02 2011

El mestiere de la crisis – Captura y autonomía en el capitalismo cognitivo

Notas desde la Universidad Nómada

Francesco Salvini / Raúl Sánchez Cedillo

1. A finales del Quattrocento…

A finales del *Quattrocento*, una variedad de lo que hoy llamaríamos *cluster creativos* empezaron a aparecer en muchas ciudades italianas, en los *Comuni* y en los pequeños estados de toda la península. *Le botteghe* eran laboratorios donde cooperaban ingenieros, arquitectos, diseñadores y carpinteros, albañiles y gente de todo tipo de *mestieri*. Lugares capaces de producir enormes innovaciones técnicas y estéticas, desde el estudio de la perspectiva a nuevos procedimientos de construcción. Pero también de abrir dilemas morales y romper los esquemas sociales. Problemas cruciales para la filosofía moderna surgieron como tales entre los muros del trabajo creativo de entonces: desde la posibilidad de analizar los cadáveres en busca de las almas, hasta definir un nuevo marco de contraste entre el saber abstracto y empírico.

Sin embargo, este tipo de contradicciones e innovaciones tenían lugar en un espacio físico y social extremadamente peculiar para

aquellos tiempos: donde convivían por un lado el altísimo valor simbólico y material de los artefactos que surgían en aquellos laboratorios y por el otro el bajo estatus social de *il mestieri*, es decir, de quienes allí trabajaban. De alguna forma el mismo contraste que vemos reflejado en las historias de los grandes artistas del *Cinquecento* – reconocidos como genios, pero excluidos del Olimpo (y de los privilegios) de las Artes Liberales – ya existía en los laboratorios del *Quattrocento*. Contraste que surgía de la innovación en el trabajo ejercido por sectores populares y burgueses. No solo por la innovación estética e intelectual de lo que allí se construía, sino sobre todo por la invención de formas de organización cooperativa y compleja del trabajo: cruce entre trabajo material e intelectual que ponía en tela de juicio la división clásica entre artes liberales y artes mecánicas.

Un caso paradigmático es el de Leonardo da Vinci, cuyos intereses estaban ligados "a las costumbres de las *botteghe* del *Quattrocento* [...] con una genialidad sin duda excepcional; sin embargo, lo que no era excepcional entre los artistas florentinos era ser práctico de artes mecánicas. Y su repertorio lo demuestra: *viti, molle, lime, leve, mantici* y similares no son en modo alguno diferentes de lo que tenía que ser el bagaje común [de quienes trabajaban] en las *botteghe fiorentine* en aquellos tiempos" (Brizio, *Leonardo*: *Saggi e ricerche*, 1954, p. 278). El mismo Leonardo da Vinci – cuenta Paolo Rossi (*I filosofi e le macchine*, 1962, p. 45–55) – participó en las campañas públicas de los artistas para romper esta división y reclamar la inclusión de las nuevas artes – especialmente de la pictórica – como Liberales, es decir para poder acceder a todos los privilegios materiales y morales de aquellas artes que en la *polis* griega eran elección posible solo para los ciudadanos libres – los mismos privilegios de la filosofía, la teología, y en general las escrituras. "*Voi* [escritores] *avete messo la pittura infra l'arti*

meccaniche; cierto se i pittori fussino atti a laudare collo scrivere l'opera loro come voi io dubito non giacerebbe li sì vil cognome; se voi la chiamate meccanica, perché è prima manuale ché le mani figurano quel che tenevano nella fantasia, voi scrittori disegniate colla penna manualmente quello che nello ingegnio vostro si truova" (Da Vinci)[1].

Visto desde nuestra perspectiva, podemos afirmar que desde las *botteghe* se daba una lucha que – partiendo de las cuestiones laborales – atacaba la ciudadanía como herramienta de gobierno y como territorio de un conflicto de clases: por un lado la Iglesia, la aristocracia y la gran burguesía comunal, que compraba el trabajo de los artesanos, y por el otro estos últimos – hijos de los sectores populares de la ciudad, de pequeños comerciantes, del *popolo* – que trabajaban en las *botteghe*.

Pero quizás el elemento más importante en este conflicto era la lucha entre formas diferentes de entender los modos de producción del conocimiento. Por un lado el saber filológico y teológico basado en la autoridad (de las escrituras religiosas y filosóficas). Por el otro el saber empírico, estético, vivo, autónomo, producido en la cooperación material entre cerebros, en la dimensión de la *bottega*. Con Vinci, Brunelleschi y aquella generación de pintores, arquitectos, ingenieros y biólogos, el saber-hacer empieza a ser escrito – en vulgar y en figuras; no en latín – y a ponerse en abierto contraste con el Saber escrito por los antiguos. La lucha fue larga y se articuló conforme a directrices distantes de lo que podemos considerar hoy una lucha sindical, y sin embargo parece reconciliarse con las luchas que en las ultimas décadas del siglo XX se han articulado alrededor de la producción informática, musical y de la red de redes. Aquellas luchas que reconocen la cooperación social y la forma autónoma de esta cooperación como elemento determinante de la producción de valor.

