

# ENTREVISTA A FRANCO BERARDI «BIFO»

Marta Echaves, Antonio Gómez Villar  
y María Ruido

El 10 de noviembre de 2017 entrevistamos a Franco Berardi «Bifo» en La Virreina Centre de la Imatge. Nos interesaba conversar sobre cómo las categorías que se derivan de la economía política son insuficientes para el análisis de los procesos de subjetivación en curso, en qué medida están atravesados por campos bastante más complejos. Y, más en concreto, detenernos en sus reflexiones en torno a las relaciones entre procesos sociales y la mutación tecnológica en curso, analizando sus efectos sobre las subjetividades y los imaginarios sociales.

MARÍA RUIDO (MR) Queríamos empezar preguntándote sobre el contexto actual que vivimos de hiperflexibilidad y de precariedad. ¿Cuándo crees que empieza esta historia del trabajo contemporáneo? ¿Crees que tiene una vinculación inmediata con esa lectura que hacía el *operaismo* del trabajo en relación al contexto actual?

BIFO (B) La relación con lo que llamamos *operaismo* hoy, desde mi punto de vista, es esencialmente analítica y está vinculada a la forma de entender analíticamente lo que pasa en el interior de la esfera del trabajo y de lo social. No me parece que la herencia del *operaismo* siga vigente. Desde el punto de vista de la intuición política revolucionaria, de lo que llamamos *operaismo*, que se puede identificar con el pensamiento de Toni Negri y con la experiencia de *Potere Operaio* en los años 60 y 70, me parece que está clausurado. Pero a nivel analítico, en el *operaismo* sigue habiendo una fusión importante que yo identifico en el concepto de composición social, que es un concepto que ha sido elaborado, por ejemplo, por un teórico que se llama Romano Alquati, que no es de los más conocidos pero me parece uno de los más importantes: ¿Cuál es el sentido de la composición o *composicionismo*? Lo que pasa a nivel de la vida política, de las expresiones sociales conscientes visibles, no se explica solamente a través de las formas organizativas conscientes, se explica sobre todo en relación al magma de continuo cambio, transformaciones de las composiciones culturales. Es decir, de las formas de vida, de las expectativas, de lo que nos imaginamos de un futuro posible. Es el inconsciente de lo social lo que me interesa más. El *operaismo* no tiene nada que ver con el psicoanálisis, pero el *composicionismo* se refiere a algo que pertenece a la di-

mención del inconsciente social mucho más que a la dimensión de la expresión consciente. Desde este punto de vista, yo creo que la metodología —yo prefiero decir *composicionista*— sigue siendo útil para entender lo que pasa en la vida de la sociedad contemporánea. El problema es que si utilizamos esta metodología, si vamos a analizar lo que pasa en el inconsciente, en el imaginario y en las expectativas de futuro de la sociedad, el subjetivismo revolucionario vinculado al *operaismo* hoy no tiene ninguna vitalidad. Ese es el problema. No logramos encontrar una posibilidad de subjetivación consciente y de subjetivación solidaria del inconsciente social. Ese es el límite de la situación presente.

ANTONIO GÓMEZ VILLAR (AGV) Quizás por eso en tus análisis, al contrario que Toni Negri, que parte más de la gubernamentalidad en Foucault y de buscar la producción de subjetividad en el interior de los procesos económicos, ha tenido mayor incidencia Félix Guattari y los conceptos de lo esquizoanalítico y el análisis del capitalismo como flujos semióticos. Desde un punto de vista metodológico encuentras ahí categorías más acertadas para analizar la complejidad del tiempo presente. Existiría, entonces, esa doble lectura, quienes leyeron más a Foucault o la línea deleuziana; y, en su caso, el encuentro con Félix Guattari.

