciar a algunos representantes del poder, cómplices de la violencia de género: la policía, la justicia, el poder presidencial. El éxito de la propuesta fue tal que luego de la interpretación inaugural la performance se tomó como modelo y las copias se expandieron por doquier: hubo versiones en turco, en francés, en lenguas indígenas. La performance ideada para un día y un lugar concretos se transformó en un verdadero fenómeno global de denuncia y resistencia. En cada interpretación la performance original, a la vez que se expandía y repetía, se fue diferenciando: algunos cambios en las letras, en los idiomas, en la posición de los cuerpos, hicieron que esta performance sea a la vez semejante y diferente de sí misma.

Las Tesis es un plural. No puede hablar una por la otra, hablan –necesariamente- todas juntas. Pero lo cierto es que en ese trabajo de composición que se nos ve velado (¿quién dijo tal o cual cosa en *Mil Mesetas*? ¿Deleuze? ¿Guattari?), dentro del colectivo la irradiación de las ideas individuales generaron primero una aceptación al interior del mismo, un efecto del original sobre la copia: eso que Tarde llamó imitación. Es decir: las ideas, las invenciones, si bien tienen un nido individual a la postre hay un borramiento de la autoría producto de la repetición. Podemos decir: efectivamente Las Tesis han formulado aquel grito de lucha. Pero quién de ellas promovió tal o cual parte de la performance es imposible de saber. No hay un origen centrado e individualizado de las invenciones. Aquí hay un juego, una dialéctica si se quiere entre lo individual y lo colectivo donde a pesar de que pueda existir un origen individual de una idea, de una invención, necesariamente ésta se vuelve colectiva, necesariamente pasa por un proceso de colaboración en el que la individuación se borra. Otro ejemplo puede ser el chiste. Tarde no habla sobre el chiste pero es una de sus características el desconocer su autoría. ¿Quién hace los chistes? ¿Quién tiene el ingenio de reclamar su autoría?

En el capítulo III, *Discusión del plan* (Tarde, 2006b: 73), Tarde simplifica en una frase lo que bien puede ser el objetivo integral de *Psychologie économique*: <<el plano sobre el cual la teoría de la riqueza ha sido construida o elaborada hasta ahora tendría que ser sometido necesariamente a una revisión completa>> (Ibíd.: 73). Los itinerarios de la mercancía deben revisarse, los circuitos de lo económico no explican, en verdad, nada.

Muchos economistas del pasado han criticado acertadamente a los criminales clásicos por centrarse únicamente en los delitos y no en los criminales; un reproche análogo, el de preocuparse mucho más por los productos que por los productores, es merecido. Hoy, es verdad, tanto en la economía política como en la forense, se produce una reacción viva contra esta obsesión de la abstracción escolástica y este desprecio de la realidad viva. Por lo tanto, es importante cambiar la etiqueta de la bolsa cuyo contenido ya no es el mismo y está destinada a modificarse aún más. En lugar de «producción de las riquezas», digamos repetición económica; y con ello entenderemos las relaciones que los hombres tienen entre sí, desde el punto de vista de la propagación de sus necesidades semejantes, de sus trabajos similares, de sus juicios similares sobre la utilidad más o menos grande de estos trabajos y de su resultado, de sus transacciones similares. La circulación y la distribución de las riquezas no son más que un efecto de la repetición imitativa de las necesidades, de los trabajos, de los intereses y de su irradiación recíproca mediante el intercambio. (Ibíd.: 75)

Pero sus acusaciones más duras contra la economía política las dará en el apartado *Importancia de la psicología, y sobre todo de la inter-psicología, en economía política* (2006b: 82), el primero de los dos subtítulos del que se compone el cuarto y último capítulo de esta parte introductoria de *Psychologie économique*. Allí la distancia con los postulados filosóficos que sostienen el ideal del hombre económico quedará marcada y, con esa marca, la radical diferencia que lo separa de la economía política. Tarde critica que la concepción del *homo economicus* es una concepción escueta, que no sólo presenta al corazón del hombre con ninguno de sus atributos reales sino que siempre lo presenta en soledad, sin ninguna interacción con los otros.

Nunca, en ninguna época de la historia, un productor y un consumidor, un vendedor y un comprador, han estado en presencia uno del otro, sin antes haber estado unidos uno al otro por alguna relación sentimental, vecindad, conciudadanidad, comunión religiosa, comunidad de la civilización, y, en segundo lugar, sin haber sido escoltados cada uno por un cortejo invisible de asociados, de amigos, de correligionarios, cuyo pensamiento pesó sobre ellos en la discusión del precio o del salario y finalmente lo impuso, en detrimento de su interés estrictamente individual. (Ibíd.: 86)

Para Tarde, como podemos ver, los términos más importantes de la economía se realizan, en verdad, por fuera del campo productivo tal cual lo entendía tanto la economía política como el marxismo. La fábrica no produce ningún valor, éste es producido socialmente por fuera de ésta, en ámbitos cotidianos como la conversación, como el ejercicio del ocio. El capital nada tiene que ver con trabajo acumulado sino que el más original capital proviene

de las invenciones. El trabajo no se encarga de producir nada sino, más bien, su especificidad reposa en *reproducir* originalidades que surgen en otros espacios, en otros ámbitos. El circuito económico que implica producción, circulación, distribución, consumo, no es más que un efecto de la repetición, de la imitación. Como resultado de estas operaciones *la centralidad del trabajo y el capital como armador fundamental de la vida social en el capitalismo se desploma*.

Para concluir podemos decir que en su trabajo sobre Tarde Lazzarato hace un buen tratamiento de los temas fundamentales del libro. Efectivamente no puede objetársele a Lazzarato que tome como excusa a Tarde para cerrar (o abrir) una discusión con el marxismo y la economía política sino que sin lugar a dudas esta batalla se da. A lo largo de sus más de quinientas páginas *Psychologie économique* no sólo es el tratado fundamental de Tarde respecto a la economía sino que es, con la misma fuerza, su apuesta más radical para comprender la economía desde una perspectiva diferente a como la habían entendido tanto la escuela de la economía política como el marxismo. A cada rato Tarde sostiene que tal o cual categoría, como el capital, el trabajo, el valor, no le corresponde sólo al ámbito económico. Por lo que hemos podido ver –no toda lectura es basta y completa– Tarde no discute con Marx respecto a los principios filosóficos que sostienen la figura del trabajador como sujeto universal. Su puntería se dirige, sobre todo, a las categorías de capital y trabajo y al modo en que se compenetran y acompañan. La crítica filosófico-política más fuerte se dirige hacia la economía política y hacia ese ser abstracto, opaco e individualista que es el hombre económico. Pero para con Marx puede decirse que la operación sea la misma: no pudo entender al proletariado más allá de su relación con el trabajo. No pudo entenderlo en su relación con el ocio, con la conversación, con la lectura, con los medios de comunicación. En Tarde esas figuras ejemplares, desancladas de la cotidianidad social, se derrumban dando paso al *hombre psicológico*: aquél en el que los afectos, las emociones, las invenciones, los deseos, y su capacidad de contagio, ocupan un rol que, más que ser entendido en su centralidad, debe ser entendido desde su dispersión, desde, ateniéndonos a los lugares del trabajo y el capital, su captura.

3. MULTIPLICIDAD Y MULTITUD

El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, tanto más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo.

Henri Bergson

Multiplicidades: una historia

Todo pareciera indicar que cada vez que Lazzarato habla sobre heterogeneidad, sobre multiplicidad, sobre efectuación de mundos, lo hace a través de la voz de Gabriel Tarde. La influencia del pensador francés sobre el italiano, podemos decir, es una fuerza que entra en el propio entramado de sus aparatos conceptuales: pues si la cooperación entre cerebros se trata sobre todo de la influencia a la distancia que un cerebro puede ejercer sobre otro, donde la invención de algún modo se actualiza, se hace real, a partir de la repetición, si la historia de la escritura no es más que la historia de una re-escritura, Lazzarato actualiza al Tarde-inventor y en ese propio movimiento se produce el devenir: Tarde se vuelve Deleuze, Deleuze se vuelve Foucault, los dispositivos de enunciación se confunden, se acompañan. Porque a fin de cuentas, ¿es posible pensar la multiplicidad y, su contraparte, la noo-política, sin pensar a su vez, en inmanencia, en la obra de Tarde, de Deleuze, de Guattari, de Foucault?

Como indicamos más arriba, es reconocido el encuentro que se dio entre *operaios* y postestructuralistas en la década del setenta. Pero a este encuentro Lazzarato le agrega la aparición de Gabriel Tarde, una figura que “encastra” a la perfección dentro de los postulados de los franceses citados pero también en otros pensadores, como Baruch Espinosa, Leibniz o Bergson. Así como Negri reconstruye una línea que va de Maquiavelo a Espinosa, de Espinosa a Marx (Yebra López, 2013), Lazzarato hace lo suyo con una línea que va de Tarde a Bergson, de Bergson a Deleuze, pasando por Espinosa, por el pensador ruso Batjin, por Leibniz y, por supuesto, también, por Marx. El lugar que ocupará Tarde en este período de la obra de Lazzarato, sin embargo, es clave. Es el autor que le permitirá

profundizar respecto a sus inquietudes en torno a la multiplicidad, a la invención colectiva, a la necesidad de afilar la ruptura con todo tipo de sustancialismo y trepar hacia una política del acontecimiento y la inmanencia. Un autor, también, que le permitirá pensar a las sociedades de control. Y un autor, sobretodo, que le permitirá diferenciarse de dos compatriotas suyos, Toni Negri y Paolo Virno, que por el mismo entonces de la aparición de *Políticas del acontecimiento* (PA, de ahora en adelante) se encontraban profundizando en la idea de multitud.

Como pudimos ver en el capítulo anterior Lazzarato se reapropia de Tarde y en esa apropiación explota al máximo la potencia que Tarde nos brinda. También vimos que en todo apropiarse hay una decisión sobre qué gestos resguardar y cuáles desechar. Como ya vimos Lazzarato prefiere mantener una distancia respecto al lugar de Tarde en la ciencia, sus comentarios, breves pero incisivos, respecto a la civilización y la barbarie. A partir de ahora, sin embargo, ya no importa tanto si Tarde sostuvo tal o cual cosa: a partir de Lazzarato Tarde es otra figura, difiere de sí mismo. Porque si no logramos comprender las operaciones de lectura y escritura a partir de las mismas categorías que están implicadas en esos giros nuestro trabajo será incompleto. Por eso, como dijimos unos párrafos más arriba, creemos que hay que entender la relación Tarde-Lazzarato dentro de la propia máquina de inmanencia. Hay una potencia en Tarde que Lazzarato expande y multiplica, apropia y explota.

En el momento de publicación de PA Lazzarato parece tener dos objetivos concretos: diferenciarse de toda posibilidad marxista de reapropiación de las transformaciones de las categorías del mundo del trabajo y el capital así como zanjar sus divergencias con sus coetáneos, en especial con Negri y Virno. Mientras el primero había logrado un reconocimiento mundial con su libro escrito a cuatro manos junto a Michael Hardt¹⁶ Virno acompañaba la misma dirección teórica en torno a problemáticas semejantes con *Gramática de la multitud* (2003). Podemos decir que en Lazzarato la recuperación de Gabriel Tarde es una operación teórica que le permite “desembarazarse” tanto de Marx y Hegel así como de Negri y Virno y a la vez profundizar sobre el pensamiento pos 68. Mientras sus camaradas prefieren sostenerse de una manera más marxiana para comprender

¹⁶ Estamos hablando de *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (2004)

la multitud, recuperando de la obra de Marx aquellos fragmentos de los *Grundrisse* (1997) que les resultan favorables para comprender el nuevo contexto sin traicionar las ideas del filósofo alemán, Lazzarato opta directamente por la ruptura, en una gestualidad mucho más francesa que italiana, en consonancia con el agotamiento que representaba la obra de Marx en autores como Foucault, del cual Lazzarato es un gran continuador. Y parte de esta ruptura, estimamos, se evidencia en el uso de la categoría de multiplicidad, que si bien puede encontrar una cierta hermandad con la de multitud lo cierto es que se encuentran notables diferencias.

En este subtítulo preferimos discutir en torno a la idea de multitud planteada por Virno en *Gramática de la multitud* (2003), a los efectos de no hacer demasiado amplio este apartado y porque en aquel texto, donde se transcribe en formato libro un seminario dado por Virno en el año 2001 en la Universidad de Calabria, hay una definición adecuada y precisa de multitud que nos habilita marcar diferencias con Lazzarato y precisar aún más la extensión de su apuesta. Es fácil constatar muchas similitudes entre la apuesta de lectura de Virno (así como con la de Negri, con el que Lazzarato compartió mucho trabajo en común) y el Tarde de Lazzarato: la idea de innovación y cooperación; el rol que ocupa el lenguaje dentro de la producción; el corte histórico que introducen, unos y otros, alrededor de las décadas del sesenta y setenta, tanto por el surgimiento de “nuevos agentes” como por la transformación de los modos de producción; entender los modos de producción no sólo refugiados a lo productivo sino como verdaderos modos de vida; etc. Pero por más que provengan de una misma escuela de pensamiento, eso que a grandes rasgos se puede definir como operaismo y pos-operaismo, las diferencias se han ido afilado al punto de resultar irreconciliables. Y creemos que una de esas diferencias, radical si se quiere, es esta idea de multiplicidad, y cómo se articula con otros andamiajes categóricos, como su relación con lo Uno y su relación con las clases sociales.

Otro punto necesario a contemplar a la hora de revisar estas obras es que las preocupaciones de Lazzarato y Virno son diferentes. Si bien los dos se ocupan de temáticas tales como el posfordismo, las transformaciones en torno a la valorización capitalista o el rol del capital intelectual en la producción, Lazzarato introduce también la problemática de los “nuevos movimientos sociales”, un tema que lo comprometerá incluso en su último

libro *El capital odia a todo el mundo* (2020) que revisaremos más adelante. En este sentido, *PA* abre con un acontecimiento particular: lo que se conoció como las jornadas de Seattle, la contra-cumbre organizada en la ciudad donde nació la música *grunge* en el año 1999 contra la cumbre de la OMC, y que es considerada como un acontecimiento clave dentro de lo que se conoció, o se conoce, como el movimiento anti-globalización: la organización de la contra cumbre, su articulación internacional, significó, para la época, algo totalmente inédito (Antentas y Vivas, 2009) De hecho, la contra-cumbre de Seattle, que los medios internacionales de la época bautizaron como “la batalla de Seattle”, se la considerada como la jornada fundadora del movimiento anti-globalización. Lo importante y novedoso de aquel acontecimiento y sus sucedáneos –como luego pudo verse en nuestro país la organización de la anti-cumbre del ALCA - es que la problemática en que giraron esas luchas ya no encontraron refugio en lo específico de las relaciones capital/trabajo como en el grueso de las manifestaciones que se han dado a lo largo del siglo XX sino que se complejiza en su heterogeneidad y en su desmesura. Lazzarato bien podría decir: no hay partido ni sindicato único que represente, no hay vanguardia, no hay plan leninista de asalto al poder ni sujetos privilegiados de transformación definidos de antemano. La labor pasa, por lo tanto, en intentar comprender a estos nuevos sujetos y para eso la labor hecha por Tarde será fundamental.

Mientras Virno sigue ocupándose del trabajo como gran ordenador social, dándole a su simbiosis con el lenguaje “el principal aspecto de la sociedad globalizada” “del que derivan todos los demás” (Virno, 2003:16) la apuesta de Lazzarato pasa por extender una crítica generalizada hacia las teorías que se han centrado en el sujeto y el trabajo, y es por eso que la teoría económica de Gabriel Tarde en Lazzarato se transforma en una artillería. Lazzarato pone el énfasis en los posibles que se abren con una política de la multiplicidad, explorando sus potencias, expresándose más en el orden de lo estratégico, de recuperación de la iniciativa política y de una teoría de la producción de lo nuevo a partir de una ontología pluralista en un mundo que no sólo ha visto transformarse profundamente su sociedad sino que ha sido testigo también del derrumbe de la Unión Soviética y de aquella otra dualidad internacional que obligaba a posicionarse en alguno de los dos bandos. El prólogo de *PA* es tanto una defensa de lo posible que habita en la política de la pluralidad así como los límites que encuentra la teoría marxista para enfrentarse a lo nuevo.

El tono de Virno, por su parte, es más bien un tono descriptivo-explicativo, y tiene como una de sus mociones la de recuperar la obra de Marx para abordar los nuevos tiempos a partir de la categoría de trabajo. Su labor intenta comprender las relaciones que existen entre el *General Intellect* y las nuevas formaciones sociales que comienzan a emerger en la década del 70 donde el trabajador cognitivo pasa a convertirse en la figura central. Virno es mucho más clásico en sus maneras, hay una desconfianza respecto a lo que llama multitudes y su atadura hacia Marx parece no ser negociable. Si bien la valorización capitalista tal cual la había planteado el fundador del comunismo no podía más explicarse desde el interior de la fábrica, en los *Grundrisse* se podía encontrar, en especial en esas breves páginas referidas a las máquinas, un nuevo tipo de valorización, dominante a partir de fines de la década del sesenta, basada en el conocimiento.