A lo largo del siglo XVI, el arte pictórico, así como la arquitectura, llegaron a ser considerados como artes plenas; surgió el "Orto di San Marco", donde las practicas de las trastiendas, los laboratorios, las *botteghe* se reprodujeron bajo la atenta mirada de Lorenzo il Magnifico. El *mestiere* se hace *arte*. Simbólicamente quizá el momento mas interesante de este cambio esté representado por la reverencia de Carlos V que, mientras miraba a Tiziano pintar su retrato, se agachó para recoger el pincel caído de la mano del gran artista (Rossi, *I filosofi e le macchine*, 1962; Antal, *La pittura fiorentina e il suo ambiente sociale*, 1956).

Mas allá de este gesto encontramos otras connotaciones: primero, la inmersión del gran Artista como autor, emblema individual y desde ese momento piedra angular de la producción artística que hace desaparecer la *bottega* –como entramado de cooperación entre formas de vida, conocimientos, formas autónomas de trasmisión y producción del poder, etc. En segundo lugar, el reconocimiento –o la afirmación – del arte como esfera separada de los contrastes políticos y morales, como forma de producción de valor simbólico ya subsumida por el poder, tanto que el Emperador puede agacharse ante el artista sin poner en riesgo su autoridad.

Lo que nos parece interesante de este breve y parcial relato es el contraste que se articula entre trabajo vivo y producción de valor. Por un lado, un proceso de afirmación de nuevas instituciones sociales como las *botteghe,* capaces de afirmar tanto formas diferentes de organización de la producción como nuevas formas de organización social, estética y moral de la vida. Por el otro, el proceso de gobierno que actúa sobre estas formas de vida, intentando capturar y dominar la producción organizada de manera autónoma. Aquí le daremos la vuelta a la argumentación: empezando por un análisis del gobierno biopolítico de la producción, para luego intentar repensar formas institucionales y

vitales monstruosas, capaces de poner en crisis las formas de gubernamentalidad hoy dominantes en Europa, con particular énfasis en aquellas que afectan a lo que, solo sociológica y orientativamente, podemos llamar trabajo «cognitivo» y/o «creativo».

Consideramos, efectivamente, que el gobierno actual de los modos de producción se centra cada vez más en el control a distancia de los procesos de subjetivación de quienes participan en la producción, y en la inclusión de ulteriores esferas de la vida en la acumulación capitalista. Un proceso de subjetivación controlada que intenta cerrar todo espacio vacío de gobierno, que ya no se contenta con gobernar la vida en la fábrica o con capturar la invención en la propiedad de las máquinas; sino un gobierno que intenta poner las bridas a la vida como experiencia individual y también como *bios* social. De la misma manera que el reconocimiento del Artista servía para dominar las relaciones de cooperación de la *bottega*, la construcción contemporánea de la *creative class* articula su narrativa social alrededor de dos polos opuestos, intentando encerrar la cooperación social en un aparato de extracción de renta.

¿Cómo funciona este proceso de subjetivación controlada y de extracción de renta? Por un lado, fragmentando y segmentando los espacios de cooperación, diferenciando los status de quienes allí participan: no tanto rompiendo la dimensión social y cooperativa de la producción creativa, sino poniendo en crisis los espacios de igualdad introduciendo jerarquías económicas y de derechos que polaricen las desigualdades y asimetrías presentes en la cooperación misma.

Por el otro, y como consecuencia, modulando la automovilización del individuo como actor primario, como *autor,* en competición

con los demás. Esta (auto)*movilización total del individuo* apunta a romper los lazos de alianza (bio)política dentro de la cooperación productiva y a separar la producción creativa de la esfera de la creación política: finalmente apunta a maximizar la extracción marginal de la renta (la apropiación del plusvalor de cada segmento/individuo que participa en la producción). Cada persona se enfrenta al devenir-empresa de su vida y al imperativo social de relacionarse en términos oportunistas y competitivos con los demás, en lugar de organizarse desde la cooperación frente a las relaciones de poder de la producción.