<sup>B</sup> Sí, siempre estamos hablando del nivel metodológico. Es decir, estamos hablando de la manera en la cual podemos entender algo del proceso social y del horizonte social mismo. Pero siempre que hablamos de esquizoanálisis, es decir, cuando hablamos de la manera en la cual Guattari intenta definir los procesos de subjetivación a partir de la dinámica del deseo y de la dinámica de relación entre deseo y producción social, estamos hablando de metodología. Es decir, siempre estamos hablando de las herramientas conceptuales que nos permiten entender algo. Y cuando esta metodología *operaista* y esquizoanalítica la aplicamos al presente, creo que nos resulta útil. Pero el mundo de hoy es totalmente diferente del mundo que ha visto Negri en los años 60 o el mundo que ha visto Guattari en los años 70. Hay una complementariedad, si quieres, entre metodología *operaista* y metodología esquizoanalítica, es la complementariedad que está vinculada al problema de cómo se determina un proceso de subjetivación. La respuesta *operaista* es esencialmente a partir del trabajo, de las relaciones en el interior del mundo del trabajo, el control tecnológico sobre el trabajo, la revuelta y el rechazo al trabajo. Y la respuesta capitalista y tecnológica a este rechazo. El *operaismo* analiza los procesos de subjetivación desde el punto de vista del trabajo. Guattari y el pensamiento esquizoanalítico está más

interesado en el problema de las inversiones de deseo a nivel de comunicación, de sexualidad, de afectividad, pero son dos maneras convergentes de entender el proceso de subjetivación. Un materialismo verdaderamente radical, diría yo.

<sup>AGV</sup> Una cuestión que me parece relevante desde el punto de vista metodológico. Si bien es cierto que el *operaismo* como metodología —la *revolución copernicana* de Mario Tronti— crea ese método, el *composicionismo*, como tú lo llamas, en tu obra, frente a los análisis de corte negriano de entender que el rechazo al trabajo es aquello que funda, que siempre estamos en la un proceso de fuga de las relaciones de explotación, siempre encontramos que eso que llamamos «flexibilidad», que eso que llamamos «precariedad», no es solo un proceso de reacción, sino que también se da un proceso de coincidencia de intereses. Es decir, en los modos de trabajo actuales no solo existe una captura del deseo social, sino también un flujo de deseos con intereses que coinciden. En ese sentido, si la precariedad y la flexibilidad, podríamos decir, no es un invento del capital, sino de aquellas revueltas de los 60 y 70 que fundan una fuga frente a las instituciones disciplinarias, ¿Qué quedaría hoy en las relaciones de trabajo flexibles y precarias de la idea de autonomía de la flexibilidad? ¿Podemos seguir repitiendo aquel

grito de los estudiantes de Bolonia: «lo precario es hermoso»?

<sup>B</sup> Para identificar, para situar históricamente eso, profundicemos en la cuestión de la precariedad. Yo he visto algunas fotos que me han sorprendido. Me acuerdo que en el 77 en Bolonia había personas que salían a la calle con un cartel diciendo «*precario e bello*» (la hermosa precariedad). Visto hoy parece una locura. Visto desde el punto de vista de la composición social y psíquica de la sociedad de los años post 68 queda claro qué significa. Yo tenía algunos amigos de Nápoles que cada año pasaban por Bolonia porque iban a Alemania para trabajar en una fábrica metal-mecánica solo tres meses. Después volvían a pasar por Bolonia, ricos, iban a Nápoles y comían en sus restaurantes. Durante los nueve meses restantes vivían con el dinero ganado en Alemania trabajando solo tres meses.

MR ¡Qué tiempos aquellos...!

<sup>B</sup> Claro, pero es la mejor explicación de lo que la precariedad significaba. Precariedad como una relación puramente instrumental, libre respecto al trabajo. Pero libre gracias a la fuerza que el movimiento obrero había impuesto al capital. Eso significa que el salario era tan alto que permitía a un

proletario del sur italiano vivir nueve meses con solo tres meses de trabajo. Eso significaba también que la relación en el interior del mercado de trabajo era tal que se podía encontrar trabajo sin dificultad. Hoy, cuarenta años después, ¿Qué ha pasado? Ha tenido lugar la globalización del mercado de trabajo, la destrucción de la fuerza de negociación de los trabajadores tras la reducción drástica del salario. Todo eso produce un efecto de percepción subjetiva de la precarización totalmente revertida. Precario no es bello; es el chantaje continuo y la miseria.

<sup>MR</sup> La hermosa precariedad se ha convertido en precariedad gobernanza, que dice Isabel Lorey. Ya no solamente son condiciones de trabajo peores y el salario completamente depauperado, sino que todo el sistema salarial se ha convertido en una forma de gobernanza y, además, en una forma de control sobre nosotros. En ese sentido, ¿qué sería hoy el rechazo al trabajo?

