

HISTORIA

El extraño, el huésped y la máquina

El reto para Babbage no era que las máquinas funcionaran sino diseñar una nueva manera de organizar los sistemas productivos

Siempre hay un extraño, un huésped y una máquina. La historia del pensamiento organizacional se ha definido siempre en y desde sus lindes: desde las periferias ontológicas que habitan los extraños, los huéspedes y las máquinas.

A principios del siglo XIX, por ejemplo, el pensamiento industrial sufre una conmoción de su inteligencia. La llegada de las máquinas sacude el organon de la inteligencia productiva. Así, el historiador Simon Schaffer nos cuenta cómo una nueva filosofía maquinista y manufacturera, que surge por entonces, desborda la imaginación tecnológica del trabajo. De la mano del pensamiento economista ricardiano, los filósofos manufacturistas se enzarzan en un debate sobre la geografía de la inteligencia de la producción: mientras los manufacturistas sostienen que la plusvalía que generan las máquinas se debe a la inteligencia que caracteriza al capitalista, el frente socialista insiste en que la verdadera máquina, y por tanto la fuente de toda inteligencia productiva, es el cuerpo viviente del obrero.

Charles Babbage, el inventor de la primera computadora —que llamó la Máquina Analítica o Máquina de la Diferencia— no tardó en darse cuenta de la importancia del desencuentro entre la máquina y el operario, y escribió un libro a propósito de ello, *La economía de las máquinas y las manufacturas*, al cual solía referirse coloquialmente como la economía doméstica de la fábrica¹. La máquina y el obrero: enemigos o metáforas el uno del otro. El modelo de economía doméstica propuesto por Babbage, que privilegiaba el papel de las máquinas por encima del de los trabajadores, no pasó ni mucho menos desapercibido. Por ejemplo, al hablar de la inteligencia de las máquinas, Babbage descuidó observar que estas dependían no solo de la inteligencia de sus administradores, también de los trabajadores que las manipulaban y cuidaban de ellas. Lo que hacía a una máquina inteligente era su diseño; no importaba si luego, en la práctica, esta no funcionaba, o si era necesario hacer ajustes y rectificaciones una vez puesta en marcha. Sin ir más lejos, Babbage se atribuyó siempre lo que hoy llamaríamos la propiedad intelectual del invento, aunque tan importante como su aporte fue el de Joseph Clement, maestro ingeniero que fabricó la máquina y, sin embargo, se encontró siempre con el descrédito de Babbage.

El desencuentro entre Babbage y Clement sirve como ejemplo de algo más que la lucha y el conflicto por el prestigio y el reconocimiento personales. Para Babbage, hombre de ciencia, Clement era un técnico: persona de confianza, sin duda, en las artes y trucos de la mecánica, pero no una mente rectora y gestora. La mentalidad victoriana de mediados del XIX distinguía claramente entre las habilidades artesanales de los técnicos y el refinamiento y cultura empresarial de los hombres de ciencia. No es que Babbage no quisiera reconocer el trabajo de Clement —que es, no cabe duda, una posibilidad— sino que para Babbage la verdadera inteligencia, el verdadero desafío que ofrecía la nueva mecánica, estaba no tanto en conseguir que las máquinas funcionaran (ese era un desafío para los técnicos) como en asumir el reto de diseñar una nueva manera de organizar los sistemas productivos: idear un sistema de gestión racional en el que la inteligencia de las máquinas complementara la inteligencia de las personas. Al final Babbage no supo llevar a buen puerto su ideal de fábrica automática y racional. Sus roces constantes con técnicos y trabajadores le llevaron a vender el modelo de negocio al Estado, quien nacionalizó las máquinas y los diseños. Las Máquinas Analíticas irrumpieron, pues, en el mundo de Babbage cual tropel de extraños: testigos de una sociedad en erupción que reclamaba el reconocimiento de nuevas competencias y habilidades, nuevos raciocinios y nuevos vínculos de confianza. Frente a tal escenario insurgente, el umbral de la hospitalidad victoriana se desmoronaba. El otrora acomodado hogar de la economía doméstica de la fábrica alojaba en su interior una violenta revuelta, en la que empresarios, científicos, técnicos, operarios y máquinas se disputaron cruelmente los papeles alternantes de huéspedes y anfitriones.