Sumariamente, esta estrategia de control se desarrolla como un *double bind*, una doble obligación capaz de articular cooperación y competitividad como dos caras de la misma vida precarizada: una precariedad constreñida entre socialización de la producción e individualización de la contratación laboral, entre cooperación en el proceso de producción y competencia jerárquica en la organización del trabajo, entre la precariedad del empleo y la eficiencia del trabajo (Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo* 2008; Tiddi, *Precari* 2002). Esta reorganización de las formas de subjetivación del cuerpo social productivo permite la *especificación* del proceso de acumulación capitalista por paradigmas, en función de los procesos sociales de cooperación en los cuales se apoya.

Considerando la dimensión especifica del capitalismo cognitivo – la especificación del proceso de acumulación en aquellos procesos de producción basados en los conocimientos y en la cooperación de los cerebros – queremos hacer énfasis en cómo este proceso de acumulación es (de nuevo) inmediatamente *primitivo*, en cuanto subsume directamente los procesos sociales de cooperación productiva dentro de la organización capitalista de la producción. La acumulación primitiva – lo han explicado muchos autores y no solo con respecto al capitalismo cognitivo – se hace inmanente. En

el caso de la producción de conocimientos, se desarrolla a través de una doble privatización: por un lado, privatización de los *productos (*conocimientos producidos*:* patentes, derechos de autor, pero también privatización del espacio publico). Por el otro, privatización de los *procesos* de producción según normativas de interés privado (códigos y software, formación e investigación en la universidad, pero también procesos abiertos de producción cultural metropolitana, en el sistema del arte, etc.). Dicho de otra manera, esta privatización se articula a través de la individualización de la propiedad, a través de la definición de derechos exclusivos sobre el uso y explotación de los conocimientos. Y a través de la privatización de los *procesos* de producción, es decir, de la imposición de normas disciplinantes sobre los *prácticas cotidianas* de cooperación social: una imposición que embrida y se apropia de las formas de organización autónomas de la producción.

Tales dinámicas de privatización mistifican la función de la cooperación en la producción de conocimientos. Este proceso de mistificación de la cooperación permite *imponer y legitimar reglas de organización jerárquica* sobre el trabajo vivo cognitivo*, abstrayendo* el trabajo vivo. Pero donde el trabajo vivo es inseparable de la vida misma esta acumulación primitiva inmanente no toca solamente las esferas asalariadas del trabajo – el momento clásico de abstracción del trabajo –, sino que abarca los espacios sociales y las formas de vida en las cuales se producen los conocimientos. Intenta abstraer la vida misma. La *clase creativa* como categoría sociológica permite segmentar el proceso de producción colectiva e imponer normas diferenciadas de organización capitalista – tanto en la organización del trabajo (producción-explotación) como en las dinámicas de acceso a los conocimientos producidos (circulación-distribución).

El gobierno biopolítico de la producción de conocimiento coincide entonces con el intento de construir nuevos aparatos de extracción

de renta a través de la definición de derechos de propiedad exclusiva y de reglamentación sobre las cuencas de producción cooperativa de conocimiento. Un gobierno de la vida, como dimensión individual – a través de la precariedad y del «devenir empresa» del sujeto de automovilización – y como dimensión social – a través de la abstracción de practicas autónomas de organización en la semiótica global del valor. Un gobierno de la vida mortífero toda vez que, limitando artificialmente la potencia de la cooperación y el acceso a los recursos necesarios para que el proceso cooperativo de producción se reanude, reduce y pone en crisis la posibilidad misma de *reproducir* las condiciones sociales necesarias para la producción.

¿Cuáles pueden ser las vías de escape frente a esta doble brida que controla la vida individual y colectiva? Pensamos que es posible pensar vías de fuga desde el análisis y la experimentación de nuevas formas colectivas de organización capaces de enfrentarse a estos procesos de desposeimiento – resistiendo *y* abriendo nuevos campos pragmáticos.

Instituciones monstruo como antídoto y conjuro

Los contenidos que se articulan a través de los enunciados, de los pensamientos, de la investigación y de las teorías resultan inseparables de los vectores instituyentes en su producción. Y por eso en la Universidad Nómada[2] llevamos tiempo utilizando la expresión «instituciones monstruo»: para tratar de explicarnos cómo podemos convertirnos en una amenaza (local, singular, pero reproducible) para la *governance* de las fábricas del conocimiento y de la producción cultural.

