

# **CUERPO ERÓTICO Y CUERPO PLANETARIO: POR QUÉ EL CUIDADO DE SÍ Y DEL MUNDO PASA POR UNA AUTONOMIZACIÓN DE LA REGLA CAPITALISTA**

ARIANE AVIÑÓ

*UNED*

## **1. PRESENTACIÓN: LA FILOSOFÍA VIVIDA**

Decía Foucault en una entrevista en 1980 que “no se debería aceptar que ningún aspecto de la realidad se convierta en ley definitiva y anti-humana para nosotros”, y quizá velar por esta negación, cuidar de esta posibilidad, sea la labor contemporánea del filósofo. Y quizá, también, nunca el filósofo debería haber hecho otra cosa.

Es el último Foucault quien sugerirá, en el contexto de su tan polémica vuelta a los griegos, la idea de un descuido fundamental en el desarrollo del pensamiento en Occidente: el olvido de la cuestión de la vida filosófica. Foucault nos dice que la cuestión de la vida filosófica “no dejó de aparecer como un exceso con respecto a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico”<sup>1</sup>. En este sentido, Foucault nos propone hacer una historia de la filosofía distinta de la que se enseña tradicionalmente, y nos habla de una historia, no de las doctrinas, sino una historia de la vida filosófica en dos sentidos: como problema y como forma de ética y heroísmo. Hay que entender la vida filosófica como práctica de una verdadera vida y también como problema de acceso a la verdad. La primera dimensión fue suprimida de la filosofía a través de su institucionalización religiosa, y la segunda a través de la institucionalización de las prácticas de decir veraz de la forma de la ciencia. En definitiva, lo que nos dice el filósofo francés es que habría que considerar que

---

<sup>1</sup> Entrevista que se realizó el 3 de noviembre de 1980 por Michael Bess, estudiante graduado del Departamento de Historia en la Universidad de California, Berkeley. Foucault se encontraba en Berkeley para ofrecer las conferencias Howison (“Subjetivación y verdad”) los días 20-21 de octubre de 1980. Extractos de la entrevista aparecieron en un artículo escrito por el propio Bess y publicado el 10 de noviembre de 1980 en el diario estudiantil *Daily Californian*, de dicha universidad. La entrevista se desarrolló en francés y fue traducida por el propio Michael Bess. Traducción al castellano de la entrevista por Francisco Larrabe

el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida, y que resulta relevante para el presente rastrear la supresión de esa dimensión vital en la labor filosófica a partir de la cuestión de la espiritualidad.

Foucault encuentra el origen de la cuestión de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad en la célebre *epimeleia heautou* de los griegos, de modo que la presencia de la problematización de las estructuras de espiritualidad en el pensamiento del siglo XIX y en adelante (Foucault nos habla del psicoanálisis y del marxismo), implica necesariamente una recuperación de la inquietud de sí. La forma más general de la espiritualidad está representada justamente por esa *epimeleia heautou*. La inquietud y ocupación de sí entra en la filosofía con Sócrates, quien la toma de la tradición no filosófica, donde “ocuparse de sí mismo” era la consecuencia de una situación estatutaria de poder, y la sitúa como condición para pasar a la acción política. Así nos dirá Foucault: “Inquietud de sí: entre privilegio y acción política, he aquí entonces el punto de emergencia de la noción”<sup>2</sup>. Ahora bien, si en principio, en el texto de Platón *Alcibíades*, esta noción emerge dentro de la cuestión de la formación y educación de los jóvenes para la acción política, en la *Apología de Sócrates* la noción toma una dimensión más general convirtiéndose en una exigencia para cualquiera.

Resulta muy interesante la bifurcación que establece Foucault, respecto a la figura de Sócrates, entre una filosofía que se plantea en torno al problema del otro mundo y un práctica filosófica que se da en torno a la cuestión de la vida otra.

*La filosofía griega planteó desde Sócrates, con y por el platonismo, la cuestión del otro mundo, pero a partir de Sócrates también, pero respecto al modelo socrático al cual se refería el cinismo, la cuestión de la vida otra*<sup>3</sup>.

La forma en la que se manifestó a lo largo de la historia de la filosofía, de la religión y, también como veremos, de la política, la cuestión de la vida otra fue la de “la elección de vida como escándalo de la verdad”<sup>4</sup>. En el caso del cinismo clásico encontramos la práctica de la desnudez, que tenía un doble valor: el del despojamiento completo como modo de vida y el de la manifestación de la verdad del mundo y de la vida. En el cinismo se da, por lo tanto, la idea de un modo de vida que sea la manifestación de una irrupción violenta y escandalosa de la verdad. Se volverá a hacer visible esta manifestación en los movimientos cristianos heréticos y antieclesiásticos que se esforzaron por la reforma de la Iglesia y de sus instituciones a lo largo de la historia. En este sentido, nos dice Foucault que puede trazarse una larga historia del cinismo cristiano. Y por último, señala el filósofo francés que esta exigencia de espiritualidad que persiste y que hace surgir la cuestión de la verdadera vida es retomada por los movimientos revolucionarios del S.XIX, desembocando en el tema de la militancia revolucionaria. Así, del cínico al revolucionario, puede trazarse según Foucault la historia de la vida filosófica, la cuestión

<sup>2</sup> MICHEL FOUCAULT, *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 247

<sup>3</sup> MICHEL FOUCAULT, *La Hermenéutica del sujeto*, Akal, 2005, p. 49

<sup>4</sup> *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 258

de la vida verdadera, que es en última instancia la historia de una persistente exigencia de espiritualidad. Pero ¿a qué podemos llamar espiritualidad en este sentido amplio al que se refiere Foucault? Veamos cómo lo explica el propio Foucault:

*Demos un paso atrás para observarlo en perspectiva. Llamemos “filosofía”, si quieren a (esta) la forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero o lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya o pueda haber verdad y falsedad y se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (...) para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo o por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto.*

Llegados a este punto me gustaría indicar cuál es en realidad el objetivo principal de este texto. Mi propósito no es otro que mostrar cómo se está articulando en una parte del pensamiento contemporáneo una recuperación de esta relación entre vida y verdad, y cómo, en mi opinión, esta filosofía es fundamentalmente una filosofía del cuidado. Esta recuperación, que al mismo tiempo constituye un nuevo lanzamiento, aparece en el punto donde se cruzan las teorías de la subjetivación, las conceptualizaciones actuales del capitalismo, y las políticas de lo común. Son muchas las ópticas desde las que la filosofía se está ocupando de la vida contemporánea, y no pretendo abordarlas todas. En las páginas que siguen intentaré mostrar las aportaciones que se están haciendo desde una óptica que es heredera de las luchas por la autonomía obrera, lo que se ha denominado operaismo y postoperaismo.