A diferencia de Lazzarato Virno sí hace una sistematización de la categoría de multitud de una manera mucho más ordenada que su contemporáneo. Pero este modo de construir saber que puede aparecer en su reverso como una falta de precisión en el modo de Lazzarato puede tomarse, por el contrario, como una de las virtudes del uso del lenguaje de las multiplicidades. Pareciera que en Lazzarato (como en Deleuze-Guattari, ya veremos) la multiplicidad tiene que ver más con una práctica que con un conjunto de características, relacionándose mucho más con el orden del tener que del ser. No es un externo a estudiar, a clasificar. Y en esto la diferencia es notable, porque en Virno hay un intento por comprender algo que de algún modo le es y lo presenta como ajeno. No puede decir, como Deleuze-Guattari, al comienzo de *Mil mesetas* (2002:10): somos muchos, donde la multiplicidad cobra vida, donde intenta escapar a toda captura reduccionista. No se deja habitar por la multiplicidad. Si bien la multiplicidad es performativa, y Virno mismo lo expresa al hablar de la multitud, lo cierto es que no deja atravesarse por esa performatividad. El *reductio ad unum* lo atrapa y seduce.

Si bien en la lectura que propone Lazzarato estos nuevos sujetos políticos son inentendibles si los desanclamos de las transformaciones del capital y el trabajo el gesto de Lazzarato de sacar a estos agentes de su “captura” permite profundizar muchísimo más sobre su singularidad. La multiplicidad desborda el mundo el trabajo y la operación lazzarariana, para el caso, está mucho más cerca que lo que inquietó a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe

(2004), cuando entendieron la emergencia de estos nuevos protagonistas que irrumpen en la escena pública con una serie de demandas que escapaban a las tradicionales referidas al conflicto capital-trabajo. Pero mientras que para Mouffe y Laclau lo importante pasa por cómo establecer las relaciones equivalenciales entre distintos la apuesta de Lazzarato pasa por cómo pensar políticamente estos distintos sin que pierdan su cualidad de diferencia, es decir, sin que se plieguen a las prerrogativas de lo Uno. Si bien en la teoría de Laclau “cada agente social es penetrado por una multiplicidad de posiciones de sujeto” (Laclau, 1987: 19) y el pluralismo radical sólo es posible “en la medida en que cada uno de los términos de esa pluralidad de identidades encuentra en sí mismo el principio de su validez, sin que ésta deba ser buscada en un fundamento positivo trascendente” (Laclau y Mouffe, 2004: 211) lo cierto es que los mismos autores reconocen que la lógica de la equivalencia puede implicar la “disolución de la autonomía de los espacios en que cada una de estas luchas se constituye” (Ibíd.: 228). La diferencia entre estos autores, además de filosófica y ontológica, es estratégica: mientras que para los primeros es la hegemonía la capaz de ejecutar una acción política certera mediante la consolidación identitaria entre dos polos antagonistas (Ibíd.) para Lazzarato la potencia de estos nuevos agentes sólo puede mostrar qué es lo que puede a partir de la inmanencia, su multiplicidad y desmesura. Mientras los primeros continúan pensando en el terreno de las demandas, los derechos y la identidad, la apuesta lazzarotiana va por lo que se desborda, por aquello que no puede ser nombrado, donde se implica lo más monstruoso de cada una, lo más singular, donde el derecho y la identidad pasan a operar desde la captura, funcionando como un límite para la potencia.

La relación que existe entre las nuevas relaciones laborales del posfordismo y los nuevos movimientos sociales es compleja, no responden de manera lineal a causa y efecto sino que cohabitan en un mismo tiempo signado por la crisis. El primer operaismo entendió en su línea autonomista que el capital se transforma por la imposición del movimiento obrero y no al revés. En Italia el movimiento operaio nace no sólo como una respuesta frente a una cierta inoperancia de la izquierda tradicional para abordar los conflictos de época sino como una respuesta a nuevos sujetos que surgían a partir de estas transformaciones y su modo de comprenderlas fue a través de esta apuesta: no es que el capital había cambiado sus estrategias de acumulación y a partir de ese gesto los trabajadorxs habían tenido que aplacarse a la norma sino que fueron los propios agentes explotados los que demandaron

otras relaciones laborales en luchas concretas y el capital funcionó como respuesta y adecuación. Lazzarato mantiene algo de esa línea, cuando señala que la forma empresa y la forma estado se ha adaptado mucho más a la “necesidad” de la multiplicidad que los partidos o los sindicatos. Su pelea, en este sentido, apunta más al pos-operaismo, al modo en que, por ejemplo, Virno anuda el *General Intellect*, categoría de un Marx tardío, con la categoría de clase y, por ende, su relación con el trabajo. Pero su relación con el operaismo clásico también es problemática: hay una insistencia en Lazzarato de quitar al proletariado, entendido o no desde su relación con lo cognitivo, de su rol central.

El Lazzarato que se muestra tanto en *Potencias de la invención* (2018) como en *PA* parece ser un Lazzarato que quiere desentenderse a toda costa de la categoría de clase. En *PA* lo deja en claro en la primera página de su prólogo, al dejar asentado que las clases no son sólo una categoría económica sino que son, sobre todo, una categoría ontológica. El gesto no es inadecuado, el riesgo es que al desentendernos de las clases nos despreocupemos de la lucha o, si se quiere, las luchas, algo que por momentos Lazzarato mismo parecería obviar en esta etapa y luego haría una suerte de mea culpa con la aparición reciente de *El capital odia a todo el mundo* (2020).

En los sesenta hay varios elementos a examinar. Mientras la sociedad salarial daba un cimbronazo sin retorno y comenzaba el fin de los gloriosos treinta años pos-guerra, que se vivieron no sólo en Europa sino también en América Latina, hay una serie de movimientos que si bien no son nuevos cobran una importancia antiguamente opacada por los conflictos obreros. Hablamos, por ejemplo, de las luchas feministas, el movimiento LGBT, el movimiento anti-racista, la lucha estudiantil. La aparición fundamental de los estudiantes como agentes inevitablemente vinculados a las luchas obreras es algo que se vio alrededor de todo el mundo y funciona como una suerte de emblema (Eley, 2003). Si bien el caso latinoamericano de renovación de la izquierda vino sobretodo de la experiencia de la revolución cubana –donde claramente se contempla un gesto no sólo anti-capitalista sino anti-colonial- y en cada país se articuló con lo propio -en el caso argentino es imposible pensar sin la proscripción del peronismo- es por demás de dificultoso pensar la década del sesenta sin ese conjunto estudiante-obrero, donde la problemática obrera no es la única ni la central, evidenciado en los acontecimientos del Mayo Francés, las revueltas estudiantiles en

EEUU y en Japón, así como los sucesos de Tlatelolco en México o el Rosariazo y Cordobazo en nuestro país.

El problema con la década del 60 y las nuevas articulaciones de lucha es que su examen ha girado, y más aún para los autores europeos, en torno al modelo francés: el 68 como año es, de por sí, un emblema indiscutible. Pero lo cierto es que América Latina no se encontraba tan por fuera de esa efervescencia que tuvo a la lucha armada como su protagonista pero que no puede reducirse sólo a ella. En los sesenta la revuelta fue mundial y no eran sólo los obreros los que habían tomado las calles y las instituciones, el obrerismo como modelo de lucha de las clases subalternas había perdido su protagonismo central. ¿Se podía explicar los acontecimientos que dieron origen al día del orgullo gay a partir de la dupla capital/trabajo? Lazzarato, sin mencionarlo, parece querer responder a esa pregunta.

Podemos decir que hasta la década del 60 la organización popular dependió casi siempre del lugar que ocupaban los trabajadores en el entramado del capital, sea a nivel interno o a nivel internacional, entendiendo también los procesos de descolonización como procesos que “encajan” con los lugares asignados de la relación capital/trabajo a nivel internacional. La década del sesenta demostró una rabia inaudita que no sólo parecía “superar” el conflicto obrero/patrón sino también daba muestras del agotamiento del conflicto burocracia soviética vs estado terrorista norteamericano, como demuestran los acontecimientos de la Primavera de Praga (Claudín, 1981). Es en ese contexto que hay que entender el debate multitud-multiplicidad. ¿Cómo comprender estos nuevos fenómenos que se habían gestado en el último cuarto del siglo XX e iban tomando forma en el comienzo del nuevo milenio?

Lazzarato no hace una historización ni una definición precisa de lo que entiende por multiplicidad. En algunos momentos, breves, de su escritura, parece confundirlo con el de multitudes. Para lo que nos compete, preferimos reservarnos la idea de multiplicidad, que creemos adecuada. Es más: preferimos su plural y hablar de *multiplicidades*. El término multitud creemos que está muy fijado a una tradición que lo ha entendido desde su despolitización y puede confundírselo con el de masa. Los esfuerzos que han hecho autores como Virno para darle otro tipo de dádivas nos parecen insuficientes. Por otra parte, como

veremos, el término multiplicidad remite a definiciones bastante diversas a las de multitud, tal cual es entendido por Virno.

Multitud y multiplicidad

Gramática de la multitud (2003) es un libro que tiene su origen en un seminario, por lo que cuenta entre sus cualidades la de poseer esa desprolijidad imprevista de lo oral. Si bien puede parecer inapropiado evaluar las posiciones de Virno a partir de un trabajo que no ha sido tan meditado como implica la escritura y la edición de un libro creemos que, por el contrario, esta oralidad es un excelente recurso para evaluar una determinada posición. Qué sería hoy de las enseñanzas de Lacan, Foucault o Deleuze sin esa transcripción de la oralidad al formato libro es un misterio. Lo mismo puede decirse en este caso de Virno y su obra.

Al acercarnos a *Gramáticas de la multitud* no puede pasarse por alto que el tono en el que se exploya Virno en este seminario pareciera ser un tono nostálgico, hay una desconfianza política respecto a las potencias de la multitud y no parece tarea de Virno querer ocultarlo. Las características que invoca para la descripción de “los muchos” parecen ser mucho más negativas que positivas: nihilismo (2003: 88), oportunismo, cinismo (Ibíd.: 76), son parte de los calificativos con los que expresa sus novedades cuando no sus derroteros. En Virno su encuentro con Marx es explícito: Multitud es sinónimo de trabajador posfordista y, como tal, su relación con el *General Intellect* es directa. La problemática sigue girando en torno al trabajo como articulador fundamental del lugar a ocupar dentro del entramado social y la tarea, con el advenimiento del mundo posfordista, pasa por cómo caracterizar a este nuevo trabajador que ha quedado por fuera de las definiciones clásicas marxianas.

Como ya dijimos, en Virno el concepto de Multitud tiene una historización que encuentra su “origen” en Spinoza y tiene como oposición la idea de Pueblo, sostenida por Hobbes.

Como ocurre con todos los conceptos de la filosofía política, también el de «multitud» queda indeterminado mientras no se indique el polo opuesto. Considero que «multitud», lejos de ser un colorido sinónimo de «masas» sea el contrario de «pueblo». Si existe multitud, no hay pueblo; si existe pueblo, no hay multitud. [...] Multitud significa «muchos», pluralidad, conjunto de singularidades que actúan concertadamente en la esfera pública sin confiarse

a ese «monopolio de la decisión política» que es el Estado —a diferencia del «pueblo», que converge en el Estado. Los «muchos» son, hoy los trabajadores postfordistas. Por lo tanto, aquellos que, al trabajar, recurren a todas las facultades genéricamente humanas, y en primer lugar, a la facultad de lenguaje. [...] La multitud es el modo de ser que corresponde al postfordismo y al «general intellect»: un punto de partida, inevitable pero ambivalente. (Ibíd.:18)

Ya en este párrafo nos da muestras Virno de lo que entiende por multitud y con qué otras categorías decide articularlo, fundamentalmente dos: el trabajador cognitivo y aquello que le es más propio: el *General Intellect*, aquella categoría que Marx estableciera para dar cuenta de aquella “fuerza productiva inmediata”, diferente al trabajo fabril, que no es más que el conocimiento social general (Marx, 1997: 230). Es, como aclara Virno, “un punto de partida”, “inevitable pero ambivalente”. El otro punto de partida será la contraposición entre pueblo y multitud, entre Hobbes y Spinoza. Para el pensador del leviatán la multitud será la representación del horror, del caos, de la indisciplina, del estado de naturaleza que amenaza al monopolio de decisión del soberano. Para Spinoza, en cambio, la multitud es una forma permanente, no episódica, el basamento de las libertades civiles (Virno, 2003:21-22). En el fondo la contraposición básica es entre unidad y dispersión, pero no en términos meramente matemáticos sino en términos de decisión.

Resulta interesante ver la relación que Virno establece entre la multitud y lo Uno más allá de Hobbes y Spinoza, ya que es algo que venimos problematizando desde el capítulo anterior dedicado a Tarde y resulta fundamental al hablar sobre multiplicidades. Porque si hay algo de la unificación estatal que con la multitud se verá peligrar no se ve coartada, sin embargo, toda posibilidad de lo Uno sino que esta forma se “redetermina”:

Para no entonar canciones desafinadas de cuño posmoderno —«lo múltiple es lo bueno; la unidad es la calamidad de la cual hay que cuidarse»—, es preciso reconocer que la multitud no se contrapone al Uno, sino que lo redetermina. Inclusive los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero —aquí está el punto clave— esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El Uno no es más una promesa, sino una premisa. La unidad no es más algo —el Estado, el soberano— hacia lo cual converger, como en el caso del pueblo, sino algo que se deja atrás, a las espaldas, como un fondo o un supuesto. Los muchos deben ser pensados como individuación de lo universal, de lo genérico, de lo común compartido. Así, simétricamente, cabe concebir un Uno que, lejos de ser algo conclusivo, sea la base que autoriza la diferenciación, aquello que

consiente la existencia político-social de los muchos en tanto muchos.
(2003:25-26)

Virno pareciera no sólo rescatar al Marx tardío de los *Grundrisse* (1997) sino al joven Marx de los *Manuscritos filosófico-económicos de 1844* (2006). Esta idea de pensar lo humano en tanto género, en tanto universal, tiene fuertes resonancias con la idea marxiana del hombre como “ser genérico” (Marx, 2006: 111) que produce de modo universal (Marx, 2006: 113), fundamental para comprender la idea de alienación. Pero mientras para ese Marx <<la universalidad del hombre aparece, en la práctica, precisamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico>> (Marx, 2006: 111-112) en Virno aparece ligada esa universalidad a aquella otra: el *General Intellect*. Hay algo de lo universal que se encarna en la individualidad y hace lo singular pero sin dejar por eso de tener una comunión con lo universal. Lo que queremos señalar es justamente aquello que Lazzarato señala: pareciera que el paso del trabajador fordista (que trabaja a partir de la naturaleza) al trabajador cognitivo (que trabaja a partir del pensamiento, de las ideas, de la imaginación) es un paso que hace sólo una diferencia de grado pero no de naturaleza: las categorías marxistas pueden permanecer inalteradas, sólo es suficiente hacer unos ajustes.

En el «Fragmento sobre las máquinas», en los *Grundrisse*, Marx habla de un intelecto general, de un general intellect: usa el inglés para dar fuerza a la expresión, como si quisiera ponerla en cursivas. La noción de «intelecto general» puede tener diversas derivaciones: quizás es una réplica polémica a la «voluntad general» de Rousseau —no la voluntad, sino el intelecto, es aquello que mancomuna a todos los productores, según Marx—; o quizás el «intelecto general» es la reformulación materialista del concepto aristotélico de *nous poietikos* —el intelecto productivo, poiético. Pero aquí no importa la filología. Importa el carácter exterior, social, colectivo que compete a la actividad intelectual una vez que ella deviene, según Marx, el verdadero resorte de la producción de la riqueza. (Virno, 2003:37)

No sólo el advenimiento del trabajador inmaterial da indicios de la aparición de la multitud sino que también proviene de una crisis de la forma estado, y de ahí, también, esta genealogía del término multitud como opuesto al pueblo hobbesiano, íntimamente identificado con el monopolio estatal. Lazzarato entiende algo semejante respecto a los bienes comunes, si bien no los hace depender directamente de una cierta crisis estatal sí dice que “son el resultado de una cooperación “pública” no estatal” y representan “una novedad considerable, ya que deshace la oposición clásica entre privado y público”. Los

bienes comunes, producto de las multiplicidades, se encuentran en un *entre*: excediendo la “potencia pública” no por ello son privados (Lazzarato, 2006b: 137)

Es el “paradigma del trabajo” el que, según Lazzarato, legitima la apropiación de los bienes comunes “sin distinción alguna entre trabajo y no trabajo, entre trabajo y vida”, el problema pasa no por el trabajo o el no trabajo sino en “cambiar la manera de concebir *el valor del valor*” a la manera del Nietzsche de la *Genealogía de la moral* (Ibíd., 148). En este sentido la evaluación de Virno es semejante: hay una suerte de desfase, pues hasta lo que ayer no era considerado como parte del trabajo sino de la esfera del conocimiento, del *ethos*, de la emotividad, continúa midiéndose en “tiempo de trabajo” como “la medida socialmente vigente” (Virno, 2003: 17). Pero a diferencia de Lazzarato Virno cree que este gobierno de la vida no es más que una prolongación de “la existencia de la mercancía fuerza de trabajo”. Virno continúa pensando a partir de aquellas categorías con las que Lazzarato combatirá arduamente pues para él, como ya hemos visto en Tarde y profundizaremos un poco más en el siguiente apartado, el trabajo, como es pensado en el capitalismo, es una captura de la actividad libre del juego de las multiplicidades o, en lenguaje tardeano-lazzaritano, de la cooperación entre cerebros.