Nada hay más difícil que una «teoría de lo que hacemos». Adoptar seriamente esta definición deleuziana de la filosofía como una

radical pragmática significa en este caso situarla en el paisaje de los problemas políticos y de producción de subjetividad de la intelectualidad precaria. En este sentido, para la Universidad Nómada la operación fundamental de singularización –inevitablemente intermitente, puesto que ésta no es un acto de la voluntad ni la aplicación de un programa, sino algo que se asemeja más a una ética situada y a una «ascesis de sí»– ha sido en estos años la construcción de una *línea de fuga* respecto a las figuras de neutralización política de nuestro hacer. Por más daños y tergiversaciones que a esta idea del esquizoanálisis haya causado el «Deleuze *hype*», continúa a nuestro juicio permitiendo pensar comportamientos y operaciones esenciales del hacerse de la subjetividad y de la irrupción de lo (bio)político.

Así es, nos resulta esclarecedor pensar y al mismo tiempo orientar el proceso de la Universidad Nómada como una línea de fuga en cada momento reformulada y que, como en toda línea de fuga, consiste en huir buscando un arma, en sustraerse arrastrando como un vórtice, construyendo alianzas en la fuga y redefiniendo con movimientos imprevistos la «geometría de la hostilidad». Éste es el comportamiento determinante. Fuera de toda oposición o dicotomía binaria, antes que la oferta de un prototipo de autoorganización del trabajo intelectual e incluso de un nueva concatenación de teoría y práctica en las metrópolis del intelecto general, intentamos producir conocimientos *tácitos* que se sustraen activamente a su rentabilización, a su reconocimiento, a su «éxito». Que tratan de hacerse incompatibles como puede llegar a serlo una *forma de vida* respecto a las exigencias de trabajo abstracto inscritas en el axioma de la automovilización por el (propio) proyecto (creativo, cognitivo).

En este sentido, la Universidad Nómada es uno de los muchos resultados de un ciclo de luchas globales, heterogéneas, que han

creado una esfera de políticas radicales dentro del contexto de las fábricas globales del conocimiento. En este ciclo hemos visto el surgimiento de diferentes experiencias que se han planteado el problema de la condiciones políticas e institucionales de la producción del conocimiento. Es el caso insistente de las dinámicas de autoformación y coinvestigación (en la estela de la mitopoiética *conricerca* de Alquati y los primeros *Quaderni Rossi*). En los últimos diez años muchas de estas experiencias se han desplegado en torno a parámetros, composiciones y prototipos políticos similares: desde los centros sociales okupados al euromayday, pasando por Génova 2001 y la desobediencia civil-social. Más allá del balance de esas experiencias, neutralizadas por la dinámica de guerra global permanente tras el 11 de septiembre de 2001 y transformadas en historia por la presente crisis sistémica desde septiembre de 2008, podemos encontrar en el caso de la Universidad Nómada unos pocos vectores de singularización que en cierto modo permiten comprender la experiencia y reubicarla en nuestro presente.

Pobreza y potencia del trabajo cognitivo y creativo. Una nueva pragmática del punk contra el gobierno de la individualización creativa

Más allá de los estudios culturales, de las mitologías pop à la Greil Marcus o de las meras nostalgia o fetichismo, la gama de gestos punk, *avant et après la lettre* recobran hoy actualidad como repertorio de autosabotaje del «proyecto de sí» de la movilización total creativa y cognitiva. Es más, gracias a los estudios foucaultianos sobre la *parresía* en la Antigua Grecia y en particular sobre el valor ético y político que de esta suerte redescubrimos en la filosofía práctica de los cínicos, podemos reconocer ahora, *mutatis mutandis,* las afinidades íntimas entre un Diógenes de Sínope y el mejor John Lydon. *Continuum* punk como autosabotaje y devenir.

(Nada que ver, como es obvio, con la lobotomización serial de cresta y envilecimiento personal objeto de los estudios culturales y de la sociología de las tribus urbanas). Antes bien, entendemos aquí el *continuum* punk como actualización del «decir (y hacer) verdadero» contra toda «autorrealización» del individuo creativo e inevitable oportunista de red, como uno de los repertorios del devenir monstruoso del *general intellect*. En las propias carnes de metrópolis, en la propia «educación sentimental» de web 2.0, como gesto del *parresiastés*.