Aunque como veremos existen grandes diferencias también dentro de esta corriente, lo que me interesa es señalar cómo los distintos autores comparten esa inquietud por las formas de vida contemporánea, cómo producen nuevas herramientas para afrontar una crítica rigurosa del capitalismo y cómo esas herramientas pasan por una reformulación de la teoría del plusvalor, una redefinición de la alienación (lo que siempre constituye de un modo u otro una teoría de la subjetividad), y cómo todo esto se plantea desde una vocación profundamente política y práxica.

## 2. POR UNA REDEFINICIÓN DE LOS PROBLEMAS

*Pierre Lévy escribe, en las primeras páginas de su libro World Philosophie, que él no ve las mismas cosas que ven los rencorosos, y que prefiere ver la flor que se abre que la podredumbre de la que saldrá. Yo querría seguir su indicación y tener su misma postura. Pero me pregunto y le pregunto: ¿Debemos hacer como si no existieran cuatro*

*quintas partes de la humanidad? ¿Qué valor cognoscitivo, qué valor ético podrá tener una “filosofía del mundo” que ignore cuatro de sus quintas partes?*

Para Maurizio Lazzarato, si hay una pregunta que es en sí misma un acto político, es la cuestión sobre la nueva naturaleza de la riqueza. Según nuestro autor, es la articulación de las relaciones de poder múltiples y heterogéneas como son las disciplinas, la biopolítica y la noopolítica, lo que permite comprender la producción en las sociedades contemporáneas. Como sabemos, para Foucault el poder se da como relaciones estratégicas entre fuerzas libres, pero también se dan los estados de dominación como resultado de la cristalización e inmovilidad del juego estratégico en un punto dado. Dicho de otro modo, lo que nos dirá Foucault es que lo que define que el juego sea abierto (relaciones estratégicas) o sea cerrado (estados de dominación) es lo que denomina, en un sentido amplio, las técnicas de gobierno. Éste es, según Lazzarato, un concepto fundamental, puesto que permite pensar desde la ontología de la diferencia, y no desde la agotada ontología del sujeto, las relaciones entre vida, resistencia y poder. Lazzarato lo define como un espacio entre la microfísica del poder y las instituciones de dominación, un espacio que no existe de antemano, sino que se crea como construcción colectiva que permite la invención de nuevas formas de subjetivación. En las sociedades de control, nos dirá Lazzarato, es la potencia de creación de las multiplicidades la fuente de constitución de lo real, por lo que las técnicas de gobierno van encaminadas fundamentalmente a actuar sobre ese campo, ese “medio como espacio de acontecimientos posibles”. La modalidad de ejercicio del poder que aparece es la modulación, que se superpone al moldeado de los cuerpos propio de las disciplinas y a la gestión de la vida propia del biopoder. Como ya hemos señalado, es lo que Lazzarato llamará noopolítica, cuya función fundamental es la modulación de la memoria.

*La captura, el control y la regulación de la acción a distancia de espíritu a espíritu se hacen a través de la modulación de los flujos de deseos y de las creencias y de las fuerzas (la memoria y la atención) que los hacen circular en la cooperación entre cerebros<sup>5</sup>*

La modulación es para nuestro autor una “optimización de las disparidades”, puesto que el gobierno es un gobierno de las conductas a través de las desigualdades, a través de la construcción constante de lo precario.

Esto nos sitúa frente al desafío de construir una nueva definición de producción. Y dentro de esta redefinición de los problemas, lo que se hace urgente, según Lazzarato, es preguntarnos, como hemos señalado ya, sobre la nueva naturaleza de la riqueza. Esta pregunta es un acto político porque en cierto modo significa despojar a la riqueza de su forma burguesa al mostrarnos que su fundamento está en “la actividad cualquiera, en la acción libre (...) también la capacidad de sustraerse”<sup>6</sup>. La producción, por tanto, no está basada únicamente en el trabajo subordinado que produce capital. Y es que en realidad,

<sup>5</sup> MAURIZIO LAZZARATO, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006, p.133

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 133

tal como ocurre con Deleuze y Guattari, Lazzarato también comprende el capitalismo como una potencia de antiproducción, puesto que en su operación constante de “captura de los mundos posibles”, destruye la cooperación entre cerebros: ante todo es destrucción de la potencia de creación y reproducción de las singularidades individuales y colectivas.

Hemos de recordar que fueron Deleuze y Guattari quienes se mostraron capaces como muy pocos de comprender la dimensión del pensamiento marxiano que resonará en esta redefinición operaista y postoperaista, y así aparece magistralmente expresado en este fragmento:

*(...) cuando Marx trata de definir el capitalismo comienza invocando la aparición de una sola subjetividad global y no cualificada, que capitaliza todos los procesos de subjetivación, “todas las actividades sin distinción”: “la actividad productora en general”, “la esencia subjetiva única de la riqueza...” Y ese sujeto único se expresa ahora en un Objeto cualquiera, ya no en tal o tal estado cualitativo: “Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza se tiene al mismo tiempo la universalidad del objeto en tanto que riqueza, el simple producto o el simple trabajo, pero en tanto que trabajo realizado, materializado. (...) el capitalismo se forma cuando el flujo de riqueza no cualificado encuentra el flujo de trabajo no cualificado, y se conjuga con él”<sup>7</sup>.*

Estamos ante la necesidad de resaltar la tesis marxiana según la cual hay una condición previa al trabajo enajenado, una condición que debe ser especificada justamente en lo que tiene de no-trabajo. De este modo, la necesidad planteada por Marx de abolir el trabajo asalariado podrá comprenderse, en toda su amplitud, como una apuesta por abolir el trabajo y recuperar la autonomía de la actividad vital humana. Y es que Marx nos dice que, “toda la esclavitud humana se halla implícita en la relación del trabajador con la producción y todas las formas de esclavitud no son sino modificaciones y consecuencias de esta relación”<sup>8</sup>. De este modo, el ideal de Marx puede expresarse en la idea del paso del trabajo a la actividad autónoma, y esta apuesta aparece invariable, de manera más o menos explícita, también en los Grundrisse y en El Capital.

Como dice Franck Fischbach en *La production des hommes*:

*De lo que la modernidad capitalista es escenario (...) es de la reducción del trabajo humano a una actividad solamente productiva o, por decirlo en términos de la tradición, a una actividad solamente poietica: todo el esfuerzo de Marx se ha centrado en mostrar (de manera implícita en los Manuscritos de 1844, y más explícitamente a partir de La ideología alemana y las Tesis sobre Feuerbach) que el trabajo humano no es reductible a la simple poiesis, sino que es y realiza la unidad misma de la poiesis y de la praxis (...) la limitación y la restricción del trabajo a una actividad solamente productiva, de la que se elimina todo elemento práxico de formación y de transformación de sí”<sup>9</sup>*

<sup>7</sup> GILLES DELEUZE, FELIX GUATTARI, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980. Edición en castellano Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 458.

<sup>8</sup> KARL MARX, *Manuscritos de Paris. Escritos de “Anuarios franco-alemanes”*, en OME 5, Crítica, Barcelona, 1978, p.360.