<sup>B</sup> Ahí entramos en la paradoja contemporánea que es fundada sobre la potencia productiva del conocimiento, de la tecnología, que es un efecto de la subjetividad, porque el crecimiento de la tecnología no es algo abstracto, puramente natural, una historia separada. Antes bien, es el producto del conflicto: los obreros rechazan el trabajo industrial y los

ingenieros tienen que inventar algo para remplazar, sustituir el trabajo que se ha hecho difícil de controlar. La tecnología juega un papel importante al nivel de la sustitución del trabajo necesario. Cuando la relación entre trabajo y capital es desfavorable al trabajo, entonces entre los trabajadores crece la competencia, la hostilidad, el miedo recíproco. Al mismo tiempo, la tecnología ha producido un efecto de deshumanización, de abstracción de la relación comunicacional y de la relación social en general. La afectividad de la sociedad ha mutado en una dirección abstracta, fría, insolidaria, cada vez menos disponible a la solidaridad. Y al mismo tiempo el capital no necesita trabajo, necesita menos trabajo porque el mercado de trabajo es globalizado y porque la tecnología le da la posibilidad de producir más con menos trabajo.

<sup>MR</sup> Usted habla en los textos que una posibilidad sería «recorporeizar» al cognitariado. El cognitariado aparentemente es descorporeizado. Sin embargo, si ponemos en juego otra vez ese material afectivo, ese cuerpo, ¿podría ir por ahí una posibilidad de luchar contra esa captura?

<sup>B</sup> A mí me parece que el sentido esencial de los movimientos sociales que hemos visto en los últimos 10 años, y particularmente en el año 2011, que



ha sido el momento crucial del conflicto entre capital financiero y trabajo precario, no es el de petición de democracia. No es la aspiración política a un cambio social. Se trata de la reactivación del cuerpo colectivo del trabajo y particularmente del trabajo cognitivo, del conocimiento. Por ejemplo, la experiencia de *Occupy* en ha sido la de una derrota política completa. Entonces, ¿Qué hacemos? ¿Tenemos que renunciar a la ocupación, a la revuelta? No, tenemos que entender cuál es la función de esta acción. Si vamos a las calles, si ocupamos lugares públicos... eso no sirve de nada desde el punto de vista del choque contra el capitalismo global. El capitalismo global no está en la calle, allí no hay poder, contrariamente a las viejas leyendas metropolitanas del 68. El 68 era verdadero, el poder estaba parcialmente en la calle. Hoy el poder no está en ningún lugar. Está en el ciberespacio, está en la relación puramente abstracta, informática, de números que se encuentran con números. Por eso, el problema no es ganar la batalla política, el problema es reactivar la dimensión colectiva, solidaria, erótica del cuerpo cognitivo. Este es el problema principal de nuestro tiempo, reactivar la afectividad colectiva del cuerpo cognitivo. El problema no es la fuerza política para gobernar una sociedad que no tiene nada de gobernable. El problema es la fuerza del trabajo cognitivo, es decir, del trabajo que

produce los efectos decisivos de la *governance* capitalista, producir una reactivación de este cuerpo cognitivo para sabotear, bloquear, destrozar y reprogramar la máquina global. Ese es el problema.

AGV Es por eso que en algún momento planteabas que la única lucha sindical que tendría sentido hoy es una lucha contra las matemáticas, una suerte de soviet matemático contra los algoritmos. Desde esa perspectiva, ¿qué pasa con la agencia política? ¿Cómo se articula? ¿Cómo, quién, cuándo? Si ha habido esa independización y esa lucha contra algo que es abstracto, contra los fragmentos de trabajo combinados en una esfera abstracta, ¿Cómo pensar la agencia política? ¿Cómo pensar *El príncipe* en un sentido gramsciano? ¿Cómo pensar eso hoy?