Sin embargo, hay un vínculo evidente entre ambos autores, entre la multitud para uno y la multiplicidad para otro y el mundo del trabajo. A la hora de definir las multiplicidades pareciera no poder prescindirse de su relación con el trabajo, algo que, por ejemplo, no parece necesario en la categoría de pueblo, de estirpe hobbesiana, analizada por Virno, al menos de manera directa. Puede haber una correspondencia entre pueblo y trabajador manual pero la cercanía se vincula más con el lugar que ocupa el estado en la representación que con lo específicamente laboral. Las multiplicidades, en cambio, no sólo son una nueva manifestación colectiva/singular que trasciende las divisiones clásicas de lo público y lo privado sino que también tienen un modo de vincularse con lo laboral que las especifica. Las distinciones se mantienen en el arco de las dualidades clásicas: público/privado, trabajador material/trabajador inmaterial, muchos/uno, sociedad/estado, pero la multitud representa una suerte de aporía, un *entre* que se desvincula de posicionarse de un lado u otro, aunque hay un punto en el que para Virno sí se determinan los humores de la multitud: el *General Intellect*.

Virno también problematiza esta relación entre público y privado respecto a la multitud y encuentra una dificultad en que no puedan institucionalizarse nuevos espacios de lo público que contengan a la multitud. Virno llama a esta problematización “su tesis” y la escribe del siguiente modo:

Si la publicidad del intelecto no se articula en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terroríficos. Una publicidad sin esfera pública: he aquí la versión negativa «el mal, si se quiere» en la experiencia de la multitud. (2003: 40)

¿De dónde proviene esta posibilidad malévola de la multitud si no es de las debilidades que Virno le confiere a priori respecto a su rol dentro del quehacer político?

La diferencia con Lazzarato es notoria. La multitud encuentra en Virno una serie de rasgos negativos que pueden, de un momento a otro, representar “el mal”. Lazzarato, asentándose en el pensamiento de Tarde y en el de una filosofía de cuño positiva, que descrea de la negatividad, no podría, para la época en que escribe PA, sostener una posición negativa respecto a la multiplicidad.

Multiplicidades monadológicas

Lejos de la relación sinonímica que Virno establece entre multitud y trabajador posfordista el término multiplicidad tiene en Lazzarato más que ver con la monadología, donde la experiencia industrial fordista actuó como captura de esa multiplicidad explotando sus potencialidades. El momento histórico de la multiplicidad no encuentra su surgimiento en la década del sesenta sino que lo que ocurre en los sesenta es una suerte de liberación o problematización. Mientras que la multitud de Virno, aún con su tradición teórica ligada a la historia del término representada por Hobbes y Spinoza, sí encuentra un origen histórico preciso con el posfordismo y el protagonismo del trabajador cognitivo, Lazzarato encuentra en las posibilidades de la multiplicidad justamente un salvoconducto capaz de huir de las determinaciones del capital.

Es más: Lazzarato en PA intenta un corte transversal con las teorías del trabajo cognitivo. Para Lazzarato lo fundamental de las multiplicidades es su posibilidad de lo nuevo. “No

remite en primer término al cognitariado o a los trabajadores inmateriales” sino que “expresa la potencia de actuar de alguien cualquiera” (Lazzarato, 2003: 143). Su concepción respecto a los nuevos movimientos sociales se infunde mucho más de las enseñanzas de Deleuze-Guattari y Foucault que de las de Marx. Lazzarato ha recorrido también los *Grundrisse* y el renombrado capítulo sobre las máquinas donde Marx plantea el *General Intellect* (Marx, 1997: 230) y que ha servido como barricada teórica para muchos autores que han trabajado las transformaciones del capitalismo y la conformación de los trabajadores pero su gesto es optar por una crítica hacia Marx y, por extensión, a aquellos teóricos que se sostienen en sus postulados como Negri y Virno.

Si bien Lazzarato habla indistintamente de multiplicidad, pluralismo y multitud, teniendo una preferencia del primero y el segundo por sobre el tercero, y no hace explícita una definición de multiplicidad, eso no quita que la hagamos nosotros, ya que creemos que la crítica que le extiende tanto a Virno como a Negri por igual, su intento de articular el concepto de multitud con el de clases sociales, bien puede entenderse como una crítica que le puede hacer la categoría de multiplicidad sobre la de multitud. Lo mismo que dice Virno respecto a la multitud podemos decir de las multiplicidades: es un concepto sin historia, sin léxico (Virno, 2003: 44), del cual debemos retomar una genealogía de sus definiciones, usos y prácticas.

Como ya dijimos, más que hacer una definición del concepto de multiplicidad Lazzarato está mucho más interesado en hacer una crítica a la categoría de clase y a la idea del trabajador cognitivo, nueva categoría que le permitirá al postoperaismo articular las clases sociales con la idea de multitud. Como señalamos, en la primera página del Prólogo de *PA* (Lazzarato, 2003: 27) dirá, haciendo referencia explícita tanto a Negri como a Virno, que no hay que olvidar que las clases no son solamente una categoría socio-económica sino que también son una categoría ontológica y, en esta ontología, las relaciones sociales aparecen sólo en relación a una *interioridad* estrechamente vinculada con una sustancia, una estructura y, por ende, una *totalidad*.

La teoría de la exterioridad de las relaciones implica, a la vez, que las relaciones son ampliamente independientes de los términos que la efectúan y que los términos pueden tener múltiples relaciones al mismo tiempo. Es decir que pueden estar a la vez en un sistema y en otro, que pueden cambiar

algunas de sus relaciones sin cambiarlas todas. Alrededor de la existencia de las relaciones exteriores a los términos, de la independencia de los términos de las relaciones vinculadas con la totalidad, se juega la posibilidad o la imposibilidad de una política de la multiplicidad (o de la multitud). (Ibíd.: 29)

Que ese tipo de definiciones aparezcan en el *Prólogo* de *PA* nos da una idea de los alcances que pretendía Lazzarato con la publicación del libro: no sólo avanzar en el estudio de las posibilidades de la multiplicidad en tanto potencia política productora de lo nuevo sino un embate a la categoría de clase como explicadora fundamental del funcionamiento social.

En publicaciones posteriores tales como *Gobernar a través de la deuda* (2015) así como en su más reciente *El capital odia a todo el mundo* (2020) Lazzarato recuperará la idea de lucha de clases. Pero en estos escritos tardeanos, donde la mira está puesta en los “nuevos viejos actores” que ha traído consigo el último cuarto del siglo XX, la crítica es mordaz. En este sentido Lazzarato aparece como un heredero directo de la experiencia teórica francesa post 68, fuertemente influenciada por la negatividad que representó el momento estalinista soviético así como las directivas jerárquicas de los partidos comunistas a nivel mundial. Al respecto es útil recordar la introducción de Foucault a *El Anti Edipo* en su versión norteamericana, la reconocida *Introducción a una vida no fascista* (1994). Allí Foucault determina una serie de cuestiones que podemos mentar como vitales del pensamiento post-68, pues si el 68 francés no tuvo su decálogo, su norma, su ley, sí podemos encontrar en este texto parte de sus motivaciones.

En su “guía para la vida cotidiana” Foucault plantea: liberar a la acción política de “toda forma de paranoia unitaria y totalizadora”; hacer que “la acción, el pensamiento y los deseos crezcan por proliferación, yuxtaposición y disyunción, no por subdivisión o jerarquización piramidal”; liberarse de las “viejas” categorías de lo Negativo (con mayúsculas) considerando que “lo productivo no es sedentario sino nómada”; quitar la tristeza de la militancia; no utilizar el pensamiento para generar valor Verdad; “el individuo es producto del poder, lo que hay que hacer es desindividualizar”; y el último y más importante: no enamorarse del poder. (Ibíd.)

El pensamiento del 68 puede ser resumido a grosso modo como un pensamiento antiautoritario que se expresó desde múltiples posiciones -el lugar de la mujer dentro de la familia, el lugar de los locos dentro de la sociedad, el lugar de los jóvenes, etc.- y es desde

ese rasgo en que se aúnan las experiencias más diversas: desde la Argentina de Onganía hasta la París de De Gaulle pasando por el movimiento de emancipación negro en Estados Unidos hasta la Primavera de Praga. No es casual que este antiautoritarismo haya estado profundamente ligado a las juventudes ya que el modelo disciplinador se encontró, para la época, muy vinculado, en su microfísica del poder si se quiere, a la estructura familiar y a una tradición político-social que, en su diferencia etaria, no entendió mucho de los reclamos de esa generación nacida en la posguerra.

La diferencia entre estas diferentes apuestas que a nivel mundial problematizaron la política desde otros ángulos, aún con sus coincidencias obvias, reposó, en todo caso, en el plano estratégico: mientras que en América Latina la toma del poder y la transformación de las estructuras económicas y políticas continuaba siendo un objetivo concreto a partir de la influencia certera de la Revolución Cubana en otros lugares y experiencias (estamos hablando del Norte del planeta) la práctica política estratégica fue mucho más diluida. Por lo demás, cada una de esas luchas tiene y tuvieron sus especificaciones propias, y es desde ese sentido en que podemos hablar de multiplicidades. Las luchas entre sí trazan puentes, conexiones y flujos pero no tiene un origen ni un destino único: el movimiento negro, el movimiento gay, el movimiento contra el centralismo soviético, el pensamiento decolonial, el feminismo, el ecologismo, por mentar algunos, son, justamente, una serie de luchas que no pueden preverse de antemano ni decodificarse a partir de la lógica teórica centralista y unificante marxista y obrera basada en los dualismos del capital/trabajo así como tampoco pueden operacionalizarse bajo la idea de partido, principal articulador y promotor de las luchas subalternas no sólo desde la perspectiva marxista-leninista sino de otras vertientes - más allá de la excepcionalidad del partido comunista- a lo largo del siglo XX.

Para Lazzarato esta serie de resistencias múltiples no tiene un origen específicamente sesentista, desacordando con esta idea generalizada de pensar a estos movimientos como originarios del 68, y es desde esa postura que el concepto de multiplicidad, o cooperación entre cerebros, o neomonadología, cobra toda su importancia:

Durante la extraña revolución que se desarrolló, el modelo autoritario, fundamento de las sociedades disciplinarias, ha sido objeto de las más violentas críticas teóricas. Los movimientos de esa época también practicaron las más atrevidas experimentaciones anti-autoritarias. El anti-autoritarismo,

mal que les pese a algunos de sus protagonistas hoy arrepentidos, no fue un rasgo cultural genérico y folklórico de la generación de 1968, sino una condición fundamental del desarrollo de la cooperación entre cerebros¹⁷. (Lazzarato, 2006b: 173)

La multiplicidad, por lo tanto, y aquí la diferencia con Paolo Virno se recrudece, no surge en el posfordismo sino que tiene un origen común con el capitalismo y con el fin de las sociedades tradicionales (Ibíd.: 179). En todo caso, lo que ha hecho el '68, y esto es lo que Lazzarato llama su "hipótesis" y que puede reservarse, ahora sí, al caso europeo, lo que han hecho los movimientos políticos luego del '68 ha sido romper "radicalmente con la tradición socialista y comunista"¹⁸ y el "objetivo unificador de la política occidental" que funcionó como "represión y bloqueo del poder de la multiplicidad" (Ibíd.: 189). Con este último comentario podemos ver cómo las diferencias con Virno y su concepto de multitud así como la temporalidad que los atraviesa son notables...

En este sentido Lazzarato es un continuador de la tarea política foucaultiana de desarme del marxismo como teoría para comprender y estimular las luchas subalternas. El marxismo y el Partido Comunista como normalizador de las luchas era un tema que inquietaba a Foucault y a parte de su generación y Lazzarato está dispuesto a recoger el guante y continuar con aquella herencia. Con sus investigaciones referidas a la locura, los discursos, el mundo presidiario, la psiquiatría, la sexualidad, siempre hubo de parte de Foucault un intento por darle lugar y visibilidad a esa "multiplicidad" de voces acalladas tanto por el lado capitalista del mundo como el comunista. Pero si una prosapia indiscutible del marxismo había sido la de extender la crítica al capital en cualquiera de sus frentes la tarea pasaba ahora por hacer lo mismo con los monstruos que, desde la teoría marxista, se habían cultivado en esa lucha.

A mi alrededor las luchas se producen y desarrollan como movimientos múltiples (...) El Partido Comunista no se ocupa de la lucha misma. Todo lo

¹⁷ El término tardeano cooperación entre cerebros bien puede entenderse en la obra de Lazzarato como sinónimo de multiplicidad.

¹⁸ Una vez más es Foucault quien mejor aglutina esta posición: "Tenemos que empezar de nuevo desde el principio y preguntarnos a partir de qué se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que el punto de apoyo que hasta aquí habíamos tomado implícita o explícitamente para hacerla -en una palabra, la importante tradición del socialismo- debe ponerse en tela de juicio en sus aspectos fundamentales, porque es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia." (2019: 64)

que pregunta es: “¿A qué clase pertenece usted? ¿Libra esta lucha como representante de la clase proletaria?”. No se aborda en absoluto el aspecto estratégico, a saber: ¿qué es la lucha? Mi interés se centra en la incidencia de los propios antagonismos: ¿quién se incorpora a la lucha? ¿Con qué y cómo? ¿Por qué existe esta lucha? ¿En qué se apoya? (Foucault, 2019: 99)

¿Esta atención que, a diferencia de Virno, vemos puesta en Lazzarato en los “nuevos movimientos sociales” no significa una suerte de respuesta a esta problematización foucaultiana en lo que se refiere a las luchas y a cómo interpretarlas? ¿Esta insistencia de Lazzarato de romper con el marco marxista de interpretación de la realidad social no es una continuación, también, de las ideas del pensador francés? A su manera tanto Foucault, como Deleuze, como Tarde, hablan de multiplicidad. Y esta operación categórica tiene en Lazzarato entre otros propósitos, explícitos o no, el desentenderse de los reduccionismos marxistas de interpretación de la realidad.

Multiplicidad: entre Deleuze y Bergson

Veamos ahora más en profundidad lo que implica el concepto de multiplicidad. El uso del término, así como su articulación teórico-práctica, por parte de Lazzarato tiene una fuerte influencia deleuzeana y es un concepto que tiene una estrecha relación con otros términos vectoriales de la obra de Deleuze tales como inmanencia, acontecimiento o devenir, que Lazzarato también utiliza a lo largo de su obra de este período. Si bien hemos dicho que para pasar por el Tarde de Lazzarato había que pasar antes por Deleuze, por Foucault, por los afectos de Spinoza, la máquina conceptual deleuzeana tiene una fuerza enorme. Podemos decir que si la problemática en torno a las nuevas luchas y los nuevos movimientos en conjunto con la crítica exacerbada al marxismo y a su modo de plantearse la nueva realidad política pos 68 vino de la mano de Foucault la resolución de Lazzarato, la posible respuesta a las preguntas foucaultianas antes mencionadas (*¿qué es la lucha?*; *¿con qué y cómo?*) viene de la mano de Deleuze.

Si bien Deleuze ha sido desde el comienzo de su historia intelectual¹⁹ un fornido defensor de lo múltiple frente a las disciplinas de lo Uno su verdadero hallazgo respecto a la potencia de la multiplicidad lo hará en su encuentro con Guattari, dando el puntapié inicial en *El Anti Edipo* (1985), el libro-consecuencia del Mayo Francés, al que le continuará *Mil Mesetas* (2002), donde la potencia de la despersonalización, de la pre-subjetividad, de lo múltiple, de lo acontecimental, se desarrollará de manera más profunda, muy influenciado por el contexto del panorama filosófico francés de la mano de autores como Blanchot (2019), Foucault (2010) o Roland Barthes (1987). Podemos decir que si en el terreno práctico francés las multiplicidades habían tomado las calles lo mismo había ocurrido en el plano de la teoría. Porque si hay una consecuencia ineludible del Mayo Francés que puede afianzar un antes y un después de ese acontecimiento es esa ruptura epistemológica con cómo se había entendido la función del conocimiento como interpretador de la realidad hasta aquel momento. Y es evidente que para Lazzarato es mucho más importante en este terreno la experiencia francesa, hecha de esos desacuerdos con los grandes teoremas explicativos, que la italiana, donde el operaismo apareció como una respuesta teórica mucho más anclada en la tradición marxista a pesar de su pensamiento autonomista.