<sup>9</sup> FRANCK FISCHBACH, *La production des hommes: Marx avec Spinoza*, Librairie Philosophique J. Vrin París, 2014, pp. 10-11. (Traducción mía)

Si algo comparte el pensamiento operaista y postoperaísta es la convicción de que cualquier propuesta debe partir de una nueva formulación de los problemas. De modo similar a como Marx afrontó su crítica a la economía política, estos pensadores ven el peligro que constituye entrar en el terreno de las discusiones ya dadas, de las respuestas a las preguntas ya formuladas. Formular los problemas y las preguntas de nuevo, continuamente, es la mejor forma de escapar del ahistoricismo, de la naturalización de los conceptos y de las fórmulas. En este sentido debemos comprender la exigencia de reformulación de la teoría del plusvalor que caracteriza todo el pensamiento operaista y postoperaista. Es importante ver en toda su amplitud esta exigencia, y para ello es necesario aclarar en qué sentido una reformulación de la teoría del plusvalor no constituye una vuelta a un economicismo que, si bien no está presente en Marx, sí lo está en gran parte del marxismo. Y decimos que no está presente en Marx porque consideramos que justamente su análisis de la plusvalía introduce un elemento deseconomizador y desestabilizador dentro del diálogo crítico que establece con los economistas clásicos. No vamos a extendernos sobre esta cuestión, sólo señalar brevemente lo expuesto por Legrand, quien en un capítulo de la obra *Marx. Releer el Capital*<sup>10</sup>, al hilo de Althusser, nos dice que la novedad de Marx constituye que “introduce en el análisis económico del valor (...) un concepto no cuantitativo (...) que constituye el fundamento de la forma del valor mismo: la plusvalía.” La plusvalía, como nos dice Althusser, es un concepto no mensurable de formas sí mensurables. Legrand se refiere a lo que, tanto Althusser como Lyotard, entienden como la introducción de un “segundo idioma” en la lengua del capital, al hilo de la cuestión de la plusvalía. Así, Legrand reproduce acertadamente la siguiente cita de Lyotard:

*Marx había mostrado que había al menos dos idiomas o dos géneros ocultos en la lengua universal del capital, el DMD, hablado por el capitalista, y el MDM, hablado por el asalariado. El hablante de uno entendía muy bien al hablante del otro, pero entre los dos idiomas había una diferencia tal, que, al transcribir una situación, una experiencia, un referente cualquiera al idioma del otro, dicho referente se volvía irreconocible para el hablante del idioma de partida, y el resultado de la transcripción se volvía inconmensurable con la expresión inicial*<sup>11</sup>.

Ahora bien, serán los autores operaistas y postoperaistas quienes llevarán un paso más allá todo el potencial de la fórmula marxiana del plusvalor, reformulándola y redefiniéndola a través de la introducción de varios elementos de carácter profundamente foucaultiano. Estos autores harán emerger de esta redefinición una nueva posibilidad: la posibilidad de sustracción en forma de producción alternativa de subjetividad.

Resulta interesante ver cómo Foucault explica su propia separación de las concepciones de los miembros de la Escuela de Frankfurt, aludiendo a la comprensión radicalmente diferente de la tesis de Marx según la cual el hombre produce al hombre.

<sup>10</sup> *Marx. Releer El Capital*, coord. Franck Fischbach, Akal, Tres Cantos, 2012

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 149 (citando a L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*).

Foucault nos dice que para él, de lo que se trata es de producir, no al hombre idéntico a sí mismo, de acuerdo con su esencia, sino que de lo que se trata es de producir algo que aún no existe:

*(...) a lo largo de su historia, los hombres nunca dejaron de construirse a sí mismos, esto es, de desplazar permanentemente el plano de su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades distintas, que nunca alcanzarían un final y nunca nos pondrían ante algo que pudiera ser el “hombre”. El hombre es un animal de experiencia, se empeña sin fin en un proceso que, al mismo tiempo que define un campo de objetos, lo desplaza, lo deforma, lo transforma y lo transfigura como sujeto*<sup>12</sup>.

Podríamos decir, y no estaríamos alejados de Marx, que el proceso de valorización del capital no aliena a unos sujetos que preexisten, sino que produce esos sujetos. Se comprende así la alienación no como separación sino como limitación: “c’est une puissance dont les effectuations sont limitées en nombre et fixées à un seul genre ou une seule forme”<sup>13</sup>.

En esta línea se sitúa de alguna forma Maurizio Lazzarato cuando nos dice que la empresa “no crea el objeto (la mercancía) sino el mundo donde el objeto existe”<sup>14</sup>, haciendo que la separación entre la “función empresa” y la “función fábrica”<sup>15</sup> se vuelva cada vez más profunda. La empresa tampoco crea el sujeto (trabajador y consumidor), sino el mundo donde el sujeto existe. Siendo que, como nos dice Lazzarato, la inversión de las empresas en la “máquina de expresión” supera con mucho las inversiones en mano de obra o medios de producción en sentido clásico, parece imposible comprender en la actualidad la producción y el trabajo a partir del modelo de la fábrica.

Lazzarato nos mostrará a través del concepto de noopolítica como dispositivo de poder, y a través también de su análisis del marketing como productor de cambios en la sensibilidad del alma, que en el capitalismo se produce un desarrollo que conduce desde la relación salarial como acceso “aux joie de la consommation”<sup>16</sup>, hasta el proyecto neoliberal de reinternalización de los objetos de deseo. Según Lazzarato la lógica de la explotación se queda corta para abarcar las modalidades de poder que se dan en el capitalismo contemporáneo.

*La empresa y la relación capital-trabajo impiden ver la dimensión social del acontecimiento que caracteriza la producción de la riqueza contemporánea, y determinan de este modo formas de explotación inéditas*<sup>17</sup>

Lazzarato considera que lo caracteriza fundamentalmente a las sociedades de control es la potencia de sus máquinas de expresión, que se constituyen en dispositivos de control

<sup>12</sup> MICHEL FOUCAULT, *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Semiotext(e), 1991. Publicado en castellano por Amorrortu.. pp. 123-124.

<sup>13</sup> *La production des hommes, op. cit.*, p. 170.

<sup>14</sup> *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control, op. cit.*, p. 100.

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> *La production des hommes, op. cit.*, p.169

<sup>17</sup> *Por una política menor, op. cit.*, p. 121.

de la subjetivación, y lo hacen gracias a que arraigan en la conversación, entendida como “medio vivo, el agenciamiento colectivo de expresión donde se forjan los deseos y las creencias”<sup>18</sup>. Las máquinas de expresión se constituyen en máquinas para la creación de mayorías, de “estándares de subjetividad”. El “hombre promedio” se constituye, nos dirá Lazzarato, no por el intercambio económico, sino más bien por el intercambio comunicacional, a través de una movilización de la memoria y de la atención, apuntando directamente “a lo sensible”<sup>19</sup>.