B Antes que gramsciano, *El príncipe* es maquiaveliano. ¿Qué dice Maquiavelo a propósito del Príncipe? Dice que el Príncipe es la persona que tiene la fuerza para someter a la Fortuna, que es imprevisible. El Príncipe tiene la capacidad y la voluntad humana de someter la impredecibilidad, la infinita casualidad de la naturaleza. Esa es la empresa del Estado político moderno. No importa si se trata de una dictadura, una monarquía, una república o una democracia. Esto ha sido posible durante 500 años, pero ya no lo es. Ha terminado. ¿Y por qué? Porque

la Fortuna se volvió demasiado complicada. La Fortuna, el volumen de información, de estímulos que vienen del ambiente, del entorno, de la dimensión social, de la comunicación social, se ha vuelto demasiado complejo para poderlo gobernar desde el exterior, desde el punto de vista de la voluntad de conciencia racional. Ya no hablamos de gobierno, sino de *governance*. ¿Qué significa este concepto de *governance*? Significa que la regla no es el producto de una voluntad política. La regla es una relación automática entre lenguaje y automatismos técnicos. La técnica se empodera del lenguaje y en este punto las palabras que hablamos en la vida económica y en la vida social son palabras que tienen fuerza porque están en el interior de la máquina técnica. Esto queda totalmente claro en la relación entre la finanza global y poder político de los estados nacionales. ¡El Estado no puede nada! La democracia no puede nada que no sea en convergencia, en acuerdo con las reglas automáticas del lenguaje que expresa la necesidad financiera.

<sup>AGV</sup> Pero, ¿Cómo ir más allá de la lucha sindical contra las matemáticas, contra el algoritmo?

<sup>B</sup> El poder se hace matemático en el sentido de la matemática financiera. La gobernanza es esencialmente un sistema de relaciones matemáticas entre

funciones económicas reducidas a su cara financiera. Entonces, podría pensarse que hemos de convocar a los matemáticos. Sin embargo, yo diría que hemos de convocar a los ingenieros y los poetas. Los artistas y los poetas son las figuras significativas de nuestro tiempo. No la figura del matemático, porque la matemática es una dimensión que no podemos tocar, que no podemos modificar. El problema no es la matemática, que es muy buena, el problema es la imposición de la matemática sobre la vida social, el ingeniero. El ingeniero es la figura que impone el pensamiento matemático. La metáfora que me interesa hoy es la del matrimonio entre poetas e ingenieros. El ingeniero necesita este matrimonio porque la vida del ingeniero es una miseria, una mierda total, es una vida de alienación, de repetición, de percepción fea de sí mismo. ¡Y el poeta lo necesita también! Porque la vida del poeta se volvió algo puramente vacío, sin relación con la realidad.

<sup>MR</sup> En esta necesidad de recuperar el cuerpo colectivo porque somos frágiles, porque hemos perdido poder, porque estamos desarticulados, ya no tenemos esa capacidad de ejercicio del poder que decíamos antes que tenía la clase trabajadora. Ha habido un coste muy fuerte a nivel emocional. Estamos muy enfermos colectivamente. Usted habla de la

depresión como una enfermedad colectiva. Y de las drogas, de la respuesta del sistema que ha sido la farmacopea, el prozac, para que continuemos produciendo sin ir a las causas de esa enfermedad social. Es más, privatizando ese estrés, como dice Mark Fisher, y haciéndonos responsables de nuestra enfermedad, desarticulándonos socialmente y haciéndonos individualmente responsables, «es tu culpa, tú estás enfermo, tú no eres suficientemente bueno». Esto es un gravísimo problema que tenemos ahora mismo, no solamente por la patologización que supone, sino cómo revertir esa privatización, esa depresión colectiva, hacerla realmente colectiva, rearticularla colectivamente y no estar cada uno en nuestra casa con nuestra tristeza. En ese sentido, yo creo que el 15M aquí nos puso en contacto. La tristeza que cada uno vivíamos teníamos la oportunidad de compartirla. ¿Cómo rearticular esto?