No puede ser de otra manera. Quizá porque nuestra genealogía no esta hecha de perfiles universitarios y experiencias académicas – que no se trata sin embargo de rechazar desde lo que sería un populismo del «lumpen-cognitariado» – presenta un abigarramiento casi incomposible de generaciones, posiciones académicas, de *drop-outs,* activistas y militantes, de sujetos intermitente y alternativamente esquizoides, etc. A la que paradójicamente hemos de ser fieles porque es nuestra principal fuente de orientación: capitalismo y esquizofrenia. No podemos normalizarnos sin descomponernos. No podemos maquinar sin sabotear nuestro eventual «éxito». Véase, al respecto y a modo de importante precedente histórico, la parábola de la experiencia del CERPHI francés, neutralizado y disuelto una vez que tuvo que homologarse en las estructuras académicas del CNRS (sin que haya que dejar de tener en cuenta la profundidad de la crisis y el empobrecimiento subjetivo del *gauchisme* posterior a 1968 para explicar ésta y otras disoluciones). Todo este discurso nos remite a viejas temáticas: una forma de vida intelectual colectiva, intermitente y a medio plazo imposible se perfila así y se busca en estos años.

A fin de cuentas, se trata de mantener vivas problematizaciones del hacer común que se van respondiendo en cada tentativa de expresión y intervención, pero que sobre todo, en una

experimentación institucional, sirven también de actos de respiración contra la asfixia que nos atasca cuando no podemos tornar en maquinas efectivas de lucha las potencias conjugadas que se intentan concatenar. Im-potencia que se deja sentir con dolor y erosión de la cooperación, como afasia grupal y huida voluntarista de una búsqueda definitiva de un «salto de cualidad».

Ahora bien, que nadie se alarme: no vamos a descubrir ahora la inocencia del devenir, ni desenterrar la apología de la belleza de la derrota. Ni la estética del fracaso. Estamos dentro, pero no estamos «colocados». Dentro y contra el par éxito/fracaso que sólo cobra sentido en las «técnicas de sí» del individuo creativo subordinadas a la gubernamentalidad neoliberal, que todavía hoy delimitan el non plus ultra de lo que puede dar de sí la cabeza y el cuerpo de un sujeto creativo/cognitivo.

Hoy, en 2011, la línea de fuga en y contra la «operación de la crisis», contra la crisis como gobierno en Europa, consiste en una producción de tiempo y espacio ante la neutralización de las relaciones afectivas excedentarias y excesivas y la binarización y el empobrecimiento de las gamas de lo posible en la acción colectiva y en las figuras institucionales: contra la austeridad.

Sin embargo, lo que más nos cuesta (como algo que comprobamos, pero que no es exclusivo de nuestra experiencia) es precisamente operar efectivamente como minoría de devenires en las fábricas del conocimiento. En realidad, no hemos aprendido aún mediante qué procedimientos construir y comunicar una alteridad estructurante de un campo de devenires en el medio de la intelectualidad, de la investigación, de la producción cultural y de su paisaje de instituciones, empresas y de su pegajosa y ambivalente *governance*. En un medio, el de los «proyectos de sí» creativos, dominantes en la producción cultural y genéricamente en buena parte de lo que

sociológicamente podemos acotar como «trabajo cognitivo», en el que paradójicamente la eclosión de mundos posibles carece de rostro, minoría, monstruo, ritornelo obsesivo que permita «enganchar» un devenir minoritario y una alterificación reales, corpóreos, una transducción creativa de mundos del sufrimiento de la pobreza de todo devenir minoritario. Una forma de vida irreversible.

Excursus: Facebook como ejemplo y modelo

Tal vez, en este ejercicio colectivo instituyente, un punto de partida consista en romper el afirmarse de un dualismo ontológico moral entre producción-comunicación y soledad-creación, allí donde crear se hace territorio individual, y organizarse se reduce a espacio codificado de producción. A este respecto, y sirva de ejemplo, Facebook devuelve a la actualidad la crítica de la comunicación de Deleuze. Para quién precisamente éste era el punto flaco del marxismo herético *operaista-sociale*. «Tal vez la palabra, la comunicación, estén podridas. Están penetradas completamente por el dinero, y no por accidente, sino por naturaleza. Es necesaria una desviación de la palabra. Crear siempre ha sido una cosa distinta que comunicar. Lo importante será tal vez crear vacuolas de no comunicación, interruptores, para escapar del control.[3]"

Por desgracia, la evidencia del diagnóstico aplicado a la fenomenología de Facebook y por extensión a cuanto se conoce como «redes sociales» es sin más hiriente. Y sin embargo, la condición monstruosa vive en la inmanencia de la producción; el común se produce y reproduce en la comunicación. Si el gobierno es política de la relación, ésta es la condición misma del gobierno y en cierto modo su imposibilidad formal, que aparece en los procesos de *governance* como prácticas dislocadas y crisis

permanente dentro de la complejidad del cuerpo social productivo. Frente a la binarización producción-creación, se trata de localizar y describir las concatenaciones de silencio en la inmanencia de la comunicación, sus condiciones y situaciones éticas, políticas e institucionales, así como sus operaciones semióticas, materiales, territoriales especificas, y el cuidado y análisis cooperativo de las mismas.