*En las sociedades de control, todos los dispositivos de acción a distancia de un cerebro sobre otro pueden ser definidos como tecnologías del tiempo o de la memoria (...) 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 vivo*<sup>20</sup>.

Cuando Lazzarato nos dice que “las máquinas de expresión intervienen en el tiempo”<sup>21</sup> lo que nos dice es que el tiempo queda fijado por ellas a través del marketing, la publicidad, en alternativas preestablecidas. La empresa constituye a la sociedad en públicos, nos dirá Lazzarato, en base a su lectura de Zarifian. Las técnicas de gobierno de la empresa van encaminadas a la inclusión de los individuos en el mundo creado por ella, de modo que vender es, en última instancia, construir un público. La publicidad, nos dirá Lazzarato, “distribuye las maneras de sentir para solicitar las maneras de vivir”<sup>22</sup>. *El marketing es el centro estratégico de una empresa que, tal y como decía Deleuze, tiene alma. La empresa contemporánea captura “la actividad de creación y de efectuación de las subjetividades”, y esto es posible atendiendo a los acontecimientos, esto es “devenir activos frente a la inestabilidad y hacerlo de manera conjunta en las gestiones “comunicacionales”*<sup>23</sup>.

*La comunicación y la información actúan en el interior de la creación de posibles para reducir la relación de acontecimiento y sus bifurcaciones imprevistas, sus aperturas problemáticas (...) El proceso de actualización y de efectuación del acontecimiento debe ser normalizado y sometido (...) a través de la información y la comunicación. Se trata de neutralizar el acontecimiento (...) de reducir lo imprevisible (...) a lo previsible, lo conocido, el hábito de la comunicación*<sup>24</sup>.

Lazzarato nos mostrará de la mano del pensamiento de Mijaíl Bajtin, que los públicos constituyen los modos de subjetivación de las sociedades de control. Lo que le interesa a Lazzarato es el análisis que Bajtin hace de la función de la conversación en la transmisión de la palabra ajena, sobre la base de la relevancia que tiene la “acción de la palabra ajena”

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>19</sup> *Ibidem*

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Ibidem*

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 103

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 103

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 144

en los procesos de constitución de la subjetividad. Hablar, como dice Bajtin, quiere decir abrir un camino en la palabra misma, que es una multiplicidad llena de las voces, las entonaciones y los deseos de los demás<sup>25</sup>. La conversación debe ser comprendida, según nuestro autor, como un acontecimiento dialógico, “como una cocreación y una coefectuación de la cooperación de las subjetividades cualesquiera”<sup>26</sup>. Es por ello que la forma que toma en las sociedades de control la expropiación capitalista consiste, como nos dirá Lazzarato, en integrar y canalizar “la potencia de expresión y de constitución de la multiplicidad, al separarla de su propia capacidad para crear posibles y propagarlos”<sup>27</sup>.

*El desempleo, la pobreza y la precariedad son los resultados directos de la acción de la empresa (y de las políticas de empleo) ya que la captura de la productividad social impone, en primer lugar, una jerarquización social que desconoce la naturaleza cooperativa y de acontecimiento de la producción. La empresa explota en primer término a la sociedad, jerarquizándola y constituyéndola en públicos y clientes, explotando la creación social de lo posible y su efectuación*<sup>28</sup>.

Y lo que ocurre cuando la cooperación no es afirmada por las singularidades como apuesta política, es que el marketing es capaz de alcanzar a los individuos en su singularidad y “reducirlos a muestras en los bancos de datos”<sup>29</sup>. La dinámica de la cooperación es anulada cuando se impone la lógica de la empresa, de modo que el capitalismo constituye desde su nacimiento, según la filosofía del acontecimiento, “una lucha contra la infinitud de los mundos posibles que lo preceden y lo desbordan”<sup>30</sup>. El marketing y la publicidad deben captar la palabra persuasiva, nos dirá Lazzarato, para producir cambios en la sensibilidad. Los cambios en la sensibilidad son necesariamente previos a las mutaciones económicas. Sólo captando esa palabra que, a diferencia de la palabra autoritaria, “abre los espacios de creación de posibles”, porque es capaz de enredarse en nuestras propias palabras, puede el marketing y la publicidad definir un patrón a través de la creación de deseos y creencias. El patrón es lo que se denomina la mayoría, fruto de un proceso de subjetivación que “remite a un modelo de poder establecido histórico o estructural”<sup>31</sup>. Y, siguiendo a Deleuze y Guattari, Lazzarato nos dirá que, por el contrario, el proceso de subjetivación minoritario “consiste en sustraerse a las asignaciones del poder”<sup>32</sup>.

Estamos cerca de la caracterización de Deleuze y Guattari según la cual el capitalismo se constituye como “objeto global de una catexis de deseo”<sup>33</sup>:

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 149

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 161

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 121

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> *Ibidem*, 133

<sup>32</sup> *Ibidem*

<sup>33</sup> *El Anti Edipo, op. cit.*, p. 36

*Deseo del asalariado, deseo del capitalista, todo palpita de un mismo deseo basado en la relación diferencial de los flujos sin límite exterior (...) es al nivel de los flujos (...) monetarios, no al nivel de la ideología, que se realiza la integración del deseo*<sup>34</sup>

Será Guattari quien nos hablará de la necesidad de nuevos modos de relación en el mundo y en el campo social para poder transformar lo que él denomina “fijación libidinal de los individuos al sistema del Capital”<sup>35</sup>.

*El derrocamiento del capitalismo moderno no es, por lo tanto, una simple lucha contra el sometimiento material y contra las formas visibles de la represión; atañe también y sobre todo a la creación de una multiplicidad de funcionamientos alternativos*<sup>36</sup>.

Resulta vital un análisis adecuado de ese nuevo capitalismo que “produce mundos” para trazar las coordenadas para la lucha, que es creación y sustracción.

### 3. CAPITALISMO: VIDA Y PLUSVALOR

El pensamiento operaista y postoperaista plantea, en última instancia, que debemos reformular la lógica de la explotación bajo la consideración de una nueva fórmula de captura de plusvalor. Esta nueva fórmula hace que la explotación, tal y como nos indican Hardt y Negri, deba comprenderse más como un instrumento de dominio que como una función productiva. Paolo Virno, muestra esta faceta fundamental del capitalismo contemporáneo.

En el capitalismo postfordista el plusvalor no se extrae unívocamente del trabajo extraído a su vez de la fuerza de trabajo, al menos no en sentido clásico. El plusvalor se extrae de capturar la creación-cooperación que tiene su base en la “potencia virtual” como reformulación de la noción de fuerza de trabajo, y al mismo tiempo de la esfera de la reproducción. El valor se obtiene de la vida.