<sup>B</sup> A mí me ha golpeado saber el modo en que está creciendo el consumo de heroína en los Estados Unidos. Parece que se ha quintuplicado el consumo de heroína en los últimos diez años en los. Se está convirtiendo en una verdadera emergencia social, y si intentamos explicar la victoria de Trump en las elecciones americanas, yo creo que tenemos que partir de este crecimiento de consumo de los opiá-

ceos, de los fármacos y de la heroína. Porque la heroína «*once upon a time*» era algo que pertenecía a los negros, a los artistas, a los marginales. Ahora es una cosa que pertenece a las ciudades pequeñas, industriales o desindustrializadas en el medio oeste, pertenece a la clase media blanca americana. Es parte de la descomposición psíquica de la raza blanca, que es un tema fundamental de nuestra época. Es un discurso que deberíamos profundizar a propósito de lo que es la impotencia. La impotencia es el núcleo profundo de este tipo de depresión. Impotencia significa la incapacidad de transformar una potencialidad y un deseo en actualización, en un acto. Yo hablo de la impotencia política y de la impotencia sexual como dos fenómenos que tienen las mismas características. La población blanca está envejeciendo. ¡Lo olvidamos siempre! Y es importante. Es muy importante porque el envejecimiento de la raza blanca es el envejecimiento de la modernidad, de la cultura moderna, y este envejecer de esta parte de la humanidad en un sentido es la impotencia del sueño faustiano de la modernidad. La modernidad blanca, masculina y capitalista se funda sobre la idea de una potencia infinita. Pero la potencia no es infinita, a pesar de lo que piensa Toni Negri. La potencia está vinculada a algunos fenómenos sociales o físicos que se agotan. Vivimos la época del agotamiento de la potencia, de la po-

tencia masculina y de la potencia política y productiva del capital. La humanidad blanca y masculina no tiene la capacidad de enfrentarse a eso; no tienen las herramientas psíquicas para enfrentar la impotencia, porque su identidad se funda sobre la idea de potencia infinita.

FRANCO CASTIGNANI ¿Piensas que a partir de este horizonte de estado total del malestar en el que habitamos es posible repensar la relación entre terapia, cura y política? Pienso en el «Ni una menos» en Argentina; o pienso en la recomposición del conflicto en el Kurdistán, que son quizá lugares lejanos pero que ofrecen otros modos de volver a recomponer y a resituar esa relación. Y una segunda pregunta: en tu último libro hablas de la relación entre acreedores y deudores, la necesidad de crear vacuolas de insolvencia, que me parece una idea muy interesante y muy sugestiva. Si te puedes explayar un poco sobre eso...

<sup>B</sup> Sí, puedo desarrollar la metáfora del poeta y del ingeniero. Yo diría que el matrimonio del poeta y del ingeniero tiene que ser santificado por el psicoanalista. ¡Que no es un psicoanalista! Es un ayudador político en un sentido nuevo. Es decir, la metáfora es pertinente, tiene un sentido preciso. ¿Cuál es la terapia que necesitamos hoy? Se trata un trabajo de

tipo anamnésico, de entendimiento, de ir a la raíz del malestar contemporáneo. Pero es también una reactivación de la afectividad que nos permita removilizar la fuerza de la tecnología, de un lado; y de los cuerpos, del otro, de manera que las potencias tecnológicas se desarrollen plenamente y en una dimensión que sea humana, útil para el humano. Cuando hablamos de terapia siempre hay una ambigüedad. Es una ambigüedad útil, que no intento rechazar totalmente. Es la ambigüedad de la idea. ¿La terapia tiene como finalidad restaurar una normalidad? No, tiene la finalidad de hacer posible una felicidad, hacer posible una percepción armónica de sí mismo. Ese es el problema. Hay un problema de ritmo a ese nivel. Mi próximo libro se llama *Breathing*, [Respirar]. Yo soy asmático, por lo que el tema de la respiración me obsesiona. Cuando descubres que tienes asma, si tu doctor es inteligente te dice: «la primera cosa es entender que el asma no es un gran problema, es simplemente que tienes que encontrar el ritmo justo de tu actividad». Es como el pánico. El asma tiene muchísimo que ver con el pánico porque es también a nivel físico y médico. Cuando te das cuenta del hecho de que no puedes respirar entras en una dimensión de miedo y pánico. Mi hermana, que es psicoanalista, me dijo un día: «no es verdad, no tienes asma. Simplemente no quieres respirar el aire del capitalismo.» El problema consiste en encontrar una