Volviendo a pensar en la gama del gestos punk, tal vez sea preciso poner en practica y en experimentación una ética del «fracaso voluntario» (parafraseando a De la Boétie), concebida en tanto que sabotaje de las operaciones de puesta en equivalencia del trabajo cognitivo y creativo, de su conversión en trabajo abstracto (plusvalor relacional, cooperativo, de innovación) que en la antropogénesis del capitalismo cognitivo se presentan inseparables del proyecto mismo – y ésta es la paradójica definición que del fracaso podemos dar hoy en tanto que resultado de una empresa, y no como metáfora y valoración moral de una existencia individual, donde la cuestión es mas compleja y delicada. ¿Dónde quedan, entonces, el plusvalor generativo, el plusvalor maquínico, sus (ambi)valencias constituyentes?

A este respecto resulta igualmente fundamental determinar la diferencia de este planteamiento respecto a las variantes de (post)nihilismo (post)heideggeriano, de Santiago López Petit a Giorgio Agamben. Estos autores han abandonado el problema de la potencia, han sucumbido a la ambivalencia, mientras que aquí estamos siempre ante una difícil, paradójica, testaruda potencia. Frente a ello, contra la renuncia a la potencia, pero también contra el modo de equivalencia y mensurabilidad del «proyecto de sí», apenas nadie ha retomado, ha siquiera planteado la validez de la idea guattariana de una «elección de finitud» contra las diferentes

Entschlossenheiten (resoluciones determinadas) voluntaristas y decisionistas.

Making politics with knowledge

Así, pues, a nuestro modo de ver lo decisivo a la hora de plantearse cómo «hacer política con el conocimiento» reside en la capacidad de sabotear las secuencias de captura y puesta en equivalencia del plusvalor (de código y maquínico, esto es, de mundos posibles) que la propia actividad cooperativa inevitablemente genera. Como único modo de *existencia* (política) que nos es dada, que es dada en general. No hay territorio existencial del trabajo creativo y cognitivo sin esa «elección de finitud». Como ruptura inmanente en el «mundo de la vida» en el que cinismo, oportunismo y miedo del individuo creativo rigen como únicas virtudes prácticas (como propuesto por Paolo Virno). Esa «elección de finitud» zanja en lo que Guattari denomina un «bloque problemático», en el que se decide la «potencia»: universos de afecto y de efecto, afectos (problemáticos) incorporales en la frontera sujeto-objeto, tensores de los mundos posibles, y efectos maquínicos hiperabstractos que pueden inaugurar nuevos diagramas de cooperación, concatenaciones decisivas de enunciación colectiva humana y no humana, máquinas de guerra social contemporáneas y eficaces y artificios de la existencia colectiva de un nosotras transicional, transitivista, pero resistente e irreversible en su ruptura ontológica (v. Guattari, *Caósmosis, Cartografías esquizoanalíticas,* 1992). No es otro el tejido en el que consisten las «formas de vida» de las que hablamos. La ambivalencia se presenta aquí como bloques y afectos problemáticos, que son la carne del malestar. El *ersatz* de eternidad que nutre el proyecto de automovilización total del individuo creativo, la separación radical de la potencia que le es inherente, sólo se rompen en la caósmosis de territorios existenciales finitos,

recortes de un para sí de la pobreza y la precariedad que constituyen la sola determinación corpórea, mundana, de la potencia generativa del *general intellect*. Esta «esquizoanalítica de la finitud» del *general intellect* es una obra pendiente, un apéndice venidero del «Fragmento sobre las máquinas» de los *Grundrisse* marxianos.

En este sentido, se trata de inventar procesos de producción que organicen secuencias reproducibles, planes de intervención capaces de generar nuevas relaciones materiales –por más que precarias y experimentales – de reproducción social. La construcción cotidiana de estas líneas de fuga dentro y contra la operación de la crisis pasa por generar tiempos (ritornelos) y espacios diferentes. Practicas que actúen radicalmente ante la neutralización de las relaciones afectivas excedentarias y excesivas, y al mismo tiempo sean capaces de buscar otros caminos mas allá de la reducción binaria de las gamas de lo posible con la cual chocamos no solo en las instituciones constituidas de la *governance* cultural y académica, sino también en las practicas colectivas de movimiento.