*El capitalismo contemporáneo tiene su principal recurso productivo en las actitudes lingüístico-relacionales del ser humano, en el conjunto de facultades -dynaméis, potencia-comunicativas que lo distinguen*<sup>37</sup>

Virno, a diferencia de Lazzarato, considera que la biopolítica es un efecto de lo que él llama “el hecho primario que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia”<sup>38</sup>, lo que constituye un giro profundamente marxista de la teoría de poder de Foucault. Para Virno, la noción de fuerza de trabajo es de tal centralidad en la teorización del postfordismo, que afirma que sólo bajo el modo de acumulación propio de estas últimas

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>35</sup> FELIX GUATTARI, *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p. 53

<sup>36</sup> MICHAEL HARDT Y ANTONIO NEGRI, *Commonwealth*, Cambridge (USA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. En castellano, Akal, Tres Cantos Madrid, 2011, p. 69

<sup>37</sup> PAOLO VIRNO, *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, p. 102

<sup>38</sup> *Ibidem*

décadas esta categoría se convierte en verdadera tal y como la define el propio Marx. La fuerza de trabajo como “sustantivo común” que designa “el conjunto de las facultades productivas en cuanto están comprometidas en la praxis productiva”<sup>39</sup>. “La dimensión potencial de la existencia se vuelve relevante precisamente y solamente con los ropajes de la fuerza de trabajo”<sup>40</sup>. Lo que hace la empresa postfordista es llevar al extremo la captura de la cooperación subjetiva, convirtiéndola en la principal fuerza productiva, lo que, en opinión de Virno, implica convertir la actitud comunicativa de los seres humanos, en tanto que comprendida en el concepto de cooperación, en principal fuente de plusvalor. Es por esto que nuestro autor presenta la tesis de que “el conjunto de la fuerza de trabajo postfordista, aún la más descualificada, es fuerza de trabajo intelectual, intelectualidad de masas”<sup>41</sup>. Debemos entender, señala Virno, la intelectualidad de masas como la forma en que se da en la actualidad el *general intellect*:

*Las actitudes más genéricas de la mente: la facultad del lenguaje, la disposición al aprendizaje, la memoria, la capacidad de abstracción y correlación, la inclinación hacia la autorreflexión (...) la intelectualidad de masas no hace más que tornar verdadera, por primera vez, la ya citada definición marxiana de fuerza de trabajo: “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad”<sup>42</sup>.*

Ahora bien, el capitalismo no ha dejado de medir el proceso de constitución de la diferencia y de la repetición a través del trabajo, mostrándose ajeno al hecho de que, si bien el tiempo de trabajo sigue siendo la unidad de medida vigente, no es en absoluto verdadera. Es lo que Marazzi llamará la “crisis de la mensurabilidad”<sup>43</sup>. Las implicaciones de esto son enormes, y Virno nos indica el camino para comprenderlas a través de la distinción marxiana entre “tiempo de trabajo” y “tiempo de producción”<sup>44</sup>. Para nuestro autor la necesidad de reformular la teoría del plusvalor obedece al hecho de que éste no parece obtenerse en la actualidad del plustrabajo (diferencia entre trabajo necesario y conjunto de la jornada laboral). Para Virno, el plusvalor está determinado en el postfordismo por la diferencia entre “un tiempo de producción no computado como tiempo de trabajo y el tiempo de trabajo propiamente dicho”. Lo que importa es la distinción entre tiempo de producción y tiempo de trabajo: “Denomino por eso “tiempo de producción” a la unidad indisoluble de vida retribuida, trabajo y no-trabajo, cooperación social emergida y cooperación social sumergida.”<sup>45</sup>

En esta misma línea, Marazzi nos hablará de una fusión entre el trabajo y el trabajador, en tanto que “se pone a trabajar la vida entera de los trabajadores (...) las competencias

<sup>39</sup> *Ibidem op. cit.*, p. 87

<sup>40</sup> *Ibidem*

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 114

<sup>42</sup> *Ibidem*

<sup>43</sup> CHRISTIAN MARAZZI, *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2014, p. 48.

<sup>44</sup> *Gramática de la multitud, op. cit.*, p.109. (Capítulos XII y XIII del segundo libro del Capital).

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 110

más que las calificaciones (...) la vida extralaboral (...) la vida toda de la comunidad lingüística”<sup>46</sup>. Este filósofo hace un análisis de la nueva naturaleza del trabajo, en tanto que “vida activa más que trabajo separado de la esfera biológico reproductiva”<sup>47</sup>. Por su parte, Virno nos dirá que es posible describir todo el conjunto de la fuerza de trabajo postfordista usando la categoría marxiana de desocupación, pues posee las características de aquel “ejército industrial de reserva” fluido, latente y estancado. Virno nos dice que lo que se ha venido denominando la “crisis de la sociedad del trabajo”<sup>48</sup> hace justamente que esta descripción pueda aplicarse a la clase trabajadora ocupada, y no solamente a un sector marginal de la fuerza de trabajo, como era la masa de desocupados tal y como la comprende Marx.

*Podemos decir: la desocupación es trabajo no remunerado; el trabajo, por su parte, es desocupación remunerada. Tenemos motivos para afirmar tanto que nunca se deja de trabajar como que se trabaja siempre de menos. Esta formulación paradójica y también contradictoria, atestigua, en su conjunto, la salida de sus bisagras del tiempo social*<sup>49</sup>.

La puesta a trabajar de la vida, que implica la superación de la separación fordista-industrial entre producción y reproducción, da cuenta del proceso omnívoro de desespacialización de la fábrica, junto al de virtualización de la empresa, dentro del cual cada poro de la vida es atravesado por el cálculo económico. Lo que se produce es una modificación crítica de la relación entre capital y trabajo, que se manifiesta en el hecho de que conviven en el cuerpo vivo de la fuerza de trabajo funciones de capital fijo y de capital variable. Esto se logra a partir de los procesos de flexibilización.

El filósofo Franco Berardi (Bifo) nos dirá que hay una correlación entre las luchas inspiradas en la concepción del trabajo asalariado como alienante, que buscaban la autonomía como autorrealización fuera de las cadenas del modelo obrero, y la absorción de ese impulso por parte del capital. El deseo escapaba de la fábrica y fue atrapado en un callejón de la gran ciudad. En realidad, la flexibilidad, que un día fue una conquista del trabajador sobre la gestión de su propio tiempo, hoy tiene un cariz completamente diferente, convertido en plena dependencia. De la voluntad de autorrealización personal que surgía de la desafección obrera, se desataron fuerzas, flujos de deseo que el capital supo tomar para “reencontrar su energía psíquica, ideológica y también económica”<sup>50</sup>.

*Hacia el fin de los setenta, la desafección obrera por el trabajo industrial, la crítica difusa de la jerarquía y la repetitividad habían quitado energía al capital. Todo el deseo estaba fuera del capital y atraía fuerzas que se alejaban de su dominio. Hoy sucede lo contrario: el deseo llama a las energías hacia la empresa, hacia la autorrealización en el trabajo. Y fuera (...) del business no parece quedar ningún deseo, ninguna vitalidad*<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> *Capital y lenguaje, op. cit.*, p. 54.