El Rey Extraño. La figura mitopoética del Rey Extraño articula lo que Marshall Sahlins ha dado en llamar, en un maravilloso ensayo de reciente factura, las formas elementales de la política de la vida². El Rey Extraño llega a nueva tierra y depone al mandatario existente. Su figura majestuosa y temeraria infunde terror y sumisión; y como muestra y gesto de benevolencia y misericordia, el Rey Extraño distribuye y promete prosperidad y riquezas. El aura de su violencia se despliega así hacia fuera, hacia el engrandecimiento del reino, al tiempo que sus poderes se repliegan interiormente para proveer y disponer orden, justicia, seguridad y prosperidad... De las dos caras del Rey Extraño, las caras de lo terrible y de lo beneficioso, la primera es la condición de posibilidad de la segunda... La capacidad que el Rey tiene para constituir un nuevo orden siendo consecuencia de su capacidad para violar el régimen antiguo. Sus transgresiones iniciales le sitúan por tanto por encima de la sociedad, enajenado incluso de su propia parentela; y con ello se demuestra su poderío y fortaleza

frente a la sociedad, que en tal medida le es condescendiente, creación suya... La incorporación social y distribución de poderes vitales *externos* constituye así la forma elemental de la vida política.

La *externalidad* de la vida política constituye así, según Sahlins, su momento fundacional, su expresión fundamental como *forma elemental*. El Extraño, por tanto, es el pasajero político por excelencia: el primer portador de *bios* político, de vida política, la sangre con que revitalizar la convivencia moribunda de la endogamia. La exogamia que instaura el Rey-Extraño simboliza la soberanía suprema. El ensayo de Sahlins entronca con una tradición ya clásica en la historia de la antropología, en torno a la hospitalidad. La hospitalidad es la técnica de gestión de la extrañeza: el dispensario de protocolos, rituales y buenas maneras que invitan al extraño a sentirse como en casa. La hospitalidad es, por tanto, la tecnología por excelencia del umbral: allí donde el interior y el exterior, donde el anfitrión y su huésped, el amigo y el enemigo, solentan sus diferencias. Es la unión exogámica con el Rey Extraño, o la Máquina de la Diferencia de Babbage, en versión antropológica.

La Hospedería Global. En un ensayo ya clásico para la teoría de la esfera pública, Michael Warner ha hecho notar que la definición liberal del concepto de lo público acarrea una concepción de la sociabilidad como movimiento u orientación *horizontal*. Es así, apunta Warner, que no pocos académicos e intelectuales se dejan seducir por un concepto equivocado del bien público como *audiencia socialmente expansiva*: a mayor número de personas que nos leen o escuchan, mayor hondura pública de nuestro pensamiento³. Warner observa que tal concepción horizontal y expansiva de lo público conlleva una teoría social de la *relacionalidad pura entre extraños*. Al fin y al cabo, si lo importante de un mensaje es que se escuche y no que se entienda, el denominador común mínimo de la comunicación es la extrañeza. Un mensaje extraño nos coge desprevenidos a todos por igual. Como dice Raymond Geuss, la condición de extrañeza — las relaciones que se entablan entre extraños — exige la observación máxima del *principio de desatención*: cuanto menos caso se le hace a alguien, mayor su condición de extraño. Geuss cita a modo de ejemplo la famosa masturbación pública de Diógenes de Sínope⁴. El episodio demuestra hasta qué punto el espacio público de la civilidad se sostiene sobre un imaginario de la hospitalidad: donde el umbral del cuerpo interior, corrupto y poluto de Diógenes se vierte obscenamente sobre la exterioridad de huéspedes inatentos y descuidados. La masturbación de Diógenes nos coge desprevenidos como público. En el cuerpo de Diógenes colapsa así el edificio de la liberalidad pública occidental. Nuestra vulnerabilidad como extraños nos pervierte como público.