En *El Anti Edipo* (1985) Deleuze y Guattari plantean:

Sólo la categoría de *multiplicidad*, empleada como sustantivo y superando lo múltiple tanto como lo Uno, superando la relación predicativa de lo Uno y de lo múltiple, es capaz de dar cuenta de la producción deseante: la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad. Estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. (Deleuze y Guattari, 1985: 47)

Deleuze retomará varias veces la noción de multiplicidad transformándola en su elemento exponencial preferido. En su libro sobre Foucault precisará:

¹⁹ Para la reconstrucción de esta historia nos hemos servido del libro *La anarquía coronada: la filosofía de Gilles Deleuze*. (García, 1999)

Lo esencial de la noción es la constitución de un sustantivo tal que «múltiple» deja de ser un predicado oponible a lo Uno, o atribuible a un sujeto identificado como uno. La multiplicidad permanece totalmente indiferente a los tradicionales problemas de lo múltiple y de lo uno, y especialmente al problema de un sujeto que la condicionaría, la pensaría, la derivaría de un origen, etc. No existe ni lo uno ni lo múltiple, pues eso sería, de todas formas, remitir a una conciencia que recomenzaría en lo uno y se desarrollaría en lo otro. Sólo existen multiplicidades raras, con puntos singulares, emplazamientos vacíos para aquellos que durante un momento funcionan en ellos como sujetos, regularidades acumulables, repetibles y que se conservan en sí mismas. La multiplicidad no es axiomática ni tipológica, sino topológica. (1987: 40)

A su vez, en su libro *Conversaciones* (1996), dirá:

Trazar un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado (incluso Kant, cuando denuncia el uso trascendente de las síntesis, aunque él se atenga a la experiencia posible y no a la experimentación real). Lo Abstracto no explica nada, necesita ser explicado: no hay universales, no hay trascendencia, no hay Uno, no hay sujeto (ni objeto), no hay la Razón; sólo hay procesos: pueden ser procesos de unificación, de subjetivación, de racionalización, eso es todo. Tales procesos actúan en las multiplicidades concretas, la multiplicidad es el auténtico elemento en el que suceden las cosas. Las multiplicidades son los pobladores del campo de inmanencia, como las tribus que pueblan el desierto sin que deje por ello de ser un desierto. Y el plano de inmanencia debe ser construido, la inmanencia es constructivismo, cada multiplicidad asignable constituye algo así como una región de ese plano. Todos los procesos se producen en el plano de inmanencia y en una multiplicidad asignable: las unificaciones, subjetivaciones, racionalizaciones o centralizaciones carecen de privilegios, son a menudo un impasse o una obstrucción que impide cruzar la multiplicidad, que impide la prolongación de sus líneas, la producción de novedad. (125)

Deleuze, en su encuentro con Guattari, es quien más explota la noción de multiplicidad pero no sólo en un plano meramente teórico sino en algo que podríamos llamar praxis teórica: un modo de construir texto, de construir escritura, que pone en práctica la teoría. Si es difícil entender la multiplicidad, la polifonía, la neomonadología, no dudaríamos en dirigir la atención a *El Anti Edipo* (1985) y a *Mil Mesetas* (2002). Libros jóvenes, se podrá decir, de una inocencia epocal. Pero lo importante, acaso, no sea tanto su “utilidad”, si es que tuviera alguna, en la política entendida en su modo tradicional como estrategia de poder, sino en su capacidad de invención. La potencia política de esos escritos no puede entenderse desde la idea de representación, de poder, de orden, sino que hay que

entenderla como lo que rebalsa, lo que sobrepasa aquellas representaciones. Multiplicidad es ser rizoma, es ser muchxs.

Tal cual se puede observar en los párrafos seleccionados, la caracterización de la multiplicidad hecha por Deleuze brilla por sus diferencias con la definición de multitud de Virno. Deleuze cree justamente que lo original de la multiplicidad es “sacarse de encima” los dualismos, la multiplicidad no responde a dualismo alguno, puede hablar por sí misma y es en ese gesto que logra determinarse como tal. Para Virno, por el contrario, como señalamos, es fundamental definir a la multitud a partir de su opuesto: el pueblo y el medio a partir del cual éste se ve representado: el Estado. Y en Virno no sólo la singularidad de la multitud se aprecia a partir de su contrario sino que la misma multitud no puede desentenderse del problema del Uno sino, más bien, redeterminarlo a su manera a partir del *General Intellect*. En Deleuze, en Lazzarato, por el contrario, las multiplicidades no tienen ninguna atadura. No es lo cognitivo, el posfordismo, el *General Intellect* lo que las determina. No tiene nada que ver con eso. Lo múltiple es algo que puede definirse por sí mismo y he ahí su novedad: no hay representación, no hay clausura, no hay orden. Sea o no esto posible no es lo importante. Lo novedoso es plantearlo²⁰.

Sin lugar a dudas este tipo de planteamientos pueden generar sospechas. El “no os enamoréis del poder” resulta un tanto problemático a la hora de evaluar la potencia de las multiplicidades. Frente a un capital que se encuentra cada vez más monopolizado, que ha sabido impulsar una serie de reformas desde la década del sesenta de una manera si no ordenada al menos lo suficientemente orquestada como para que sus efectos se sintieran en vastos puntos del planeta, la dispersión de las resistencias se transforma en todo un escollo.

²⁰ En este punto esperamos que se comprenda nuestra insistencia, en el capítulo anterior, respecto a las nociones de lo Uno en la obra de Tarde. Porque si bien su labor ha implicado un “avance” en la idea de estas nociones, la perduración de esos gestos tan confiables respecto a la Ciencia, al Pensar como una cualidad propia de la civilización occidental, hacen que todavía se precise avanzar unos pasos más para terminar de despojarse de estas prerrogativas holísticas. Lo cierto es que hay una relación de equivalencia entre lo Uno, el Estado, el Orden, la Ciencia, la Razón, que es necesario poder desechar para “liberar” la fuerza potencial de las multiplicidades. Si nos situamos (como bien señala Deleuze, la multiplicidad es topológica) desde las multiplicidades, lo Uno, en estos términos, no puede entenderse más que como una fuerza de coacción. Así como Lazzarato cree que la obra de Marx y la tradición comunista ha colaborado en la represión del poder de la multiplicidad estas ideas sobre las que se sostenía Tarde también son un ejemplo.

Pensar en un poder ubicuo que está distribuido de manera desigual en todas partes, en las cárceles, en los manicomios, en los colegios, en las familias, ese poder que tan bien aglutina el pensamiento de Foucault pero que evidentemente es expresión de una época, ¿no ha sido también una forma de desentenderse de los poderes más tradicionales que se referenciaban en una personificación y encarnación específicas? ¿Contra quienes luchan estos nuevos movimientos? Si no hay poder que tomar, si no hay capital por destruir, ¿qué hacer? Las jornadas de Seattle, por ejemplo, que respondieron al nuevo ordenamiento mundial pos-guerra fría, que sincronizaron de manera inédita una multiplicidad de fuerzas de resistencia repartidas por todo el globo... ¿cómo fundar una nueva voluntad de poder acorde a las multiplicidades? ¿Alcanza sólo con la *fillia*, con el *estar juntxs*, con la cooperación, para la producción de lo nuevo?

Para la época de PA Lazzarato está convencido de los nuevos esquemas de poder planteados tanto por Foucault como Deleuze, los cuales se encarnan sobre todo en la conducción de las conductas. Un poder, si se quiere, *soft*, que no interviene directamente en el cuerpo, que no ejerce una violencia inmediata sobre lo corporal a diferencia de las “viejas sociedades disciplinarias” sino que se desarrolla en espacios abiertos y donde las improntas están puestas más en los marcos donde se desarrollan las acciones que en las acciones en sí mismas. Si se parte de la idea de un poder disperso que opera a partir y gracias a esa dispersión a través del control no es casual que se piense también a partir de una multiplicidad de luchas, una suerte de guerra de guerrillas sin dirección, del mismo modo que algunos continuadores de Foucault, como Dardot y Laval, continuaron pensando en una estrategia sin sujeto (2013: 193). Cómo pensar *procesos de unificación estratégicos* para estas “nuevas luchas” creemos que es un punto fundamental a debatir. La propuesta de Laclau y Mouffe, citados anteriormente, creemos que apuntan a resolver parte de este problema. Pero: ¿puede la hegemonía hablar en nombre de las multiplicidades? ¿El marxismo no fue la última gran teoría que entendió, desde la resistencia, que una acción estratégica eficaz implica la necesaria monopolización de ciertas decisiones en determinados sujetos?

Siguiendo con Deleuze podemos decir que su interpretación de la multiplicidad, al menos sus primeros atisbos teóricos, provienen ante todo de sus estudios sobre Bergson. Para este

autor francés, íntimamente ligado a Tarde con sólo recordar que fue quien lo sucedió en su cargo en la cátedra que precedía, la noción de multiplicidad es un concepto clave. Si bien en Bergson la multiplicidad tiene que ver con lo que entiende por duración creemos que su referencia es ineluctable para hacer una breve genealogía del término multiplicidad, además de que creemos que colabora sobre manera con los planteamientos de Lazzarato. Porque así como en Deleuze la multiplicidad tiene que ver con una tipología, con algo que remite, no enteramente pero sí profundamente anclado en lo espacial, en Bergson podemos ver cómo la multiplicidad entra en el terreno la temporalidad. Y como vamos a sostener en el próximo capítulo creemos que si hay algo que Lazzarato agrega a la idea de las *sociedades de control* es el control sobre la memoria y la atención, dos términos tardeanos que veremos a continuación pero que no se los puede desvincular de una cierta analogía con los términos bergsonianos. Con Lazzarato, podemos decir, se introduce la temporalidad como algo específico a controlar. Pero no la temporalidad clásica, que ya se encontraba capturada en el espacio del trabajo reduciendo la invención humana a horas laborales, operación tanto de la economía política como del marxismo, sino la temporalidad entendida en los términos de duración, tal cual la entiende Bergson.

En el trabajo que Deleuze le dedica a Bergson (Deleuze, 2017b) hace un tratamiento de las categorías que cree fundamentales. Transcribimos un párrafo entero, donde Deleuze introduce el famoso ejemplo del terrón de azúcar, ya que ahí creemos que puede comprenderse cabalmente la idea de Bergson respecto a la duración:

Tomemos un terrón de azúcar: tiene una configuración espacial, pero bajo ese aspecto nunca captaremos más que diferencias de grado entre ese azúcar y cualquier otra cosa. Pero también tiene una duración, un ritmo de duración, una manera de ser en el tiempo, que se revela al menos en parte en el proceso de su disolución, y que muestra cómo ese azúcar difiere en la naturaleza no solamente de las demás cosas, sino ante todo y sobre todo de sí mismo. (...) Y siempre la duración es el lugar y el medio de las diferencias de naturaleza, es incluso su conjunto y su multiplicidad, sólo hay diferencias de naturaleza en la duración; mientras que el espacio no es más que el lugar, el medio, el conjunto de las diferencias de grado. (Ibíd.: 28)

Entendido esto podemos comprender que el terreno de las multiplicidades y de su naturaleza tiene que ver más con la duración del tiempo que con el espacio y es también en ese terreno donde puede entenderse la filosofía de la diferencia ya que diferir de sí mismo,

no ser idéntico a uno mismo, es una de las apuestas más importantes para pensar lo pre-individual así como la subjetividad monstruosa, en términos de Lazzarato, de las multiplicidades. El cambio de naturaleza en la duración hace justamente a la singularidad. Dentro de la espacialidad, donde Bergson ve sólo diferencias de grado, podemos distinguir un terrón de azúcar de otro por su peso, por su color, por su composición, por su brillo, pero es en la duración en que la experiencia de cada terrón se singulariza, cambia de naturaleza, difiere a la vez que conserva. Y es en esa duración donde surge lo nuevo. La potencia innovadora de las multiplicidades se desarrolla en el tiempo y así como la biopolítica se dirige a la vida, a la población, las sociedades de control se dirigen a la vida en tanto tiempo, en tanto memoria que conserva y actualiza.

Cuando Lazzarato hable de la noo-política –lo veremos más adelante- la pensará como aquella fuerza, poder, que actúa sobre la memoria y la atención, según la entiende Tarde, pero esta apuesta de Lazzarato no puede pensarse sin esta perspectiva de Bergson y Deleuze. El interés de Lazzarato sobre el tiempo es el que le dará también, más tardíamente, los elementos para componer su idea en torno a la deuda, a las subjetividades endeudadas, una vez que se comprende que <<lo propio de la deuda es incluir, controlar, explotar el tiempo, actualizando el futuro>> (Lazzarato, 2015: 87) Pero aún la deuda para Lazzarato no es un problema a resolver sino que la problematización gira en torno a los nuevos dispositivos capaces de influir y modular las subjetividades.

Desde la aparición del cine estamos frente al desarrollo de dispositivos tecnológicos que pueden crear y conservar, contraer y dilatar duraciones y temporalidades. Estas últimas, que constituyen los materiales de la memoria, conservan, como sabemos, la muerte en lo vivo, el antes en el después, y de este modo son la condición de toda sensación, percepción e inteligencia, y de allí, de toda capacidad de actuar. A través del manejo y reproducción de las duraciones artificiales, estos dispositivos actúan sobre las duraciones “naturales” de la memoria y, al movilizar la atención, intervienen en la creación de lo sensible. Movilizar la atención y la memoria significa movilizar lo viviente. (Lazzarato, 2006b: 165)

Este recorrido es el que definitivamente ha impulsado a Lazzarato el uso del término multiplicidad. En su interpretación de la obra de Tarde cobra una importancia radical y encuentra otros sinónimos como mónadas o cooperación entre cerebros. Avancemos ahora

con otros conceptos fundamentales que Lazzarato rescatará de Tarde para comprender las multiplicidades.

4. MULTIPLICIDADES Y NEOMONADOLOGÍA

*En lugar del famoso cogito ergo sum,
diría de buen grado: <<Deseo, creo, por tanto tengo>>.*

Gabriel Tarde, *Monadología y Sociología*

Una vez que le hemos dado forma a lo que Lazzarato entiende por multiplicidad, a partir de su diferenciación con el concepto de multitud de Virno así como en su especificación a partir de Deleuze y Bergson, llegó la hora de ver los modos en que el autor operacionaliza esta categoría con el pensamiento tardeano. Si bien Tarde despliega a lo largo de su obra numerosas innovaciones lo importante, aquí, son aquellos conceptos en los que el sociólogo francés explaya su novedad, aquellas máquinas de la invención semiótica que pone a funcionar Lazzarato para pensar la multiplicidad. Para la tarea que nos acomete creemos que, fundamentalmente, estos conceptos con los que Tarde innova profundamente el plano de la sociología en lo que a nuestra temática se refiere son cinco, íntimamente relacionados unos con otros:

- a) Neomonadología
- b) Cooperación entre cerebros
- c) Invención e imitación
- d) Memoria y atención
- e) Públicos

Sin pretender una exhaustividad de sus usos –imposible, por cierto, para los márgenes de este trabajo- presentaremos estos nuevos conceptos así como sus entrelazamientos, cosa de poder desembrozar aún más la apuesta lazzarariana por la potencia de las multiplicidades. Directa o indirectamente ya venimos trabajando estos conceptos, al menos sus implicancias y desventajas. La exposición será lo suficientemente concisa como para que puedan comprenderse estos elementos como componentes claves para entender las multiplicidades

tal cual lo hace Lazzarato así como para comprender su reverso, que veremos en el próximo apartado: la noción de noo-política.

Neomonadología

Como hemos visto la categoría de multiplicidad tal cual la utiliza Lazzarato es una expresión que nos hemos visto en la obligación de desenredar. Hemos visto que no debe confundírsela como la oposición entre los muchos y lo Uno sino, que, por el contrario, rebalsa esa dualidad y ese desborde es parte de su novedad. Hemos visto, también, que tiene una relación mucho más estrecha con el tiempo que con el espacio. Gabriel Tarde no hablará de multiplicidades en tanto sustantivo que pueda imaginar una nueva categoría analítica tal cual lo hace Lazzarato. Sí habrá referencias continuas a la multiplicidad y a lo múltiple pensadas desde el nudo relacional de las cosas, respecto a cómo las cosas se relacionan entre sí. Como ya venimos afirmando en la teoría tardeana los vínculos posibles son infinitos. Y este posible en continua apertura Gabriel Tarde lo termina de definir a partir de una nueva manera de entender la vieja monadología de Leibniz.

El planteo de una nueva monadología para comprender la vida social desde las dinámicas de las multiplicidades es un giro fundamental que Lazzarato celebra. Tarde le dedica un libro entero al asunto: *Monadología y sociología* (2006a), donde revela los aciertos de la monadología a la hora de pensar campos tan diversos como la física, la matemática, la química y, por supuesto, la sociología. Los descubrimientos en torno a lo molecular, lo celular, lo micro, lo hacen comprender que la dificultad para comprender ciertos fenómenos radica en concebirlos desde su unidad aparente siendo, en verdad, la multiplicidad de fuerzas que operan sobre los fenómenos lo que habilita su comprensión, tanto en el plano de la sociología como las otras ciencias. Como vimos en el primer apartado la apuesta tardeana siempre se dirige a lo micro.