<sup>47</sup> *Ibidem*

<sup>48</sup> *Ibidem*

<sup>49</sup> *Gramática de la multitud, op. cit.*, p. 108.

<sup>50</sup> *La fábrica de la infelicidad, op. cit.*, p. 56.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

Bifo se muestra profundamente crítico en su análisis de todas las derrotas sufridas en los intentos de “hacer descarrilar el sistema del capital”<sup>52</sup>. Bifo cree que se puede encontrar el motivo de esos fracasos en el hecho de que el capital “es (...) un modelo de semiotización inscrito en las propias formas cognitivas de los seres humanos en sociedad”<sup>53</sup>.

Bifo defiende la idea de que una serie de mutaciones antropológicas conforman una subjetividad postalfabética, posconsignista, y que hoy está sometida a una depresión generalizada por exceso de flujos de comunicación y consumo, de pánico y precariedad. El pánico y la depresión para Bifo son los síntomas de una serie de transformaciones del sistema emocional, una especie de “reprogramación neurológica, psíquica, relacional” que se es el resultado de la inmersión en una “semiosfera hipermediática” que opera con cadenas de automatismos, automatismos que se “inervan en todos los nexos de la relación social”<sup>54</sup>.

Una de las valiosas aportaciones de Bifo es que consigue escapar de las dos tendencias que han marcado la conceptualización de la llamada New Economy: la paranoia y el énfasis apologético. En Bifo, la felicidad aparece como criterio ético y político, en contraposición con el criterio de la autenticidad humana que se da en las críticas conservadoras de la innovación tecnológica. Ahora bien, rápidamente observaremos cómo el objetivo de Bifo no es definir un criterio universal, sino más bien revelar cómo se fabrica una felicidad homologada, que acaba constituyéndose en una fabricación a escala planetaria de infelicidad, pues produce una inyección de grandes dosis de sentimiento de inadecuación por parte del mecanismo comunicativo de la publicidad. Pero es cuando la felicidad irrumpe también en el discurso político y económico cuando, nos dice Berardi, que podemos hablar de una mutación funcional de la categoría de alienación, siendo más apropiado, más operativo, para nuestro autor, hablar de infelicidad:

*Lo que el historicismo idealista llamaba alienación era el intercambio de la autenticidad humana con el poder abstracto del dinero. Nosotros ya no hablamos de alienación, porque no creemos que exista ya ninguna autenticidad de los humanos. Sin embargo, tenemos la experiencia cotidiana de una infelicidad difusa*<sup>55</sup>

De lo que Bifo nos habla es de cómo la libertad ha sido reducida a un “gris desierto de infelicidad”<sup>56</sup> a partir de la sustracción del tiempo disponible, sobre la base de una especie de “ideología en red” que recodifica el cerebro social al hacer que el ser humano se haya embarcado en “seguir la loca velocidad de la máquina digital hipercompleja”<sup>57</sup>.

Bifo se refiere a un “desfase patógeno”<sup>58</sup> para caracterizar la demente relación entre un ciberespacio ilimitado y un cibertiempos limitado que se encuentra en el fundamento mismo de la economía y de la vida social.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>53</sup> *Ibidem*

<sup>54</sup> *Ibidem*

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 30

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 32

<sup>57</sup> *Ibidem*

<sup>58</sup> *Ibidem*

*Se puede expandir la capacidad de elaboración del cerebro mediante las drogas, el adiestramiento, y la atención (...) pero el cerebro orgánico tiene límites que tienen relación con la dimensión emocional y sensible del organismo consciente (...)*

*La esfera objetiva del ciberespacio se expande a la velocidad de la replicación digital, pero el núcleo subjetivo del cibertiempos evoluciona a ritmo lento, al ritmo de la corporeidad, del goce y del sufrimiento<sup>59</sup>.*

Es en esta relación diferencial donde operan la sustracción del tiempo y la inoculación del pánico. Creo que podríamos decir que el trabajador de la última fase del fordismo encontró en la promesa de la libertad y de la sustracción a la alienación, una dependencia sin precedentes y unas dosis de infelicidad difícilmente asumibles.

*(...) el semiocapitalismo (...) es una fábrica de infelicidad. La energía deseante se ha trasladado por completo al juego competitivo de la economía; no existe ya relación entre humanos que no sea definible como business, cuyo significado alude a estar ocupado, a no estar disponible. Ya no es concebible una relación motivada por el puro placer de conocerse<sup>60</sup>.*

Pero si la categoría de felicidad/infelicidad es útil dentro del proyecto de Bifo es fundamentalmente porque pone de manifiesto la naturaleza del “doble régimen económico mundial”<sup>61</sup>, naturaleza, que en este caso no es dialéctica. De su carácter no dialéctico surge la tesis de la infelicidad. Podríamos decir que no cabe hablar de privilegio y miseria, puesto que Bifo saca a la luz la miseria de la clase “funcionalmente integrada”, y al hacerlo, no debemos entender que se instala en una posición intolerable al comparar realidades que parece hasta inmoral comparar. Lo que Bifo revela es cómo forma parte de la ideología felicista “hacer como si no existieran cuatro quintas partes de la humanidad”, instalando en el discurso de la clase “funcionalmente integrada”, “clase virtual”, una doble supresión: “la de la temporalidad vivida del cuerpo erótico”, y la “realidad vivida del cuerpo planetario”<sup>62</sup>.

*La polarización entre zonas de infoproducción y zonas de trabajo industrial descentralizado hace visible una profunda dicotomía (...) una frontera quebrada pero que no puede ser atravesada entre clase virtual planetaria y proletario planetario (...) La frontera no (...) geográficamente reconocible, sino que atraviesa cada continente, cada país y cada ciudad, y rehace el mapa de las relaciones de proximidad y lejanía. (...) El circuito mundial informativo y la producción global del imaginario parten de la clase virtual hacia la underclass<sup>63</sup>.*

De lo que somos testigos por lo tanto, es de una economía que precariza hasta lo inverosímil la fuerza de trabajo, y que al tiempo que se hace depender la competitividad

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 41

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 29

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 136

<sup>62</sup> *Ibidem*

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 134

empresarial de la llamada “infosfera”. Esto plantea varios problemas, uno de ellos es el clásico problema de la demanda, que se ve profundamente afectada por la contracción salarial, que tiene su vía de solución en el endeudamiento, pero que, como veremos a continuación, tiene efectos profundos en la propia subjetividad. Otro problema es el de la necesidad creciente de invertir en máquinas de información para comprar el bien escaso que constituye la limitada capacidad humana de atención. Es difícil que esto ocurra sin generar nuevas formas de neurosis, que minen de maneras inéditas la potencia de sustracción y de producción de subjetividades.