Uno podría llegar a decir que la esfera pública liberal funciona, por tanto, cual Máquina de la Diferencia: linde ontológica donde al adentro y el afuera se espejan como metáforas y enemigos el uno del otro. Se trata, pues, de una máquina anticipatoria, generadora de sus propias externalidades. De hecho, así lo entiende la economía contemporánea, para la cual el concepto del *bien público* funciona como una *externalidad*⁵: aquello que desborda (*spillover*) las lindes del mercado; por tanto, que le es externo o extraño al mercado. Dado que el neoliberalismo tiende hacia la externalidad pura —hacia el bien público puro, hacia el mercado que no permite mayores derramas—, ¿qué clase de hospedería alojará entonces a los extraños?, ¿quién hará de anfitrión y quién de extraño en la economía (*oikonomía*, hogar) de la externalidad pura? ¿Será este, quizás, un mundo repleto de Reyes Extraños?

La Máquina Vibratoria. Pensar un mundo repleto de Reyes Extraños no es ni fácil ni sugerente. Por eso, quizás, la teoría crítica ha buscado desestabilizar el modelo de la Hospedería Global poniendo en juego no tanto escenarios alternativos como líneas de fuga immanentes al propio pensamiento hospitalario. ¿Qué pasaría —se han planteado algunos— si llegáramos a concebir nuestro hogar-economía como una morada común, donde ya no tiene sentido hablar de extraños? ¿Si a la hora de asignar nuestros recursos, por ejemplo, dejáramos de hablar de bienes públicos y bienes privados, del Estado y del mercado, y optáramos por movernos en la economía de los bienes comunes?

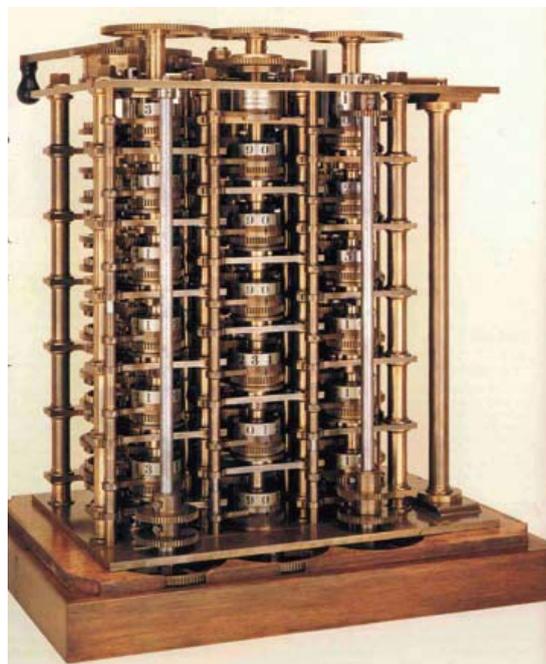
El caso de las tecnologías de información y comunicación es paradigmático. En un régimen de producción en el que el coste de la información tiende a cero, ponerle cerco a la información, se ha dicho, es económicamente perverso: genera más costes que beneficios.⁶ Tal es el planteamiento que anima, por ejemplo, el movimiento procomunal en ciencia (*open science*) donde, además, la concepción tradicional de la institución científica como república de conocimiento abierto viene a sancionar, no solo un programa económico, sino un modelo cultural.

La libertad de la información, su capacidad para moverse sin cercos por la esfera tecnológica mundial, ha venido también a refundar ciertos presupuestos de la teoría política. El siguiente texto de Mike Featherstone y Couze Venn sirve como ejemplo:

“Si allá donde hay un público hay una comunidad abierta autogestionada por extraños [tal y como postula, recordémoslo, la definición liberal clásica], entonces puede que nos estemos encontrando hoy con nuevas formas emergentes de vida pública. Se podría decir que en vez de un modelo de esfera pública global, habría que ir pensando en una *vida pública global*, donde el desplazamiento del término *esfera* por el término *vida* viene a indicar la imposibilidad de separar la política de la estética, el afecto de la cognición. Es más, el énfasis en el término *vida* apunta también a la posibilidad de concebir la información como fuente *viva*, como sistema autopoético, incluso como multiplicidad compleja que, más allá de comportarse como herramienta dócil, resulta por el contrario generativa, inventiva y creadora de mundos (*worlding*)⁷.