En lo que respecta a ciertas posiciones referentes a lo ontológico, la monadología cuenta entre sus virtudes el permitir deshacerse de la idea de individuo, de aquel yo cartesiano que, derivado en homo economicus a través de la escuela económica clásica, actúa racionalmente midiendo pérdidas y beneficios. Es imposible pensar este hombre económico

sin antes pensar en el yo cartesiano, aquella manera de construir sujeto que se inaugura con la modernidad. La apuesta de Tarde, a partir de la neo-monadología, es despojarse de la sustancialización en que el sujeto moderno se funda y, en ese despojo, salirse de esa idea moderna en el que el individuo aparece como una figura trascendente y unitaria. Pensar en las interacciones del mundo social como fuerzas, como operaciones de influencia, de seducción, como ámbitos de la invención de nuevos mundos, deja bastante de lado la idea del individuo racional que se guía fundamentalmente mediante los costos y beneficios de sus acciones. En este sentido, Tarde es contemporáneo a la crítica contra ese individuo que podemos ver también, por ejemplo, con el descubrimiento del inconsciente de Freud, o los análisis de las masas como los de Gustave Le Bon.

A diferencia de la monadología de Leibniz, donde las mónadas se presentan como entes sin puertas ni ventanas, cerradas en sí mismas, Tarde entiende que la muerte de Dios ha permitido una expansión de las mónadas. Y si en la monadología de Leibniz lo que coagulaba, programaba, el accionar de las mónadas, era el poder divino, una vez que éste cayó las mónadas quedaron libradas a su suerte. Las posibilidades, por lo tanto, son infinitas. Cada mónada guarda en sí misma no sólo un mundo sino la posibilidad infinita de mundos. Dice Lazzarato:

Tarde leyó a Hegel y Leibniz prácticamente en el mismo momento de su formación intelectual, a mediados de la década de 1860. A diferencia de Marx, que toma el concepto de praxis del idealismo hegeliano, Tarde está profundamente decepcionado de la manera con la que la dialéctica aprehende el proceso de constitución del “yo” y del “mundo” a través de la dialéctica sujeto/objeto. (Lazzarato, 2006b: 55)

El resultado de esta lectura doble, entre Hegel y Leibniz, fue, por un lado, criticar profundamente el sistema hegeliano-marxiano de conformación del mundo, y, por el otro, retomar la monadología de Leibniz para intentar comprender el mundo, lo social, la naturaleza, en términos que escaparan a los dualismos de sujeto/objeto, entendiendo que las mónadas son a la vez singulares y múltiples, pre-individuales y supra-individuales. Podemos decir que en esta obra tan particular de Tarde, mucho más revolucionaria en sus definiciones que *Psicología económica* (2006b), lo que entendemos como el principio de sustancialización de la era moderna que se resumía en la máxima cartesiana del *cogito ergo sum* “vuela por las aires”.

La apuesta es radical: la fórmula del existir deja de ser “pienso, existo” dando lugar, con Tarde, a otra más que diversa: *existo porque difiero*. Desde la neo-monadología de Tarde podemos entender que <<un mundo es una multiplicidad de relaciones que no dependen de una esencia sino de un acontecimiento>> (Ibíd.: 59) y es este rasgo acontecimental que separa a la dupla Lazzarato-Tarde no sólo de la economía política sino también del marxismo. Para Tarde, como ya aproximamos en el estudio preliminar, la creación monadológica nada tiene que ver con la producción ordenada mediante la organización del trabajo. Tal cual abordamos, cada vez que aquellas escuelas pensaron la producción, refugiaron esa actividad al ámbito economicista del trabajo, mientras que para Tarde el ser mónada permite <<concebir la actividad no como producción, sino como creación y efectuación de los mundos siguiendo la lógica del acontecimiento>> (Ibíd.: 58)

Tarde es un convencido a la hora de resaltar la importancia de la diferencia por sobre la identidad. Y pensar en términos de diferencia es, justamente, pensar en términos de acontecimiento, entendiendo que el acontecimiento es tal en la medida que sobrepasa los márgenes en que las cosas son idénticas para darle lugar a lo nuevo. En la filosofía tardeana el mundo es repetición pero en esa repetición nada nunca termina por ser igual a sí mismo. En palabras de Tarde:

Existir es diferir, la diferencia, a decir verdad, es en un sentido el costado sustancial de las cosas, lo que ellas tienen a la vez de más propio y de más común. Es preciso partir de allí y negarse a explicarlo para que todo se reconduzca, comprendido en esto la identidad donde erróneamente se parte. Puesto que la identidad no es más que un *mínimum* y en consecuencia una especie, y una especie infinitamente rara de diferencia, como el reposo no es más que un caso del movimiento, y el círculo más que una variedad singular de la eclipse. Partir de la identidad primordial, es suponer en el origen una singularidad enormemente improbable, una imposible coincidencia de seres múltiples, a la vez distintos y semejantes, o bien el inexplicable misterio de un único ser simple y ulteriormente dividido no se sabe por qué. En un sentido, es imitar a los antiguos astrónomos quienes, en sus explicaciones quiméricas del sistema solar, partían del círculo y no de la elipse, bajo el pretexto de que la primera figura era más perfecta. La diferencia es el alfa y omega del universo; todo comienza por ella. (2006a: 73)

La identidad es, pues, un reduccionismo. El yo no es más que un momento, una cristalización de la multiplicidad de relaciones posibles que se establecen entre las mónadas. Si la lectura cartesiana se apoyó desde sus comienzos en la idea de ser y en esa

identidad entre existencia y pensar, la lectura de Tarde rompe con este supuesto, ya que lo que importa para Tarde no es el “ser” sino el “tener”²¹. Las mónadas se relacionan entre sí a partir del tener, de –en términos de Deleuze– la captura. Pensar en términos de ser es pensar en términos fijos. Las cosas son o no son: no hay punto medio. Pensar en términos de tener es pensar a partir de la multiplicidad de relaciones, virtuales o actuales, que existen entre las cosas. Lo que opera en el fondo es la conducción de las conductas de los demás, la influencia y la afectación posible en una economía de lo sensible donde los afectos, los deseos, las creencias y las inteligencias son las fuerzas que permiten pensar y sentir juntos. << ¿Qué es la sociedad? –se pregunta el Tarde de *Monadología y sociología*– Podríamos definirla desde nuestro punto de vista: la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno. >> (Ibíd.: 87). Amplía Lazzarato:

La apropiación es aquí, como en el individualismo posesivo y en el marxismo, la relación constitutiva. Pero, a diferencia de estos últimos, la apropiación, y por lo tanto la potencia de construcción, no remite solamente a los propietarios o a los sujetos implicados en la producción capitalista, sino también a la subjetividad cualquiera que entra en una relación cualquiera. La distinción entre captura unilateral y recíproca, entre posesión unilateral y potencia de entrecaptarse, define los grados de libertad y de subordinación con los cuales las mónadas actúan unas sobre otras. (2006b: 63)

Salta a la vista que este vínculo Leibniz-Tarde-Lazzarato sería muy difícil de pensar sin ese otro vínculo que es el de Leibniz-Deleuze-Lazzarato. En su libro *El Pliegue. Leibniz y el Barroco* (1989), donde se recopila el seminario que diera Deleuze a propósito del autor alemán, el pensador francés encuentra una suerte de paradoja: así como puede entenderse a Leibniz como el filósofo del orden, de la policía, es para él el que mejor define la labor del filósofo. ¿Cómo entender esta tarea? A partir de lo que crea. ¿Y qué es lo que crea la filosofía? Conceptos. Tanto Deleuze, como Leibniz, como Lazzarato, se sostienen a partir de una política de la creación y la invención. Y si hay algo que puede unir a Lazzarato y a Tarde así como a Deleuze, es la multiplicidad como ese juego de fuerzas creadoras. <<Lo múltiple no sólo es lo que tiene muchas partes –nos recuerda Deleuze en su texto sobre

²¹ “Hasta aquí toda la filosofía se ha fundado sobre el verbo Ser, cuya definición parecía la piedra filosofal a descubrir. Se puede afirmar que si hubiera sido fundada por el verbo Tener, muchos debates estériles, muchos pataleos del espíritu sobre el mismo lugar habrían sido evitados. Imposible deducir de este principio, yo soy, a pesar de toda la sutilidad del mundo, ninguna existencia más que la mía; de ahí la negación de la realidad exterior.” (Tarde, 1897: 88)

Leibniz- sino lo que está plegado de muchas maneras>> (1989: 11). Esos pliegues, esa multiplicidad es la que habilita, posibilita, la creación. En lenguaje tardeano: la invención tiene lugar a partir de la colaboración entre cerebros, a partir del movimiento libre²² de las mónadas.

Cooperación entre cerebros

Decir cooperación entre cerebros es otra manera de decir: cooperación entre mónadas, entre subjetividades cualesquiera. Ya hemos señalado que uno de los descargos principales de *Psicología económica* (2006b) y *Monadología y sociología* (2006a) es comprender la dinámica social como un gran cerebro donde las invenciones individuales se expanden y reproducen a través de la afectación de un espíritu sobre otro. Desde esta perspectiva, el capitalismo no es, como lo cree la economía política y el marxismo, el producto de la interacción entre el capital y el trabajo sino que lo constitutivo es esta relación entre cerebros, entre una mónada cualquiera y otra, entre una subjetividad cualquiera y otra, entre una monstruosidad y otra. El capital y el Estado capturan estas fuerzas, las privatizan. La cooperación entre cerebros es una relación que antecede la relación trabajo/capital, las relaciones monadológicas son relaciones sin centro, que continuamente están añadiendo algo nuevo a lo real, continuamente están generando nuevos valores, productos y necesidades.

La producción de la riqueza fundada en la invención y la cooperación tiene una propiedad extraordinaria en relación con la economía política y la crítica marxiana: no tiene *centro*. No se desarrolla según una lógica lineal, como en la economía política y el marxismo: producción del valor en la empresa, circulación de productos por el mercado, destrucción de la riqueza y realización del valor a través del consumo. La cadena de la *producción del*

²² ¿Qué significa la libertad monadológica? Remitimos a Deleuze, quien creemos nos puede dar una buena definición que se ajusta al pensamiento tardeano: “La forma de la acción libre, con la condición de no darle a “libre” un sentido democrático, sino un sentido físico. ¿Y qué es la acción libre? Es muy estudiada en la física del siglo XVII y del siglo XVIII, y en el siglo XIX existirá precisamente la gran distinción entre la acción libre y el trabajo. Una distinción puramente física, puramente de la ciencia física. Y habíamos encontrado el tipo de la acción libre -no quiero llevar demasiado al detalle esta recapitulación- en un modelo privilegiado: a saber, un movimiento turbulento que ocupa de manera simultánea un máximo de puntos del espacio.” (Deleuze, 2017a: 20-21)

valor corre en paralelo a la fabricación, la circulación y el consumo del producto. Tiene lugar en todos estos contextos a la vez y en otras partes, especialmente en la ciencia. (Lazzarato, 2018:42)

Pensar desde la perspectiva de una economía psicológica –repetimos- es poner en juego los afectos, los sentimientos, el rol de la publicidad, la divulgación de ideas, las pasiones. El pensamiento tardeano no puede medirse según la concepción del trabajo fabril. El trabajo, como en la obra de Deleuze (quien dice sacar esta definición de los autonomistas italianos), aparece como un sobretrabajo, como una captura²³. Para Tarde si hay un modelo de “productividad” éste está lejos de ser el de la fábrica decimonónica de alfileres: hay que encontrarlo en la comunidad científica, en la producción de libros. <<A diferencia de la economía política y el marxismo, la fuente de la riqueza no reside ni en la tierra ni en el capital ni en la utilidad, sino en la *invención* y la *asociación*>> (Ibíd.: 8) Las mónadas tienen una tendencia a reunirse y es en esa tendencia que todo sucede. El Capital no organiza nada. Simplemente, captura.

Para Tarde es fundamental la diferencia entre invención e imitación, entre diferencia y repetición, un modo que le permite comprender todas las actividades: las fabriles, las artísticas, las científicas. Toda actividad cubre un rango que va desde el autómatas al genio según los diversos grados de invención y repetición que contengan las tareas. No toda actividad es una actividad creadora, no toda actividad actualiza una potencia, no toda actividad agrega algo nuevo al mundo. Y esta diferencia entre actividades nada tiene que ver, tampoco, con la diferencia entre trabajo manual y trabajo intelectual.

Lazzarato, en conjunto con Tarde, entiende que la atención de Marx está enteramente volcada al capital y de ahí sus más arduas críticas al autor alemán. En su afán por desenmascarar las relaciones de explotación que se encubrían bajo los preceptos de la economía política, tales como las ideas de competencia, utilidad y mayor beneficio con el mínimo esfuerzo, Tarde entiende que al autor alemán le faltó centrarse en lo más propio

²³ “El sobretrabajo, es decir el trabajo excedente, no depende del trabajo, sino que el trabajo depende del sobretrabajo. Es decir que la noción de trabajo sólo pudo desprenderse a partir del momento en que un aparato de captura forzaba a las personas a operar un sobretrabajo (...) Es precisamente la existencia del sobretrabajo en el Estado lo que va a instaurar el régimen trabajo. Si no, una vez más, no hay ninguna razón para que la actividad sea tomada bajo el modelo de trabajo (...) El sobretrabajo es primero respecto al trabajo. Es cuando hay sobretrabajo que la actividad deviene trabajo.” (Deleuze, 2017a: 58-60)

que tiene toda actividad, que es la invención. Si para Marx hay algo que verdaderamente ha transformado al mundo y lo ha revolucionado es la relación del capital con el trabajo, una relación que, en todo caso, debe ser profundamente revisada en sus términos pero que, sin embargo, continúa siendo el motor que todo puede transformar, para Tarde, en cambio, la posibilidad de lo nuevo reposa en la invención, una invención que, una vez abierta la caja de Pandora de las mónadas, encuentra su forma en la cooperación, en el estar juntos, en los modos en que una subjetividad cualquiera afecta a otra cualquiera y donde la creación de mundos depende de este contagio, de esta repetición.

La dinámica de la cooperación entre cerebros está dada por el acontecimiento. Los valores no remiten a una esencia (el trabajo), sino que dependen, por el contrario, del acontecimiento. (...) Las relaciones de rivalidad y de colaboración siempre están más o menos mezcladas, pero es por la simpatía, es decir, por la asistencia mutua y la colaboración, por la confianza, por la *philia*, que la creación tiene lugar. El ser conjunto de la cooperación debe ser un sentir conjunto, un “afectarse” conjunto. (Lazzarato, 2006b: 133)

No es que Lazzarato diga expresamente que Marx estaba equivocado. El problema para Lazzarato es comprender las transformaciones del capitalismo, sus modos de acumulación y de captura, esas mismas transformaciones que cortan transversalmente estas nuevas dinámicas de la multiplicidad que ganan escenario en la década del 60, una década que también comenzará a mostrar cierto agotamiento respecto a la forma fordista de vida. Pues si algo tuvieron en común la multiplicidad de actores que desbordaron la escena pública en el 68 fue su gesto anti-autoritario, un grito que no se dirigía exclusivamente al burgués explotador sino que clamaba por el fin de la visión única del mundo: fue una confrontación directa contra la sociedad disciplinaria que, a un lado y el otro de la guerra fría, participaba con las mismas lógicas.

Es el andamiaje conceptual de Tarde lo que le permite a Lazzarato, y a Tarde mismo, homologar crítica marxista y economía política, toda vez que el capitalismo actual, del cual Tarde fue una suerte de visionario, no puede entenderse a partir de la relación fundacional con la fábrica. Y así como el centro articulador deja de ser el espacio fabril, ese espacio ejemplar de la disciplina, Lazzarato entiende que también desaparece la idea de la existencia de un actor central, porque el objetivo no es pasar del trabajador manual al cognitivo, del proletariado al cognitariado, sino comprender la dimensión ético-política de

la invención a partir de la cooperación, del estar juntos de las subjetividades cualesquiera. Desde la visión de Lazzarato, la década del sesenta, con la explosión de las multiplicidades, desborda al sujeto proletario como receptáculo universal de la producción de un nuevo porvenir.

Lazzarato cree profundamente que la clave de lectura de la época de los sesenta debe centrarse en la multiplicidad más que en el capital. El paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control <<no puede ser comprendido partiendo de las transformaciones del capitalismo, sino partiendo de la potencia de la multiplicidad>> (Lazzarato, 2006b: 80). No es que Marx estuviese equivocado. Es que desde la teoría lazzarariana de aquellos años la praxis marxiana generó un cerramiento, una obtura, una totalización. Bajo los auspicios del marxismo el proletariado nunca pudo ser concebido desde su heterogeneidad plebeya, desde su fuerza múltiple, sino, más bien, bajo los dictados de un idealismo desencajado se lo convirtió en un sujeto universal, homogéneo y transcendental. La filosofía de la diferencia y el acontecimiento, la misma filosofía que une en un hilo grueso la obras de Tarde, de Deleuze, de Lazzarato, le permite a este último decir que el <<nacimiento del capitalismo es ante todo una lucha contra la infinitud de los mundos que lo preceden y lo desbordan>> (Ibíd.: 176), donde el propio marxismo ha jugado sus cartas como fuerza moderna participando de <<la lógica de la centralización, la unificación y la homogeneización de mundos en el único mundo posible de la clase o de la ausencia de clases>> (Ibíd.: 179). Lazzarato entiende que en el marxismo la cuestión de la multiplicidad es inexistente, la heterogeneidad es acallada²⁴.

