

Hacia una conceptualización filosófica del
postfordismo y la precariedad: elementos
de teoría y método *(post)operaista*

Antonio Gómez Villar

TESIS DOCTORAL UPF / 2014

DIRECTORA DE LA TESIS

Sonia Arribas Verdugo

DEPARTAMENT D'HUMANITATS



A Bartolo, el del segundo

Agradecimientos

A Francisco Fernández Buey, Paco, por su integridad y honestidad intelectual; y por las charlas entre un joven autonomista y un sabio gramsciano. A Sonia Arribas, por aceptar dirigirme la tesis en un momento delicado; por sus siempre atentas y fecundas lecturas, por dejar hacer y estar siempre disponible.

A mis padres, quienes me dieron la palabra y el afecto; por los cuidados y por haber sido siempre un ejemplo. Y a mi hermano Carlos, porque siempre se le echa de menos. Gracias por los modos que tienen de hacerse presentes.

A Andrea, el amor de mi vida, mi compañera, por llegar a mí no como necesidad sino como desborde, como exceso, como un desajuste que cada día vivo con más alegría si cabe. Por el *oikos* que hemos construido. Por ser compañera siempre, también en el largo, y a veces difícil, proceso de escribir una tesis doctoral.

A mi abuela Josefina, porque ya no quedan “abuelas Josefinas” –la de la caja de galletas en el decir de Andrea. Por su sabiduría, por su saber estar, porque la alegría es tranquilidad; a mi bisabuelo, por no sembrar el odio en el alma de la niña; y a mi abuela Isabel, por su valentía y coraje.

A mi tío Antonio, por amar la sabiduría y enseñarme a amarla. Y a Floren y Manuel, por las tardes y noches compartidas bajo la parra.

A la familia del 2º de Coín, y en especial a Bartolo, porque nuestro cariño siempre se sustrajo de toda forma institucional de amistad: a veces un tío, otras un abuelo, y siempre un amigo.

A María Jesús Marigil Inchausti, una maestra republicana en el régimen del 78; a Marco Parmeggiani, profesor de filosofía en segundo de bachillerato, porque ahí comenzó todo; a los compañeros y profesores de la Facultad de Filosofía de Málaga, en especial a Luis Puelles, por descubrirme el método genealógico y la filosofía como creadora de conceptos; a los compañeros y profesores del máster de Filosofía de la UAB, del doctorado de Humanidades de la UPF y de la revista *Forma*;

también al Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile y a la Red Internacional de investigadores en biopolítica, porque tuvieron a bien acogerme durante tres meses de estancia de investigación, y en especial a Antón Fernández de Rota, por todo lo compartido. A los amigos del Colectivo Situaciones en Buenos Aires, y a Diego Sztulwark por las siempre estimulantes conversaciones.

Quisiera agradecer también al Departamento de Humanidades de la UPF que me haya dado la posibilidad de impartir clases en el grado de Humanidades. Quizás la docencia –el donar, el dar-nos– y el aula sean uno de esos pocos espacios de autonomía y resistencia que aún quedan en la Universidad.

Y a todas las inteligencias colectivas antagonistas con las que me he construido a lo largo de estos años. A los amigos de PROCURE (a María, Colo, Seba, Rafa, Sergio, María José); al grupo de filosofía de Coín (a Javier Muguerza y Ángel Avellaneda); a la Mesa por el Agua y Salvemos Río Grande (a Zape y Paco); a IU Coín (a Llagas, Choni, Miki y Gajete), a los compañeros del periódico Renacimiento; al Foro por la recuperación de la Memoria Histórica; a los amigos de la izquierda abertzale, a Jon y Andoni, porque siempre *Jotake irabazi arte*; a las plazas de un 15 de mayo cualquiera; al Ateneo Libertario (a Massimo y Laura); a Tanquem els CIEs y a Guanyem; a Artefakte y en especial a Raimundo Viejo, *compa operaista* con el que tenemos mucho que caminar y construir.

Resumen

Esta tesis doctoral tiene por objetivo proponer una conceptualización filosófica del postfordismo y la precariedad, a partir de la metodología *(post)operaista* y de sus aportaciones teóricas. Nuestro trabajo de investigación consiste, fundamentalmente, en la elaboración de una cartografía de los diferentes debates que han tenido lugar en el interior de esta corriente de pensamiento. La cartografía propuesta no es un fin en sí misma. Su elaboración se justifica en tanto abre una perspectiva para el análisis de las transformaciones en la composición de la fuerza de trabajo. Por un lado, el concepto de postfordismo aporta claves fundamentales para la comprensión de las dinámicas de valorización capitalista, de las líneas de conflicto y de los procesos de constitución de subjetividades; y, por otro, el concepto de precariedad, tal y como lo delineamos, se propone como el plano de inmanencia sobre el que el capital articula sus estrategias de expropiación, subordinación y captura de la nueva composición del trabajo.

Abstract

Based on a theoretical and methodological Post-Operaist approach, this Ph.D. dissertation poses a philosophical conceptualization of precarity and Post-Fordism. The fundamental focus of our research is the development of a cartography compiling the multiple debates that have taken place within this strand of thought. However, this cartography is not an end in itself; rather it aims to open a new perspective for the analysis of transformations in workforce composition. On the one hand, the concept of Post-Fordism provides not only fundamental elements for the comprehension of different dynamics of capitalist valorization, but also it is key to understand the lines of conflict as well the processes of subjectivation. On the other hand, the concept of precarity –as we outline it in this research– emerges as a plane of immanence upon which capital articulates its strategies of expropriation, subordination and capture within the new composition of labor.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	v
Resumen.....	vii
1. APARTADO METODOLÓGICO.....	1
1.1. INTRODUCCIÓN.....	1
a) Objeto y objetivo del estudio.....	1
b) Estructura de la investigación.....	7
1.2 EL MARCO TEÓRICO.....	12
a) La narrativa <i>operaista</i> : La ‘revolución copernicana’, la ‘composición de clase’ y los ‘ciclos de lucha’.....	12
b) El <i>(post)operaismo</i> : redefiniendo el campo conceptual de clase y de la autonomía. Del ‘obrero masa’ al ‘obrero social’.....	21
c) <i>(Post)operaismo</i> y post-estructuralismo: el revelamiento de una relación simbiótica.....	25
d) Una cartografía de los autores <i>(post)operaistas</i>	37
2. UNA GENEALOGÍA DEL POSTFORDISMO Y LA PRECARIEDAD.....	57
2.1. EL RÉGIMEN DE FÁBRICA.....	58
a) El nacimiento del trabajo asalariado: la ética del trabajo permea al movimiento obrero.....	58
b) Gramsci y el fordismo: un modelo social orgánico.....	62
c) El llamado ‘socialismo real’: la penetración en todo el cuerpo social del propio régimen de fábrica.....	65
2.2. LA ‘CONTRARREVOLUCIÓN’.....	67
a) La fuerza de la diferenciación inmanente: una nueva disposición de la subjetividad por “proliferación rizomática”.....	67
b) El ‘movimiento italiano del 77’: fin de la ética del trabajo como base de la identidad política de ‘la izquierda’.....	71
c) El poder constituyente antagonista: definiendo los contenidos de los dispositivos de captura.....	75
2.3. PARA UNA CRÍTICA DE LA ‘CONTRARREVOLUCIÓN’.....	82

a) La incompatibilidad de la ‘crítica artística’ y la ‘crítica social’	82
b) Del horizonte mecanicista a la teoría del dispositivo: el desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo	84
c) La historia social como la constante coexistencia de la confrontación y coincidencias de intereses: la ambivalencia de la precariedad	87
 3. HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA DEL POSTFORDISMO	 93
 3.1. LA IRRUPCIÓN DEL LENGUAJE EN LA ESFERA DE LA PRODUCCIÓN	 93
a) La subsunción de la actividad lingüística en el proceso de valorización capitalista: el trabajo deviene lingüístico.....	93
b) De la cadena de montaje silenciosa a la “fábrica locuaz”	100
 3.2. EL <i>GENERAL INTELLECT</i> COMO COOPERACIÓN INCONMENSURABLE	 106
a) El “Fragmento sobre las máquinas”: punto de partida e inspiración del <i>operaismo</i> italiano	106
b) El <i>general intellect</i> marxiano: la forma general de la inteligencia humana se convierte en fuerza productiva	109
c) El <i>general intellect</i> : atributo del trabajo vivo que remite a la cooperación social y la comunicación.....	110
 3.3. LA FORMA-VALOR	 116
a) La racionalidad del tiempo-átomo descrito por Marx: el valor como magnitud	117
b) El proceso de valorización pierde la unidad de medida cuantitativa conectada con la producción material	118
 3.4. LA FÁBRICA SOCIAL Y DIFUSA	 121
a) La transición histórica marxiana de la ‘subsunción formal’ a la ‘subsunción real’.....	121
b) La fábrica social y difusa en su dimensión espacial y temporal..	123
 3.5. DEL RÉGIMEN FABRIL AL RÉGIMEN EMPRESARIAL.....	 132
a) La empresa separada de la fábrica: máquina de expresión que crea un mundo de sentido y significación	132

b) El ‘logo’ de la empresa postfordista como experiencia relacional: el dispositivo de producción de subjetividad.....	133
3.6. EL POSTFORDISMO: LA SIMULTANEIDAD DE LO ASINCRÓNICO	139
4. HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DISPOSITIVOS DE CAPTURA DEL CAPITALISMO POSTFORDISTA	157
4.1. ‘LO COMÚN’: LA RIQUEZA SE CONECTA DE FORMA COOPERATIVA	157
a) La creación de la cooperación social productiva: inmanente al propio trabajo	157
b) La acumulación capitalista encuentra su aplicación material en la estructura relacional y reticular de la producción	161
c) El proceso de captura y expropiación del <i>general intellect</i> : ‘lo común’ es el locus de la obtención de plusvalía	165
4.2. LOS DISPOSITIVOS DE LAS SOCIEDADES DE CONTROL: INMANENTES AL CAMPO SOCIAL.....	171
a) Los dispositivos de control: técnicas biopolíticas para capturar el desbordamiento y el exceso de subjetividad.....	179
b) El exceso de las finanzas: la contrapartida dialéctica del exceso de producción biopolítica	184
5. HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA DE LA PRECARIEDAD	189
5.1. EL ‘BIOS’ PUESTO A TRABAJAR: LA PRECARIEDAD COMO CONDICIÓN BIOPOLÍTICA.....	191
a) ‘Biopoder’ y ‘biopolítica’ en M. Foucault y A. Negri	191
b) El plusvalor: interrelacionado de manera directa con el ciclo de la vida de los seres humanos	195
c) El postfordismo: sociedad y cultura coinciden con una condición ontológica	198
d) La “empresarialización de la vida”: el olvido de A. Negri.....	202
e) La deuda como control de la subjetividad y de formas de vida...	210
5.2. LA CULTURA DEL RIESGO	214
a) La crítica (<i>post</i>) <i>operaista</i> a la sociedad del riesgo en la sociología crítica	215

b) La ruptura de las líneas divisorias entre miedo/angustia y temor relativo/temor absoluto en Paolo Virno.....	217
5.3. VIDAS ABANDONADAS: LA PRECARIEDAD EN EL POSTFORDISMO	218
a) Paolo Virno: la biopolítica como un efecto derivado del concepto ‘fuerza de trabajo’.....	219
b) Franco Berardi (Bifo): el tiempo humano es transformado en tiempo abstracto por el acto de subsunción productiva.....	222
c) Antonio Negri: las manifestaciones productivas de la <i>nuda vida</i>	228
d) La precariedad: el dispositivo de captura del exceso subjetivo ..	232
CONCLUSIONES.....	241
BIBLIOGRAFÍA.....	253

1. APARTADO METODOLÓGICO

1.1 INTRODUCCIÓN

a) Objeto y objetivo del estudio

Esta tesis doctoral tiene por objetivo proponer una conceptualización filosófica del postfordismo y la precariedad, a partir de la metodología *(post)operaista* y de sus aportaciones teóricas. Nuestro trabajo de investigación consiste, fundamentalmente, en la elaboración de una cartografía de los diferentes debates que han tenido lugar en el interior de la corriente de pensamiento *(post)operaista*. Nos interesa atender a la configuración de un modo de pensamiento que es irreductible a cualquier intento de síntesis a un todo homogéneo. Por el contrario, el modo en que articulamos la cartografía de los conceptos ‘postfordismo’ y ‘precariedad’ es a partir del rastreo de las tensiones entre las diferentes líneas de pensamiento que habitan en el interior de la corriente conocida como *(post)operaista*.

Dado que se trata de una corriente cuyas elaboraciones teóricas no pueden ser reducidas a una unidad, penetramos en ellas desde las grietas y fisuras de sus formas desbordantes, disruptivas, proliferantes y rizomáticas. De hecho, unas de las características que signa el pensamiento *(post)operaista* es, justamente, proponer conceptos que se entrecruzan de manera tal que las jerarquías entre ellos se disuelven.

Hemos revisado los libros, artículos y escritos de diferente naturaleza de los autores que adscribimos al *(post)operaismo* con el objeto de exponer sus ideas con claridad; relacionar los diversos marcos teóricos y enfoques; sostener las tensiones entre ideas disímiles y desvelar el porqué de los énfasis puestos por cada autor en diferentes ejes; atender a las derivaciones a veces contradictorias de sus planteamientos; y tender puentes entre ellos.

A lo largo de nuestra investigación no hemos encontrado estudios que hayan elaborado una cartografía, compilación o reconstrucción con las

características que nosotros proponemos. Somos conscientes de que la cartografía que aquí presentamos es una de las muchas posibles que se podrían hacer. Nuestra lectura ha dispuesto los materiales trabajados de un modo determinado, no cerrando la posibilidad a otras narraciones, a otras articulaciones posibles que conduzcan a conclusiones bien diferentes.

El hecho de dialogar con autores que son no solo contemporáneos sino también coetáneos; y el hecho de que los conceptos que se pretenden conceptualizar –‘postfordismo’ y ‘precariedad’– estén inmersos en un proceso de transición, formen parte de una realidad en proceso, de paradigmas sistémicos aún no acabados y plenamente asentados –por mucho que esta investigación pretenda rastrear y evidenciar sus líneas de tendencia–, supone que esta investigación está llena no tanto de ausencias como de líneas que explorar y continuar pensando.

Los dos conceptos propuestos serán abordados desde la filosofía, entendida como un modo de pensamiento radical, un tipo de racionalidad que opera, en el decir de Deleuze, creando e inventando conceptos. Atravesar la corriente *(post)operaista* desde la filosofía ha sido un importante desafío, pues se trata de una corriente de pensamiento que aborda diferentes temáticas desde ángulos, perspectivas y disciplinas bien distintas: desde la filosofía, la ciencia política, la economía política, la sociología, la antropología o la estética. Entendemos que inscribir nuestra investigación en la reflexión filosófica es también un aporte singular.

Desde esta reivindicación de la filosofía como práctica conceptual, entendemos la filosofía como una disposición vital, un disponerse a ser transformado en lo más íntimo del ser, una práctica de vida sin garantías –sin “barandillas”, diría Hannah Arendt. En el problema filosófico que abordamos afloran los cuerpos de quienes les dan vida y los soportan. No se trata de palabras teóricas vacías, sino de palabras inscritas en el mundo y en el cuerpo de quienes las enuncian. Es una tesis que tiene como punto de partida y motivación nuestras propias necesidades, pensada desde nuestra propia biografía y trayectoria, desde las preguntas en las que nos ha puesto la vida que hemos atravesado. Es siempre un cuerpo el que piensa.

Consideramos que el *(post)operaismo* ha sabido plantear de forma rica las premisas fundamentales de la realidad que pretendemos conceptualizar.

Sus teorizaciones iniciales, en la década de los '70, sobre el tránsito del “obrero-masa” al “obrero-social”; el tránsito de la fábrica a la metrópolis como espacio de articulación de la producción; el *general intellect* como motor del nuevo modo de producción; y la necesidad de pensar las mutaciones del trabajo por fuera de los límites que impone la economía política, nos ofrecen numerosas claves para comprender la orientación y la profundidad de las transformaciones en curso.

Ya el conocido como ‘Laboratorio Italia’ de los años '60 y '70 fue un taller de experimentación, elaboración y práctica teórica en el interior de las luchas, desde la fenomenología de los comportamientos subversivos que expresaba el antagonismo obrero. Comenzaron a pensar la realidad subjetiva de los trabajadores inmateriales y a proponer una geografía variable de la nueva composición del trabajo como referentes de un análisis materialista y del proyecto antagonista. Además, supieron reconocer las posibilidades políticas que contenían las transformaciones atendiendo a las mutaciones de la subjetividad.

La cartografía que proponemos no es un fin en sí misma. Nos interesa porque nos posibilita abrir diferentes debates, problemáticas e interrogantes que nos permiten abordar los cambios en la composición de la fuerza de trabajo, en las dinámicas de valorización capitalista, en las líneas de conflicto y en los procesos de constitución de las subjetividades en el postfordismo.

En este sentido, queremos destacar que el *(post)operaismo* no nos ofrece descripciones sociológicas generales sobre la transición actual, sino elementos con los que operar desde el interior de las luchas y la producción de subjetividad. Las lecturas *(post)operaistas* no quedan atrapadas en las evidencias meramente sociológicas del postfordismo y la precariedad, sino que proponen lecturas políticamente operativas.

Frente a las lecturas ‘objetivistas’ –pura reducción a lo existente–, el pensamiento *(post)operaista* adopta una función afirmativa y creadora. Los conceptos siempre son pensados desde la creación e invención de nuevas formas de autonomía y antagonismo, que dan cuenta de una topología de la resistencia del trabajo vivo. Sus análisis siempre tienen como punto de partida los bloqueos, los puntos de crisis, las rupturas, la

apertura de nuevos planos y las líneas de fuga immanentes a la nueva configuración del trabajo postfordista.

Desde esta perspectiva, la pérdida de centralidad de la fábrica –elemento fundamental en los análisis *(post)operaistas*– es más política que sociológica, en tanto su configuración material actual es, al mismo tiempo, el resultado de procesos de lucha y la apertura de un nuevo campo de batalla. Así, al tiempo que se señala la extensión de los procesos de valorización al conjunto de la sociedad, se propone la transformación del lugar de la resistencia –de la fábrica a la metrópoli.

Ello ha generado, a nuestro entender, una definición fecunda de la fenomenología y la ontología del postfordismo. En este sentido, es clara la influencia foucaultiana, en tanto que el *(post)operaismo* recoge la invitación del filósofo francés a estudiar el neoliberalismo no como un conjunto de medidas económicas –desvelando los mecanismos económicos de producción y acumulación de valor– sino desde los efectos que tiene en la producción de subjetividad.

Dada la naturaleza de esta investigación –como tesis doctoral– y, por tanto, la exigencia de acotar el objeto de estudio para hacerlo abordable, en nuestra cartografía solo vamos a atender a la ‘composición técnica’ de clase, con el objeto de rastrear y poner luz a los interrogantes acerca de quién, qué y cómo produce en el postfordismo. Aunque sea poco *operaista*, nos vemos obligado a no prestar atención a la ‘composición política’, esto es, a las nuevas formas de antagonismo y autonomía.

El *operaismo*, ya en la década de los ’60 y ’70, realizó una distinción que es decisiva para exponer los objetivos de esta investigación. Trazó la distinción entre la ‘composición técnica’ de clase y la ‘composición política’. Por ‘composición técnica’ se entiende la relación que la clase obrera tiene con las máquinas, su condicionamiento, las formas tecnológicas de la producción y de la organización del trabajo; y, por ‘composición política’, las relaciones fundamentales para determinar las formas de organización del proletariado, la historia de sus luchas políticas, de sus organizaciones y la mutación de sus necesidades y deseos.

Desde la narrativa *operaista*, una composición técnica siempre implica una cierta composición política que abre un ciclo de luchas. En otras

palabras: a ciertas formas adoptadas por la organización de la producción –composición técnica– corresponden ciertos patrones de comportamiento que prefiguran las respuestas inmanentes a aquellas formas –composición política.

En cualquier caso, la determinación de los contornos generales de la composición técnica del trabajo nos invita a reconocer los medios que tenemos a nuestra disposición para un proyecto de liberación del capital. De hecho, los análisis del nuevo modo de producción que lleva a cabo el *(post)operaismo* nos plantea una pregunta sugerente, y quizás sea su gran contribución como corriente de pensamiento, acerca de la posibilidad que tiene el conocimiento de devenir autónomo. Insistimos, las posibles respuestas a esta pregunta exceden los objetivos de esta investigación.

Esta delimitación del objeto de estudio dificulta el diálogo con otras corrientes de pensamiento contemporáneo. Y es que, como luego desarrollaremos en el marco teórico, los autores *(post)operaistas* comparten un elemento común que los diferencia de otras corrientes de pensamiento: la atención por ‘lo económico’. Con ello, queremos decir que los planteamientos *(post)operaistas* sostienen que las transformaciones del capitalismo afectan a la vida y la subjetividad, que la política no es una esfera independiente de la economía. Aunque esta perspectiva la podemos encontrar en otras corrientes de pensamiento, en ninguna de ellas es tan marcada.

Alain Badiou, por ejemplo, no reconoce ninguna necesidad de estudiar economía y los conceptos marxistas por miedo a pecar de economicismo; tampoco Giorgio Agamben, quien reconduce las disciplinas económicas a una matriz teológica de la que no parece haber escapatoria. Escribe Lazzarato al respecto: “en Badiou o Rancière no está la producción, no está la fábrica [...] siempre me ha llamado la atención que en Badiou y Rancière no aparezca ni siquiera el concepto de máquina [...]. En Badiou y Rancière está el político, pero no el capitalismo. Está el político, pero el precapitalista. Están Platón y Aristóteles antes que Marx” (Alia, Boccanfuso, Narda 2012).

Al respecto, Negri señala que, en los años ‘60, Louis Althusser, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault y Jacques Derrida plantearon el problema de la reproducción de una manera radical. Buscaron comprender por qué

la reproducción capitalista del mundo parecía funcionar de manera continua, sin rupturas; cuando, en cambio, ella siempre es el resultado de la lucha, de las discontinuidades, de las excedencias.

Sí que ha habido un fecundo diálogo entre el *(post)operaismo* y otras corrientes de pensamiento contemporáneo en torno a la ‘composición política’. Las principales perspectivas –solo las apuntamos– las encontramos en las posiciones marxistas en un sentido más ortodoxo, de corte trotskista (Bensaid, Callinicos); en las relecturas marxistas y lacanianas de Žižek; desde la filosofía del acontecimiento como lugar de producción de verdad (Badiou); desde el pensamiento de la hegemonía y los debates entre pueblo/multitud de Laclau y Mouffe; en clave post-heideggeriana, en torno a la *nuda vida* y el poder constituyente (Agamben); o desde la filosofía del anonimato y el reparto de lo sensible (Rancière).

Por último, y antes de exponer la estructura de la investigación, consideramos pertinente proponer una aclaración conceptual. En los análisis sobre las transformaciones del trabajo que venimos señalando, ‘postfordismo’, ‘capitalismo cognitivo’, ‘trabajo inmaterial’ o ‘trabajo cognitivo’ han sido conceptos cruciales en los distintos debates críticos. Es del todo necesario introducir algunas breves aclaraciones conceptuales con el objetivo de precisar qué entendemos por cada uno de estos términos cuando son utilizados en esta investigación.

Por ‘postfordismo’ entendemos los procesos de transformación del trabajo y de la producción que, a partir de los años ‘70, han ocupado el centro del debate en el ámbito *(post)operaista*. En el capítulo III dedicamos el último apartado al postfordismo, entendido como la simultaneidad asincrónica de diferentes modos de producción que se han sucedido a lo largo de los últimos siglos.

Por ‘capitalismo cognitivo’ entendemos la relevancia que el conocimiento ha adquirido para la acumulación de capital en el postfordismo, sobre todo desde el punto de vista que más nos interesa en esta investigación, el de la composición del trabajo implicada en la producción. El *(post)operaismo* ha puesto en valor, mejor que ninguna otra corriente, la idea marxiana del *general intellect*: el saber y la comunicación han devenido la principal

fuerza productiva. Se señala así la dimensión colectiva del conocimiento maquínico.

Por ‘trabajo inmaterial’ entendemos la producción de ideas, información, imágenes, conocimientos, códigos, lenguajes, relaciones sociales, afectos y gustos. El concepto de trabajo inmaterial define la cualidad productiva de la fuerza de trabajo colectiva en el postfordismo. El trabajo es inmaterial en la medida en que se sustenta sobre la elaboración de símbolos, sobre la construcción de lenguajes, sobre un saber-hacer, sobre la gestión de signos; un trabajo “sin obra”, performativo, virtuoso, que no tiene como resultado la elaboración de objetos con una materialidad física. Pero, con todo, ‘trabajo inmaterial’ nos parece un término desacertado, pues lo inmaterial no es el trabajo mismo, sino el producto resultante de ese trabajo. Por ello, preferimos el término ‘trabajo biopolítico’.

Por ‘trabajo biopolítico’ entendemos un trabajo que no solo crea bienes materiales e inmateriales, sino que también crea relaciones, es constitutivo de subjetividad. Con el término ‘biopolítico’ hacemos referencia a que las distinciones clásicas entre lo económico y lo político, lo social y lo cultural, se entrecruzan y se confunden cada vez más. En el postfordismo, el trabajo ha invadido la vida de los seres humanos. Vivir y trabajar son una y la misma cosa.

b) Estructura de la investigación

La presente investigación está compuesta de cinco capítulos, cada uno de los cuales contiene varios apartados. El primer capítulo está dedicado al aparato metodológico, en el que, de una parte y a modo de introducción, presentamos el objetivo y objeto de estudio; y justificamos tanto la elección del marco teórico como el abordaje de la investigación desde la filosofía.

En el capítulo metodológico, le dedicamos especial atención al marco teórico. Su extensión se justifica, entendemos, por la importancia que tiene para nuestra investigación señalar las diferencias y puntos de encuentro entre las diferentes líneas de pensamiento que conviven en el interior del *(post)operaismo*.

El primer apartado del marco teórico desarrolla el antecedente inmediato del *(post)operaismo*, tanto en sus elementos teóricos como metodológicos, el *operaismo* italiano y las operaciones filosóficas que inaugura. En los dos apartados siguientes, atendemos a las dos intensidades que nosotros hemos identificado en el curso de esta investigación como claves en la transición del *operaismo* al *(post)operaismo*: en primer lugar, el paso del ‘obrero masa’ al ‘obrero social’ que describe Antonio Negri, y, como segundo punto de inflexión en la transición a lo post-, el encuentro entre el *operaismo* italiano y el post-estructuralismo francés, en particular con el pensamiento de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari. El último apartado del marco teórico propone un mapa de los principales autores que adscribimos al *(post)operaismo* y cuyos escritos utilizamos a lo largo de la investigación.

En el capítulo II analizamos el ciclo de luchas que se inaugura en la década de los años ‘60 y ‘70, prestando especial atención al rechazo subjetivo de las formas disciplinarias y de encuadramiento propias del régimen de fábrica. Para ello, previamente articularemos una posible genealogía de la ética del trabajo ligada a sus formas disciplinarias. La génesis y el rastreo que proponemos no han sido desarrollados por ninguno de los autores que adscribimos a la corriente *(post)operaista*. Se trata, pues, de una aportación nuestra que tiene como objetivo delimitar, de la forma más específica y acotada posible, la concepción de trabajo que es rechazada por el ciclo de luchas antes mencionado, que desafió al control capitalista del trabajo durante el régimen de fábrica.

Tras la genealogía propuesta, desarrollaremos la idea de la ‘contrarrevolución’ como uno de los supuestos más importantes de la teoría *(post)operaista* a fin de elaborar una genealogía del postfordismo y la precariedad. Por ‘contrarrevolución’ entiende el *(post)operaismo* la respuesta capitalista a las luchas de los años ‘60 y ‘70: luchas centradas en el rechazo del trabajo; que desafiaban al control capitalista del trabajo durante el régimen de fábrica; y que abrieron un espacio de crisis de todo el régimen de producción y de regulación política y cultural.

En el capítulo III nos disponemos a analizar cómo aquella dimensión subjetiva se encuentra integrada en la dimensión objetiva del capitalismo postfordista, cuya irrupción se entiende como una reacción ante las nuevas demandas y deseos que expresaban las nuevas subjetividades. Para

elaborar esta reflexión es fundamental el análisis de las implicaciones que comporta la irrupción del lenguaje en la esfera de la producción, esto es, la subsunción de la actividad lingüística en el proceso de valorización capitalista. Hay un devenir lingüístico del trabajo, la cadena de montaje silenciosa de la fábrica fordista ha devenido *fábrica locuaz*.

Un segundo aspecto importante en los análisis sobre la naturaleza del postfordismo lo encontramos en un reducido número de páginas en el cuaderno VI y en el cuaderno VII de los *Grundrisse* de Marx, “El fragmento sobre las máquinas”, que constituyó un punto de partida e inspiración para el *operaismo* italiano. La lectura que el *(post)operaismo* italiano hace de estos cuadernos es fundamental para analizar la naturaleza del nuevo ciclo de acumulación capitalista. En nuestra investigación, vamos a retomar el concepto de *general intellect* en tanto que fue el punto de partida explícito que tomó el *(post)operaismo* italiano para desarrollar sus ideas sobre la ‘intelectualidad de masas’ y el trabajo inmaterial.

En relación a los dos apartados anteriores, dedicamos un apartado a la crisis de la teoría del valor tal como fue propuesta por Marx en *El Capital*. En el postfordismo, el proceso de valorización pierde su unidad de medida cuantitativa conectada con la producción material. La lectura que el *(post)operaismo* hace del *general intellect* tiene como consecuencia la puesta en evidencia del hecho de que el tiempo de trabajo deja de ser la medida de valor, lo cual pone en cuestión las propias bases de la sociedad salarial, el valor como magnitud tal como era entendido en la teoría marxiana.

En relación a la crisis de la teoría del valor, el *(post)operaismo* enfatiza la idea de que la valorización del capital, en el postfordismo, no es simplemente un proceso económico que compromete a los trabajadores en el interior de las fábricas, sino un proceso más complejo de subordinación política de toda la sociedad. Dedicamos un apartado a exponer los argumentos *(post)operaistas* acerca de cómo el capital se convirtió en una fábrica social, extendiendo los procesos de valorización al conjunto de la sociedad. Y en relación a la crisis de la teoría del valor, y al nacimiento de la fábrica-social, en el siguiente apartado, y a través de las reflexiones de Deleuze en el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*; y de Lazzarato en *Por una política menor*, sostendremos que en el

postfordismo se produce una separación entre la función de la fábrica y la función de la empresa.

Por último, y como cierre del capítulo III, hemos introducido varios matices acerca de la naturaleza del postfordismo, con el objetivo de aclarar que el *(post)operaismo* no concibe el desarrollo del capitalismo en un sentido lineal, progresivo, donde la irrupción de un nuevo modo de producción hace desaparecer a los anteriores. En este sentido, el postfordismo no es la superación del fordismo; ni el fordismo la superación de lo anterior. No existen, por así decir, medios de producción puros.

En el capítulo II argumentamos que los contenidos de los dispositivos de captura no surgen de la nada, sino que existe una configuración previa por el ejercicio del poder constituyente antagonista. Es justamente a estos dispositivos de captura que dedicamos capítulo IV.

En primer lugar, desarrollamos la idea de ‘lo común’, entendido como el lugar colectivo en el que se produce la riqueza y se conecta de forma cooperativa; un proceso de producción que se despliega en una estructura relacional. Si el *(post)operaismo* concibe la producción del valor en función de ‘lo común’, entonces la explotación ha de ser entendida como la expropiación de ‘lo común’. En otras palabras, ‘lo común’ se ha convertido en el locus de la obtención de plusvalía. La explotación es, entonces, la apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en ‘común’.

De ahí la necesidad de atender a los dispositivos de captura, pues el capitalismo postfordista no es tanto una estructura de explotación que se pueda comprender exclusivamente en relación al concepto de plusvalía, sino un dispositivo de captura y apropiación de esa producción social.

Para entender por qué los dispositivos de control son, desde una perspectiva *(post)operaista*, los propiamente postfordistas, dedicamos un apartado a definir los dispositivos de control como las técnicas biopolíticas para capturar el desbordamiento y el exceso de subjetividad como modo inmanente de la producción de riqueza. Intentamos explicar cómo opera el capital para impedir que se desarrollen procesos sociales de producción autónomos, cada vez que se presentan como excedentes

respecto de su dominio. Explicar, pues, cómo el capital bloquea los procesos de captación social de este valor excedente.

De los diferentes dispositivos de captura propiamente postfordistas, consideramos que el proceso de financiarización de la economía, en tanto que lugar de mediación entre la empresa y el ‘bíos social’ como actor de la producción, es el modo privilegiado con el que el capital logra capturar la cooperación social. Diferentes autores (*post*)*operaistas* han prestado especial atención a la dimensión financiera de la economía. Sobre ello nos ocupamos en el último apartado de este capítulo IV.

En el capítulo V y último, nos queda atender a la ‘composición técnica’ del trabajo –la precariedad como categoría estructural. La pregunta a la que nos intenta dar respuesta es: ¿cuál es la ‘composición técnica’ del trabajo en el postfordismo? Por precariedad no solo nos vamos a referir y englobar a los trabajadores precarios, un concepto restringido a la precarización del trabajo, sino a un estado general existencial como fuente de sujeción política: la precariedad como la nueva disposición de la explotación –captura y expropiación– del trabajo vivo en el postfordismo.

La ‘composición técnica’ del trabajo la inscribimos en una dimensión biopolítica. Y, en relación a la dimensión biopolítica del trabajo postfordista, complementamos el análisis con una tesis importante que introduce Paolo Virno, a saber, que en el postfordismo es la primera vez en la historia en la que sociedad y cultura coinciden con una condición ontológica.

Un apartado de este capítulo V se centra en analizar cómo en el transcurso de las décadas de finales del siglo XX, los procesos de subjetivación tuvieron su representación en el “empresario de sí mismo”, concepto que resumía, según Foucault, la movilización, el involucramiento y la activación de la subjetividad por las técnicas de administración de empresas y de gobierno social. Tras las crisis financieras que comenzaron a sucederse desde el 2008, Lazzarato (2013a) sostiene que la figura subjetiva del capitalismo contemporáneo parece encarnarse no solo en el “empresario de sí mismo”, sino también en el ‘hombre endeudado’. Sostenemos que el endeudamiento es la respuesta a las nuevas formas de producción postfordistas.

La deuda comporta un doble dispositivo: de una parte, un dispositivo económico; y, de otro, una técnica securitaria de gobierno tendente a reducir la incertidumbre de las conductas. Si en el capítulo IV nos centramos en el primero de los dispositivos; en este capítulo V vamos a desarrollar la idea de las técnicas securitarias en el postfordismo.

Y, por último, nos detendremos sobre el concepto de precariedad, que abordaremos desde cuatro perspectivas que, entendemos, son complementarias: como abandono, el lugar (des)habitado por las vidas precarias –conclusión derivada de los análisis de Virno, Bifo y Negri– a partir del gesto de la exclusión incluyente; como resultado de la búsqueda por parte del capital de lograr formas de expropiación y subordinación de la nueva composición técnica del trabajo; como la individualización de lo producido en común por la cooperación social; y, por último, proponemos definir la precariedad como resultado de 19 contradicciones.

1.2 EL MARCO TEÓRICO

a) La narrativa *operaista*: la ‘revolución copernicana’, la ‘composición de clase’ y ‘los ciclos de lucha’

El marco teórico desde el cual abordaremos esta investigación es el del (*post*)*operaismo*, cuyo antecedente inmediato –tanto en sus elementos teóricos como metodológicos– es el *operaismo* italiano. Este primer apartado lo dedicaremos a desarrollar las diferentes operaciones filosóficas que con él se inauguran.

En primer lugar, inscribiremos el *operaismo* y su lectura de la obra de Karl Marx en el marco de las distintas perspectivas y enfoques que tuvieron lugar durante la década de los años sesenta y setenta; en segundo lugar, señalaremos los principales locus de enunciación –revistas y organizaciones– a partir de los cuales, y a través del devenir político de las mismas, se articuló la teoría *operaista*. Sobre estos dos primeros elementos de análisis no nos detendremos en demasía, pues no es objeto de esta investigación cartografiar, ni desde una perspectiva historiográfica, ni desde la historia de las ideas, los movimientos y organizaciones *operaistas*; sí prestaremos mayor atención a sus operaciones filosóficas,

especialmente a los conceptos y las categorías que se derivan de lo que Mario Tronti llamó la “revolución copernicana” del *operaismo* italiano.

Las diferentes lecturas que de la obra de Marx se hicieron durante la década de los años sesenta y setenta fueron abordadas principalmente desde tres perspectivas, cada una de las cuales estaba relacionada con cada una de las tres fases en las que ha sido dividido el trabajo teórico de Marx: el joven Marx de las *Obras filosóficas juveniles* de 1844; el Marx de *El Capital*; y el Marx de los *Grundrisse*.

La primera de las lecturas se centraba en la vocación humanista de Marx y en la cuestión de la subjetividad. Esta perspectiva humanista del pensamiento crítico revolucionario de los años sesenta es identificable a través de Hebert Marcuse y Jean Paul Sartre; la segunda corriente puso su atención sobre *El Capital*, o sea, en el Marx de las obras posteriores a la ruptura epistemológica señalada por Althusser, que se apartaba de las interpretaciones que no hacían justicia al carácter científico de los trabajos de Marx a partir de 1845; el tercer y último derrotero retoma los influjos conceptuales de la fenomenología, descubre la importancia de los *Grundrisse* y, a partir de ese texto, elabora el concepto de ‘composición de clase’ y de *general intellect*.

Es en esta tercera directriz donde se sitúa el *operaismo* italiano. En efecto, desde finales de los años sesenta, la reflexión *operaista* prestó especial atención a los *Grundrisse*¹, texto que había sido ignorado por la tradición comunista de la *Tercera Internacional*. Especialmente importante en la formación del marco conceptual ‘composicionista’ fue el “Fragmento sobre las máquinas”, un texto recogido en el segundo volumen de los *Grundrisse*.

La lectura *operaista* coexistió contemporáneamente con otras lecturas marxistas, y se constituyó como alternativa teórica a ellas. En primer lugar, se desligó de la ortodoxia marxista prevaleciente en los partidos comunistas, sobre todo a partir de la invasión soviética de Hungría en 1956; se apartó igualmente de la construcción subjetivista de E.P. Thompson, desarrollada en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, al considerar que ésta, tras la acumulación de hechos subjetivos, termina

¹ El texto fue traducido al italiano en 1968 con el título de *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*.

asumiendo la domesticación progresiva del proletariado; también fue una alternativa a la ‘Teoría Crítica’ elaborada por los miembros de la ‘Escuela de Frankfurt’; fue una lectura diferenciada de la realizada por Sartre y la perspectiva del existencialismo humanista centrada en los valores humanistas de Marx; y, por último, marcó diferencias con el estructuralismo de Althusser –si bien el *operaismo* italiano produjo una ruptura teórica respecto a muchos elementos althusserianos, coincide en otros con la crítica al revisionismo formulada por el filósofo francés.

En lo que sigue, nos detendremos en analizar el *operaismo* italiano atendiendo al devenir político de las diferentes organizaciones políticas de los años sesenta y setenta en Italia que podemos definir como *operaistas*.

El *operaismo* fue un movimiento político y filosófico que apareció en Italia en los años sesenta, en un contexto de transformación cultural profunda. Nace con la revista *Quaderni Rossi*, fundada por Raniero Panzieri en 1959, cuyo primer número salió en 1961 a partir de la iniciativa de diversos grupos políticos radicados en varias ciudades industriales italianas. *Quaderni Rossi* representó el renacimiento del marxismo en Italia fuera del partido comunista, cuya producción teórica se conoció como *operaismo*. A partir del estudio de la fenomenología de la condición obrera, ahondaron en la nueva realidad del rechazo del trabajo que, sobre todo, en la gran fábrica turinesa de la *FIAT* de Mirafiori, se manifestaba en formas que desbordaban y excedían la gramática política de los partidos de izquierdas y sindicatos, inscritos en una lógica de la representación. En el capítulo II de la tesis desarrollamos con profundidad esa nueva realidad del rechazo del trabajo y la ruptura con la izquierda parlamentaria y sindical.

En este sentido, el origen y la constitución del *operaismo* radica en un grupo de intelectuales que se situaban al margen y eran periféricos a los grandes partidos de la izquierda italiana. Su principal propósito era lo que entonces se denominó *inchiesta operaia* [‘encuesta obrera’], que consistía en cartografiar en la fábrica la emergencia de las nuevas figuras obreras y especialmente sus aspectos subjetivos más subversivos, lo que se conoció como ‘rechazo del trabajo’. La investigación se centró principalmente en la modificación de la composición de la clase obrera.

Entre los años 1963 y 1966, la evolución de la revista acabó en una escisión del grupo originario, marcada, de un lado, por el alejamiento en 1967 de quienes, como Mario Tronti o Asor Rosa, deciden entrar o continuar dentro del Partido Comunista italiano (PCI) con la intención de modificarlo desde dentro; y, por otro, quienes como Toni Negri, se plantean la participación en organizaciones obreras autónomas.

De aquella escisión surgió la revista *Classe Operaia* dirigida por Mario Tronti, Sergio Bologna y Antonio Negri, con una vocación ya decidida de intervención política: “no solo se propone continuar la investigación teórica de los *Quaderni Rossi*, sino fortalecer también la acción política en el interior de las fábricas” (Tronti 2001). A pesar de la ruptura mencionada, ambas corrientes tratan de mantener un laboratorio de investigación común a través de la revista *Contropiano*, dirigida por Asor Rosa, Massimo Cacciari y Toni Negri.

Quienes son partidarios de las tesis de Toni Negri acerca de la participación en organizaciones autónomas, organizan el grupo de acción *Potere Operaio*, otra de las organizaciones fundamentales en el devenir del *operaismo*: fue la primera organización *operaista* con vocación de masas que se estructura a nivel estatal. De carácter neoleninista, su acción se orientaba, principalmente, hacia las fábricas, pero tenía también una importante influencia en las universidades. Surgió al calor de las movilizaciones de 1968 en Europa y Estados Unidos, y supuso la fusión entre movimientos estudiantiles y obreros. Aspiraban a poner en práctica los conceptos de ‘rechazo del trabajo’ y autonomía de la clase obrera. El primer grupo se formó en Venecia en 1967; y en otoño de 1969 se constituyó como organización en toda Italia. En 1973, con el declive del primer ciclo de luchas del 68 italiano, *Potere Operaio* se disolvió para dar lugar a nuevos experimentos políticos.

Entre estos nuevos experimentos, en 1973, Paolo Virno y otros miembros de *Potere Operaio*, fundaron una revista para pensar las formas de vida que se proyectaban más allá de la “época del trabajo”. La revista se llamó *Metropoli*, cuyos miembros, en 1979, en el marco de la operación represiva contra el movimiento italiano, son encarcelados en el llamado “juicio 7 de abril”, también conocido como el juicio de Toni Negri.

Tras cartografiar los principales lugares de producción y recepción del *operaismo* a través de las diferentes revistas y organizaciones, desarrollaremos el tercer punto mencionado en el esquema que nos propusimos al inicio del apartado: la exposición de los conceptos que se derivan de la, así llamada por Mario Tronti, “revolución copernicana”.

En 1966, Mario Tronti publica *Obreros y Capital*, una obra que marca la ruptura teórica que inaugura el *operaismo*. Partiendo de una reelaboración filosófica de la relación entre el marxismo y Hegel, que por aquellos años era lugar común en cualquier posicionamiento teórico, Tronti expresó la llamada “revolución copernicana” con aquél “primero las luchas, luego el desarrollo capitalista”. El primer número de la revista *Classe Operaia*, cuyos números siempre tenían una orientación monográfica, *Lenin in Inghilterra*, comenzaba con el famoso artículo homónimo de Tronti, en el que exponía con claridad el giro radical en el análisis teórico de la relación entre luchas obreras y desarrollo capitalista:

También nosotros hemos visto antes el desarrollo capitalista y, después, las luchas obreras. Es un error. Es preciso dar la vuelta al problema, cambiar el signo, volver a empezar desde el principio: y el principio es la lucha de clases obrera. Desde la perspectiva del capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista está subordinado a las luchas obreras, viene después de éstas y hace corresponder a éstas el mecanismo político de su propia producción (Tronti 2001, 93).

Para Tronti, la resistencia siempre es anterior en relación al poder; las revueltas de la clase trabajadora anteceden y prefiguran los desarrollos posteriores del capital. En otras palabras, las revueltas constituyen una fuerza creativa que, incluso si no sale inmediatamente victoriosa, determinará los modos de desarrollo futuro del capital. Esta proposición hace hincapié en la potencia y en la creatividad de la lucha, reconoce la primacía constituyente de la clase obrera.

Los trabajadores no son, pues, un elemento pasivo de los designios capitalistas, “la víctima reactiva pasiva”, sino los sujetos activos de la producción, la fuente de innovación de la cual depende el capital. La clase obrera no es solo el sujeto de la explotación, sino también el sujeto de poder; no es solo el sujeto pasivo construido mediante los dispositivos de la dominación capitalistas, sino el sujeto activo que se constituye a sí mismo.

Este planteamiento comporta una ruptura teórica que invierte la relación entre la dinámica tecno-productiva del capital y el movimiento subjetivo de clase. Es la evolución de las modalidades que adoptan las formas de organización y sabotaje que la subjetividad obrera expresa las que influyen y modifican la organización estructural de la producción y las formas técnicas en las que se determina el capital, y no al revés. En términos de Bifo (2011), “la autonomía obrera obliga al capital a redefinir sus estructuras técnicas y sus equilibrios institucionales”.

En la tradición marxista, el concepto de clase obrera fue construido de manera estática, como figura interna al capital que imposibilitaba convertir el movimiento de clase en una variable independiente de la relación de capital. Para el *operaismo*, por el contrario, la clase obrera se definía por su ser subjetivo frente a las interpretaciones objetivistas y estructuralistas. La perspectiva que inaugura el *operaismo* consistió en pasar del estudio de las leyes del movimiento de la sociedad capitalista al análisis de las leyes del movimiento del trabajo y de la resistencia obrera.

En relación a la “revolución copernicana” que acabamos de describir, el *operaismo* acuña el concepto de ‘composición de clase’², el cual comporta, al menos, dos operaciones filosóficas importantes. En primer lugar, el concepto ‘composición de clase’ fue introducido, en cierto sentido, contra los planteamientos idealistas desde la perspectiva de la conciencia de clase. Si la ‘composición de clase’ tenía como objeto reemplazar la idea de ‘conciencia’, ello supuso la impugnación de la relación que en el marxismo clásico se abría entre la conciencia de clase y el Partido como sujeto separado. La conciencia era justamente lo que unía la materialidad de la clase obrera y su expansión política. Y esta conciencia venía de fuera, del Partido. La conciencia de clase, así, permitía “alcanzar lo universal desde el autoconocimiento concreto de la explotación” (López Petit 2009d).

² Franco Berardi (Bifo) define en varios de sus escritos al *operaismo* como ‘composicionismo’, un pensamiento composicionista. De hecho, el término *operaista* le parece reduccionista “El ‘composicionismo’ nos permite imaginar la dinámica social como un proceso fluido en el cual se mezclan químicamente flujos culturales, flujos químicos y flujos ideológicos, toda la materia que escapa a las categorías pétreas de la política” (Bifo 2004, 35).

Se produce, entonces, una importante ruptura en el pensamiento marxista de lo político: pues lo político ya no es algo que pueda ser aprehendido de forma separada de los procesos de lucha en tanto que no pertenece al ámbito de la conciencia, sino que se desarrolla en estos mismos procesos. El devenir de la subjetividad obrera no va a ser descrito en términos ideológicos ni organizativos, como en la Tercera Internacional, sino como ‘composición de clase’. No hay lugar para la transformación de la conciencia espontánea en conciencia revolucionaria.

Por ‘composición de clase’ entenderá el *operaismo*, entonces, un conjunto de datos, objetivos y subjetivos, que caracterizan a una clase trabajadora en particular, definida por la forma y los contenidos de los procesos de trabajo; por las necesidades obreras históricamente consolidadas; y por las diferentes experiencias subjetivas. Tres son los elementos fundamentales que subyacen a la teoría de la ‘composición de clase’: la existencia de conflictos permanentes protagonizado por los obreros contra la organización capitalista de la producción; la constatación de que el capital siempre se constituye como respuesta a las luchas de los trabajadores; y el convencimiento de que después de cada ciclo de lucha existen residuos políticos encarnados en la estructura subjetiva de la fuerza de trabajo. La intuición política fundamental del *operaismo* es: la evolución humana es un proceso de autonomización del tiempo de vida respecto del tiempo de trabajo.

La segunda de las operaciones filosóficas que se derivan del concepto ‘composición de clase’ tiene que ver con el desmontaje de la noción de sujeto que el marxismo había heredado de la tradición hegeliana. El *operaismo* deja de pensar desde el sujeto histórico: “el concepto de clase obrera no tiene una consistencia ontológica, sino que ha de ser entendido como un concepto vectorial” (Bifo 2013). Dicho en otros términos, no es el capital el que otorga un estatuto ontológico de clase a los trabajadores, sino que son sus luchas las que los constituye como clase, ésta no existe con anterioridad a las luchas. El *operaismo* desarrolló una lectura de la clase como sujeto que se constituye en la lucha.

No es, pues, la conciencia empírica de los obreros y el proceder gradual de la organización subjetiva, entendida sociológicamente, la que determina el proceso de reestructuración capitalista y las respuestas

políticas y tecnológicas del capital, sino la composición de clase tomada en su conjunto.

Esta segunda operación filosófica implica, a su vez, el abandono del historicismo dialéctico que dominó el panorama filosófico del movimiento obrero en el siglo XX, que había fundado un método cognoscitivo y estratégico de tipo dialéctico. El *operaismo* se sustrajo al historicismo dialéctico porque no pensaba en términos de transición histórica, ni en términos de superación del capitalismo y de realización de una esfera totalizante comunista. Pensaba, por el contrario, en términos de autonomía. El *operaismo* abandona la dialéctica y asume el antagonismo.

La “revolución copernicana” puso en cuestión el método historicista del marxismo. El historicismo hacía corresponder distintos estadios de conciencia y de organización política a distintos estadios de desarrollo de las fuerzas productivas. Tronti, por el contrario, sostiene: solo partiendo de la historia interna de la clase obrera es posible comprender el esfuerzo de reorganización económica y política que el capital debe realizar continuamente.

Y es que para el *operaismo* la clase obrera tiene su propia lógica: una lógica no dialéctica sino de antagonismo, de separación; no busca controlar a su opuesto –esa es, precisamente, la lógica dialéctica con la que funciona el capital– sino destruirlo y alcanzar su liberación. El método dialéctico es el modo de existencia del capital, pues en cada disputa con el trabajo, toda lucha de éste es recuperada desde la lógica de aquél.

La “revolución copernicana” es también un gesto ontológico: la lucha no es entre un sujeto –el capital– y el objeto de su explotación –el proletariado; sino entre un sujeto y un sujeto: “la subordinación de la fuerza de trabajo al capital es revertida, se presenta como potencia política. La fuerza de trabajo es conceptualizada como el verdadero sujeto, técnico y político, de la producción” (Negri 2000b). Ya no es más un margen, un residuo, un desecho. Es un sujeto que expresa potencia.

Es Toni Negri quien con mayor profundidad ha reemplazado la negación dialéctica por una negación no dialéctica pensada desde Baruch Spinoza. En su obra *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B.*

Spinoza, publicado en 1981 y escrito en prisión, intentó construir una lectura diferente de la filosofía spinoziana:

El problema que suscita Spinoza es el de la posibilidad, en el corazón de la modernidad, de un pensamiento democrático, de una hipótesis de gobierno de la multitud, de una institucionalización de lo común. Es el problema de la posibilidad de que estos elementos puedan darse en la inmanencia, a contramano de toda afirmación de trascendencia soberana (Negri 2011, 24-25).

En Spinoza solo hay potencia, es decir, libertad que se opone a la nada y construye lo común. Spinoza ni siquiera toma en consideración la dialéctica, se coloca radicalmente fuera de ella. Negri observa en el pensamiento de Spinoza una base de anticipada crítica a la dialéctica hegeliana y de fundación del método materialista. Spinoza como anomalía salvaje.

El segundo concepto *operaista* fundamental que se deriva de la “revolución copernicana” es el de ‘ciclo de lucha’, introducido como alternativa teórica a los análisis realizados en clave de acumulación lineal. Cuando los trabajadores, desde el antagonismo, a través de los intentos de escapar al dominio y control del capital, se movilizan y alcanzan algún grado de unidad, o sea, algún grado de composición de clase, el capital responde con una reordenación de su poder de mando³ mediante innovaciones organizacionales, políticas y tecnológicas, con el objeto de descomponer estos movimientos. Si el capital busca descomponer la composición de clase a través de fuertes reestructuraciones y cambios organizacionales, la composición de clase se encuentra, entonces, en permanente cambio, innovando procesos de resistencia y ataque. A su vez, cada reestructuración capitalista, provoca una nueva recomposición de clase con renovadas capacidades de resistencia. Así, cada ciclo de lucha contiene tres momentos: composición, descomposición y recomposición.

Este triple proceso que contiene cada ciclo de lucha, supone que la fuerza de trabajo es introducida en la relación capital/trabajo no solo como mercancía, como objeto; sino sobre todo como fuerza política, es decir, como clase antagonista. Vemos, pues, que el proletariado adopta un doble

³ Por ‘mando’ vamos a entender, a lo largo de esta investigación, una forma determinada de gobernar, una naturaleza específica de gobierno.

carácter simultáneo: de un lado, como agente negador a través de sus intentos de fuga del poder de mando; de otro, como agente creador del capital, en tanto que son las luchas obreras las que empujan y obligan al capital a innovar para renovar su poder de dominio y control. Este doble carácter que se da de forma simultánea es precisamente lo que define al capital como crisis. La crisis se formula a partir de la tríada: lucha obrera (composición) – crisis (descomposición) – reestructuración (recomposición).

Concluyendo, la ‘revolución copernicana’, la ‘composición de clase’ y los ‘ciclos de lucha’ forman parte de una misma narrativa: una composición técnica implica una cierta composición política que conduce a un nuevo ciclo de luchas; ello obliga al capital a transformar su poder de mando, que a su vez dará lugar a una nueva composición de clase, comenzando el ciclo de nuevo. A ciertas formas adoptadas por la organización de la producción –composición técnica– deben corresponder ciertos patrones de comportamiento político que prefiguran las respuestas inmanentes a aquellas formas –composición política–, la intensificación e interconexión de las cuales pueden generar un nuevo ciclo de luchas.

En los dos apartados siguientes del marco teórico, vamos a atender a las dos intensidades que nosotros hemos identificado en el transcurso de esta investigación como claves en la transición del *operaismo* al *(post)operaismo*. En primer lugar, el paso del ‘obrero masa’ al ‘obrero social’ que describe Toni Negri; y, el segundo punto de inflexión en esta transición a lo post-, la hallamos en el encuentro del *operaismo* italiano con el post-estructuralismo francés, las temáticas del deseo, la obra de Deleuze y Guattari y la genealogía foucaultiana del poder y de la subjetividad.

b) El *(post)operaismo*: redefiniendo el campo conceptual de clase y de la autonomía. Del ‘obrero masa’ al ‘obrero social’

La periodización del desarrollo capitalista que desarrolla el *operaismo* italiano, del ‘obrero masa’ al ‘obrero social’, se corresponde en paralelo a la periodización que marca la transición del *operaismo* al *(post)operaismo*. El ‘obrero masa’ es conceptualizado como el obrero de la gran industria, siendo la fábrica el lugar privilegiado como espacio de

las principales luchas. El ‘obrero masa’ se caracteriza por ser un trabajador que se convierte en prótesis de la máquina, en oposición a la figura del obrero profesional, del trabajador artesanal independiente, que se corresponde con la época de la manufactura: “desde la perspectiva de los procesos de trabajo, el obrero masa es una figura obrera que, por primera vez de manera global, es introducido dentro de lo que Negri llama el “mando de la maquinaria” (Revelli 2002).

Siguiendo con la periodización conceptualizada por el *operaismo*, los años setenta suponen el fin de la figura del ‘obrero masa’, tanto en términos de organización capitalista del trabajo como en términos de su hegemonía política y cultural. La figura que emerge en el tránsito de la sociedad fordista a la fábrica-social es el ‘obrero social’. La conceptualización de esta figura constituyó el aporte sustantivo de Toni Negri (1980) en aquella época. Si el obrero masa correspondía a una fase marcada por una concepción de la centralidad de la fábrica como espacio de luchas, con el obrero social las luchas se extienden al conjunto de la sociedad. Es la época de la consigna *Take over the city* [‘sitiemos la ciudad’], que acuñó el grupo *Lotta Continua*.

El proceso de recomposición de clase del ‘obrero masa’ había sido analizado dentro de la esfera del trabajo industrial; el proceso de recomposición del obrero social, en cambio, va a afectar no ya al conjunto de la sociedad, la fábrica-social, sino que se extiende a todas las actividades genéricamente humanas: el lenguaje como la forma general del trabajo productivo postfordista. El trabajo material inmediatamente productivo pierde su papel central en el proceso de producción, mientras emerge esta nueva figura del ‘obrero social’, que se presenta como el intérprete de las funciones de cooperación laboral impulsadas por las redes productivas sociales.

Esta ampliación del campo del análisis, que marca el tránsito del ‘obrero masa’ al ‘obrero social’, es, quizás, la intuición política fundamental que señala el comienzo del *(post)operaismo*, que contribuye a redefinir el campo conceptual de recomposición de clase y de la autonomía; un tránsito que ha producido nuevas subjetividades y ha definido nuevas relaciones culturales y políticas. El desarrollo del *(post)operaismo* como tendencia continuadora del *operaismo* está ligado, pues, a la conceptualización de la figura del ‘obrero social’.

Esta decisiva transición estuvo circunscrita, en un primer momento, al ámbito italiano; y, más tarde, ramificado a nivel internacional. Sandro Mezzadra (2011b, 295), en su texto *En la época de los post*, sostiene que el anteponer *post* al *operaismo* no fue obra de ninguno de los teóricos que se asocian a esta etiqueta, sino que ésta se formó en el mundo anglosajón: “seguramente fue allí donde, en la intersección entre la academia global, el activismo “altermundista” y los mundos artísticos, llegó a ser de uso común para volver luego a Italia, a Francia, a Brasil y a otros países donde tiene lugar la elaboración (en la actualidad totalmente transnacional) de las teorías que a partir de un determinado momento se han definido como *(post)operaistas*”.

De hecho, *Italian Theory* es el nombre acuñado por la academia angloparlante, al igual que sucedió antes con el término de *French Theory*. Se considera el libro editado por Paolo Virno y Michael Hardt, *Radical Thought in Italy*, en 1996, como la irrupción oficial del *(post)operaismo* italiano en el mundo académico norteamericano. Sobre este nexo entre la *Italian* y la *French Theory* sostiene Negri que “el *operaismo* expande el proyecto de una ontología constitutiva que comienza donde el pensamiento francés había dejado las máquinas deseantes y la micropolítica” (Pasquinelli 2013).