En otros términos, actuar desde un bloque problemático significa situarse dentro un universo, atrapado por relaciones de poder de mando, pero atravesado también por múltiples campos de posibles constituyentes, en los que se trata de combinar las ocasiones de la practica en una afirmación finita, estratégica. En un plan que encarne las líneas de fuga dentro las complejidades materiales del cotidiano, dentro y contra las relaciones de poder de la crisis, dentro y contra los procesos de captura y individualización – una practica materialista capaz de desafiar el presente absoluto de la crisis y el proceso de desposeimiento de los espacios cotidianos de la vida por parte del capital.

Un primer elemento al que nos parece útil referirnos es la construcción de las redes como espacios. Siguiendo a Gerald

Raunig *(Mil máquinas,* 2010), pensamos las redes como máquinas abstractas de funcionamiento combinatorio de experiencias diversas, de luchas procedentes de diferentes lugares –esto es, las redes al mismo tiempo como practica de acción coordinada y de hibridación imprevisible. Pero la red se entiende aquí no como máquina desterritorializada, sino como experimentación material de acción colectiva dentro del proceso instituyente de nuevos territorios sociales, institucionales, tecnológicos.

Es el caso del espacio virtual tanto de la red, como de la dimensión europea – hoy mas que nunca puntos de fuga frente a la escasez provocada de la economía nacional, del Estado y la retórica del capitalismo bueno y del capitalismo malo. Pero también es el espacio de las redes metropolitanas que se construyen cada día para generar espacios políticos desde la inteligencia analítica y afectiva militante y capaces de escapar de las patologías de la articulación clásica de la organización. Son los espacios de composición maquínica como n-1.cc, eipcp.net, edufactory, noborder, euromayday, o proyectos como Wikipedia – pero también los espacios de encuentro y proyección que surgen de la afirmación de procesos políticos a escala europea –las luchas universitarias, contra las fronteras de la Europa de Schengen, etc. Y aquellos procesos de intervención metropolitana que son capaces de generar concatenaciones imprevisibles, abrir conexiones, constituir alianzas, para desafiar desde lo imprevisible las geometrías de hostilidad que nos atrapan y las dimensiones de microfascismo cotidiano de la crisis.

En la producción de este espacio novedoso, la red de redes no se constituye como territorio otro, sino como territorio «ulterior», desde el cual poder intervenir sobre y reconcatenar los espacios y los tiempos cotidianos sin renunciar a ellos. La red, pues, como territorio socio-maquínico determinado por tecnologías, relaciones

sociales, pasados, cuerpos, etc. Pero también la red como experiencia que permite «aumentar la realidad»: actuar en el cotidiano sobrecargando las relaciones de poder preconstituidas con los flujos impredecibles que surgen de los procesos colectivos de composición, concatenación, reproducción.

Es desde aquí donde es preciso pensar la practica política en red como práctica de composición. Se trata de ir mas allá de la dimensión representativa de las diferencias que albergan las identidades, y «hacer la red» como práctica compositiva y expresiva «en la ruina de la representación» retomando una imagen sugerida por Dimitris Papadopoulos[4]. Aquí nos parecen útiles las sugerencias que vienen de las practicas políticas de los *translation studies,* que ponen de manifiesto la crisis de la «articulación» como práctica reductiva de organización de la diferencia y proponen la dirección *heterolingüe* de la traducción como práctica de composición material de los posibles, como búsqueda concreta de las composibilidades, y definición colectiva de estrategias de acción. Prácticas de composición material en la cual las prácticas colectivas del *common speech* – habla común-[5], surgen como procesos colectivos de enunciación, y no como teatro en que se representan palabras predefinidas. Se trata de la posibilidad de inventar una práctica colectiva que interviene en el presente, que produce modificaciones concretas en la vida cotidiana de un cuerpo colectivo a través del encuentro, la yuxtaposición, la traducción, la discusión, la fabulación, el rumor y el amor que lanza los grupos fuera de sí hacia los mundos posibles prendidos de elecciones de finitud. Y que las produce también a través de la metamorfosis molecular de los sujetos involucrados en los procesos de luchas o afectados por los acontecimientos que se dan en estas practicas de conexión, comunicación, coordinación e intercambio.

Por otro lado, para pensar este desafío, creemos que es necesario centrarnos en los procesos de concreción y reproducción de estas experimentaciones en el tiempo: romper el vacío del presente, configurando perspectivas capaces de construir una continuidad entre el ahora y un futuro (muy próximo) de los experimentos instituyentes. En esto consiste desafiar el tiempo cerrado de la crisis: pasar del presente absoluto a un *present continuous* – un presente continuado. El tiempo que está pasando como ritmo de enunciación difusa y sincopada, que en cada batido desafía la linealidad de la cantilena moderna capitalista y que pone en crisis el tiempo del capital como proceso de desarrollo (exclusivamente para los supervivientes de la austeridad). Y un ritmo sincopado que nos permita romper el silencio frente al abismo, que nos ayude a orientarnos en la oscuridad. Secuencias autónomas que nos permitan salir de la crisis como dimensión despótica de un cotidiano viscoso, y de la austeridad como tecnología moral que reprime la capacidad expresiva del sujeto. Se trata, en fin, de reinventar el tiempo de la crisis como tiempo de la autonomía.