No es sólo que la heterogeneidad sea un hecho, que hay una multiplicidad de mundos, minoritarios y no tanto, además del mundo que la axiomática capitalista propone. Lo fundamental, Tarde mediante, es la capacidad innovadora que se refugia en lo múltiple, la potencia inventiva que se actualiza en el devenir. Si hay algo que pueda hacer frente a la crítica al capitalismo es la conformación de nuevos mundos que escapen de su captura, y esa tarea, ese compromiso “ético-político” corresponde a lo que se fuga de toda

²⁴ Como ya dijimos, esta impugnación por parte de Lazzarato al marxismo proviene de una cierta tradición foucaultiana más que deleuzeana. El encuentro de Deleuze con Guattari le permitió al primero continuar problematizando la teoría tanto de Marx como de sus diferentes críticos y defensores. En *Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (2017) dirá: “Ustedes comprenden: si uno abandona el marxismo, abandona las últimas esperanzas que tiene.” (77)

sustancialización, de toda categoría. El mundo tal cual lo conocemos se basa en la obturación de los mundos posibles, en esa clausura de la que el propio marxismo ha sido partícipe, y sólo desbordando esa uniformidad es que se pueden pensar los términos de lo nuevo.

Marx imaginó al trabajo, a la fuerza de trabajo, como una fuerza necesariamente, en su dialéctica, antagónica al capital, una fuerza que encontraba su esencia a partir de esta contradicción. Lo que Lazzarato planteaba por aquellos años, en cambio, es que:

Cuando decimos que esa nueva fuerza, no puede ser definida en el interior de una relación dialéctica, queremos decir que la relación que esta tiene con el capital no es solamente antagonista, ella está más allá del antagonismo, es alternativa, constitutiva de una realidad social diferente. El antagonismo se presenta como la forma de un poder constituyente que se revela alternativo a las formas de poder existentes. La alternativa es obra de dos sujetos independientes, esto es, se constituye en el plano de la potencia, y no solamente del poder. (...) La constitución antagonista, por lo tanto no se determina más a partir de los datos de la relación capitalista, sino que rompe con ella, no a partir del trabajo asalariado sino de su disolución, no sobre la base de las figuras del trabajo, sino de aquellas del no trabajo. (Lazzarato y Negri, 2001: 16)

Trabajo Inmaterial (2001) y *Políticas del acontecimiento* (2006b) son publicaciones que se descubren entre los principios de la década del 90 y principios del 2000 pero será en este último trabajo donde Lazzarato trabajará hondamente el concepto de multiplicidad. Un trabajo y otro, sin embargo, mantienen un diálogo. En el medio, hay una ruptura. *Trabajo inmaterial* lo escribe a dos manos con Negri. Para la época de PA la ruptura de Lazzarato con Negri y Virno, entre otros, es evidente. Y parte de esta ruptura tiene que ver en cómo concebir al trabajador. Porque si hay algo que para Tarde refleja el cuerpo social esto no es más que un cerebro, un cuerpo sin órganos, con interruptores que se conectan entre sí, donde lo principal es la circulación: las mónadas, las subjetividades cualesquiera, afectándose unas a otras. Lazzarato rescata de la obra de Tarde aportes fundamentales: invención e imitación, memoria y atención, son los elementos principales para trazar alternativas.

Invencción e imitación. Memoria y atención

Los conceptos de invencción e imitación son los que definitivamente colocan a Tarde dentro de ese espectro que se puede llamar filosofía de la diferencia y la repetición. Antes que nada hay que distinguir, como ya lo venimos haciendo, los conceptos de *invencción* y *trabajo*. Para Gabriel Tarde el trabajo es ante todo repetición. A diferencia de la labor artística, de la labor del “genio”, donde las series a seguir no están predeterminadas de antemano y cuyo resultado siempre es incierto, sujeto al azar, a la volición, en el trabajo el esfuerzo está puesto en la repetición. No sólo se diferencian en sus esfuerzos -la repetición uno, la volición, lo otro- sino también en los afectos que producen. Tarde reconoce que <<todo trabajo es más o menos penoso y que toda invencción es más o menos agradable>> (Lazzarato, 2018: 245)

Pero este no es el único modo de entender la repetición, es decir, desde su connotación negativa. Como venimos viendo la imitación, la repetición, también es el modo en que los cerebros se contagian unos a otros las invencciones, lo nuevo. Para que una invencción modifique algo del mundo, de la serie ya conocida dentro del mundo, es necesario que se produzca un contagio, donde la memoria y, su *conatus*, la atención, juegan un papel principal. Si <<la invencción es fuerza de afirmación alegre, pues añade algo al mundo, ella da>>, la imitación, con su fuerza difusora <<revela ser, por la repetición misma, una de las condiciones del devenir>> (Ibíd.: 16).

La importancia que le da Lazzarato a las idea de invencción en Tarde es profundísima. El libro que le dedica a Tarde nos revela ya en su título (*Potencias de la invencción*) las perspectivas que pone Lazzarato en la idea. La apuesta lazzaratiana está en romper ese vínculo que hay entre actividad creadora y trabajo. <<Hace falta inventar nuevas modalidades de la actividad -dice en PA- sustrayéndose al vínculo de subordinación al empleo (privado o público), dándoles como fines la creación y la realización de los bienes comunes y no la valorización de la empresa.>> (Lazzarato, 2006b: 142)

En este sentido hay que entender a la memoria y la atención desde dos perspectivas diferentes. Dentro del trabajo rutinario la memoria se vuelve sensorio-motriz: se transforma en un hábito de repetición, la atención está puesta en repetir determinados flujos, los

posibles están regulados por la función específica a desarrollar. Hay un automatismo: <<la atención está completamente absorbida en la realización de la actividad con un fin, y la memoria es más bien un hábito inscripto en el cuerpo. >> (Ibíd.: 144) En “la actividad del genio”, en cambio, <<la atención ya no está cautiva de la acción con un fin y la memoria se intercala entre la acción y la reacción, creando un espacio de indeterminación y de elección>> (Ibíd.)

Lazzarato entiendo que el capitalismo es ante todo una producción de mundos²⁵, y desde ahí que hay que leer la importancia radical que tiene la invención. La invención, en su tarea de actualizar virtuales, tiene la capacidad de generar algo nuevo, que escape de la valorización del capital. Esto que podemos entender como *nuevo* no nace de una relación obligada entre las cosas sino del acontecimiento, del “puro azar” que dentro de la multiplicidad de relaciones posibles algunas cosas suceden y otras no. La fuerza de la imitación, del reunirse y el estar juntos, es la clave para comprender su reproducción, una repetición muy diferente a la que implica el trabajo con sus actividades automatizadas. Pero esta imitación, nada sería sin la memoria. La memoria, en este sentido, no es simplemente un aspecto de las mónadas sino que es, sobre todo, un rasgo diferenciador de lo vivo.

Sin la memoria, que vincula el antes y el después, la vida sería una yuxtaposición de instantes separados unos de otros. Viviríamos en un eterno presente y el mundo sería un recommencer perpetuo. Esta fuerza de vinculación y de conservación no es dada por los marcos sociales de la memoria, ni por el lenguaje o las instituciones. Sin esta memoria, las instituciones sociales solo son instituciones muertas, como cuando se dice que una lengua está muerta al no tener ya vivientes que la hablen. (Lazzarato, 2018: 212)

Los conceptos de memoria y atención, tiempo y duración se entrelazan unos con otros. Lazzarato nos habla sobre la obra de Tarde pero sólo puede hacerlo si, a la par, nos habla sobre la obra de Bergson, sobre la obra de Deleuze leyendo a Bergson. Y es entendiendo esta relación entre memoria y tiempo que Lazzarato puede hablar indistintamente de

²⁵ Una producción, sin embargo, homogeneizante. Dice Lazzarato: “Los diferentes estilos de vida, la proliferación de mundos posibles son en realidad una variación de lo mismo; los modos de vida capitalistas producen una homogeneización y no una singularización de individualidades. La creación de posibles no está abierta a la imprevisibilidad del acontecimiento, sino que está codificada según las leyes de la valorización de los capitales; los modos de subjetivación no remiten al infinito de monstruosidades que oculta el alma humana, sino a la subjetivación del hombre blanco de las clases medias.” (Lazzarato, 2006b: 146)

“tecnologías de la memoria” o “tecnologías del tiempo”, como “la televisión, la radio, el teléfono, la net” (Lazzarato, 2006b: 159), esas tecnologías que continuamente capturan la atención y modulan la memoria, para más adelante afirmar que <<en las sociedades de control, todos los dispositivos de acción a distancia de un cerebro sobre otro cerebro pueden ser definidos como tecnologías del tiempo o la memoria.>> (Ibíd.: 165) Las tecnologías del tiempo actúan sobre los deseos, sobre las creencias, capturan el plurilingüismo de las mónadas y las reducen a la opinión pública, a lo que piensa, siente y actúa la “mayoría”. Lo importante, para Lazzarato, para Deleuze, en las sociedades de control, es la capacidad de modular el alma, que los signos del capital se introduzcan, se contagien, hasta colonizar el propio “flujo de conciencia” de cada cerebro.

Los públicos, modos de subjetivación de las sociedades de control, se constituyen a través de la comunicación de individuo a individuo, a través de la circulación del ejemplo mudo o verbal vehiculizado por la publicidad, la información y la prensa; la atención (fuerza intensiva, *conatus* del cerebro) y la memoria de los individuos son movilizados, fijados y capturados a la vez por los signos, la imagen y los agenciamientos de enunciación. Tarde, desde el fin del siglo XIX, atrae la atención sobre un fenómeno social y lingüístico ampliamente desdeñado en esta perspectiva: la conversación. (Ibíd.: 156)

Entendiendo esto es que podemos entender los procesos cerebrales de cooperación como flujos y a las sociedades de control actuando sobre esos flujos. Sin embargo, es imposible pensar desde Lazzarato la memoria y la atención sin acercarnos más profundamente a la obra de Bergson y, sobre todo, a la lectura que de Bergson hace Deleuze. En Bergson el concepto de memoria es muy importante y no debe pasarse por alto, ya que allí reside, creemos, la fuerza que tiene para Lazzarato. Lo que está en juego en el tiempo es el control, o bien la desmesura, del acontecimiento, la posibilidad de que la multiplicidad de virtuales que coexisten en la heterogeneidad del mundo se actualicen en el despliegue de la diferencia (la invención) y se reproduzcan bajo los auspicios de la repetición (la imitación) o bien se cierran en determinadas cristalizaciones. Creemos entonces que ha llegado el momento de adentrarnos en el concepto de *noo-política*, donde centraremos nuestro interés en la memoria y la atención. Pero antes de hacer este avance, desarrollaremos la idea de públicos.

Públicos

Lazzarato festeja, una y otra vez, esta noción tardeana de públicos. Así como la neo-monadología, la cooperación entre cerebros y las multiplicidades son las categorías vectoriales para comprender la dinámica social hay una forma particular de captura que en la obra de Tarde lleva el nombre de público y es tan importante como las demás. Lo singular del concepto de públicos es que no es una relación ontológica como la de clases, no significa un estatuto racional como el hombre individual de la escuela clásica. Los públicos se definen por su elasticidad, por su desontologización. Son los modos principales de subjetivación de las sociedades de control y es en relación al tiempo cómo se forman. Son, para la época de Tarde, “el grupo social del futuro” (Lazzarato, 2006b: 92)

La subordinación del espacio al tiempo define un bloque espacio-temporal que se encarna, según Tarde, en las tecnologías de la velocidad, de la transmisión, del contagio y de la propagación a distancia. Mientras las técnicas disciplinarias se estructuran fundamentalmente en el espacio, las técnicas de control y de constitución de los públicos ponen en primer plano el tiempo y sus virtualidades. El público se constituye a través de su presencia en el tiempo. (Ibíd.)

Sobre las sociedades de control hablaremos en el próximo apartado, ya que para poder comprender la noción de noo-política es necesario hacer un recorrido que vaya de Foucault a Deleuze, de Deleuze a Lazzarato, a través de la disciplina, la biopolítica y las sociedades de control, propiamente dichas. Pero antes de abordar ese recorrido es necesario comprender la función de los públicos. Lazzarato cree que en los comienzos de las sociedades de control Tarde comprendió tres fenómenos pilares de su manejo: por un lado, la noción de cooperación entre cerebros y su *modus productivo cooperativo*; por otra parte, esas nuevas instituciones que se dirigen a través de las tecnologías de acción a distancia: la opinión pública, la moda, los medios masivos, etc.; por último, esa nueva subjetivación que modula las almas de las mónadas o multiplicidades congregándolas alrededor de públicos y mayorías. (Ibíd.)

Aquí la discusión con Marx se mantiene: Lazzarato cree que aquellas instituciones de la opinión pública -prensa, radio, marketing, etc.- lejos de suponer meras instituciones de la ideología, son creadoras de mundos, de formas de vida. La opinión pública lejos está de ser meramente la superestructura que sostiene políticamente, si se quiere, la explotación, sino que es la encargada de crear el mundo donde el capital vive y se desarrolla. Para Lazzarato, según la genealogía que construye, el primero en advertir <<el control de la opinión, del lenguaje, de los regímenes de signos, de la circulación de los saberes, del consumo>> en conjunto a las <<técnicas de poder inéditas>> que actúan sobre los mismos será Tarde, al que le seguirá el ruso Batjin-el cual no trabajamos, por obvias razones de espacio-, y a partir del año 68 por la filosofía de Deleuze-Guattari.

Batjin nos muestra de qué modo la multiplicidad de los lenguajes, de las formas de enunciación, de las semióticas, en el interior del mundo precapitalista (plurilingüismo) es reprimido y subordinado a una lengua que, al imponerse como mayoritaria, se convierte en la codificación normativa de la expresión (monolingüismo). Deleuze y Guattari describen las técnicas de constitución de la multiplicidad en “mayoría” que, al nivelar las diferencias, producen un modelo que sirve de patrón, cuyo prototipo en acción se puede ver en la construcción y la medida de la audiencia televisiva o de la opinión a través de las encuestas. (Lazzarato, 2006b: 95)

Y más adelante, termina:

Tanto la explotación como la acumulación del capital son simplemente imposibles sin la transformación de la multiplicidad lingüística en modelos mayoritario (monolingüismo), sin la imposición de un régimen de expresión monolingüe, sin la constitución de un poder semiótico del capital. (Ibíd.: 96)

Diciéndolo casi al pasar, como una frase más del libro, Lazzarato resume a la perfección el problema que plantea la monadología después de la muerte de dios a fines del siglo XIX, donde ubica los comienzos de la sociedad de control. El peso de esta frase para comprender, de manera sintética y eficaz, el valor de su puesta en escena respecto a las multiplicidades y la noo-política, es ejemplar. La frase es la siguiente: <<A fines del siglo XIX entramos en la era de los públicos, es decir, en una época en la que el problema fundamental es el de mantener unidas a las subjetividades cualesquiera que actúan a distancia unas sobre otras en un espacio abierto>> (Ibíd.: 92) Allí está todo dicho. Si la neo-monadología plantea un mundo social que produce y se reproduce a partir de la colaboración entre cerebros mediante acciones a distancia que se involucran con los

afectos, los sentimientos y la actividad cooperativa, la construcción de públicos es su contracara. El problema, tal cual lo venimos planteando, es entre lo Uno y lo múltiple. Podemos pertenecer a diferentes públicos a la vez pero la operación semiótica del capital en su forma es siempre la misma: hacer de esos públicos un modelo mayoritario que obture la multiplicidad de mundos posibles, hacer del capitalismo el único modo existente no sólo en su realidad sino en su virtualidad. Como dijo alguna vez Margaret Thatcher respecto a las políticas neoliberales implantadas en Gran Bretaña: <<no hay alternativa>>.

La década del sesenta y la explosión del 68 en diferentes puntos del globo tuvo su importancia en el hecho de que <<el afuera y la potencia de proliferación de la diferencia rompieron el régimen del encierro>> y el único <<modo de actuar sobre esas subjetividades es modulándolas.>> (Lazzarato, 2006b: 89) El problema planteado a fines del siglo XIX de cómo mantener unidas las subjetividades pasa a cobrar una mayor importancia una vez agujereada la sociedad disciplinaria, una vez puestos en entredicho sus basamentos. No es que los dispositivos disciplinarios, biopolíticos, dejen de operar. Es que la noo-política, dispositivo fundamental de la sociedad de control, pasa a tener una primacía inimaginable. El verdadero quiebre entre la sociedad disciplinaria y la sociedad actual tuvo su efectucción en esa década. ¿Cómo parar este desenvolvimiento repentino de las multiplicidades dentro de un modelo de acumulación que se está agotando y una serie de dispositivos que se mostrarían incapaces frente a estos nuevos desafíos?