armonía rítmica. Hay una búsqueda de la buena relación entre algo y algo. Entre respiración y ritmo del mundo, del entorno. El título es *Respirar*. Pero el subtítulo es *Poesía y caos*. El tema que me interesa es la relación entre la poesía y el caos. Pero, ¿Qué es el caos? El caos no existe. En la naturaleza no hay caos. En la realidad no hay caos. El caos está en el cerebro. El caos es una percepción pánica del desvanecer del orden que tiene tu cerebro. Tú estás esperando un orden, este orden desaparece, los signos exteriores, los estímulos, las informaciones se multiplican y proliferan infinitamente, y no tienes la capacidad de ordenar esas estimulaciones al interior de un orden y te parece que hay caos. Pero el caos es simplemente otro ritmo de la realidad. ¿Qué es la poesía? La poesía —difícil decir qué es la poesía, no sé y nunca lo sabré pero lo invento— me parece una manera de reactualizar la brillantez, la singularidad de la experiencia. Poesía es capacidad de restituir visibilidad a lo que vemos cada día. Pero la poesía es también la capacidad de encontrar un ritmo, pero no El ritmo. No hay un ritmo natural, un ritmo verdadero. El ritmo siempre se contextualiza. El ritmo que me permite caminar. El ritmo que me permite entenderme con otra persona. El ritmo de la seducción. El ritmo de la sexualidad. El ritmo del placer. El ritmo de salir del sufrimiento. Guattari habla de *ritournelle*. ¿Qué es? Es una actuación semiótica que te permite

entrar en concatenación con otra actuación semiótica o con una realidad natural. Y el ritmo es la capacidad de movilizar energías físicas, psíquicas, lingüísticas, de una manera que pueda concatenarse con una realidad que nos parece caótica simplemente porque ha escapado a los ritmos que poseíamos.

<sup>AGV</sup> En algún momento te escuché decir que respirar también significa conspirar, respirar juntos. Es decir, cómo ese ritmo es un ritmo de alguien hacia algo y de alguien hacia un nosotros que de algún modo se configura en esa idea de recorporeización, de esos fragmentos y de esas escisiones y de esas rupturas, un sincronizar con un Otro, de una capacidad de respirar.

<sup>B</sup> La respiración es la condición y también el efecto de una conspiración. Solo respirando se puede conspirar. Pero solo conspirando se puede respirar. Solo si yo soy afectivamente abierto puedo hacer algo contigo, conspirar contigo. Pero solo si hay una solidaridad afectiva entre yo y tú puedo respirar. A mí, escribiendo este libro, me vino a la cabeza una tercera palabra: «expiración», que significa el desvanecer del organismo que respira. La muerte. Me parece que no podemos llegar a la conclusión de una práctica terapéutica, de una teoría y luego una práctica, si no incluimos el discurso de la muerte en el

interior del discurso de la autonomía. Los movimientos revolucionarios y autónomos han rechazado la idea de pensar la muerte. Si no somos capaces de pensar la muerte, no salimos de la condición de la impotencia.

MR ¿La dimensión de la necropolítica también?

B Atención, la necropolítica es la dimensión de la muerte que no queremos ver, que la rechazamos y percibimos como algo inaceptable, por lo que se produce un efecto de sumisión a la necropolítica. Tenemos que elaborar unas condiciones para una relación armónica con la muerte, que significa el agotamiento de una forma social, pero también el agotamiento de la energía física personal. Es la otra cara de la obsesión suicida contemporánea. El suicidio se ha vuelto un fenómeno masivo en nuestra época. Los datos de la Organización Mundial de la Salud son impresionantes. Y el suicidio se hace cada vez más un fenómeno político fundamental de nuestra época.

AGV Una última cuestión que nos puede interesar para una de las investigaciones que hacemos sobre economías colaborativas. Tiene que ver tu reflexión acerca de que el capital hoy no se hace cargo de un individuo en cuanto tal, sino de fragmentos de

tiempo. ¿En qué medida esto que conocemos como «economías colaborativas» es una radicalización de esa concepción del individuo? Aquellas reflexiones tuyas de 2003, en *La fábrica de la infelicidad*, aparecen hoy como en un devenir factual muy radicalizado. ¿Podrías comentarnos algo sobre las economías colaborativas?

<sup>B</sup> A mí me parece que el discurso sobre la «uberización» de las relaciones laborales está largamente inscrito en el interior de un discurso sobre la precarización, los efectos de implicación psíquica al interior de la dinámica que la precarización produce.