A este respecto, nos parece interesante volver a la anécdota con la cual habíamos empezado. Si durante el siglo XV y XVI el hacerse-arte del *mestiere* había funcionado como herramienta para gobernar este espacio productivo y separar creación y política, este procedimiento llega a su crisis en el siglo XVIII. «Chambers ha leído libros, pero hay cosas que solo se pueden aprender en las oficinas», escribe D'Alembert a la hora de pensar la Enciclopedia. Y con Diderot y muchos otros empiezan a recorrer Francia para armar un proceso de *inchiesta* que cuestione y modifique el diagrama social de jerarquía de los saberes, así como las relaciones de poder en la producción.

«Nos dirigimos a los más hábiles artesanos de París y del reino; nos tomamos el trabajo de recorrer sus talleres, interrogarlos, escribir

bajo su dictado, desarrollar sus ideas, conocer de ellos los términos propios de sus profesiones, definirlos y trazar cuadros con los mismos, conversar con aquellos que nos habían suministrado memorias y, (precaución casi indispensable) rectificar en largas y frecuentes entrevistas con algunos lo que otros nos habían explicado en forma imperfecta, oscura y a veces infiel». La practica enciclopédica no es representación de la realidad, sino proceso expresivo que se gesta en las dinámicas sociales. Practica de *inchiesta* que genera un espacio político y material, de análisis y empoderamiento, pero que abre sobre todo un espacio y un tiempo del «antagonismo», que se articula desde la autonomía y la experimentación.

Así, por un lado se reconoce y construye una cartografía de las maneras de hacer en los *mestieri* cuyo estatuto es todavía relegado a los niveles mas bajos de la sociedad. Por el otro, se dibuja una ecología materialista de la sociedad, en el análisis de los ciclos de reproducción de la tierra, de las condiciones del trabajo, de la transmisiones de los saberes. Se inventa una práctica colectiva que afirma su propia capacidad – *autónoma* – de reproducción como punto de partida antagonista en contraste con la aristocracia y con la Iglesia. Y asimismo se dibujan líneas de fuga capaces de abrir el tiempo, de experimentar. Práctica cuya potencia expresiva y productiva se continua traduciendo y reinventando cada día en el «espacio wikipédico», es decir en la reterritorialización de la practica de *inchiesta* y producción autónoma del saber enciclopédico en el contexto socio-maquínico contemporáneo.

Poder pensar la revolución, abrir espacios posibles de autonomía pero al mismo tiempo situarlos en el bloque problemático de una elección de finitud; pensar el presente como umbral de vacío de la historia, como tensión constituyente, abierta y contingente, hacia un futuro impredecible. Donde la experimentación es práctica de

conflicto y transformación. Creemos que en este juego entre finitud y potencia, entre *inchiesta* del cotidiano y estrategias de transformación pueden producirse esas alteridades encarnadas que nos permitan enfrentarnos a los procesos de gobierno de la crisis apoyados en la desposesión del común y el disciplinamiento de la cooperación. Y hacer del arte de la crisis un *mestiere* cotidiano y común.

---

[1] «Vosotros habéis colocado la pintura entre las artes mecánicas; claro que si los pintores fueran tan diestros como vosotros para alabar con la escritura sus propias obras dudo que merecieran un nombre tan vil; si lo llamáis mecánico, porque es ante todo manual ya que las manos dan forma a aquello que albergaban en la imaginación, entonces vosotros los escritores dibujáis manualmente con la pluma aquello que se encuentra en vuestra mente».

[2] www.universidadnomada.net

[3] «El devenir revolucionario y las nuevas creaciones políticas», entrevista a Gilles Deleuze de Toni Negri, *Futur antérieur*, 1, París, L'Harmattan, 1990, recogida en *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.

[4] «In the ruins of representation: Identity, individuality, subjectification», British Journal of Social Psychology, Vol. 47, Number 1, marzo de 2008, pp. 139-165.

[5] «En el hablar común se expresa el hecho de que el lenguaje, satisfaciendo necesidades sociales, es un instrumento, no ya del individuo, sino de la sociedad» (Rossi-Landi).