En el apartado anterior proponíamos un recorrido de los principales agenciamientos colectivos de enunciación *operaistas*. Ahora haremos lo propio con el *(post)operaismo*, atendiendo, claro está, a la ramificación internacional que señala Mezzadra. La internacionalización del *(post)operaismo* comporta también la apertura, el contacto y la permeabilidad con marcos teóricos diversos; así como transformaciones de sus planteamientos teóricos y metodológicos, que en buena medida se deben al desafío que plantea la recepción de la teoría *(post)operaistas* en contextos sociales, políticos y culturales que difieren, y mucho, del italiano.

Entre noviembre de 1990 y junio de 1993, se produce un nuevo inicio de la actividad política –después de los encarcelamientos, represión y exilio que sufrieron muchos de los miembros de la autonomía italiana– a través de la revista *Luogo Comune*, de la cual se publicaron cuatro números. Este nuevo florecimiento de producción teórica está marcado por la transición entre el *operaismo* y el *(post)operaismo*. En el proyecto de *Luogo Comune*

colaboraban Paolo Virno, Giorgio Agamben, Franco Piperno, Antonio Negri, Sandro Mezzadra y Sergio Bianchi. La revista se centraba en el análisis de las figuras del trabajo social. Más tarde, *Luogo Comune* puso el centro de su atención en el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse* de Marx y, sobre todo, en el concepto de *general intellect*.

Hija de *Luogo Comune* es *DeriveApprodi*, fundada en 1992. Con esta última, se presentó el problema de cómo traducir y transformar los discursos sobre el *general intellect*, la multitud o el éxodo en formas concretas de lucha. *Derive Approdi* y su labor editorial están a la base de la renovación de los movimientos políticos sociales en Italia.

Otra revista y proyecto intelectual fundamental en la reactualización teórica del *operaismo* y en la proposición teórica de una nueva batería de conceptos de indudable valor para los movimientos sociales ha sido *Futur Antérieur*, fundada entre otros por Toni Negri durante su exilio en Francia. La revista comenzó a publicarse a principios de los años noventa y reunió a un espectro amplio de la izquierda francesa. A *Futur Antérieur* le sucedió la revista *Multitudes*, fundada por Antonio Negri y Jean-Marie Vincent, y desde su comienzo participó de forma activa en los foros sociales mundiales y en el movimiento antiglobalización.

Actualmente, las revistas *DeriveApprodi* y *Multitudes* continúan siendo espacios de producción teórica (*post*)*operaistas*. Junto a ellas, hemos de hacer referencia también a las diferentes universidades nómadas de Italia (*UniNomade*), Brasil (*Universidade Nômade*) y el Estado español (Universidad Nómada), concebidas como dispositivos híbridos de intervención política transnacional a partir de las nuevas realidades de la composición de clase inmersa en el paradigma del *general intellect*. Dentro de *UniNomade*, en Italia, en 2012 se puso en marcha el proyecto *Commonware*, entendido como un laboratorio de producción teórica dentro y contra la Universidad, intentado poner luz a nuevas formas de organizar redes independientes de producción de conocimiento y la formación de instituciones autónomas del *general intellect*.

En el Estado español, otros tres proyectos se han erigido, en las últimas décadas, como receptores de la teoría (*post*)*operaista*, si bien abiertos a otros marcos teóricos y metodologías. En 1995 se puso en marcha *Traficantes de Sueños*, un proyecto de producción y comunicación política

que aspiraba a aportar contenidos y animar debates útiles para la acción colectiva transformadora. La editorial ha traducido al castellano buena parte de la producción teórica (*post*)*operaista*, al igual que la colección “Cuestiones de antagonismo” de la editorial *Akal*. Más recientemente, en 2012, se constituyó la *Fundación de los Comunes*, una organización cuyo envite es constituirse en herramienta de transformación social, continuadora del proyecto Universidad Nómada. Y también de reciente creación, en Barcelona, la editorial *Artefakte*, a partir de la cual se está articulando un proyecto de organización autónoma de las capacidades cognitivas del precariado, generando una escisión constituyente al mando universitario.

También desde principios del siglo XXI, el *Colectivo Situaciones* en Argentina, organizado no tanto como un actor político orientador de las luchas y la estrategia, sino desarrollado a partir la figura del militante investigador, ha sido un lugar de recepción de la teoría y praxis (*post*)*operaista*. Un colectivo que trataba de organizarse a partir de una búsqueda de los procesos de producción material de valores capaces de transformar de raíz y desde abajo la sociabilidad actual. Desde el *Colectivo Situaciones*, la editorial *Tinta Limón* también ha dado a conocer numerosas obras en clave (*post*)*operaistas*. Actualmente, también en Argentina, existen tres espacios de elaboración, junto a otros marcos teóricos, de teoría (*post*)*operaista*: el blog *Lobo suelto!* (<http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/>); el programa de radio *Clinamen* (<http://ciudadclinamen.blogspot.com.es/>); y el *Instituto de Investigación y Experimentación política*, cuyo objetivo central es producir momentos de comprensión e intervención en torno a una nueva conflictividad social en los territorios.

c) *(Post)operaismo* y post-estructuralismo: el revelamiento de una relación simbiótica

En una entrevista de 1980, en la que Foucault sopesaba el papel público de los intelectuales en la sociedad contemporánea, pensó en el ejemplo de Toni Negri: “claro que no estamos en un régimen que envía a cultivar arroz a los intelectuales, pero, por ejemplo, dígame, ¿ha oído hablar de un tal Toni Negri? ¿Acaso no está en la cárcel en calidad de intelectual?” (Michel Foucault, *Le philosophe masqué*).

En este tercer apartado, y en relación con lo trabajado en el segundo, abordaremos el segundo punto de inflexión en la transición del *operaismo* al *(post)operaismo*, este es, el encuentro entre el *operaismo* y el post-estructuralismo francés.

A partir de 1977, los pensadores de la autonomía italiana entran en contacto con el post-estructuralismo francés a través de Foucault, Deleuze y Guattari. El exilio que emprendieron muchos de sus miembros a finales de los años setenta a París es sin duda un hecho biográfico fundamental que posibilita el contacto entre ambas corrientes. El momento clave fue septiembre de 1977, en Bolonia:

Había tanques en la ciudad... algunos intelectuales franceses vinieron a Italia, estaban Deleuze, Foucault, toda la izquierda intelectual que se oponía a la represión [...] con la entrada de los tanques en pleno centro de Bolonia para rodear el barrio de la Universidad, y con varias muertes entre los manifestantes en Bolonia y en Roma. Un grupo de intelectuales franceses organiza un coloquio sobre la represión en Bolonia, en septiembre. Foucault, Deleuze y Guattari toman posición a favor del “laboratorio político” italiano y denuncian vehementemente la violencia del Estado (Negri 2003c).

A pesar de que las contingencias biográficas, marcadas por la fuerte represión sobre muchos de los miembros del *operaismo* italiano, están claramente a la base del encuentro entre ambas corrientes de pensamiento, consideramos que el encuentro no ha sido una mera casualidad motivada por acontecimientos políticos o biográficos. Antes bien, lo que abre la verdadera posibilidad de encuentro entre ambas corrientes son los lazos teóricos profundos que preexistían a la contingencia del encuentro. En este sentido, el cruce entre el *(post)operaismo* italiano y el post-estructuralismo francés es tanto un proyecto para reunir ambos

pensamientos, como un proceso de revelamiento de resonancias. Desde esta perspectiva, podríamos hablar de una relación simbiótica entre la experiencia italiana y francesa. Si bien es cierto que la recepción solo se ha dado, fundamentalmente, en un sentido: del pensamiento francés al italiano, un único flujo.

Ya antes del encuentro entre ambas corrientes, el *operaismo* había roto con la idea de una totalidad cerrada, portadora de una lógica rectora, e inscribió sus análisis en la heterogeneidad constitutiva de lo social. Este planteamiento es, justamente, el punto de partida de los análisis biopolíticos, la heterogeneidad de lo social: “a partir de los años setenta, las temáticas del deseo, la obra de Deleuze y Guattari, y la genealogía foucaultiana del poder y de la subjetividad, se revelan como el contexto filosófico más adecuado para encajar la reflexión (*post*)*operaista* sobre la producción de subjetividad y la transformación de los regímenes de trabajo” (Bifo 2013). La misma idea de capitalismo cognitivo, por ejemplo, propuesta por el grupo de pensadores ligados a Toni Negri y a la revista francesa *Multitudes* a partir de los años noventa, son herederas de la idea que atraviesa toda la obra de Deleuze y Guattari sobre sus análisis de la subjetividad en el capitalismo contemporáneo.

Tiene lugar, pues, en ese momento, una correspondencia entre la filosofía francesa y aquello que acontecía en Italia desde un punto de vista político. Es por ello que nos parece del todo oportuna la reflexión de Michael Hardt (Hardt, Virno 1996), quien ha escrito que mientras la Francia del siglo XIX hizo política y Alemania hizo metafísica; en el siglo XX, Francia hizo metafísica e Italia política⁴.

Sobre los modos en los que discurre la relación entre las dos corrientes, Negri considera esencial subrayar que su relación con Deleuze y Guattari nunca fue de filiación, sino más bien de encuentro, “un puro y simple encuentro”. Y esta relación que Negri describe, nosotros entendemos que

⁴ Podríamos aventurarnos a continuar la cadena sosteniendo que, dada la importante recepción que durante años ha existido en el seno de los movimientos antagonistas en el Estado español de las teorías (*post*)*operaistas*; dada la importancia, alcance y potencia del último ciclo de luchas inaugurado con la toma de las plazas el 15 de mayo de 2011; y dado el difícil momento político que vive Italia, se podría decir que, en el siglo XXI, mientras Italia hace metafísica –la *Italian Theory* es un concepto que no solo engloba a los autores (*post*)*operaistas*, también a G. Agamben o R. Esposito– el Estado español hace política.

es extensible al conjunto de los teóricos que podemos llamar *(post)operaistas*. Si se confundiese este encuentro con la relación de filiación, nunca se llegaría a entender, por ejemplo, en qué medida el *(post)operaismo* y el post-estructuralismo utilizan con frecuencia los mismos términos en sentidos muy diferentes: “sinceramente, no creo que haya peor tipo de relación que la filiación. ¡La familia tiene que ser destruida!” (Casarino, Negri 2011, 147).

En lo que sigue, cartografiaremos los principales lazos teóricos entre ambas corrientes que versan, sobre todo, en torno al rechazo de la consecuencialidad determinista entre la estructura del presente y la forma posible del futuro; la concepción del capital como relación social y no como cosa; la creencia en la autonomía singular como fuerza de enunciación, de creación y liberación; y el planteamiento del problema social como un problema de la autonomía y como posibilidad de una subjetivación autónoma.

En lo referente a la relación de ambas tradiciones con el pensamiento marxiano, hemos de apuntar que aunque las fuentes del pensamiento post-estructuralista y las del *(post)operaismo* son radicalmente distintas –las fuentes francesas eran Spinoza, Henri Bergson, Sigmund Freud, etc.; y el *operaismo* comenzó con Marx–, Deleuze y Guattari también articularon su pensamiento dentro de un dominio marxista. Más en concreto, desarrollaron sus conceptos en el contexto de una problemática marxista –de hecho, Deleuze nunca se enfrentó directamente con el marxismo, sino más bien con el estructuralismo–, a pesar de que ese dominio de pensamiento y esa problemática no era ni primordial ni consustancial a la formación intelectual de ambos.

El encuentro de la corriente *(post)operaista* con la lectura marxiana en clave post-estructuralista tuvo como resultado la transformación de la corriente de pensamiento italiana en, lo que podríamos llamar, un pensamiento comunista de la diferencia. En relación a ello, Negri (1993c) sostiene que ni él ni Guattari abandonaron nunca el marxismo, porque no creían en una filosofía política que no estuviese centrada en el análisis del capitalismo como sistema inmanente que no cesa de repeler sus propios límites y que se los vuelve a encontrar en una escala ampliada, porque el límite siempre es el propio capital:

Foucault, y con él Deleuze y Guattari, nos pusieron en guardia contra esta deriva. Eran revolucionarios. Cuando criticaban el estalinismo y las prácticas del “socialismo real” no lo hacían como hipócritas y fariseos, como “nuevos filósofos” del liberalismo, sino afirmando que sería posible expresar una nueva “potencia” del proletariado contra el “biopoder” capitalista. La resistencia al biopoder y la construcción de nuevos estilos de vida no aparecerían, pues, alejadas de la figura de la militancia comunista (Negri, Cocco 2003, 260).

Otro aspecto importante que nos permite alumbrar el encuentro entre ambas corrientes es su oposición general al pensamiento hegeliano: “encontrar el pensamiento de Deleuze y Guattari, adquirir su modo de operar los conceptos y las palabras, ha significado para mí emprender una larga marcha de liberación de Hegel” (Bifo 2013, 59). La oposición al pensamiento hegeliano está a la base del rechazo de ambas corrientes a un fundamento trascendental, planteando, por el contrario, un fundamento inmanente; así como un rechazo a un fundamento teleológico determinado, alumbrando, en cambio, un fundamento material y abierto. Frente a Hegel, desarrollan una concepción no dialéctica de la negación.

En este sentido, la liquidación de toda concepción trascendental, la crítica de la causalidad determinista y la desmitificación de la teleología histórica que opera el *(post)operaismo*, abre un espacio de problematización que lo acerca al post-estructuralismo. En efecto, el problema consiste en cómo restaurar la subjetividad, cómo colocarla en un plano de inmanencia, sin fines externos a sí misma, y reinterpretar la dimensión biopolítica como terreno de los dispositivos constituidos, o sea, el campo de inmanencia como campo biopolítico: no hay más un afuera, lo que está encerrado es el afuera. Esta reflexión está a la base de la teorización *(post)operaista* acerca de la sociedad-fábrica, que desarrollamos en el capítulo III.

El concepto de sujeto que maneja el *(post)operaismo* también tiene una fuerte influencia foucaultiana, quien liberó el tema de la subjetividad de su legado hegeliano, del subjetivismo idealista e historicista. Para Foucault, el sujeto no pre-existe ni a la historia ni al proceso social. Como tampoco precede a las formaciones de poder o la subjetivación política que funda la autonomía: “la subjetividad ya no es identificada en los modos monolíticos propios de la ideología, de la política y de la pertenencia social, sino mediante toda una microfísica de las necesidades, del imaginario y del deseo. Esta noción de microfísica del deseo también fue

introducida por Foucault, y posteriormente fue desarrollada por Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*” (Bifo 2002, 43).

En el primer apartado de este marco teórico introdujimos el concepto ‘composición de clase’ como derivado de la ‘revolución copernicana’ de Mario Tronti. La ‘composición de clase’, a diferencia de la desavenencias que provocaron en Negri la identificación de un sujeto constituyente –que analizaremos en las siguientes páginas–, entendemos que es un punto de convergencia entre el *(post)operaismo* italiano y el post-estructuralismo francés. Si la corriente francesa tiene una visión de la sociedad como realidad fluida y molecular, el concepto ‘composición de clase’ contribuyó, justamente, a imaginar esa dinámica social como un proceso fluido. Detengámonos sobre este punto.

En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari sostienen que nuestra vida está atravesada por tres tipos de líneas: las de segmentariedad molar, las de segmentariedad molecular y las líneas de fuga. La línea molar marca, delimita y planifica un territorio estático, permite dividir y cartografiar a partir de una apropiación estructurante del flujo de la vida. Estas líneas son las que determinan la identidad y la transforman en una categoría histórica.

El segundo tipo de línea, de segmentariedad molecular, se caracteriza, en cambio, por ser no estática sino flexible y fluyente, las relaciones que establece son menos localizables que las líneas de segmentariedad molar, y están en permanente cambio. En el tercer tipo de línea, ya no podemos hablar propiamente de segmentos, sino de líneas de fuga. Este tipo de línea no territorializan como las líneas molares, ni desterritorializan para después territorializar como lo hacen las moleculares. Aquí se trata de la desterritorialización absoluta, la pérdida de referencia total, la ruptura de la identidad y la apertura al puro devenir.

En relación a esta división tripartita de líneas que atraviesan nuestras vidas, el concepto de ‘cuerpos sin órganos’ acuñado por Deleuze y Guattari pretendía romper con la idea del cuerpo como receptáculo de una conciencia y de una identidad, territorializado en una línea de segmentariedad molar. ‘Cuerpo sin órganos’, entendemos nosotros, remite al método descriptivo ‘composicionista’, “siendo el ‘cuerpo sin órganos’ “el campo sobre el cual se produce continuamente el atravesamiento

recíproco, el continuo fluir molecular. El método ‘composicionista’ sitúa en la dimensión molecular los procesos de formación transversal de esos agregados inestables, mudables y provisionales, o sea, la subjetividad” (Bifo 2007e). Estas posibilidades teóricas son precisamente las que explora también Negri cuando vincula el concepto marxiano de *general intellect* con el de ‘cuerpos sin órganos’. Cada instante de la subjetivación es ‘cuerpo sin órganos’, esto es, potencialidad inexpressada, devenir.

Siguiendo con la división de las líneas antes expuesta, podemos señalar otro aspecto relevante que guarda relación teórica con aquello que señalábamos en el primer apartado del marco teórico, acerca de la labor desempeñada por los primeros teóricos *operaistas*, miembros de la revista *Quaderni Rossi*, consistente en cartografiar en las fábricas la emergencia de las nuevas figuras obreras y especialmente sus aspectos subjetivos más subversivos, lo que se conoció como ‘rechazo del trabajo’.

El proyecto *operaista* de ‘rechazo del trabajo’ encuentra un corpus teórico similar en la concepción de las ‘líneas de fuga’ desarrollada por Deleuze y Guattari. Desde la perspectiva *operaista* del ‘rechazo del trabajo’, no es que los obreros sigan una línea de fuga, vayan tras ella, sino que ellos mismos, en su actividad –rechazando el trabajo– la constituyen. Dicho en términos deleuzianos, es la identidad “que se hace siendo”; y dicho en términos *operaistas*, es el sujeto que se constituye en la lucha: la clase se ‘compone’.

Toni Negri es uno de los autores que más se dejó afectar por el encuentro con los teóricos post-estructuralistas. Decimos “afectar” porque de cuantos entraron en contacto con el pensamiento francés, Negri era, y es, el más marxista de todos. Cuando se exilia a Francia, comienza a trabajar y ejercer como docente en el *Collège International de Philosophie* de la Universidad París VIII (Sant Denis), donde entra en contacto con Foucault, Deleuze y Guattari. Ya desde los años setenta Negri venía enfrentándose con el corpus teórico tradicional de los intelectuales del PCI:

Enjuagar la ropa íntima en el Sena, se trataba de confrontar el *operaismo* italiano y el pensamiento post-estructuralista francés, y de procurar así un cortocircuito entre Foucault y Deleuze por un lado, y las luchas obreras que se habían desarrollado en Italia –y no solo el pensamiento que habían producido–, por el otro. [...] Pero si esta situación representaba una

hipótesis, el problema consistía en “encarnar” la filosofía francesa en la práctica italiana y, por consiguiente, sondear en la ontología teórica de la liberación en busca del contenido destructivo de la práctica (Negri 2003c, 18).

A partir del pensamiento de los autores franceses, Negri vislumbró la posibilidad de escapar de la herencia economicista de la izquierda occidental. En octubre de 1984, Negri le escribe una carta a Guattari en la que le dice: “totalidad es siempre la del enemigo”. A partir del segundo exilio francés, Negri incorpora con fuerza el lenguaje post-estructuralista, e intenta traducir las ideas (*post*)*operaistas* y del autonomismo italiano a la luz del lenguaje filosófico francés:

Hemos mantenido juntos a Foucault y a Marx. Mejor dicho, en lo que a mí concierne, puedo decir que me he “doctorado” en el Sena, es decir, he mezclado mi marxismo *operaista* con las perspectivas del post-estructuralismo francés. Ya había comenzado a hacerlo en los años de prisión (1979-1983), trabajando sobre Spinoza, un perfecto terreno de encuentro ontológico para tal operación. Luego, con Hardt en París, profundizamos en este análisis y nos sumergimos en aquella “aura” común que, aunque desconocida, unía desde la década de 1960 a *operaismo* con el post-estructuralismo (Negri 2004b, 22-23).

De entre los pensadores post-estructuralistas franceses, Toni Negri encuentra en Deleuze su interlocutor privilegiado: “no hay duda de que Deleuze y Guattari constituyen un referente decisivo en mi *passee-partout* de posmodernidad” (Cesarino, Negri 2011, 147). De Negri –y al hilo del comentario anterior de Michael Hardt acerca del papel de Francia en el siglo XX como productora de metafísica, e Italia como lugar de recepción de la teoría para un devenir con un marcado carácter político– podemos decir que es el traductor político de Deleuze. Al respecto, decía Hardt que a resultas del encuentro muchos conceptos aparecen transformados, “así, recibimos una versión de la filosofía post-estructuralista claramente comprometida políticamente”⁵.

⁵ Por ejemplo, el mismo concepto de ‘multitud’ de Hardt y Negri se inicia con el paso del fordismo al postfordismo. Comenzaron sus investigaciones con las determinaciones materiales y no formales. Esta manera que tienen de entender la constitución de las singularidades es una concepción propiamente materialista.

Por un lado, Negri intenta ir más allá de Marx; y, por otro, recoge la aportación deleuziana, traduciendo las implicaciones políticas de este planteamiento. El encuentro de Negri con Deleuze está mediado por Spinoza. La relación teórica de Negri con Deleuze comienza precisamente con la obra de este último sobre Spinoza, dado que el filósofo italiano no había leído ninguna de sus obras anteriores. En Negri, el paso de Hegel a Spinoza, la afirmación de la diferencia, supone el paso del sujeto antagónico al sujeto constituyente; del sujeto que se reapropia al sujeto que despliega su potencia. El esfuerzo de Negri se ha concentrado en conciliar el materialismo histórico, es decir, una determinada lectura no dialéctica de Marx con el pensamiento de la multiplicidad y la diferencia.

Lo que más le sorprendió de Deleuze fue su capacidad para dar conceptualmente forma a ese conjunto de potencias. Dicho en otros términos: le sorprendió su capacidad para deshacer el horizonte estructural. En *Imperio*, Hardt y Negri reconocen explícitamente su deuda con la obra de Deleuze y Guattari *Mil Mesetas*. El trabajo de los filósofos franceses se le presenta a Negri y Hardt como desmitificador del estructuralismo y de todas las concepciones filosóficas, sociológicas y políticas que hacen de la fijación del marco epistemológico un punto de referencia ineludible:

Hasta aquel momento, aun dentro de la izquierda *operaista*, las definiciones de fuerza, de tendencia y de lucha se expresaban solo en función de una prefiguración general del sistema y dentro de ella. La estructura se hallaba siempre prefigurada. La acción de clase y, lo que era aún más importante para nosotros, las acciones de grupo y fuerzas sociales específicas emergentes, se entendían siempre dentro de una teleología necesaria y estructural [...] Pues bien, durante ese período pude decir que tuve que abandonar mi pensamiento, reescribirlo en francés. Mi encuentro con Deleuze me permitió superar esas limitaciones y supuso un cambio radical en mi investigación (Casarino, Negri 2011, 153).

En lo que a la relación de Negri con Foucault se refiere, podemos afirmar que estuvo marcada por cierta ambivalencia. De un lado, Negri defendió la metodología foucaultiana como esencial para la desmitificación de las instituciones jurídico-políticas de la modernidad y para el análisis de la fenomenología del poder; pero, por otro, llegó a la conclusión de que en Foucault, en el final de su arqueología, no pudo aparecer un efectivo proceso de poder (Negri, 1982). Desde la perspectiva negriana, la

principal limitación del proyecto foucaultiano radica en que el proyecto arqueológico siempre fue movido desde arriba hacia abajo, mientras que la preocupación de Negri es pensar la oposición desde el movimiento de abajo. Escribe Negri: “escuché sus conferencias un par de veces en el *Collège de France*, y sus argumentos eran casi los de un historiador. Foucault siempre me dejaba profundamente insatisfecho” (Casarino, Negri 2011, 152). Negri entiende que Foucault era perfectamente consciente de estas limitaciones. Y de ahí el giro que toman las investigaciones del filósofo francés a mediados de los años setenta, según Negri. Será en la obra de Deleuze *Diferencia y Repetición*, sostiene Negri, donde por primera vez se confrontan y resuelven los problemas que dificultaban el proyecto de Foucault. Este último reconoció que Deleuze había encontrado las soluciones conceptuales que él mismo había estado buscando.

La misma definición de biopolítica que Negri halló en Foucault no se encuentra, en última instancia, presente en su obra. Antes bien, serán Deleuze y Guattari quienes ofrecen una comprensión propiamente post-estructuralista de la biopolítica, capaz de renovar el materialismo histórico anclándolo en la cuestión de la producción del ser social. La inspiración inicial y el punto de partida de la investigación de Negri sobre la biopolítica fue, pues, la lectura que Deleuze hizo de Foucault⁶. Sobre la lectura negriana de los conceptos de biopoder y biopolítica en Foucault dedicamos un apartado en el capítulo IV.

En Negri, por un lado, hay una potencia que crea, produce, constituye, la cual es lo que Deleuze y Guattari entienden cuando hablan de deseo; y, por otro, hay un poder que resta y ciega. Siempre que describe las diversas formas que adopta el poder –la dominación del Estado o el poder de la explotación del capital, etc. – lo hace en términos negativos, privativos, que sustraen. Es decir, partiendo del dualismo spinozista, que está estructurado por una potencia productiva –nuestro deseo– y, por otro, por

⁶ Para Negri (2011), las principales corrientes de la interpretación de Foucault no comprenden adecuadamente la naturaleza dual de la biopolítica. Roberto Esposito analiza el terreno de la biopolítica principalmente desde el punto de vista de la gestión normativa de las poblaciones; y Agamben acepta que la biopolítica es un terreno ambiguo y de conflicto, pero concibe que la resistencia actúa solo en su límite más extremo, en los márgenes de una forma totalitaria de poder, al borde de la imposibilidad.

un poder negativo, en el momento en el que nuestro deseo deja de expandirse. Nuestro deseo siempre alcanza un límite, que Negri identifica con el Estado, con el capital, etc.

Si bien Negri reconoce su deuda con *Mil Mesetas*, y en relación al poder entiende que siempre resta potencia a la vida, esta vida no la concibe como algo personal o como un flujo –razón por la cual es en gran medida antibergsonian. Su concepción de la vida no es vitalista. La concibe, más bien, como multitud de singularidades, que se juntan o se separan, y, al hacerlo, constituyen, producen juntas el momento de la constitución. Una multitud que se halla continuamente sometida a la sustracción de poder.

Con todo, en el planteamiento de Negri siempre permanecen diferencias importantes y sustanciales que separan sus posiciones de las de los filósofos franceses. En *Marx más allá de Marx*, Negri señalaba las limitaciones de la corriente post-estructuralista que, en última instancia, radicaban en el hecho de no identificar un poder constituyente. En efecto, si para Deleuze el sujeto es siempre un residuo dejado por el deseo, una forma de dominio, para Negri el sujeto es el lugar de la identidad entre la fuerza productiva del ser y su constitución misma. Deleuze y Negri parten de una misma raíz spinoziana, pero adquieren dos enfoques distintos: para Deleuze, la ontología como experimentación liberadora; para Negri, la ontología como fenomenología de la praxis constitutiva del sujeto colectivo, es decir, ‘lo social’ debe ser pensado como un sujeto constituyente.

Si Toni Negri encuentra en Deleuze su interlocutor privilegiado, Franco Berardi (Bifo) lo encuentra en Félix Guattari. Los análisis del poder contemporáneo que articula Bifo constituyen una clara continuación de los análisis post-estructuralistas del poder. En los años setenta, Bifo tuvo que huir a Francia, donde tuvo varios encuentros con Guattari, y también con Foucault: “me encontré con Félix personalmente recién en junio de 1977. En aquel año, en Bolonia tenía lugar una insurrección bizarra, que se inspiraba más en el dadaísmo y en el *Anti-Edipo* que en los manuales de la política revolucionaria” (Bifo 2013, 10). El recorrido que Bifo hace del pensamiento de Guattari está articulado desde el interior de las elaboraciones teóricas y de la práctica político-existencial de la generación del 68 y el 77.

Bifo, que razona en términos de autoorganización molecular del trabajo frente al capital-flujo, entiende que para ello es necesario acudir a los conceptos del ‘esquizoanálisis’, en tanto que Deleuze y Guattari analizan el capitalismo contemporáneo como flujo semiótico y colocan sobre este plano la tarea de la crítica. En su libro *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari. Cartografía visionaria del tiempo que viene*, Bifo trata de seguir el desarrollo de la última década del siglo considerando al pensamiento rizomático como un mapa, procurando ver las huellas de lo real en continuidad con las líneas que el mapa contiene.

Otro de los teóricos (*post*)*operaistas* que se ha servido de los análisis post-estructuralistas ha sido Yann Moulier-Boutang, quien, en su vasta obra *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, en torno a la acumulación primitiva de la clase obrera y del trabajo asalariado en general, se sirve tanto del marco teórico del *operaismo*, como de una filosofía de la relación y del movimiento diferencial, presente en la obra de Deleuze y Guattari. En este sentido, la investigación de Moulier-Boutang es deudora de la *Historia de la locura* de Foucault; de la imagen-movimiento deleuziana; y de la potencia de la multitud en la fuga de Deleuze y Guattari.

En los análisis de Silvia Federici, fundamentalmente en *Calibán y la bruja*, también está presente un diálogo con la obra de Foucault, en tanto Federici señala que el pensador francés no relacionó el interés del capitalismo naciente en la promoción de las fuerzas de la vida con la reproducción de la fuerza de trabajo. Federici explica cómo, de manera paralela a la separación de los trabajadores de sus medios de subsistencia, el cuerpo se transforma en una máquina para el trabajo. Esta ausencia que señala Federici en los análisis de Foucault también está presente en Paolo Virno, para quien el término biopolítica se refiere, sobre todo, a la fuerza de trabajo. Es interesante hacer notar el modo en que estiran el concepto de biopolítica en Foucault, pues pareciera que el análisis de la transición al postfordismo constituye un elemento central del pensamiento del filósofo francés, pero lo cierto es que nunca habla de ello directamente.

Hasta aquí hemos presentado el *operaismo* italiano; luego hemos definido la transición al (*post*)*operaismo* a partir de dos intensidades: el tránsito del obrero masa al obrero social; y el encuentro con el post-estructuralismo francés. Finalizada esta primera cartografía, presentaremos ahora otro

mapa: el de los principales autores que adscribimos a la corriente *(post)operaista*, es decir, aquellos autores que entendemos son deudores de la metodología *operaista* y que comparten algunos elementos teóricos. En esta presentación delinearemos sus principales líneas de investigación.

La obra de los autores que a continuación abordamos es mucho más vasta de lo que aquí expondremos. Con el objetivo de centrar la investigación en torno a los objetivos propuestos –la conceptualización filosófica del postfordismo y la precariedad– no atenderemos al conjunto de su obra. En este sentido, también queremos añadir que la influencia de Foucault, Deleuze y Guattari, claro está a tenor de lo dicho en el apartado anterior, resulta fundamental, pero en este cuarto apartado no haremos referencias a ellas a fin de no ser redundantes.

d) Una cartografía de los autores *(post)operaistas*

Una vez definido el *(post)operaismo* como una corriente de pensamiento que hunde sus raíces en el *operaismo*, cuya transición a lo *post-* la hemos analizado a partir de las dos intensidades antes descritas, hemos de atender ahora al momento *post-* a partir de otras variables que nos permita sostener que es posible hablar de una corriente de pensamiento, el *(post)operaismo*. Nosotros hemos identificado varios elementos fundamentales: la adopción del método *operaista*, esto es, la llamada ‘revolución copernicana’ de Mario Tronti; lecturas políticamente operativas, realizadas desde el interior de las luchas; una metodología en los análisis que, con Bifo, llamamos rapsódica –pensamos que es la mejor manera de definir la mayor parte de las investigaciones *(post)operaistas*; y desde el punto de vista de los elementos teóricos, hallamos un elemento común: la atención por lo ‘económico’.

En primer lugar, los autores denominados *(post)operaistas* comparten aquello que Mario Tronti llamó la ‘revolución copernicana’: la subjetividad como punto de partida, la anterioridad de lo subjetivo respecto de la estructura. Ello es, y en relación a los objetivos de la presente investigación, un elemento fundamental en el análisis de la naturaleza del modo de producción postfordista, en tanto los autores *(post)operaistas* se adhieren al presupuesto de que es en la capacidad de innovación y de cooperación del trabajo vivo donde se residen los fundamentos de las formas históricas del capitalismo; rechazan tomar

como núcleo de investigación el curso objetivo del capitalismo o las potencias simétricas y contrarias al capital.

Y, en relación a ello, un segundo elemento que une a los miembros de la corriente *(post)operaista* lo constituye el hecho de que no caen en descripciones sociológicas generales sobre la naturaleza del nuevo modo de producción, sino que operan desde el interior de las luchas y la producción de subjetividad. Proponen lecturas políticamente operativas, adoptando el pensamiento una función afirmativa y creadora.

En lo que concierne a la metodología adoptada por el *(post)operaismo* en sus análisis, podemos hacer extensivo el carácter que Bifo atribuye a sus escritos como la metodología propia del *(post)operaismo*. Bifo sostiene que sus libros tienen un carácter rapsódico y no orgánico: recoge intuiciones y preocupaciones surgidas en épocas distintas y las desarrolla según campos diversos: categorías propias de la filosofía política, la ética, la epistemología, la economía política o la filosofía del lenguaje. Esta interdisciplinariedad se justifica en tanto los autores *(post)operaistas* siempre persiguen una amplitud de miras y perspectivas desde la que abordar los diferentes análisis.

Este carácter rapsódico es también un rasgo fundamental del método recombinante frente a los desarrollos lineales, los análisis son fruto de una maduración en contextos bien diversos: situaciones de movilización, de discusiones y de luchas dentro y fuera de la academia, en diversos agenciamientos colectivos de enunciación que siempre acompaña el devenir de los movimientos sociales. En la vasta y extensa producción teórica *(post)operaista*, se tratan temas que vuelven una y otra vez, mirados desde prismas y perspectivas distintas, y a la luz de objetos que desafían las categorías que ya venían siendo pensadas.

Desde el punto de vista de los elementos teóricos, la corriente *(post)operaista* está marcada por una fuerte heterogeneidad y diversidad. Pero podemos decir que comparten un elemento común fundamental: la atención por 'lo económico'. Con ello queremos decir que el *(post)operaismo* entiende que las transformaciones del capitalismo afectan a la vida y la subjetividad, que la política no es una esfera independiente de la economía. Para el *(post)operaismo*, la fuerza del capitalismo reside en su capacidad de articular la economía con la producción de

subjetividad en diferentes aspectos. Desde esta perspectiva, si la subjetivación quiere existir y cobrar consistencia, entonces debe efectuar una ruptura, atravesando y reconfigurando lo económico, lo social, lo político, etc.

En lo que sigue, una vez expuestos los elementos comunes en las tres dimensiones analizadas, proponemos una cartografía de los diferentes autores que podemos adscribir a la corriente *(post)operaista*. Este mapa no puede soslayar, claro está, la biografía militante y activista de sus miembros. Es por ello que no se trata de un simple mapeo, de una identificación superficial y puramente imaginaria: sus producciones intelectuales están tramadas con una biografía, con un conjunto de luchas y praxis antagonista que dan contexto y sentido a los conceptos. Tras ellos, hay una forma específica de disponerse al pensamiento que orienta la búsqueda teórica. Y es que sin esto último, el propio método *operaista* antes mencionado carecería de sentido.

El *(post)operaismo* es una corriente de pensamiento, habíamos dicho, heterogénea, territorialmente dispersa y organizativamente fluida. Los análisis teóricos y compromisos de sus miembros con la acción siempre han estado atravesados por un alto grado de variación. Desde el punto de vista de los elementos teóricos, queremos señalar tres líneas de pensamiento diferenciadas al interior de la corriente: una primera sería la línea autonomista de corte más clásico, representado por Hardt y Negri, que combinan la teoría spinozista de la multitud y algunos temas post-estructuralistas, con su fidelidad a gran parte de sus fuentes marxianas y *operaistas* –a través de conceptos tales como antagonismo, composición de clase, trabajo vivo o subsunción real; una segunda línea naturalista, dirigida por Paolo Virno, en torno a la multitud como forma de vida y a la teoría del postfordismo sobre las capacidades genéricas humanas –potencialidades– anclada en una filosofía del lenguaje y en una antropología post-heideggeriana; y una tercera corriente, que podríamos denominar de la diferencia y la ontología vitalista y del acontecimiento, representada por Maurizio Lazzarato y Franco Berardi (Bifo), que se alejan de las coordenadas clásicas del marxismo *operaista* y de la ontología del hacer negriana.

Expuestas las tres grandes líneas de pensamiento en el interior de la corriente *(post)operaista*, expondremos ahora las principales

contribuciones de cada autor. Solo atenderemos a aquellas contribuciones, insistimos, que son fundamentales para la investigación que aquí llevamos a cabo, obviando aquellos temas que no serán abordados. Tampoco realizaremos un acopio de las principales obras y contribuciones de cada autor, pues entendemos que el lector puede acudir a las referencias bibliográficas de esta tesis.

Antonio Negri (Padua, 1933), filósofo y teórico político. Fue profesor de Ciencia Política en la Universidad de París y en la Universidad de Padua. Estudió, desde mediados de la década de 1950, en la *Sorbonne*, el Instituto Croce de Nápoles, las Universidades de Tubinga, Friburgo, Heidelberg, Hannover, Múnich y Frankfurt. Se licenció en filosofía por la Universidad de Padua con una tesis sobre el historicismo alemán, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*. En 1967 se convirtió en catedrático de Doctrina del Estado en la Facultad de Ciencias Políticas de Padua. Desde 1960 participó en la fundación de distintas revistas militantes del marxismo *operaista* italiano, como *Quaderni Rossi*, *Classe Operaia* o *Contropiano*. Una militancia teórica y organizativa que continúa posteriormente en experiencias de masas como *Potere Operaio* y luego en *Autonomia Operaia*.

Vivió en el exilio en Francia durante 14 años. En la década de los setenta, durante sus años como activista, fue acusado de varios cargos, entre ellos asociación ilícita e insurrección contra el Estado. El 7 de abril de 1979 es detenido y encarcelado junto a 67 militantes de *Autonomia Operaia*. Huyó a Francia, donde protegido por la doctrina Mitterrand, se convirtió en profesor en la Universidad de Vincennes y en el *Collège International de Philosophie*, junto a Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze. En 1997, tras alcanzar un acuerdo de reducción de condena, regresó a Italia para cumplir el resto de su pena y muchas de sus obras más influyentes fueron publicadas mientras estaba en la cárcel.

El devenir post- de Negri es inconcebible sin la introspección filosófica que realiza, a finales de los setenta, en la cárcel, que da lugar a una “vuelta a Spinoza”, y tuvo como resultado su obra *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Su objetivo fue el de volver a hallar un asidero ontológico, materialista, una operación filosófica que marcará su obra posterior. Si su temprana formación jurídica había estado acompañada de una subjetividad trascendental y de una dialéctica –

hegeliana y marxista–, a partir de finales de los setenta su pensamiento se orienta hacia un materialismo constituyente de las multitudes signado por la presencia de Maquiavelo, Spinoza y Marx. Negri seguirá a Althusser en la búsqueda de ese linaje materialista rastreando las huellas de los tres autores mencionados.

La originalidad de Negri radica, en buena medida, en haber sido capaz de enlazar la ontología sustancialista spinoziana con el materialismo histórico marxista. Con esta operación, Negri intenta rescatar a Marx de los límites impuestos por la filosofía idealista de la dialéctica. Y para ello, vincula a Marx con Spinoza al tiempo que esquivo a Hegel. La novedad filosófica sobre la que pone luz Negri es el hallazgo de una cierta homología entre el materialismo productivo, formulado por Spinoza en un nivel propiamente ontológico; y el mismo materialismo productivo, formulado por Marx no en un nivel ontológico, sino en el nivel de la historia.

El segundo aspecto relevante de la obra de Negri es su marcado carácter de rechazo al pensamiento de la trascendencia. El inmanentismo de la ontología materialista de Spinoza es la respuesta a la visión hegeliana de la historia como el despliegue de las fuerzas trascendentales. Su proyecto propone la elaboración de una genealogía materialista de las potencias constituyentes capaz de comprender las formas subjetivas que se producen en el antagonismo contra los poderes constituidos: “todo esto se inserta en la gran tradición materialista que va de Maquiavelo a Spinoza y a Marx y que solo nos dice una cosa: el deseo de liberación tiene una lógica ontológica irreductible. La inmanencia es este reino de posibilidades. Un *telos* no clásico sino ilustrado, no renacentista sino barroco, no moderno sino posmoderno” (Negri 2006b, 83).

En este sentido, Negri realiza una lectura del marxismo como pensamiento inscrito en una dialéctica no negativa, una dialéctica en la que no hay resolución –contrario al *Aufhebung* hegeliano–, no hay una superación de la contradicción. Es una lectura del marxismo como pensamiento sobre la ruptura de los términos que son puestos en relación; como pensamiento de la diferencia respecto de todo pensamiento de la identidad. Cuando la dialéctica es conceptualizada desde el antagonismo –entendido éste como lógica de la separación–, entonces la dialéctica es lucha entre contrarios, afirmación/negación. Si, por el contrario, la dialéctica fuese entendida en forma hegeliana, esto es, como síntesis,

entonces ya no se presentaría como enfrentamiento, sino como negación de la negación, o sea, como superación de la relación antagonista.

Encontramos una constante que acompaña siempre el pensamiento de Negri: siempre procura referir todo concepto a la cuestión del trabajo. Vamos a detenernos sobre esta constante, el tercer aspecto relevante de la obra de Negri, pues es un hecho fundamental en el planteamiento negriano y en nuestra investigación. El hecho de que refiera todo concepto a la cuestión del trabajo constituye la razón fundamental por la que Negri se considera a sí mismo marxista, y en tanto tal tiene la idea de que el mundo se construye a partir del trabajo vivo⁷. Esta primacía que atribuye al trabajo vivo es sustantiva y determinante en el pensamiento negriano: constituye el sustento de la crítica subjetivista a la concepción objetivista que subyace a *El Capital*, según la lectura de los teóricos *operaistas* —es por ello que el *operaismo* inscribe su lectura marxiana a partir de los *Grundrisse*.

En la obra de Negri, el trabajo no es un aspecto entre otros, sino la actividad social que constituye a la sociedad capitalista como tal. Negri redefine la noción de trabajo de Marx y la adecúa, en un sentido ontológico, a las nuevas dimensiones de la producción postfordista. Para Negri, la explotación de la fuerza de trabajo colectiva sigue siendo el eje básico que define el antagonismo social.

Desde la perspectiva negriana, es claro que el dualismo que constituyen el trabajo y el capital no es en absoluto un dualismo metafísico, sino un dualismo empírico y materialista que no puede ser superado. Por ello, la explotación es siempre una máquina de producción de subjetividad, un proceso de formación de sujetos a través de la lucha de clases. Negri siempre retorna al análisis y la crítica del trabajo con el objeto de identificar las razones de la explotación, sin abandonar nunca la perspectiva marxiana.

⁷ La concepción del ‘arte’ de Negri también está atravesada por el ‘trabajo’. Para Negri (2000), por ejemplo, ‘lo bello’ lo lleva directamente a la afirmación según la cual lo creativo nace del trabajo. Es el conjunto del trabajo humano acumulado lo que determina valores, formas de vida, nuevos seres, incrementos de ser. El arte es, para Negri, el resultado de la cooperación entre singularidades que se mantienen como tales: la multitud en acto. Hacer arte es hacer multitud, y viceversa.

Por último, consideramos necesario precisar qué entiende Negri por multitud; y qué sentido de los tres que él le otorga al concepto –como concepto filosófico, como concepto de clase y como potencia ontológica– nos interesa a nosotros para los objetivos de la investigación.

El primer sentido, el filosófico: la multitud es la multiplicidad de sujetos, aquello que desafía la reducción al Uno –el pueblo. La multitud es multiplicidad irreductible, los muchos en tanto que muchos.

El segundo sentido es el de la multitud en tanto que potencia ontológica: la multitud encarna un dispositivo que intenta representar el deseo y transformar el mundo. La multitud quiere convertir el mundo en un horizonte de subjetividades que se expresa libremente y que constituye una comunidad de personas libres.

Y, el tercer sentido, el que más nos interesa a nosotros, es el de la multitud como concepto de clase. Para Negri, el concepto tradicional de clase se basaba en la centralidad del lugar de producción –la fábrica– y en la homogeneización de las formas de reproducción. En el postfordismo, con el tránsito de la fábrica a la metrópolis, el concepto de clase pierde su centralidad. La multitud se propone, entonces, como sujeto de lucha de clases, es el sujeto común del trabajo. La multitud sigue siendo un concepto de clase, la clase de las singularidades productivas. Una clase que no es una clase, pero que es el conjunto de la fuerza creativa del trabajo. Desde la perspectiva de la multitud, no hay prioridad política entre las formas de trabajo, pues todas ellas son socialmente productivas, producen común y comparten la potencia de oponer resistencia a la dominación del capital.

Paolo Virno (Nápoles, 1952), actualmente es profesor de Filosofía y teoría del lenguaje en la *Università degli Studi Roma Tre*. También procede de la tradición política del pensamiento *operaista* y de las luchas metropolitanas de la década de 1970. Ha desarrollado una intensa labor intelectual, reflejada en revistas como *Futur Antérieur*, *Luogo Comune* y *DeriveApprodi*. Sus análisis han tenido una considerable impronta en la renovación de la teoría política radical y en la reactivación de los movimientos sociales italianos. Estudió Filosofía en la *Università di Roma La Sapienza*. Ha enseñado en diversas universidades y participó de la experiencia de *Potere operaio* y luego de *Autonomia Operaia*, al igual que

Negri. También fue involucrado en el “proceso 7 de abril”, que llevó a la cárcel o al exilio a varias decenas de los militantes del área de la autonomía. Virno pasó tres años en prisión y un largo proceso judicial hasta su absolución final.

Virno es “un filósofo de la historia, de la antropología y de la política, que se interesa en el lenguaje y la biología en la medida en que le aportan elementos y figuras para pensar las condiciones de vida del presente postfordista” (Virno 2013). Como filósofo del lenguaje que es, apunta que el giro lingüístico de las economías políticas liberal y marxista nunca fue seguido por un giro económico de la filosofía del lenguaje. La operación filosófica que traza en varias de sus obras ha de entenderse desde esta hipótesis.

En lo que a su producción teórica se refiere, asume como propias las investigaciones biológicas que amplían el campo de la cultura y la lingüística. Su desplazamiento tiene lugar entre la filosofía antigua y moderna, de Aristóteles a Marx, y de Kant a Wittgenstein. Ha centrado sus trabajos en explorar la subjetividad contemporánea, prestando atención sobre la precariedad, la incertidumbre y flexibilidad en la que se socializan los sujetos contemporáneos, dirigiendo su interés de análisis a cuestiones de filosofía del lenguaje, poniendo el acento sobre el lenguaje entendido como “partitura indeterminada del animal humano”.

En los escritos de Virno es central el concepto ‘multitud’. Por multitud no entiende un sujeto social, un poder constituyente antagonista –al modo negriano–, sino una forma de ser, una forma de vida y de juegos lingüísticos que caracterizan a la época postfordista. La multitud es la configuración biológica fundamental que deviene modo de ser históricamente determinado, ontología que se revela fenomenológicamente; en la multitud se da la plena exhibición histórica, fenoménica, empírica de la condición ontológica del animal humano: carencias biológicas, carácter indefinido o potencial de su existencia, ausencia de un ambiente determinado e intelecto lingüístico como “resarcimiento” por la escasez de instintos especializados. La multitud se define por la prevalencia de los ‘lugares comunes’ sobre la prevalencia de los ‘lugares especiales’ –según la clásica división aristotélica entre los *topoi koinoi* y los *topoi idioi*; la publicidad del intelecto; la actividad sin obra, esto es, el ‘virtuosismo’; la relación con lo posible en cuanto tal –el

‘oportunismo’; y la centralidad del principio de individuación, pensado desde la obra de Gilbert Simondon.

Virno pone en conexión la filosofía política con las cuestiones del lenguaje y del intelecto como base transindividual de la cooperación y como *general intellect*. Al respecto, sostiene Raunig (2008b): “una lectura detallada de *Gramática de la multitud* hace sospechar que Virno, a diferencia de la perspectiva ontológica-spinozista de su colega Antonio Negri, está más interesado en la gramática que en la multitud. El interés de Virno por las cuestiones de la filosofía del lenguaje, el acento que pone sobre el lenguaje entendido como una partitura indeterminada del animal humano, es algo que refuerza mi interpretación”.

Christian Marazzi (Lugano, 1951), es economista. Se licenció en Ciencias Políticas en la Universidad de Padova. Ha sido profesor en la Universidad de Padova, en la *State University of New York* y en la Universidad de Lasuna. Actualmente es director de Investigaciones socio-económicas en la *Scuola Universitaria della Svizzera italiana*.

La elaboración teórico-política del *(post)operaismo* la realiza desde el punto de vista de las transformaciones financieras y monetarias del capitalismo contemporáneo. Al igual que Virno, Marazzi también sostiene la tesis de que el lenguaje ofrece un modelo para comprender el funcionamiento de las actuales economías postfordistas. Pero si Virno aborda su análisis desde la filosofía del lenguaje, Marazzi lo hace desde la economía política. El devenir lingüístico de la economía quiere decir, para Marazzi, dos cosas: por un lado, que el mundo de las finanzas se caracteriza por la lingüística; y, por otro, que las nuevas formas dominantes de trabajo se producen a través del lenguaje y los medios análogos a la lingüística. En suma, el lenguaje ha devenido herramienta de producción, al tiempo que modifica drásticamente la subjetividad de los productores.

Maurizio Lazzarato es filósofo y sociólogo italiano que reside en París desde su exilio en la década de los años 70, ciudad en la que ha realizado la mayor parte de su trayectoria intelectual. Es investigador en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) y miembro del *Collège International de Philosophie* de París. Sus principales investigaciones han

tratado cuestiones como el trabajo inmaterial o los movimientos postsocialistas.

Lazzarato elabora una fuerte crítica a la ontología de raíz hegeliana y apuesta por una ontología pluralista partiendo de la filosofía de la diferencia. Su diálogo con los otros autores (*post*)*operaistas* es permanente, con los que además comparte una larga trayectoria intelectual y política, pero discrepa –fundamentalmente con Negri y Virno– del proyecto de reactualización del marxismo. Sus críticas siempre permanecen en el interior de la corriente, señalando los posicionamientos filosóficos que no logran liberarse de la dialéctica amo/esclavo y su sometimiento a la lógica de la totalidad; si bien por momentos Lazzarato fideliza con el proyecto deleuziano sin necesidad de diálogo con el (*post*)*operaismo*.

En este sentido, Foucault, Deleuze y Guattari son una fuente de inspiración permanente para Lazzarato, particularmente en la utilización de la diferencia y la repetición; los conceptos de mayoría y minoría, multiplicidad, acontecimiento, expresión, virtual, molar y molecular o biopolítica y biopoder; y la reflexión sobre las dinámicas creativas, que oponen regímenes de signos y de expresión al agenciamiento maquínico de los cuerpos. También recurre a la obra Mijail Bajtin, lingüista reivindicado por Deleuze, para explicar el alcance de la noción de acontecimiento en la política contemporánea.

De los análisis de Lazzarato nos va a interesar sobre todo su crítica a la concepción economicista del capitalismo que se deriva del marxismo y de la economía política –crítica que extiende a la categoría de trabajo. Lazzarato inscribe su metodología en la filosofía de la diferencia, a través de la cual moviliza y amplía el marco del marxismo. Piensa el conflicto no a partir de la contradicción dialéctica, de un dualismo de clases o de una división amigo/enemigo, sino elaborando una política que toma la multiplicidad como materia prima.

Así, el acercamiento de Lazzarato a la obra de Marx no es a partir de la relación capital/trabajo, entendida como origen y fuente del mundo y de las relaciones de poder, sino a partir de todos los dispositivos, siendo el trabajo un dispositivo más entre otros. Para captar la dinámica del capitalismo postfordista no se refiere a las fuerzas “inmensas, exteriores y

superiores” de la dialéctica capital/trabajo, sino a las fuerzas “multiplicadas, infinitesimales e internas”. A partir de la obra de Deleuze establece la ruptura entre el marxismo y el pluralismo, es decir, entre una ontología de la producción y una ontología de la creación.

Lo económico, en el decir de Lazzarato, debe ser comprendido como un conjunto de actividades reguladas no solo por las establecidas en los diferentes ordenamientos jurídicos que regulan la actividad laboral, sino también por diferentes técnicas y procedimientos, por normas, saberes, modos de enunciación o costumbres. En definitiva, por una multiplicidad de dispositivos. Así, la implosión de conductas o el sometimiento de los cuerpos no son explicables solo por el apremio monetario o los imperativos económicos.

Para Lazzarato, la ‘invención’ desplaza la categoría de trabajo. La creación del valor ya no se explica, tal como aparece en la economía clásica o en la obra de Marx, a través del trabajo y la producción, sino a partir del agenciamiento de la producción. Si en Marx las relaciones remiten a una esencia –el trabajo–, para Lazzarato, partiendo de las filosofías del acontecimiento, el valor y el trabajo dependen del acontecimiento, de la invención, de la capacidad para iniciar algo nuevo. Las relaciones remiten a la creación de posibles y ya no a las esencias. ¿Qué entiende Lazzarato por ‘invención’? una cooperación, una asociación entre flujos de creencias y deseos que ella agencia de una forma novedosa. La invención es también una fuerza constitutiva, porque al combinar, al agenciar, permite que se encuentren fuerzas que quieren expresar una nueva potencia.

En resumen, Lazzarato trata de hallar en la filosofía de la diferencia recursos para abordar la centralidad de la invención en el capitalismo contemporáneo y replantear la cuestión de la autonomía –no entendido en términos de fuerza de trabajo y necesidades del proletariado, sino en términos del poder de la invención. El problema del capitalismo contemporáneo es el de cómo capturar la invención de la diferencia e insertarla en los ciclos de la producción y reproducción capitalistas. Este es el objeto de análisis fundamental en la obra de Lazzarato.

Franco Berardi (Bologna, 1949), más conocido por su pseudónimo Bifo⁸, es licenciado en Estética y fundador de algunos de los proyectos comunicativos más importantes del movimiento italiano del 77, como la revista *A/traverso* o *Radico Alice*, una de las primeras y emblemáticas experiencias de radios libres europeas. Clausurada la radio por la policía, y arrestado Bifo en la operación judicial contra *Autonomia Operaia*, es liberado al poco, pero el trágico desenlace de los *Anni di piombo* [‘Años de plomo’] fuerzan su exilio a París. Allí frecuenta a Guattari y Foucault. Durante los ’80 vivió en Italia y Estados Unidos, donde colaboró con las revistas *Semiotexte* y *Musica 80*. En 1991 regresa a Bologna y actualmente enseña historia social de los medios en la *Accademia di Belle Arti di Brera* de Milán.

Los análisis de Bifo están atravesados por un mismo interés: el análisis de los procesos de subjetivación. Lo primero que observa es que las categorías que se derivan de la economía política son insuficientes para el análisis de esos procesos de subjetivación, pues están atravesados por campos bastantes más complejos. De ahí que Bifo dibuje un campo disciplinar que es un encuentro entre la economía, la semiología y la psicoquímica; describe las mutaciones perceptuales y epistemológicas generadas por las condiciones socio-técnicas de la vida contemporánea bajo el capitalismo digital; transita del campo de la filosofía a la política y al psicoanálisis, de la biotecnología al ciberpensamiento, del esquizoanálisis a la comunicación; y revisita los nombres propios de la filosofía, Bergson, Nietzsche, Spinoza, Guattari y Deleuze.

Y, más en concreto, su investigación se desarrolla alrededor de un problema: las relaciones entre procesos sociales y la mutación tecnológica en curso, analizando sus efectos sobre las subjetividades y los imaginarios sociales. Es un teórico del semiocapitalismo, esto es, del modo de producción en el cual la acumulación de capital se hace esencialmente por medio de una producción y una acumulación de signos. También analiza las mutaciones perceptuales y epistemológicas generales por las condiciones socio-técnicas de la vida contemporánea bajo el hipercapitalismo digital. Es también un estudioso de las patologías del capitalismo semiótico.

⁸ Se le conoce como Bifo desde que en la adolescencia firmara con ese pseudónimo sus pinturas abstractas.

Para Bifo, el punto de vista útil para el análisis de la complejidad del tiempo presente es el de la felicidad del organismo consciente. Sus escritos tienen por objetivo desarrollar una crítica de la lógica central de la economía en red y comprender sus mecanismos. Siguiendo estos derroteros teóricos, Bifo se separa de la insistencia de Toni Negri en el campo de la subjetividad y la organización. Esta diferencia teórica entre ambos viene de lejos: ya en los años 70, cuando Negri exponía su posición política basada sobre la prioridad de la subjetividad organizada, Bifo la presentaba sobre la espontaneidad de la vida cotidiana⁹.

La gran diferencia teórica entre ambos tiene que ver con los análisis que desarrollan acerca del devenir hegemónico del trabajo inmaterial, semiótico y afectivo del trabajo postfordista. Si bien Negri observa una tendencia a la autonomía de los trabajadores, siendo el capital un agente parasitario de captura externa de la auto-organización del trabajo; las conclusiones de Bifo, en cambio, son diferentes. De la lectura que Bifo hace del “Fragmento sobre las máquinas” incluido en los *Grundrisse* de Marx –fuente de inspiración para ambos–, señala que en él Marx observó que el mecanismo de la producción capitalista es un “gran autómatas que consta de numerosos órganos mecánicos e intelectuales”. En *After the Future* vuelve sobre esta tesis marxiana para sostener que hoy el capital ha multiplicado sus poderes para desagregar y orquestar las partes u órganos del trabajo.

En otros términos: sostiene que el capital no compra hoy al trabajador en su conjunto, como individuo, sino solo un fragmento de su actividad, atención, comunicación y capacidad. En paralelo al proceso de conversión de la producción en semiótica, los trabajadores cognitivos son empleados de forma precaria: su trabajo consiste en la elaboración de “artefactos semióticos” recombinados a través de la red, pero solo para el espacio de tiempo en que es requerido. Es así como el capital cumple su sueño: liberarse del trabajo. A diferencia de Negri, sus análisis del poder

⁹ Michael Goddard, en su artículo “1968-1977-199 y más allá. El pensamiento futurista de Bifo y la invención del mundo”, *El Viejo Topo*, núm. 203 (2005), pp. 50-54, relata que Bifo terminó abruptamente con *Potere Operaio* en 1971, tras la aparición de su primer libro *Contra il lavoro*. Bifo cuenta que fue gentilmente marginado por Toni Negri y otros por haber sacado a la luz el libro sin haber consultado a *Potere Operaio*. Para Bifo, este tipo de disciplinas respondía a la tendencia leninista todavía parcialmente operativa en *Potere Operaio*.

contemporáneo tienen que ver con una vorágine de automatismos ingobernables a diferentes niveles a los que no se le opone ninguna “multitud”. Bifo se separa de la ontología del hacer que signa el pensamiento de Negri.

La otra tradición a la que acude Bifo es ‘la cartográfica’, señala Diego Sztulwark en el prólogo a la edición Argentina del libro *La sublevación*, publicado por la editorial Hekt Libros:

Se personifica sobre todo en la figura de Félix Guattari. Bifo reinventa de forma original las prácticas cartográficas. Cartografía entendida como movimiento de la subjetividad que capta las mutaciones sobre un plano de inmanencia. Cartografías existenciales, afectivas y psíquicas del postfordismo. Cartografías expresivas, lingüísticas del semiocapitalismo. Cartografías de procesos maquínicos, técnicos, en torno a internet, las nuevas tecnologías y los procesos de trabajo.