La libertad de la información, esto es, la nueva naturaleza de la información como entidad libre y viva, abre entonces la vía a lo que Nigel Thrift ha llamado el *capitalismo vitalista*⁸: un capitalismo afectivo y post-fenomenológico, alerta a las modulaciones básicas del espíritu, sus impulsos, carencias, excitaciones y temblores. Un capitalismo que se concibe a sí mismo como *economía de las cualidades*⁹. La economía como cuerpo nervioso, como Máquina Vibratoria¹⁰.

Toda vibración es umbral puro. Oscilación o temblor al filo mismo del adentro y el afuera. Ya no hay anfitriones ni huéspedes. Ya no hay extraños, ni enemigos, ni amigos. Solo pura vibración. Así lo pensó Gabriel Tarde, y tal tradición de pensamiento es la que Bruno Latour ha venido a resucitar recientemente¹¹. Una economía sin demandas y sin ofertas, sin bienes, sin insumos, sin consumos; sin mercados, sin públicos, sin externalidades. Solo vibración, cosas que vibran, que reclaman nuestra atención. La economía es el colectivo, el enjambre, el entrecruzamiento de todas esas vibraciones, nazcan o no de nuestros intereses y nuestras pasiones. También las cosas — los materiales, las herramientas, la cacharrería — vibran, también tienen pasiones. También hacen economía. La misma Máquina de la Diferencia de Babbage es una Máquina Vibratoria capaz de empujar y enardecer — de hacer vibrar — las pasiones y los intereses de operarios, técnicos y empresarios. La economía es el enjambre vibratorio e inmanente de tal red de intereses cruzados.



La Máquina Analítica o Máquina de la Diferencia según el prototipo patentado por Charles Babbage.

Allí dónde hay un avispero vibratorio, hay un conato económico.

La Máquina de la Diferencia, la Máquina Anticipatoria, la Máquina Vibratoria. La gobernanza de las organizaciones ha ido modificando, a lo largo de los últimos doscientos años, la geografía de sus externalidades, y con ello los regímenes de hospitalidad que han convertido a los enemigos y los extraños en huéspedes polutos y civilizados. Si en un día ya lejano Charles Babbage llegó a pensar que la Máquina Analítica ofrecía un nuevo modelo de *inteligencia* productiva, hoy el lugar de la inteligencia ha mudado: a la Red, a la *esfera pública vital*, a un modelo de producción vivo, cognitivo, inmaterial. La vida como inteligencia pura y común. Quizás merezca la pena seguir preguntándose, no obstante, por los Reyes Extraños: dónde puede trazarse hoy el umbral de la hospitalidad. ✦ ALBERTO CORSÍN JIMÉNEZ.

Alberto Corsín Jiménez pertenece al Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1 Simon Schaffer, “Babbage’s intelligence: calculating engines and the factory system,” *Critical Inquiry* 21 (1994).
2 Marshall Sahlins, “The stranger-king or, the elementary forms of the politics of life,” *Indonesia and the Malay World* 36 (2008).
3 Michael Warner, *Publics and counterpublics* (London, 2005), p. 144.
4 Raymond Geuss, *Public goods, private goods* (Princeton, New Jersey, 2001), pp. 12-13.
5 Richard Cornes and Todd Sandler, *The theory of externalities, public goods, and club goods*,

2nd ed. (Cambridge, 1996), p. 6.
6 Paul A. David, “A tragedy of the public knowledge ‘commons’?,” in *Stanford Institute for Economic Policy Research Discussion Paper Series* (Stanford, CA, 2000).
7 Mike Featherstone and Couze Venn, “Problematising global knowledge and the new encyclopaedia project,” *Theory, Culture and Society* 23 (2006), p. 11.
8 Nigel Thrift, *Non-representational theory: space, politics, affect* (London and New York, 2008), p. 30.

9 Michel Callon, C. Meadal, and V. Rabeharisoa, “The economy of qualities,” *Economy and Society* 31 (2002).
10 Vincent-Antony Lepinay, “Economy of the germ: capital, accumulation and vibration,” *Economy and Society* 36 (2007).
11 Matei Candea, ed., *The social after Gabriel Tarde: debates and assessments* (London, 2010); Bruno Latour and Vincent Antonin Lepinay, *Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde* (Buenos Aires, 2009).