5. NOO-POLÍTICA

Resonancias foucaultianas

¿Qué significa para Lazzarato la noo-política? Lazzarato dice poco, apenas un esbozo de lo que este neologismo implica. Es un término, al igual que el de multiplicidades, a reconstruir. Sin embargo, hay una línea trazada mucho más discernible, aquella tradición de pensamiento sostenida por Foucault y Deleuze que nos habla en términos de dispositivos o tecnologías y técnicas de poder.

Se podría definir, a falta de algo mejor, a las nuevas relaciones de poder que toman como objeto la memoria y su *conatus* (la atención) como noo-política. La noo-política (el conjunto de las técnicas de control) se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual. La modulación de la memoria sería entonces la función más importante de la noo-política. Si las disciplinas moldeaban los cuerpos constituyendo hábitos principalmente en la memoria corporal, las sociedades de control modulan los cerebros y constituyen hábitos principalmente en la memoria espiritual. (Lazzarato, 2006b: 100)

Y continúa:

Existe entonces un moldeado de los cuerpos, asegurado por las disciplinas (prisiones, escuela, fábrica, etc.), la gestión de la vida organizada por el biopoder (Estado de Bienestar, políticas de la salud, etc.), y la modulación de la memoria y de sus potencias virtuales regulada por la noo-política (redes hertzianas, audiovisuales, telemáticas y constitución de la opinión pública, de la percepción y de la inteligencia colectiva). Sociológicamente tendríamos esta secuencia: la clase obrera (como una de las modalidades del encierro), la población, los públicos. El conjunto de estos dispositivos, y no sólo el último, constituye la sociedad de control. Estos tres dispositivos diferentes de poder, nacidos en épocas diferentes y con las finalidades heterogéneas, no se sustituyen unos por otros, sino que se agencian unos con otros. (Ibíd.: 100-101)

Las preocupaciones de Lazzarato en torno a lo que podemos llamar, según la época de la que se hable, las *nuevas tecnologías* no surgen en este texto sino que ya tenían un recorrido firme en su trayectoria intelectual. Lazzarato ya había dedicado un estudio a la televisión donde había abordado diferentes problemáticas (Lazzarato, 2019). En *Políticas del acontecimiento* (2006b), un texto de comienzos del nuevo milenio donde Internet estaba dando las primeras muestras de sus posibilidades, las nuevas tecnologías aparecen tanto en

sus rasgos positivos como negativos. En lo que concierne a lo positivo, en diferentes fragmentos del libro se puede entender que la salida política de las multiplicidades tiene un buen esquema de ejemplificación en el funcionamiento de la red, donde la cooperación entre cerebros es la pauta. Faltaban todavía algunos años para que esta misma cooperación entre cerebros se integrara a la producción de valor y mundo y demostrara rasgos mucho más problemáticos. Por el lado negativo, la participación dentro de la noo-política de las nuevas tecnologías tiene un rol capital. Como bien dice un pie de página del libro escrito por los editores (Tinta Limón) el neologismo de noo-política se lo debe entender desde un doble sentido: desde su sentido clásico, según la noción aristotélica de *noos*, como la parte superior del alma, el intelecto, y desde su sentido contemporáneo, como *noo*, un proveedor de internet de Francia (Lazzarato, 2006b: 105).

Lazzarato entiende, como Foucault, que la aparición de técnicas y tecnologías en un determinado momento histórico no implican el borramiento de otras. En esto, Lazzarato continúa siendo un foucaultiano de escuela. Al igual que el maestro francés entiende que las técnicas y las tecnologías se superponen, “se agencian unos con otros”. Resulta interesante y necesario ver los recorridos que hace Foucault en sus seminarios y ponerlos en paralelo con la voz de este Lazzarato atravesado por Tarde que se nos muestra en *Políticas del acontecimiento* para comprender cuánto hay de novedoso y cuánto hay de continuar con una tradición de pensamiento.

Primer rasgo, el ya aclarado: los dispositivos de poder se superponen, unos sobre otros. En su seminario *Seguridad, territorio, población* (2018) estamos, dice Foucault, ante un “triángulo”: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad (Foucault, 2018: 135). Lazzarato dirá, por su parte: disciplinas, biopolítica, noo-política. Distinguirá, sin embargo, sus objetos: clase obrera (una de las modalidades del encierro, la que más le interesa, claramente), población, públicos.

Segundo rasgo: ¿la noción de públicos, es exclusivamente tardeana? Dice Foucault al respecto:

La población, entonces, es por un extremo la especie humana y, por otro, lo que llamamos público. La palabra no es nueva, pero el uso sí lo es. El

público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público (Foucault, 2018:102)

Esto nos hace suponer, entonces, que Lazzarato divide y le da a cada objeto su dispositivo: biopolítica para la población, noo-política para los públicos. Como podemos ver hay una continuidad innegable entre la obra de Foucault y Lazzarato, en este aspecto, mucho más estrecha que con Deleuze. Sí habrá, en Lazzarato, un uso terminológico mucho más cercano (casi siempre pero no siempre) a los aparatos lingüísticos de Deleuze-Guattari y Tarde: agenciamiento, captura, cerebros, máquina, cuerpo sin órganos, sociedades de control, neomonadología. Si es que existen deleuzeanos podemos decir que Lazzarato es el más foucaultiano entre ellos.

Tercer aspecto: acciones a distancia. Ya lo vimos evaluando la obra de Tarde, la acción a distancia de un cerebro sobre otro, de una mónada sobre otra, lo que Tarde llamará imitación, es una problemática que lo ocupa, podemos decir que la central. Pero Foucault también lo hace, también reintroduce ese término, hace uso de éste para explicar las técnicas securitarias, y lo hace a partir de la misma herencia conceptual que recibe Tarde: la de Newton.

El espacio propio de la seguridad remite entonces a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y a lo aleatorio, una temporalidad y una aleatoriedad que habrá que inscribir en un espacio dado. El espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios es, me parece, más o menos lo que llamamos un medio (...), Newton y los newtonianos lo habían utilizado. ¿Qué es un medio? Es lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción (Ibíd.: 40-41)

Pues bien: otra diferencia: la biopolítica se dirige al medio, al espacio en el que se desarrolla, se moviliza, el tiempo. Ya dijimos más arriba que creemos que lo fundamental que incorpora Lazzarato a esta sucesión de técnicas de poder es la temporalidad. Foucault ya lo advierte. Pero continúa resituándolo en el espacio. Como también dijimos más arriba Deleuze encuentra un mismo “límite”: el cartógrafo habla sobre territorializaciones y

desterritorializaciones. El espacio, el movimiento en el espacio, es vital. Hay que controlar los flujos, los movimientos. El medio es “un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas, y un conjuntos de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc.”, un campo de intervención sobre el que los dispositivos de seguridad intervienen para afectar, por sobre todas las cosas, a la población (Ibíd.) Cuando Deleuze hable sobre las sociedades de control dirá, también, que es sobre espacios abiertos. Ya no más esos espacios del encierro, la cárcel, la escuela, la fábrica. Por eso el control, la modulación, la seguridad. La consigna no será más, a la manera de la soberanía, a la manera de las disciplinas, la prohibición. La biopolítica, la seguridad, el control, se extienden sobre los movimientos “libres”. Lo importante es modular las acciones. Lo mismo ocurre con la noo-política. Pero a diferencia de las otras técnicas ésta interviene en un medio diferente al espacial: la duración.

Otro punto importante: Foucault precisa: “remite a la temporalidad y lo aleatorio”. La capacidad de generar algo nuevo, en término de Lazzarato-Tarde, es lo que está en juego. La seguridad interviene sobre el medio, la noo-política sobre la memoria y la atención: es decir, el tiempo en tanto duración, en tanto transformación de la naturaleza, tal cual lo entiende Bergson. Se dirige al acontecimiento.

Quinto y último aspecto (los aspectos en común pueden ser más cuantiosos aún, pero nos reservamos a los que consideramos más importantes para el caso): multiplicidad. Foucault menciona en algunos apartados el término. No le da ninguna definición precisa. Pero el hecho de hablar de una multiplicidad de dispositivos que actúan en conjunto y uno sobre otros nos habla también del objeto al que se dirigen. La explosión de las multiplicidades exige, justamente, una multiplicidad de objetivos, una multiplicidad de técnicas. Con una sola no basta. El gesto soberano, las disciplinas, la seguridad, la biopolítica, la noo-política, el control, se superponen, conviven unas con otras. El triángulo foucaultiano: “el problema de la soberanía no ha sido eliminado; al contrario, es más agudo que nunca”; “la disciplina jamás fue tan importante y valorada como a partir del momento en que se intentó manejar la población” (Foucault, 2018: 134-135)

¿La emergencia que a fines de la década del '60 implicó el copamiento del escenario público por las multiplicidades no implicó la emergencia, también, de toda esta serie de

dispositivos que, a lo largo de las décadas se fueron afinando y perfeccionando a la par que las movilizaciones populares se volvieron, también, cada vez más múltiples en sus propósitos y objetivos? ¿Si la explosión sesentista fue, como aclara Lazzarato, un movimiento mundial contra el orden disciplinar y biopolítico la noo-política no fue, justamente, el reverso de aquella población que había rebalsado los objetivos de aquellos dispositivos, es decir, de su hegemonía frente a los otros? ¿Historiar las transformaciones en las luchas sociales no implica estudiar también, en el mismo orden, los dispositivos generados para contenerlas? ¿Presenciamos entonces en la obra de Lazzarato una continuidad en los estudios que inquietaron a Foucault? Sin lugar a dudas.

¿Foucault tenía razón?

Para continuar despejando el camino es importante comprender las diferencias entre disciplina y seguridad porque una vez que comprendamos esas diferencias es que podremos avanzar en la reflexión respecto a las sociedades de control, tal cual las plantea Deleuze, y la noo-política, tal cual la esboza Lazzarato. Las sociedades de control y la noo-política son un paso más en esto que entendemos como el gobierno de las poblaciones y es menester entonces comprender cómo surge esta problemática dentro de esta tradición foucaultiana-deleuzeana-lazzaratiana.

Seguimos con el seminario *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2018). Allí Foucault marca fundamentalmente tres grandes diferencias entre las disciplinas y la seguridad. Primera gran diferencia: las disciplinas son centrípetas mientras que la seguridad es centrífuga (Ibíd.: 66-67). La disciplina funciona generalmente en espacios cerrados, segmentando, encerrando, poniendo límites. La seguridad, por el contrario, tiene una “tendencia constante a ampliarse”, su campo de intervención se va ampliando cada vez más.

Segunda gran diferencia: “la disciplina reglamenta todo, no deja escapar nada”; “la seguridad deja hacer”, “la permisividad es indispensable” (Ibíd.: 67)

Tercer gran diferencia: las disciplinas se manejan según un código que deja bien asentado lo que está permitido y lo que está prohibido, en todo momento dice “lo que debemos hacer”. La seguridad, en cambio, asentándose sobre la naturaleza de las cosas y su entorno, como ya dijimos, deja hacer. Su objetivo no está en la prohibición o un deber ser determinado. Lo importante es la regulación: limitar, frenar, anular. La seguridad parte de una realidad efectiva que es imposible transformar pero sí puede intervenir (Ibíd.: 68-69)

La noo-política actúa de modo semejante y con ella parece reaparecer el problema del autoritarismo. Si bien se sostiene sobre un *dejar hacer* el problema de los monopolios comunicacionales y su capacidad para construir y gestionar “mayorías” presenta al autoritarismo de un modo completamente nuevo. No es un autoritarismo que, al modo disciplinario, dice aquello que puede o no puede hacerse y cuyos castigos son ejemplares. La noo-política, dirigida a los públicos, modula la opinión y con sus mecanismos obtura la multiplicidad de mundos autorizando la creencia, la posibilidad y la realidad de uno solo. La actualidad de los comentarios de Lazzarato es tremenda. La noo-política construye mayorías, ese es su rol. Interviene sobre el tiempo entendido como duración, interviene sobre la memoria, sobre la atención, para constituir mayorías. Por eso la noo-política es el reverso de las multiplicidades. Interviene en lo más propio, en el deseo, modulándolo de manera autoritaria. El modelo mayoritario de las clases medias blancas da por sentado la imposibilidad de otros mundos.

Con el rol que pasan a ocupar las nuevas tecnologías en la gestión de las poblaciones hay un giro importante respecto a Foucault. Como es conocido Foucault siempre se rehusó a dar una definición del Estado pero continuó siendo, a su modo, y a pesar de su continua exposición sobre la multiplicidad de técnicas de gestión, un estadocéntrico. Tiene que ver, por supuesto, con la época en que le tocó vivir, donde se asistió a un momento culmine de las capacidades de gestión estatal, hoy día relevadas gran parte de sus funciones por parte de la Empresa. Todas las diferentes prácticas de las que habla Foucault, la militar, la escolar, la presidiaria, la psiquiátrica, tienen un gran articulador que es el Estado.

Al pasar de una crítica del poder centrada en lo jurídico a una crítica nietzscheana del poder, basada en las “fuerzas”, Foucault continúa otorgando un papel estratégico al Estado. La biopolítica sólo puede concebirse como una “bioregulación por el Estado” porque, a diferencia de las disciplinas, requiere

“órganos complejos de coordinación y centralización” que sólo la administración estatal puede garantizar. Pero el Estado, precisamente a partir de la organización de la biopolítica, comienza una transformación que gradualmente lo vaciará de su “autonomía” y que hará de él, con el neoliberalismo, una simple función del capital. (Lazzarato, 2020: 89)

Creemos que *Políticas del acontecimiento* (2006b), a pesar de sus peripecias e insuficiencias (que las tiene, a raudales) fue un gran adelanto para pensar nuestro presente, nuestro hoy. ¿A qué nos queremos referir? Por una parte al recrudecimiento de las políticas de resistencia de las multiplicidades cuya ejemplaridad notable es el movimiento feminista pero que tiene numerosos otros aspectos: las luchas de las minorías sexuales, el reciente Black Lives Matter, los diversos movimientos de trabajadores informales, las políticas del veganismo o el ecologismo frente al apocalipsis ambiental. Por otra parte, sus análisis respecto a las tecnologías de la noo-política, que hoy bien pueden ser: Facebook, Amazon, Netflix, diversas aplicaciones cuya tarea es construir públicos, segmentar, pero donde el gesto autoritario de la mayoría continúa más estable que nunca. A la vez que se anima a la libertad, que se provoca la opinión, el “poder opinar sobre todo”, sobre cada tema de la agenda pública, hay una modulación de un pensamiento mayoritario. De ahí la importancia, la actualidad, que encontramos en estos esos textos. Lo importante, hoy, en el nivel de las sociedades de control, no pasa por el Estado, por la gubernamentalidad estatal, por la razón de Estado, por la biopolítica estadocéntrica. Pasa por la gestión de datos por parte del Capital devenido Empresa. El giro es fundamental.

En su libro más reciente Lazzarato no hablará sobre noo-política pero la línea de conversación continúa:

Las grandes empresas estadounidenses que están a la vanguardia de la innovación tecnológica (las GAFAM: Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft) producen la subjetividad y la “relación con uno mismo” adecuada para el funcionamiento de sus dispositivos y para conducir el comportamiento de los gobernados en general. Esta gubernamentalidad integrada a las máquinas técnicas tendría el poder de anticipar y controlar las conductas, enmarcando de antemano el futuro (las conductas posibles e imposibles) gracias a la creación de perfiles de individuos contruidos a partir de las “huellas” digitales de nuestros comportamientos, calculados por algoritmos de computadoras superpoderosas. (2020: 109)

Para la época de PA Lazzarato está firmemente convencido de dos cosas: el modelo autoritario de la noo-política tiene a su gran artífice en la televisión y los postulados que se refieren a la conducción de las conductas son la lectura necesaria para la coyuntura de época: un poder soft que, como vimos, no interviene sobre el cuerpo, no deja marcas, no se conduce a través de la violencia pues parecería no necesitarla. Como ya advertimos más arriba en sus textos más actuales Lazzarato no pensará de la misma manera y se ocupará de los neofascismos, de los odios que las propias conducción de las conductas acometen, y ya no tendrá opiniones tan amables respecto a las posibilidades del mundo 2.0. Pero tal cual planteaba Virno respecto a la concepción de multitud, donde era más fácil entenderla a partir de las irreverencias que hacía Hobbes al respecto, en estos últimos escritos se puede comprender más y de manera más clara a qué se refería, sobre qué firmezas se sostenía, el Lazzarato de *Políticas del acontecimiento*.

Gilles Deleuze observó que las relaciones de poder en Foucault son diferentes de la mera violencia. El poder no actúa sobre la persona, sino sobre su acción, sobre sus “posibilidades”, es decir, se ejerce estructurando el campo de las conductas. El poder mantiene “libre” al “sujeto” sobre el que se ejerce, capaz de reaccionar y responder a sus demandas. Por el contrario, la violencia actúa sobre las personas y las cosas anulando toda posibilidad. El poder no consiste en “recurrir a la violencia” o “reprimir”; es más bien incitar, suscitar, solicitar. (Ibíd.: 71)

Pues bien, a partir de estos ejemplos recortados podemos comprender a qué se refiere Lazzarato con la noo-política. Su intervención sobre el tiempo y sus virtualidades parece clara: se anticipa, puede bordar con delicadeza el medio y construir subjetividad. La libertad se foguea, pues su intervención se sitúa en el campo de posibilidades. Pero el resultado es autoritario: la noo-política captura a las multiplicidades y las reduce al público y, de ahí, a la mayoría, donde un solo mundo posible es capaz de vislumbrarse.