Michael Hardt (Bethesda, Maryland, 1960) es catedrático de Literatura y profesor de estudios italianos en la *Duke University* (Carolina del Norte, EE.UU), y ejerce como miembro de la asociación intelectual de la *European Graduate School*, un consorcio de pensadores radicado en París. De Hardt nos interesa las publicaciones que ha realizado junto a Toni Negri; y las obras que ha publicado en solitario, fruto de influencias muy diversas: aproximaciones contemporáneas al marxismo, recontextualizaciones de los escritos de Deleuze y Guattari, y diferentes diálogos con Žižek, Badiou y Laclau.

Giuseppe Cocco es italiano con ciudadanía francesa. También fue militante de la autonomía obrera italiana durante los años setenta, y terminó exiliándose a Francia. Vive en Río de Janeiro (Brasil), donde es profesor titular en la Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es cientista político y doctor en Historia Social por la Universidad de París. Es también miembro de la *Rede Universidade Nômade* de Brasil. De Cocco nos interesa sus análisis acerca de la implosión de la división Norte-Sur, centro-periferia o, dicho con sus propios términos, cómo “el mundo deviene Brasil y Brasil deviene mundo”.

Andrea Fumagalli (Milán, 1959) es economista y profesor de Economía Política en la Universidad de Pavia. Militante de la autonomía italiana

desde los años setenta, en la actualidad participa activamente en la *UniNomade*. Formó parte de la *red Prelog*, que agregaba distintos colectivos de activistas y precarios; miembro del colectivo *chainworkers* de Milán y fundador de la revista *Altreragioni*.

Sus escritos nos ofrecen instrumentos para buscar nuevas herramientas conceptuales que permitan afrontar las transformaciones del capitalismo postfordista, y tratar de comprender el nuevo paradigma de producción que él define con los términos de ‘biocapitalismo’ y ‘bioeconomía’. Por ‘bioeconomía’ entiende Fumagalli el poder totalizador e invasivo de la acumulación capitalista en la vida de los seres humanos. Dicho en otros términos, el intento de subsumir e incorporar a la explotación capitalista las capacidades que nos definen como *Homo sapiens*. En cierto modo, la bioeconomía es la valorización capitalista del *general intellect*, esto es, la valorización de las capacidades cognitivas y relacionales de los individuos.

Fumagalli trata de captar la continuidad y discontinuidad con respecto al régimen de acumulación precedente. De una parte, continuidad, porque seguimos inmersos en relaciones económicas capitalistas, como se han venido presentando desde la primera revolución industrial; y, de otra, discontinuidad, porque la naturaleza del proceso de acumulación ha sufrido una mutación crucial: ha pasado de la producción material a la producción inmaterial de conocimiento. Su objeto último de estudio es, en definitiva, la bioeconomía, entendida ésta desde el campo de las ciencias económicas, como el concepto espejo de la biopolítica.

Antonella Corsani es profesora de economía en la Universidad París I. Sus temas de investigación son las mutaciones del trabajo, la metamorfosis del régimen salarial, el capitalismo cognitivo y el neoliberalismo. En sus análisis aborda el paso del fordismo al postfordismo como el tránsito de la lógica de la reproducción a la lógica de la innovación, es decir, de un régimen de repetición a un régimen de invención. Otra de las características que marca la ruptura entre el fordismo y el postfordismo, y sobre la que Corsani ha trabajado, es la sustitución del proceso de “mercancía por mercancía” por el proceso de producción de “conocimiento por conocimiento”.

Yann Moulier-Boutang (Boulogne, 1949) es codirector de la revista *Multitudes* y profesor de economía política. Su trayectoria política e intelectual arranca de los colectivos autónomos de los años setenta y de la colaboración con las luchas de los trabajadores migrantes en París. En los últimos años ha sido uno de los responsables del diseño teórico de la crítica de la economía política del nuevo capitalismo cognitivo.

De sus análisis nos interesan dos cosas: en primer lugar, el modo en que extiende el método *operaista* al periodo de la acumulación primitiva. Nos muestra que la cultura de la fuerza de trabajo está vinculada desde el principio a un proyecto de éxodo; que el concepto marxiano de ‘fuerza de trabajo’ ha de ser integrado mediante la agregación al antagonismo de la temporalidad y la espacialidad de la acción multitudinaria; que este movimiento antagonista, en tanto que protagonista del éxodo, se plantea siempre dentro del capital; que su potencia es extrema y que ante estas insurgencias no se sostiene ninguna teoría gradual. En definitiva, Moulier-Boutang destaca la importancia que adquirieron las líneas de fuga en la historia del desarrollo capitalista.

Y, en segundo lugar, su hipótesis acerca del tránsito de una economía de producción e intercambio a una economía de polinización y contribución. Desarrolla la metáfora ecológica de la polinización de las abejas, las cuales hacen mucho más que producir miel y cera; antes bien, polinizan y así difunden gratuitamente vida. Su metáfora nos ayuda a explorar las posibilidades de refundar una economía partiendo de la hipótesis de que, en el postfordismo, todos los individuos crean valor del mismo modo que las abejas polinizan.

Sandro Mezzadra es profesor asociado de teoría política en el departamento de Ciencias Políticas, Instituciones e Historia de la Universidad de Bolonia. Actualmente codirige *DeriveApprodi* y es colaborador de *Il Manifesto*. Ha participado activamente en distintas experiencias ligadas a Centros Sociales y a proyectos de autoorganización de los migrantes. Su trabajo de investigación se ha centrado en la filosofía política moderna europea, así como en la historia de las ciencias políticas, sociales y legales en Alemania entre el siglo XIX y el siglo XX. En la última década su trabajo ha abordado sobre todo las relaciones entre la globalización, la migración y la ciudadanía; además de la teoría postcolonial y la crítica.

Silvia Federici (Parma, 1942) es escritora, activista feminista, profesora emérita y *Teaching Fellow* de la Universidad *Hofstra*, en EE.UU, donde también fue profesora de ciencias sociales. Aunque su trayectoria militante y activista ha sido diferente a la de los “varones” (*post*)*operaistas*, sí que está situada en el feminismo autónomo en un sentido amplio. De Federici nos interesa acercarnos al rastreo que realiza sobre los principales hechos que dieron forma a la llegada del capitalismo en Europa. Examina las políticas que la clase capitalista introdujo con el fin de disciplinar, reproducir y ensanchar el proletariado europeo – comenzando con el ataque que lanzó contra las mujeres. Su ensayo, *Calibán y la bruja*, analiza la relación entre la caza de brujas y el sangriento surgimiento del sistema capitalista durante los siglos XVI y XVII.

Gerald Raunig es filósofo y docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Klagenfurt (Austria). Es además uno de los fundadores del *European Institute for Progressive Cultural Policies* (eicp.net). Desde dicha organización ha animado instituciones-proyecto como *Republicart* (republicart.net) y *Transform* (transform.eicp.net). Asimismo ha sido coeditor de la revista transnacional, multilingüe y online *Transversal* (eicp.net/transversal), donde publica regularmente. De Raunig nos interesa el modo en que logra anudar de forma innovadora el concepto de máquina –puesto en circulación por Deleuze y Guattari– con el pensamiento (*post*)*operaista*.

Alessandro De Gorgi (Saarbrücken, 1974) es uno de los principales exponentes de la criminología crítica. Ha desarrollado su labor académica fundamentalmente en las universidades de Bolonia, Padua (Italia) y Keele (Reino Unido). Centra sus escritos en análisis acerca de la lógica de la excepción y la aplicación de leyes especiales. Son de especial relevancia sus artículos en *DeriveApprodi* y en *Globalproject*, así como sus dos libros reseñados en la bibliografía. Describe algunas mutaciones subjetivas en las formas del control a partir de la emergencia de una nueva articulación de las relaciones de producción; y analiza diferentes estrategias de control propias del modo de producción postfordista.

Sus investigaciones podrían ser englobadas bajo la etiqueta de (*post*)*operaistas*. Para nuestra investigación, nos interesa atender a sus análisis sobre la relación entre el nuevo modo de producción y la

movilización laboral, con la proliferación de innovadoras formas de control y vigilancia.

Carlo Vercellone es economista, es *Maître de Conférences* en la Universidad de *París I Panthéon-Sorbonne* e investigador en el centro de investigación de CNRS, *Centre d’Economie de la Sorbonne*. Participa de *UniNomade* y es miembro del comité de redacción de la *Revue de la régulation*; y del *Advisory Board* de la revista *Historical Materialism*. Es autor de numerosos ensayos sobre el capitalismo cognitivo, la economía del conocimiento y el ingreso social garantizado. Sus escritos nos aportan instrumentos para entender las claves de los cambios futuros en la lógica del capital global. Los temas sobre los que se apoya su trabajo se mueven alrededor de tres ejes, a saber, la “crisis de la ley del valor”; la importancia del *general intellect*; y la cuestión del “devenir renta de la ganancia”.

Santiago López Petit (Barcelona, 1950) es profesor de filosofía contemporánea en la Universidad de Barcelona (UB) e impulsor de iniciativas como *Espai en Blanc*, *Dinero gratis* o el archivo digital de la autonomía obrera. Su obra está muy influenciada por el post-estructuralismo francés y, en menor medida, por el *(post)operaismo* italiano. Tanto es así que el propio López Petit llega a reconocer que con Deleuze aprendió filosofía, y con Toni Negri política.

De López Petit nos interesa su crítica a la validez del concepto de biopolítica, mediante el cual se describe la entrada de la vida en la política como una “puesta a trabajar de nuestras vidas”. El problema radica, señala él, en que con el concepto de biopoder todas las propuestas permanecen dentro de la crítica de la economía política. Y de ello se derivan dos consecuencias: la imposibilidad de salir de la centralidad del trabajo; y el hecho de que las relaciones de poder se deducen, en último término, de las relaciones de producción.

Si bien reconoce la validez de los análisis *operaistas* para explicar cómo hemos llegado hasta aquí, considera que las herramientas conceptuales que nos ofrecen son insuficientes para comprender la complejidad del tiempo presente. López Petit abandona el problema de la potencia, propio del planteamiento *(post)operaista*, y sus posicionamientos adoptan más bien un nihilismo metódico. Dicho en otros términos: liquida el concepto

de biopolítica como elemento positivo: “esta narración que da sentido a tantas luchas y a tantas vidas rotas, porque la vida de todo aquel que quiso asaltar el cielo y no lo consiguió está rota, nos aboca de alguna manera a una travesía del nihilismo” (López Petit 2001).

A este respecto, Toni Negri publicó un artículo titulado “Larvatus Prodeo” (2005b) sobre la figura de Santiago López Petit, en la que se refiere a su planteamiento nihilista. El fragmento que a continuación reproducimos nos parece que condensa el punto de fricción de López Petit con el *(post)operaismo* y la adopción del nihilismo metódico. Así se refería Negri a él:

Santi no es capaz de ser nihilista [...] No quisiera ironizar, pero tengo la impresión de que Santi está más allá del nihilismo. Aunque no quiere decirlo... [...] Me atrevería a decir, a la usanza de Divino Marqués: ¡un esfuerzo más, Santi, para convertirse en filósofo de la constitución ontológica, de la positividad constituyente y comunista! No es, en efecto, la realidad como la describes, y tu sonrisa corre el peligro de limitarse tan solo a rozarla. El ser es más rico. La acción o, mejor dicho, el hacer, la existencia a la que Santi se ve empujado, que le arrancan del nihilismo y le introducen en una teoría positiva del ser y del deseo, están en el centro de nuestro mundo (Negri 2005b, 100-102).

Este es el contexto teórico desde el cual abordamos la cartografía que pretendemos realizar. Su extensión, insistimos, se nos revela fundamental en tanto los análisis posteriores no solo se enmarcan en él, sino que las tensiones y las heterogeneidades que hemos señalado en el interior de la corriente *(post)operaistas* serán sacadas a la luz y analizadas. Intentaremos sostener el alto grado de variación que atraviesan sus análisis desde los dos conceptos que abordamos en esta investigación: ‘postfordismo’ y ‘precariedad’.

2. UNA GENEALOGÍA DEL POSTFORDISMO Y LA PRECARIEDAD

¡Desde hace un siglo, el trabajo forzado destroza sus huesos, mortifica su carne, atormenta sus nervios; desde hace un siglo, el hambre retuerce sus entrañas y alucina sus cerebros! ¡Oh, Pereza: apiádate de nuestra prolongada miseria! ¡Oh, Pereza, madre de las artes y las nobles virtudes: conviértete en el bálsamo de las angustias humanas! (Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*).

A lo largo del marco teórico, hemos ido adelantando algo acerca de la importancia –para el *operaismo* y luego para el *(post)operaismo*– del aspecto subjetivo más subversivo que abarcaba diversas formas de resistencia proletaria: el ‘rechazo del trabajo’. El ciclo de luchas que se inauguró en los años sesenta y setenta, –y que analizaremos en el apartado siguiente–, estuvo muy marcado por el ‘rechazo del trabajo’: luchas contra la propia clase, contra la propia tradición política y sindical que decía representarla, provocando así una fuerte escisión con la tradición cultural y política de ‘la izquierda’.

Las nuevas formas de subjetividad que comenzaban a desplegarse en torno al ‘rechazo del trabajo’ constituían una respuesta al concepto de trabajo con el que el movimiento obrero clásico había venido operando desde hacía décadas. Más en concreto, el rechazo lo era de la ética del trabajo que permeó el movimiento obrero, de una ética fundada en torno a la totalidad del trabajo; y de la identidad política que construyó a partir de ella.

En el siguiente apartado analizaremos el ciclo de luchas que se inaugura en la década de los años sesenta y setenta, prestando especial atención al rechazo subjetivo de las formas disciplinarias y de encuadramiento propias del régimen de fábrica. Pero antes, entendemos que es del todo pertinente articular una posible genealogía de la ética del trabajo ligada a sus formas disciplinarias. La génesis y el rastreo que a continuación proponemos no han sido desarrollados por ninguno de los autores que adscribimos a la corriente *(post)operaista*.

Se trata, pues, de una aportación nuestra que tiene como objetivo delimitar, de la forma más específica y acotada posible, la concepción de

trabajo que es rechazada por el ciclo de luchas antes mencionado, que desafió al control capitalista del trabajo durante el régimen de fábrica.

2.1 EL RÉGIMEN DE FÁBRICA

a) El nacimiento del trabajo asalariado: la ética del trabajo permea al movimiento obrero

Como categoría homogénea, el ‘trabajo’ se afianzó en el siglo XVIII, con la noción unificada de ‘riqueza’, ‘producción’ y la idea de ‘sistema económico’, dando lugar a una disciplina nueva, la economía: “la razón productivista del trabajo surgió y evolucionó, así, junto con el aparato conceptual de la ciencia económica” (Naredo 2006, 152). Prueba de ello es que la palabra ‘economía’ no aparece todavía, en su acepción moderna, en el primer *Diccionario de la lengua castellana* de 1726 de la *Real Academia de la Lengua Española*. Sin embargo, sí que aparece la palabra ‘trabajo’, y en su primera acepción figura como “ejercicio u ocupación en alguna obra o ministerio”, indicando que viene del latín *tripalium*, que significa “lugar de tormento”. De ahí que, por ejemplo, las actividades que la economía hegemónica engloba bajo la denominación de ‘trabajo’, coincidan con aquellas que los antiguos griegos y romanos consideraban penosas e impropias de personas libres. La idea de trabajar y de trabajo que procede del término latino *tripalium* es la que se generalizó a partir del siglo XVIII.

Si en el siglo XVIII lo decisivo fue la concepción del trabajo desde la etimología latina antes mencionada; en el siglo XIX tiene lugar una transformación profunda de la representación del trabajo, haciendo de éste el modelo por antonomasia de la actividad creadora humana. En Alemania, con Hegel como principal exponente, se desarrolla un planteamiento de corte idealista mediante el cual se fundamenta filosóficamente la idea del trabajo como la esencia del hombre.

Para Hegel (2006), el trabajo designa la mismísima actividad espiritual, la esencia de la historia de la humanidad, que es actividad creadora y autoexpresión. El hombre supera su propia animalidad por medio del trabajo y del intercambio. Partiendo de Hegel, también en el siglo XIX, Marx hace del trabajo la actividad constitutiva del mundo. La constitución

del mundo es conceptualizada como un hacer, como producción, como exteriorización del sujeto en el objeto. A partir de esta concepción, diferentes variantes del marxismo en clave estructuralista se alimentaron de esta ontología del trabajo y de la relación sujeto/objeto.

Gran parte del movimiento obrero del siglo XX fue deudor de este universo ideológico, asumió la noción de trabajo que marcaba la ideología económica dominante, cuyos orígenes se encuentran en el siglo XVIII, junto con el nacimiento de la ciencia económica. Asumió las mismas categorías de ‘producción’, ‘trabajo’ y ‘crecimiento’ que la economía política; y trató de organizar la respuesta a la explotación sufrida en el mismo terreno ideológico que el capitalismo había generado, con su mismo aparato conceptual: “la filosofía de la ciencia nos enseña que no son las definiciones explícitas y enumerativas las que marcan de verdad las fronteras de un concepto, sino la noción de sistema que aporta la estructura conceptual y el dominio de aplicaciones del enfoque al que pertenecen” (Naredo 2009, 160). Así, el movimiento obrero adoptó su lucha en el marco de la idea hegemónica de sistema económico. Su propio lenguaje era tributario de la ideología económica dominante, y trataba de organizar una respuesta revolucionaria aplicando o estirando los conceptos que el propio sistema había generado:

El mundo de la cosa, de la herramienta, el mundo de la identidad en el tiempo y de una acción que dispone de un tiempo futuro, se encierra irremediamente en el sujeto –en cualquier sujeto–, para determinar una inextinguible subordinación a unas obras que responden a las necesidades de un grupo, para apagar cualquier destello de soberanía dentro del duro caparazón del trabajo como encarnación del carácter despótico del ‘hacer’. Aquí, el círculo de la acción útil –el desarrollo de la lógica de la cosa– no se rompe (no deja entrever el reencuentro consigo mismo). Por el contrario, se cierra (reduciendo cada forma de vida a instrumento). Y el hombre, tras haber renunciado a sí mismo para convertirse en medio de la propia emancipación –para permitir que el rigor absoluto de la lógica de las cosas se adueñe de él y lo que dé la forma más eficaz al servicio de la propia obra emancipadora–, descubre de nuevo, al final del recorrido, aquello a lo que se había entregado al principio: una vez más un medio, una cosa reducida al propio uso servil (Revelli 2002, 141).

Esta asunción por parte del movimiento obrero fue fundamental en la propia constitución de la subjetividad obrera. Se fundaron formas de ser

auténticas, maneras de ser humano para las cuales el trabajo era entendido como relación, como actividad que determina el sentido de la vida, como la sustancia misma desde la cual se producen otros sentidos. El trabajo se convirtió en el factor determinante del ‘estar’ del hombre en el mundo. A partir del trabajo se estructuró la actividad social –la producción y el ocio, los modos de interpretar el mundo, las ideologías y la conflictividad social; sobre el trabajo se organizó la distribución de la riqueza; y sobre el trabajo se construyó todo un sistema de sentido y significaciones. Señala Marco Revelli que el siglo XX ha sido el siglo del *homo faber*. El siglo en que, “casi con ferocidad, el hombre ha quedado reducido a su función productiva” (Revelli 2002, 39).

Como ejemplo paradigmático de ello, cabe señalar la anécdota que narra Primo Levi en su libro sobre los campos de exterminio *Si esto es un hombre*. Cuenta la historia de un albañil italiano con el que compartió su cautiverio. A este albañil le ordenaron construir unos muros que iban a ser utilizados para beneficio de los propios nazis –para fortificar las fábricas de armamento que funcionaban con trabajo esclavo. Este albañil italiano, que era comunista, tenía una ética del trabajo tan sólida e interiorizada que, aun conociendo para qué iban a servir los muros que construía, hacía los mejores muros, ponía todo su ser en la realización de lo que era su deber. Su hacer no estaba tan condicionado por el terror que en él pudiese infundir el no acatar la orden nazi, como por lo que él entendía que era su deber, deudor éste, a su vez, de la interiorización de la ética del trabajo.

El hecho de que por ‘la cuestión social’ se entendiese, fundamentalmente, ‘la cuestión obrera’, fue determinante en la reducción de los diferentes sujetos plurales a la dimensión unificadora y totalizadora del trabajador industrial. El ‘Obrero’ se convirtió en una nueva figura universal, una representación ideal y típica de lo genéricamente humano:

El marxismo no supo pensar una política de y con la multiplicidad. El marxismo y el leninismo no crearon “las premisas objetivas de la polifonía sustancial” de los mundos posibles. A la “tendencia a nivelar todo” que “no deja otras distinciones que la de proletario y capitalista”, el marxismo no opuso una política de la diferencia, de la multiplicidad, una política del dialogismo carnalesco, sino otra tendencia tan niveladora como la capitalista. Limitó a la relación capitalista el “diálogo absoluto” entre subjetividades cualesquiera, entre mundos, que se revelaban en la crisis; redujo las formas de subjetivación a la clase; sometió la creación de los

posibles al trabajo productivo; recortó las relaciones de poder a la explotación. La dialéctica marxista acelera entonces el proceso de nivelación al remitir toda la sociedad a la relación capital/trabajo, la multiplicidad a los dualismos, la asimetría a la simetría y al arrastre de todo el proceso hacia el Estado. Le hizo así el juego al capitalismo (Lazzarato 2006, 26).

Si ésta ha sido la dimensión subjetiva del trabajo en el siglo XX, marcada por una antropología del ser humano pensada desde la centralidad del hacer; en lo que se refiere a la dimensión objetiva, esta es, el diseño de la sociedad en torno a la posición que los sujetos ocupaban en las relaciones de producción, es fundamental la irrupción de la revolución industrial, la cual instituye el trabajo asalariado como el medio universal de transformación del viejo siervo al nuevo ciudadano. Este nuevo orden dio lugar a nuevas formas de vida, a través del tránsito de un modo de existencia basado en el servilismo a un modo de existencia como trabajador remunerado.

A partir de la revolución industrial, el régimen de fábrica se fundó en el dominio absoluto de la fábrica sobre la sociedad. Desde el lugar central y privilegiado que ocupaba la fábrica –en tanto que corazón de la producción–, la sociedad –entendida como aquel espacio que quedaba fuera, al margen del lugar de la producción–, era una variable dependiente, un objeto de programación. Se pretendía subsumir a la sociedad a partir de la propia racionalidad técnica de la fábrica, mediante la cual era subsumida la fuerza de trabajo en su interior. El flujo de la fábrica a la sociedad era lineal, de sentido único. La sociedad fordista, la *company town*, no era más que una extensión y prolongación, a imagen y semejanza, de la fábrica. La ciudad se mimetizaba con el latir del corazón de la fábrica a partir de sus ritmos, sus horarios y sus formas de vida.

En este sentido, Henry Ford representó, en el siglo XIX, el arquetipo del empresario industrial moderno, no solo en EE.UU sino a nivel mundial. En su fábrica de automóviles, Ford introduce nuevos métodos de trabajo y organización destinados a volver la producción industrial más racional y eficiente. Su innovadora idea consistía en reunir miles de obreros dentro del mismo taller –en la fábrica automovilística *Ford*– y allí producir masivamente, mediante la cadena de montaje, donde cada obrero realiza solo una parcela especializada del trabajo. El ideal era que los propios trabajadores de *Ford* pudiesen luego comprar los mismos coches que ellos

habían producido. Y para que los obreros pudiesen consumir, *Ford* les garantizaba un salario relativamente elevado y un empleo estable. Eso posibilitó, a su vez, ampliar la capacidad de endeudamiento y la obtención de créditos por parte de las entidades financieras. Esta convención social acordada entre el capital y el movimiento se centraba en la llamada constitucionalización del trabajo post-45, el constitucionalismo posterior a la II Guerra Mundial.

b) Gramsci y el fordismo: un modelo social orgánico

En nuestra opinión, uno de los pensadores que mejor supo ver, desde la filosofía, a principios de siglo XX, las transformaciones en curso, y vislumbrar un cambio radical de la acumulación capitalista del siglo XX, en sus dimensiones subjetivas y objetivas, fue Antonio Gramsci, a partir de los estudios que realiza entre 1928 y 1929, publicados como “Americanismo y fordismo”¹⁰. En ellos, analiza la crisis del 29 como “manifestación clamorosa” de una crisis orgánica. Hemos de precisar que el pensador italiano no desarrolla una nueva teoría general del desarrollo capitalista; lo que le interesa del fordismo –y lo que nos interesa a nosotros para esta genealogía– es resaltar los elementos que tienden a impregnar la totalidad del sistema de relaciones sociales y productivas.

De Gramsci nos interesa, pues, su conceptualización del fordismo. Pero no solo por su agudeza analítica, sino también, y especialmente, como ejemplo paradigmático de un pensamiento marxista que considera cierta ética del trabajo como necesaria y deseable no solo para el sistema capitalista, sino también para la los propios trabajadores.

Desde esta segunda perspectiva, Gramsci se identificó y respaldó los seguimientos y prohibiciones que Henry Ford hacía de la vida de sus trabajadores fuera de la fábrica. El propio Gramsci decía situarse del lado de la razón “contra el elemento de animalidad que posee el hombre”. Por ejemplo, el deseo, manifestado también por Gramsci, de instaurar la

¹⁰ Las reflexiones aquí expuestas de Gramsci pertenecen al 22º *Cuaderno de la cárcel*, “Americanismo y fordismo”, redactado en 1934 en la clínica de Formia, en uno de los períodos más críticos a causa de sus condiciones de salud, tras ocho años de reclusión en la cárcel de Turi. “Americanismo y fordismo” no se publicó en la primera edición de los *Cuadernos*, en los seis volúmenes editados entre 1948 y 1951.

monogamia, respondía a la pretensión de extender “el orden, la exactitud y la precisión” de la máquina y de la cadena de montaje a la esfera privada de los obreros. Este es un buen ejemplo de la combinación del elemento objetivo del régimen de fábrica –el flujo lineal antes mencionado– y el elemento subjetivo –la reducción del ser humano a sus funciones productivas. Gramsci celebra la llegada del fordismo porque lo considera un avance sustancial en la salida del hombre de su condición primitiva y animal. Es decir, la historia de la industrialización revela, para Gramsci, una lucha contra esa animalidad que es inherente al hombre. Escribe Gramsci:

Parece posible responder que el método de Ford es racional, es decir, que debería generalizarse; pero que para ello es necesario un largo proceso, durante el cual deben producirse cambios en las condiciones sociales y la forma de vida y hábitos de los individuos [...] podría parecer que de esta forma se ha mecanizado la función sexual, pero en realidad estamos tratando el crecimiento de una nueva forma de unión sexual, despojada del color llamativo y deslumbrante del oropel romántico típico del pequeño burgués y del holgazán bohemio. La exaltación de la pasión no puede reconciliarse con los gestos cronometrados de los movimientos productivos conectados con un automatismo plenamente perfeccionado (Gramsci 1979, 472).

Para Gramsci, el fordismo consiste en la extensión de los métodos y de los valores de fábrica a la totalidad de las relaciones humanas, en la plena socialización de la fábrica, con el objeto de forjar un nuevo tipo humano, dotado de la mentalidad, de los estilos de comportamiento, del sistema de necesidades y de reglas interiorizadas adecuados a la producción industrial. El fordismo llega a ser un sistema que consiste en la asunción del trabajador de fábrica como sujeto hegemónico en la época de la racionalización y de la lógica de fábrica: “el fordismo es el principal esfuerzo colectivo que se ha verificado hasta ahora para crear, con rapidez inaudita y con una conciencia del objetivo jamás vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre” (1979, 474).

El fordismo es, también, un sistema integrado de nuevas técnicas, nuevas relaciones sociales y nuevas formas institucionales basadas en la centralidad de la producción. Gramsci analiza la centralidad del trabajo en la sociedad americana como “inclusión” controlada y orientada de la vida privada de los obreros por parte de los “industriales tipo Ford”, bajo los

principios del taylorismo. En este sentido, la cadena de montaje es una relación social, y no un mero método o técnica de producción. El obrero – que Taylor quería reducir a “gorila amaestrado”– es la figura esencial de ese “hombre nuevo”, formado por ese americanismo/fordismo. La fábrica moderna es el lugar de la producción, y no solo en sentido económico: produce cultura, forma un nuevo nexo psico-físico, “el hombre nuevo”:

El nuevo método de trabajo y la manera de vivir son indisolubles: no se pueden obtener éxitos en un campo sin obtener, al mismo tiempo, resultados tangibles en el otro. En América, la racionalización y el prohibicionismo están sin lugar a dudas relacionados, y las encuestas de los industriales sobre la vida de los obreros, o el servicio de inspección, creado por algunos industriales para controlar la “moralidad” de los obreros, son exigencias del nuevo método de trabajo. Quienes se burlasen de estas iniciativas o vieses en ellas tan solo una manifestación hipócrita de “puritanismo” se negarían toda posibilidad de comprender la importancia, el significado y el alcance objetivo del fenómeno americano, que supone además el mayor esfuerzo colectivo realizado hasta ahora, para crear con una rapidez extraordinaria y con una clarividencia del fin perseguido nunca vista en la historia, un tipo nuevo de trabajador y de hombre [...] el nuevo industrialismo quiere la monogamia, quiere que el hombre trabajador no desperdicie sus energías nerviosas en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional [...] el obrero que va al trabajo tras una noche de vicio no es un buen trabajador, la exaltación personal está reñida con los movimientos cronométricos de los gestos productivos unidos a los más perfectos automatismos (Gramsci 1979, 476-477).

En resumen, Gramsci sostiene que la racionalización que demanda el régimen de fábrica ha determinado la necesidad de elaborar un nuevo tipo humano, según el nuevo tipo de trabajo y proceso productivo. No se trata de que se haya creado una nueva figura de trabajador dentro del taller, que trabaja como una máquina dentro de un sistema de máquinas. De lo que se trata es de la colonización de otro mundo vital, que alcanza las raíces mismas de la existencia humana, el territorio de los comportamientos privados de la vida familiar, de la moral sexual, convirtiendo al hombre destinado al trabajo, y a la sociedad en su conjunto, en un apéndice permanente de la fábrica.

c) El llamado ‘socialismo real’: la penetración en todo el cuerpo social del propio régimen de fábrica

Para concluir este apartado, nos parece pertinente atender, brevemente, al devenir radical de las lógicas imperantes en el régimen de fábrica a través de la URSS y de los países que adoptaron regímenes similares al soviético, como sociedades que desarrollaron, hasta cotas inigualadas, la sacralización del trabajo y la producción.

Lo que se ha venido a llamar ‘socialismo real’ no fue, en último término, el producto de una lucha en el interior de los procesos de trabajo y en torno a las relaciones de producción, sino más bien la penetración en todo el cuerpo social del propio sistema de fábrica. En la URSS se produjo una identificación entre la plena racionalidad técnica y la sociedad a partir del modelo de ‘Fábrica Total’. Es la culminación, la expresión máxima del *homo faber* en el siglo XX:

La realización de su vocación productiva aplicada a la más ambiciosa y desmesurada de las tareas: la reconstrucción artificial y planificada del universo social, la transformación de lo que hasta entonces había sido el *prius* indiscutido de las relaciones entre los hombres en un producto humano consciente, en una obra (Revelli 2002, 303).

Georges Bataille (2007) afirma al respecto que en el comunismo se produce la esterilización radical de cualquier aspecto de vitalidad autónoma. El territorio humano había sido ocupado por “la furia devastadora del hacer”, en donde cualquier mundo vital había sido colonizado e invadido por la dimensión del trabajo. Bataille vio que el modelo que predominó en la URSS era el de un régimen “que dedica todos los recursos, cualquier aspecto de la vida social, a la acumulación y al crecimiento de los medios de producción”. El ser humano fue reducido hasta cotas inimaginables a sus funciones productivas. De ello es testigo,

[...] el destino –la biografía dividida, el Yo escindido, la doble dimensión– de quienes fueron sus protagonistas: de los militares que creyeron ilusamente poder edificar una sociedad justa con la misma artificialidad con que la producción en masa iba transformando el mundo, seguro de haber obtenido finalmente, a partir del desarrollo de la técnica y de la industria, los medios adecuados en cuanto a potencia y eficacia para realizar el más ambicioso y desmesurado de los objetivos. En cambio,

tuvieron que experimentar la progresiva erosión de aquellos objetivos, reabsorbidos, superados y, al final, devorados –a menudo, juntos con los hombres que habían luchado por ellos– por los mismos instrumentos que habían debido servir para su realización (el Partido, la Organización, el Aparato), por los medios que, debido a su poder, se dedicaron única y exclusivamente a perpetuarse en el tiempo. [...] También trabajaban las inmensas filas de “hombres de mármol” que, en la URSS estalinista, creían estar edificando el nuevo mundo y, por el contrario, estaban adoquinando el viejo infierno. Eran trabajadores los dirigentes del partido que desde las sedes del PCUS construían –más bien edificaban– la sociedad socialista con lógica de ingenieros, tal como se proyecta una línea ferroviaria o se sanea un pantano (Revelli 2003, 52-53).

Los individuos fueron reducidos a meros medios de una función universal, en el marco de una lógica de naturaleza instrumental. Se prometía una sociedad comunista liberada, con la pretensión de dar forma de poder al trabajo liberado; pero, en cambio, se realizó la verdadera sociedad del trabajo total, universalizando una concepción del hombre como instrumento de producción, la cual había sido generada por el capitalismo. La sociedad del trabajo total se aplicó a la totalidad de las relaciones humanas, al conjunto de la existencia. Los individuos no fueron liberados del trabajo asalariado, sino que fueron atrapados en él, convirtiendo el propio universo social en un mundo de asalariados. Los trabajadores constituían la encarnación misma del Trabajo convertido finalmente en Historia. Los países comunistas adoptaron además su propio léxico: ‘Estado del trabajo’, ‘Estado obrero’, como forma definitiva del poder del trabajo sobre el trabajo.

Concluida esta breve genealogía de la ética fundada en torno a la totalidad del trabajo, tenemos ya los elementos necesarios para analizar el ciclo de luchas de los movimientos de los sesenta y setenta en torno al ‘rechazo del trabajo’. El hecho de que abordemos el ciclo de lucha de aquellas décadas desde esta perspectiva concreta no quiere decir que el ‘rechazo del trabajo’ fuese único el elemento en las transformaciones de la subjetividad que se produjeron durante aquellos años. Antes bien, nos interesa resaltar este aspecto sobre otros con el objetivo de rastrear, desde el *(post)operaismo*, una posible genealogía del postfordismo y la precariedad. Partir del ‘rechazo del trabajo’ tampoco quiere decir que inscribamos nuestra investigación en una ontología del trabajo, sino que es un buen punto de partida para ir más allá del trabajo, re-pensar las

nuevas constelaciones conceptuales, las nuevas posibilidades de vida y cambios en el orden de sentido que en aquellas décadas se anunciaron. Dicho en otros términos: el *(post)operaismo* parte de los procesos de lucha contra las formas del dominio del ciclo de acumulación fordista para analizar la nueva composición material de la sociedad.

2.2 LA CONTRARREVOLUCIÓN

La idea de la ‘contrarrevolución’ es uno de los supuestos más importantes de la teoría *(post)operaista* a fin de elaborar una genealogía del postfordismo y la precariedad. Por ‘contrarrevolución’ entiende el *(post)operaismo* la respuesta capitalista a las luchas de los años ‘60 y ‘70: luchas centradas en el rechazo del trabajo; que desafiaban al control capitalista del trabajo durante el régimen de fábrica; y que abrieron un espacio de crisis de todo el régimen de producción y de regulación política y cultural.

a) La fuerza de la diferenciación inmanente: una nueva disposición de la subjetividad por “proliferación rizomática”

Las revueltas de los años sesenta y setenta produjeron una radical transformación de la subjetividad. No afectaron solamente a los sectores directamente movilizados, sino a capas sociales mucho más amplias. Había una dinámica de fondo en las diferentes luchas: el enfrentamiento con las instituciones disciplinarias. Dicho de otro modo, el objetivo prioritario de la revolución del ‘68 fueron las relaciones de dominación extendidas por todo el cuerpo social y lo que en ese momento parecían ser sus modalidades más características: la burocracia, la jerarquía, el patriarcado y la disciplina. Este cuestionamiento de las instituciones disciplinarias y normalizadoras afectaba tanto a las fábricas como a la sexualidad o a la familia.

Estas luchas desbordaron las modalidades de encuadramiento tradicionales de la izquierda –partidos y sindicatos. El marxismo, como instrumento eficaz de modernización, operó una unificación y homogeneización de mundos en el único mundo posible de la clase. La clase obrera se pensó a sí misma como sujeto unificante y englobante. En

la medida en que las luchas quebraron la legitimidad de las instancias de representación de las izquierdas, rompieron también los pactos sobre la redistribución del excedente –el Estado del bienestar– que había cimentado los equilibrios sociales de posguerra: el fin de los pactos sociales que habían sostenido la colaboración capital/trabajo en el reparto del excedente social.

Desde una perspectiva *(post)operaista*, el movimiento obrero nunca llegó a entender qué fue lo que realmente lo dilapidó. No se debió a ninguna fuerza externa, sino a la propia fuerza de la diferenciación inmanente. La liquidación se produjo desde dentro, mediante fugas internas, por “proliferación rizomática”¹¹, desbordante, disruptiva, antagonista. Una proliferación subjetiva atravesada por el deseo de singularidad, politizado como derecho a la diferencia. Una teorización “deseante” de un tiempo de vida liberado de la esclavitud del trabajo:

Nuestra hipótesis es que los movimientos políticos, después de 1968, han roto radicalmente con la tradición socialista y comunista. Han roto radicalmente con el objetivo unificador de la política occidental que ha funcionado en el siglo XX como represión y bloqueo del poder de la multiplicidad. Esta nueva dinámica vuelve opacos los comportamientos de los movimientos y de las singularidades, incomprensibles para los politólogos, para los sociólogos, para los partidos políticos y los sindicatos. Se habla entonces de despolitización, de individualismo, de clausura sobre lo privado, constatación desmentida con regularidad por la emergencia de las luchas, de las formas de resistencia y creación (Lazzarato 2006, 81).

Bajo la gramática política del movimiento obrero clásico, permanecieron otros modos de lucha, resistencia y rechazo del trabajo: las fugas, los sabotajes, los abandonos repentinos, el absentismo o el *ludismo*¹². Quizá la imagen más memorable de estas corrientes subterráneas sea la escenificación del trabajo que presenta Chaplin en la película *Tiempos*

¹¹ “Proliferación rizomática” es un concepto deleuziano, muy utilizado por el *(post)operaismo*, que hace referencia, entre otras cosas, a cómo en las luchas sociales los elementos componentes que intervienen son heterogéneos, existen infinitas posibilidades de conexiones múltiples desde cada uno de los puntos. El rizoma no responde a ningún modelo estructural. Es un mapa abierto, permanentemente conectable y modificable desde sus múltiples entradas.

¹² Incluso hubo algunos intentos serios de teorización, como el escrito de Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*.

modernos (1936), revelando hasta qué punto el hombre mismo, para poder seguir el ritmo de la máquina, debe actuar como máquina, hacerse émbolo o palanca. Pero Charlot escapa a todo, a los industriales que quieren esclavizarlo, controlar al individuo, domesticarlo para que sea productivo. Esa oposición de Charlot al mundo de la industria no la podía soportar ni el comunismo ni el capitalismo de la época. Para Negri (2000b, 153), “Chaplin interpretó los “tiempos modernos” de la pobreza, pero, al mismo tiempo, vinculó el nombre del pobre al de la vida, una vida liberada y una productividad liberada”.

La resistencia ante las cadencias de la fábrica la encontramos también en la literatura de principios del siglo XX, como en *Viaje al fin de la noche* (1932), donde Céline describe la experiencia de su protagonista como trabajador de la línea de montaje *Ford* en Detroit:

Uno vivía en una especie de suspenso entre la estupefacción y el frenesí [...] incluso me sentí obligado, por vergüenza, a hacer el esfuerzo de volver al trabajo. Nada, sin embargo, resultó de mi pequeño gesto heroico. Llegué a las puertas de la fábrica, pero en sus límites quedé plantado y la idea de todas aquellas máquinas runruneando y esperándome anuló irrevocablemente mi deseo de trabajar.

En relación a los otros modos de lucha, diferentes a los del movimiento obrero clásico, en varios de sus *Escritos revolucionarios*, Ernesto Guevara se pregunta por qué los jóvenes comunistas desdeñan el trabajo. Concibe como una falla de organización el que el joven comunista haya sido un heroico en el combate, en la aventura, en todo aquello que se salía de lo monótono, de lo vulgar y lo cotidiano y, por el contrario, en el ‘trabajo’ sea mediocre. En su escrito *¿Qué debe ser un joven comunista?*, de 1962, concibe el trabajo como la máxima dignidad del hombre, como un deber social, un gusto que se da el hombre: “el trabajo es lo más importante [...] sin trabajo no hay nada. Toda la riqueza del mundo, todos los valores que tiene la humanidad, son nada más que trabajo acumulado [...] el trabajador debe ser un enamorado de su fábrica” (2012, 122). En *El socialismo y el hombre en Cuba*, de 1965, Guevara lanza ataques contra la idea misma de ‘fuga’. Sitúa en “el campo de las ideas” el lugar que conduce a actividades no productivas como un intento de fuga: “la angustia sin sentido o el pasatiempo vulgar constituyen válvulas cómodas a la inquietud humana; se combate la idea de hacer del arte un arma de denuncia” (2012, 155).

De las distintas revueltas que tuvieron lugar en los años '60 y '70, ya hemos dicho que todas tienen una dinámica de fondo: el enfrentamiento con las instituciones disciplinarias. Queremos señalar otro punto común: una mutación en la percepción del tiempo vivido, la reapropiación del tiempo para la vida, de los encuentros autotélicos: *Ne travaillez jamais*, se podía leer en los muros de París en mayo de 1968. Dicho con Toni Negri, “1968 no es una revolución, es la reinención de la producción de la vida. A partir de ahí la vida ha sido vivida de forma diferente” (Negri 2003c). Se asiste a la ruptura del viejo conflicto sobre la distribución de la riqueza, que tenía lugar en el interior de la fábrica, hacia la lucha de más tiempo de vida, más tiempo para sí:

[...] 68 quiere decir movimiento de rebelión contra todas las cadenas, no solo aquellas de la explotación, de la opresión, del imperialismo, de la familia, sino también, y sobre todo, contra las cadenas del Significado. El 68 libera la posibilidad de los agenciamientos deseantes del funcionamiento significativo del agenciamiento [...] El 68 más allá de las representaciones ideológicas de sus protagonistas, es el primer movimiento de producción deseante de masa, el primer ritornelo de ritornelos que se haya sentido jamás sobre el planeta: un ritornelo ensordecedor, una gigantesca maquinación de ruedas dentadas tinguelianas que juntas conjuraban un universo de acontecimientos no necesarios pero posibles. El 68 fue en este sentido el primer movimiento sin falta, sin carencia, sin necesidad (Bifo 2013, 115-166).

La forma de insubordinación más característica de ese período se le conoció con el nombre de *wildcat*: huelgas salvajes no sometidas a la disciplina y representación sindical, a los tiempos y responsabilidades propios del marco de negociación patronal-sindicatos. Algunas de las *wildcat* más importantes fueron la huelga de tres semanas en el mayo-junio francés; la del Otoño Caliente italiano de 1969; la del ciclo huelguístico español de 1973-1979; la de los famosos *Blue-Collar Blues* de EE.UU; el *Cordobazo* argentino de 1969 en la industria automotriz; o la formación de la primera oposición sindical a la dictadura brasileña en los centros del automóvil del área metropolitana de São Paulo.

Las luchas anunciaban que se habían creado nuevas posibilidades de vida, un cambio en el orden del sentido. Se comienza a articular otra constelación conceptual: “efectuar los posibles que un acontecimiento ha hecho emerger es entonces abrir otro proceso imprevisible, arriesgado,

imposible de predecir: es operar una reconversión subjetiva a nivel colectivo” (Lazzarato 2006, 36-37):

Para entender cómo un campesino ruso se convierte en un obrero para el capital, no basta con analizar lo que le pasa en el plano económico (propiedad de los medios de producción, etcétera), sino que ante todo hay que comprender la transformación de las maneras de sentir que preceden y hacen posibles las mutaciones “económicas”. La filosofía de la diferencia y del acontecimiento muestra que el nacimiento del capitalismo es ante todo una lucha contra la infinidad de los mundos posibles que lo preceden y lo desbordan. Esta filosofía nos permite entonces desembarazarnos de las creencias economicistas, así como de las creencias progresistas, que impiden la comprensión del capitalismo y, por eso mismo, nos impiden luchar adecuadamente en su contra (Lazzarato 2006, 169).

En resumen, durante las décadas de los ‘60 y ‘70, una nueva disposición subjetiva modificó la cultura del trabajo. Los jóvenes estudiantes y trabajadores lograron contraponer el derecho a la vida frente al derecho al trabajo, la teorización y experimentación de un tiempo de vida liberado de la esclavitud del trabajo. Nuevas formas de subjetividad comenzaban a desplegarse: nuevas formas de relación, nuevos comportamientos, nuevas formas de comprender y experimentar con el cuerpo. Lo ocurrido en aquellas décadas supuso un verdadero acontecimiento político que, como todo acontecimiento, produjo una mutación de la subjetividad.

b) El ‘movimiento italiano del 77’: fin de la ética del trabajo como base de la identidad política de ‘la izquierda’

Si el mayo del 68 francés fue un acontecimiento que comportó un cambio de sentido, vamos a prestar atención ahora al movimiento italiano del 77 como continuador y replicador de aquel acontecimiento. ¿Por qué nos interesa atender a este movimiento? Por dos razones. Una primera está directamente relacionada con el marco teórico de esta investigación: muchos de los autores que hemos adscrito a la corriente de pensamiento *(post)operaista* participaron de forma activa en él; y, en segundo lugar, y en relación con los objetivos concretos de la investigación –la conceptualización filosófica del postfordismo y la precariedad desde el marco teórico propuesto– consideramos que el ‘movimiento del 77’, de forma más directa que ningún otro, dirigió sus luchas hacia el núcleo de transformaciones que inaugura el postfordismo.

Durante el año 1977, en Italia, tuvo lugar la expresión de un movimiento de jóvenes estudiantes y proletarios, desarrollándose de forma muy intensa en las ciudades de Roma y Bolonia. Este movimiento será conocido como el ‘movimiento italiano del 77’, el primer embrión de la multitud postfordista: “en algunos ambientes, 77 evoca violencia, tropelías, años de plomo, miedo en las calles y en las escuelas. En otros ambientes significa, por el contrario, creatividad, feliz expresión de necesidades sociales y culturales, autoorganización de masas, comunicación innovadora” (Bifo 2007d, 35).

1977 es el año de inflexión de una creciente insubordinación política y sindical, de sabotaje y lucha contra los ritmos de trabajo. La movilidad, la escolarización generalizada y una amplia difusión de la cultura crítica, posibilitaron a los jóvenes italianos conocer otras formas de vida que pasaban por el rechazo del trabajo industrial; la reivindicación de espacios autónomos y de libertad; la búsqueda de horizontes existenciales más allá de la fábrica; el deseo de liberar al cuerpo de las ataduras que implicaba el trabajo industrial; o la sociabilidad extra laboral como espacio de exploración colectiva, rompiendo así el nexo entre trabajo y socialización.

“È ora, è ora, lavora solo un’ora”; “Lavoro zero, reddito intero/tutta la produzione all’automazione”; “Más salario sin contrapartida”; “Más salario, menos trabajo”; “Abajo el gobierno que fija nuestros salarios”. Éstos eran algunos de los eslóganes que estaban presentes entre los jóvenes obreros de las fábricas de la *Fiat* de Mirafiori, el Petroquímico de Porto Marghera o la *Siemens* de Milán. Los eslóganes, denostados tanto por la patronal como por el sindicalismo, dejaban entrever un cambio cultural y político decisivo: el fin de la ética del trabajo que había sido fundadora de la historia cultural del movimiento obrero del siglo XX. Una de las ideas fuerza del movimiento de la autonomía era “ser precario es lindo”¹³. La precariedad del trabajo entendida como una forma de autonomía respecto al trabajo permanente y regular que duraba toda la vida.

¹³ En *Precarious Rhapsody* (2009), Franco Berardi (Bifo) describe un hecho acontecido en la Universidad de Roma en febrero de 1977. El líder del PCI ofreció allí un mitin, y centró su discurso ante los estudiantes en torno a la idea de ganancia y salario como reivindicaciones propias de la clase obrera. A los pocos minutos, el líder del PCI tuvo que abandonar la sala ante los gritos de los estudiantes: ‘¡Todos somos precarios!’

El ‘rechazo del trabajo’ no era únicamente un eslogan, sino también una de las categorías analíticas centrales del marxismo italiano en las décadas de los sesenta y setenta. El ‘rechazo del trabajo’ abarcaba las diversas formas de resistencia proletaria, en su dimensión constructiva o destructiva, individual o colectiva: emigración, éxodo masivo, paro, huelgas organizadas, sabotaje, etc. Sin embargo, es importante dejar claro que por ‘rechazo del trabajo’ no se entendía la negación de la productividad ni de la creatividad; antes bien, era expresión del repudio de una relación de explotación: la afirmación de la fuerza productiva proletaria y la negación de las relaciones capitalistas de producción.

En segundo lugar, el ‘rechazo del trabajo’ constituye el aspecto subjetivo más subversivo del ‘movimiento del 77’. Es un ataque contra lo que se le ha establecido al individuo como su esencia –el ser trabajador–, ataque que abre la posibilidad de crear nuevos términos de existencia, nuevos devenires. La novela italiana *Vogliamo tutto* [Queremos todo], de Nanni Balestrini, cuenta la historia de un obrero de la fábrica *FIAT* a fines de la década de 1960 y su participación activa en la formación del movimiento político *Potere Operaio*. En la primera sección de la novela lo que más aborrece el protagonista es precisamente lo que define su propia existencia social y lo que se le presenta como su esencia. Es por ello que no puede comprender por qué razón alguien habría de querer celebrar el 1º de mayo, el día del trabajo: “¿Qué clase de broma es ésta de celebrar el día del trabajo [...] Nunca comprendí por qué el trabajo debería ser festejado”. Los trabajadores que aceptan el valor establecido del trabajo le parecen encerrados y coartados en sus posibilidades: “Gente indolente, obtusa, sin el menor atisbo de imaginación, peligrosa. No fascistas, simplemente obtusos. Los del PCI era pan y trabajo, Yo era un *qualunquista* [el hombre común, sin ideología y sin valor]; al menos lo mío era recuperable. Pero ellos aceptaban completamente el trabajo y para ellos el trabajo lo era todo”. Un ejemplo éste del trabajador que ataca al trabajo y, al mismo tiempo, se ataca a sí mismo en cuanto trabajador.

En tercer lugar, ‘rechazo al trabajo’ no es solo una ideología de la emancipación, sino un modo de lectura de la sociedad capitalista. Las luchas de clase de los años sesenta y setenta fueron luchas contra la clase, contra la propia tradición que decía representarla, pero sobre todo contra la condición obrera: el destino de por vida a un trabajo repetitivo, cadente y, con ello, el orgullo de oficio, la cultura del trabajo basada en la

dignidad del mismo y la reivindicación de sus derechos que había sido la base de la mayor parte de las tradiciones marxista desde el siglo XIX.

Y, por último, la transformación política y cultural que estamos describiendo en torno al ‘rechazo del trabajo’ estuvo a la base de la fuerte escisión con la tradición cultural y política de la izquierda —a la que ya antes nos habíamos referido: “ninguna afirmación comunista ha sido violenta y continuamente impugnada, abolida y mistificada por la tradición y la ideología socialista como la del rechazo del trabajo. ¡Si quieres que un socialista se enfurezca, o si quieres poner en evidencia su demagogia, provócalo hablándole del rechazo del trabajo!” (Negri 1979, 95).

Y es que el ‘rechazo del trabajo’ no constituía el inicio de una lucha dialéctica contra él, sino la apertura de un devenir, abriendo posibilidades de creación y transformación de la situación. Desde esta perspectiva, el ‘movimiento del 77’ se afirma como fuerza creativa, frente a la gramática política de ‘la izquierda’, centrada únicamente en la resistencia en un sentido defensivo. Se produce así una transformación de la subjetividad: del tiempo de la fábrica al tiempo de la vida; del trabajo repetitivo a la experimentación y creación de nuevas formas de vida. Éste es el significado más genuino de la expresión ‘rechazo del trabajo’. El 77 marca, por tanto, una clara discontinuidad con el obrero de la cadena de montaje, con sus usos, costumbres y formas de vida:

Autonomía significa que la vida social no depende solo de la relación disciplinaria impuesta por el poder económico, sino también de los desplazamientos, los deslizamientos y las disoluciones que constituyen en sí el proceso de autocomposición de la sociedad viviente. Lucha, retirada, alienación, sabotaje, líneas de fuga del sistema de dominio capitalista (Bifo 2007b, 58-59).

En resumen, para el ‘movimiento italiano del 77’, la dinámica social antagonista venía marcada por el ‘rechazo del trabajo’¹⁴, que constituye la

¹⁴ Véase TRONTI, Mario (2001). *Obreros y capital*. Madrid: Akal-Cuestiones de Antagonismo; BORIO, G., POZZI, F., ROGGERO, G. (2002). *Futuro Antériore. Dai Quaderni Rossi ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell’operaismo italiano*. Roma: DeriveApprodi. Existen también numerosos informes institucionales, así como informes corrientes de la sociología y de la investigación militantes que han cartografiado y extraído consecuencias políticas de este

forma mínima de resistencia: “esta última debe abrir un proceso de creación, de transformación de la situación, de participación activa en el proceso. Esto es resistir, según Foucault” (Lazzarato 2006, 43). El ‘rechazo del trabajo’ no es solo expresión de una obviedad, esta es, los obreros no disfrutaban de ser explotados; sino algo más: “la reestructuración capitalista, la mutación tecnológica y la transformación general de las instituciones sociales son el producto de una acción cotidiana de sustracción a la explotación, de rechazo de la obligación de producir plusvalor y de aumentar el valor del capital reduciendo el de la vida” (Bifo 2007d, 58).

En lo que sigue, queremos sostener que el mayo del 68 francés, y el ‘movimiento italiano del 77’ no constituyen un apéndice de las luchas proletarias del siglo XX, sino la anticipación de las dinámicas productivas, políticas y comunicativas que se han desarrollado en las décadas siguientes.

c) El poder constituyente antagonista: definiendo los contenidos de los dispositivos de captura

Partiendo de la metodología *operaista*, de la ‘revolución copernicana’ que inaugura la obra de Mario Tronti *Obreros y Capital* –que ya analizamos en el marco teórico con aquel “primero las luchas, luego el desarrollo capitalista”–, Virno (2003c), Guattari y Negri (1999) dan cuenta de cómo diferentes luchas a lo largo de la historia han sido el antecedente a un cambio radical en el modo de producción.

Paolo Virno (2003c) remite tanto a los vagabundos ingleses del siglo XVIII, a los cuales se les atribuía una gran peligrosidad, expulsados de los campos y a punto de sumergirse en las primeras manufacturas; como a las luchas de los obreros no cualificados estadounidenses de la década de 1910, que precedieron a los cambios fordistas y tayloristas: “es en este intermedio delicado donde se manifiesta a veces el aspecto subjetivo de aquello que, más tarde, deviene irrefutable decurso factual” (Virno 2003c, 103). Desde esta perspectiva, Guattari y Negri (1999) señalan:

‘rechazo del trabajo’. Al respecto, cabe destacar los estudios más empíricos y políticos de *Socialisme ou Barbarie* o *Quaderni Rossi*, hasta los informes del gobierno americano dedicados a contrarrestar la revuelta de los obreros de cadena, como el célebre *Work in America* (1973).

Las luchas obreras han convertido a los trabajadores en los empresarios reales de la historia, ya que son los que propician y provocan los cambios de los ciclos productivos. Así, sin los “malditos días de junio” de 1848 durante los cuales los proletarios parisinos y los artesanos ocuparon una posición central y pusieron en evidencia los límites de la sociedad burguesa, la entrada en el período histórico que denominamos segunda Revolución industrial habría sido inimaginable. Igualmente, sin la revuelta de los trabajadores rusos entre 1917-1919 –materializada en la dictadura soviética del obrero profesional– la apertura de la fase subsecuente dominada por el *obrero masa* habría sido irreconocible. Y sin 1968 y la década posterior de luchas, no podríamos comprender cómo y por qué la organización capitalista se ha transformado de una manera tan decisiva. Dicho en términos *operaistas* y materialistas: el ritmo de transición de una época de desarrollo capitalista a otra se halla marcado por las luchas proletarias.

La tesis fuerte de Negri (2000b) acerca del nacimiento del postfordismo es que el régimen de fábrica entró en crisis, se derrumbó, por su incapacidad estructural para ir más allá del modelo de gobierno disciplinario. No pudo ni anticipar ni adaptar su despliegue de comando y el aparato productivo a los cambios de la fuerza de trabajo. Y no le quedó otra opción que reaccionar a las nuevas demandas y deseos que expresaban las nuevas subjetividades, la nueva composición que se había configurado en las décadas de los ‘60 y ‘70. Negri, con frecuencia, nos traslada al preciso instante del quiebre, a ese momento en el cual el sistema aun trabajaba sobre la base del modelo de modernización disciplinaria frente a la movilidad y creatividad de la fuerza de trabajo:

Si la Guerra de Vietnam no hubiese tenido lugar, si no hubiera habido revueltas estudiantiles y obreras en los ‘60, si no hubiese ocurrido el 1968 y la segunda ola de movimientos feministas, si no hubiese estado toda la serie de luchas anti-imperialistas, el capital se habría conformado con mantener su propio dispositivo de poder, ¡feliz de evitarse el problema de modificar el paradigma de la producción! (Negri 2000b).

El argumento de Negri se hace fuerte al analizar la crisis de la Unión Soviética. Y es que a pesar de las pérdidas masivas durante la Segunda Guerra Mundial, a pesar del relativo aislamiento cultural y la relativa exclusión del mercado mundial, etc. el proletariado en la URSS operó en las décadas de los ‘60 y ‘70 instalando los mismos problemas que instaló el proletariado en los países capitalistas. Los sectores del trabajo

inmaterial e intelectual le retiraron el consenso al régimen soviético, y su éxodo, a juicio de Negri, provocó el derrumbe del sistema.