Respecto a la cuestión del endeudamiento, podemos decir que el poder del capitalismo está siempre en proceso de construcción, no constituye una estructura o un sistema *a priori*, sino que se constituye a través de relaciones de poder heterogéneas, entre las que destaca por su eficacia la relación acreedor-deudor. En su obra *The making of the indebted man*, publicada en 2011, Lazzarato dará una nueva dimensión al concepto de modulación como modalidad de ejercicio del poder al tratar la cuestión de la deuda:

*La deuda no es sólo un mecanismo económico, es también una técnica de seguridad del gobierno que tiene como objetivo reducir la incertidumbre respecto al comportamiento de los gobernados. Al entrenarlos para que “prometan” (para que honren su deuda) el capitalismo ejerce “control sobre el futuro”, puesto que las obligaciones de la deuda le permiten a uno prever, calcular, medir y establecer equivalencias entre comportamiento presente y futuro. Los efectos del poder de la deuda sobre la subjetividad (culpa y responsabilidad) permiten al capitalismo salvar la distancia entre presente y futuro<sup>64</sup>.*

Lazzarato nos dirá que la deuda actúa neutralizando las actitudes colectivas y también la memoria de las luchas colectivas, puesto que hace más difuso el conflicto. Nuestro autor señala la gran diferencia que constituye la objetivación del futuro con respecto a la objetivación del tiempo de trabajo, y cómo esto transforma radicalmente nuestras posibilidades de acción tanto individual como colectiva. En primer lugar, Lazzarato nos advierte de que aquello que se denomina de modo generalizado especulación, en realidad no es más que una máquina de capturar plusvalor, pero en el contexto de unas nuevas condiciones de acumulación capitalista, en que es imposible distinguir la renta del beneficio. Es por eso que Lazzarato apuesta por hablar de deuda e interés, y no de finanzas, para ser más precisos a la hora de caracterizar el neoliberalismo, puesto que, como hemos dicho, lo relevante en el capitalismo contemporáneo es la fuerza que ha adquirido la relación acreedor-deudor.

*Contrariamente a lo que los economistas, periodistas y otros “expertos” nunca se cansan de repetir, las finanzas no son un exceso especulativo que debe regularse, una simple función capitalista para garantizar la inversión. Tampoco son una expresión de la codicia y rapacidad de la “naturaleza humana” que deba ser dominada racionalmente. Son, por el contrario, una relación de poder. La deuda son finanzas desde el punto de vista*

---

<sup>64</sup> MAURIZIO LAZZARATO, *The making of the indebted man*, Semiotext(e), Amsterdam, 2012., p. 46.

*de los deudores que han de devolverla. El interés son finanzas desde el punto de vista de los acreedores, accionistas que se aseguran de beneficiarse de la deuda*<sup>65</sup>.

Sobre la afirmación de que las finanzas constituyen fundamentalmente una relación de poder, lo que Lazzarato nos propone es dejar de llamar al capitalismo *capitalismo financiero*, para comprender que de lo que realmente se trata es de una economía de la deuda. De este modo, al considerar las crisis en este sistema capitalista de la deuda, dejaremos de caer en el error de interpretarla como un desajuste entre economía real y economía virtual, entre finanzas y producción, y las tomaremos como una serie de indicadores del nivel de equilibrio entre acreedores y deudores. Lazzarato nos dirá que a través de una “construcción social del riesgo”<sup>66</sup>, que se produce por la financierización de las economías domésticas,

*“el capitalismo empresarial accionario” pone la vida futura y la vida presente de la fuerza de trabajo materialmente una contra otra. Con la financierización, el ejercicio del biopoder se realiza directamente sobre todo el ciclo de la vida de la fuerza de trabajo*<sup>67</sup>.

De lo que se trataría mediante el endeudamiento generalizado, en última instancia, es de crear una subjetividad dependiente “*en la cual la racionalidad del homo economicus, del capital humano, reemplaza la idea misma de derecho social y de bien común*”<sup>68</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN: EL CUERPO QUE QUEREMOS, EL MUNDO QUE QUEREMOS

Como dijo con ironía William Booth, si en el imperio británico nunca se ponía el sol, el East End de Londres era un lugar en el que rara vez salía. En 1890, William Booth, fundador del Ejército de Salvación, publicó su obra *In Darkest England and the Way Out*<sup>69</sup>, que incluía algunos relatos sobre las condiciones de vida en las *casual wards* de Londres. El propio Booth decía de los relatos que aparecen en su obra, que representan “casos típicos de los hombres que deambulan actualmente por las calles” y añadía, “esta es la forma en que los nómadas de la civilización son constantemente reclutados desde arriba”. No estamos lejos de la idea de multitud, como muestra el siguiente fragmento:

*La reactivación económica se constata por doquier, particularmente en el barómetro del consumo de licor. Inglaterra es lo suficientemente próspera como para beber ron en cantidades que escandalizan al Ministro de Finanzas, pero no para proporcionar más techo que el de la noche estrellada a estos pobres marginados del Embankment. Para muchos, incluso para los que viven en Londres, el hecho de que cada noche tantos miles duerman a la intemperie puede constituir una novedad. Comparativamente, son pocas las personas que están en pie pasada la*

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 98

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 61

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 171

<sup>68</sup> FUMAGALLI, LUCARELLI, MARAZZI, NEGRI Y VERCELLONE, *La gran crisis de la economía global: mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Traficantes de sueños, Madrid, 2009, p. 87.

<sup>69</sup> WILLIAM BOOTH, *In darkest England, and the way out*, Project Gutenberg, 1999. (Recurso electrónico)

*medianoche, y cuando nos encontramos cómodamente arrojados en nuestras propias camas somos susceptibles de olvidar a la multitud que se encuentra fuera, bajo la lluvia y la tormenta, tiritando durante las largas horas nocturnas sobre los duros bancos de piedra, a la intemperie o bajo los arcos de las vías férreas. Sin embargo, esas gentes desamparadas y hambrientas están allí; mas, por ser en su mayoría gentes con el espíritu quebrantado, rara vez hacen que sus voces sean audibles para los oídos de sus vecinos. De vez en cuando, sin embargo, se escucha por un momento alzándose desde las profundidades un gemido agudo, que lastima insensiblemente los oídos, y luego todo queda en calma. Las clases desarticuladas se expresan tan infrecuentemente como la burra de Balaam (...)*

*(...) ¿Por qué no celebrar el Día de Lázaro, en el cual los Desocupados muertos de hambre, y los “ocupados” explotados y medio muertos de hambre de la ciudad, puedan arrastrarse con sus harapos, llevando a sus mujeres y niños demacrados y hambrientos en una Procesión de Desesperanza por las avenidas principales, pasando por delante de las mansiones y palacios de los barrios lujosos de Londres? Porque a estos hombres, las arenas movedizas de la vida moderna lentas pero seguras los están tragando. Estiran sus descarnadas manos hacia nosotros rogando en vano no caridad sino trabajo<sup>70</sup>.*

Marx concibe esta combinación explosiva de pobreza y potencia como la máxima amenaza a la propiedad privada, pues el trabajo vivo es a la vez “pobreza absoluta” como objeto y la “posibilidad general” como sujeto<sup>71</sup>. Marx, como sabemos, analiza el origen de la pobreza en su forma capitalista a partir de la tesis de la acumulación originaria. Sobre la necesidad de reformular esta tesis han insistido autores como Deleuze, Guattari, Hardt y Negri, o Marazzi, coincidiendo en lo adecuado de comprenderla como un proceso constante y no simplemente inicial.