Sociedades de control ¿y ahora qué?

En su *Post scriptum sobre las sociedades de control* (Deleuze, 1996: 150-155) Deleuze traza el que sería, probablemente sin saberlo, su testamento teórico más codiciado. Los albaceas se han multiplicado por doquier. Lazzarato es uno de ellos. Lo fundamental de este breve texto de Deleuze es poder marcar una serie de diferencias que hacen a las

particularidades de las sociedades de disciplina y las sociedades de control. Es un trabajo semejante al realizado por Foucault, y que señalamos recientemente, al remarcar las diferencias entre disciplina y seguridad. Pero aquí la cuestión no pasa tanto por técnicas o dispositivos sino por abarcar de manera mucho más general y pensarla en términos de “sociedades”. Hasta qué punto las transformaciones que se fueron sucediendo desde fines de los años 60 eran importantes que lo nuevo parecía ser completamente nuevo: algo había cambiado profundamente. Los señalamientos que había advertido a lo largo de su obra Foucault, si bien se acercaban a las nuevas problemáticas, parecían no alcanzar para describir la nueva realidad.

Si bien Foucault había diferenciado al poder disciplinador del poder securitario, el poder disciplinador de la biopolítica, ambas pueden ser enmarcadas en lo que se entiende como sociedad disciplinaria. Como apunta Lazzarato, si las técnicas disciplinarias surgen, en el formalismo foucaultiano, en Europa a fines del siglo XVII y la biopolítica cincuenta años más tarde (Ibíd.) a fines del siglo XIX se comienza a gestar otro tipo de técnicas, la época, justamente, en que Tarde comienza su labor productiva. El apogeo de la sociedad disciplinaria se encuentra en el tramo que va desde fines de la segunda guerra mundial hasta mediados de la década del setenta. Entre medio la explosión del '68 representó un exabrupto contra esas técnicas y la respuesta, desde “el poder”, provino en el desarrollo de aquellas técnicas surgidas a fines del XIX.

Para Deleuze las diferencias entre la sociedad disciplinaria y las sociedades de control son suficientes como para pensar una nueva época. El tono de Deleuze es profético:

Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un “interior” en crisis como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Los ministros competentes no han dejado de anunciar reformas supuestamente necesarias. Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión: pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las sociedades de control las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias. (Ibíd.)

Mientras que en la sociedad disciplinaria se pasaba de un estado de encierro a otro, donde cada cual tenía una temporalidad finita, pasando de la familia a la escuela, de la escuela al

ejército, del ejército a la fábrica, en el control no hay limitante alguno y el paso de una a otra instancia es continuo. Mientras que la disciplina pensaba en el número en el control lo único que importa es la cifra: el dato, la información. Mientras la disciplina intentaba moldear lo propio del control es modular: <<Los encierros son moldes, módulos distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro. >> (Ibíd.) El sujeto de la disciplina es un sujeto encerrado, el del control, es un sujeto endeudado. Deleuze deja una tarea, que Lazzarato retoma para sí: <<el estudio socio-técnico de los mecanismos de control, captados en su aurora, debería ser categorial y describir lo que está instalándose en vez de los espacios de encierro disciplinarios, cuya crisis todos anuncian.>> (Ibíd.)

Como venimos sosteniendo para la época Lazzarato está firmemente convencido en los poderes impersonales que suponen las sociedad de control y las lecturas respecto al neoliberalismo como un tipo específico de gobernanza hechas por Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica* (2016). Ese poder que parece haberse desentendido de la violencia, de la marca en los cuerpos, para pasar a la modulación de mundos. Lazzarato “descubrió” la problemática latinoamericana mucho más tarde, donde, respecto al neoliberalismo, por ejemplo, se ve claramente, en el caso de las dictaduras latinoamericanas, cómo violencia y neoliberalismo han convivido en perfecta armonía. No es aquí lugar para trabajar la técnica neoliberal de poder sino simplemente queremos señalar que aquella línea ideada por Foucault se sostiene sobre los mismos fundamentos. En su último libro Lazzarato hará una suerte de mea culpa de esa concepción que lo acompañó a lo largo de los años y en particular en *Políticas del acontecimiento* (2006b). En *El capital odia a todo el mundo* (2020) dirá:

El poder no se limita a ejercer una acción sobre otra acción, sino que también implica la posibilidad de imponer su voluntad por la fuerza, por la violencia, por una acción que, en lugar de actuar sobre otra acción, actúa directamente sobre la persona y sobre las cosas (los no humanos). (...) Si detenemos el análisis en “la acción sobre una acción”, tendremos entonces una concepción “modernizadora” y limitada del poder en el capitalismo, ya que su existencia y su reproducción también implican violencia de clase, racial y sexual (Lazzarato, 2020: 70)

Tal cual expresa en el primer párrafo que expusimos sobre Lazzarato las sociedades de control engloba estas tres instancias: disciplina, biopoder y noo-política. Hay un trabajo en Lazzarato por continuar con la tradición teórica deleuzeana y completar, de algún modo, esta serie de concepciones difusas que se recogen en su post-scriptum, darle un cierto orden y articulación. A diferencia de Deleuze, tal cual sostuvimos, la crisis de los modelos de encierro no implica su desaparición. Los dispositivos se agencian unos sobre otros. Es más: los dispositivos del encierro se continúan multiplicando y expandiendo, no decaen.

Dentro de este entramado la noo-política es un concepto complejo. Al pasar podemos decir, como venimos diciendo, que modula el tiempo, anticipa del futuro, construye subjetividad, hace opinión, crea mayorías. Pero atendiendo de manera más profunda en lo que implica hay un entrecruzamiento entre las filosofías de Tarde, Deleuze y Bergson, entre lo nuevo, la diferencia y la duración.

Tal cual expusimos Lazzarato entiende que lo fundamental de las multiplicidades pasa por generar algo nuevo. La creación de la novedad está en el centro mismo de la actividad monadológica. Esta explosión de las mónadas no tiene un origen en los 60 sino que en aquella época se problematiza a partir de las resistencias ampliadas a lo largo y ancho del mundo. Su origen, un tanto difuso, está con el fin de la sociedad estamental, con la muerte de dios que ha dejado librado a su azar su movimiento. La categoría de trabajo, tanto como lo ha entendido la escuela liberal como el marxismo, no ha hecho otra cosa más que capturar su movimiento libre, fijar el agenciamiento de la repetición y la diferencia en la fábrica, en el encierro y la disciplina. Los ´60 fueron una rebelión ante aquella vieja sociedad del encierro aún perdurable y frente a las técnicas de poder: biopolítica, disciplina, seguridad. Por eso, el fenómeno se extendió tanto en el lado occidental como oriental del mundo: el problema no giraba en torno al capital en sí sino a las formas de poder expresadas tanto en los países plenamente capitalistas como en las economías planificadas del capitalismo de estado.

Para comprender estos nuevos fenómenos de la noo-política, cuya expansión relevante se ubica en los mismos años que la “explosión de las multiplicidades”, Lazzarato distingue vida en tanto bios y vida en tanto memoria. Basándose en la filosofía de Bergson entiende que la memoria de cada mónada es la que posibilita la vida: sólo la memoria es la que

posibilita no vivir en un eterno presente, en una repetición sin diferencia. El control de la memoria es, por lo tanto, el control por sobre los virtuales y su posibilidad. Controlar la memoria implica controlar la vida espiritual y, con ella, el acontecimiento. El tiempo diferenciante de las multiplicidades que cooperan a través de la *filia* y la simpatía se ve abordado por la captura de los diversos dispositivos dentro de los cuales la noo-política pasa a ocupar un rol central y coordinador por ser el más desterritorializado. Sólo comprendiendo la importancia que tiene el tiempo en tanto duración es que podemos comprender la importancia que tiene la noo-política como dispositivo específico de control. Verónica Gago lo entiende del siguiente modo:

La filosofía deleuziana incorporaba a Bergson en un punto que es preciso retomar: la idea de potencia no se deja pensar en la tradición aristotélica según la cual la potencia está signada teleológicamente por el acto, ni se realiza en él. Así, el despliegue de un virtual abierto, en continua diferenciación (lo que Bergson llama *duración*) está en la base de una *filosofía de la diferencia* que procura darnos unos conceptos esencialmente dinámicos de un tiempo hojaldrado, diferenciante. (Gago, 2014: 90)

En Bergson el espacio es entendido como homogéneo, pues allí sólo suceden transformaciones de grado, mientras que el tiempo es entendido como heterogéneo, en tanto se puede diferir de sí mismo, es decir, hacer una diferencia de naturaleza, como en el caso del terrón de azúcar, nunca igual a sí mismo. El pasado y el presente hay que pensarlos no en términos de ser, porque así como el presenta *no es*, sino que actúa “fuera de sí”, es “puro devenir”, podemos decir que el pasado “no ha cesado de ser” sino, más bien, que ha dejado de actuar. (Deleuze, 2017b: 51) <<No solamente el pasado coexiste con el presente que ha sido – dice Deleuze- sino que como se conserva en sí (mientras que el presente pasa), es el pasado entero, íntegro, es *todo* nuestro pasado el que coexiste con cada presente.>> (Ibíd.: 55)

¿Cómo actúa entonces la noo-política sobre este presente que está en continua fuga y sobre este pasado que no deja de ser? En las lucubraciones de la noo-política se cruzan Tarde, Deleuze y Bergson de una manera formidable. Tarde, como un precursor de las sociedades de control, entendió el rol capital de los medios de comunicación, su labor fundamental dentro de este contagio que Tarde llamó imitación y del cual se desprende todo “progreso humano”. Cuando Lazzarato habla indistintamente tanto de las tecnologías de control a

distancia como de las tecnologías del tiempo hace referencia al control que se ejerce del tiempo en tanto duración, en tanto repetición que difiere de sí mismo. El ejemplo clave es la publicidad y su actuar como un ritornelo que imprime la memoria espiritual.

Es en la filosofía de Bergson, un discípulo de Tarde según Lazzarato, donde encontramos entonces esta relación entre tiempo, memoria y atención como los “espacios” donde el acontecimiento tiene lugar. El “tiempo hojaldrado, diferenciante”, como lo llama Gago, es el tiempo monadológico, es el tiempo de la cooperación entre cerebros, del afectarse y poder incorporar esa afectación a partir de la memoria. Podemos decir entonces que la batalla que se da entre las multiplicidades y la noo-política es por el control del acontecimiento, es decir, por el control del tiempo en tanto duración: un tiempo entendido como única garantía de lo nuevo frente al mundo que el capital propone.

6. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos examinado numerosas cuestiones. El nexo entre las diferentes temáticas no ha sido un nexo necesario: ha sido producto de la investigación, de la revisión de bibliografía, de la labor crítica para con los materiales. El libro al que le hemos dedicado este trabajo fue un libro, si se quiere, coyuntural. Lazzarato no ha hablado más de estos temas y se ha refugiado en las interpretaciones que lo han llevado al reconocimiento mundial. Estamos hablando, por supuesto, de sus diversos escritos sobre la deuda. Este olvido en que ha quedado *Política del acontecimiento* (2006b) es una de las razones que nos ha impulsado a escribir sobre el mismo. Entendemos que la complejidad y variedad de los temas supera los límites propuestos. Pero entendemos, también, que los objetivos esperados se han logrado.

Estimamos que las razones del alejamiento de Lazzarato de las posturas de este libro se deben, ante todo, por sus falencias. La desestimación que hace Lazzarato de la guerra como engranaje fundamental de la política y de la creación de lo nuevo creemos que es clave. Su confianza manifiesta en las potencias de la cooperación lo dejó en una posición difícil: separar la guerra de la vida social es un tanto dificultoso e imaginar algún tipo de creación que pueda resultar alternativa a la propuesta capitalista, sin la mediación del conflicto y la violencia, no sólo parece imprudente sino que de algún modo niega las transformaciones profundas que se han dado a lo largo de la historia, donde las confrontaciones, llevadas a un cierto límite, han sido parteras de los más innovadores procesos.

Para no desentenderse de estos textos, quedan algunas cuestiones pendientes: ¿es posible imaginar una política de la guerra desde las multiplicidades? Para pensar en términos de guerra, ¿es necesario desvincularse de las políticas de la pluralidad? ¿Cómo imaginar nuevas guerras a partir de estos nuevos actores y los dispositivos que los aplacan? Sabemos que después de los textos analizados Lazzarato ha retomado, de manera directa o indirecta, algunos de estos interrogantes referidos a la guerra. Queda como trabajo pendiente ver el modo en que ha propuesto resoluciones así como el modo en que estas soluciones pueden articularse con ese tiempo multiforme de las multiplicidades.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANA, C. (2006). *Los marxismos de fin de siglo*. Buenos Aires: Editorial Biblos
- ANTENTAS, J.M. Y VIVAS, E. (2009). De Seattle a la crisis global. *Viento Sur*, n° 107, pp. 30-40
- ARENDT, H. (2008). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial
- BALESTRINI, N. Y MORONI, P. (2006). *La hora de oro [1968-1977]. La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños
- BARTHES, R. (1987). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós
- BLANCHOT, M. (2019). *La escritura del desastre*. Madrid: Trotta
- BOLTANSKI, L. Y CHIAPELLO, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal
- CLAUDÍN, F. (1981). *La oposición en el <socialismo real>. Unión Soviética, Hungría, Checoslovaquia, Polonia: 1953-1980*. Madrid: Siglo XXI Editores
- DARDOT, P. Y LAVAL, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gidesa Editorial
- DELEUZE, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama
- DELEUZE, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Editorial Paidós
- DELEUZE, G. (1989). *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Barcelona: Editorial Paidós.
- DELEUZE, G. (1996). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos. Recuperado de: <https://www.philosophia.cl/>
- DELEUZE, G. (2017a). *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*. Buenos Aires: Cactus
- DELEUZE, G. (2017b). *El bergsonismo*. Buenos Aires: Cactus

- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1985). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Editorial Paidós
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos
- ELEY, G. (2003). *Un mundo que ganar: Historia de la izquierda en Europa, 1850-2000*. Barcelona: Crítica
- FOUCAULT, M. (1994). Una introducción a la vida no fascista. *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 17, pp. 88-91
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- FOUCAULT, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Córdoba: Ediciones literales
- FOUCAULT, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- FOUCAULT, M. (2017). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica
- FOUCAULT, M. (2019). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores
- GAGO, V. (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón
- GARCÍA, R. (1999). *La anarquía coronada: la filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Ediciones Colihue
- GÓMEZ VILLAR, A. (2019). Del operaismo al (post)operaismo: la importancia del cruce con el postestructuralismo francés. *Pensamiento*, Vol. 75, n° 287, 1545-1569
- HARDT, M. Y NEGRI, A. (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Editorial Debate

- LACLAU, E. (1987). *Del Post-Marxismo al radicalismo democrático*. Montevideo: CLAEH
- LACLAU, E. Y MOUFFE C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- LAZZARATO, M. (2004). Tradición cultural europea y nuevas formas de producción y transmisión del saber. En Traficantes de Sueños (Eds.), *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva* (pp. 129-144). Madrid: Traficantes de sueños.
- LAZZARATO, M. (2006a). Multiplicidad, totalidad y política. *Nómaditas (Col)*, (25), 20-29. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1051/105115224003>
- LAZZARATO, M. (2006b). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón
- LAZZARATO, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda*. Buenos Aires: Amorortu
- LAZZARATO, M. (2018). *Potencias de la invención: la psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*. Buenos Aires: Cactus
- LAZZARATO, M. (2019). *Videophilosophy: the perception of time in post-fordism*. Nueva York: Columbia University Press
- LAZZARATO, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo: fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora
- LAZZARATO, M. Y NEGRI, A. (2001). *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Río de Janeiro: DP&A Editora
- LEFEBVRE, H. (1976). *Tiempos equívocos*. Barcelona: Editorial Kairos
- MARX, K. (1997). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. 2. México: Siglo Veintiuno Editores
- MARX, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue
- NIETZSCHE, F. (2004). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Ediciones Libertador

- PIPITONE, U. (1986). *El capitalismo que cambia*. México: Nueva Era
- SASSEN, S. (2003). Los espectros de la globalización. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SZTULWARK, D. (2019). *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra Editora
- TARDE, G. (1897). *Las leyes sociales*. Barcelona: Casa Editorial Sopena
- TARDE, G. (2002) [1897]. *L'opposition universelle: essai d'une théorie des contraires*. París: Félix Alcan Editor. Recuperado de: <http://classiques.uqac.ca/>
- TARDE, G. (2006b) [1902]. *Psychologie économique*. París: Félix Alcan Editor. Recuperado de: <http://classiques.uqac.ca/>
- VIRNO, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños
- YEBRA LÓPEZ, C (2013). El concepto de multitud en la filosofía de Negri. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, Vol. 8, 319-339.