Dicho en otros términos, el capital nunca pasa voluntariamente a una fase superior de modo de producción. La innovación capitalista es siempre producto, compromiso o respuesta de una innovación y construcción derivada del antagonismo de los trabajadores¹⁵. Los contenidos de los dispositivos de capturan no surgen de la nada, existe una configuración

¹⁵ Escribe Yann Moulier-Boutang al respecto (2012a, 141-142): “Incluso la pereza obrera revela que en un dispositivo capitalista de máquinas, la economía del esfuerzo se convierte en un factor de desarrollo. Un buen ejemplo de esto aparece en el primer capítulo de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, quien se da cuenta de que, combinada con su ingenio, la pereza de los niños encargados de vigilar los telares les inspira un auténtico invento. Al no querer moverse para ir a levantar las válvulas en los diferentes estadios del telar, los niños confeccionan una varilla larga a la que atan unos trozos de cordel y con la que se pueden abrir todas las válvulas simultáneamente. Esta invención es el origen del desarrollo del telar mediante un sistema automatizado que terminará sustituyendo a los propios niños. Es el origen, asimismo, de las primeras válvulas, de los pistones mecánicos. Por consiguiente, la resistencia individual o colectiva de los niños a un ritmo de trabajo generó una mejora del sistema de máquinas. Otro ejemplo lo constituye el sistema de trabajo taylorista: procede de una reflexión de Taylor sobre la ralentización. ¿Qué es la ralentización? Es la forma en la que los obreros que trabajan con máquinas en la gran fábrica resisten a la presión del capataz permitiéndose treguas de autonomía para poder respirar. Taylor se dio cuenta de que los obreros inventaban sencillamente mejoras, atajos productivos que, cuando se les retribuía por pieza, les permitían hacer las mismas piezas pero en menos tiempo del previsto. Él se dedicó entonces a describir las operaciones efectuadas por los obreros, lo cual terminaría invirtiendo la costumbre de preestablecer un plan de producción y de imponerlo a los obreros. Con Taylor se observa la ejecución del plan por parte de los obreros para deducir los gestos verdaderamente interesantes en términos de ergonomía. Un método mucho más rápido que confiar esta tarea a los ingenieros. Al percatarse de todo esto, Taylor introduce el cronómetro y roba el tiempo de autonomía de los obreros cambiando las normas de producción. Ésta es la razón por la que, en la cadena de montaje, los dos personajes más detestados por los obreros son los trabajadores que fijan las cadencias de producción: el cronometrador y el regulador. Ambos ejemplos revelan cómo la resistencia colectiva de los obreros devienen factor de invención”. En este sentido, Paolo Virno (2003c, 63) señala que desde siempre uno de los recursos productivos de la empresa capitalista fue la *sustracción del saber de los obreros*. Es decir, cuando los obreros encontraban un modo menos fatigoso de hacer el trabajo, y lograban así un tiempo de descanso adicional, la jerarquía explotaba esta mínima conquista cognoscitiva para modificar la organización del trabajo. Virno apunta un cambio relevante en el postfordismo: el saber del obrero no se utiliza a escondidas sino que se exige explícitamente, deviene uno de los deberes laborales.

previa por el ejercicio del poder constituyente antagonista. Así, “toda innovación es la secularización de la revolución” (Guattari, Negri 1999, 93). Para Negri, por tanto, el poder constituyente –la multitud social– siempre precede al poder constituido –las instituciones. Negri construye una narrativa para comprender el campo social desde una perspectiva antagonista.

Negri lee los desarrollos del capital en términos de una relación constante, mutuamente determinante, entre estructuras de gobierno capitalistas y las luchas por la liberación. Una relación que no es dialéctica, pues no hay resolución sintética –*Aufhebung* hegeliano. El movimiento propuesto por Negri siempre es el mismo: las luchas de los trabajadores determinan la reestructuración del capital; y, por otro lado, esta reestructuración condiciona los términos de las luchas futuras. En otras palabras, en cada ciclo de acumulación capitalista, con cada transformación de la composición técnica del trabajo, los trabajadores usan los medios a su disposición para inventar nuevas formas de rebelión y autonomía respecto del capital; y, en respuesta a esto, el capital es forzado a reestructurar las bases de la producción, explotación y control, lo cual determina, a su vez, una nueva transformación de la composición técnica. Y, nuevamente, los trabajadores habrán de descubrir nuevas armas¹⁶.

En la narrativa negriana, para comprender el campo social desde una perspectiva antagonista, observamos la influencia de las filosofías del deseo. En este sentido, para Deleuze, el proceso constitutivo de las instituciones capitalistas no puede ser comprendido partiendo de las propias transformaciones del capitalismo, sino de la potencia de la multiplicidad. Para Deleuze, lo que las sociedades disciplinarias clausuran es el afuera, “lo que está encerrado es el afuera”, esto es, la potencia de metamorfosis, el devenir, a través de la neutralización de la diferencia. Así, el tiempo de la invención y la creación, en suma, el tiempo del acontecimiento, queda atrapado en procedimientos rigurosamente

¹⁶ La narrativa negriana, lejos de resultar claustrofóbica, está siempre atravesada por la posibilidad del devenir autónomo del conocimiento, siendo éste uno de los mayores aportes de la corriente (*post*)*operaista*. En Negri, se trata de articular una sociabilidad de la cooperación social al margen del capital; Virno, por su parte, propone la idea de éxodo, entendiendo por éste la articulación de esferas públicas no estatales, o sea, autónomas. Desde la perspectiva de la autonomía, se trata de crear instituciones e institucionalidades del común, no sujetas ni al mando del capital ni del Estado.

prefijados. Negri, traduciendo una vez más a Deleuze, muestra cómo, para la filosofía política clásica, el poder constituyente es una anomalía, una excepción que hay que subordinar a los procedimientos del poder constituido.

Paolo Virno (2003c), por su parte, sostiene que la contrarrevolución postfordista es el ‘comunismo del capital’. Si nos remitimos a la década de los años ‘30, vemos que la metamorfosis de los sistemas sociales de Occidente durante esa década ha sido a veces designada con la expresión ‘socialismo del capital’, aludiendo con ella al papel determinante asumido por el Estado en el ciclo económico –del *laissez faire*, a los procesos de centralización y de planificación dirigida de la industria pública, a la política del pleno empleo, al principio del *Welfare*, a las políticas monetarias a favor de bajas tasas de interés y créditos baratos, o a las políticas fiscales a través de la subida o bajada de impuestos. Dicho en otros términos, la respuesta capitalista a la Revolución de Octubre y a la crisis de 1929 fue una gigantesca estatalización de las relaciones de producción. Vemos, pues, cómo el fordismo incorpora algunos aspectos de la experiencia socialista como respuesta a la amenaza revolucionaria originada por la expansión europea de la revolución bolchevique de 1917, para intentar neutralizar las posibles insubordinaciones, prevenir la indisciplina e institucionalizar la eventual protesta en el interior de las instituciones de representación.

Del mismo modo, la metamorfosis de los sistemas sociales de Occidente durante la década de los ‘80 y ‘90, las sintetiza Virno con la expresión ‘comunismo del capital’. ¿Cuáles eran los objetivos de la perspectiva comunista? Abolición del trabajo asalariado; disolución del Estado; valorización de todo aquello que torna irreplicable la vida del individuo. Virno (2003c) explica cómo se ha producido esta ‘contrarrevolución’, el ‘comunismo del capital’:

En el curso de los últimos veinte años ha hecho su aparición una interpretación capciosa y terrible de estos mismos objetivos. En primer lugar: la irreversible contracción del tiempo de trabajo socialmente necesario ha tenido lugar el aumento del horario para los que están ‘dentro’ y la marginación para los que están ‘fuera’ [...] En segundo lugar, la crisis radical o incluso la disgregación de los Estados nacionales [...] En tercer lugar, asistimos al culto fetichista de las diferencias (Virno 2003c, 117).

Así, el postfordismo declina a su modo lo que constituyeron instancias típicas del comunismo. Este ‘comunismo del capital’ es la respuesta a la luchas sociales de las décadas de los años ‘60 y ‘70. El postfordismo sería la inversión del ‘movimiento italiano del 77’, apoderándose el capital de las tendencias a la movilidad y del rechazo de la ética del trabajo, reestructurando nuevos dispositivos para su propia reproducción. ‘Contrarrevolución’ significa precisamente la captura de fuerzas sociales y políticas que se manifestaron antes como subversivas. No se trata solo de represión de la revolución; se trata más bien de una inversión, una apropiación como fuerza productiva –y por fuerzas productivas se entiende Virno fuerzas que son puestas a generar plusvalía– de relaciones subversivas y capacidades políticas.

Por ‘contrarrevolución’ no entiende Virno (1995), entonces, la restauración del régimen anterior, del orden social que había sido resquebrajado, sino en la literalidad del término: una revolución a la inversa que crea actitudes culturales, rasgos, usos, costumbres y gustos. La ‘contrarrevolución’ es el intento de adecuar las formas de gobierno –el mando– a las transformaciones que ya habían tenido lugar en los centros de producción. Virno señala dos núcleos de la esta ‘contrarrevolución’. En primer lugar, en la plena afirmación del modo de producción postfordista –tecnología electrónica, descentralización y flexibilidad de los procesos de trabajo, el saber y la comunicación como principal recurso económico; y, en segundo lugar, en la gestión capitalista de la reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario –*part-time*, jubilaciones anticipadas, paro estructural y precariedad permanente:

Aquellas luchas de experimentación pasaron a dar forma, debidamente depuradas, a las distintas industrias que en su momento revolucionaron la producción; eran el embrión de lo que hemos llamado capitalismo cognitivo. Tal tránsito, desbordado en multitud de direcciones, no todas viables ni funcionales a la acumulación, se puede interpretar como una oleada de innovación económica que acaba por imponer nuevos productos, patrones de empresa y formas de organización del trabajo, así como la ampliación de la esfera de la mercancía a espacios y relaciones antes desplazados de la producción de valor. El desarrollo de algunos de los sectores estratégicos de la economía actual como el *software*, la publicidad moderna, la explosión de la comunicación, las industrias culturales, tiene conexiones directas con los espacios de la contracultura europea y

norteamericana que sirvió en muchas ocasiones de primer laboratorio al desarrollo de cada uno de estos segmentos (Rodríguez 2013, 107).

En este sentido, a finales de la década de los '90 y comienzos del nuevo milenio, el surgimiento del llamado movimiento antiglobalización, heredero de las movilizaciones de las décadas precedentes, también pudo comprobar la extraordinaria capacidad que tiene el capital para incorporar la misma crítica radical que le había atacado frontalmente. Revelli describe este proceso como “la pesadilla de Seattle”. Siguiendo la narrativa negriana, cabría decir que el poder constituyente crea sueños y el poder constituido los transforma en pesadillas:

[...] quisieron que la vida irrumpiera en el sistema petrificado del trabajo en serie y, ahora, asistimos a la irrupción totalitaria en el sistema petrificado del trabajo hasta convertirla en un único y flexible instrumento de producción; teorizaron la gratuidad de sus acciones, y hemos acabado teniendo que combatir la apropiación gratuita del saber y de la “existencia”; practicaron el principio del compartir como forma de oposición a la segmentación enajenante de las grandes máquinas productivas burocratizadas y la lógica avara del “sistema de las cosas” y, ahora, nos la encontramos delante como práctica normal mediante la cual el “sistema de cosas” trabaja y se reproduce a sí mismo; finalmente, proclamaron la imaginación al poder como forma de liberación y, ahora, nos descubrimos esclavos del poder de la imaginación, que se ha convertido en mercancía y, al mismo tiempo, en medio de producción (Revelli 2002, 215).

Es interesante ver cómo mayo del 68 eclosionó contra la opresión del pleno empleo industrial, mientras que las plazas europeas se levantaron en 2011 contra las angustias de la crisis del pleno empleo. En el 68, la subjetividad estudiantil, al mismo tiempo que era producto de un largo periodo de prosperidad económica, se sublevaba contra lo que significaba la ‘seguridad opresora’ de un futuro preestablecido y la disciplinarización de toda la sociedad bajo el régimen de fábrica. Las plazas se levantaron contra la falta de esa seguridad, contra el futuro incierto de los jóvenes.

En resumen, la tesis (*post*)*operaista* sostiene que la subjetividad flexible ha sido el motor fundamental del capitalismo postfordista, mediante la captura del poder constituyente del antagonismo. Las luchas rompieron la posibilidad de la regulación fordista; y la potencia que en algún momento contenían los comportamientos de abstención, fuga y éxodo han sido

aprovechados por el capital, haciendo de aquella inestabilidad y fluidez que había sido subversiva algo propio del trabajo postfordista. Una captura que ha instrumentalizado las líneas de fuga contra los modos de producción disciplinarios y los mecanismos de control de las décadas de los '60 y '70.

2.3 PARA UNA CRÍTICA DE LA 'CONTRARREVOLUCIÓN'

a) La incompatibilidad de la 'crítica artística' y la 'crítica social'

Los sociólogos franceses Boltansky y Chiapello (2002) han intentado impugnar la tesis *(post)operaista* de la 'contrarrevolución', mostrando los efectos 'perversos' de las luchas de los años '60 y '70, apartándose claramente de la metodología *operaista* para la explicación del nacimiento del postfordismo –si bien no se refieren de forma explícita al *(post)operaismo*. En su obra, *El nuevo espíritu del capitalismo*, los sociólogos franceses argumentan que la crítica al capitalismo de los años '60 y '70 fue recuperada y aprovechada por el capitalismo. Responsabilizan a la 'crítica artística' de haber jugado un papel fundamental en la configuración del orden económico, político y social actual. Conciben la actividad artística como el modelo sobre el que la economía neoliberal supuestamente se ha inspirado. Además, argumentan que la 'crítica artística' –fundada sobre la libertad, la autonomía y la autenticidad– y la 'crítica social' –fundada sobre la solidaridad, la seguridad y la igualdad– son incompatibles.

La 'crítica artística', heredada de los estudiantes del mayo del 68, ha sido retomada hoy por las personas que trabajan en el mundo de los *media*, del espectáculo, de la moda, de internet y las finanzas, es decir, por aquellos 'creativos' situados en las "alturas de la jerarquía sociocultural". En cambio, la 'crítica social', propia de los obreros del 68, ha sido retomada hoy por personas modestas, los subordinados, los excluidos del liberalismo. Deviniendo así, la 'crítica artística' y la 'crítica social' "ampliamente incompatibles".

A cada demanda de la 'crítica artística', sostienen Boltansky y Chiapello, le corresponde una respuesta capitalista. Así, a la demanda de autonomía,

se respondió permitiendo implicar de nuevo a los trabajadores en los procesos productivos y disminuyendo los costes de control, sustituyendo éste por el autocontrol; a la demanda de creatividad, se respondió con una mayor explotación de los recursos de las capacidades de invención, imaginación e innovación; a la demanda de autenticidad¹⁷, centrada en la crítica del mundo industrial, le ha correspondido la multiplicación y diversificación de los bienes comerciales, que posibilita la producción flexible; y, por último, la demanda de liberación se ha visto desprovista de su carga contestataria, cuando el levantamiento de las prohibiciones se revela como posibilidad de apertura de nuevos mercados. Y ponen como ejemplo el mercado en expansión de los bienes y servicios en torno a la sexualidad: películas, objetos, contactos, etc.

De los autores *(post)operaistas*, ha sido Lazzarato (2008b) quien ha intentado –con bastante acierto, en nuestra opinión– rebatir las tesis de Boltansky y Chiapello. Para Lazzarato, las tesis de los sociólogos franceses sufrieron un desmentido contundente cuatro años después de su publicación, tras el nacimiento de la *Coordination des Intermittents et Précaires*¹⁸ y del movimiento de resistencia de artistas y técnicos del espectáculo. Lazzarato hace referencia a uno de los lemas del movimiento: *Pas de cultura sans droits sociaux* [Ninguna cultura sin derechos sociales], para mostrar que la división e incompatibilidad que establecen Boltansky y Chiapello carece de sentido. La *Coordination des Intermittents et Précaires* logró reunir aquello que los autores de *El nuevo espíritu del capitalismo* consideraban incompatible: al artista y al trabajador interino; al artista y al precario; al artista y al parado. Ello constata que las divisiones que las políticas neoliberales trazan no son entre las nuevas profesiones liberales y los nuevos proletarios –portadores, según Boltansky y Chiapello de la ‘crítica artística’ y la ‘crítica social’,

¹⁷ Francisco Vázquez (2001) analiza en qué medida la autenticidad puede ser artificialmente producida, como ilustra la expansión de un amplio mercado de productos ecológicos y artesanales “aceite elaborado en viejos molinos según las técnicas tradicionales”, “mansiones rústicas hechas a mano”, etc. Sostiene que apelan a una ética atenta a la “diferencia” y al “acontecimiento” apoyándose en una deconstrucción de las identidades preestablecidas.

¹⁸ Movimiento de trabajadores intermitentes del espectáculo en Francia que habían disfrutado desde hacía décadas de un régimen de seguro por desempleo que garantizaba la continuidad de su ingreso de renta en unas condiciones de empleo irregular. Lazzarato relata y analiza cómo el ataque neoliberal del gobierno francés a este régimen “excepcional” provocó olas de protesta.

respectivamente–, sino que las desigualdades también se dan en los llamados empleos ‘creativos’ que portarían la ‘crítica artística’. Las desigualdades y divisiones atraviesan, pues, al conjunto de las profesiones.

Boltanski y Chiapello reducen, pues, al rango de ideología puesta al servicio del vigente orden capitalista la ‘crítica artística’. Para Francisco Vázquez (2001) se trataría más bien de poner de relieve el modo en que el “tercer espíritu”, triunfante desde la década de los ochenta, ha podido desarmar a sus adversarios, en qué medida los contenidos de la crítica forman parte de sus propios materiales de construcción. El análisis de Vázquez trata de dar cuenta de “la plasticidad del *ethos* capitalista, capaz de cambiar de forma fagocitando aquello mismo que lo rechaza”.

Desde un marco teórico alejado de los posicionamientos (*post*)*operaistas*, pero que, sin embargo, entendemos bien podría ser complementaria a la argumentación antes expuesta de Lazzarato, Jacques Rancière (2010, 38-40) también ha impugnado la división entre ‘crítica social’ y ‘crítica artística’ a partir de la obra de los sociólogos franceses. Para Rancière, la lucha colectiva por la emancipación obrera nunca se ha separado de una nueva experiencia de vida y de capacidad individuales. La emancipación social ha sido al mismo tiempo una emancipación estética, una ruptura con las maneras de sentir, de ver y de decir que caracterizaban la identidad obrera en el orden jerárquico antiguo. Esta solidaridad de lo social y de lo estético, del descubrimiento de la individualidad para todos y del proyecto de colectividad libre, ha constituido el corazón de la emancipación obrera. Y apunta una segunda crítica, de corte metodológico: las transformaciones de las décadas de los ‘60 y ‘70 supusieron un desorden de clases y de identidades que la visión sociológica del mundo había rechazado constantemente y contra la cual ella mismo se construyó en el siglo XIX. Podemos decir que Rancière ve cierto “corporativismo” en los análisis de Boltanski y Chiapello.

b) Del Horizonte mecanicista a la teoría del dispositivo: el desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo

El filósofo francés Alain Badiou (2008) –lo introducimos como una segunda mirada crítica sobre la idea (*post*)*operaista* de la ‘contrarrevolución’– se ha referido a la narrativa de Negri para

comprender el campo social desde el antagonismo. Para Badiou, Negri está convencido de que en el interior del sistema siempre hay recursos para generar algo nuevo desde una concepción revolucionaria de la política, desde la perspectiva de las políticas emancipatorias. Si para Negri, señala Badiou, la fuerza del capitalismo es también la creatividad de la multitud, entonces nos encontramos dos caras de la misma moneda de un mismo fenómeno: la cara opresiva, en un lado; y la cara emancipatoria, en el otro. Y aquí Badiou observa una unidad. Aunque reconoce que no se trata de una unidad dialéctica en un sentido hegeliano, encuentra algo estructural en el movimiento de la emancipación que hace que no haya necesidad de acontecimiento.

En efecto, entendemos que Badiou señala de forma acertada que Negri concibe la lucha de clases como motor de la historia, y el capital como el dispositivo de captura de las creaciones de la multitud. Negri plantea un esquema en el cual dos fuerzas se repelen: el poder constituyente y el poder constituido, bajo la modalidad de biopolítica –poder de la vida– y biopoder –poder sobre la vida.

Con todo, pensamos que la crítica de Badiou a Negri habría de ser matizada, en tanto que el movimiento de la fuga, la movilización y la resistencia antagonista no es solo una respuesta a la opresión del mando, sino algo previo a la explotación y a la opresión, la vida misma de la multitud social. En ese sentido, los movimientos sociales constituyen una manifestación independiente cuyos ritmos, formas de resistencia y de acción no solo están marcados por el poder, sino por su propia potencia. Las revoluciones son imprevisibles justamente por eso, por ser obra de un sujeto aleatorio, no enteramente codificable por el orden existente. El antagonismo es siempre excedente al poder de mando instituido.

Aunque es indudable que en el materialismo histórico en el que se inscribe Negri sobrevienen instancias dialécticas cargadas a menudo de tensiones deterministas, no pensamos que la crítica de Badiou sea del todo válida, por cuanto Negri considera las luchas desde un horizonte intempestivo; intempestividad que da paso a la subjetividad. Ya Mario Tronti, antes que Negri, operó una desmitificación al convertir la relación capitalista en relación intersubjetiva –el capital como relación.

En la gramática marxista, no existía la posibilidad de las creaciones absolutas, intempestivas, imprevisibles, porque ya estaban dadas o implicadas en la estructura. La ontología del marxismo encerraba la posibilidad de la novedad, del acontecimiento y los sujetos en una relación preconstituida: la relación dialéctica entre capital y trabajo ostentaba el monopolio de la invención y de los procesos de subjetivación.

Los postulados de Negri, en cambio, orientados a desligar el pensamiento marxiano de los vínculos deterministas, desplazan la teoría de la causa desde el horizonte mecanicista a la teoría del dispositivo. Este tránsito está marcado por un desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo –tránsito sobre el cual hemos ahondado en el marco teórico–, la causa es vivificada a partir de actos constitutivos. Para que el dispositivo pueda capturar, necesita de algo que sea generativo, productivo, ontológicamente anterior a él. Para Negri, ese ‘origen’ solo puede ser constituyente. Siempre hay un momento de autonomía que precede al poder de mando. La resistencia es siempre anterior y supone una afirmación libre. En el pensamiento negriano la desobediencia solo afirma la dimensión anticipatoria de la resistencia en su dimensión productiva constituyente.

Cuando Negri señala que las luchas preceden y determinan al desarrollo capitalista, lo que propone es un dispositivo material al que corresponde una serie de actos constitutivos. Por tanto, el parámetro metódico del materialismo histórico se modifica de manera radical: ya no hay un eje horizontal de desarrollo, caracterizado por un proceso causal determinado y determinista; sino que esa causalidad se nos muestra cada vez más como secuencia interpretativa, la cual, prescindiendo de todo mecanicismo determinista, solo puede interpretarse en la relación entre dispositivos objetivos y actos constitutivos de los sujetos. De hecho, el encuentro de Negri con el pensamiento francés, y su ruptura con el estructuralismo – que también analizamos en el marco teórico– tiene que ver justamente con la negación de la existencia de una consecencialidad determinista entre el tiempo presente y la forma posible del futuro.

c) La historia social como la constante coexistencia de la confrontación y coincidencias de intereses: la ambivalencia de la precariedad

Bifo coincide en líneas generales con las reflexiones antes expuestas acerca de la contrarrevolución. En efecto, la flexibilidad no es un invento del capital, sino una invención de los jóvenes obreros de las décadas de los años '60 y '70, y respondía a un deseo de nomadismo y de libre comunidad. El sistema garantista y bienestarista posibilitó que muchos jóvenes descubrieran que “era posible trabajar algunos meses para un patrón, despedirse, llevarse los ahorros del salario y el finiquito y recorrer el mundo en busca de aventuras hasta que volvía a ser necesario buscarse otro trabajo temporal. La provisionalidad del trabajo dependiente fue la primera forma de flexibilidad de masas y fue una conquista de libertad” (Bifo 2003, 79).

Pero Bifo, aun reconociendo la transformación radical que ha sufrido el concepto de ‘flexibilidad’, sostiene que el concepto no ha dejado de ser una posibilidad de liberación para muchas personas¹⁹. El aspecto negativo es que el trabajo flexible ha acabado por quedar expuesto a leyes heterónomas del capital, convertido en el elemento clave para entender la dependencia del tiempo de vida social a las exigencias de la productividad y explotación. Varias décadas atrás, flexibilidad del trabajo significó máxima movilidad, nomadismo, pero también autoorganización social; por el contrario, flexibilidad nada tiene que ver hoy con una condición de fuerza colectiva de los trabajadores. El campo del deseo social ha sido ocupado por un imaginario economicista, emprendedor y competitivo. A Bifo le interesa particularmente la inversión del deseo y de las energías mentales y libidinales en el trabajo.

¹⁹ Bifo (2003) señala que los sindicatos nunca han aceptado la idea de que los trabajadores puedan gestionar su propio tiempo de forma independiente de los órganos oficiales de negociación. Ello implicaría el fin de su poder. Por ello, señala Bifo, siempre han luchado contra la flexibilidad y cuando han tenido que rendirse ante la evidencia de un mercado de trabajo cada vez más flexible, han difundido la idea de que la flexibilidad es un mal inevitable que es preciso encauzar y regular. Apuntamos esta reflexión, paralela, de Bifo como nota al pie, pues un análisis sobre la Forma-Sindicato en el postfordismo excede los objetivos de esta investigación.

Bifo (2003) rechaza la lectura de la contrarrevolución que únicamente se realiza en términos de recuperación, como si las fuerzas sociales siempre estuviesen empeñadas en una eterna fuga para alejarse del control; y como si el capital siempre pretendiese adelantarse a los comportamientos subversivos. Bifo sitúa el análisis de la historia social como una constante interrelación entre rechazo de trabajo dependiente y reestructuración del sistema productivo, en el que tiene lugar la coexistencia de la confrontación y coincidencias de intereses. Es decir, no solo hemos de atender a los intereses opuestos y antagónicos entre el capital y los trabajadores, sino también a sus intereses comunes. En lo que a la confrontación se refiere, ésta se deriva del hecho de que el capital siempre procuraba extraer del trabajo vivo la mayor cantidad posible de tiempo de trabajo y de valor. Pero lo interesante del análisis de Bifo es la atención que presta a una contradicción pocas veces analizada por los autores de la corriente *(post)operaista*:

No es casualidad que tantos de los empresarios innovadores de los ochenta y noventa se hayan formado en los setenta en los movimientos antiautoritarios, anarquistas, autónomos. Esto no es un indicio de traición a los valores revolucionarios y tampoco debe considerarse una muestra de la superioridad intelectual de quienes han sabido transferir la vanguardia política al terreno de las profesiones innovadoras. Se trata tan solo de una convergencia de intereses entre autonomía social y desarrollo del capital que la clase obrera revolucionaria ya había conocido y experimentado en la segunda posguerra mundial (Bifo 2003, 55).

La contradicción que señala Bifo sí es expuesta por Negri en términos de traición: “tiene lugar la maldición del jefe: aquellos que aprendan más de la lucha de clases que se adelanten. Esta paradoja es la vergüenza del jefe” (Guattari, Negri 1999, 103). Bifo, por el contrario, está apuntando a las posibilidades de autorrealización –objetivo de muchos movimientos libertarios– que ha abierto la transformación tecnológica y organizativa del proceso de producción en las últimas décadas²⁰. La actualización de

²⁰ El ‘*manager*’ es la figura subjetiva privilegiada de este espíritu contrarrevolucionario. No se trata de un jefe sino de un carismático animador de grupo cuyo cometido es transmitir afectos y placeres, lograr que los miembros de su equipo se apasionen con el proyecto en curso. Sus virtudes son la creatividad, la capacidad de construir nuevas relaciones para el trabajo en red, el antiautoritarismo, la inspiración, la empatía, la movilidad o la capacidad para

esta posibilidad coincidiría con la articulación de un campo de energías totalmente nuevas para la valorización del capital. En nuestra opinión, Bifo trata de rastrear las huellas del origen autónomo y libertario de la flexibilidad. Este rastreo le lleva a pensar la flexibilidad como algo inseparable de formas de vida que se fundaban “en el dinamismo, la confianza en el futuro y, digamos la palabra, en la alegría y felicidad [...] flexibilidad del trabajo significaba plenitud de la comunidad libre” (Bifo 2003, 79-80). Pero por momentos, también se desliga de la lectura *operaista* o, mejor dicho, la hace aún más compleja:

Esta relación es mucho más compleja que una simple cadena de causas y efectos. El proceso de desregulación estaba ya inscrito en el desarrollo de nuevas tecnologías que permitían a las grandes empresas lanzar el proceso de globalización [...] aunque es cierto que el movimiento de la autonomía anticipó la tendencia (Bifo 2013).

En la línea de Bifo, Sergio Bolonga (2006) también rechaza utilizar el concepto de ‘contrarrevolución’ “como lo representa cierta izquierda, casi como si hubiera sido un gran complot universal contra el trabajo” (Bolonga 2006, 64). Para Bolonga, el postfordismo ha posibilitado también un acceso a oportunidades de trabajo y proyectos de vida mucho más amplios, gracias a las conexiones facilitadas por las nuevas tecnologías, al nacimiento de oficios nuevos, a la circulación de las ideas y de la información, así como a la movilidad de las personas: “una visión del postfordismo que produce solo ‘perdedores’ es una visión falsa”, señala Bolonga (2006, 65). El postfordismo ha creado perdedores, pero también muchas oportunidades de trabajo y vida para quienes han sido capaces de utilizar de la mejor manera sus propias competencias:

Resulta superficial quien considera la precariedad y la flexibilidad como dos condiciones impuestas, cuando, por el contrario, pueden ser condiciones elegidas por el sujeto, que prefieren un trabajo discontinuo a un trabajo fijo, que debe conciliar trabajo e hijos (muchas mujeres solo pueden gestionar lo uno y lo otro gracias a la flexibilidad de horarios y lugares de trabajo). Resulta superficial quien olvida que, en la década de 1970, hubo una fuerte tendencia espontánea por parte de los jóvenes a huir de la condición del trabajo “fijo”, a evitar las rígidas jerarquías empresariales, a rechazar una jornada de trabajo con horarios

romper las reglas. El ‘*manager*’ brilla por sus capacidades relacionales y comunicativas. Es un sujeto nómada. Hay un énfasis en la polivalencia.

predeterminados. El trabajo temporal y el trabajo flexible fueron también para la fuerza de trabajo una elección, algo que se buscaba, del mismo modo que el éxodo del campo fue un movimiento espontáneo durante determinados periodos del industrialismo de los siglos XIX y XX, y no solo un éxodo obligado (Bologna 2006b, 5-6).

En este sentido, Lorey (2006) analiza en qué medida las ideas de autonomía y libertad están constitutivamente conectadas con los modos hegemónicos de subjetivación en el postfordismo. Adopta la perspectiva gubernamental de la precarización, para considerar la precariedad no solo desde sus formas represivas, sino también desde sus momentos productivos ambivalentes, que se presentan a través de las técnicas de auto-gobierno –“precarización de sí”.

Algunos de nosotros y nosotras, productores y productoras culturales, ni siquiera consideramos la idea de un empleo fijo en una institución. Como mucho unos pocos años, después queremos algo diferente. ¿No ha sido siempre nuestra idea la de no vernos forzados a una sola dedicación, a la definición clásica de empleo que ignora tantísimas cosas? ¿No se trataba de no venderse, de no vernos compelidos o compelidas a renunciar a las muchas actividades que tanto nos apetecen? ¿No era tan importante el hecho de no adaptarse a las limitaciones de una institución, ahorrar el tiempo y la energía necesarios para los proyectos creativos, y quizás políticos, que realmente nos interesan? ¿Acaso no aceptamos de buen grado un trabajo más o menos bien pagado que, sin embargo, abandonamos cuando sentimos que ya no nos viene bien? Al menos nos habrá dado un poco de dinero que no sirva para llevar adelante un nuevo proyecto con más sentido, seguramente peor pagado, pero más satisfactorio (Lorey 2006, 57-58).

Vemos, pues, que desde una perspectiva *(post)operaista* no solo se busca comprender las rupturas que surgieron tras 1968, sino también desarrollar conceptos que revelen ciertas ambivalencias de lo precario. Si bien los procesos de movilización de las décadas de los ‘60 y ‘70, atravesados por la aspiración de singularidad y deseo de autonomía, fue invertida por la reestructuración capitalista, ésta no deja de estar impregnada de una cierta ambivalencia. Y es que la precariedad fue un instrumento político cuyo significado estaba inscrito en un contexto de significación y una composición del trabajo determinada. En las décadas anteriores, precariedad significó fuga de la fábrica, algo deseable; y décadas después la contrarrevolución produjo una mutación semántica de la precariedad a

través de su identificación con la globalización neoliberal y la destrucción de las conquistas sociales post-45. La precariedad, como concepto, comporta una ambivalencia, una tensión. La precariedad es, entonces, un campo de batalla.

3. HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA DEL POSTFORDISMO

Hasta aquí hemos avanzado la propuesta de una posible genealogía del postfordismo y la precariedad, con vistas a afirmar que las luchas de los años sesenta y setenta, marcadas sobre todo por el ‘rechazo del trabajo’, constituyeron el antecedente al cambio radical en el modo de producción actual. A continuación, nos disponemos a analizar cómo aquella dimensión subjetiva se encuentra integrada en la dimensión objetiva del capitalismo actual –postfordista– cuya irrupción se entiende como una reacción ante las nuevas demandas y deseos que expresaban aquellas subjetividades.

3.1 LA IRRUPCIÓN DEL LENGUAJE EN LA ESFERA DE LA PRODUCCIÓN

Lenguaje incomparable de la calavera: la inexpresividad total –la negrura de sus cuencas– unida a la más salvaje de las expresiones –la sonrisa sarcástica de la dentadura (Walter Benjamin, *Dirección única*).

El *(post)operaismo* se ha ocupado del lenguaje desde una perspectiva materialista. Ello quiere decir que entiende el lenguaje como un elemento corporal. Escribe Virno al respecto: “somos un cuerpo de palabra. Y son cuerpos de palabra aquellos que trabajan y luchan contra el trabajo como subordinación, aquellos que proyectan otras y más satisfactorias formas de vida. Suscribo una frase que parece de Deleuze pero que en realidad es de Aristóteles: “un deseo que piensa es un pensamiento que desea, esto es el hombre” (Gago 2006). Virno señala una deficiencia en las reflexiones sobre el lenguaje: el giro lingüístico de la economía nunca fue seguido por un giro económico en la filosofía del lenguaje. Por ello, Virno concibe el lenguaje como el nuevo medio de producción fundamental en la economía postfordista.

a) La subsunción de la actividad lingüística en el proceso de valorización capitalista: el trabajo deviene lingüístico

Si atendemos a los cambios acaecidos en la esfera de la producción, observamos que en el centro de éstos se encuentra la entrada del lenguaje: la comunicación se ha convertido en la forma en la cual la riqueza se

organiza. La tradición *(post)operaista* italiana señala el papel de la comunicación en la innovación tecnológico-productiva como la característica fundamental para explicar las transformaciones socioeconómicas y políticas.

Así, el giro lingüístico del nuevo modo de acumulación capitalista nos revela la producción de conocimiento como un factor interno a la exigencia capitalista de explotación. Decir que el capitalismo adopta un giro lingüístico, es lo mismo que decir que la comunicación se torna parte central del proceso de valorización. El trabajo deviene lingüístico en la medida en que la comunicación se transforma en mercancía; y el intelecto, entendido como conjunto de facultades comunicativas, expresivas e inventivas se transforma en el nuevo utensilio de la producción postfordista.

La irrupción del lenguaje en la producción es, para el *(post)operaismo* italiano, la respuesta capitalista al rechazo subjetivo de las formas de encuadramiento y subordinación del gesto y del cuerpo. Las revueltas de los '60 y '70 fueron ante todo revueltas contra el silencio:

En la fábrica, los obreros contra el *silencio* de la cadena, contra la ausencia de relación social en los contenidos concretos del trabajo, contra la monotonía banal y despótica de las cadencias; en la familia nuclear, las mujeres contra el *silencio* del orden patriarcal, contra la reproducción autoritaria de la subordinación femenina al hogar; en la escuela, el deseo juvenil contra el *silencio* del alumnado, contra los mecanismos de autoridad y de normativización de los saberes (las cursivas son nuestras) (Rodríguez 2003, 59-60).

El devenir lingüístico de la producción incide directamente sobre las propias formas del trabajo, sobre los procesos de organización que lo acometen y sobre el contenido de la prestación laboral. Desde este punto de vista cualitativo se puede decir que el trabajo se transforma cada vez más en cognitivo e inmaterial, en la medida en que se sustenta sobre la elaboración de símbolos, sobre la construcción de lenguajes y sobre la gestión de signos. Virno denomina “trabajo performativo” al trabajo que no produce un objeto material como resultado final, es decir, un trabajo que se cumple en sí mismo. Este carácter performativo o sin obra es lo mismo que decir un trabajo lingüístico: nuestras frases no se transforman en un objeto material.

Tras las reflexiones (*post*)*operaistas* sobre el devenir lingüístico de la producción en el postfordismo, está el supuesto de que la actividad cognitiva –lingüística– siempre ha estado en la base de cualquier producción humana, por mecánica que fuese. No es posible pensar un proceso de trabajo humano que no implique un ejercicio de inteligencia. Con el objetivo de delinear la novedad radical de la mutación a la que estamos asistiendo, hemos de precisar que ésta consiste en que la capacidad cognitiva se convierte en el recurso productivo esencial. La actividad cognitiva no es ya un apoyo fisiológico, sino que está presente en los procesos productivos en tanto que innovación –como lenguaje, como relación comunicativa. La genérica estructura de nuestro pensamiento lingüístico deviene campo de batalla de la formación de la plusvalía:

Quede claro: cuando uso la noción de trabajo cognitivo soy plenamente consciente de que el trabajo es siempre, en todos los casos, cognitivo. Hasta la producción de una flecha de piedra por parte del hombre de *Neanderthal* conlleva el empleo de una inteligencia con finalidad y hasta el más repetitivo de los trabajos de cadena de montaje implica la coordinación de los movimientos físicos según una secuencia que requiere de las facultades intelectuales del obrero. Pero al decir trabajo cognitivo queremos decir un empleo exclusivo de la inteligencia, una puesta en acción de la cognición que excluye la manipulación física directa de la materia. En este sentido definiría el trabajo cognitivo como la actividad socialmente coordinada de la mente orientada a la producción de semicapital (Bifo 2003, 97).

La producción inmaterial, por tanto, no se define únicamente por oposición a la producción material, física y tangible fordista, sino que es intrínsecamente inmaterial en la medida en que se nutre y se fundamenta sobre la práctica del lenguaje en tanto elemento constituyente del conjunto del proceso económico. Y, en este sentido, el trabajador inmaterial no es el siguiente eslabón de una supuesta pirámide que midiese la inmaterialidad del trabajo, siendo el obrero de la línea de montaje el eslabón más bajo. De ahí que podamos hallar formas y modalidades

inmateriales de producción incluso cuando la producción es todavía completamente material²¹. Escribe Virno (2003c) al respecto:

No me refiero de ningún modo a una erudición fantasmal del trabajo dependiente, no pienso que los obreros actuales sean expertos en temas de biología molecular o de filología clásica [...] lo que viene sobresaliendo es el intelecto en general, es decir, 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 tiene nada que ver con la obra del pensador –libros, fórmulas algebraicas, etc. –, sino con la simple facultad de pensar y de hablar. [...] Bien visto, la intelectualidad de masas no hace más que tornar verdadera, por primera vez, la definición marxiana de fuerza de trabajo: “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporalidad (Virno 2003, 114).

Gerald Raunig (2008) también ha analizado la función de la actividad comunicacional en la fábrica fordista y en los modos de producción actuales como la base de la mutación del proceso productivo, esto es, el tránsito hacia la subsunción de la actividad lingüística en el proceso de valorización capitalista como aquello que está a la base de la mutación en el proceso productivo:

Podemos imaginar que la comunicación entre los campesinos del siglo XIX debía producirse principalmente de forma directa. La dispersión de los lugares y modos de producción se veía necesariamente acompañada por el aislamiento, en contraste con la concentración en la fábrica. El fenómeno actual de la nueva dispersión que provoca la transformación de la fábrica –como paradigma fordista dominante– en el nuevo paradigma –postfordista– del trabajo cognitivo y afectivo, a pesar de ser en apariencia análogo a esa vieja dispersión, implica en realidad una situación totalmente diferente. Porque este nuevo paradigma está basado en realidad en la cooperación, el trato, el intercambio: todas esas acciones son verdaderamente una función del imperativo de la producción postfordista (Raunig 2008, 101-102).

Para los autores (*post*)*operaistas* en general, y para Virno en particular, las nuevas formas de producción hacen que la distinción habermasiana

²¹ Al respecto, remitimos a los ejemplos sobre la postfordización de la agricultura referidos en el último apartado “El postfordismo: la simultaneidad de lo asincrónico”, de este tercer capítulo.

entre ‘acción comunicativa’ y ‘acción instrumental’ carezca de sentido. Si para Habermas la comunicación es un espacio de diálogo abierto y una fuerza para la democracia, para los autores (*post*)*operaístas* es todo lo contrario. Para Habermas (2010), la economía y el lugar de trabajo se hallan sujetos a una lógica instrumental que encuentra su razón en la racionalidad capitalista. Las dos formas de acción descritas por Habermas constituyen un marco trascendental en cuyo interior se organiza la experiencia *a priori* de toda la realidad. El ámbito de la “acción instrumental”, que el filósofo alemán incorpora a la categoría de ‘trabajo’, sigue la lógica de medios-fines. La ‘acción comunicativa’, por el contrario, se sitúa en la esfera de la interacción, y es referida a sujetos hablantes. La autonomía y la libertad respecto a la irracionalidad individual y la injusticia social es el objetivo de todo conocimiento referente al ‘interés emancipatorio’, y se arraiga en el lenguaje, donde se dan las condiciones de posibilidad de la razón capaz de introducir un orden en la comunicación.

El ‘sistema social’ –la economía, la administración–, desde esta perspectiva habermasiana, está guiado por la racionalidad instrumental; los espacios en los que se extiende el ‘mundo de la vida’, en cambio, están guiados por la racionalidad comunicativa. Así, ‘sistema’ y ‘mundo de la vida’ hacen referencia a dos pautas de racionalización diferenciadas. Pues bien, es precisamente esta separación o dicotomía entre las dos esferas la que se ha visto desequilibrada y trastocada: “la acción comunicativa ha sido mercantilizada: el trabajo es interacción, la comunicación es trabajo, el lenguaje es rendimiento, la información es productividad, los conceptos son gestión” (Ayestarán, 2007). La única racionalidad concebible es la racionalidad económica para la cual solo existe un modo de acción: ‘la acción instrumental’. Este es el obstáculo que presenta la distinción habermasiana entre acción comunicativa y acción instrumental. El postfordismo, por tanto, viene ha impugnar la distinción habermasiana.

Paolo Virno sostiene que el principal aspecto de la sociedad globalizada, aquél del cual derivarán todos los demás, es la simbiosis entre lenguaje y trabajo²². La principal novedad de los modos de producción postfordistas

²² El vídeo *Primero de Mayo (la ciudad-fábrica)* (2004), de Marcelo Expósito, es la adaptación del segundo capítulo “Trabajo, acción e intelecto”, del libro de Paolo Virno *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Roma: DeriveApprodi. [ed. castellano (2003c)]. *Gramática de la*

consiste en haber puesto el lenguaje a trabajar; el capitalismo contemporáneo ha capturado el uso del lenguaje, apropiándose de la capacidad de hablar –junto con otras capacidades genéricas. La búsqueda de la matriz del postfordismo la realiza Virno en los sectores industriales, donde se da la “producción de comunicación como medio de comunicación” (Virno 2003c, 56), o sea, en la industria cultural²³. Así como Horkheimer y Adorno describen la industria cultural en tanto reacia y rezagada en la transformación fordista, Virno la concibe como anticipación y paradigma de las formas de producción postfordistas.

Toni Negri (2000b) también señala que el locus privilegiado donde localizar la producción biopolítica es en los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de la comunicación. La industria cultural, desde el punto de vista de la teoría (*post*)*operaista*, no es solo una tardía y débil ramificación de la industria en el proceso de transformación fordista, sino también un modelo para el futuro y una anticipación de la amplia expansión de las formas de producción postfordistas:

Mirando las cosas desde la perspectiva de nuestro presente, no es difícil reconocer que estos supuestos residuos –un cierto espacio concedido a lo informal, a lo imprevisto, al “fuera de programa”– estaban cargados de futuro. No se trataba de residuos, sino de presagios anticipatorios. La informalidad de la acción comunicativa, la interacción competitiva típica de una reunión, la brusca variación que puede animar un programa

multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea, Adriana Gómez, Juan Domingo Estop, Miguel Santucho, tr., Madrid: Traficantes de sueños] –al modo como Alexander Kluge filmó *El Capital* de Marx. Marcelo Expósito utiliza la metáfora del ‘virtuosismo’ para representar la condición tanto de las actuales formas de trabajo como de la nueva acción política. Explora las pistas que conducen a entender el tránsito del fordismo al postfordismo, apoyándose en el caso de la planta histórica de la *Fiat* en Turín, el Lingotto, transformada hoy en un gigantesco centro multifuncional. La imagen de esta metamorfosis sirve de eje para una narración visual que solapa el cambio urbano, la revolución de los procesos productivos y la transformación radical de las figuras del trabajo.

²³ El propio Virno aclara (2003c) que en la industria cultural existen numerosos productos que se comercializan al final del proceso productivo (la grabación de un concierto en un CD para su posterior venta, por ejemplo). Pero lo decisivo es que mientras la producción material de objetos, durante el régimen de fábrica, se demandaba al sistema de máquinas automatizadas; en el postfordismo, en cambio, las prestaciones del trabajo vivo se asemejan cada vez más a prestaciones lingüísticos-virtuosas.

televisivo, en general todo lo que hubiera sido disfuncional reglamentar más allá de cierto punto, hoy, en la época postfordista, se ha vuelto un aspecto típico de *toda* producción social. Y no solo de la actual industria cultural, sino también de la *Fiat* de Melfi (Virno 2003c, 59).

A este respecto, Virno analiza un fragmento de la novela de Luciano Bianciardi *La vita agra*, en la que se narra los esplendores y miserias de la industria cultural en el Milán de los años 50. Virno se centra en una sola página de la novela –que a continuación reproducimos– para ilustrar lo que distingue la industria cultural de la industria tradicional y de la agricultura:

Y me echaron, solo por el hecho de que arrastro los pies cuando camino, porque me muevo despacio, miro alrededor aún cuando no es indispensable. En nuestra actividad, en cambio, hay que separar bien los pies de la tierra y golpearlos estruendosamente contra el piso, hay que moverse, caminar, repiquetear, saltar, hacer polvo, mejor, una nube de polvo, y después esconderse adentro. No es como ser campesino u obrero. El campesino se mueve lentamente, porque su trabajo sigue las estaciones: él no puede sembrar en julio y cosechar en febrero. El obrero se mueve ágilmente, pero si está en la cadena de montaje, porque ahí le han contraído los tiempos de producción, y si no camina a ese ritmo tiene problemas [...]. Pero el hecho es que el campesino forma parte de las actividades primarias y el obrero de las secundarias. [...] Uno produce de la nada, el otro transforma una cosa en otra. El medio de valoración del obrero y el campesino es fácil, cuantitativo: si la fábrica hornea tantas piezas por hora, si la finca rinde. En nuestra actividad sucede de otra manera, no hay una evaluación cuantitativa. ¿Cómo se mide la pericia de un cura, de un publicitario, de un especialista en relaciones públicas? (Bianciardi 1962, 129-132).

La comunicación social se ha convertido en la materia prima e instrumento, y a veces en el resultado final, de la producción contemporánea. En ese sentido, Virno aconseja rastrear el trabajo de lingüistas y filósofos del lenguaje –como Ludwig Wittgenstein o Ferdinand de Saussure– antes que acudir a los trabajos de los sociólogos, si queremos entender cómo funciona la ‘fábrica locuaz’, ya que los primeros han elaborado teorías e imágenes del lenguaje –a pesar del desinterés que han mostrado los lingüistas en sus investigaciones acerca de las relaciones sociales de producción.

Virno (2003d, 38) traza una distinción entre *parole* y *langue*. Con ella, argumenta que al trabajador postfordista no se le exige un determinado número de frases estándar, sino una acción comunicativa informal, dúctil, capaz de enfrentarse a diferentes eventualidades. Por tanto, podemos decir que lo que es movilizado no es la *parole*, sino la *langue*. O sea, no el lenguaje, sino la facultad misma del lenguaje, la potencia genérica de articular todo tipo de enunciados, y no una de sus aplicaciones específicas. La facultad del lenguaje, es decir, la capacidad genérica del habla, en tanto potencial indeterminado y anterior a cualquier cosa dicha concretamente, es más que una de las claves para entender todas las formas que éste adopta:

La organización contemporánea del trabajo moviliza la competencia lingüística humana genérica con vistas a la ejecución de innumerables tareas y funciones, y es cuestión no tanto de familiaridad con determinada clase de enunciados sino de aptitud para producir distintos tipos de enunciados; no tanto de lo que se quiere decir, sino de pura y simple capacidad para decir (Virno 2005d).

Por último, hemos de apuntar que mientras el trabajo fabril tendía a la especialización y a la ejecución de unas actividades prefijadas y determinadas, repetidas durante mucho tiempo, el trabajo inmaterial en cambio demanda una constante adaptación a nuevos contextos –de acuerdo con la flexibilidad y la movilidad señaladas–, así como la capacidad para actuar en esos contextos inestables e indeterminados: resolver problemas, crear relaciones o generar ideas. El tipo de fuerza de trabajo ideal es aquella que posee un alto grado de adaptabilidad a los cambios de ritmo y de tarea, es decir, una fuerza de trabajo multioperativa que sabe leer el flujo de información, que sabe ‘trabajar comunicando’, analiza Marazzi en *El sitio de los calcetines*. La facultad del lenguaje, o sea, la capacidad genérica del habla, en tanto potencial indeterminado y anterior a cualquier cosa dicha concretamente, es más que un componente importante del trabajo inmaterial y, según Virno, constituye una de las claves para entender todas las formas que éste adopta.

b) De la cadena de montaje silenciosa a la “fábrica locuaz”

Para Hannah Arendt (2005), la libertad es la esfera de la política entendida como relación entre los hombres. Su espacio es el del ‘entre’, y ese

espacio es el de la libertad de la palabra. Toda esfera que puede renunciar a la palabra, toda relación extralingüística –como el hacer de la fábrica fordista– es violenta. Expresión de esa violencia era el cartel de “silencio, estamos trabajando”, que se podía leer en el interior de las fábricas. En la producción fordista, quien trabajaba estaba callado. La comunicación resultaba de tipo monológico: va en una sola dirección, del proyecto u objetivo al resultado final, el producto. Entre el proyecto y su realización, se halla la ejecución y se trata de una ejecución mecánica, silenciosa.

Virno ha sabido captar la naturaleza de nuevo paradigma económico al utilizar la *performance* lingüística como metáfora y, al mismo tiempo, como metonimia de los nuevos modos de producción contemporánea. Mientras que el trabajo fabril es mudo, afirma Virno, el trabajo inmaterial es locuaz y gregario, es decir, comparte características primarias de la *performance* lingüística. Virno (2003c) analiza el paso de una producción muda, constituida por una cadena silenciosa, a los modos de producción postfordistas: un conjunto de actos lingüísticos, de interacción simbólica, de secuencia de aserciones, en el marco de una “fábrica locuaz”, donde el “verbo se hace carne” (Virno 2005d).

Hoy, el que trabaja no debe callar, sino ser ‘locuaz’. El cuerpo paradigmático de nuestras sociedades es un cuerpo marcado por los signos, las palabras y las imágenes. En la fábrica fordista se prohibía la comunicación entre los obreros, con el objeto de maximizar su rendimiento en las tareas perfectamente sincronizadas en el tiempo y en el espacio, imposibilitando así interrumpir el proceso de trabajo en el que estaban regulados todos los detalles de la secuencia de movimientos: “las estruendosas cadencias de la maquinaria convivían así con una extraña ley del silencio ‘No pensar, no comunicar’ (Rodríguez 2003, 29-30).

Simone Weil (2010, 23), tras varios meses trabajando en la fábrica de *Renault* en Francia, escribió: “al ponerse uno ante la máquina, le es preciso matar el alma ocho horas diarias, el pensamiento, los sentimientos, todo. Ya estés irritada, triste o disgustada... trágatelo: debes hundir en el fondo de ti mismo la irritación, la tristeza o el disgusto: frenaría la cadencia”. Weil describía la huelga como una alegría en sí misma: “alegría de recorrer libremente esos talleres donde uno estaba clavado a la máquina, de formar grupos, de *conversar*, de tomar bocado. Alegría de *escuchar* música, *cantos* y *risas*, en lugar del estrépito despiadado de las

máquinas, símbolo tan patente de la dura necesidad bajo la que uno se doblega [...] Alegría de vivir, entre las *máquinas mudas*, al ritmo de la vida humana” (las cursivas son nuestras). En el fordismo, pues, el intelecto quedaba fuera de la fábrica. Solo al finalizar el tiempo de trabajo, el obrero fordista leía el periódico, entablaba conversaciones en el bar, acudía a las reuniones del partido, pensaba, dialogaba.

No es nuevo, pues, decir que el capitalismo esclaviza. Lo nuevo es que lo esclavizado ya no es el puro cuerpo mudo, repetición muscular, que hemos conocido de modo predominante en el régimen de trabajo de la fábrica durante las décadas pasadas. Ahora se agrega la esclavitud del ‘alma’²⁴: la potencia de vínculo, de innovación, de charla, de percepción, de invención cotidiana, de memoria, de habla. Las figuras del trabajo postfordistas –*multiskilled*–, tienen el deber de comunicar. Emmanuel Rodríguez (2003, 79) describe estas figuras en el interior de un *Call Center*:

Una larga sala atravesada por dos grandes filas de pladur; a cada lado 20 cabinas, cada una con un monitor, un teclado y una conexión de red. Cerca de 50 jóvenes atienden incesantemente llamadas de teléfono, anotan sin muchas cesuras los datos de los clientes, sus nombres, sus perfiles. Distribuyen servicios de televisión por cable, ayudan a completar la declaración de la renta, venden productos financieros, realizan censos y encuestas, asisten urgencias, incluso son los primeros en recibir las primeras descargas nerviosas de muchas mujeres y hombres en situaciones de desamparo –servicios de atención inmediata de las instituciones públicas. En una palabra, hablan, y hablando producen valor. Se trata de los trabajadores del telemarketing, las grandes plataformas de venta de servicios por teléfono.

Paolo Virno denomina a los *Call Centers* ‘fábricas de la charla’, precisamente para señalar el carácter abierto y dialógico, esencialmente relacional e inmediatamente público de este tipo de actividades. En los *Call Centers* ya no es posible distinguir el producto de su momento de producción. En las ‘fábricas de la charla’ tiene lugar una total identidad entre lo que se hace fuera y dentro del lugar de trabajo. Las facultades empleadas durante las horas de trabajo son las mismas facultades

²⁴ No se propone aquí una restauración del dualismo cartesiano alma/cuerpo. Con esta distinción, solo se quiere dar cuenta del alcance de la explotación en el postfordismo.

empleadas en las relaciones sociales en general, actos lingüísticos: se convence, se consuela, se miente y se informa, durante todas las horas del día.

Para Arendt, como apuntábamos, toda relación extralingüística es muda²⁵; los modos de producción postfordistas, por contra, muestran justamente la violencia de la penetración del hacer heterodeterminado en el interior del cuerpo de los individuos, poniendo a trabajar la prerrogativa fundamental del *Homo Sapiens*: el lenguaje, entendido como materia prima del proceso productivo. Dicho en otros términos: el lenguaje, como principal aspecto distintivo del animal humano –su tener-lenguaje–, es subsumido en la producción capitalista. El espacio de la ‘charla’ no se encuentra hoy a la salida de la fábrica, en el “recreo para el bocata” o en el café de la oficina. Así, antes de hablar de ‘biopolítica’, habría que poner a punto una ‘biolingüística’ (Virno 2003c).

Con la producción flexible, el flujo de información entra directamente en el proceso productivo. Se produce la superposición entre comunicación y producción. La acción de superponer vendría a sustituir el efecto de yuxtaponer, propio del proceso productivo fordista, donde la cadena de montaje era muda porque ejecutaba mecánicamente instrucciones previamente determinadas. La superposición de comunicación y producción nos presenta, en cambio, una cadena de producción ‘hablante’, comunicante, constituyendo las tecnologías empleadas en este sistema auténticas ‘máquinas lingüísticas’, que fluidifican y aceleran la circulación de información. El trabajo, por tanto, deviene lingüístico en la medida en que la comunicación se transforma en mercancía:

Si vamos a tratar sobre las confusiones del espíritu, dejemos que un ímpetu materialista nos entregue las claves y procedimientos y nos aleje de todo dualismo: el *call center* es una superficie de producción y control en la que los cuerpos son interpelados en sus virtualidades afectivas, perceptivas, memorísticas y lingüísticas por la dinámica empresarial capitalista que las somete a tareas de hiperconectividad y repetición, de atención orientada (Colectivo Situaciones 2006, 73).

²⁵ La relación entre lenguaje y violencia es problemática en el pensamiento de Arendt. Podría ser discutida desde Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; con Derrida en *La escritura y la diferencia*; con Agamben, en *Estado de excepción: Homo sacer II, 1*; o incluso con Kafka en *La colonia penitenciaria*. Pero tales análisis exceden los objetivos de esta tesis.

En el postfordismo, el trabajo ha incorporado elementos propios de la experiencia política. Virno (2003c) analiza cómo se han disuelto los límites entre la pura actividad intelectual, la acción política y el trabajo. En particular, se centra en sostener que el trabajo postfordista ha absorbido muchas de las características que antes distinguían a la acción política. En el trabajo se manifiesta hoy la exposición a los ojos de los otros, la relación con la presencia de los demás o la familiaridad con la contingencia, lo imprevisto, lo posible, la capacidad de empezar algo nuevo o la elección entre posibilidades alternativas. Al hecho de que el proceso laboral subsuma aquello que previamente garantizaba la acción pública, a la subsunción de la agencia política en los procesos de trabajo, lo denomina Virno ‘virtuosismo’, para señalar esta superposición entre trabajo y política. Lo político tiene lugar tanto en la esfera pública como en los ámbitos de la producción. En el postfordismo, el trabajo es, cada vez, un trabajo performativo, “actividad sin obra”²⁶.

En el modelo fordista, la relación entre la fábrica y el mercado, en cambio, era muda: la producción de automóviles, por ejemplo, por masiva que fuese, siempre contaría con una demanda adecuada. En el postfordismo, esta relación se invierte: la planificación y programación de la producción precisa de una comunicación permanente entre la fábrica y el mercado. Christian Marazzi (2003a) expone un ejemplo paradigmático, desde el punto de vista de la distribución, de la función estratégica de la comunicación en la regulación del ciclo productivo: la introducción de los

²⁶ Lazzarato (2006f) ha criticado la recuperación de lo performativo que realiza Virno, porque entiende que está construida a partir de un malentendido que afecta a la propia definición de performativo: “la propuesta de Virno, que trata de radicalizar la teoría de los performativos introduciendo la categoría de ‘performativo absoluto’ no retiene más que una parte de la definición de Austin: la enunciación no describe una acción, sino que la realiza (al decir ‘declaro abierta la sesión’, “está usted condenado”, “lo prometo”, no describo una situación, sino que realizo lo que enuncio). Según la teoría de Austin, la fuerza de la enunciación performativa proviene del hecho de que implica una ‘obligación social’. Esta condición del performativo es abandonada por Virno, de manera que la enunciación ‘yo hablo’, que no es un performativo, se transforma en ‘performativo absoluto’, forma verbal que, según Virno, caracterizaría por completo a la actual sociedad de la comunicación. En efecto ‘yo hablo’ no puede ser un performativo, porque el resultado de esta enunciación es una simple información, de la cual no se deriva ninguna ‘obligación social’. Virno cierra la enunciación sobre la lengua, como si la lengua pudiese mantenerse en pie sobre sí misma”.

lectores ópticos en las cajas de los supermercados para leer la información que contienen los ‘códigos de barras’ que aparecen en todo tipo de productos, como ejemplo de la inversión de la relación entre oferta y demanda, producción y consumo:

Los lectores ópticos constituyen formidables colectores de información de todos los datos relativos a las ventas al detalle, de las cantidades de bienes solicitados, del periodo (incluso de las horas del día) de mayor o menor consumo y de la “rentabilidad directa del producto” (así como del espacio expositivo que ocupa, del tipo de envasado, de color, etc.). Del mismo modo, las posibilidades cada vez mayores de pagar en las cajas con tarjetas de crédito hacen del momento de la distribución, de la venta, un lugar de recopilación de datos informativos relativos a los consumidores que permite personalizar (“singularizar”) el consumo de masas de bienes y servicios (2003a, 45).