En este sentido, Marazzi nos plantea la tesis de que asistimos a un nuevo proceso de acumulación desde la crisis del fordismo, proceso que se está dando en la esfera de la circulación y la reproducción, “externa a los clásicos procesos de producción”<sup>72</sup>. La acumulación de la que habla Marazzi es fruto de la creación enorme de una plusvalía que no genera crecimiento ocupacional ni salarial.

En lo que coincide el pensamiento operaista y postoperaista es en *que la acumulación no puede comprenderse desvinculada de la dimensión productiva de la multitud, una multitud que es esencialmente económica, esencialmente productora. De hecho, tampoco la multitud puede entenderse fuera del modo capitalista. La multitud no es la masa, porque no descubre lo común sino que lo produce. Y en esta línea, Hardt y Negri reescriben la definición marxiana de plusvalor como,*

*(...) la expresión del grado de explotación por el capital no sólo de la fuerza de trabajo del trabajador, sino también de las potencias comunes de producción que constituyen la fuerza de trabajo social<sup>73</sup>*

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 29-30 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>71</sup> *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>72</sup> *Capital y lenguaje*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>73</sup> *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 292.

En el postfordismo se da un desfase entre una riqueza producida de modo heterogéneo por una multiplicidad de relaciones constitutivas y una medición vinculada aún al paradigma del trabajo y del empleo. La persistente vigencia del paradigma del empleo hace posible ese desfase, pues legitima la apropiación más allá del trabajo, al mismo tiempo que mantiene la distribución de la riqueza dentro de los límites del empleo. Se extrae plusvalor, junto con la explotación del trabajo, de este desajuste entre lo verdadero y lo vigente, usando las palabras de Virno. Es necesario, entonces, descubrir lo verdadero para superar ese desajuste, esto es, para convertir lo verdadero en lo vigente. Y en esta línea aparece la idea de Virno de una “vida no remunerada”.

Virno nos habla también desde “el discurso de la subjetividad en la época de la multitud” y nos hace ver la relevancia de las tesis de Simondon para ese discurso. Según Simondon, el sujeto es un compuesto de “unicidad irrepetible” y “universalidad anónima”, relación conflictiva mediada por los afectos. Virno aprovechará para hacer una crítica a la idea de la Escuela de Frankfurt según la cual la infelicidad está representada por la ruptura entre el hombre singular que sufre por la visión lejana de la “potencia de la especie”. Pero para Virno,

*(...) la infelicidad y la inseguridad no derivan de la separación entre la existencia individual y las potencias preindividuales, sino más bien de su férreo entrelazamiento, en particular cuando este último se manifiesta como desarmonía, oscilación patológica, crisis<sup>74</sup>.*

O como muestra Guattari,

*¿podríamos (...) comparar el tiempo formal de alienación de un campesino senegalés con el de un funcionario del ministerio de hacienda o un técnico de IBM! Sin embargo, el control real de los tiempos maquínicos, de la servidumbre de los órganos humanos a los agenciamientos productivos, no podría medirse de forma válida a partir de ese equivalente general. Se puede medir un tiempo de presencia, un tiempo de alienación, la duración del encarcelamiento en una fábrica o en una prisión; no se pueden medir sus consecuencias sobre un individuo<sup>75</sup>.*

La relación que vincula al trabajador con la pobreza, aparece ya en autores como Maquiavelo, Spinoza y Marx<sup>76</sup>. La concepción de los pobres como multitud excluida de la riqueza, pero incluida en la producción, pues la riqueza es siempre creación común de lo común, aparece en Maquiavelo y en Spinoza con su dimensión de potencialidad subversiva. Ahora bien, esta potencialidad es abatida algunas veces de manera explícita, y otras muchas su impotencia se muestra como resultado de algo mucho más complejo. Como ya veíamos con la conceptualización de la llamada ideología felicista que hacía Bifo, esta ideología opera a través de una doble supresión: “la de la temporalidad vivida del cuerpo erótico”, y la de la “realidad vivida del cuerpo planetario”<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Gramática de la multitud, op. cit., p. 80.

<sup>75</sup> Plan sobre el planeta, op. cit., p. 82.

<sup>76</sup> Commonwealth, op. cit., p. 69.

<sup>77</sup> La fábrica de la infelicidad, op. cit., p.136.

Hardt y Negri realizan una apuesta arriesgada al exigir una nueva lectura de la noción foucaultiana de biopolítica. Esta lectura permitirá afirmar la biopolítica como “creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación”<sup>78</sup>,

*(...) reconocer la biopolítica como un acontecimiento nos permite entender la vida como un tejido de acciones constitutivas, así como comprender el tiempo en términos de estrategia*<sup>79</sup>.

La multitud aparece para Hardt y Negri como figura clave de la estrategia biopolítica, comprendido el acontecimiento biopolítico como acto de resistencia en su producción de la vida. La multitud como “cuerpo incluyente” tal y como la entiende Spinoza; “abierto a encuentros con todos los demás cuerpos”, único sujeto posible de la democracia<sup>80</sup>. Lo que está en juego es justamente, tal y como señala Bifo, la recuperación “del sentido de la propia fisicidad, emotividad y humanidad”, único modo de recuperar el mando sobre la inteligencia colectiva atrapada por la tecnoestructura producida por la propia inteligencia colectiva, en esa semiotización irreversible que constituye el capitalismo.

*La sociedad no necesita más trabajo, ni más empleo, ni más competencia. Todo lo contrario. Necesitamos urgente una reducción del tiempo de trabajo, una gran liberación de la vida respecto de la fábrica social, con el fin de rehacerla como fábrica de relaciones sociales. Terminar con el vínculo entre ingreso y trabajo hará posible liberar energía para objetivos sociales que ya no pueden ser concebidos como parte de la economía y que deben convertirse en nuevas formas de vida*<sup>81</sup>.

Lo que Bifo está señalando es la necesidad de cambiar “los paisajes del deseo”<sup>82</sup>, y de crear “zonas de contención terapéutica”. Y todo ello con el objetivo de hacer del comunismo “una de las formas posibles de autonomización respecto de la regla capitalista”<sup>83</sup>. En esta línea, queremos concluir con Bifo diciendo que,

*sobre una superficie lenta de nuevas tendencias (...) las políticas y las terapias serán la misma actividad en el tiempo que viene*<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup> *Commonwealth*, op. cit., p. 73.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>80</sup> *Ibidem*

<sup>81</sup> AA. VV.: *Impasse: dilemas políticos del presente* (coordinado por Colectivo Situaciones), Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 72.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 78

<sup>84</sup> *Ibidem*