El ejemplo de Marazzi muestra cómo las tecnologías informáticas se hacen con el control sobre los principales flujos de datos que provienen de los compradores –los tiempos y cantidades de producción. El ejemplo da cuenta de cómo las ventas ‘ordenan’ directamente la producción misma de mercancías. Si en la era fordista la producción se planificaba en oficinas separadas de los lugares de ejecución, avanzando el flujo desde las primeras fases productivas hasta las últimas; hoy la programación se establece al final, atendiendo a las exigencias que se constatan en el mercado.

En resumen, el trabajo fordista era un dispositivo de desubjetivación y sujeción disciplinaria de la fuerza de trabajo: la mecanización del individuo constituía un dispositivo de producción que obligaba a la fuerza de trabajo a formar pieza con la maquinaria industrial. El trabajador del régimen de fábrica, aquel que interiorizaba una norma de comportamiento dictada desde afuera, abandonaba su expresividad en la entrada de la fábrica. Pero la comunicación ha dejado de ser considerada un obstáculo, un elemento de desestabilización y bloqueo al entrar en la producción. Si en la cadena de montaje fordista comunicar implicaba la suspensión de la actividad productiva; hoy, en cambio, la inclusión de la comunicación tiene un valor directamente productivo. Lo que antes era disruptivo en el proceso de trabajo –poner en juego la propia subjetividad– hoy puede ser pensado como condición del proceso de valorización. En el postfordismo, la creatividad es un imperativo.

En este sentido, requiere especial atención la lectura que el *operaismo* hizo del “Fragmento sobre las máquinas” de Marx; y fundamentalmente el concepto de *general intellect*, entendido éste como un saber cooperativo, en red, un nuevo tipo de capital, en el que convergen lenguajes, teorías de la información, acciones comunicativas, etc. Es por ello que dedicaremos el siguiente apartado a este análisis.

3.2 EL *GENERAL INTELLECT* COMO COOPERACIÓN INCONMENSURABLE

a) El “Fragmento sobre las máquinas”: punto de partida e inspiración del *operaismo* italiano

De las distintas lecturas que se realizaron de la obra de Marx a partir de los años setenta –que ya abordamos en el capítulo metodológico–, el *operaismo* italiano centró su atención en los *Grundrisse*, cuyo borrador está fechado entre 1857 y 1858, en tiempos de la expansión final de la revolución industrial en Europa. En Italia, en 1968, se tradujo esta obra de Marx como *Lineamenti fondamentali per la critica dell’economia politica*, por Enzo Grillo. Un reducido número de páginas encontrado en el Cuaderno VI y en el inicio del cuaderno VII de los *Grundrisse*, “El fragmento sobre las máquinas”, constituyó el punto de partida e inspiración permanente del *operaismo* italiano.

Toni Negri (1996b) ha realizado un recorrido sistemático por las diferentes lecturas que se han realizado del “Fragmento”²⁷. Entre los años

²⁷ Gerald Raunig (2008) también ha cartografiado una posible genealogía del concepto *general intellect*, que a continuación reproducimos: Karl Marx, *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para una crítica de la economía política 1857-1858 II*, trad. de Wenceslao Roces, Obras Fundamentales de Carlos Marx y Federico Engels, Vol. 7. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pág. 602; énfasis en el original. Una genealogía básica que nos mostrase cómo el pensamiento que sigue al obrerismo italiano tiró del hilo rojo del *general intellect* que despuntaba en esta cita de Marx, tendría que comenzar por la “edición semicrítica” que se reprodujo del “Fragmento”, traducida al italiano, en la revista *Luogo Comune* (núm. 1, noviembre de 1990), una edición contrapunteada por uno de sus editores fundadores, Paolo Virno, quien publicaría también poco después (núm. 4, junio de 1993) el texto seguramente crucial en la recuperación del fragmento marxiano y del concepto de *general intellect* para pensar cómo se reconfigura el modo de producción capitalista tras la crisis abierta por los movimientos de las décadas de 1960 y 1970: “Virtuosismo y revolución” [ed.

1962 y 1964, en el interior de *Classe Operaia*, se produce una lectura del “Fragmento” que acentúa el dualismo y el antagonismo entre fuerza de trabajo –trabajo vivo– y capital fijo –trabajo objetivado–, en un intento de construir una articulación invertida a la relación. La tesis fundamental era la siguiente: el desarrollo de la fuerza de trabajo anticipa y prefigura el del capital fijo.

Durante 1967 y 1968, el “Fragmento sobre las máquinas” se utilizó para integrar la teoría marxiana de las crisis. Sirvió, en efecto, para articular las definiciones objetivistas de la crisis con un punto de vista subjetivo: la crisis como producto de la transformación estructural del sujeto proletario. Desde esta perspectiva, se puede comenzar a realizar una lectura de las movilizaciones y rupturas del 1968 como una revolución del concepto de fuerza de trabajo, y trazar la genealogía de la hegemonía del trabajo inmaterial.

En la década de los ‘70, “El Fragmento” le sirvió al *operaismo* italiano para criticar al socialismo y la defensa que realizaba de la centralidad del trabajo asalariado. Así, a la afirmación del *general intellect* le correspondía la articulación de una subjetividad antagonista. De 1973 a

castellano en *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003]. Dicha genealogía habría de tener en cuenta también la continuidad que la propuesta de *Luogo Comune* encuentra en el trabajo colectivo de su homóloga francesa, el órgano de expresión del exilio intelectual obrerista en París tras la represión italiana: *Futur Antérieur*. Allí encontramos, por ejemplo, una pronta resonancia en el texto de Maurizio Lazzarato y Antonio Negri “Trabajo inmaterial y subjetividad” (núm. 6, 1991) [ed. castellano en *Brumaria*, núm. 7, *Arte, máquinas y trabajo inmaterial*, diciembre de 2006, http://www.brumaria.net/erzio/publicacion/_7/73.html]; o también una larga revisión del “Fragmento” a cargo de Antonio Negri, “Marx y el trabajo: el camino de la distopía” (núm. 35-36, febrero de 1996) [ed. cast. en Antonio Negri y Félix Guattari, *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Akal. Cuestiones de Antagonismo, 1999]. En esa misma cuenca de elaboración teórica, Maurizio Lazzarato ha constatado que el debate abierto por *Luogo Comune* (en definitiva, “un debate político adecuado para el actual nivel de socialización de las fuerzas productivas”) es una de las fuentes que alimentaron sus textos originarios sobre el “trabajo inmaterial” (véase la introducción de Lazzarato al volumen italiano que recopila lo principal de dichos textos, “Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y *general intellect*”, en *Lavoro inmateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*. Verona: Ombre Corte, 1997 [ed. castellano en *Brumaria*, núm. 7, *op. cit.*, <http://www.brumaria.net/erzio/publicacion/7/72.html>]. [N. del E.]

1978 –en particular las lecciones de Negri sobre los *Grundrisse* incluidas en *Marx más allá de Marx*– se ha leído “El Fragmento” como elemento central de la dinámica de interpretación de las transformaciones del sujeto de clase: como teoría del desplazamiento ontológico; y como génesis del ‘obrero social’. El interés se centró entonces, sobre todo, en la dimensión ontológica del desplazamiento, para insistir sobre la intensidad de la fuerza de la transformación histórica.

Finalmente, a partir de mediados de la década de 1980, el interés de la lectura se focaliza sobre la fenomenología-sociología del trabajo intelectual, es decir, de la nueva fuerza de trabajo inmaterial, que el desarrollo capitalista y la lucha de clases colocan en el centro del análisis. La nueva determinación del trabajo vivo se encuentra dada en la cuestión de la hegemonía política que remite al *general intellect* para una inversión revolucionaria de su concepto. Será la revista *Luogo Comune* la que sirva de puente con el punto de vista teórico-político de los años 70, reabriendo el debate en torno al *general intellect* y al sujeto político adecuado para el nivel de socialización de las fuerzas productivas: la ‘intelectualidad de masas’.

Es precisamente sobre esta última lectura sobre la que nos detendremos²⁸, sobre la realización efectiva, empírica, factual, de lo que para Marx constituía una evolución tendencial. Entendemos que la lectura de los *Grundrisse* constituye un punto de tránsito obligado para analizar la naturaleza del nuevo ciclo de acumulación capitalista. Se trata, pues, de retomar el concepto de *general intellect* como el punto de partida explícito que adoptó la corriente (*post*)*operaista* italiana para desarrollar sus ideas sobre la ‘intelectualidad de masas’ y el trabajo inmaterial²⁹.

²⁸ No nos detendremos, pues, sobre las lecturas de los años ‘60 y ‘70, cuando los *Grundrisse* habían sostenido y motivado la idea del rechazo al trabajo industrial a favor de un posible desarrollo del intelecto general y de la función emancipatoria de la tecnología. Es a partir de los ‘80 cuando los *Grundrisse* comienza a ser interpretado como una suerte de prefiguración del desarrollo de la red y de la progresiva subsunción de la inteligencia en el proceso de producción de valor.

²⁹ Se han realizado, al menos, dos importantes lecturas de los *Grundrisse* en un sentido diametralmente opuesto al (*post*)*operaista*. Althusser en “Prefacio a G. Duménil, le concept de loi économique dans ‘Le Capital’” (1978); y E. P. Thompson, en “The Poverty of Theory and Other Essays”. Ambos sostienen que los *Grundrisse* representan una versión excesivamente “objetivista” del marxismo, pues concibe al capital como entidad autónoma que se autorreproduce.

b) El *general intellect* marxiano: la forma general de la inteligencia humana se convierte en fuerza productiva

El principio de la hipótesis *(post)operaista* acerca del trabajo inmaterial, se remonta al citado “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*. Marx acuña el concepto de *general intellect* y formula una hipótesis sobre el desenvolvimiento de la forma trabajo en el futuro del desarrollo capitalista. El *general intellect* es una inteligencia social, colectiva, creada por conocimientos, técnicas y saberes acumulados. Esta transformación radical de la fuerza de trabajo y la incorporación de la ciencia, la comunicación y el lenguaje dentro de las fuerzas productivas redefinen la totalidad de la fenomenología del trabajo y todo el horizonte de la producción.

Con el concepto *general intellect*, Marx hace referencia a que la forma general de la inteligencia humana se convierte en fuerza productiva en la esfera del trabajo social global y de la valorización capitalista; la actividad intelectual deviene verdadero resorte de la producción de riqueza; es el conjunto de los paradigmas epistémicos, de los lenguajes artificiales, de las constelaciones conceptuales que rigen la comunicación social y las formas de vida. La potencia de la ciencia y la tecnología son puestas a trabajar por la cooperación social.

Marx señalaba la creciente aplicación de la ciencia al proceso productivo, objetivada en el sistema de máquinas, de tal forma que el conocimiento social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata. Hay una ‘puesta a trabajar’ de las capacidades intelectuales y lingüísticas genéricas en el proceso productivo, hasta el punto que la ‘cooperación entre cerebros’ deviene principal recurso económico y auténtico capital fijo. Se podría decir que este factor productivo principal, que el *(post)operaismo* reconoce como *general intellect*, hace ahora las veces de los anteriores medios de producción. El *general intellect*, desde esta perspectiva, es una nueva entidad productiva que emerge gracias a la innovación tecnológica y al decaimiento del trabajo inmediato como fuente de riqueza.

Negri (2001d) apunta que en los *Grundrisse* Marx nos dice que el desarrollo capitalista conduce a una sociedad en la cual el trabajo del obrero industrial –en cuanto trabajo inmediato– es a partir de cierto momento únicamente un elemento secundario en la organización del

capitalismo. Es decir, que cuando “el capital subsume a la sociedad organizándola “a su imagen y semejanza”, el trabajo productivo deviene trabajo intelectual, cooperativo, inmaterial” (2001d, 8). El postfordismo consiste, pues, en la realización factual de lo que en los *Grundrisse* constituía una tendencia.

c) El *general intellect*: atributo del trabajo vivo que remite a la cooperación social y la comunicación

Con el concepto *general intellect*, decíamos, Marx hace referencia a la ciencia y al saber del cual depende la productividad social. Sucede entonces que el pensamiento –además de su carácter interior que le es propio– se convierte en algo exterior, público, irrumpe en el proceso productivo. La “politización del trabajo”³⁰ tiene lugar cuando el pensamiento se convierte en el resorte principal de la producción de riqueza. Así, Marx, con la expresión *general intellect*, atribuye al pensamiento un carácter exterior y, por tanto, de índole pública. Ya no se trata de un producto elaborado que posee valor –cantidad de tiempo de trabajo humano abstracto–, sino que el pensamiento en cuanto tal tiene el valor de un hecho material. En efecto, a juicio de Virno (2003c), Marx identificó el *general intellect* con el capital fijo, con la “capacidad científica objetivada” en el sistema de máquinas, constituyendo el eje de la producción social y siendo entendido también como ‘cerebro general’.

Concebir el *general intellect* como saber objetivado en el capital fijo resulta problemático, según Virno (2003). Y es que Marx no prestó atención al trabajo vivo: el problema radica en el hecho de que Marx concibe el *general intellect* como capacidad científica objetivada, como sistema de máquinas. Aun siendo éste un aspecto relevante e importante, no resulta suficiente. Escribe Virno:

Habría que considerar el aspecto por el cual el intelecto general, más que encarnarse –o mejor, aferrarse– al sistema de máquinas, existe como atributo del trabajo vivo. El *general intellect* se presenta hoy antes que nada como comunicación, abstracción, autorreflexión de sujetos vivos. Parece lícito afirmar que, por la misma lógica del desarrollo económico, es necesario que una parte del *general intellect* no coagule en capital fijo,

³⁰ Expresión de Virno a la que nos hemos referido en el apartado “La irrupción del lenguaje en la esfera de la producción”, de este tercer capítulo.

sino que se derrame en la interacción comunicativa en forma de paradigmas epistémicos, performances dialógicas, juegos lingüísticos (Virno 2003, 66).

Dicho en otros términos, el intelecto público se identifica con la cooperación, con el actuar concertadamente del trabajo vivo, con la competencia comunicativa de los individuos. Por tanto, siempre existe una parte del *general intellect* que no se encarna en el sistema de máquinas, sino que su manifestación tiene lugar en la actividad directa del trabajo vivo. La lengua, sostiene Virno (2003c) es preindividual, es de todos y no es de nadie. No tenemos un ‘yo’ individuado, sino un ‘se’: se habla. El uso de la palabra es, pues, desde el primer momento, social, público.

En las formas de producción postfordista, conceptos tales como imaginación, creación, mentalidad, juegos lingüísticos, etc. no cuajan en capital fijo. Estos conceptos funcionan ellos mismos como máquinas productivas sin necesidad de “adoptar un cuerpo mecánico ni tampoco un alma electrónica” (Virno 2003, 112). Por tanto, el *general intellect* se constituye como atributo del trabajo vivo. Ahora bien, sería un error interpretar que Virno entiende la intelectualidad de masas solo como un conjunto de funciones que poseen los trabajadores del sector terciario –de la industria cultural, del sector de la informática, investigadores, etc. Con la expresión ‘intelectualidad de masas’, Virno designa “una cualidad y un signo distintivo de toda la fuerza de trabajo social de la época postfordista, es decir, la época en la que la informatización, la comunicación juegan un papel esencial en cada repliegue del proceso de producción” (Virno 2003, 127).

Negri, por su parte, arranca su reflexión desde las concepciones más básicas de la teoría biológica del lenguaje para explicar cómo a través de la facultad del lenguaje, del hecho de que hablamos, nos hacemos con nuestro cuerpo. En los modos de producción postfordistas, se produce la interiorización de la máquina dentro del cuerpo biológico del individuo³¹.

³¹ Franco Berardi (Bifo) presta atención a las consecuencias pisco-físicas que se derivan de esta interiorización. Véase BERARDI, Franco (Bifo) (2001). *La fabbrica dell'infelicità: new economy e movimento del cognitariato*. Roma: DeriveApprodi [ed. castellano (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Patricia Amigot Leatxe, Manuel Aguilar Hendrickson, tr., Madrid: Traficantes de Sueños]; BERARDI, Franco (Bifo)

No existimos fuera del lenguaje, el saber corporal es “un conjunto de conocimientos, de pasiones, de visiones, de comportamientos, de deseos, de reapropiaciones, un conjunto indestructible” (Negri 2000b).

Hardt y Negri criticarán en *Imperio* (2000b) los análisis que se han realizado a partir del concepto *general intellect*, porque entiende que han sido tomados en una forma pura, en un plano ideal: del descubrimiento de las nuevas fuerzas productivas se ha pasado a una comprensión de la relación entre producción material y reproducción social. Uno de los errores más importantes, consideran, lo constituye la tendencia a tratar las prácticas laborales en la sociedad biopolítica solamente en sus aspectos intelectuales e incorpóreos, lo cual comporta un marco conceptual muy pobre, “casi angelical”. Esto implica, para Negri, un posible peligro: que el discurso del *general intellect* permanezca por entero en el plano del pensamiento, como si los nuevos poderes del trabajo fueran solo intelectuales y no, también, corporales.

Los autores de *Imperio* aceptan la tesis del carácter lingüístico-cognitivo del trabajo contemporáneo, pero objetan a Virno que el lenguaje no es todo, que existe el cuerpo vivo, con sus deseos, sus impulsos y sus afectos. En otras palabras, acusan a Virno de haber perdido de vista el carácter biopolítico del trabajo postfordista, esto es, la implicación en éste de la vida como tal. Consideramos errónea la objeción de Negri y Hardt, porque Virno, al decir lenguaje, está diciendo cuerpo y vida. Para Virno, el discurso es “voz, boca, tráquea, pulmones, respiración. Metáforas, juegos de palabras, órdenes, oraciones, cálculos, frases de amor son manifestaciones biológicas de nuestro organismo corpóreo” (Virno 2003c, 17).

Por tanto, la conceptualización del término biopolítica que nos ofrece Virno, referido a ‘fuerza de trabajo’, constituye, entendemos, la traslación de las formas de producción postfordistas –cognitivas, inmateriales e intelectuales– a una corporalidad viviente. Paolo Virno disparará los peligros que señala Toni Negri, y encarnará los nuevos poderes del trabajo sobre los cuerpos, en tanto que fuerza de trabajo.

(2007d). *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Patricia Amigot, Manuel Aguilar, Diego Picotto, tr., Buenos Aires: Tinta Limón.

Retomando las reflexiones de Marx, hemos de precisar que no solo apunta al hecho de que el saber se acumula y objetiva en el capital fijo como “fuerzas productivas generales del cerebro social”; ni se limita a señalar que la transformación de la producción en saber es una tendencia propia del capital. A este análisis añadirá que la inversión de esta tendencia, la forma en la que se concatenan saber y tecnología, no se agota en el capital fijo sino que remite más allá de la máquina y del saber objetivado en ella, remite a la cooperación social y a la comunicación.

Para Marx, la actividad laboral “ya no es el agente principal, sino que se *coloca junto* al proceso de producción inmediato” (la cursiva es nuestra) (Marx 1997, II, 401). Ese *colocarse junto* significa, para Marx, que el trabajo coincide cada vez más con una “actividad de vigilancia y coordinación”. Dicho de otro modo, las tareas del obrero cada vez tienen que ver menos con materializar un objetivo particular. Y aquí Virno pone de relieve la importancia del concepto de ‘cooperación social’ en Marx, un concepto que resulta complejo. Virno propone dos acepciones: una “objetiva”, entendiendo que cada individuo hace cosas distintas, específicas, que son relacionadas de forma extrínseca, por el dueño de la fábrica, cuadros técnicos, etc. Este sería un tipo de cooperación que trasciende la actividad de los individuos; y una segunda acepción, una noción “subjetiva” de la cooperación social, cuando una parte sustancial del trabajo individual consiste en desarrollar e intensificar la cooperación misma.

Virno indica que el ‘intelecto general’ no debe entenderse como la competencia exclusiva de un individuo, sino que el intelecto comporta una cualidad social, una fundamentación de la individuación en constante desarrollo. Para Virno, la dimensión pre-individual que reside en el habla, esto es, el pensamiento, la comunicación, se ve aumentada por el aspecto trans-individual³² del *general intellect*: aunque podemos reconocer acumulaciones y sedimentaciones en el conjunto del saber acumulado por los seres humanos, no solo hemos de atender a las capacidades que son

³² Los conceptos ‘pre-individual’ y ‘trans-individual’ son deudores de la filosofía de Gilbert Simondon. SIMONDON, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Edición Prometeo; (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra Ediciones y Editorial Cactus.

compartidas y puestas en común, sino también a la acción coordinada del trabajo vivo.

Para Paolo Virno, en el postfordismo, quien produce plusvalía se comporta como un hombre político, retomando las observaciones de Hannah Arendt sobre los hombres políticos, pues el trabajo, al devenir comunicacional, incluye los rasgos propios de la acción política. Así, el trabajo, en la era postfordista, precisa de un espacio con estructura pública. Será a este espacio que se estructura públicamente al que Marx llame ‘cooperación’. Pero Virno va más allá de la noción que Marx tiene del saber absorbido en el capital fijo de la máquina, para plantear su tesis del carácter social del intelecto, al igual que Gerald Raunig:

En el postfordismo, la materia prima y el medio de producción del trabajo vivo es la capacidad de pensar, aprender, comunicar, imaginar e inventar, que se expresa por medio del lenguaje. El *general intellect* ya no se presenta solo bajo la forma del saber contenido y encerrado en el sistema de las máquinas técnicas, sino más bien bajo la forma de una cooperación inconmensurable e ilimitada por parte de los trabajadores cognitivos y afectivos (Raunig 2008, 104).

La forma estructural del modo de producción postfordista, la actividad sin obra –aquella que no deja tras de sí un objeto determinado, no produce un objeto específico– no es ya una característica propia y exclusiva de la industria cultural; sino que, por el contrario, y dado su intrínseco carácter político, se convierte en el modo fundamental y prototípico del trabajo asalariado. En este punto, Virno matiza al señalar que esto no significa que no se produzcan más carcasas de máquina en las fábricas; sino que “el cumplimiento de la acción es interior a la acción misma –es decir, no consiste en dar lugar a un producto semielaborado independiente” (Virno 2003, 62).

La propia naturaleza del *general intellect* implica que una parte importante de los conocimientos no sea susceptible de ser depositado en las máquinas, sino que contiene como condición necesaria su manifestación directa del trabajo vivo y, por tanto, en fuerza de trabajo:

Incluso si aceptáramos con Marx que el saber social hubiese sido alguna vez totalmente absorbido por las máquinas técnicas en la era de la industrialización, esto sería totalmente impensable en el contexto

postfordista. Obviamente, este aspecto del *general intellect* importa, pero no lo es todo. Deberíamos considerar la dimensión en la que el *general intellect*, en lugar de ser encarnado (o mejor, *forjado en acero*) en el sistema de las máquinas, existe como un atributo del trabajo vivo (Virno 2003, 62).

Gerald Raunig (2006) ha analizado la relación entre máquina y *general intellect*, dado que la tradición *(post)operaista* italiana y post-estructuralista francesa compartían el haber perdido la relación concreta que se da entre los dos aspectos del pequeño fragmento marxiano. Raunig (2008) señala a Virno como el pensador que conecta el *general intellect* como capacidad colectiva y el concepto de máquina en el sentido de Guattari. Es decir, el saber como intelectualidad colectiva es complementario a la cualidad maquínica de la producción y del movimiento social. Virno lleva aún más lejos el concepto de *general intellect*, siendo éste otro nombre para la expansión guattariana del concepto de máquina más allá de la máquina técnica y fuera de su ámbito: “al interior del proceso de trabajo contemporáneo existe una constelación de conceptos que funcionan por sí mismos como ‘máquinas’ productivas sin necesidad de un cuerpo mecánico ni una pequeña alma electrónica” (Virno 2003c, 126). Marx y Guattari se solapan finalmente:

Como sostiene la teoría *(post)operaista*, siguiendo a Guattari, debido a la lógica del propio desarrollo económico es necesario que la máquina no se entienda como una estructura que *estría* a los trabajadores y trabajadoras clausurando en un interior el saber social. Más allá de la idea de Marx sobre el trabajo que es absorbido en el capital fijo, Virno afirma que el trabajo vivo en el postfordismo tiene como materia prima y como medios de producción el pensamiento que se expresa mediante el lenguaje, la imaginación, la capacidad de aprender. Así, el trabajo vivo encarna el *general intellect*, lo que Marx llamó ‘el pilar de la producción y la riqueza’. Hoy, el *general intellect* ya no es absorbido por el capital fijo, ya no representa solo el saber contenido en el sistema de las máquinas, sino la cooperación verbal de una multitud de sujetos vivos (Raunig 2006).

Concluyendo, el *general intellect* no se acumula solamente en el capital fijo, en el sistema de máquinas, sino en las ejecuciones del cerebro social colectivo. Esta es la aportación que realiza el *(post)operatismo* italiano del *general intellect*, releendo y, al mismo tiempo, distanciándose de Marx. Esta lectura tiene otra consecuencia: pone en evidencia que el tiempo de trabajo deja de ser la medida de valor, lo cual pone en cuestión las propias

bases de la sociedad salarial, del valor como magnitud, tal como era entendido en la teoría marxiana. En el próximo apartado desarrollamos esta idea: cómo el proceso de valorización ha perdido la unidad de medida cuantitativa conectada con la producción material. Pretendemos caracterizar, desde el marco teórico *(post)operaista*, el sentido lógico e histórico de la ley marxiana del valor, en el tránsito del fordismo al postfordismo.

3.3 LA FORMA-VALOR

En las economías tradicionales precapitalistas, el valor de los productos estaba unido en exclusiva a la relación entre los recursos y las necesidades sociales. Sin embargo, la dinámica de la acumulación capitalista redefinió la medida del valor tomando como base el tiempo empleado en la producción. En la esfera del capitalismo moderno, el valor de un producto se define mediante algo que, por término medio, es medible: la cantidad de tiempo necesario socialmente para la producción de mercancías. Dicho en otros términos: el capitalismo moderno está basado en la conmensurabilidad de la relación entre trabajo y valor. Sobre la base objetiva del tiempo de trabajo promedio era posible explicar las oscilaciones de los precios, de los salarios y de los beneficios.

Para Guattari y Negri (1999) la forma-valor es la ‘representación material’ de la organización del trabajo colectivo en una sociedad determinada. Detengámonos sobre los bemoles del concepto ‘representación material’. Cuando dicen ‘representación’ quieren decir que la forma-valor es un producto conceptual; pero cuando dicen ‘material’ quieren decir algo diferente: que la forma-valor se halla inscrita en la estructura de la cooperación productiva y del sistema de distribución y reproducción del valor producido en una determinada sociedad. El modo de producción, o el sistema de producción de una sociedad, reside, por así decir, en la base de la forma-valor: “la forma-valor es, por tanto, lo material trascendental de una sociedad determinada; tiene, por consiguiente, una mayor intensidad ontológica que el simple modo de producción” (Guattari, Negri 1999, 84).

a) La racionalidad del tiempo-átomo descrito por Marx: el valor como magnitud

En las primeras páginas de *El capital*, Marx explica que el valor es tiempo, acumulación de tiempo, tiempo objetivado que se ha transformado en cosas, en mercancías, en valor. En la formulación tradicional de Marx, la magnitud de valor de una mercancía queda determinada por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. El tiempo-átomo descrito por Marx es la piedra angular de la economía moderna. La ley del valor era, pues, el criterio de racionalización capitalista de la producción capaz de hacer del trabajo abstracto, medido en una unidad de tiempo de trabajo simple, el instrumento de control sobre el trabajo y de crecimiento de la productividad social. Desde este punto de vista, el salario designaba la remuneración del trabajo productivo.

Lo que hace equivalente cualquier proceso de trabajo para Marx es que, en última instancia, puede ser reducido a una sustancia común capaz de producir valor, y que esa misma sustancia común puede ser remitida a una unidad de medida estándar: el tiempo de trabajo simple. Desde esta perspectiva es, por tanto, indiferente cuál sea el objeto de la producción. La equivalencia de las distintas formas de trabajo empírico se deduce del hecho de que todos ellos contienen una cantidad media específica de tiempo de trabajo abstracto. Y la equivalencia de los productos deriva del tiempo socialmente necesario para su producción. En la producción capitalista, los diferentes trabajos específicos son commensurables o equivalentes porque contienen un elemento común, el trabajo abstracto, esto es, el trabajo con independencia de su forma específica. Este trabajo abstracto, explica Marx, es clave para entender la noción capitalista de valor.

En relación a lo anterior, todo concepto de explotación debe fundarse, según Marx, en una teoría del valor. La explotación se define en cantidades de tiempo de trabajo, lo mismo que la teoría del valor. El grado de explotación se corresponde con la cantidad de tiempo de trabajo excedente, es decir, aquella parte de la jornada de trabajo que excede del tiempo necesario para que el trabajador o trabajadora produzca un valor igual al del salario que percibe. El tiempo de trabajo excedente y la

plusvalía producida durante ese tiempo son conceptos clave de la definición de explotación.

No por casualidad, el símbolo clave de la tecnología taylorista fue el reloj. El trabajo humano de la era mecánica estaba estructurado sobre bases temporales precisas que definían y segmentaban, en términos medibles, el tiempo de trabajo y el tiempo de no trabajo. Se trataba de la introducción de esquematismos y rigideces. El propio cuerpo del hombre era pensado como constitutivo de una serie de mecanismos y ruedas. A este respecto, el cine y la literatura nos ofrecen ejemplos de estos esquematismos y rigideces: en la película de Fritz Lang, *Metrópolis* (1927), el individuo es representado como una máquina; así mismo, Thomas Gradgrind, el dueño de la fábrica de la novela *Tiempos difíciles* (1854), de Charles Dickens, quiso, precisamente, cuantificar toda la vida humana: “con una regla y un par de escalas, y las tablas de multiplicar siempre en su piquete... listo para pesar y medir cualquier parcela de la naturaleza humana”.

b) El proceso de valorización pierde la unidad de medida cuantitativa conectada con la producción material

Guattari, Negri han analizado la ‘forma-valor’ en el modo de producción postfordista³³: “Un modo de producción que ha llegado a ser tan flexible que puede confundirse efectivamente con los movimientos de las fuerzas productivas, es decir, con los movimientos de todos los sujetos que participan en la producción” (Guattari, Negri 1999, 86-87). En una situación en la que todos los aspectos de la vida social se han puesto a trabajar y ha sido subsumido en la lógica del capital, el imperativo marxista para calcular el tiempo de trabajo es imposible. La ley del valor se ha hecho coextensiva de la producción de vida. Cuando todo el tiempo de la vida queda reabsorbido en la producción, el tiempo ya no es medida de nada, porque es la sustancia igual de todo. En consecuencia, estamos ante una modificación radical de la función del tiempo productivo.

³³ Para una historia de la crítica de la ley del valor-trabajo a partir del libro de Negri *Marx más allá de Marx*, hasta el debate de los años ‘90 en la revista *Futur Antérieur*, véase el ensayo de Carlo Vercellone “La legge del valore nel passaggio del capitalismo industriale al nuovo capitalismo”, *UniNomade*. (27 de agosto de 2012 [citado el 5 de diciembre de 2012. Disponible en: <http://www.uninomade.org/vercellone-legge-valore/>] donde desarrolla una genealogía contextualizando la crisis de la ley del valor-trabajo dentro de la crisis del capitalismo cognitivo.

Para Negri (1992d, 122), lo decíamos antes, durante el régimen de fábrica, el concepto de valor se concibe como medida temporal de la productividad. Pero, ¿en qué circunstancias puede convertirse el tiempo en medida de la productividad del trabajo social? Si el trabajo social recubre todo el tiempo de la vida e inviste todos los sectores de la sociedad, ¿cómo puede medir el tiempo la totalidad en la cual está implicado? Nos encontramos efectivamente ante una tautología. Cuando el tiempo de la vida se ha convertido totalmente en tiempo de producción, ¿cuál mide a cuál? Cuando la explotación alcanza tales dimensiones, su medida se hace imposible³⁴.

Con el advenimiento de las formas de producción postfordistas, el proceso de valorización pierde la unidad de medida cuantitativa conectada con la producción material, tal como había sido explicada por Marx. Tal medida era, en cierto modo, definida por el contenido de trabajo necesario para la producción de mercancías, mensurable sobre la base de la tangibilidad de la propia producción y del tiempo necesario para la producción. Con la llegada del capitalismo postfordista, la valorización tiende a suscitarse sobre formas de trabajo diversas, que desborda el horario laboral efectivamente certificado para coincidir, cada vez más, con el tiempo total de vida. El resultado de estas transformaciones biopolíticas es la crisis, insistimos, de la medida tradicional del valor-trabajo. Nos hallamos en una situación en la que, por un lado, el tiempo de trabajo, y, por otro, el criterio de medición de este tiempo –y la ley del valor, por tanto– dejan de ser elementos centrales, cuantificadores, de la producción.

Si, como sostienen Guattari y Negri, la comunicación constituye la fábrica de la producción y la sustancia de la forma-valor, ¿cuáles son, entonces,

³⁴ No es objeto de esta tesis realizar una recepción crítica de la teoría (*post*)*operaista* acerca de la crisis de la teoría del valor, pues ello comportaría entrar a fondo en otros marcos teóricos y metodológicos que excederían los objetivos de la presente investigación. Tan solo apuntar el interesante trabajo de Saratosta (2012), el cual ofrece una crítica de algunas de las tesis centrales del enfoque sobre el capitalismo cognitivo, basadas en afirmaciones sobre la crisis de la ley del valor. Examina el supuesto impacto de la peculiar naturaleza de los productos básicos cognitivos a las determinaciones de la forma-valor. Argumenta que ninguna de estas características compromete la ley del valor y su dominio sobre la organización de la vida social. La forma de valor en la unidad de todas sus determinaciones cuantitativas sigue viva. El análisis de Saratosta se deriva a través del despliegue de categorías específicas y el método de la crítica marxiana de la economía política, tal como se desarrolla en *El Capital*.

las consecuencias que podemos sacar en lo que a la ley del valor se refiere? La consecuencia es que ya no tiene sentido una teoría de la medida respecto a la cualidad incommensurable de la acumulación social. Igualmente, resulta incommensurable el espacio³⁵ para el desarrollo de las relaciones laborales. En el postfordismo, la valorización del capital opera a través de las tecnologías desterritorializadas de dominación de las energías vitales del ser humano. O sea, que “cuando el contexto de las relaciones de producción se ha vuelto enteramente biopolítico, la generación de plusvalía no depende ya de una magnitud de trabajo concreto delimitado temporal y espacialmente” (Negri 2000b, 137).

Los factores que determinan la producción no son ya cuantificables. El trabajo cognitivo no puede ser calculado en términos de tiempo secuencial, porque su productividad es discontinua y aleatoria. La esfera del ciberespacio –a diferencia de la de las mercancías materiales– es una esfera en expansión ilimitada. Si no se puede calcular su valor global, no puede calcularse tampoco el valor relativo de cada fragmento: “el tiempo de trabajo necesario para reproducir un signo-mercancía puede ser irrisorio –por ejemplo, para copiar un programa informático–, o puede ser enorme –por ejemplo, para producirlo” (Bifo 2003, 125).

Reconocer estos hechos evidentes no significa, como bien apunta Negri (1990b, 158), renunciar a la teoría del valor, sino, por el contrario, reevaluar su validez gracias a un análisis que reconstruya la transformación radical de su funcionamiento. Reconocer estos hechos no significa rechazar la realidad de la explotación, imaginar que en la sociedad postfordista ésta será suprimida de nuestra experiencia, sino, por el contrario, identificar las nuevas formas de explotación en el postfordismo.

Para Negri (1998, 140), lo que ha cambiado es la posibilidad de desarrollar la teoría del valor en términos de orden económico o, mejor dicho, de considerar el valor como medida del trabajo concreto, sea individual o colectivo. Lo que la crisis de la ley del valor refleja es su agotamiento como una forma de racionalización capitalista, es decir, como una forma de control de los trabajadores y de aumentar la

³⁵ Es paradigmático el ejemplo de la empresa *Microsoft*, que intentan que la oficina se asemeje cada vez más al hogar, ofreciendo comida gratuita y programas de ejercicios físicos para tratar de retener a los empleados en la oficina durante el mayor número posible.

productividad social. En conclusión, la teoría del valor ha concluido su función racionalizadora de la economía política.

Si esto es así, si la productividad del trabajo depende cada vez más de aquello que hace un tiempo habría sido definido como universo del no-trabajo; y si, en definitiva, la cooperación entre los sujetos es la que constituye el presupuesto material de este sistema de producción, entonces se vislumbra también la crisis de la ley del valor', esto es, del proyecto capitalista de medir, a través del tiempo de trabajo, el espacio de desarrollo humano que permite expresarse a la productividad social.

Con el objetivo de enfatizar que la valorización del capital no era simplemente un proceso económico que comprometía a los trabajadores en el interior de las fábricas, sino un proceso más complejo de subordinación política de toda la sociedad, el *(post)operaismo*, en la década de los 70, observó un conjunto de cambios alcanzados en la organización tecnológica y productiva mediante el cual los procesos de valorización capitalistas se extendían al conjunto de la sociedad. En lo que sigue, expondremos los argumentos *(post)operaistas* acerca de cómo el capital se convirtió en una fábrica social, extendiendo los procesos de valorización al conjunto de la sociedad.

3.4 LA FÁBRICA SOCIAL Y DIFUSA

En febrero de 2001, el subcomandante Marcos y con él miles de indígenas emprendieron una marcha desde Chiapas hacia el corazón del Estado de México. Decían: “¡Sorpresa!”, el mundo es redondo. Y una característica de la redondez es que no tiene rincones” (Subcomandante Marcos).

a) La transición histórica marxiana de la ‘subsunción formal’ a la ‘subsunción real’

Para dar cuenta de la complejidad de esta transición histórica, es importante partir de la historización que realiza Marx, la cual es desarrollada en el Capítulo VI de *El Capital* [Libro I, inédito], denominado “Resultados del proceso inmediato de producción”. Tomando en cuenta la historicidad del modo de producción capitalista, Marx realiza una distinción entre subsunción formal y real del trabajo, como un proceso progresivo de subsunción del trabajo al capital.

Con el concepto de ‘subsunción’ Marx pretendía dar cuenta de la relación que el capital, entendido como relación social de producción, mantenía con el conjunto de las demás relaciones sociales de producción. Marx distinguió dos tipologías de esa relación: ‘formal’ y ‘real’. En el ámbito de la ‘formal’, la relación de capital convive con modos de producción arcaicos, es decir, con un proceso de trabajo preexistente: “llamamos subsunción formal del trabajo en el capital a la subordinación al capital de un modo de trabajo tal y como surgió antes de la relación capitalista”. Frente a ello, la subsunción real es el modo de producción capitalista plenamente desarrollado: “supone una revolución completa del modo de producción”.

En la primera de estas dos fases, la de la ‘subsunción formal’, el proceso de trabajo es subsumido bajo el capital, es decir, “queda envuelto en el interior de las relaciones capitalistas de producción de tal forma que el capital interviene como su director o administrador” (Hardt, Negri 2003, 68). En esta disposición, el capital subsume el trabajo tal y como lo encuentra, se apodera de los procesos de trabajo existentes. En la ‘subsunción formal’, el capital todavía no se había convertido en una fuerza dominante de la sociedad, capaz de determinar la forma de la sociedad como un todo.

En esta segunda fase, la de la ‘subsunción real’, el capital ha devenido la fuerza dominante capaz de determinar la forma de la sociedad como un todo, es el modo de producción específicamente capitalista. Esto nos permite afirmar que, mientras en el caso de la ‘subsunción formal’, los trabajadores estaban sujetos externamente al capital, en el caso de la subsunción real están integrados en el interior del proceso de valorización del capital: “la subsunción del trabajo se denomina real cuando los procesos mismos del trabajo nacen dentro del capital y, por tanto, cuando el trabajo queda incorporado no como fuerza externa sino interna” (Negri 2003, 71). En el contexto biopolítico, el capital, podría decirse, subsume no solo al trabajo sino a la sociedad como conjunto, a la vida social misma, puesto que la vida es lo puesto a trabajar en la producción biopolítica.

La ‘subsunción real’ tiene hoy lugar cuando toda la vida se activa en el marco de valorización del capital, y no porque todo el trabajo se vuelva asalariado y fabril, sino en la medida en que el trabajo se realiza dentro de

las redes sociales, mezclando tiempo de trabajo y no-trabajo en un único tiempo de vida que es enteramente tiempo de producción.

Si en la ‘formal’ el mando capitalista es impuesto desde el exterior, la ‘real’ es diferente, el mando está dentro, es una tecnología de poder que circula en el interior de las redes y de sus funcionamientos. Es un dispositivo de seguridad, como decía Foucault, que nos conduce a una sociedad de control, como propuso Deleuze. El biopoder busca su inmanencia por medio de la captura de las formas de vida, es decir, modulando su mando en el interior de los procesos.

b) La fábrica-social y difusa en su dimensión espacial y temporal

Para el *(post)operaismo*, el paso de la ‘subsunción formal’ a la ‘subsunción real’ del trabajo en el capital –el proceso que Marx reconociera como tendencia en el siglo XIX–, es hoy una realidad. Ya en la década de los 70, el autonomismo observó un conjunto de cambios alcanzados en la organización tecnológica y productiva que consistía, fundamentalmente, en la extensión de los procesos de valorización al conjunto de la sociedad: “estas observaciones derivaron una ampliación de la noción de ‘subsunción real’, con el objeto de enfatizar que la valorización del capital no era simplemente un proceso económico que comprometía a los trabajadores en el interior de las fábricas, sino un proceso más complejo de subordinación política de toda la sociedad” (Rubín 2009). El *general intellect* se presenta no solo cristalizado en las máquinas sino difundido a través de toda la metrópolis.

Lo decisivo, desde el punto de vista filosófico, en el análisis *(post)operaista*, es que la ‘subsunción real’ supone que la producción de subjetividad ha sido situada ahora en el centro de producción del capital mismo. Más en concreto, el proceso de valorización del capital no es simplemente transformador de subjetividad, sino que es constitutivo de subjetividad. En este sentido, Negri (1999) sostiene que todos los procesos productivos surgen dentro del mismo capital y, por lo tanto, la producción y la reproducción de la totalidad del mundo social tienen lugar dentro del capital.

El paso de la ‘subsunción formal’ a la ‘subsunción real’ supone para la corriente *(post)operaista* que la producción ya no se limita al espacio cerrado de la fábrica, sino que se extiende al conjunto de la vida social. La ‘subsunción real’ nos sitúa en un mundo sin afueras, sin alrededores, un mundo sin escapatoria: “si ya no hay fuera, ya no sabes a dónde dirigirte sino es hacia el dentro: lo haces como lo hace un nadador en el agua en la que se sumerge, como lo hace un pájaro en el aire que lo sostiene” (Negri, Cocco 2003, 241). La totalidad de la vida social se hace potencialmente productora de plusvalía³⁶. Que no hay afuera quiere decir que todo es productivo, que no existe un afuera con respecto a la producción; quiere decir que el materialismo histórico es también un “inmanentismo de la subjetividad”.

El capital se ha convertido en una fábrica social, ha extendido los procesos de valorización al conjunto de la sociedad. La ‘subsunción real’ no solo implica que los trabajadores se han convertido en parte de la máquina –o son, en sí mismos, la máquina–, sino que toda la sociedad es subordinada al movimiento expansivo e ilimitado del capital. La teoría de la fábrica integrada presupone, filosóficamente, la idea de una estructura productiva “monística”.

Si Deleuze y Guattari sacaron la máquina de la fábrica, en el postfordismo la fábrica ha salido de la fábrica, el conjunto de la sociedad se ha convertido en una fábrica. La fábrica fordista es hoy una fábrica sin paredes ni muros, se ha diseminado en la sociedad, desterritorializando, dispersando y descentralizando las operaciones, para construir lo que el *(post)operaismo* ha llamado la ‘fábrica-social’, una fábrica difusa:

La tautología de la realidad [...] implica la existencia de una circularidad única de la que participan tanto la vida como la producción. [...] La producción capitalista es completamente autorreferencial, es decir, producción por la producción. La circularidad de la vida y de la producción capitalista se ha trabado. Eso, en definitiva, significa tautología de la realidad. La identificación entre capitalismo y realidad tiene como efecto convertir la vida en la auténtica forma de dominio (López Petit 2009c, 16).

³⁶ Quizás en el postfordismo tenga más sentido que nunca aquel cartel de las “Juventudes Libertarias” que decía: “La calle es el 4º grado”.

Si las fugas y los sabotajes como formas de resistencia de las décadas precedentes obligaron al capital a llevar a cabo una reestructuración –tal como hemos visto en el segundo capítulo–, la ‘fábrica-social’ se entiende, precisamente, como un intento de imposibilitar esa fuga, de controlar los escapes que de forma continua socaban los procesos de reproducción del capital. Hay un intento totalizador de cerrar las válvulas de escape: la vida es puesta a producir. Si las luchas de las décadas de los ’60 y ’70 asumían la movilización productiva de la esfera de la reproducción como terreno de constitución autónoma, antagónica al orden disciplinario de la fábrica, el postfordismo pretende capturar esa autonomía.

Marco Revelli (2002) piensa que tienen razón aquellos que leen, en la transformación productiva actual, una radicalización del modelo fordista-taylorista. Un cumplimiento del sueño “inacabado” de Henry Ford: la idea de un flujo productivo continuo y total que abarque todas las fases de producción al mismo tiempo. Llevar a sus últimas consecuencias el principio de conversión absoluta de los “tiempos de vida” de la fuerza de trabajo en tiempos productivos.

El trabajo postfordista no tiene, pues, un lugar determinado, es un no-lugar (Franco Orozco 2006), incorpora la no pertenencia y la difusión social creativa del trabajo vivo³⁷. Como resultado de esta nueva configuración productiva, las relaciones de explotación capitalista se expanden por todas partes, tienden a ocupar todo el terreno social³⁸, ya no

³⁷ Rosa Luxemburgo (1900) decía que el capitalismo se ve empujado desde dentro hacia un proceso de expansión continua. El imperialismo era para ella la consecuencia económica, política y militar de esta necesidad íntima de expansión. Pero, ¿qué sucede cuando todo el espacio del territorio planetario ha sido sometido al poder de la economía capitalista y todo objeto de la vida cotidiana ha sido transformado en mercancía?

³⁸ El 16 de junio de 2012, el municipio malagueño de Júzcar se tiñó de azul para acoger la promoción de la película 'Los pitufos en 3D'. Este municipio de la zona del Valle del Genal, que no supera los 250 habitantes, fue escogido por *Sony Pictures Releasing* como localización del Pueblo pitufo, al reunir los requisitos exigidos. Entre ellos, la climatología, que la convierten en la localidad donde comenzó la promoción de su largometraje en 3D, que se estrenó en el Estado español en agosto del mismo año. Noticia aparecida en el diario *Público* el 16/06/2011: <http://www.publico.es/culturas/382138/el-pueblo-pitufo-esta-en-la-serrania-de-ronda>

se limitan a la fábrica³⁹. Si el trabajo productivo ya no es aquel que produce directamente capital, sino el que reproduce la sociedad, entonces la separación entre trabajo productivo y trabajo improductivo resulta completamente dislocada. Hay que reconocer que la producción se halla subsumida en la circulación, en un grado cada vez mayor. El modo de producción postfordista encuentra en la circulación su nueva forma.

Desde que los objetos, las mercancías y las personas pueden ser sustituidos por signos transferibles por vía electrónica, las fronteras de la velocidad se han derrumbado y se ha desencadenado un fuerte proceso de aceleración. En cierto sentido, podemos decir que el espacio ya no existe, puesto que la información lo puede atravesar instantáneamente:

La metáfora del centro pierde sentido, como cualquier metáfora espacial, porque en el universo de la infoproducción el tiempo se vuelve la dimensión decisiva, no el espacio. La metáfora del centro permitía describir la configuración del sistema industrial porque tenía un carácter jerárquico. La fábrica estaba en el centro de la vida social de los barrios o de la ciudad y el flujo, decíamos, era lineal. Pero la metáfora del centro no funciona en absoluto cuando la producción se despliega en forma de red. La metáfora del centro no funciona en la relación entre trabajo y territorio: el trabajo cognitivo no se concentra en lugares productivos separados de la sociedad (Bifo 2003, 173).

El postfordismo contiene una dimensión productiva y social con cinco características fundamentales: es una dimensión molecular, descentrada, fluida, reticular y horizontal⁴⁰. La nueva antropología social podríamos definirla con Marco Revelli (2002) diciendo que consiste en “una multitud de átomos productivos, cada uno puesto a trabajar de forma individual e individualmente dentro de un proceso de producción social, que ha derribado ya cualquier límite y frontera”. El trabajo asalariado en la era de la globalización, subalterno, parcializado, segmentado y precarizado, está colonizando ámbitos de la vida y la existencia que, hasta el momento, permanecían fuera de él. El totalitarismo laboral existente invade mundos

³⁹ Comienza a ser habitual el patrocinio de nombres por grandes empresas, haciéndose dueña de espacios emblemáticos de todo tipo, como ocurrió el pasado 1 de junio de 2013, cuando la histórica estación de ‘Sol’ de Metro de Madrid pasó a llamarse ‘Sol Vodafone’.

⁴⁰ En este sentido, lo que se ha venido a llamar postfordismo podríamos definirlo, en cierto sentido, como la ruptura de la unidad aristotélica de tiempo, espacio y situación.

vitales que antes se mantenían como íntegros. “Se trata, apunta Marco Revelli (2002, 220), de una forma más totalitaria de ‘colonización del imaginario’ y de ocupación de los mundos vitales y mentales por parte de una razón económica [...] subsumiendo aquella ‘intimidad de las cosas’ que el fordismo se había limitado a ignorar en su aparato y en su dimensión de trabajo total”.

Como hemos señalado en el primer apartado de este tercer capítulo, el lenguaje, mientras comunica, produce mercancías; pero, sobre todo, crea subjetividades, las pone en relación y las ordena. La comunicación se presenta como la máquina que domina a la sociedad (Negri 2000). El devenir lingüístico del trabajo se traduce en producción de subjetividad por medio de la subjetividad. Ello comporta la disolución de la distinción tradicional entre “la *estructura material* de la sociedad –entendido como universo de valorización capitalista de las subjetividades– y *superestructura* como universo de formación de tales subjetividades” (De Giorgi 2006). Dicho en otros términos, hay una producción de subjetividad inmanente a las formas de producción postfordistas.

La máquina comunicativa canaliza la expresión del movimiento, controla el sentido y guía el imaginario. La producción postfordista se basa en “la máquina caleidoscópica y desterritorializada de la producción semiótica, mientras que la economía burguesa territorializada se basaba en la severidad iconoclasta del hierro y el acero” (Bifo 2011b, 22). Bifo denomina ‘semicapital’ a la creación y la mercantilización de dispositivos tecnolingüísticos que poseen característica semiótica y una tendencia a la desterritorialización. ‘Semicapitalismo’ es, para Bifo, el modo en el cual la acumulación de capital se hace esencialmente por medio de una producción y acumulación de signos: bienes inmateriales que actúan sobre la mente colectiva, sobre la atención, la imaginación y el psiquismo social.

En el paradigma fordista se producía una unidad de tiempo y espacio que permitía entender en términos colectivos la dimensión individual de la explotación, lo cual posibilitaba la organización de una resistencia frente a ella. Esta unidad falta porque el espacio ha explotado, ya no es el espacio delimitado y definido de la fábrica, sino que se produce una penetración total en un espacio social indiferenciado donde cualquiera, en cualquier momento, puede estar trabajando, incluso de manera invisible y hasta inconsciente (Revelli 2002, 206).

En ese sentido, y tal como adelantamos en el apartado sobre la irrupción del lenguaje en la esfera de la producción, para Virno (2003c) la teoría de la “acción comunicativa” de Habermas (2010), fundada sobre la posibilidad de estructurar una esfera comunicativa independiente de los imperativos instrumentales inherentes a la esfera económica, carece de sentido. Ello ocurre también con la propuesta de André Gorz (2001) para salir de la sociedad del trabajo, con base sobre la idea de que la automatización haría realidad la disminución global del tiempo de trabajo necesario.

Ambas propuestas realizan una distinción tajante entre una esfera heterónoma del trabajo y la economía; y otra esfera autónoma que podría sustentar la posibilidad de una “acción comunicativa” (Habermas) o el desarrollo de “actividades autodeterminadas” (Gorz). El problema de ambas propuestas radica en que no consideran que la totalidad de la vida ha sido subsumida por el capital, y no existen *a priori* espacios liberados de la dominación.

Frente a estas propuestas dualistas, la de Habermas y la de Gorz, que tienen una fuerte inspiración neokantiana, los autores (*post*)*operaistas* han puesto el acento en la hibridación entre vida y trabajo que comporta el paso de la ‘subsunción formal’ a la ‘subsunción real’. La ‘subsunción real’ de la vida al capital supone el proceso por el cual el capital se apropia del plusvalor producido socialmente por las facultades humanas, ejercidas tanto dentro como fuera de lo que se entendía como espacio de trabajo. La teoría de la ‘sociedad dual’ de Gorz se equivoca, por tanto, al distinguir entre un núcleo de trabajadores productores de riqueza y otro de consumidores de esa misma riqueza, pues las relaciones de producción atraviesan hoy todo el campo social.

Desarrollado el concepto de ‘fábrica-social’ atendiendo a su dimensión espacial, nos centraremos ahora en su dimensión temporal. Negri (2009) sostiene que la producción biopolítica tiende a erosionar las divisiones convencionales de la jornada laboral entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo: la producción de ideas, de imágenes o afectos no es fácilmente limitada a tiempos específicos del día.

Si el conocimiento deviene resorte fundamental de la producción, éste solo puede tener lugar en un proceso dinámico, cuyo desarrollo no es

divisible en partes o fases. No hay un principio o un después, sino solo un *continuum*. El conocimiento es un bien estructuralmente connatural al tiempo, tanto en el momento de su generación como en el momento de su utilización. Una vez producido, el conocimiento no está sujeto a una usura material, sino temporal, con modalidades que únicamente dependen de su velocidad de difusión y de estandarización. En tanto actividad inmanentemente cerebral, la producción de conocimiento no está sujeta a horarios preestablecidos, depende antes bien de la actividad relacional y de aprendizaje experiencial que puede darse en cualquier instante de vida. Desde el punto de vista de qué actividades realizamos y cómo las llevamos a cabo, no existe una diferencia radical entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo.

La regularidad artificial del *tictac*, propia del reloj de la fábrica, marcaba el ritmo de cuerpos automatizados, territorializados, organizados en torno a un pulso inalterable. Este reloj, propio de las ‘cronópolis’, estalla. El reloj deja de marcar el *tictac*, principio y fin, repetición, para marcar *tic-tic-tic*. El reloj postfordista no se para, sus manecillas marcan el tiempo del devenir y la movilización constante. El extracto de *Viaje a Icaría* (1985, 124), de Étienne Cabet, que a continuación reproducimos, es una excelente descripción de los tiempos del régimen de fábrica:

¿Habéis reparado en el movimiento regular de nuestra población? A las cinco todo el mundo se levanta; a cosa de las seis... todas las calles están llenas de hombres que se dirigen a sus talleres; a las nueve salen las mujeres por una parte y los niños por otra; de nueve a una la población está en los talleres o en las escuelas. A la una y media toda la masa de trabajadores abandona los talleres para reunirse con sus familias y con sus vecinos en las fondas populares; de dos a tres todo el mundo come; de tres a nueve toda la población ocupa los jardines, las azoteas, los teatros y todos los demás parajes públicos; a las diez todos se acuestan, y durante la noche desde las diez hasta las cinco de la mañana están las calles desiertas.

A medida que el trabajo rompe las paredes de las fábricas, resulta difícil mantener la ficción de cualquier medida de la jornada laboral, y mediante ello separar el tiempo de trabajo del tiempo de no-trabajo; o el tiempo de producción del tiempo de reproducción. Cuando las demandas del capital se orientan hacia la totalidad de las capacidades de la fuerza de trabajo, las fronteras que separan ambos tiempos se vuelven más difusas:

Cuando la producción se encamina a resolver un problema, o crear una idea o una relación, el trabajo tiende a llenar todo el tiempo disponible. Las ideas o las imágenes no se le ocurren a uno solo en la oficina, sino mientras está duchándose, a veces o dormido y soñando. [...] Las características tradicionales de la agricultura o de las tareas domésticas acuden a nuestro auxilio para que comprendamos este cambio. El trabajo agrícola, por supuesto, no tenía horarios; se trabajaba en los campos desde el amanecer y todo el tiempo que fuese necesario, hasta que se hiciese de noche. Las condiciones tradicionales del trabajo doméstico de la mujer destruyen todavía más claramente las divisiones de la jornada laboral y la expande hasta llevar toda una vida (Negri 1999).

Los teóricos de la corriente sociológica que hablaban del fin del trabajo – André Gorz y Jeremy Rikfin, entre otros – habían previsto una reducción del tiempo de trabajo, y una ampliación del tiempo de no trabajo. Por el contrario, lo que sucedió a partir de la década de los años ‘80 fue que la jornada laboral se volvió prácticamente ilimitada: esa fue la consecuencia de la indistinción entre tiempo de trabajo y de no trabajo. El postfordismo no es, pues, la sociedad del fin del trabajo, sino la sociedad del trabajar sin fin.

Tanto la reflexión de Theodor Adorno acerca de su vida académica, en *Consignas*; y la descripción de Paul Auster del personaje Sachs, quien vive un tiempo muy otro, en la novela *Leviatán* –que a continuación reproducimos–, señalan esta indistinción entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio de los trabajadores inmateriales. Lo que ellos experimentaban como una deseada indistinción, hoy se ha convertido en la penetración totalitaria del trabajo asalariado en todos los ámbitos de la vida, una indistinción heterodeterminada:

No es que yo sea un animal de trabajo y no sepa hacer otra cosa que esforzarme por cumplir con mis obligaciones, sino que tomo tan en serio, sin excepción, todas las tareas a que me entrego fuera de mi profesión oficial, que la idea de que se trata de *hobbies*, es decir, de ocupaciones en las que me he enfrascado absurdamente solo para matar el tiempo, me habría chocado si mi experiencia respecto de toda suerte de manifestaciones de barbarie –las que han llegado a consustanciarse con nosotros– no me hubiese escarmentado. Componer y escuchar música, leer concentradamente, son momentos integrales de mi existencia; la palabra ‘*hobby*’ sonaría ridícula. A la inversa. Mi trabajo –la producción filosófica y sociológica y la docencia en la Universidad– me han resultado hasta

ahora tan placentero, que yo no podría concebirlo respecto del tiempo libre según esta antítesis que la clasificación habitual requiere de los hombres. Desde luego, soy consciente de que hablo como privilegiado, con la cuota de contingencia y de culpa que esconde ese término: como persona que tuvo la rara posibilidad de escoger y organizar su trabajo, en lo esencial, según sus propias intenciones. A ello se debe en buena parte que mi actividad ajena al tiempo de trabajo no se halle, por ese solo hecho, en estricta oposición con éste (Adorno 1969, 55-56).

Sachs paseaba, iba a museos, galerías de arte, veía películas a cualquier hora del día, leía libros en los bancos del parque. No estaba sometido al reloj como lo están otras personas. En consecuencia, nunca tenía la sensación de estar perdiendo el tiempo. Eso no significa que no fuese productivo, pero el muro que separa el trabajo y el ocio se había desmoronado para él hasta el punto que apenas se daba cuenta de su existencia. Eso le ayudaba como escritor, creo, ya que las mejores ideas se le ocurrían siempre cuando estaba lejos de su mesa. En ese sentido, para él todo entraba en la categoría de trabajo. A pesar de las apariencias, apenas había un momento en que no estuviese trabajando (Auster 1999).

En resumen, no hay relojes para fichar la hora de entrada en el terreno de la producción biopolítica, se produce en todas partes durante todo el día. Puesto que el trabajo, con el fin de volverse productivo, se incorpora en el tiempo de no trabajo, la explotación de la mano de obra se da más allá de las fronteras del trabajo, distribuyéndose a través de todo el tiempo y el espacio de la vida. Los modos de producción postfordistas constituyen una forma de explotación que opera en primer lugar en el nivel del tiempo, y en un espacio que ha estallado. Es por esta razón por la cual el sentido de la no productividad se ve transformado.

En relación a la crisis de la teoría del valor, y al nacimiento de la fábrica-social, en el siguiente apartado, y a través de las reflexiones de Deleuze en el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*; y de Lazzarato en *Por una política menor*, sostendremos que en el postfordismo se produce una separación entre la función de la fábrica y la función de la empresa.

3.5 DEL RÉGIMEN FABRIL AL RÉGIMEN EMPRESARIAL

a) La empresa separada de la fábrica: máquina de expresión que crea un mundo de sentido y significación

En la teoría económica dominante, el concepto de empresa es sinónimo de libre iniciativa privada, es el *esprit* del capitalismo. El propio término deriva de ‘emprender’, es decir, de la iniciativa a realizar, ligada a la actividad individual. Lejos del sentido humanista del Renacimiento como actividad dirigida a dar al mundo una forma humana, los significados propiamente capitalistas de la ‘empresa’ pasan todos por la oposición entre trabajo y empresa. ¿Qué queda hoy, en los modos de producción postfordistas, de la oposición entre trabajo y empresa?

Con el nacimiento del régimen de fábrica, la gran empresa se convirtió en el elemento estructural del proceso de acumulación capitalista: “el desarrollo de la producción en masa, estandarizada y automatizada, sustituyó a la producción artesanal, extensiva y de pequeñas dimensiones, que había distinguido la fase decimonónica de la producción capitalista, especialmente en Europa” (Fumagalli 2010a, 138).

Para delinear los contornos de la respuesta a la pregunta que formulamos, es necesario acercarse a las reflexiones de Deleuze en el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, donde realiza una distinción conceptual tácita entre fábrica y empresa. Para Deleuze, no es lo mismo un régimen fabril que un régimen empresarial, porque mientras el primero opera sobre los cuerpos repartiendo su multiplicidad en espacios cerrados para extraer de ellos un trabajo útil; el segundo actúa sobre la motivación de los sujetos, abocados a un proceso de ‘formación permanente’ conforme a las estrategias de marketing. Es decir, que a diferencia de lo que ocurre en las sociedades disciplinarias, donde los sujetos son como ‘topos’ que pasan de un encierro a otro –de la escuela al ejército, del ejército a la fábrica– de forma lineal y progresiva, en las sociedades de control nadie termina de adiestrarse. Los sujetos son como ‘serpientes’ que ‘surfean’ todo el tiempo para adquirir competencias, pero sus movimientos, aunque libres en apariencia, se hallan controlados por los servicios que compran en el mercado y por sus hábitos de consumo: “el hombre ya no está encerrado sino endeudado”, afirma Deleuze.

M. Lazzarato (2006) también sostiene esta distinción conceptual deleuziana. La separación entre la función empresa y la función fábrica – que en la producción fordista, en la mayoría de los casos, estaban integradas entre sí– supone uno de los emblemas de la profunda transformación en la producción capitalista. Las multinacionales tienden a abandonar la fábrica⁴¹, manteniendo solo las características, servicios y empleados que le permiten crear el mundo en el que los bienes son.

¿Con qué se queda una multinacional bajo la noción de empresa una vez que se ha separado del trabajo de fabricación? “Con todas las funciones, servicios y empleados que le permiten crear un mundo: los servicios de investigación y desarrollo, de marketing, de comunicación, es decir, todas las fuerzas y los agenciamientos –o máquinas– de expresión. La empresa que produce un servicio o una mercancía crea un mundo” (Lazzarato 2004b).

b) El ‘logo’ de la empresa postfordista como experiencia relacional: el dispositivo de producción de subjetividad

En las sociedades de control el objetivo primordial de la empresa es el de efectuar mundos, la valorización capitalista está subordinada a esta condición. Se podría decir, invirtiendo la definición marxiana: el capitalismo no es un modo de producción, sino una producción de modos y de mundos. Lazzarato (2004b) examina el crecimiento y el papel estratégico que juegan las máquinas de expresión –la opinión, la comunicación o el marketing– en el capitalismo contemporáneo. Lo que está a la base de la separación entre la empresa y la fábrica es el hecho de que consumir no se reduce a comprar y destruir⁴² un servicio o un producto, sino que significa, en principio, pertenecer a un mundo, adherirse a un universo de sentido y significación.

Deleuze, en el *Post-scriptum*, afirmaba que la empresa tiene alma, que el marketing se ha convertido en un centro estratégico y que los publicitarios son creativos: “se nos enseña que las empresas tienen alma, lo que es la noticia más terrorífica del mundo”. La empresa produce una incitación, una llamada, una sollicitación para adoptar una forma de vida: adoptar una

⁴¹ En 2001, *Alcatel*, una importante multinacional francesa, anunció que se iba a separar de sus once fábricas.

⁴² *Consumere*, en latín, significa ‘destruir’.

manera de vestirse, de tener un cuerpo, de comer, de comunicar, de habitar, una manera de desplazarse, de tener un género, de hablar. El consumo postfordista es la incorporación de la subjetividad al objeto.

Lazzarato (2004b) analiza con detalle la separación entre la empresa y la fábrica a partir del ejemplo de *Benetton*. La red de distribución de *Benetton* está organizada según el método de franquicia, ofrece al comerciante su marca, su mercancía, –‘un aura’, dice Lazzarato–, una identidad. El comerciante que detenta la franquicia no será ya un comerciante anónimo, sino el negocio *Benetton*: solo venderá *Benetton* según reglas precisas de estilo y de comportamiento.

En los modos de producción postfordistas, la comunicación forma una unidad con la producción en el sentido de que la determina y la dirige. El nexo entre comunicación y producción está mediado por la actividad de consumo. Como escribe Lazzarato: “los clientes son los pilares (*pivots*) de la estrategia de la empresa. El acto de consumo no es ya, por lo tanto, reducible a la adquisición de una mercancía material o de un servicio, sino que el acto de consumo es, al mismo tiempo, participación de la opinión pública, acto de comunicación y marketing en sí mismo” (2004b, 96)⁴³. Dicho en otros términos, no se induce a comprar algo que no induzca a valorar el sí mismo. Si la esencia del capitalismo postfordista es la producción inmaterial de símbolos, entonces la valorización del capital tiene que coincidir con la compra de imaginarios⁴⁴.

⁴³ Fumagalli (2010a) y Lazzarato (2004b) ofrecen datos actuales sobre las inversiones que las empresas realizan en marketing, publicidad, diseño, etc. Estos ítems suponen el 40% de su facturación. En la industria audiovisual de EE.UU, el 50% del presupuesto de una película se invierte en su promoción y lanzamiento. Para las empresas de comunicación (medios de comunicación, editoriales), la publicidad representa la partida principal de ingresos, muy superior a la facturación que se obtiene de las ventas al público. También en la industria tradicional –como la del automóvil– la inversión en publicidad es ya una de las principales partidas del balance, en parte porque la producción solo se realiza sobre lo vendido. Claro ejemplo de cómo las inversiones en la máquina de expresión pueden superar ampliamente las inversiones en ‘trabajo’ o en ‘medios de producción’.

⁴⁴ Bajo esta perspectiva, una marca de bebidas o de calzado deportivo no serían productos materiales que nos permitiesen satisfacer la exigencia de sed o la necesidad de caminar calzados, sino que el logo deja entrever un estilo de vida diferente.

El marketing y la publicidad construyen el producto y solicitan formas de subjetivación. El capitalismo ya no es capitalismo de la producción, sino del producto. El marketing ya no es solo una técnica de venta, sino un dispositivo de constitución de relaciones sociales, de información, de valores para el mercado. La empresa configura mundos. No se vende un producto asociado a un imaginario, sino un imaginario asociado a un producto⁴⁵. El marketing es, en definitiva, una máquina de expresión, un agenciamiento de enunciación.

La publicidad es una de las formas más importantes de comunicación social y política. En cuanto tal, ocupa cada vez más el ‘espacio público, lo anima, lo provoca, lo agita. Es la empresa la que, directamente, produce el ‘sentido’. Deleuze señalaba que la empresa tiene alma; y Fumagalli (2010a) sitúa el alma de la comunicación en la publicidad: “no hay superficie libre que no sea utilizada para vehicular mensajes y comunicaciones promocionales; la televisión es hoy cada vez más una serie ininterrumpida de *spots* publicitarios intercalados por algún programa –siempre patrocinado– o alguna película” (Fumagalli 2010a, 169). Así, una empresa no compra una cantidad de tiempo entre programación y programación para exhibir su *spot*. Antes bien, compra tiempo de mente disponible, un estado mental óptimo que posibilite la irrupción de la publicidad; también la radio es un flujo ininterrumpido de la programación y la publicidad que se hace cada vez más difícil saber dónde empieza y dónde termina la otra⁴⁶.

Volvamos al análisis que Lazzarato (2004b) despliega acerca de *Benetton*, centrado ahora en la publicidad. El desarrollo de la publicidad *Benetton* es descrito por Lazzarato individuando tres etapas que en sí mismas pueden resumir también la historia y el porvenir de la publicidad misma. Este desarrollo se puede definir como el pasaje del anuncio a la publicidad para

⁴⁵ Hoy a un niño se le regala antes una camiseta de Messi que una pelota, esto es, se le regala antes un imaginario que un producto. Y la pelota se convierte en un balón: el balón es la inscripción de la ‘subjetividad Messi’ en la pelota; queremos hacer mención también al hecho que durante el día de partido en la NBA, el ingreso por taquilla es sensiblemente inferior al ingreso por la venta de *merchandising* en el interior del estadio.

⁴⁶ La cuña de *Puritos, Reig*, realizada por el periodista Pepe Domingo Castaño, en el programa *Carrusel deportivo* de la *Cadena Ser* es un ejemplo paradigmático de esta indefinición entre programación y publicidad:

<http://www.youtube.com/watch?v=YvREaUZ6SWY>

llegar a la ‘comunicación social’, en la cual la raíz ‘público’ del término ‘publicidad’ asume toda su pregnancia de significado. En primer lugar, el anuncio pertenece a la época en que la publicidad servía sobre todo para ‘vender el producto’, donde el objeto mercancía en cuanto tal tenía que triunfar, en el *spot* o en el diario; se pasó después a esa otra publicidad que debía construir en el tiempo ‘la imagen de la marca de un producto o de una empresa’; y, por último, ahora, con la nueva publicidad producida por *Benetton* —el enfermo de SIDA, el recién nacido, la nave cargada de refugiados albaneses, etc.—, ‘la mercancía desaparece’ de la publicidad y ‘la marca’, aunque permanece, se ha confinado a un ángulo del soporte publicitario.

Lazarato (2004b), a partir de los análisis desarrollados, concluye que la estrategia de *Benetton* no consiste en la simple representación de una línea ideológica —el antirracismo de *United Colours*, por ejemplo—, sino en la “búsqueda de una línea sutil de disenso, de un límite interior a las convicciones —y a las convenciones— colectivas. Con la ayuda de pequeños detalles provocadores se parte a la búsqueda de una información más precisa, en lo que se refiere a la ideología. Ya no se trata de la ideología doctrinaria y molar que ya no vende, sino la “vivencia de la ideología”, su interior mórbido, sus trazas cambiantes, sus contradicciones fáciles”⁴⁷.

El modo en que Lazarato retoma la distinción que Deleuze establece entre la fábrica y la empresa nos parece del todo oportuno. Sin embargo,

⁴⁷ Podríamos señalar, al menos, cinco ejemplos de esta búsqueda de una línea sutil de disenso: el *spot* de *Movistar* “(sms gratis) mejorando” de 2011, en el cual la decisiones de *Movistar* se realizan bajo la forma-asamblea que irrumpió en las plazas tras el 15-M: <http://www.youtube.com/watch?v=g-KbmOCVENM>; El anuncio en forma de cartel de *Ray-Ban*, situado en una de las esquinas de la Plaza de Catalunya de Barcelona en 2012. El cartel, titulado *Never Hide. Forma parte de la leyenda*, mostraba una pareja besándose junto a una multitud que grita ante una carga policial, recreando el ambiente de represión que se estaban viviendo en los meses anteriores en Barcelona; el anuncio de *Coca-Cola* de 2011 “Hay razones para creer en un mundo mejor”, interviniendo en los procesos de subjetivación que se estaban desarrollando en miles de plazas de todo el mundo: <http://www.youtube.com/watch?v=TWmvxKtjVY8>; la publicidad de *Mercedes Benz* sirviéndose de la imagen del Che en el acto de presentación de sus nuevos modelos para 2012; y, por último, el anuncio de *Bancaja*, en el que unos indignadísimos billetes lanzan cócteles molotov a la policía proclamando su derecho sacrosanto a reproducirse.

nosotros proponemos la siguiente hipótesis: el modelo paradigmático de empresa postfordista, pensado desde Negri, no sería *Benetton* sino *Inditex*⁴⁸. Desde una perspectiva negriana, la función de la empresa no consistiría tanto en incitar y llamar al consumidor a adoptar una forma de vida, sino en capturar lo producido en común, capturar la subjetividad y ponerla a producir.

Negri coincidiría con Lazzarato en la concepción del consumo en el postfordismo en tanto está basado en la incorporación de la subjetividad al objeto. Pero la función que Lazzarato otorga a la empresa hoy, siendo para él *Benetton* el ejemplo paradigmático, consideramos que no sería en Negri la función propia de la empresa postfordista. Para Negri, la función principal de la empresa no consiste en incitar y llamar al consumidor a adoptar una forma de vida –maneras de vestir, de tener un cuerpo, de comunicar, etc. –, sino en capturar lo producido en ‘común’, capturar la subjetividad y ponerla a producir.

Así, Negri no vería en *Benetton* el paradigma de empresa postfordista, sino en *Inditex*⁴⁹, el grupo multinacional español de fabricación y distribución textil. Para *Inditex*, el marketing y la publicidad ni construyen el producto ni solicitan formas de subjetivación. No conciben el marketing como un dispositivo de constitución de relaciones, como una máquina de expresión o un agenciamiento de enunciación. De hecho, *Inditex* no configura un mundo, sino que lo capta y lo pone a producir. La multinacional española no invierte en publicidad porque la gente acude a sus establecimientos sin necesidad de ella. No invierten en servicios publicitarios –televisión, prensa, radio, exteriores, online–, sino en las altas rentas que pagan por la ubicación de sus tiendas. Su criterio es el de cuidar la ubicación, cuidar la tienda como dispositivo de captura privilegiado. Capta flujos de deseo y de subjetividad, de prácticas culturales y comunitarias, producción de sociabilidad y formas de vida. *Inditex* reconoce la diferencia de cada mercancía y de cada segmento de la población –de ahí que sus diferentes tiendas se dirijan a públicos diversos– y adapta sus estrategias de acuerdo con tales diferencias. Cada diferencia es una oportunidad.

⁴⁸ Que nosotros sepamos, Negri no se ha referido a *Inditex* como modelo de empresa postfordista. Se trata de una hipótesis que nosotros aventuramos.

⁴⁹ Opera 6.249 tiendas bajo las marcas *Zara*, *Zara home*, *Massimo Dutti*, *Pull&Bear*, *Bershka*, *Oysho*, *Kiddy's Class*, *Uterqüe* o *Stradivarius*, entre otras.

La cuestión central es analizar cómo se produce esta apropiación, cómo se garantiza esa captura de los flujos sociales. Los dispositivos de captura responden a la preocupación del capital por controlar las fugas y los escapes que continuamente socavan los procesos de reproducción del capital, y sobre ellos nos detendremos en el capítulo IV.

Las tiendas que operan bajo la marca de *Inditex* no intentan imponer una moda, sino crear un modelo flexible que responda, *just in time*, a las expectativas del mercado. No opera bajo los largos ciclos de investigación a través del tradicional modelo de los desfiles de moda –diseño de la prenda, exhibición en la pasarela, apuesta por lo que se pagará en la próxima temporada, fabricación y distribución–; antes bien, toma como punto de partida la subjetividad del cliente y le ofrece lo que quiere, siendo capaz de introducir nuevos diseños en tan solo dos semanas.

Los diferentes ‘logos’ que operan bajo la multinacional *Inditex* –*Zara*, *Massimo Dutti* o *Bershka*, entre otros– no se reducen a ser solo una marca que permite distinguir un producto de otro, sino que concentra e implica el valor lingüístico e inmaterial del producto mismo, lo convierte en un estilo de vida determinado. Pero para *Inditex*, a diferencia de *Benetton*, estos modos de vida son previos, hay una anterioridad ontológica al logo:

El logo contiene en sí una experiencia relacional: vehiculiza y produce subjetividad. Pero lo que le convierte en un dispositivo de producción de subjetividad es precisamente el hecho de que él mismo es el resultado de la valorización de la subjetividad: para ser eficaz, es decir “productivo”, el logo debe poder captar, arrebatar, interceptar determinadas formas de las relaciones sociales y valorizarlas como atributo de un producto (De Giorgi 2006, 100).

Los análisis de Andrea Fumagalli (2010a) sobre la publicidad y el marketing resultan mucho más cercanos al planteamiento negriano que al propuesto por Lazzarato. Fumagalli reconoce que la función de la comunicación, sobre todo publicitaria, ya había asumido una importancia estratégica en el capitalismo fordista, pero la acción publicitaria o de marketing estaba netamente separada de la verdadera fase de producción. La publicidad se entendía como un mensaje que tenía que ver con algo externo a uno mismo: el marketing era el arte de convencer con el fin de que se adquiriese una mercancía material que se distinguía por su utilidad o por el hecho de satisfacer una necesidad propia, por inducida que fuese.

Por el contrario, en la empresa postfordista, el marketing se caracteriza como dispositivo que valoriza flujos de lenguaje, de símbolos y de comunicación a través de su transformación en mercancías. Es decir, la empresa valoriza directamente la esfera de la reproducción, del no-trabajo, de la existencia social.

3.6 EL POSTFORDISMO: LA SIMULTANEIDAD DE LO ASINCRÓNICO

Como cierre de este tercer capítulo sobre la naturaleza del postfordismo, consideramos más que pertinente introducir las reflexiones que a continuación desarrollamos, con el objetivo de aclarar que el *(post)operaismo* no concibe el desarrollo del capitalismo en un sentido lineal y progresivo.

Para los autores *(post)operaistas*, la historia no es un proceso lineal, sino que procede por superposiciones e hibridaciones. Desde esta perspectiva, no conciben el postfordismo como un nuevo estadio de desarrollo, según la imagen historicista clásica. Antes bien, en el postfordismo, diferentes modelos productivos continúan coexistiendo y articulándose; no existen, por así decir, medios de producción puros, nunca la irrupción de un nuevo modo de producción hace desaparecer a los anteriores.

Siguiendo esta línea, Paolo Virno (2003c) sostiene que el postfordismo reedita todo el pasado de la historia del trabajo, desde las islas de obrero masa a enclaves de obreros profesionales. Los modelos de producción que han tenido lugar a lo largo de la historia, se representan hoy de forma sincrónica, “casi del mismo modo que una Exposición Universal”. A diferencia del modo producción fordista, la actual organización del trabajo es siempre “en manchas de leopardo” (Virno 2003c, 111). Citando al Marx de los *Grundrisse*, podríamos definir el postfordismo como “una iluminación general que incorpora en sí todos los colores, modificando sus particularidades; es la atmósfera particular que determina todo lo que envuelve”.

En ese sentido, las innovaciones tecnológicas no son universales: más que determinar un modelo productivo único y conductor, ellas mantienen con vida modelos diferenciados, resucitándolos de sus anacronismos y superaciones. Si, en el decir de López Petit, realidad y capitalismo son

hoy una y la misma cosa, entonces “la homonimia de la realidad significa que todas las formas históricas del capitalismo existen simultáneamente en una misma y única realidad” (López Petit 2009c, 20). El postfordismo es un cúmulo de modos de producción que comprende incluso formas de trabajo servil y precapitalista.

En efecto, los diferentes modos de producción que se han sucedido a lo largo de la historia no pueden ser definidos a partir de un único modelo de producción al que asociarle un único modelo de trabajo. Desde el surgimiento del capitalismo, siempre han coexistido y convivido diferentes modos de producción. La aparición de nuevas formas de producción no implica la desaparición de las anteriores: siempre existen residuos de lo previo. Atender a las actualizaciones de lo antiguo podría ser el mecanismo para una genealogía de los modos de producción postfordistas. El postfordismo es, pues, un tiempo acumulado, un nuevo plano de inmanencia temporal.

La idea de Virno antes expuesta creemos que puede ser complementada y enriquecida con la de Ernest Bloch (1935), en su obra *Herencia de esta época*, donde nos ofrece algunas claves que nos sirve para ilustrar el planteamiento del filósofo italiano –por más que Bloch, claro está, esté lejos de poder ser adscrito a los planteamientos *(post)operaistas*. Bloch desarrolla el concepto de *Ungleichzeitigkeit* [‘asincronía’, ‘no-simultaneidad’]. Un análisis de los modos de producción postfordistas, pensados desde el concepto de Bloch, habría de tratar de hacer visible la simultaneidad de lo asincrónico, atender a las actualizaciones que se dan de lo antiguo. Desde esta perspectiva, no podemos hablar de la existencia de una época postfordista, habríamos de rechazar la idea de que existe una época, un *Zeitgeist* [‘espíritu de una época’].

En la conceptualización del postfordismo que realiza el *(post)operaismo*, nosotros vemos una clara distancia con los análisis que desde la sociología crítica formula Ulrich Beck (2006). El sociólogo alemán llega a definir la transformación actual como *Achsenzeit* [‘cambio axial’], que posee un significado explícito de fractura “cósmico-histórica”, definiéndolo como un paso de la primera a la “segunda modernidad”, como “mutación de paradigma”, comparable, en muchos de sus aspectos con aquel que, durante el siglo XIX, había señalado la llegada de la modernidad industrial: “así como en el siglo XIX la modernización disolvió la

estructura fosilizada de la sociedad feudal con su organización por clases y creó el escenario de la sociedad industrial, hoy en día la modernización disuelve la sociedad industrial y permite el nacimiento de otra sociedad” (Beck 2006, 78).

La idea de simultaneidad asincrónica podría pensarse también desde la idea deleuziana de los planos de inmanencia. Lazzarato (2006) es probablemente el autor (*post*)*operaista* que más se acerca a esta idea de Deleuze cuando explica la dinámica de la sociedad actual, a través de Trade, como “un gran cerebro colectivo en el que los pequeños cerebros individuales son las células”. Estos ‘pequeños cerebros’, por medio de los cuales se constituye el ‘gran cerebro colectivo’, comprenden tanto a los ingenieros de *Microsoft* como a los obreros de la cadena de montaje de los productos digitales. Un ejemplo de ello lo encontramos en el libro *¿Quién Habla? La lucha contra la esclavitud del alma en los call centers*, escribe el *Colectivo Situaciones*:

En la parte alta, se trabaja todo lo que hace a la marca, sus consignas, el tipo de promesa que ofrece la red de relaciones con las demás empresas. En el piso de abajo, mientras tanto, no es necesario que los trabajadores sepan siquiera para qué marca trabajan. Pero en la parte baja del alma hay confusión. La tercerización y la precarización de sus actividades la dejan en un territorio radicalmente ambivalente: sin formar parte del sótano, no participa tampoco del comando espiritual del capital; sin ser el clásico trabajo corporal repetitivo y mudo, no forma parte de las actividades “creativas” del piso de arriba. Su mundo intermedio es el de los cerebros (afectivos, memorísticos, perceptivos, comunicativos) trabajados según pautas de la cadena fordista y de repetición taylorista (*Colectivo Situaciones* 2006, 73).

Los autores (*post*)*operaistas* se cuidan, y mucho, de pensar que existe una realidad propia y simplemente económica del capitalismo. El capital no tiene una lógica propia, leyes autónomas e independientes; el capitalismo no tiene existencia histórica si no dentro de un cuadro institucional que constituye su condición de posibilidad. El proceso económico y el cuadro institucional “se llaman entre sí, se apoyan entre sí, se modifican entre sí, modelados en una reciprocidad incesante” (Foucault 2008, 169). Por ‘modo de producción’, el (*post*)*operaismo* entiende no solo una configuración económica particular, sino un conjunto de formas de vida, una constelación social, antropológica y ética.

¿Qué lugar ocupa, entonces, el postfordismo en tanto modo de producción integrado? ¿Qué añade el prefijo –post? ¿En qué consiste esta cesura epocal, esta transformación radical del capitalismo? Negri y Hardt (2004b, 136) sostienen que el modo de producción postfordista es el modo de producción hegemónico en términos cualitativos, el que marca la tendencia a través de una atracción centrípeta.

Desde una perspectiva (*post*)*operaista*, el trabajo inmaterial no ha creado jerarquías u otras distinciones significativas. Antes bien, sus teorías están en consonancia con el principio articulado por Marx en el primer capítulo “Maquinaria y gran industria” del I Libro de *El Capital*, donde considera que en cada una de las fases del desarrollo capitalista, la forma dominante de trabajo asimilará hegemónicamente en sí misma a todas las demás.

Así, durante los siglos XIX y XX, el trabajo fabril fue hegemónico en la economía global, aun siendo minoritario en términos cuantitativos respecto a otras formas de producción –como la agricultura o la minería. La industria era hegemónica en el sentido de que ejercía una atracción centrípeta sobre otras formas de producción: la agricultura o la minería, por ejemplo, se vieron obligadas a industrializarse. Los procesos de modernización e industrialización transformaron y redefinieron todos los elementos del plano social: cuando la agricultura fue modernizada como industria, la granja se volvió progresivamente una fábrica e incorporó toda la disciplina fabril, la tecnología y las relaciones salariales.

Esta transformación no solo afectó a los lugares de producción al interior de las nuevas fábricas, sino que la sociedad entera quedó subsumida bajo la lógica fabril y sus prácticas mecánicas, sus nuevos ritmos y horarios. La lógica industrial penetró en el conjunto de las instituciones sociales, como la familia o la escuela. Cuando Foucault describe las distribuciones espaciales y las arquitecturas de diversas instituciones, encuentra que todas comparten una forma común: el paradigma disciplinario y sus instituciones disciplinarias modernas. No es casualidad entonces, deduce Foucault, que la cárcel se parezca a la fábrica, la fábrica a la escuela, la escuela al cuartel o el cuartel al hospital. A principios del siglo XX, Robert Musil reflexionó sobre esta transformación, el pasaje del mundo agrícola pastoral a la factoría social:

Había un tiempo en el que la gente crecía naturalmente en las condiciones que hallaban esperándolos, y ese era un perfecto modo de formarse. Pero hoy en día, con toda esta agitación, cuando todo se está desprendiendo de la tierra en que creció, incluso en lo que a la producción del alma concierne uno debe reemplazar las artesanías tradicionales por la clase de inteligencia que corresponde a la máquina y la fábrica (Musil 1995, 365).

Cuando Negri y Hardt (2004b) postulan que el trabajo inmaterial tiende a asumir la posición hegemónica, no están afirmando que la mayoría de los trabajadores se dedican fundamentalmente a producir bienes inmateriales⁵⁰. Antes bien, reconocen que el trabajo inmaterial es una parte minoritaria del trabajo global y que, además, éste se concentra en determinadas partes del mundo. Lo que sostienen es que el trabajo inmaterial se encuentra ahora en la situación en la que se encontraba el trabajo industrial hace más de un siglo, cuando representaba una pequeña fracción de la producción global y se hallaba concentrado en una parte reducida del mundo –cuando Marx hablaba en su tiempo del predominio de la producción industrial en Inglaterra, solo una minoría trabajaba de hecho en las fábricas–, a pesar de lo cual ejerció su hegemonía sobre todas las demás formas de producción. De la misma forma que en el siglo XIX se produjo una industrialización de todas las formas de trabajo y de la propia sociedad, asistimos hoy a esa misma transformación: el trabajo y la sociedad se informatizan, se vuelven comunicativos, lingüísticos⁵¹.

Así pues, el trabajo hoy está articulado en, y bajo el mando de, procesos de valorización y acumulación de capital que funciona según lógicas diversas de las esencialmente industriales⁵². Estas últimas ya no

⁵⁰ ¿Qué sería de *Apple* sin *Foxconn* o de *Inditex* sin las fábricas en Brasil o Bangladesh?

⁵¹ Carece de sentido, pues, la crítica que David Camfield (2006) realiza a Negri y Hardt cuando afirma que las características esenciales de trabajo inmaterial siguen siendo los rasgos asociados a los trabajadores cuyo trabajo es muy intelectual o de naturaleza lingüística, lo cual solo atañe a un reducido número de trabajadores.

⁵² Suele ser un lugar común intentar impugnar el análisis (*post*)*operaista* sobre la producción inmaterial argumentando que tanto hoy como en el régimen de fábrica sigue existiendo producción material, y suele ponerse como ejemplo la producción de automóviles. Y claro que se siguen produciendo automóviles, pero lo decisivo, desde el punto de vista postfordista es, por ejemplo, el surgimiento del *tuning*, la personalización de un vehículo a través de diferentes modificaciones de la mecánica, de cambios exteriores de la carrocería o en el interior del vehículo.

constituyen el centro de la valorización capitalista, ni el modelo de subjetivación política del conjunto de las fuerzas sociales. Pero ello no quiere decir, insistimos, que el trabajo inmaterial haya desaparecido. El postfordismo no ha eliminado la producción industrial, sino que la ha subsumido e integrado en una nueva lógica de valorización del capital.

No han desaparecido, pues, ni el trabajo mercantil ni otras formas de prestación laboral, ni tan siquiera son cuantitativamente irrelevantes. Lo que el *(post)operaismo* sostiene es que la producción inmaterial, virtuosa, es el sector con la tasa de productividad más alta, el sector más dinámico y el que funciona como elemento de transformación tendencial.

Hoy, distintos modos de producción conviven entre sí; y, además, se establecen nuevas jerarquías entre ellos⁵³. Estos diferentes modos de producción participan de un mismo flujo global de intercambios lingüísticos, comunicacionales, productivos, afectivos y culturales. Vemos, pues, que cada régimen de producción se caracteriza por varias formas comunes e isomorfismos que estructuran diversos elementos de la realidad social. Este es el modo propiamente postfordista de actualización de lo viejo, la forma de hacer visible la simultaneidad de lo asincrónico.

Una de las críticas más extendidas que se le suele plantear a las concepciones *(post)operaistas* del postfordismo es sostener que sus análisis sobre la dimensión cognitiva del trabajo solo tienen validez para Occidente, mientras que en el resto del mundo los modos de producción y formas de explotación nos retrotraen a las formas tempranas de extracción de la “acumulación primitiva”.

⁵³ Un ejemplo concreto e interesante de esto lo podemos encontrar en el libro MARTÍNEZ, Ubaldo (2001). *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: La Catarata; o una versión reducida de este estudio, del mismo autor, en “El Ejido, un experimento de capitalismo moderno”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 48, 2001. Se describe la dinámica productiva del distrito agroindustrial de El Ejido (Almería), donde se sintetizan los elementos de trabajo inmaterial aplicados al trabajo agrario. El Poniente almeriense como una de las regiones pioneras en las técnicas de diseño agrícola: existe una producción flexible, con capacidad de respuesta a la demanda, y funciona bajo el mismo modelo industrial del *just in time*. Se observa, pues, una incorporación estructural de elementos propios del capitalismo postfordista a la producción agrícola, este último queda subsumido en aquél.

Federici (2010) es una de las autoras que más crítica se ha mostrado con la conceptualización del postfordismo que propone el *(post)operaismo*, en tanto no advierte que el tremendo costo del salto tecnológico necesario para la computación y la integración de la información en el proceso de trabajo se pagó a expensas de un gigantesco crecimiento de la explotación en el otro extremo del proceso: “hay un hilo de continuidad entre el trabajador de la computación y el trabajador del Congo que extrae el coltán con sus propias manos para sobrevivir, antes de ser expropiados y pauperizados por las repetidas rondas de ajustes estructurales o de los constantes robos de tierra y recursos naturales comunitarios”.

El principio fundamental de la crítica de Federici radica en que ella considera el desarrollo capitalista, siempre y al mismo tiempo, como un proceso de subdesarrollo. Es decir, lo que en una parte del mundo se presenta como desarrollo –en Occidente– en otro se hace como subdesarrollo. Este es el vínculo, a juicio de Federici, que ignoran las teorías *(post)operaistas*, y ello en razón de que están penetradas por la ilusión de que el proceso de trabajo nos está uniendo.

Federici (2013) también señala que el concepto de multitud que maneja Negri es un concepto restringido a los trabajadores masculinos metropolitanos. Si el *(post)operaismo* ha teorizado sobre la ruptura del régimen de fábrica con la irrupción de la ‘fábrica-social’ –la fábrica extiende sus procesos de valorización a conjunto de la sociedad–, Federici sostiene, en cambio, que la fábrica no se ‘derrama’ sobre el territorio, sino que “la mayor parte del trabajo industrial se ha derramado sobre el Tercer Mundo, mientras que el crecimiento del sector servicios ha sido en su mayoría producto de la mercantilización del trabajo reproductivo y, en consecuencia, se ha producido un derrame en el territorio pero no desde la fábrica sino desde el hogar” (Federici 2013, 289).

Silvia Federici⁵⁴ (2013) ha formulado también una crítica al *(post)operaismo* desde el punto de vista feminista: sus teorías sobre el

⁵⁴ En su obra *Calibán y la bruja*, Federici considera la caza y quema de cientos de miles de brujas en los siglos XV y XVI tan importante para el desarrollo de la sociedad capitalista moderna como la colonización, el comienzo de la esclavitud o la expropiación de las tierras comunales al campesinado. Según Federici, la caza de brujas también constituyó un intento feroz de destruir el poder que habían ejercido las mujeres sobre su capacidad reproductiva. Desarrolla el concepto acuñado por Marx de ‘acumulación originaria’ para señalar que este proceso

trabajo precario retrotraen a una concepción machista del trabajo y de la lucha social. El *(post)operismo* no ha prestado atención a los debates en torno al trabajo que se han centrado en la nueva división social del trabajo entre mujeres y los análisis sobre las consecuencias de los trabajos reproductivos. Al negar la distinción entre trabajo productivo y reproductivo, no advierten qué significa hablar de trabajo reproductivo desde el punto de vista de género. La negación de esta distinción en la teoría *(post)operaista* comporta el riesgo de ocultar, a juicio de Federici, un factor fundamental en la naturaleza del capitalismo, y decisivo desde el punto de vista de género, a saber, la acumulación de capital siempre se ha alimentado de grandes cantidades de trabajo no remunerado por parte de las mujeres.

Según Federici, el trabajo precario lo presentan los autores *(post)operaistas* como neutro ante el tema del género. Asumen, sin más, que la reorganización de la producción postfordista está eliminando las relaciones de dominación y las jerarquías que existen dentro de la clase trabajadora. Y, por ello, no se ocupan de tratar estas relaciones de poder y carecen de las herramientas técnicas y políticas para pensar cómo abordarlas. Consideramos del todo acertadas las críticas que formula Federici.

Es motivo de preocupación para Federici, y para nosotros, que la teoría *(post)operaista* ignore y pase por alto una de las contribuciones más decisivas de la teoría y de la lucha feminista: la redefinición del trabajo y el reconocimiento de que el trabajo reproductivo impagado femenino es un recurso fundamental de la acumulación capitalista. Las feministas lograron descubrir un nuevo modo de explotación que Marx y la teoría marxista habían pasado por alto. Todas aquellas intuiciones políticas parecen esfumarse en los análisis *(post)operaistas* en tanto no se le otorga importancia en la comprensión de la actual organización de la producción postfordista.

intrínseco al capitalismo y necesario para su nacimiento –concentración previa de capital y de trabajo y separación de los trabajadores de los medios de producción– afectó de forma especial a las mujeres. Este periodo sangriento generó una nueva división sexual del trabajo: los hombres se encargan del trabajo productivo y salarizado y las mujeres de las tareas reproductivas, que pasan a ser un trabajo invisible y no pagado.

Desde estas consideraciones, el sentido que Hardt y Negri le dan a la ‘feminización del trabajo’ en *Imperio*, sostiene Federici, no hace referencia a la entrada masiva de las mujeres dentro de la fuerza de trabajo asalariada, sino a la ‘feminización’ del trabajo realizado por los hombres. No se encuentran en sus textos referencias a las formas de trabajo desde el punto de vista del género. Igualmente, cuando describen las revueltas de los trabajadores durante los ’60 y ’70 que condujeron a la reestructuración de la economía global, Hardt y Negri se centraron exclusivamente en el proletariado industrial, y no hay en sus textos mención alguna del rechazo de las mujeres, de la revolución doméstica que también tuvo lugar en aquellas décadas.

En relación a las consideraciones críticas de Federici sobre la perspectiva de género en el *(post)operaismo*, Antonella Corsani (2007) se pregunta si la figura “amorfa” de la multitud es el último paraíso de la fuerza de trabajo masculina metropolitana que ya no tiene necesidad de identidad puesto que su dominio no se encuentra en disputa.

El concepto de ‘trabajo afectivo’ que maneja el *(post)operaismo* constituye para Federici la “evaporación de todo el poder desmitificador del análisis feministas del trabajo doméstico”. Lo que resulta evaporado es el análisis feminista de la función de la división sexual del trabajo, de la función de las jerarquías de género y el análisis de los modos en que el capitalismo ha utilizado el salario para movilizar el trabajo femenino de reproducción de la fuerza de trabajo: “vuelven a introducir al trabajo doméstico en el ámbito de la mistificación al sugerir que la labor productiva solo tiene que ver con la producción de ‘emociones’, ‘sentimientos’. Solía llamárselo el ‘trabajo del amor’, y ahora Hardt y Negri, en cambio, han descubierto que se trata de ‘afecto’” (Federici, 2010). En efecto, el concepto de ‘trabajo afectivo’ representa para el *(post)operaismo* una característica general del trabajo en la era postfordista, mientras que para el feminismo el ‘trabajo afectivo’ ha proporcionado una herramienta de análisis para comprender nuevas formas de explotación y analizar nuevos modos de subjetividad:

Hay un eco imperceptible de los análisis feminista en la teoría [se refiere al *(post)operaismo*], una especie de apoyo de boquilla, como cuando se incluye a la ‘labor afectiva’ dentro de las actividades laborales calificadas como ‘labor inmaterial’. Sin embargo, lo que más llegan a reconocer es el caso del trabajo de las azafatas o de los servicios de comida de las

empresas: las llamadas trabajadoras a las que llaman ‘afectivas’, porque se suponen que deben sonreír a sus clientes (Federici 2013, 193).

El hecho de que el *(post)operaismo* ignore estos análisis, confirman, para Federici, algunas de sus sospechas: sus teorías expresan los intereses de un grupo selecto de trabajadores “juntos y revueltos en la olla de la multitud”. Por ello, considera Federici, estas teorías “alcanzaron un alto grado de popularidad, porque hay una generación de activistas jóvenes – con varios años de formación y posgrados– que ahora están empleados en trabajos precarios en las distintas ramas de la industria cultural o en la industria de producción de conocimientos. Son teorías muy aceptadas porque les sugieren que a pesar de la miseria y de la explotación sufrida, nos movemos hacia un nivel más alto de producción y de relaciones sociales” (Federici 2010).

Veámos qué respuestas podemos encontrar en los autores *(post)operaistas* a estas críticas⁵⁵. La mayoría de las respuestas *(post)operaistas* coinciden en algo: el ciclo de acumulación postfordista ha puesto en cuestión las estrechas fronteras geográficas e históricas que por lo general delimitan el discurso sobre la precarización, criticado por su eurocentrismo y desde una perspectiva de género.

⁵⁵ Sandro Mezzadra ha sido el autor *(post)operaista* que más atención ha prestado a los movimientos de la migración y las prácticas de movilidad como claves en las transformaciones de la composición del trabajo vivo contemporáneo; la migración como fuerza subjetiva que produce metrópolis. Véase: MEZZADRA, Sandro y RAHOLA, Federico (2006). “The Postcolonial Condition: A few Notes on the Quality of Historical Time in Global Present”, en *Postcolonial Text*, vol. 2, núm. 1; MEZZADRA, Sandro (2001). *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona: Ombre Corte; (2011). “The Topicality of Pre-History. A new Reading of Marx’s Analysis of ‘So-Called Primitive Accumulation’”, *Rethinking Marxism*, núm. 3 (23), pp. 302-321; (2011). “Bringing Capital Back In: A Materialist Turn in Postcolonial Studies?”, en *Inter-Asia Cultural Studies*, núm. 12 (1), pp. 154-164; (2004). “Capitalismo, migrazioni, lott social. Appunti per una teoría dell’autonomia delle migrazioni”, en MEZZADRA (ed.), *I confini della libertà. Per un’analisi política delle migrazioni contemporanee*. Roma: DeriveApprodi; MEZZADRA, Sandro y NEILSON, B. (2002). “Frontières et inclusion différentielle”, en *Rue Descartes*, núm. 67, pp. 102-108. También De Giorgi (2006) ha prestado especial atención a la consolidación de un tratamiento penal singular a los migrantes, fenómeno de creciente centralidad en los sistemas punitivos europeos. El sistema de control diseñado por los migrantes regulares está orientado al sometimiento a un esquema laboral en el que al migrante se le aplica la vertiente más severa del nuevo régimen de *workfare*, en el que se van afirmando segmentaciones del mercado de trabajo en clave étnica.

Decíamos antes que para Hardt y Negri el trabajo inmaterial se concentra en determinadas partes del mundo. Al hilo de ello, Bifo (2003) alerta de la posible estabilización de un modelo social dual, de un doble régimen económico mundial: de una parte, un mundo globalizado y funcionalmente integrado, en el que la producción inmaterial y comunicación estaría situada en lo más alto de la escala de jerarquía; de otra, regímenes de semiesclavitud, siendo la producción material el escalafón inferior. Esta dualidad estaría marcada, de un lado, por las diferencias desde el punto de vista de sus comportamientos culturales y sus competencias cognitivas; y, de otro, por las condiciones sociales y salariales, produciéndose un desplazamiento de condiciones de semiesclavitud hacia las periferias pobres del planeta.

Esta idea de la sociedad dual de Bifo vendría a ser puesta en entre dicho por Mezzadra (2011), pues, para este último, uno de los rasgos cruciales de las transiciones globales del capitalismo consisten en una especie de trastorno geográfico, en una mezcla continua de escalas de acumulación, desposesión y explotación. Dicho en otros términos, las grandes divisiones espaciales que han podido ser trazadas hasta hoy entre el centro y la periferia, el Norte y el Sur global, el Primer y el Tercer Mundo, se ven puestas en entredicho y desestabilizadas. Para Mezzadra, el concepto de capitalismo postcolonial subrayaría precisamente la existencia de diversas escalas, de distintos lugares en el interior de la estructura del capitalismo global, lo cual implica la necesidad de matizar aquellas teorías del capitalismo y del trabajo cognitivo que no atienden a esta heterogeneidad espacial y temporal.

En *Imperio*, Negri y Hardt analizan el mando capitalista atendiendo, precisamente, a la heterogeneidad espacial y temporal que exige Mezzadra. Para aquéllos, el dominio adecuado para la aplicación del mando capitalista ya no está delimitado por las fronteras nacionales o por los límites internacionales tradicionales:

Los trabajadores que abandonan el Tercer Mundo para ir al Primero en busca de trabajo o riqueza contribuyen a socavar los límites entre los dos mundos. El Tercer Mundo no desaparece realmente en el proceso de unificación del mercado mundial, sino que entra en el Primero, se instala en su corazón como ghetto, villa, favela, siempre producido y reproducido nuevamente. A su vez, el Primer Mundo se transfiere al Tercero bajo la forma de bolsas y bancos, corporaciones transnacionales y rascacielos de

dinero y comando. Tanto la geografía económica como la política son desestabilizadas de modo tal que los límites entre las diversas zonas se tornan fluidos y móviles. Como resultado, la totalidad del mercado mundial tiende a ser el único dominio coherente para la aplicación efectiva de la administración y comando capitalistas (Hardt, Negri 2000b, 225).

Esta tendencia hacia la desterritorialización que señalan Hardt y Negri no significa que las condiciones de trabajo y producción lleguen a ser las mismas en todos los rincones del mundo ni en los diferentes sectores de la actividad económica, a pesar de que en el trabajo inmaterial los productos mismos son inmediatamente sociales y comunes en muchos aspectos. Antes bien, reconocen que existen diferentes lógicas de explotación. En el momento de plantear la teoría de la tendencia –una forma de trabajo funciona como hegemónica con respecto a las demás–, conviene tener presente que ello significa divisiones del trabajo y formas de explotación que se corresponden a jerarquías geográficas, raciales y de género. Sería desacertado pensar que la distinción entre trabajo inmaterial y trabajo material, esto es, entre invención y reproducción, se delinea de forma estricta según la división Norte/Sur, ya que todas las actividades conllevan una parte de invención y otra parte de reproducción. En sintonía con los postulados de Hardt y Negri, se expresan Anna Curcio y Gigi Roggero:

Sobre este punto de vista necesitamos ser muy claros: no se trata de un proceso que tenga que ver solo con “occidente” o con los países que se llaman “avanzados”, sino que resulta incomprensible e inconcebible si no atendemos a su dimensión global. De hecho, cambian con él las coordenadas espacio-temporales de la producción y del trabajo: la clásica imagen de la división internacional del trabajo –que hunde sus raíces en los principios de la economía política elaborados por Ricardo y en los análisis de Adam Smith sobre la riqueza de las naciones, y que posteriormente se vio reforzada con la división geográfica entre zonas “avanzadas” y “atrasadas”– está hoy en crisis. Se ha roto también la dialéctica entre centro y periferia: de Shangai a Venecia, de Hyderabad a Silicon Valley, de São Paulo a Johannesburgo se puede observar –aun con gradaciones extremadamente diferentes– todo el espectro de las formas contemporáneas de la producción y del trabajo. Sin embargo, se hace necesario precisar que el declive de la dialéctica centro-periferia –provocado sobre todo por la movilidad del trabajo vivo– no significa indistinción entre estos términos, sino que implica más bien la copresencia, en el interior de las coordenadas espacio-temporales de la metrópolis, de lo que antes se definía como “primer” y “tercer” mundo,

entendiendo por tanto las metrópolis como lugares globales. Dentro de ellas conviven y se vuelven a fijar continuamente los términos del centro y la periferia, las formas de producción “avanzada” y “atrasada”, las modalidades de extracción de la plusvalía relativa y absoluta, los procesos de subsunción real y formal, “iluminados” por un nuevo paradigma de acumulación. La adjetivación del capitalismo contemporáneo como cognitivo señala, precisamente, este nuevo paradigma (Curcio, Roggero 2010).

Para Lazzarato (2006f), la distinción entre un Norte dedicado a la invención, y un Sur que cumple funciones reproductivas también es errónea, pues todas las actividades conllevan parte de invención y parte de reproducción. En lugar de oponer invención a reproducción, y material a inmaterial, Lazzarato explica la dinámica de la sociedad postfordista como “un gran cerebro colectivo en el que los pequeños cerebros individuales son las células”. Antes poníamos como ejemplo el caso concreto de *Microsoft*, erigido como el “gran cerebro colectivo” que comprende tanto a los ingenieros de *Microsoft* como a los obreros de la cadena de montaje de los productos digitales. Desde esta perspectiva, el conjunto de las actividades que conforman la producción postfordista no puede ser descrito según la lógica de la división internacional del trabajo.

Giuseppe Cocco también también es deudor de esta visión y lo expresa diciendo que “el mundo deviene Brasil y Brasil deviene mundo”⁵⁶ (2009).

⁵⁶ Lo que Ulrich Beck (2000) llama la ‘brasileñización de Occidente’ es también una forma de dislocar la línea divisoria entre Norte/Sur –si bien las conclusiones de sus análisis lo conduce a derroteros bien distintos de los análisis (*post*)*operaistas*. Para Beck, en las metrópolis europeas existen trabajadores autóctonos que realizan el trabajo que, supuestamente, está destinado, por su penosidad, a ser copado por la fuerza de trabajo inmigrante. Se advierte una gran similitud en la evolución del trabajo en los denominados primer y tercer mundo. Antes de Beck, al final de la década de los ’80, la metáfora de la brasileñización fue utilizada por los economistas franceses de la ‘Escuela de la Regulación’ con el objetivo de describir la fragmentación social y la pérdida de derechos laborales que la flexibilización del fordismo y de su sistema de *welfare* generaba, y genera. Lo que era propio de Brasil se estaría generalizando. Uno de los referentes de la ‘Escuela de la Regulación’, Alain Lipietz, sostuvo por aquellos años: “un régimen (de acumulación flexible) que engendrará sin duda ciudades postfordistas y postmodernas ‘flexibles’... y, ¿por qué no? Casas flexibles. El barrio de lata, la favela, como horizonte insuperable de nuestro tiempo” (LIPIETZ Y BENKO, 1992 (eds.), “Flexibilité offensive, flexibilité defensive”, en *Les Régions qui gagnent*. Paris: PUF [ed. castellano 1994, *Las regiones que ganan. Distritos y*

Hoy la precarización de la relación salarial avanza por el centro y por los márgenes al mismo tiempo. En el postfordismo, el centro puede estar en la periferia; al tiempo que la periferia puede estar en el centro. Cocco dialoga con la antropología de la alteridad o antropología inmanentista, donde encuentra una brecha decisiva para pensar de manera innovadora y subversiva la relación entre la periferia y el centro, entre lo 'local' y lo 'global'. La antropología inmanentista lo lleva a encontrar formas de pensar que Occidente, al considerarlas 'primitivas', las hizo invisibles y subalternas, y que hoy aparecen como nuevas y potentes configuraciones del mundo:

El devenir-Sur es la negación activa y constituyente de la división Norte-Sur y, en consecuencia, de la propia noción de Sur, es la negación del Sur y del Norte y al mismo tiempo afirmación de un horizonte no eurocéntrico [...] El devenir-Sur es el agenciamiento aymara-Bolivia-piqueteros-inmigrantes, son las periferias de El Alto, Río de Janeiro y Buenos Aires que estallan en *South Central* (Los Ángeles) y en las *banlieues* parisinas. El conflicto no opone ya al Sur con el Norte, sino que los atraviesa. La alternativa entre el devenir-Sur y el eurocentrismo no es una opción cerrada, sino la apertura hacia una multiplicidad ilimitada (Cocco 2009, 329).

Cocco es un buen ejemplo de un autor (*post*)*operaista* que ha pensado el postfordismo fuera de Occidente. En su conceptualización, el punto de partida no es el 'precario europeo' sino las subjetividades que Brasil aporta: voces que vienen de la Amazonia, del movimiento antropófago o de la cosmología amerindia que, además, reconoce, ponen en crisis la filosofía occidental y el sujeto moderno. Cocco articula una reflexión sobre la globalización a partir de Brasil (2009).

El devenir-Brasil del mundo rompe con la dimensión eurocéntrica de un futuro producido por la línea evolutiva del progreso. Colocar en Brasil el núcleo del devenir-mundo del mundo puede significar, a juicio de Cocco, la construcción de un punto de vista de ruptura con la tradición colonial y poscolonial según la cual las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen del futuro para el resto del mundo.

redes: los nuevos paradigmas de la geografía económica. Valencia: Alfons el Magnàni].

En el 2000, en *Imperio*, Hardt y Negri definieron la forma contemporánea de soberanía supranacional como ‘Imperio’: un no-lugar sin exterior, atravesado internamente por las diferencias y los antagonismos. Es desde esta definición de soberanía desde la que se piensan las implosiones Norte-Sur y Centro-Periferia. La mayoría de los análisis *(post)operaistas* son deudores, a nuestro juicio, de esta concepción de la soberanía contemporánea que propusieron Hardt y Negri. Es por ello plausible trasladar el método *operaista* a esos otros no-lugares atravesados por las diferencias –es lo que hace Cocco en Brasil y, en cierta medida, el Colectivo Situaciones en Argentina.

En el análisis que Giuseppe Cocco y Antonio Negri (2006) realizan de América Latina en el período que va desde la segunda posguerra hasta principios del siglo XXI –tomando como referencia Brasil, México y Argentina, porque les parecen las más representativas de la condición latinoamericana– se vale del método *operaista* de “primero las luchas proletarias y luego el desarrollo capitalista”; y de que la innovación, antes de ser técnica, es siempre social. El método *operaista*, que el *(post)operaismo* aplica a las luchas europeas de los años ’60 y ’70, lo trasladan a América Latina para señalar que el método tiene un alcance global y que los conceptos que lo estructuran son dispositivos adecuados a las situaciones que se estudian, por variadas que sean. Desde esta perspectiva, Cocco y Negri encuentran en la historia y en el presente de las luchas obreras y campesinas de Latinoamérica una atmósfera política análoga a aquellas que otras veces, aunque nombradas de otros modos, han sido vividas y producidas en otras partes de mundo. Los temas del nacional-desarrollismo sudamericano, a juicio de Cocco y Negri, les parecen cercanos, y a veces idénticos, a aquellos contra los cuales –en Europa, en los EE.UU, en África y en Asia– las clases subordinadas, los comunistas y ahora las multitudes se batieron y se batien. Además, otorgan al capital mundial la capacidad de saber unificar y articular instrumentos de dominio y represión.

En resumen, para el *(post)operaismo*, el trabajo cognitivo no es el privilegio de una élite de trabajadores de investigación y desarrollo o de los sectores de alta intensidad de conocimiento e información. Ésta se manifiesta en toda la actividad productiva, material o inmaterial. Los análisis *(post)operaistas*, a pesar de las diferencias y matices antes señalados, sostienen que la división Norte-Sur y Centro-Periferia han sido

implosionados. El postfordismo vendría a significar la obsolescencia de la tensión que separaba al centro de la periferia y diseñaba las tradicionales líneas de la división internacional del trabajo.

Pensamos que el *(post)operaismo* es un método que contiene una potencia de ser declinado de formas diversas en distintos rincones del mundo. Acusar a los autores *(post)operaistas*, cuyas biografías políticas e intelectuales se han desarrollado en Europa, de ofrecer instrumentos enriquecedores para pensar la subjetividad postfordista en Occidente y deficiente para el resto nos parece una acusación débil, pues el *operaismo* es antes un método que una teoría que se proponga con carácter universal y totalizante. Es imposible, claro está, articular un análisis detallado de la infinitud de los no-lugares de que se compone el 'Imperio'. Pero el método *operaista* nos ofrece un código abierto que poder declinar en diferentes contextos.

Sin embargo, sí que encontramos un déficit en los análisis sobre la singularidad que signan a las personas migrantes y a las mujeres –solo Mezzadra y De Giorgi se han ocupado en serio y de forma rigurosa de trabajar diversas problemáticas asociadas a las migraciones. En muchos de los análisis, los inmigrantes ni siquiera constituyen un elemento de preocupación; y en otros, las condiciones de trabajo inmigrante no se las mira desde el prisma de la excepción, sino desde el prisma de la norma: la fuerza de trabajo inmigrante es paradigmática de los mecanismos de explotación y valorización del capital. Con ello, se obvia los modos de existencia particular y singular de la fuerza de trabajo inmigrante, en tanto que apunta a la progresiva identificación entre las condiciones y rasgos del trabajo precario de la fuerza de trabajo autóctona e inmigrante. No hay análisis acerca de cómo la política de regulación de los mercados 'nacionales' de trabajo subordinan a los migrantes, cómo los gobiernos multiplican sus esfuerzos para criminalizar y someter a los migrantes. Nada tampoco acerca de la criminalización de los 'sin papeles'. Igualmente, consideramos acertadas las reflexiones críticas de Federici que, sumadas a las que nosotros hemos articulado, han de ser incorporadas a la conceptualización que el *(post)operaismo* realiza del postfordismo.

Concluyendo, para el *(post)operaismo*, todos los modos de producción que han tenido lugar a lo largo de la historia pueden ser revividos, coexistiendo en un mismo espacio y en un mismo instante, incluso

cooperando en un proceso no contradictorio sino completamente compatible. El postfordismo supone la integración de todas las formas de explotación que han tenido lugar a lo largo de la historia. La reestructuración capitalista en la que nos encontramos inmersos ha soldado los viejos modos de producción entre sí: “la sociedad no se halla ya únicamente subsumida bajo el dominio del capital, está totalmente absorbida por un modo de producción integrado” (Guattari, Negri 1999, 103).

4. Hacia una conceptualización filosófica de los dispositivos de captura del capitalismo postfordista

En el capítulo II hemos argumentado que los contenidos de los dispositivos de captura no surgen *ex nihilo*, sino que existe una configuración previa por el ejercicio del poder constituyente antagonista. Este capítulo IV lo vamos a dedicar a los dispositivos de captura. Introducir este capítulo entre los análisis anteriores sobre el postfordismo, y el análisis posterior –el último capítulo– sobre la precariedad, lo consideremos del todo necesario de cara a analizar cómo el *(post)operaismo* concibe la captura del antagonismo.

Para ello, en primer lugar, vamos a desarrollar la idea de ‘lo común’, entendido como el lugar colectivo en el que se produce la riqueza y se conecta de forma cooperativa; como proceso de producción que se despliega en una estructura relacional. Sostenemos que si el *(post)operaismo* concibe la producción del valor en función de ‘lo común’, entonces la explotación es entendida como la expropiación de ‘lo común’. En otras palabras, ‘lo común’ se ha convertido en el locus de la obtención de plusvalía; la explotación se define como la apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en ‘común’.

De ahí la necesidad de atender a los dispositivos de captura, pues el capitalismo postfordista no es tanto una estructura de explotación que se pueda comprender exclusivamente en relación al concepto de plusvalía, sino un dispositivo de captura y apropiación de esa producción social.

4.1 LO COMÚN: LA RIQUEZA SE CONECTA DE FORMA COOPERATIVA

a) La creación de la cooperación social productiva: inmanente al propio trabajo

A diferencia del régimen de fábrica, en el postfordismo, “las formas centrales de la cooperación productiva ya no las crea el capitalista como parte del proyecto de organización del trabajo sino que, cada vez más, emergen de las energías productivas del trabajo mismo” (Negri 2004b,

143). Esta es, de hecho, la característica clave del trabajo inmaterial para Negri: producir comunicación, relaciones sociales y cooperación.

El aspecto central del paradigma de la producción inmaterial sobre el que Negri pone luz es el de su estrecha relación con la cooperación, la colaboración y la comunicación: en suma, su fundamento en ‘lo común’. Marx insistió en que, históricamente, uno de los grandes elementos progresistas del capital había sido la organización de los ejércitos de obreros en unas relaciones de colaboración productiva. El capitalista los llamaba a la fábrica, los enseñaba a colaborar y a comunicarse en la producción, y ponía en sus manos los medios necesarios para hacerlo.

En el paradigma de la producción inmaterial, por el contrario, es el trabajo mismo el que tiende a producir directamente los medios de interacción, comunicación y cooperación para la producción. La producción de ideas, imágenes y conocimientos no solo se efectúa en ‘común’ –nadie las piensa en solitario, todo pensamiento se produce en colaboración con los pensamientos pasados y presentes de otros–, sino que además cada idea o imagen nueva invita y se abre a nuevas colaboraciones. Dicho con otras palabras: en la producción inmaterial la creación de cooperación se ha convertido en algo interno con respecto al trabajo y, por tanto, externo en relación al capital (Negri 2004b, 178).

El concepto de ‘lo común’, tal como es presentado en *Commonwealth* por Hardt y Negri, toma forma dentro de la crisis de la medida del valor en Marx y del problema de la unidad de tal medida a la que nos hemos referido en el capítulo anterior: la producción de la ‘fábrica-social’ no se puede medir, y el tiempo ya no es la unidad de medida de tal producción.

Los economistas reconocen ‘lo común’ de una forma confusa mediante el concepto de ‘externalidades’. Por ‘externalidades positivas’⁵⁷ se entiende

⁵⁷ La economía de servicios ha incorporado a los clientes en su propio proceso de producción. Ofrecer un servicio y obtenerlo se convierte en una y la misma cosa. Los clientes no solo pagan por el servicio, también deben ofrecer su colaboración, su mano de obra gratis. En el aeropuerto, tú mismo registras el equipaje de mano; en el banco, llenas el talón del depósito y anotas la cuenta bancaria; al llamar al servicio técnico, debes seleccionar el menú de opciones y luchas contra una voz computarizada; en el supermercado, has de escanear los productos y meterlos en la bolsa; cuando vas de turismo, tú eres tu propio agente de turismo –planificas el viaje, buscas ofertas, el alojamiento o vuelos *low cost*. La corporación multinacional neerlandesa de origen sueco *Ikea*, dedicada a la venta minorista de

aquellos beneficios que uno cosecha sin haber hecho nada. El ejemplo habitual, que aparece en todos los manuales de economía, es que cuando mi vecino embellece su casa y su jardín, mi propiedad también aumenta automáticamente de valor. El *(post)operaismo*, en cambio, le otorga un sentido más general y fundamental al concepto de ‘externalidades positivas’. Con él, los autores *(post)operaistas* se refieren a la riqueza social creada fuera de los procesos directos de producción, y cuyo valor solo en parte puede ser captado por el capital. Por lo general, se incluyen en esta categoría los conocimientos, las relaciones y las formas de comunicación social derivadas de la producción inmaterial. A medida que pasan al patrimonio común de la sociedad, forman una suerte de materia prima que no se agota en el proceso de producción, sino que, por el contrario, aumenta a medida que se utiliza: “el capitalismo postfordista se sostiene, por tanto, sobre un sin número de actividades que le reportan un beneficio neto: las ‘externalidades positivas’ derivadas de la cooperación social y del trabajo intelectual, relacional y afectivo no remunerado” (Rodríguez 2003, 65).

Moulier-Boutang (2012) utiliza el ejemplo de la polinización de las abejas para, por extensión, trasladarlo a la forma en que los humanos producimos, siempre ligada a la cooperación. Las formas de cooperación y coordinación humanas son operaciones que constituyen un inmaterial: se trata de una forma de polinización –si bien Moulier-Boutang señala que esta inmaterialidad ya estaba presente incluso en la actividad más material

muebles y objetos para el hogar y decoración a bajo precio, es un claro ejemplo de externalización del trabajo. En primer lugar, delega en el cliente toda una serie de funciones –individuación del código del artículo deseado, búsqueda del objeto, descarga del objeto de la estantería al carro, la carga en el coche, etc. Y luego externaliza el trabajo de montaje. Es decir, externaliza costes fijos y variables importantes que son, desde ahora, soportados por el consumidor con un mínimo de beneficio en el precio de los productos, mientras *Ikea* genera enormes ahorros en términos de coste. *Google* es otro ejemplo: buscar en *Google* es sinónimo de ser productivo, nuestras palabras se cotizan. Junto a las 19.000 personas que trabajan en *Mountain View*, la sede californiana de la sociedad, están los 15 millones de personas que hacen *click* cada segundo y trabajan sin ser empleados de *Google*: personas que producen información, que producen red. *Google* es el paradigma de empresa que inventa un nuevo modelo económico de valorización indirecta de los bienes inmateriales. Así, los beneficios de *Google*, extensible también a las redes sociales *Facebook* o *Twitter*, dependen principalmente de la captura de formas de trabajo colectivo y el conocimiento que se producen en su mayoría fuera de sus centros de producción, a través del seguimiento de las preferencias del consumidor o los patrones de búsqueda.

que podamos pensar. Lo polinizador aparece en la comprensión humana de lo complejo donde, en lugar del polen, encontramos elementos inmateriales: la confianza, la cooperación voluntaria, la movilización de los afectos, el trabajo y la cooperación en red, etc. La actitud rizomática es exactamente lo que se produce cuando los seres humanos resuelven un problema sumando sus fuerzas cognitivas en red. La metáfora de la polinización es, pues, una ilustración particular de un fenómeno generalizado que Moulier-Boutang denomina “economía contributiva de producción de conocimiento y de vida en general”. Un ejemplo que ilustra hasta qué punto hacer redes es un elemento fundamental para la creación de recursos:

La polinización solo es un ejemplo de la simbiosis compleja que preside una multitud de contribuciones no basadas en el intercambio mercantil [...] La polinización de las abejas desempeña un papel fundamental en prácticamente el 80 % de la producción de frutas y legumbres. También desempeña un papel importante en la reproducción de las plantas silvestres. Si la abeja poliniza podemos recoger su miel. Pensemos en los osos: éstos descubren los enjambres de abejas y se apropian de las colmenas, devoran sus larvas, los panales de miel, los panales de cera, se atiborran y destruyen totalmente los enjambres. Tras su paso es preciso que otros enjambres se reproduzcan. Si tomamos a las abejas como imagen de los hombres, el succionador de plusvalía absoluta, el capitalista absoluto, sería el oso. El apicultor, sin embargo, genera plusvalía relativa. [...] Deja que la abeja se reproduzca. Le deja lo necesario para su propia reproducción y la de sus larvas, limitándose a extraer el excedente. Y en pos de este último se vale de astucias para que la colmena produzca más [...] No tiene sentido hablar de una plusvalía de la polinización atribuible a una abeja concreta. La abeja poliniza pero en la polinización es absurdo achacar un papel a una abeja aislada. Si la polinización se produce es porque esta operación es repetida por miles de ejemplares, ya que en cada colmena hay veinte o treinta mil abejas. Si solo hubiera una abeja cabría decir que la polinización sería próxima a cero. Decir que la abeja es explotada de forma individual carece, por lo tanto, de sentido. Lo que se explota es su capacidad polinizadora (Moulier-Boutang 2012, 137-138).

‘Lo común’, la cooperación entre cerebros, no solo implica el devenir lingüístico del trabajo, como habíamos visto hasta ahora, sino que es la propia configuración de la acumulación y de la explotación capitalista lo que se ve radicalmente alterado. En lo que sigue, argumentaremos que la productividad ya no depende tanto de una gestión racional y

económicamente eficaz de los recursos internos de la empresa –de sus factores productivos inmediatos–, sino más bien de “la capacidad empresarial de capturar y descodificar flujos de conocimiento, cúmulos de experiencia social diseminados bajo la forma de lenguajes y redes de relaciones” (De Giorgi 2006, 99). Así, con la idea de ‘lo común’ el *(post)operaismo* trata de dar cuenta de que el producto deja de ser creado por el trabajador individual inmediato para ser el resultado de una combinación de actividades sociales.

b) La acumulación capitalista encuentra su aplicación material en la estructura relacional y reticular de la producción

En el capítulo anterior, hemos prestado atención a la crisis de la teoría del valor. En relación al fundamento que el postfordismo halla en ‘lo común’, complementaremos aquel análisis añadiendo que la cooperación social productiva produce des-mesura. Ya hemos visto que esta des-mesura redefine la unidad-tiempo y el espacio de la producción –de la fábrica fordista a la ‘fábrica-social’. Añadiremos ahora que en el capitalismo postfordista no existe productividad individual, sino productividad colectiva o social “si asumimos el concepto de ‘subsunción real’ marxiano, no podemos reconocer otro sujeto de la producción que no sea el conjunto de la actividad social, la amplia trama de la cooperación que, de modo efectivo, constituye el fundamento del valor y del modo de hacer del trabajo vivo en el postfordismo” (Rodríguez 2003, 98).

La comunicación, por un lado, tal como ya hemos argumentado, es expresión del nuevo modo de producción postfordista; pero también organiza el movimiento de la globalización, multiplicando y estructurando interconexiones mediante redes⁵⁸. Así, el lenguaje y la red serían los dos

⁵⁸ Yann Moulier Boutang [*La abeja y el economista* (2012), Samuel Simón Pulido, Marisa Pérez Colina, tr., Madrid: Traficantes de Sueños] pone un ejemplo que ilustra cómo la contextualización es la comprensión de los recursos relacionales: “pensemos, por ejemplo, en ese actor que ha ido haciéndose toda una agenda de direcciones con los nombres de personalidades influyentes – directores de cine, de teatro, agentes, organizadores de giras– y dispone de los números de sus móviles personales y no de esos números de teléfono filtrados por algunos secretarios. Estos números no son datos intercambiables. Son datos perfectamente idiosincráticos. Si yo soy ese actor y consigo el número de móvil de tal o cual persona importante es solo por lo que soy. El dato depende de unas

factores constituyentes de la generalización y difusión del conocimiento en tanto motor neurálgico de la producción. El mecanismo de acumulación ‘bioeconómico’ pivota sobre la capacidad de comunicación y relación a través del lenguaje. Andrea Fumagalli (2010a, 27-28) traza una pequeña distinción analítica entre lenguaje y comunicación: el lenguaje está en el centro de los mecanismos de financiación de la actividad productiva; y la comunicación se convierte en el eje alrededor del cual rota el proceso de producción.

El vínculo que establece Virno (2003c) entre las performatividades lingüísticas y económicas subraya una triple relación con ‘lo común’: nuestra facultad de hablar se fundamenta en ‘lo común’, es decir, en el lenguaje compartido; cada acto lingüístico es producto de ‘lo común’; y el propio acto de hablar se realiza en ‘común’, a través del diálogo, de la comunicación. Esa triple relación, aquí ilustrada por el lenguaje, es característica del trabajo inmaterial.

El giro lingüístico de la acumulación capitalista no solo se subsume la capacidad del lenguaje, sino también el ámbito relacional en el cual se desarrolla. Para que el lenguaje sea performativo –productivo– necesita una actividad relacional. En los modos de producción postfordistas, el individuo no tiene capacidad para producir nada por sí mismo –esta capacidad sí la podía desarrollar en la producción fordista, en tanto apéndice de la máquina. Dicho con palabras de Andrea Fumagalli (2010a, 275-276): “en la producción inmaterial es el lenguaje lo que define el ámbito ‘común’, la base del proceso en el que la producción actúa. [...] La producción inmaterial, en la medida en que se basa en el lenguaje, es intrínsecamente producción común. En consecuencia, el resultado de esta producción no puede ser otro que un bien común”.

En *Imperio*, Negri y Hardt describen cómo en el pasaje a la economía informacional, la línea de montaje ha sido reemplazada por la red como modelo organizacional de la producción, transformando las formas de cooperación y comunicación dentro de cada lugar productivo y entre distintos lugares productivos:

relaciones precisas y el número no puede ser utilizado por cualquiera. Esto significa que incluso si alguien se apropia de mi agenda, ésta solo le servirá si yo le presento, previamente y a este efecto, a cada una de esas personas”, pp. 163-164.

La fábrica industrial masiva definió los circuitos de cooperación laboral principalmente mediante el despliegue físico de trabajadores en la planta. Los trabajadores individuales se comunicaban con los trabajadores cercanos, y la comunicación estaba limitada habitualmente por la proximidad física. La cooperación entre los sitios productivos requería también de proximidad física tanto para coordinar los ciclos productivos como para minimizar los costos y tiempos de transporte de las mercancías producidas. Por ejemplo, la distancia entre la mina de carbón y la fundición de acero, y la eficiencia de las líneas de comunicación y transporte entre ellos eran factores significativos en la eficiencia global de la producción de acero. Similarmente, para la producción automotriz la eficiencia de la comunicación y el transporte entre la serie de subcontratistas implicados es crucial en la eficiencia total del sistema. En contraste, el pasaje hacia la producción inmaterial y la estructura en red de la producción vuelve a la cooperación y eficiencia productiva no dependientes en tal magnitud de la proximidad y la centralización. Las tecnologías de la información vuelven menos relevantes las distancias. Los trabajadores involucrados en un único proceso pueden comunicarse y cooperar efectivamente desde localidades remotas, sin importar la proximidad (Negri, 2000b, 184).

Las diferentes tecnologías digitales han posibilitado la introducción de esta nueva perspectiva en la producción: han puesto a trabajar las cualidades más comunes de la fuerza de trabajo, a saber, el lenguaje y la acción comunicativa-relacional. Así, podríamos establecer un paralelismo entre el espacio geofísico de la producción de mercancías materiales; y el espacio virtual, posibilitador, a su vez, del lenguaje y la comunicación puestos a producir.

Toni Negri (2003c) señala que los niveles de comunidad y de puesta en ‘común’ coexisten en todas partes: hasta para escribir un artículo en el ordenador hay que apelar a un saber común. En este sentido, el lenguaje se ha convertido en la forma más avanzada de la comunidad, no podemos existir fuera del lenguaje, “y cuando ese lenguaje se hace visual, es el cuerpo mismo quien interpreta lo común”. Es en la comunicación y en el paradigma comunicacional donde se identifica el trabajo colectivo de la humanidad, la comunicación como aquella forma en la cual se organiza la riqueza del mundo de la vida. Para Negri, “la nueva subjetividad se constituye dentro de este contexto, de máquinas y de trabajo, de instrumentos cognoscitivos y de autoconciencia poética, de nuevo ambiente y de una nueva cooperación” (Negri 2003c, 80).

El desmantelamiento de los perímetros fabriles de la producción fordista determina la transición a un ‘espacio liso’ postfordista, en el cual el objeto de los dispositivos de poder no consisten en el disciplinamiento de los cuerpos individuales, sino en la disposición de aparatos de captura de los flujos de productividad social. Dicho en términos deleuzianos (1994), la organización capitalista está cada vez menos atravesada por la coordinada espacio-tiempo y es sustituida por un “sometimiento maquinal” generalizado, que posibilita extraer plusvalor de cualquier actividad.

Efectivamente, en la comunicación y difusión del conocimiento comienza el proceso productivo. Y esto ocurre en un ámbito no definido ni espacial ni temporalmente –contrario a lo que sucedía durante el régimen de fábrica. La dificultad a la hora de definir el ámbito espacial y temporal de los procesos de aprendizaje o difusión y generación de conocimiento, hace impracticable cualquier medida de la productividad individual. La producción es intrínsecamente producción social basada en el *general intellect*. Por ello, el mejor modo para definir el ámbito del proceso de producción consiste en hacer referencia a lo que es ‘común’: el despliegue de una estructura relacional como lugar colectivo social en la que las prestaciones laborales producen riqueza y se conectan en forma cooperativa.

Resumiendo lo dicho hasta aquí: el *(post)operaismo* concibe una teoría de la relación entre el trabajo y el valor basándose en ‘lo común’, que aparece en ambos extremos de la producción inmaterial como condición previa y como resultado. En efecto, nuestro conocimiento común es el fundamento de toda producción nueva de conocimiento: la comunidad lingüística es la base de toda innovación lingüística; en nuestras relaciones afectivas existentes se funda toda producción de afectos; y nuestro banco social de imágenes comunes hace posible la creación de nuevas imágenes. Todas estas producciones acrecientan ‘lo común’ y sirven a su vez de fundamento a otras nuevas. En realidad, ‘lo común’ no solo aparece al principio y al final de la producción, sino también en el centro, puesto que los mismos procesos de producción son comunes, colaborativos y comunicativos. Por ello, el trabajo y el valor se han hecho, como veremos en el próximo capítulo, biopolíticos, en el sentido de que vivir y producir tienden a hacerse indistinguibles. En tanto que la vida tiende a quedar completamente absorbida por actos de producción y reproducción, la vida social misma se convierte en una máquina productiva.

Una vez argumentado que en los modos de producción postfordistas la teoría del valor no puede concebirse en términos de unidades de tiempo; y desarrollada la idea de que en el postfordismo hemos de concebir la producción del valor en función de ‘lo común’, vamos a preguntarnos por las formas de explotación propias del postfordismo y su diferencia respecto al régimen de fábrica. ¿En qué consiste, pues, la explotación postfordista? ¿Qué significa explotación de ‘lo común’?

c) El proceso de captura y expropiación del *general intellect*: ‘lo común’ es el locus de la obtención de plusvalía

En lo que sigue, y en relación a lo sostenido en los apartados anteriores, vamos a desarrollar la idea (*post*)*operaista* de explotación en el postfordismo como la expropiación de ‘lo común’. En otras palabras, ‘lo común’ se ha convertido en el locus de la obtención de plusvalía:

La explotación consiste hoy en la apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en ‘común’. Las relaciones y la comunicación producidas son ‘comunes’ por su propia naturaleza, pero el capital consigue la apropiación privada de parte de su riqueza: lo elaborado en ‘común’ pasa al dominio privado (Negri 2004b, 181-182).

Las tesis (*post*)*operaistas* plantean que esta nueva forma de acumulación del capital postfordista vendría a repetir, por primera vez, los procesos de expropiación de ‘lo común’ propios del comienzo de la Modernidad. Esta nueva forma de acumulación es un proceso que, entre otras cosas, ataca aquello ‘común’ que el precedente siglo de luchas obreras construyó; ataca precisamente esos ‘comunes’ que se habían convertido en la base de nuestra existencia, desde el *Welfare* a las nuevas capacidades para producir.

Desde esta perspectiva, Sandro Mezzadra (2008) ha demostrado que la acumulación originaria o primitiva, es decir, la proletarianización de millones de personas a través de la salarización, es un proceso que se representa históricamente como el choque de la expansión del capital contra lo común producido por relaciones sociales de cooperación, libre de las leyes de explotación capitalista, en tanto ‘lo común’ precede, anticipa y excede el desarrollo capitalista.

El capitalismo postfordista no es tanto una estructura de explotación que se pueda comprender exclusivamente en relación al concepto de plusvalía, sino un dispositivo de captura y apropiación de una producción social. La tesis que formula el *(post)operaismo* es que la explotación es precisamente la captura y la expropiación de formas del producto de la cooperación social. El capital es un virus que vive del trabajo ajeno, solo puede sobrevivir parasitando el cuerpo social de la producción; el capital vive del trabajo como un virus del ADN. En este sentido, el capital, más que un 'leviatán', es una relación social: no produciría riqueza si no pudiese extraerla, si no pudiese expropiársela al trabajo vivo:

En todo momento del desarrollo del modo de producción capitalista, el capital ha propuesto siempre la forma de la cooperación. Esta forma tenía que ser funcional a la forma de explotación, cuando no realmente inherente a la misma. Del mismo modo, durante el período de la acumulación primitiva, cuando el capital englobó y constriñó a las formas preexistentes de trabajo a su propia valorización, fue el capital quien impuso la forma de cooperación, consistiendo ésta en el vaciamiento de las conexiones preconstituidas de los sujetos trabajadores tradicionales. En la actualidad, por el contrario, la situación ha cambiado completamente. El capital se ha convertido en una fuerza hipnotizadora, hechizadora, en un fantasma, en un ídolo: a su alrededor giran procesos radicalmente autónomos de autovalorización y únicamente el poder político logra forzarlos, con la zanahoria o con el palo, para que comiencen a amoldarse a la forma capitalista. La transferencia de lo económico a lo político, que se produce en la actualidad, y en dimensiones globales a la vida social productiva, se produce no porque lo económico sea ahora un determinante menos esencial, sino porque únicamente mediante medios políticos puede substraer a la actividad económica de la tendencia que le lleva a mezclarse con lo social y a realizarse en la autovalorización. Lo político se ve forzado a ser la forma-valor de nuestra sociedad (Guattari, Negri 1999, 102).

Se podría decir que el capital opera como una máquina de captura de un sustrato —la cooperación social—, que mantiene una situación de anterioridad ontológica, porque la cooperación de cerebros comienza fuera de la empresa. Es, pues, un proceso previo e inmanente al mismo tiempo: se da en el interior de la relación capitalista, pero el capital no lo produce. La fuerza de trabajo —o mejor, el valor de uso de ella— se encontraba, durante el régimen de fábrica, fuera del capital, y debió ser integrada a través de modelos disciplinarios.

La explotación es expulsada fuera de toda medida económica, su realidad económica se halla fijada en términos políticos únicamente. El concepto de medida se debilita, se extingue: la reproducción del sistema capitalista se ordena según procesos de disciplinarización y/o control de la sociedad y de sus diferentes elementos. La constitución material de la fuerza de trabajo y de la jornada de trabajo en la subsunción real únicamente puede ser comprendida y dirigida desde un punto de vista político mediante la organización de la fuerza, de la constitución política. El capital ejerce su poder sobre la sociedad de la subsunción real tan solo mediante formas políticas (monetarias, financieras, burocráticas y administrativas). El capital, ejerciendo su dominio sobre la comunicación, lo ejerce sobre la producción lo cual significa que no existe teoría de la producción que se distinga de la pragmática del gobierno de la producción, que ya no existe teoría de la organización social del trabajo, de la jornada de trabajo y del reparto de la renta que se distinga del dominio sobre el conjunto (Negri 1992d, 122-123).

En los modos de producción postfordistas, la fuerza de trabajo se encuentra en el interior de la sociedad del capital. En el curso de su desarrollo, el capital la ha reconducido de modo creciente bajo su dominio. El control capitalista sobre esta nueva fuerza de trabajo se ejerce *a posteriori*: ya no en la determinación de los presupuestos organizativos que posibilitaban la productividad social, sino a través de la expropiación de una productividad que continuamente desborda los límites de la valorización. El trabajo asalariado es hoy un campo de heterogeneidad que no puede ser definido únicamente por la relación de subordinación a un empleador, sino también por las diversas conexiones con el afuera de la empresa.

Las ciudades actuales también contienen una enorme reserva de ‘común’⁵⁹. En la metrópoli postfordista, la riqueza producida en ‘común’ es abstraída, capturada y privatizada, en parte, por los especuladores inmobiliarios y los financieros⁶⁰.

⁵⁹ La introducción de internet de banda ancha gratuita en las ciudades representa una forma de cooperación que atraviesa la ciudad.

⁶⁰ La ciudad de Valparaíso es un buen ejemplo de cómo el capital financiero absorbe valores y capitales que ya estaban en la ciudad. El vídeo de Marcelo Expósito, *Sinfonía de la ciudad globalizada*, muestra cómo en Valparaíso existe una política de la nostalgia como forma de articular una memoria. El nivel de excedente que generaba el trabajo portuario años atrás, posibilitó la bohemia.

Si en el capitalismo industrial, el control de las máquinas era una condición para la acumulación, en el capitalismo postfordista la acumulación se funda en la apropiabilidad y en el control del saber y el conocimiento social. En otras palabras, el conocimiento social –es decir, el *general intellect*– constituye hoy el eje del proceso de creación de riqueza. Para Negri, las transformaciones de las modalidades que adopta la explotación descrita no excluye la afirmación marxista central: que solo la fuerza de trabajo produce plusvalor y riqueza. En ese sentido, señala:

Hay algunos amigos míos deleuzianos que rechazan, justamente, el hecho de volver a traer el discurso de la productividad y la teoría de las fuerzas productivas que está atrás de él, y desarrollar el análisis de la explotación. La consecuencia, para ellos, en los temas de la explotación, es que no existen más los explotados; existe solamente el pobre. No existe más la cantidad de plusvalor, existe solamente una cantidad monetaria; hay diferencias monetarias. En esto no estoy de acuerdo [...] Estoy en desacuerdo en algunos puntos que aquellos compañeros que, pensando en moverse sobre un terreno, por así decir, deleuziano puro, niegan que la explotación hoy exista todavía en formas que tocan la estructura biopolítica del trabajo y buscan, en cambio, definir en función de la explotación, categorías puramente político-culturales (Colectivo Situaciones 2012, 77-78).

Frente a la visión marxiana de Negri acerca de que solo la fuerza de trabajo produce plusvalor y riqueza, Lazzarato, en su apuesta por una ontología pluralista y del acontecimiento, si bien comparte con Negri el análisis acerca de que el capitalismo no es tanto una estructura de explotación, como un dispositivo de expropiación, difiere con él acerca de qué es lo que el capital captura.

Para Lazzarato, la empresa postfordista explota para su beneficio la dinámica del acontecimiento y el proceso de constitución de la diferencia, subordinándola a la lógica de la valorización capitalista: la lógica instrumental ha sido sustituida por la lógica del acontecimiento. Lo que

Pero hoy, en Valparaíso, la bohemia es a la vez el objeto más deseado y al mismo tiempo el más imposible, tras el cierre de la industria portuaria y los altos niveles de desempleo. El capital genera valor a través de la captura de la imposibilidad de la bohemia. Valparaíso es un claro ejemplo de postfordización de la ciudad, de puesta a producir de lo construido en ‘común’: la bohemia sigue habitando en Valparaíso, pero ahora lo hace como espectro.

caracteriza a la cooperación entre cerebros no es lo inmaterial, lo cognitivo, sino la capacidad de comenzar algo nuevo⁶¹. Negri, al partir de Marx, sitúa sus análisis en una ontología de la producción; Lazzarato, en cambio, parte de Deleuze y establece una ruptura entre el marxismo y el pluralismo, entre una ontología de la producción y una ontología de la creación.

En el capitalismo postfordista, la creación de valor se basa, en último término, en el proceso de expropiación del *general intellect* en pro de la acumulación capitalista⁶². El *general intellect* es el resultado del proceso de la cooperación social que sirve de base para el proceso de acumulación⁶³. Así surge, por ejemplo, la práctica empresarial

⁶¹ Lazzarato (2006f) señala a la institución universitaria como ejemplo de una dinámica de cooperación entre cerebros que puede bloquear y capturar algo que se presenta como trabajo intelectual, a través de sus jerarquías y mecanismos de reproducción.

⁶² La creación de valor se funda, pues, sobre el proceso de expropiación del *general intellect*, con vistas a la acumulación privada. Varios autores (*post*)*operaistas* han señalado que tal proceso viene regulado por las formas jurídicas de los derechos de propiedad intelectual. Dicha propiedad se suma a la propiedad de los medios de producción, otorgando así a la propiedad privada la posibilidad de controlar el proceso de generación –propiedad intelectual– y de difusión del conocimiento –propiedad de los medios de producción. El creciente número de disputas por los derechos de autor, los derechos de propiedad o las patentes, que han emergido en el último tiempo, constatan una evidencia: la incapacidad del capitalismo para incluir estos nuevos ‘comunes’, y de apropiarse del trabajo del *general intellect*. Véase DE GIORGI, Alessandro [2002] (2006). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, José Ángel Brandariz García, Hernán Bouvier, tr., Madrid: Traficantes de Sueños; FUMAGALLI, Andrea [2007] (2010a). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Antonio Antón Hernández, Joan Miquel Gual Vergas, Emmanuel Rodríguez López, tr., Madrid: Traficantes de sueños; LAZZARATO, M. BOUTANG, Y. Moulier, CORSANI, Antonella (2004). *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.

⁶³ Emmanuel Rodríguez y Raúl Sánchez Cedillo, autores del prólogo *Entre el capitalismo cognitivo y el Commonfare*, del libro VV.AA. (2004). *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, escriben: “Se podría decir que el tiempo tiene hoy otra adscripción y otra pertenencia, que es el capital y los poderes quienes van a rastras, y a veces con violenta irritación, de los procesos de innovación social, de las cuencas de cooperación que toman como materia prima las interconexiones neuronales de la sociedad red y que ya han sido rebautizadas según la intuición de Marx como *general intellect*. En definitiva, a quién si no pertenece la creación y expansión de Internet, que nace como el producto último de la cultura *beatnik* californiana, o

denominada *crowdsourcing* por el editor de *Wired*, Mark Robinson y el escritor Jeff Howe. *Crowdsourcing* es una palabra formada de la fusión de dos términos ingleses *crowd* [multitud] y *sourcing* [fuente]. El término hace referencia a la obtención de materia prima cognitiva en proyectos multitudinarios a través, principalmente, de Internet. Siguiendo el modelo de funcionamiento de *Wikipedia*, un proyecto de código abierto multitudinario, ahora las estrategias del trabajo *crowdsurce* se están introduciendo en el ámbito empresarial en red, para capturar las capacidades humanas bajo capital cognitivo controlado.

Con el objetivo de analizar cómo opera el proceso de valorización del capital en los modos de producción postfordistas, circunscribiendo la hipótesis a ejemplos concretos, Lazzarato (2006) nos propone dos relatos posibles sobre la empresa *Microsoft*. De un lado, tendríamos el relato de la economía política y el marxismo acerca del proceso de valorización del capital: *Microsoft* es una empresa que emplea trabajadores –ingenieros informáticos– que venden su fuerza de trabajo –su conocimiento de la programación informática– para realizar un producto o un servicio –el *software*– que después es vendido a los clientes en el mercado. *Microsoft* obtiene así una plusvalía explotando a los trabajadores; después, entra en competencia con otras empresas y esta competencia desemboca en un monopolio. Frente a este relato de corte marxista, Lazzarato (2006) propone otro: *Microsoft* no se relaciona en principio con un mercado y con trabajadores, sino, a través de estos últimos, con la cooperación entre cerebros. El relato debe partir de esta cooperación. Lo que está en primer término, lo que *Microsoft* captura, es la cooperación libre de los cerebros. Esta captura de la actividad de creación consiste, cabe decir, en la captura del acontecimiento. Trabajar es observar, estar atento a los acontecimientos.

El relato comienza entonces fuera de la empresa, ya que la cooperación entre cerebros es ontológicamente anterior a su captura. En la cooperación entre cerebros se expresa una potencia de co-creación y de co-realización. Para existir, esta cooperación no necesita de la empresa y del capitalista, como en la economía descrita por Marx y Smith. Al contrario, depende, por derecho, del desarrollo y de la difusión de la ciencia, de los

ese *get power to the people*, que en las primeras culturas hackers tenía la función explícita de proporcionar herramientas a la comunidad, y sobre el que *Microsoft* y algunas otras compañías han construido sus imperios”.

dispositivos tecnológicos y de las redes de comunicación, de los sistemas de formación y de salud, y del resto de los servicios que conciernen a la *población* [...] El trabajo de la empresa y de sus empleados consiste en la captura unilateral que apunta a transformar la multiplicidad de las colaboraciones (mónadas) en multiplicidad de clientes. Sus empleados (no solo los ingenieros, sino también el marketing, el trabajo de *lobbying* frente a los políticos para garantizar su monopolio, etcétera) operan como una interfaz con la cooperación entre cerebros: la acción de *Microsoft* consiste en neutralizar y desactivar la co-creación y la co-realización de la multiplicidad (Lazzarato, 2006).

Lo que nos parece interesante resaltar –tanto desde la perspectiva de Lazzarato como desde la de Negri– es la incapacidad del capital para suprimir el carácter de acontecimiento, el proceso abierto de la creación fruto de la cooperación social. Esta cooperación no puede ser predeterminada por el capital, pues éste solo se encuentra posibilitado para gestionar y reglamentar la actividad del trabajo inmaterial; y para crear dispositivos de control sobre sus procesos de organización.

Antes de finalizar este apartado, consideramos necesario señalar que los desarrollos (*post*)*operaistas* en torno a ‘lo común’ no tratan de sostener que la fuerza de trabajo se encuentra hoy liberada del mando capitalista. Al contrario, intentan indagar en la formación de nuevas modalidades de control de la fuerza de trabajo postfordista, que surgen como necesidad ante el desarrollo de una cooperación social que excede la relación capitalista.

4.2 LOS DISPOSITIVOS DE LAS SOCIEDADES DE CONTROL: INMANENTES AL CAMPO SOCIAL

El análisis que abordamos en el anterior capítulo sobre la transición histórica marxiana de la ‘subsunción formal’ a la ‘subsunción real’, del cual bebe el (*post*)*operaismo*, encuentra un correlato en los análisis de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, que muestran otros aspectos de la misma evidencia, a partir de la subsunción de la cultura –y de las relaciones sociales– bajo la figura totalitaria del Estado (Adorno 2001). Sin embargo, el (*post*)*operaismo* no encuentra el correlato a la transición histórica marxiana en los análisis de la Escuela de los pensadores

alemanes, sino en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control en el pensamiento de Foucault y Deleuze.

A diferencia del planteamiento marxiano, y de las tesis de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, el análisis de los filósofos franceses no solo abarca la dimensión económica o la dimensión cultural de la sociedad, sino que es el propio *bios* social, sujeto a los dispositivos de disciplinamiento y control, el que rompe la linealidad del desarrollo capitalista tal como es entendida en la explicación marxiana. En este marco, el *(post)operaismo* asume como fundamental la lectura que Foucault hizo de Marx.

Lazzarato (2006e) analiza la recepción que han hecho algunos marxistas de la descripción de las sociedades disciplinarias realizada por Foucault. En opinión de Lazzarato, los marxistas aceptan esta descripción a condición de no considerarla más que como un complemento al análisis marxiano del modo de producción capitalista. Negri es uno de los autores que ha hecho una recepción de Foucault en este sentido. Para Negri, la lectura que Foucault hizo de Marx consistió en extender la genealogía de los procesos de explotación desde la fábrica a lo social.

Aunque Negri (2000b) y Foucault utilizan la noción de ‘disciplina’ refiriéndose a las mismas prácticas, Negri le otorga al concepto un enfoque diferente. Para Foucault, la disciplina es desplegada mediante arquitecturas institucionales. El poder de la disciplina no se ubica en un lugar central, sino de forma capilar, siendo las subjetividades producidas mediante la internalización de la disciplina. Estas consideraciones foucaultianas son totalmente válidas para Negri. Sin embargo, el enfoque principal cambia, pues para el filósofo italiano se trata de cómo las prácticas e interrelaciones del disciplinamiento que se originan en el régimen fabril llegan a investir a todo el terreno social como mecanismo tanto de producción como de gobierno, esto es, como un régimen de producción social. Y, por extensión, cómo opera, desde este enfoque, lo inmaterial y lo comunicacional en el postfordismo.

Lazzarato, por su parte, no trata de negar la pertinencia del análisis marxiano de la relación capital/trabajo. Él se posiciona, más bien, contra la pretensión de reducir la sociedad y la multiplicidad de las relaciones de poder que la constituyen a la única relación de mando y de obediencia que

se ejerce en la fábrica o en la relación económica. Su lectura es más ‘fiel’ al proyecto foucaultiano y deleuziano: un pensamiento que no reduzca la diferencia a la lógica de la identidad. Su posición al respecto hay que entenderla desde la crítica que realiza a la ontología de raíz hegeliana.

En nuestra opinión, consideramos que la lectura de Foucault que propone Lazzarato es más acertada que la negriana. Foucault concebía el encierro de los obreros de acuerdo a una lógica muy diferente a la marxiana –si bien reconoció su deuda con Mar. Su teoría de las disciplinas estuvo probablemente inspirada en la descripción marxiana de la organización del espacio y del tiempo en la fábrica. Pero la fábrica en Foucault no es sino una de las actualizaciones del paradigma del encierro. La relación capital/trabajo no es una relación social fundamental sobre la que se alinea el conjunto de las demás relaciones sociales. Las instituciones disciplinarias no mantienen una relación del tipo estructura/superestructura con respecto de la producción.

La microfísica del poder foucaultiana sustituye lo que hay de piramidal en la conceptualización marxista por una inmanencia donde los diferentes ‘encierros’ y las diferentes técnicas disciplinarias se articulan unas con otras. Deleuze destaca al respecto que la estructura económica y la fábrica presuponen los mecanismos disciplinarios que ya actúan sobre las almas y los cuerpos, y no a la inversa. Así, otras fuerzas y otras dinámicas pueden entonces ser convocadas para explicar el progreso del capitalismo. Estas fuerzas y estas dinámicas implican, claro está, la relación entre capital y trabajo, pero no se reducen a ella (Lazzarato 2006, 75).

Tanto desde la perspectiva de Lazzarato como de la de Negri, a ambos les interesa, si bien desde presupuestos diferentes y con distintas intenciones, la descripción foucaultiana de la sociedad moderna a partir del disciplinamiento, en la medida que ello posibilita comprender la formación capitalista, en el régimen de fábrica, a partir de la acción de sumisión de los cuerpos dentro de las formas de la disciplina capitalista. La disciplina “fabrica” individuos.

Para Foucault, la ‘sociedad disciplinaria’ sería aquella sociedad en la cual el cuerpo social se configura a partir de una difusa red de dispositivos, operadores materiales del poder, técnicas, estrategias, aparatos, instituciones y formas de sujeción que producen y regulan costumbres, hábitos y prácticas productivas. Foucault se refiere con frecuencia al

Antiguo Régimen y a la era clásica de la civilización francesa para ilustrar la emergencia de la disciplinariedad.

El ‘disciplinamiento’ es la acción de sumisión del cuerpo por parte de los ritmos productivos de la sociedad moderna, lograda a través de instituciones disciplinarias: la fábrica, la escuela, la universidad, la cárcel, el asilo, el hospital o el manicomio. Estas instituciones tienen por objeto estructurar el terreno social a través de lógicas adecuadas a la ‘razón de la disciplina’, lugares e instituciones de encierro. La disciplina es, ante todo, un dispositivo de producción de subjetividad:

Desde este punto de vista, tal vez sea la fábrica el lugar de encierro paradigmático de la sociedad civil. Los dispositivos disciplinarios que constituyen la fábrica subyugan a la vez que subjetivizan al obrero de fábrica como escenario de dominio y resistencia. El estriado de la sociedad con arreglo al paradigma fabril proporciona un medio de organización y recuperación estatal de las fuerzas productivas sociales exteriores dentro de su estructura. El estriado determinado por las instituciones se extiende tentacularmente a lo largo y ancho de la sociedad civil o, como escribe Deleuze, como las galerías de un topo a través del espacio social (Negri 2003, 82-83).

Al *(post)operaismo* le interesa pensar cómo la prisión se erige en el modelo que tiende a trasladarse a otras instituciones, como la fábrica, la escuela, el cuartel, el orfanato, el hospital, el psiquiátrico o el barrio obrero:

Para Foucault, las prisiones y las demás instituciones disciplinarias materializan una nueva concepción del espacio y del tiempo aplicado a los cuerpos y a la población: la sincronización de los gestos, la regulación de masas de individuos dentro de la industria, la relación entre cuerpo y máquina, etc. Estos aspectos ejemplifican la racionalidad económica peculiar que toma forma con la emergencia de la producción industrial y que se consolidará a través del desarrollo del capitalismo fordista: las tecnologías del control disciplinario expresan esta racionalidad y la traducen en modalidades específicas de castigo. Las líneas de esta evolución se articularán simultáneamente, tanto en la fábrica, donde los principios científicos de organización del trabajo se concentrarán en la dirección de propulsar y gobernar la productividad, como fuera de la fábrica, donde las políticas keynesianas de gestión de la relación entre economía y sociedad definirán las coordenadas de la intervención estatal en los procesos sociales (De Giorgi 2006, 117-118).

Las formas de disciplinización y socialización del trabajador se ven acentuadas de forma vertiginosa. Hay que evitar que el trabajador consuma alcohol en demasía, que frecuente los burdeles, el uso de drogas, tiene que ser monogámico, que vaya directo de la fábrica al trabajo. Racionalizada la vida del trabajador, lo próximo en racionalizar es la producción y el trabajo. El industrialismo es, pues, el principal elemento en el proceso de construcción de una nueva racionalidad de masa. El trabajo se ha revelado como uno de los medios más eficaz de regulación del conjunto de la sociedad. El trabajo se convierte de este modo en la potencia constitucional de las nuevas repúblicas nacidas del derrumbe del fascismo⁶⁴. En ese sentido, el modelo de control está asociado a la crisis del modelo fordista: “en el proceso de desarrollo del capitalismo industrial, desde la acumulación originaria hasta el apogeo del fordismo, los dispositivos disciplinarios ejercen una función fundamental de racionalización disciplinaria de la producción y de sujeción de la fuerza de trabajo a la valorización capitalista” (De Giorgi 2006, 112).

Hasta aquí la exposición de los ‘dispositivos disciplinarios’ en Foucault en relación con la fábrica. Antes de analizar los ‘dispositivos de control’, queremos hacer una precisión: en el apartado del segundo capítulo sobre el postfordismo como simultaneidad asincrónica, sosteníamos que la reestructuración capitalista en la que nos encontramos inmersos ha soldado los viejos modos de producción entre sí; decíamos que la sociedad no se halla ya únicamente subsumida bajo el dominio del capital, sino que está totalmente absorbida por un modo de producción integrado; y que hoy conviven diferentes modos de producción, lo cual es una característica del capitalismo postfordista: la imposibilidad de ser definido a partir de un único modelo de producción al que asociarle un único modelo de trabajo.

En la misma línea argumentativa, hemos de señalar que cuando Foucault, en las últimas lecciones en el *Collège de France*, agrupadas bajo *El nacimiento de la biopolítica*, explica cómo la biopolítica y la bioeconomía neoliberal de los años setenta pretendían desarrollar una sociedad de control con el objeto no de disciplinar, sino de controlar al trabajador

⁶⁴ Por ejemplo, la República italiana, que está fundada sobre el trabajo; un ejemplo anterior, del período de entreguerras, es la Constitución de la II República española, que define a España, en su artículo primero como una “República de trabajadores de toda clase”.

como totalidad, no quiere decir, de ningún modo, que las transformaciones que se han producido en los esquemas disciplinarios con la irrupción del neoliberalismo supongan una ruptura total. Por el contrario, se trata de permanentes sofisticaciones y tendencias que se dan de forma simultánea y contradictoria. Por la propia dinámica del capital, coexisten un conjunto heterogéneo de espacios laborales, donde incluso la esclavitud y la explotación más tradicional no cesan de aparecer con nuevas formas de explotación y dominio. Lo que caracteriza al capitalismo, en su forma postfordista, es el hecho de que a sus dispositivos disciplinarios se unen los de control.

No ha tenido lugar una fractura en la que los dispositivos de la etapa de control superan y clausuran las instituciones disciplinarias, sino que estas etapas en alguna medida se ven reformuladas en su función; y, en parte, las lógicas disciplinarias tienden a difundirse por todo el espacio social. Hay una transitoriedad e hibridación de paradigmas, las tecnologías disciplinarias se agencian con las de control. Diferentes técnicas de poder se superponen y se componen, hay una mixtura y convivencia de tecnologías aplicadas. Quizás, la gran novedad de los dispositivos de control es que los mecanismos se tornan inmanentes al campo social, cada vez más interiorizados en los propios sujetos.

Será Deleuze (1999), en el breve texto *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, quien sostenga que el modelo disciplinar descrito por Foucault es reemplazado por un modelo de control que funciona de manera bien distinta. Este pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control no está articulado de manera tan explícita por Foucault, aunque sí lo podemos encontrar de un modo implícito en su obra, y así lo manifiesta el propio Deleuze en sus comentarios. Para Deleuze (1999), las instituciones del encierro ya no funcionan con la lógica disciplinaria: los lugares e instituciones de encierro han entrado en crisis, la cual consiste en la generalización a toda la sociedad de la lógica que solía operar dentro de esos dominios limitados, propagándose como un virus. Esto es, ya no se gobierna únicamente mediante dispositivos disciplinarios, sino mediante redes de control. En relación a las sociedades de control, dirá Deleuze:

Los encierros son moldes, módulos distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla

cambiaría de un punto al otro. Esto se ve bien en la cuestión de los salarios: la fábrica era un cuerpo que llevaba a sus fuerzas interiores a un punto de equilibrio: lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; pero, en una sociedad de control, *la empresa ha reemplazado a la fábrica, y la empresa es un alma, un gas.*(...) La fábrica constituía a los individuos en cuerpos, por la doble ventaja del patrón que vigilaba a cada elemento en la masa, y de los sindicatos que movilizaban una masa de resistencia; pero la empresa no cesa de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo. El principio modular del “salario al mérito” no ha dejado de tentar a la propia educación nacional: en efecto, así como la *empresa reemplaza a la fábrica, la formación permanente tiende a reemplazar a la escuela, y la evaluación continua al examen*. Lo cual constituye el medio más seguro para librar la escuela a la empresa (Deleuze 1999).

Partiendo de la hipótesis que plantea Deleuze (1999), al sujeto, en las sociedades de control, no se le modela, se le modula. Para explicar cómo opera el control en las empresas postfordistas, Zarifian (2004) utiliza la metáfora de la goma elástica: el trabajador no está encerrado en las cadenas del puesto del trabajo, sino atado por una goma a su empresa:

El asalariado puede, libremente, tirar de la goma elástica: no está encerrado, puede moverse, desplazarse a merced de sus iniciativas y de su *savoir-faire*, de sus facultades propias de juicio. Pero aquí es donde el elástico se estira: una fuerza periódica de aviso se ejerce sobre él. Debe rendir cuentas [...] La presión de la fecha, del resultado a alcanzar, reemplaza a la del control minuto a minuto de la operación elemental del trabajo. Pero sería falso pensar que este control se ejerce solo de manera periódica. En realidad, es omnipresente. El asalariado debe pensar permanentemente en ello, y puede terminar por obsesionarlo día y noche. (Zarifian 2004, 61).

Con el concepto ‘bios social’ –lenguaje foucaultiano que utiliza Negri– se hace referencia precisamente al hecho de que el capital avanza ya no solo sobre espacios físicos, medios de producción, saberes y gestos corporales, sino que su dominación se ejerce sobre el conjunto de la vida social. En este sentido, los análisis de Foucault acerca de la sociedad disciplinaria y la sociedad de control son, para Negri, fundamentalmente diferentes de los realizados por Marx –y por los miembros de la Escuela de Frankfurt–, por cuanto se distancia del enfoque unidimensional del proceso descrito por

Marx. El análisis foucaultiano, y el deleuziano, superan el análisis de la ‘subsunción real’ marxiana, pues los filósofos franceses no lo entienden solo desde la dimensión económica, sino que es el propio ‘bios social’ el que es aplicado a las modalidades de disciplinamiento y/o control, rompiendo la figura lineal del desarrollo capitalista.

En resumen, el “capitalismo maquínico” postfordista funciona de forma molecular y no jerárquica. Hay una crisis de la racionalidad disciplinaria, un agotamiento de la forma de poder que se inscribía sobre el cuerpo de una fuerza de trabajo ubicable en un tiempo y en un espacio definidos por la producción industrial fordista. La sociedad postfordista funda su dinámica sobre la movilización constante del deseo, la libido ha sido puesta a trabajar. Como plantea Deleuze (1999), el objeto del control es hoy principalmente el control selectivo de la movilidad. Es la capacidad relacional del trabajador la que debe ser gobernada.

En el primer apartado de este capítulo IV hemos analizado el papel parasitario que adopta el capital extrayendo valor de la cooperación social; en este segundo, y con el objeto de delinear de forma precisa los dispositivos de captura de esa cooperación social, hemos abordado el tránsito de la sociedad disciplinaria –propia del régimen de fábrica–, a la sociedad de control –propia del postfordismo.

En lo que sigue, analizamos otra tesis (*post*)*operaista* fundamental para entender por qué los dispositivos de control son los propiamente postfordistas: cómo opera el capital para impedir los procesos sociales de producción cada vez que se presentan como excedentes respecto de su dominio; cómo bloquea los procesos de captación social de este valor excedente. El poder de las sociedades disciplinarias podía controlar y modelar, pero no generar. La tecnología de poder –los dispositivos– postfordistas articulan el control en términos diferentes. Negri, bebiendo de Foucault y Deleuze, considera que no existe tecnología que antes no sea social y, por lo tanto, el poder precisa capturar algo que lo anticipa: la expansión social del trabajo.

a) Los dispositivos de control: técnicas bipolíticas para capturar el desbordamiento y el exceso de subjetividad

En el tercer capítulo sostuvimos que el lenguaje y la comunicación han devenido elementos constitutivos de la productividad; y en este cuarto capítulo hemos añadido que éstos tienen lugar en una estructura reticular y relacional –la cooperación social. Desde esta perspectiva, podemos entender por qué el proceso de producción ya no es organizado por una dirección capitalista, desde arriba y de forma jerárquica, al modo en que era organizada en el régimen de fábrica, o sea, a través de los modos disciplinarios. Los cambios en los dispositivos de control que acabamos de describir se explican a partir de la naturaleza de la cooperación social y productiva propia de los sujetos del trabajo postfordista. Éstos se resisten a las lógicas disciplinarias que la vinculan a la repetición o la sincronización, en tanto que constituyen formas antitéticas con el proceso mismo de comunicar.

Si la cadena de montaje de la fábrica fordista ha sido sustituida por la red que posibilita los intercambios lingüísticos y comunicacionales, entonces estos últimos no pueden tener lugar en una estructura organizativa rígida y disciplinaria, puesto que resultarían bloqueados. Dicho en otros términos, los modos disciplinarios socavarían “las condiciones de la propia productividad, la distribución horizontal de informaciones, los procesos de comunicación e intercambio que animan los flujos de la producción postfordista” (De Giorgi 2006, 141). Cuando la producción deviene social y se concentra sobre la subjetividad y la comunicación –el ‘bios social’ puesto a producir–, las formas de control ya no pueden situarse en el interior de la fábrica, “en la disposición funcional de los espacios, en la subordinación del gesto a la secuencia de la máquina y en la rigidez específica del horario” (Rodríguez 2003, 127).

Sería un contrasentido que el capital pretendiese regular de forma absoluta los movimientos parcialmente autoorganizados de la cooperación social. Si la cooperación del trabajo social fuese dirigida y disciplinada en cada detalle perdería parte de su potencia. La invención y la innovación no son ya las funciones propias del empresario postfordista, sino las prerrogativas del trabajo vivo. Para el capitalista es necesario apropiarse de la innovación *a posteriori*, seleccionando en ella los aspectos afines a la acumulación y eliminando todo lo que puede dar lugar a libres

instituciones de la multitud. Hay un pasaje desde formas de dominio basadas en la negación de toda autonomía de la fuerza de trabajo –el modo disciplinario– hacia formas de dominio que impulsan a la fuerza-trabajo a producir innovación, cooperación inteligente. Si la cuadrícula –la fábrica– era un espacio vacío; el territorio –la metrópolis– es el espacio lleno de singularidades.

Decíamos en el capítulo anterior que el proceso de valorización del capital no es simplemente transformador de subjetividad, sino que es constitutivo de subjetividad, ésta ha sido puesta a producir. Por ello, los modos de producción postfordistas dependen cada vez menos de la cantidad de fuerza de trabajo directamente empleada en el proceso productivo: la generación de riqueza no tiene tanto que ver con el tiempo de trabajo, con la cantidad de horas invertidas en la producción, sino que, por el contrario, solo el exceso es capaz de generar riqueza. Atendiendo a las características de lo que la tradición *(post)operaista* entiende por ‘subsunción real’ y ‘sociedades de control’, podemos decir que la crisis de las técnicas disciplinarias se produce por desbordamiento, por saturación, por exceso de subjetividad.

En relación al tránsito de los dispositivos disciplinarios a los dispositivos de control, no pretendemos analizar una voluntad de gobernar, sino una racionalidad que surge, que existe. Desde esta perspectiva metodológica, si nos remontamos al nacimiento de la industria, vemos que el gran problema al que se enfrentaba el mando capitalista consistía en crear dispositivos que pudieran paliar el déficit de subjetividad respecto a la exigencia de normalización y regulación de la nueva economía capitalista. Los nuevos obreros que se incorporaban a la fábrica, los campesinos que devinieron proletarios, presentaban un déficit de subjetividad. El poder del mando fordista expresaba una racionalidad gubernamental articulando dispositivos capaces de remediar y suplir estas deficiencias y carencias. Los dispositivos se articularon como dispositivos de disciplinamiento de las carencias que evidenciaba la fuerza de trabajo en relación con la organización capitalista de la producción.

Así, el régimen de fábrica fue una forma de gobierno sobre el trabajo. Su forma de desarrollo fue la disciplina en un sentido foucaultiano antes descrito: división funcional de espacios y tiempos, gobierno externo del cuerpo y del gesto, alianza entre el saber y el poder. El déficit de

subjetividad fue paliado, pues, por las técnicas disciplinarias: la subordinación del cuerpo a la máquina en la fábrica. Un poder disciplinario que no tenía por objetivo reducir las fuerzas, sino multiplicarlas, enderezar las conductas, normalizar, moldear y fabricar individuos. Y ello porque el capital no encontró a una fuerza de trabajo identificada con su propósito, sino una multiplicidad que debía ser gobernada de manera, por así decir, despótica. El cuerpo sobre el que recaía la disciplina era un cuerpo extranjero, el cual debía ser domesticado conforme a los nuevos criterios de la producción en masa taylorista/fordista.

Resumiendo lo dicho hasta aquí: el capital, durante el régimen de fábrica, se presentaba como excedencia con respecto a la fuerza de trabajo, y la disciplina fue una técnica de producción, un saber productivo, que no se limitó a prohibir o reprimir, sino que trató de conformar y producir, introduciendo en las relaciones de producción a una fuerza de trabajo carente. El dispositivo disciplinario fue el modo de gobierno adecuado sobre una subjetividad deficitaria en términos de productividad capitalista. El poder disciplinario fue, pues, un dispositivo de producción del sujeto, de un cuerpo deficiente de conocimientos.

La irrupción del modo de producción postfordista determina cambios significativos en el terreno de la racionalidad gubernamental y en el de los dispositivos de control que aseguran su vigencia: “hemos de analizar ahora las nuevas geografías del control a partir de la racionalidad disciplinaria, a partir del agotamiento de la forma de poder que se inscribía sobre el cuerpo de una fuerza de trabajo ubicable en un tiempo y espacio definidos por la producción industrial” (De Giorgi 2006, 121).

Las sociedades de control y sus nuevos dispositivos comienzan a aparecer cuando el exceso de subjetividad, la excedencia subjetiva y la proliferación y multiplicación de formas de vida –‘el bios social’– se convierten en el modo inmanente de la producción de riqueza. La subjetividad se vuelve productiva, y es esta misma subjetividad la que debe ser controlada. La excedencia se configura como exceso constante de potencialidades productivas, de formas de comunicación y de vínculos cooperativos. En el nuevo ciclo de acumulación, es el capital quien se muestra carente frente a la fuerza de trabajo. Las técnicas de control no consideran los acontecimientos como negativos –frente a las disciplinas,

que subordinaban la invención a la producción. El trabajo postfordista se ha convertido en un conjunto de acontecimientos, donde la incertidumbre y la inestabilidad se han introducido con fuerza en el interior de la organización del trabajo. Así, decíamos antes, para el capital trabajar es estar atento a los acontecimientos.

Si la disciplina era la respuesta para paliar el déficit de subjetividad, para un régimen productivo caracterizado por la carencia; el control es una técnica biopolítica que opera sobre el exceso y lo gestiona, es un régimen productivo caracterizado por la excedencia. El lenguaje ha devenido productivo. Pero en el lenguaje siempre hay algo que se escapa al sentido que intenta imponer el mando; en el lenguaje siempre hay algo que escapa a la finalidad de los hablantes. En el lenguaje no todo es clausurable, no todo se puede cerrar. Es ese algo que se agrieta y que no se integra por completo lo que constituye la apertura, el exceso. Se produce una inversión radical del orden de los factores: por un lado, “el capital necesita de nuestras capacidades productivas, no puede existir ni reproducirse sin ellas, no puede sobrevivir sin nuestro trabajo; pero, por otro, nuestras capacidades productivas siempre exceden al capital y son potencialmente autónomas a él, pueden existir sin una organización capitalista” (Hardt, Holloway 2012).

Cuando el capital pone a trabajar a la vida en su conjunto, cuando lo que ingresa en la esfera de la explotación son las aptitudes comunicativas mismas de lo humano, Paolo Virno sostiene que la producción capitalista infantiliza. La empresa tiene alma, señalaba Deleuze. Hoy, la gestión de las almas es un fenómeno completamente visible⁶⁵. Bajo la apariencia de la libre creación persiste la gestión esclavizante de las facultades vitales, en las infinitas zonas “espiritualizadas” del capital:

Todas aquellas aptitudes creativas que ponemos en juego a lo largo de nuestras vidas, en cualquier situación, en las más cotidianas, son ahora puestas a trabajar, puestas a obedecer. Precisamente cuando lo que se esclaviza ahora es el lenguaje, la mente, las fuerzas de creación, la subordinación toma esta forma infantilizada, en la que quien puede hablar no tiene nada para decir y quien debe enfrentar los problemas los

⁶⁵ Sirvan como ejemplos paradigmáticos los buenos modales y la sonrisa de los dependientes que atienden en los McDonald's, o la audible “sonrisa telefónica” de los trabajadores de los *Call Centers*.

encuentra ya planteados. Hay que estar atentos a las *consignas*. Hemos vuelto a la escuela. ¡Atentos, atentos a las consignas! Por debajo del mito posmoderno de la libertad y los usos flexibles del tiempo y las potencias creativas de la especie humana, se despliega una línea dura, que gestiona el alma con las mismas técnicas de subordinación utilizadas para el cuerpo: la repetición infinita (“en algún momento todo se vuelve tan mecánico que tu mente va por un lado y tus palabras por el otro”), la eliminación de tiempos muertos, la introducción de sistemas tecnológicos de control y registro, que tienden a volver el trabajo mental un apéndice de tales sistemas, la gestión centralizada de los horarios, incluso los horarios básicos para ir al baño. *La flexibilidad se pone al servicio de la más dura de las rigideces*. El mando unificado sobre los hábitos más básicos del uso del tiempo y del espacio, y los malos tratos, articulan los rasgos más elementales del “nuevo” capitalismo (Colectivo Situaciones 2006, 65).

En las sociedades disciplinarias se encerraba el afuera, es decir, la potencia de invención, reducida ésta a una simple reproducción. El tiempo de la creación de los posibles debía ser limitado y encerrado en plazos y procedimientos rigurosamente establecidos. En las sociedades de control, por el contrario, el tiempo del acontecimiento, de la invención y de la creación de posibles, ya no puede ser considerado como una excepción, sino como lo que hay que regular y capturar. Ya no puede ser neutralizado, sino controlado como tal. En el interior de la empresa postfordista se cuenta como recurso productivo todo aquello que en el esquema de la modernización y racionalización quedaba fuera por defectuoso: incertidumbre de expectativas, contingencia de los puestos y posiciones, identidades frágiles o valores siempre mutables⁶⁶.

En resumen, para el mando, el problema ya no consiste en encerrar el afuera y disciplinar subjetividades. Dado que “la potencia de proliferación de la diferencia ha roto el régimen del encierro, no hay otra forma de actuar sobre estas subjetividades que no sea ‘modulándolas’” (Lazzarato 2006, 82). Ya no son ‘modeladas’ en un espacio cerrado –en el interior de la fábrica–, sino ‘moduladas’ en un espacio abierto –la ‘fábrica-social’. A diferencia de las sociedades disciplinarias, donde se pasaba de manera

⁶⁶ En ese sentido, incluso el nihilismo entendido como el hábito de no tener hábitos, sostiene Virno (2003c), entra en el interior del proceso productivo, deviene requisito profesional, está inmerso en el trabajo asalariado. Solo desde la praxis nihilista, carente de fundamentos sólidos, puede el trabajador postfordista saber cómo comportarse en las fábricas del *just in time*.

lineal de un encierro a otro –de la escuela al ejército, del ejército a la fábrica–, Deleuze muestra que en las sociedades de control nunca existe algo totalmente terminado, acabado. Mientras que las técnicas disciplinarias se estructuraban fundamentalmente en el espacio, las técnicas de control sitúan el tiempo en primer plano. Es la red, y ya no la fábrica, la que controla a los trabajadores y la que captura lo singular y lo colectivo. El control pretende, en definitiva, compactar y reducir la multiplicidad de dimensiones y relaciones que el mundo y la cooperación social implican.

Las interpretaciones *(post)operaistas* de la sociedad de control aplicada a la fábrica social nos parecen muy fecundas. Una línea de investigación que tanto Foucault como Deleuze iniciaron; y que los autores *(post)operaistas* han continuado desde la perspectiva de la acumulación capitalista postfordista.

De los diferentes dispositivos de captura, consideramos que el proceso de financiarización de la economía, en tanto que lugar de mediación entre la empresa y el ‘bios social’ como actor de la producción, es el modo privilegiado con el que el capital postfordista logra capturar la cooperación social. Diferentes autores *(post)operaistas* han prestado especial atención a la dimensión financiera de la economía. Sobre ello nos ocupamos en el siguiente apartado.

b) El exceso de las finanzas: la contrapartida dialéctica del exceso de producción biopolítica

En primer lugar, comenzaremos aclarando un equívoco que suele ser habitual, y sobre el que la totalidad de los autores *(post)operaistas* nos advierten: hablar de financiarización de la economía no quiere decir que no exista más producción industrial. Financiarización del capitalismo significa que la producción se desarrolla bajo el mando del capital financiero y de las lógicas financieras, que son muy distintas de las lógicas industriales. La financiarización es un dispositivo de captura que logra transformar el concepto mismo de acumulación de capital. Ésta consiste, fundamentalmente, en inversiones en dispositivos de producción y captura del valor producido fuera del proceso productivo. Lo financiero es una tecnología propia de la nueva composición orgánica del capital:

Comienza a desarrollarse una nueva figura de la explotación –la explotación directa del *bios*, la exaltación del *welfare* como base de valorización financiera. El mundo de la producción de la sanidad, del cuidado de la niñez y la vejez, de la enseñanza y la educación, etc..., es decir, el mundo de la “producción del hombre para el hombre” deviene la materia prima, mejor, la sangre que circula en el sistema arterial del capital financiero global. El mundo del trabajo es explotado en cuanto *bios*, no solo en cuanto “fuerza de trabajo” sino en cuanto “fuerza viviente”, no solo en cuanto máquina de producción sino en cuanto cuerpo común de la sociedad trabajadora (Negri 2013).

La financiarización, lejos de estar contrapuesta a algún tipo de ‘economía real’, “es la forma de la economía capitalista puesta al mando para la captura y transfiguración del ‘común’ bajo el signo de la renta⁶⁷, entendida, en términos marxianos, como el poder de apropiación de una parte cada vez mayor de los valores creados por la cooperación social sin intervención directa del capital” (Curcio, Roggero 2010). El llamado ‘capital-casino’ no es ninguna aberración ficticia. Para Marazzi (2007c), la financiarización no es una desviación improductiva y parasitaria de la plusvalía, sino la forma de acumulación del capital en el interior de los nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor. No hay lugar para distinguir entre un capitalismo industrial y un capitalismo financiero –siempre parasitario. E igualmente pierde fundamento la tesis según la cual los ciclos sistémicos de acumulación están constituidos por fases de ‘expansión financiera’ a la que siguen fases de ‘expansión material’⁶⁸. Si a lo largo del siglo XX –y Marx ya lo había puesto en evidencia en el XIX– las crisis financieras se basaban en una relación contradictoria entre economía real y economía financiera; en el siglo XXI la economía financiera es invasiva, se expande a lo largo de todo el ciclo económico.

El capital financiero no es, por tanto, una realidad parasitaria; se trata de una figura del capital en sentido pleno, así como lo ha sido, es y lo continuará siendo, el capital industrial. La financiarización de la economía global es una nueva forma de acumulación de capital, simétrica a los

⁶⁷ Carlo Vercellone (2011) habla de un devenir renta del beneficio: ello significa que, a diferencia de la definición clásica de renta, es hoy la renta la que manda sobre el trabajo.

⁶⁸ Esta tesis es central, por ejemplo, en el trabajo de Giovanni Arrighi, *El largo siglo XX*. Madrid: Akal, 2006. También adopta el mismo punto de vista en *Adam Smith en Pekín. Genealogía del siglo XXI*. Madrid: Akal, 2008.

nuevos procesos de postfordización en la producción de valor. Las finanzas no son parsitarias, sino productoras de nuevas relaciones de explotación capitalista. No hay, contradicción, insistimos, sino convergencia entre lo que aún se da en llamar ‘economía real’ –en el sentido de ‘productiva’– y la ‘economía financiera’ o ‘virtual’. La financiarización es el proceso mediante el cual se amplían los procesos de extracción de valor hacia la esfera de la reproducción y la distribución, a esos no-lugares de la producción. Analizar el capitalismo financiero desde esta perspectiva significa hablar de ‘bioeconomía’ (Fumagalli 2010a), pues ya no solo es el cuerpo operando como instrumento material el objeto de extracción de valor, sino también el cuerpo comprendido en su globalidad, como ‘población’. Mezzadra ha definido la diferencia entre la financiarización y el capital industrial de la siguiente forma:

Mientras que el obrero, una vez pasadas las rejas de la fábrica, se encuentra al interior de un sistema de cooperación organizado por el patrón, la mujer negra sola (para usar una figura estereotípica) que contrata una hipoteca *subprime* debe pagar mensualmente la deuda entrando en una serie de relaciones de cooperación, dependencia y explotación que resultan esencialmente indiferentes para el capital financiero, que se limita justamente a “extraer” una cuota de valor producido desde el interior de aquellas relaciones (Mezzadra 2013).

Los mercados financieros son esencialmente exceso: son capitales que proliferan al margen de la producción material. El exceso de las finanzas es la contrapartida dialéctica del exceso de producción biopolítica. La producción de la cooperación social es siempre excedente –decíamos en el anterior apartado– en relación a los valores mercantiles en los que se intenta encerrarlo. El capital financiero persigue siempre capturar esta excedencia.

La financiarización es el intento de reunir estos capitales fijos devenidos independientes, fruto de la cooperación social. Es un proceso que desplaza y aumenta enormemente la mediación productiva en la explotación del trabajo: “este proceso recuerda a la época de los cercamientos en el siglo XVII –*enclosures*–, mediante el cual los campesinos que vivían de y sobre la tierra como bien común fueron expulsados por procesos de privatización y división de esa tierra” (Marazzi 2009b, 37). De la misma manera, la lógica financiera produce un bien común que luego divide y privatiza. La financiarización representa, pues, la modalidad adecuada de

acumulación al nuevo capitalismo. Esta expropiación se realiza, además, sobre elementos del común que las luchas han construido sentando algunas bases institucionales para una economía fundada sobre el conocimiento: muchas de las garantías y producciones colectivas del hombre para el hombre, como el sistema sanitario o el educativo.

¿Cuál es, entonces, el nexo entre financiarización y procesos de producción de valor? La subsunción de la sociedad –o dicho con mayor precisión, la subsunción de la vida misma, del ‘bios social’– bajo el dominio del capital. Y, ¿cómo se ejerce el mando de unos mercados situados en lo más alto de la estructura social? Este poder se ejerce mediante el uso cada vez más extendido del control monetario, cuya finalidad es la acumulación de renta financiera. Este control financiero organiza las relaciones productivas y reproductivas a partir de esquemas de consolidación e intensificación de los dispositivos de explotación.

En resumen, la financiarización se propone como el único horizonte de captación y de medida del trabajo social en este nuevo modo de producir postfordista. Si las finanzas construyen e imponen la medida del trabajo social, si ellas invisten la vida, entonces el beneficio y el salario se dan hoy en la forma de renta o de deuda (Vercellone 2011). Los mercados financieros son el aspecto más innovador del capitalismo postfordista, donde se condensan y operan las variables centrales del nuevo modelo de acumulación: el lenguaje y el *general intellect*. Por el momento, no existe otra medida del trabajo cognitivo que no sea a través de los instrumentos financieros: “en el fondo, estamos como los *commons* del 1600 inglés, las tierras cercadas que han dado lugar a la propiedad y al capitalismo. Somos, de nuevo, fisiócratas. Y la financiarización permite crear nuevos cercos, crear escasez dentro de la abundancia. En este contexto, por ejemplo, no hay falta de liquidez, como tampoco hay falta de vivienda. La única cosa escasa en este sistema son los derechos sociales” (Marazzi 2003a).

5. HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA DE LA PRECARIEDAD

Recapitulamos lo hecho hasta aquí. El capítulo II lo hemos dedicado a la lucha obrera y a la crisis del régimen de fábrica, es decir, analizamos la ‘composición de clase’ en el régimen de fábrica y la ‘descomposición’ del capital a partir de las luchas de los años sesenta y setenta. En los capítulos III y IV hemos analizado el proceso de ‘recomposición’ del capital –el postfordismo y sus dispositivos de captura. En este capítulo V, atenderemos a la ‘composición técnica’ del trabajo –la precariedad como categoría estructural. La pregunta a la que intenta dar respuesta este último capítulo, siguiendo en nuestro desarrollo el método *operaista*, es: ¿Cuál es la ‘composición técnica’ del trabajo en el postfordismo?

Desde marcos teóricos alejados de la corriente *(post)operaista*, se han analizado los conceptos de precariedad y vulnerabilidad desde el punto de vista de la naturaleza humana: somos seres precarios desde el mismo nacimiento, desde el comienzo de nuestra existencia individual. Desde el nacimiento, nuestra supervivencia depende de diferentes redes sociales y distintos niveles de sociabilidad. La precariedad, desde esta perspectiva, no es un hecho individual; denota una vulnerabilidad existencial común que se comparte con los demás, una condición –ser precarios– que designa una dimensión ontológica de la vida.

El *(post)operaismo*, en cambio, ha abordado la precariedad no desde su dimensión ontológica sino política⁶⁹. Por precariedad no solo se refieren y

69 Gerald Raunig (2008) ha prestado atención a distintas acepciones del término ‘precario’ en tanto que condición política. En el modo en que se usa en el lenguaje cotidiano, ‘precario’ está emparentado con términos de otras lenguas que significan falta de seguridad o estabilidad, sujeto a condiciones azarosas o desconocidas. En la ley romana, *precarium* denominaba un tipo de concesión inestable de un derecho que no se basaba en un acuerdo legalizado –por ejemplo, un contrato revocable acordado entre civiles que otorgaba a uno el derecho a utilizar algo en tanto en cuanto el poseedor original no reclamase su retorno. En italiano, *salariato* –como en francés *salariat* y en castellano ‘asalariado’– viene a significar el estatuto legalmente definido del trabajo asalariado, reconocido por un sistema de instituciones legales y sociales. Desde esta perspectiva, *precariato* es la otra cara de ese estatuto, la de quien trabaja sin regulación ni derechos. En italiano ordinario, la palabra *precariato* designa en particular el área del mercado laboral en la que no hay reglas fijas para el empleo, el salario y la jornada de trabajo. En el mundo de habla inglesa, sin embargo, la palabra ‘precariedad’

engloban, claro está después de lo desarrollado hasta aquí, a los trabajadores precarios, un concepto restringido a la precarización del trabajo, sino a un estado general existencial como fuente de sujeción política: la precariedad como la nueva disposición de la explotación – captura y expropiación– del trabajo vivo en el postfordismo; la precariedad como categoría estructural del nuevo régimen de acumulación; como instrumento de gobierno; como fundamento para la acumulación capitalista que sirve de regulación social y control; como falta de seguridad que cubre la totalidad de la existencia, el cuerpo y los modos de subjetivación; y como dispositivo que regula la relación entre el capital y el trabajo vivo.

Siguiendo la perspectiva política adoptada por el *(post)operaismo*, es claro que la precariedad ya existía en los regímenes anteriores al postfordismo – en los regímenes esclavistas, feudales o fordistas–, la vida humana ya estaba sometida y sujeta a lo contingente y precario. Entonces, desde la perspectiva *(post)operaista*, ¿qué quiere decir que la precariedad es la categoría estructural del nuevo ciclo de acumulación capitalista? ¿Qué quiere decir que la precariedad forma parte creciente de las técnicas de normalización gubernamental? ¿Qué quiere decir que la condición precaria es la condición subjetiva de la nueva composición técnica del trabajo? ¿Qué quiere decir que la precariedad es la forma general de la subjetividad social en el postfordismo? ¿Qué quiere decir que es el elemento transformador de todo el ciclo productivo? En lo que sigue, vamos a tratar de delinear las respuestas a estos interrogantes.

desapareció de su léxico durante la década de los años ochenta, y volvió a cobrar fuerza a finales de los noventa en determinados ámbitos del movimiento antiglobalización –algo parecido sucedió con el término francés *précaire*, que se ha venido utilizando con cada vez más frecuencia desde la década de 1980 en el contexto de las ciencias sociales. La palabra ‘precariedad’ fue un catalizador para el desarrollo de una nueva política radical de la vida cotidiana. Desde entonces, ha conseguido un estatus como área de interés e investigación académica. En este sentido, para Neilson y Rossiter (2008, 53) la aparición de la precariedad como objeto de estudio académico se corresponde con su debilitamiento en tanto que concepto motivador de las actividades de los movimientos sociales. Por último, atendiendo a su etimología, la palabra ‘precario’ deriva de la voz latina *prex plegaria*, por lo que precariedad es aquello que se consigue mediante súplicas, por voluntad o concesión de otros. Así, el adjetivo ‘precario’ confiere al sustantivo ‘precario’, asociado al individuo, una característica de inseguridad, propia de toda condición fundada en alguna concesión o beneficio derivado de algún permiso adquirido, aunque sin ninguna seguridad por su permanencia.

5.1 EL BIOS PUESTO A TRABAJAR: LA PRECARIEDAD COMO CONDICIÓN BIOPOLÍTICA

a) ‘Biopoder’ y ‘biopolítica’ en M. Foucault y A. Negri

Es en 1976, en el marco del primer tomo de *Historia de la sexualidad* y en el curso impartido en el *Collège de France*, titulado *Defender la sociedad* (1975-1976), cuando Michel Foucault introduce por vez primera reflexiones en torno al biopoder, cuestión a la que dedicará unos cinco años de reflexión, si bien luego volverá a estar presente en sus cursos *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979).

Foucault abre un dominio de análisis donde ensaya establecer las relaciones posibles entre el modelo económico y las subjetividades desde una perspectiva biopolítica. A partir de estos análisis, el *(post)operaismo* inscribe sus análisis de investigación en la genealogía de la gubernamentalidad y de las tecnologías de poder que elabora Foucault para explorar el lugar de la subjetividad al interior de los modos de producción postfordistas: vislumbrar los efectos y modos de subjetivación que implican y propician, descodificando la racionalidad inherente a los sistemas de control e inscribiendo los análisis desde la perspectiva del nuevo ciclo de acumulación postfordista.

Foucault afirma que, a grandes rasgos, encontramos dos paradigmas de poder al analizar la historia francesa y europea: el poder soberano y el biopoder. El primero sería el poder de las monarquías europeas, que predominaría, como tecnología de poder, hasta el siglo XVI y principios del siglo XVII. Este tipo de poder, este paradigma, estaría caracterizado por una determinada forma de castigo, por una determinada forma de matar. Deriva formalmente de la *patria potestas* romana: el padre disponía de la vida de sus hijos; el padre que daba la vida podía disponer de ella. En la era del poder soberano, el poder se afirmaba a sí mismo “haciendo morir y dejando vivir”.

El término ‘biopoder’, en cambio, debe entenderse como un poder que se ejerce sobre la vida, comprendida ésta como el factor que une a todos los

individuos, vale decir, la especie, que agrupa a los sujetos bajo un conjunto de rasgos biológicos compartidos. De esta manera, el ejercicio del biopoder permite la instauración de una tecnología biopolítica, que se anclará en la población para administrar sus procesos vitales comunes, introduciéndolos en el campo de la gestión política. Es entonces cuando, por primera vez, la vida entre en escena como categoría política.

El biopoder, a su vez, desarrolla dos dimensiones: la anatomopolítica y la biopolítica. La primera es una técnica que surge en los siglos XVII y XVIII, basada en la disciplina como instrumento de control del cuerpo social penetrando en él hasta llegar a sus átomos. Las herramientas anatomopolíticas son la vigilancia, el control, la intensificación del rendimiento, la multiplicación de capacidades, la utilidad, etc. Estas técnicas del poder actúan sobre el detalle, sobre el hombre-cuerpo, sobre el cuerpo de los hombres de forma individualizadora buscando disciplinar sus comportamientos, transformarlos en cuerpos dóciles. Lo que se produce es la imposición de una relación docilidad-utilidad aplicada sobre el cuerpo. Y es justamente a través de la disciplina como se llega a este cometido.

La otra dimensión del biopoder se desarrolla entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, denominada por Foucault como biopolítica. Ésta no intervendrá sobre el hombre-cuerpo directamente, sino más bien sobre los fenómenos masivos de la población, sobre el hombre como especie biológica. Es por ello que esta técnica de poder se apoyará en una nueva y múltiple figura que es la 'población'. Es ella la que será incorporada por el poder en la medida en que la vida se vuelve en todos los sentidos asunto de gobierno, así como éste deviene antes que nada gobierno de la vida. Asistimos entonces a la denominada estatización de lo biológico.

Si la anatomopolítica pretendía actuar sobre el detalle debido a la inoperancia del poder soberano, la biopolítica actuará a otra escala, sobre los fenómenos globales, teniendo en cuenta que habrá una clara conexión entre unos y otros en la práctica. La biopolítica aborda a los hombres a partir de aquellos procesos de conjunto que son propios de la vida orgánica de los hombres.

Para Foucault, la biopolítica constituye una innovadora tecnología de poder que viene a intervenir y regular las poblaciones humanas,

tomándolas a éstas como especie biológica, gestionándolas y gobernándolas por medio de herramientas tales como la medicina, la demografía, la higiene pública o el urbanismo. La vida biológica del hombre pasa a ser tomada en cuenta por el poder como nunca antes para su regulación. La biopolítica busca regular ahí donde el poder soberano quería extirpar. La biopolítica, en palabras de Deleuze (1994, 229), pretende moldear y corregir capturando líneas de fuga, integrando lo que no se quiere dejar integrar, aquello que chorrea.

Así, para transformar al campesino inglés, por ejemplo, expulsado del campo debido a las apropiaciones colectivas masivas hacia la ciudad, en un obrero, en un trabajador, se le debieron aplicar prácticas de disciplinamiento y normalización que el poder soberano no estaba capacitado para realizar –remitimos a los análisis del capítulo IV sobre los dispositivos de control. Lo que al poder soberano se le escapaba era la fuga efectuada por aquellos trabajadores que no pueden más que rechazar el trabajo que les es impuesto. Éstos son los inadaptados que plantean un desafío a las funcionalidades requeridas por las nuevas demandas sociales y administrativas, los desafíos que ponen en jaque el modelo del poder soberano. El poder soberano deviene, así, inoperante para realizar este tipo de prácticas de intervención sobre los hombres, en forma individual y colectiva, con mayor precisión. El poder soberano, además, se ve incapacitado de tratar con una figura nueva que surge a esta altura de la modernidad: la población.

De la obra de Foucault, Negri ha prestado especial atención a los conceptos de ‘biopoder’ y ‘biopolítica’. Sin embargo, toma esta lectura en una dirección diferente, pues el concepto de biopolítica, a su juicio, necesita en última instancia encarar y abordar la cuestión del trabajo. La necesidad de abordar los conceptos desde la cuestión del trabajo está siempre presente en la obra de Negri –sosteníamos en el marco teórico–, es una constante que nace de su definición como marxista, y, como tal, de la idea siempre vigente de que el mundo se construye a partir del trabajo vivo.

En este sentido, entiende su definición de la biopolítica como una ampliación de la investigación que Foucault había emprendido: en lugar de hacer caso omiso o dejar de lado la elaboración que Foucault hizo de la biopolítica en el contexto del ejercicio de la sexualidad, adoptó esa

elaboración y la amplió a fin de dar cuenta de la construcción general del cuerpo en los ámbitos indistinguibles de la producción y la reproducción, es decir, en el ámbito del trabajo inmaterial. Esa ampliación de la investigación le permitió también clarificar algo que en Foucault había quedado, a juicio de Negri, relativamente indefinido: la relación entre biopolítica y biopoder.

Si permanecemos demasiado atados a un análisis filológico de los textos de Foucault, nos advierte Negri, podríamos pasar por alto la cuestión central: sus análisis del biopoder apuntan no solo a una descripción empírica de cómo funciona el poder para y a través de los sujetos, sino también al potencial de producción de subjetividades alternativas, indicando de tal suerte una distinción en la afirmación de Foucault según la cual la libertad y la resistencia son precondiciones necesarias para el ejercicio del poder (Hardt, Negri 2013).

Para Negri, en tanto la vida se ha vuelto enteramente productiva, interpreta la biopolítica no como un flujo paralizante sobre el conjunto de la sociedad, sino como la apertura de nuevas posibilidades de combinar creación y resistencia. Así, identifica el biopoder con la nueva figura de la soberanía y del mando sobre el trabajo –el mando financiero, por ejemplo. El biopoder es el poder sobre la vida, se configura sobre la reproducción del individuo y sobre la potencia biopolítica de los cuerpos. La biopolítica, por el contrario, la identifica con las potencias productivas de la vida: la producción de afectos, de lenguajes a través de la cooperación social, la interacción de cuerpos y deseos.

También afirma Negri que la biopolítica es “la creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación” (Hardt, Negri, 2013, 77). Es el terreno sobre el que la fuerza de trabajo ejercita a la vez su capacidad de producción y de resistencia. El campo de inmanencia es propuesto como el terreno biopolítico creativo. Es la expresión del deseo vital de los sujetos que se enfrenta con el biopoder. Decir que la vida resiste significa afirmar su potencia, es decir, su capacidad de creación, de invención, de producción y de subjetivación. Es lo que Negri llama ‘biopolítico’: la resistencia de la vida al poder, dentro de un mismo poder que ha investido la vida.

b) El plusvalor interrelacionado de manera directa con el ciclo de la vida de los seres humanos

En el capítulo III sosteníamos que el trabajo y la producción postfordista no se limita a la producción mecánica en el interior de la fábrica mediante la creación de bienes e instrumentos. Decíamos también que cuando la producción se convierte en una producción comunicativa y lingüística, es toda la sociedad la que se pone a trabajar –la ‘fábrica-social’. Esto significa que lo que se pone a trabajar es el ‘bios’, la vida social y la subjetividad como componentes del proceso de producción. Si se pone a trabajar el ‘bios’, entonces nos encontramos en una condición ‘biopolítica’, en la que el trabajo modifica sistemática y continuamente la vida.

Definir así el trabajo en el postfordismo no quiere decir que la invasión del espacio de la vida de los individuos sea algo nuevo. Las fenomenologías históricas de la esclavitud y del patriarcado nos han documentado ampliamente estas experiencias biopolíticas de dominio. Es cierto que el trabajo siempre ha permeado sobre la vida, pero hoy asistimos a una mutación radical: vivir y trabajar son una y la misma cosa. Que el trabajo inmaterial produzca al mismo tiempo subjetividad y valor económico demuestra en qué medida la producción capitalista ha invadido la totalidad de la vida. Los modos posfordistas de producción se caracterizan, pues, por su creciente entrelazamiento con la vida de los seres humanos.

El bios social, la vida puesta a producir, se reproduce y se extiende en el espacio indefinido de las relaciones entre los sujetos y en las redes de la acción comunicativa. Escribe Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* (1994, 118):

El plusvalor y la organización capitalista en su conjunto pasan cada vez menos por la coordinada espacio-tiempo correspondiente al concepto físico-social de trabajo. Más bien resulta como si la alienación humana fuera sustituida en el propio plusvalor por un “sometimiento maquinal” generalizado, de manera tal que se puede extraer un plusvalor independiente de cualquier trabajo (del niño, del pensionado, del desocupado, del televidente, etc.).

Para Negri (2000b), en la ‘fábrica-social’ la vida ya no es producida en los ciclos de reproducción subordinados a la jornada laboral. Por el contrario, la vida es la que infunde y domina toda la producción: “de hecho, el valor del trabajo y la producción está determinado en las profundidades de la víscera de la vida”. La subjetividad es, entonces, la base de los procesos de la economía inmaterial y de las formas de trabajo postfordista en que trabajo y vida tienden a confundirse. El trabajo se ha hecho vida, la vida se ha puesto a trabajar. El trabajo ya no es solamente una actividad entre las demás actividades que el hombre realiza en una sociedad; el trabajo es hoy la vida misma.

El capitalismo postfordista tiene por materia prima las características que nos definen como *Homo Sapiens*. Los aspectos que distinguen nuestra especie no quedan en segundo plano, como trasfondo o como presupuesto implícito. Como humanos no solo tenemos la posibilidad y capacidad de trabajar; en el postfordismo, nos hemos convertidos en el trabajo. Para Negri (2003c) se trata de un gran cambio histórico: estas mutaciones no solo transforman las estructuras de la producción y del poder, sino también los sentimientos de la gente, las formas del lenguaje y las expresiones del deseo. Se establecen nuevos códigos, se imponen nuevas formas de mando, se disponen nuevos controles:

No es nuevo que el capitalismo esclaviza. Lo nuevo es que lo esclavizado ya no sea solo cuerpo mudo, repetición muscular [...] Ahora se agrega la esclavitud del alma: la potencia de vínculo, de innovación, de charla, de percepción, de invención cotidiana, de memoria, de habla. Todas aquellas aptitudes creativas que ponemos en juego a lo largo de nuestras vidas, en cualquier situación, en las más cotidianas, son ahora puestas a trabajar, puestas a obedecer (Colectivo Situaciones 2006, 133).

Cuando el *(post)operaismo* sostiene que el trabajo coincide con la vida no hace referencia únicamente a la subsunción de una categoría en la otra, sino de un cambio de paradigma que requiere una redefinición tanto del trabajo como de la vida. El trabajo no se extiende y recubre la vida sin que estas dos categorías cambien de naturaleza: “bios no puede ya referirse a su reproducción en los procesos biológicos de conjunto, así como el trabajo no puede ya definirse según las categorías de la división entre fábrica y sociedad, trabajo manual y trabajo intelectual. El trabajo escapa a su reducción a mecanismo sensomotor, como la vida escapa a su reducción biológica” (Lazzarato 2006c, 78).

Fumagalli (2010a) acuña el concepto de ‘bioeconomía’: el acto de acumulación presupone la existencia de un dispositivo de poder sobre las actividades existenciales con el fin de transformarlas en relaciones económicas productivas. Desde este punto de vista, la bioeconomía es el aspecto complementario y simétrico de la biopolítica. Si por biopolítica se entiende la capacidad de acción de un dispositivo de control social y jurídico, la bioeconomía es su análogo en relación con los mecanismos de producción, acumulación y redistribución. El concepto de bioeconomía nos remite a una crítica de las relaciones de poder dirigidas a la expropiación de valor.

Una de las características esenciales de la producción bioeconómica, señala Fumagalli, es la desmaterialización del capital fijo y la transferencia de sus funciones productivas y organizativas al cuerpo vivo de la fuerza de trabajo –como sosteníamos en el capítulo III, en el apartado sobre el *general intellect*. En el capitalismo postfordista, el ser vivo contiene en su interior ambas funciones: capital humano y capital variable, esto es, los instrumentos que son producto del trabajo pasado y el trabajo vivo presente: el ‘bios’.

He aquí cómo la organización capitalista hoy se caracteriza por técnicas de poder de tipo biopolítico. Con este término, Foucault, decíamos, hace referencia no al control del hombre como simple cuerpo físico, sino más bien al hombre como especie. La biopolítica tiene como hoy como objeto de control la vida en todos los aspectos en que ésta pueda afectar los flujos del mercado.

Esta dimensión biopolítica del trabajo comporta una mutación de la figura espectral de la mercancía. En el libro I de *El Capital*, Marx sostiene que el fetichismo de la mercancía nace de la ocultación del carácter social del trabajo que la ha producido. En el postfordismo, esta ocultación se extiende ahora a todo el mecanismo de producción y circulación de las mercancías. El rostro sucio y las manos de grasa de los sujetos de la fábrica ponían en evidencia a los cuerpos que estaban atravesados por el trabajo; el maquillaje y la *manicure*, por el contrario, ocultan que cuerpo y el trabajo son hoy una y la misma cosa. Se torna imposible representar al cuerpo marcado por el trabajo, porque es imposible la distancia que posibilitaría esa representación: somos trabajo.

El vídeo de Marcelo Expósito, “La situación de la clase trabajadora en Abandoibarra” (2012), muestra los cambios acaecidos en las industrias pesadas y portuarias en el marco de la globalización. A través de representaciones típicas de diferentes espacios de trabajo ‘creativo’, muestra cómo las nuevas figuras del trabajo postfordistas se incrustan literalmente en el cuerpo del antiguo modo de producción social fordista: antiguas fábricas, antiguos cuarteles militares, antiguos hospitales, antiguas cárceles, se transforman en edificios donde el añadido de modificaciones técnicamente avanzadas aprovechan las fachadas o las estructuras arquitectónicas de estas instituciones. Con ello, se efectúa un borrado de la historia y la memoria del poder asociado a dichas estructuras; así como también un olvido de las resistencias, del conflicto, del antagonismo, de las tensiones que siempre estuvieron inscritas en las instituciones disciplinarias modernas⁷⁰. La limpieza con la que hoy se nos presentan estos antiguos espacios de trabajo fordista –como el *Guggenheim* o el Palacio Euskalduna, antiguos astilleros–, trata de borrar no la suciedad del presente, sino esa historia y esa memoria, una limpieza que haga parecer que el trabajo ha desaparecido, que no quede huella de él.

En relación a la dimensión biopolítica del trabajo postfordista que estamos analizando, hemos de complementar estos análisis con una tesis importante que introduce Paolo Virno, a saber, la irrupción del modo de producción postfordista supone que, por primera vez en la historia, naturaleza y cultura coinciden con una condición ontológica.

c) El postfordismo: sociedad y cultura coinciden con una condición ontológica

Para Virno (2003c), nuestro tiempo se caracteriza por un modo de producción que moviliza en beneficio propio todas las prerrogativas fundamentales de la especie *Homo Sapiens*: facultad de lenguaje, autorreflexión, afectos, tonalidades emotivas, gustos estéticos, carencia de

⁷⁰ Esta forma de incrustar las nuevas figuras de trabajo postfordista en el cuerpo del antiguo modo de producción es una de las formas posibles de dar cuenta de la simultaneidad asincrónica que analizábamos en el capítulo III: atender a los residuos de lo previo como método genealógico.

instintos especializados y adaptación a lo imprevisto⁷¹. Lo que entendemos por naturaleza humana es la materia prima para la producción capitalista. Esta naturaleza humana, interpretada como un conjunto de condiciones bio-antropológicas invariantes –la facultad del lenguaje, la neotenia como la permanencia de rasgos juveniles en el comportamiento adulto, la ausencia de un entorno físico– se han convertido en los rasgos sociológicos de la fuerza de trabajo postfordista. En la época postfordista, roles y tareas coinciden con el *gattungswesen* [existencia genérica], de la cual habla Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.

La tesis de Virno es que el postfordismo saca a la luz directamente los caracteres de fondo de la especie humana⁷². El postfordismo es, en el plano histórico y social, una repetición histórica y social de la antropogénesis:

En el plano ontológico o, dicho de otro modo, en el plano de las condiciones invariables, constantes, de nuestra especie, de la especie humana, del *homo sapiens*, es correcta, al menos en parte, la teoría de la

⁷¹ Vassilis Tsianos y Dimitris Papadopoulos (2006) acuñan la expresión “experiencia corporeizada de la precariedad” en el postfordismo. Con esta expresión, Tsianos y Papadopoulos se refieren al modo en que el régimen del capitalismo corporeizado acaba inscribiéndose en “la carne del trabajo vivo”. A esta experiencia corporeizada le otorgan varias características: “Vulnerabilidad: la continua experiencia de la flexibilidad sin ninguna forma de protección; hiperactividad: el imperativo de adaptarse a la disponibilidad constante; simultaneidad: la capacidad de manejar a la vez los distintos tiempos y velocidades de múltiples actividades; recombinación: los entrecruzamientos entre varias redes, espacios sociales y recursos disponibles; inquietud: estar expuesto o expuesta a la sobreabundancia de comunicación, cooperación e interactividad, e intentar sobrellevarla; inestabilidad: la continua experiencia de la movilidad a través de distintos espacios y líneas temporales; agotamiento afectivo: la explotación emocional o la emoción como elemento fundamental del control de la competitividad laboral y las dependencias múltiples; y astucia: capacidad para ser falso, persistente, oportunista, un tramposo”.

⁷² Para una crítica de esta tesis de Paolo Virno, véase el texto de Antonino Firenze “Invariante biológico y naturaleza humana. Notas críticas sobre el uso de la antropología filosófica en Paolo Virno”, de próxima aparición (otoño-invierno 2014) en un libro colectivo publicado por la editorial *Artefakte* y coordinado por Antonio Gómez Villar y Sonia Arribas. Firenze revisa críticamente el concepto de “naturaleza humana” tal y como el filósofo italiano Paolo Virno lo articula en su sugerente texto, aparecido en Italia hace ya unos años, titulado *Scienze sociali e natura umana. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*. Discute la viabilidad de la premisa antropológico-filosófica que fundamenta la tesis principal de Virno que exponemos en este apartado.

antropología filosófica que dice que el ser humano es, sobre todo, un ser no especializado. Es el más pobre de los animales en relación a su carencia de instintos especializados y no tiene un ambiente preciso, determinado. En general, la cultura, la sociedad, disimuló y escondió esta condición creando formas de especialización para el animal no especializado y creando ambientes artificiales para el animal que no tiene ningún ambiente (Virno 2003c, 132).

Por tanto, afirma Virno, cultura y sociedad escondían aspectos distintivos de la naturaleza humana. El postfordismo, en cambio, es la primera sociedad y la primera cultura que no esconde estos aspectos, sino que, por el contrario, los valoriza, los introduce en el centro de los procesos productivos, los saca a plena luz. Según esta perspectiva, es posible encontrar en la obra de Paolo Virno una cierta continuidad entre las preocupaciones que aparecen en *Gramáticas de la multitud* y estas indicaciones en torno al animal humano, el lenguaje, la innovación y lo “abierto”.

La falta de un ámbito confortable y seguro, propio de la condición humana, deviene un dato aún más radicalizado en nuestro contexto histórico concreto. El hecho de que el animal humano en todos los momentos de su vida parece tener que aprender cosas desde cero es también una regla social contemporánea con exigencias sin precedentes, que en el mundo del trabajo se llama “formación permanente”. Entonces, la neotenia, es decir, el hecho de que ciertos estados infantiles no consolidados permanecen durante toda la vida, deviene un fenómeno concreto de nuestro mercado laboral. Ésos son solo dos ejemplos, entre tantos otros, en los cuales las condiciones biológicas de la especie, que en diversos momentos históricos funcionaron como presupuestos, aparecen hoy en la superficie como datos materiales productivos y culturales con sus consecuencias en la vida histórica y política (Virno 2013, 35-36).

Esta unión entre naturaleza e historia es la base de la filosofía materialista de Virno. Para Virno, Marx, Hobbes, Spinoza, Deleuze y Simondon forjaron sus ideas propias y moldearon el planteo de un materialismo que busca unir naturaleza e historia. Por naturaleza humana entiende el filósofo italiano el conjunto de condiciones invariantes que son verdaderas desde siempre y que constituyen la base para todo lo que cambia en nuestra vida:

Condiciones que abren a la historia, a la temporalidad, a la mutabilidad y que este conjunto de condiciones pueden reducirse al hecho de que somos animales lingüísticos y que no nacemos sabiendo que hacer, sino que debemos aprender. Existen condiciones fijas, constantes, siempre iguales que en el ser humano permiten luego la gran mutabilidad, el gran cambio de modos de producción, costumbres, culturas. En el postfordismo, la precariedad, la inestabilidad, la ausencia de un ambiente determinado, que es un elemento de la naturaleza humana, se convierte también en características sociales, sociológicas. El capitalismo contemporáneo evoca la naturaleza humana como tal, pero en una configuración histórica muy particular: hecha de explotación. El capitalismo es una economía ligada a la naturaleza humana (Virno 2004e).

‘Flexibilidad’, en todas las lenguas del mundo, significa ‘no especialización’. Richard Sennett (2000) también ha prestado atención a la palabra ‘flexibilidad’, la cual entró en la lengua inglesa en el siglo XV. Su sentido original derivaba de la simple observación que permitía constatar que aunque el viento podía doblar un árbol, sus ramas volvían a la posición original. ‘Flexibilidad’ designa la capacidad del árbol para ceder y recuperarse, la puesta a prueba y la restauración de su forma.

¿Cuáles son los requisitos principales que se exige a la fuerza de trabajo en los modos de producción postfordistas? Las comprobaciones empíricas coinciden en la respuesta: “disposición a la movilidad, capacidad de mantenerse al paso de las reconversiones más bruscas, adaptabilidad desvinculada de cualquier interdependencia, ductilidad en el cambio de un conjunto de reglas a otro, predisposición a la interacción lingüística, un cierto control de los flujos de información o la costumbre de manejarse entre ilimitadas posibilidades alternativas” (Virno 2003d, 46).

Los nuevos modos de producción evidencian una alteración fundamental en las formas de considerar a los saberes, y principalmente en las dimensiones de las calificaciones que son priorizadas. Lo actitudinal por sobre las calificaciones técnicas y el ‘saber ser’ sobre el ‘saber hacer,’ son los nuevos lemas que aseguran la productividad y la buena gestión de las relaciones de trabajo: “la adaptación al cambio ininterrumpido, los reflejos probados por la cadena de conmociones perceptivas, un fuerte sentido de la contingencia y de la aleatoriedad o una mentalidad no determinista se elevan al rango de auténtica fuerza productiva” (Virno 2003d, 47).

El carácter abierto, el riesgo, la carencia de límites preestablecidos se convierte en un valor para la fuerza de trabajo postfordista. Esta incertidumbre no se presenta como precariedad sino como invitación a la aventura, a un estilo de vida opuesto a las seguridades burguesas. Las disposiciones racionales, de cálculo, de previsión, que caracterizaron al capitalismo fordista, ceden su sitio a los afectos y las pasiones⁷³.

d) La “empresarialización de la vida”: el olvido de Negri

En el capítulo IV hemos prestado atención a la noción de ‘lo común’ en Negri, sobre la cual queremos volver ahora introduciendo una perspectiva crítica. En nuestra opinión, desde la concepción de ‘lo común’ de Negri es imposible rastrear los modos en que los individuos interiorizan las necesidades del capital, como elemento fundamental en los procesos de subjetivación postfordistas. Esta deficiencia que hallamos en el análisis de Negri imposibilita, a nuestro juicio, el abordaje de la precariedad desde el análisis de la deuda como dispositivo de control de la subjetividad y de formas de vida. Consideramos, pues, que es del todo pertinente complementar, y a veces impugnar, el análisis negriano desde la figura propuesta por Foucault del “empresario de sí”, como tránsito fundamental para sostener que, en el postfordismo, la precariedad ha de ser entendida como figura subjetiva encarnada en el individuo endeudado, ahondando así en la dimensión biopolítica de la composición técnica del trabajo.

Y es que para Negri (2011), en la producción biopolítica el capital no determina la disposición cooperativa, sino que el trabajo mismo produce cooperación autónomamente respecto al poder de mando capitalista. A su juicio, la fuerza de trabajo biopolítica está tornándose cada vez más autónoma, mientras que el capital se limita a gravitar sobre ella de forma parasitaria a través sus aparatos de captura, sus mecanismos de explotación y redes financieras.

‘Lo común’ siempre es presentado por Negri como una relación positiva y cualitativamente nueva entre el trabajo y el capital, a través de la cual el trabajo siempre se convierte en una labor autónoma, autoorganizada, productora de cooperación social. Para Negri, todas las actividades que tiene lugar en el marco de la producción postfordista se crean de forma

⁷³ Por ejemplo, la figura del *coach*, el entrenador que consigue que los implicados viertan en la tarea no solo sus capacidades racionales, sino toda su interioridad.

interna al trabajo y de forma externa al capital. Una relación que, además, siempre contiene la posibilidad de desarrollar formas cooperativas de trabajo. Desde nuestra perspectiva, el problema de esta concepción negriana radica en considerar que el desarrollo de la cooperación social es siempre un proceso autónomo y autoorganizado.

Desde la perspectiva negriana, en la medida en que la producción deviene cada vez más inmaterial, lo fundamental es cómo escapar a la captura que realiza el capital de la riqueza producida. En lo fundamental, consideramos que Negri acierta en proponer la explotación postfordista como expropiación y captura. Sin embargo, nos parece que no siempre la formación de ‘lo común’ y la organización del trabajo contienen la anterioridad ontológica al proceso de captura que él describe. Y es que el proceso que Negri siempre presenta como anterior y autónomo, muchas veces es un proceso que contiene una anterioridad ontológica bien distinta, esta es, la interiorización por parte de la fuerza de trabajo de las necesidades del capital. Sucede entonces que el proceso de producción es, en efecto, inmanente –el postfordismo es un plano de inmanencia– en el cual se produce no un desarrollo de la cooperación social, determinada por una lógica propia, que luego es capturada y expropiada por el capital, sino un desarrollo automático de la interiorización de las necesidades del capital y la lógica del mando.

Dado que la producción de la cooperación social está estructurada en beneficio de la acumulación, no siempre el trabajo puede tener un carácter autónomo. Escribe Federici (2013, 200-201) al respecto: “lo común no puede ser producido cuando tenemos que ofrecerles bebidas a los clientes sin importar sus posibles problemas de hígado o si debemos convencerles de comprar un vestido, un coche o unos muebles que puede que no sean capaces de pagar, sin escatimar en hincharles el ego, dando consejos y comentarios según prescripciones previas”.

Desde esta perspectiva, entendemos que Negri no utilice la figura del “empresario de sí mismo” de Foucault –a pesar de ser un gran conocedor de su obra– como figura fundamental en el análisis de la naturaleza de la fuerza de trabajo en el postfordismo. Al presentar Negri ‘lo común’ siempre como una anterioridad ontológica autónoma, no tiene necesidad alguna de rastrear en ‘lo común’ los procesos de subjetivación que

comporta la necesaria adecuación a las necesidades del capital que ha de asumir la fuerza de trabajo.

Así, Negri obvia que el trabajo inmaterial contiene elementos de autoempresa, que el objetivo de la regulación empresarial de la vida es que cada pequeño aspecto de la cotidianidad sea comprensible como relación empresarial, y no como un proceso cooperativo y autónomo. Por una parte, es cierto que el trabajo, en el postfordismo, está inserto en una producción común, cooperativa; pero, por otra, es cierto también que el trabajador es hoy un empresario de sí mismo, en la medida en que pone en juego un capital de conocimiento.

Con ello, no queremos negar validez al proyecto negriano –y por extensión (*post*)*operaista*– de la posibilidad de articular una socialización autónoma, al margen de la valorización capitalista, a partir de nuevas institucionalidades fundadas en la fuga y el éxodo. Por el contrario, nuestra crítica se dirige a la determinación ontológica en la que Negri inscribe su concepción de ‘lo común’, al hecho de que obvie que cada sujeto posee un capital propio, que el individuo se convierte en un espacio gestionable. Las singularidades de la cooperación social se manifiestan como ‘yo empresa’, como autogestión declinada al modo de “empresario de sí mismo”.

En las teorías del capital humano, el individuo se comporta como un capital. De este modo, conduce a “multiplicar el modelo económico para hacer de él un modelo de relaciones sociales, un modelo de existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con el entorno, con su futuro, con la familia, con su pareja, sus seguros y su jubilación, se convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple” (Foucault 2008, 277).

Desde el punto de vista del trabajador, el salario ya no es solo el precio de venta de su fuerza de trabajo; es un ingreso de su capital, esto es, de un capital humano indisociable de quien lo posee: trabajador y capital son una y la misma cosa: “esta transformación del asalariado en capital humano, en ‘empresario de sí mismo’, es, pues, la realización simultánea de procesos de subjetivación y procesos de explotación. Es el propio individuo quien se desdobra, siendo a un mismo tiempo capital y fuerza de trabajo” (Lazzarato 2006b, 86).

En el texto de Foucault del año 1979, *El Nacimiento de la biopolítica*, aparece plasmada una nueva concepción de lo social y de la fuerza de trabajo. Muestra en este seminario los procesos que han consolidado la privatización de lo social y el surgimiento del hombre ‘empresario de sí mismo’: “es el hombre empresario de sí mismo, siendo él su propio capital, siendo para él mismo su propio productor y siendo para él mismo la fuente de sus ingresos” (Foucault 2008, 265).

Foucault describe la transformación del trabajador en ‘capital humano’: debe garantizarse a sí mismo la formación, el crecimiento, la acumulación, el mejoramiento y desarrollo de sí como capital. El trabajador ya no es un mero factor de producción. Es, en sentido estricto, una fuerza de trabajo, un capital-habilidad, una máquina de habilidades. Para analizar al trabajador ‘empresario de sí mismo’, es necesario, pues, pasar al exterior del trabajo: abandonar el análisis de las estructuras del proceso económico, y centrarnos en el análisis del individuo, de su subjetividad y de las condiciones de producción de vida. Trabajo sin fin, y construcción sin fin de sí mismo. De hecho, en el postfordismo, la línea divisoria entre el hecho de trabajar y buscar trabajo se ha disuelto: buscar un trabajo es también estar trabajando.

Se trata, pues, de interrogar ese ‘afuera’, porque la empresarialización de la vida no se deriva de las formas de racionalidad internas a la lógica de la producción, sino de una racionalidad externa a ella y que Foucault llama “el gobierno de los hombres”. Esta es la novedad que Foucault introduce en la historia del capitalismo, y que hoy adquiere relevancia: “el problema de la relación entre economía y política se resuelve mediante técnicas y dispositivos que no proceden ni de la política ni de la economía. La economía se transforma en economía de las conductas, en “economía de las almas”” (Lazzarato 2005).

El neoliberalismo constituye para Foucault un nuevo modo de gubernamentalidad en el que las personas se rigen y gobiernan a sí mismos. Foucault resume en el concepto de ‘movilización’ –sobre el que luego incidiremos–, el compromiso y la activación de la subjetividad por las técnicas de gestión empresarial y el gobierno social. Desde esta nueva perspectiva, no es que la vida sea puesta a trabajar, es que la vida misma deja de ser un dato objetivo para convertirse en algo subjetivo: vivir es trabajar nuestra propia vida, o dicho más claramente, vivir es gestionar

nuestra propia vida. No es necesario que uno cree su pequeña empresa individual para ser ‘empresario de sí mismo’: basta con comportarse como si lo fuera, adoptar su lógica, sus actitudes, su manera de relacionarse con el mundo, consigo mismo y con los otros⁷⁴. El individuo, entendido como empresario de sí mismo, es la culminación del capital como máquina de subjetivación.

Para Foucault, esta ‘empresarialización de la vida’ aparece designada como la principal forma de intervención según la cual el mercado, y la sociedad que le es propia, se hacen posibles. El objetivo de la regulación empresarial de la vida es que cada pequeño aspecto de la cotidianidad sea comprensible como relación empresarial. De lo que se trata, en definitiva, es de poner énfasis en la competencia: “lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto de la mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad de empresa” (Foucault 2008, 182):

El instrumento de esta política social, no será la socialización del consumo y los ingresos, solo puede ser la privatización. Simplemente se pedirá a la sociedad o mejor a la economía, que procure que cada individuo tenga los ingresos bastante altos para poder autoasegurarse. Es decir, la política social deberá ser una política cuyo instrumento no será la transferencia de una parte de los ingresos de un sector a otro, sino la capitalización más generalizada posible para todas las clases sociales, cuyo instrumento será el seguro individual y mutuo. Es una política social individual (Foucault 2008, 177).

A partir de las ideas de Foucault, podemos decir que en los modos de producción postfordistas, ‘ser’ consiste en proyectarse, en invertirse⁷⁵. Bajo el sustrato de la teoría del capital humano, cada individuo se ve compelido a asumir su cuerpo como un empresario que gestiona los recursos de los que dispone para producir. La ‘empresarialización de la vida’ es un proceso de subjetivación acorde al mercado, configura un individuo gobernable en el sentido de la economía del *laissez-faire*. Dirá

⁷⁴ “Cada uno tiene que liderar su propio proyecto”, declaraciones de la Consellera de Treball de la Generalitat de Catalunya. Especial Empleo de *La Vanguardia*, el 19/10/2008.

⁷⁵ La Universidad Europea de Madrid tiene como eslogan publicitario: “TU MEJOR YO. Todos tenemos un mejor yo, tú también: la mejor versión de ti mismo capaz de conseguir lo que estás soñando”.

Lazzarato (2005): “la economía debe transformarse en economía de las conductas, economía de las almas (¡la primera definición del gobierno de los padres de la Iglesia vuelve a ser actual!)”.

Decíamos antes que Foucault resume en el concepto de ‘movilización’ el compromiso y la activación de la subjetividad por las técnicas de gestión empresarial y el gobierno social. En relación al concepto de ‘movilización’, Santiago López Petit (2009c) sostiene que la propia vida deja de estar ligada a un lugar para convertirse en una vida en viaje. La vida se hace radicalmente nómada⁷⁶: al teléfono, navegando por internet, en coche, en avión. Tenemos una vida desterritorializada del espacio y del tiempo. Pero lo paradójico es que el viaje insertado en la vida no lleva a ningún lado, no importa el hacia dónde, solo cuenta el movimiento: “la cultura moderna del riesgo se caracteriza porque no moverse es sinónimo de fracaso, y la estabilidad parece casi una muerte en vida. Por lo tanto, el destino importa menos que el acto de partir” (Sennett 2000, 91). La vida en viaje es la expresión de un puro ‘movilismo’ que atraviesa nuestras vidas hasta rehacerlas para adecuarlas al propio movimiento⁷⁷: “más que un cuerpo vibrátil, nos convertimos en un cuerpo oscilante “moviéndose siempre para no llegar” (Guattari y Rolnik 2006).

López Petit (2009c) llama fascismo postmoderno a esta posibilidad de una movilización total de la vida. Como en el fascismo clásico se trata de una verdadera gestión de la vida, una auténtica movilización a la que nadie escapa. Cada vida, todos, somos puestos a trabajar. H. Arendt, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, describe la estructura del régimen totalitario: se estructura en círculos concéntricos, como las capas de una cebolla, donde el líder irradia su poder, a través de la propaganda, en todas las direcciones desde el círculo interior. Así lo expresaron con claridad los nazis al afirmar: “El único hombre que en Alemania es todavía una persona particular es alguien que está dormido”. La movilización global en la que estamos inmersos, este mundo sin alrededores ni afuera, impugna la anterior afirmación nazi: en el postfordismo, ni siquiera

⁷⁶ Las plazas de las ciudades postfordistas son incómodas, su arquitectura no invita a parar y sentarse, sino a circular ‘no pares de movilizarte’, nos dice la nueva arquitectura urbana.

⁷⁷ De las diferentes consignas que promueve el ayuntamiento de la ciudad de Barcelona, creemos que este eslogan recoge perfectamente este movilismo: *Tots movem Barcelona* (“Todos movemos Barcelona”).

alguien que está dormido puede situarse fuera de los procesos de valorización capitalistas; creamos valor hasta durmiendo.

En los modos de producción postfordistas, se lleva a cabo una ‘movilización total’ de la fuerza de trabajo, con el objeto de que active sus capacidades intelectuales y los residuos de creatividad⁷⁸. Se trata de subsumir al capital la dimensión existencial de la misma fuerza de trabajo; de identificar la subjetividad del trabajo con la subjetividad del capital:

La movilización global implica un sometimiento, pero ese sometimiento descansa en un miedo al vacío. Ya Pascal había denunciado que el hombre es incapaz de permanecer encerrado sin hacer nada. Mejor movilizados que solos con nosotros mismos, mejor ocupados que inactivos. La movilización global posee un fundamento antropológico que juega a su favor (López Petit 2009c, 99-100).

Para López Petit (2009c), el contrato social que el movimiento obrero oficial aceptó y que estuvo en funcionamiento hasta finales de los setenta era muy claro: “paz social a cambio de dinero”. Después de la derrota obrera a finales de los setenta, el nuevo contrato social se individualiza completamente puesto que ahora se dirige a cada uno de nosotros. El contrato social se convierte en un contrato personal. Su formulación es también muy clara: “la vida a cambio de la empleabilidad absoluta”⁷⁹: “en la época global solo se puede vivir, y vivir es tener una vida, y esa vida

⁷⁸ “O te mueves o caducas”, rezaba el anuncio de *Pepsi*.

⁷⁹ Moritz Erhardt, que participaba en un programa de intercambio con la Universidad de Michigan, trabajaba como becario en la oficina de Londres de Merrill Lynch, filial de *Bank of América* (la segunda entidad financiera estadounidense por activos, detrás de *JP Morgan*), y su fallecimiento se produjo apenas siete días antes de terminar su periodo de prácticas de siete semanas, después de tres días trabajando sin parar. Otro joven que realizó prácticas en un banco de inversión en 2011 asegura que los becarios trabajan las horas que se les ordena: “Para los becarios, la peor pesadilla era lo que llamábamos ‘The Magic Roundabout’, que es cuando un taxi te lleva a las siete de la mañana a casa, te espera mientras te duchas y te mudas, y te vuelve a llevar a la oficina”. Noticia aparecida en el diario *Público*, el 21/08/2013:

[http://www.publico.es/actualidad/463651/un-becario-de-un-banco-en-londres-](http://www.publico.es/actualidad/463651/un-becario-de-un-banco-en-londres-muere-despues-de-tres-dias-trabajando-sin-parar)

[muere-despues-de-tres-dias-trabajando-sin-parar](http://www.publico.es/actualidad/463651/un-becario-de-un-banco-en-londres-muere-despues-de-tres-dias-trabajando-sin-parar) Otro joven, Li Yuan, murió a los 24 años tras *tuítear* que llevaba 30 horas seguidas trabajando. Esta noticia apareció en el diario *El Confidencial*, el 18/12/2013:

<http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2013-12-18/muere-una-joven-de-24-anos-tras-tuitear-que-llevaba-30-horas-seguidas-trabajando> 67811/

que se tiene es el soporte de un nuevo modo de ser: la empleabilidad más absoluta” (López Petit 2009c, 72)⁸⁰. En última instancia, el nuevo contrato personal te reconoce en lo que eres y solo puedes ser un ‘capital humano’.

La empleabilidad absoluta, en relación con la ‘movilización total’, está a la base del comienzo del proceso de normalización de la precariedad, en la continuidad de la explotabilidad⁸¹. Los seres humanos somos una posibilidad general, hemos devenido una capacidad productiva general⁸². Cada individuo es un ‘empresario de sí mismo’, siendo él su propio capital. La vida se ha convertido en el verdadero mercado. Somos *emprecarios*⁸³, propietarios de la gestión de nuestras capacidades siempre precarias. En este horizonte que se nos presenta, el *emprecario* y el

⁸⁰ La lucha contra la subida del precio de los transportes en 2013 en Brasil, y más en general de los servicios, es estratégica para el trabajo metropolitano. En la entrevista “Revolta Brasileña”, Giuseppe Cocco apuntaba que los trabajadores inmateriales tienen como fábrica la metrópolis y luchan por una calidad de vida que dependerá de su inserción en un trabajo que ya no es un empleo, sino una “empleabilidad”. Los trabajadores inmateriales luchan en el terreno de la producción de subjetividad. Es en la circulación que la subjetividad se produce y produce valor de renta:

<http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2013/06/revuelta-brasilena-entrevista-giuseppe.html>

⁸¹ En Reino Unido, compañías como McDonald’s contratan hasta al 90%, 82.000 personas, de sus trabajadores bajo la modalidad laboral de ‘contratos sin horas’, que permite al empleador no estipular cuántas horas trabaja su plantilla, exigiendo disponibilidad en función de la carga laboral. *Sports Direct*, con 20.000 empleados sin horas también ronda la contratación del 90% de su plantilla con este modelo. Y de manera similar operan *Boots* o *Subway*. La noticia apareció en el diario *Público*, el 10/08/2013: <http://www.publico.es/dinero/462072/los-contratos-sin-horas-la-explotacion-que-viene>

⁸² En 2012, Andy Martin, de 45 años, británico, se puso en subasta en *eBay* por 20.000 libras (31.000 dólares) ante la perspectiva de ser despedido en 30 días de su trabajo. Aunque en realidad no esperaba que nadie pujase por él, la finalidad de su desesperada acción era lograr promover su currículum vitae. Entonces se registró en las redes sociales e incluso compró clics para mejorar el posicionamiento de su currículum vitae en los buscadores. Noticia aparecida en *La Sexta*, el 26/06/2012: <http://actualidad.rt.com/sociedad/view/47896-Un-britanico-se-subasta-en-eBay>

⁸³ Los términos ‘emprecario’ y ‘emprendeedor’ son términos que acuñó en sociólogo Jorge Moruno, en una de las entradas “El tiempo de la precariedad, la precariedad del tiempo” de su blog en el diario *Público*: <http://blogs.publico.es/dominiopublico/8170/el-tiempo-de-la-precariedad-la-precariedad-del-tiempo/>

emprendedor constituyen la figura subjetiva fundamental en los inicios del postfordismo.

e) La deuda como control de la subjetividad y de formas de vida

Como hemos visto, en el transcurso de las décadas de finales del siglo XX, los procesos de subjetivación tuvieron su representación en el “empresario de sí mismo”, concepto el cual resumía, como señalábamos antes, según Foucault, la movilización, la implicación y la activación de la subjetividad por las técnicas de administración de empresas y de gobierno social. Décadas después de desarrollo del postfordismo, tras las fuertes financieras que comenzaron a tener lugar desde 2008, Lazzarato (2013) sostiene que la figura subjetiva del capitalismo contemporáneo aparece encarnada no solo en el ‘empresario de sí mismo’, sino también en el ‘hombre endeudado’. En lo que sigue, queremos sostener que el endeudamiento es la respuesta a las nuevas formas de producción creadas por la reestructuración global de la economía postfordista. Para ello, seguiremos los análisis de Lazzarato en *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (2013).

La deuda remite directamente a una disciplina de vida y a un estilo de vida que implican un trabajo sobre “sí mismo”, una producción de subjetividad específica: la del hombre endeudado. A través de la deuda se logra modelar un control de la subjetividad, de modo que el trabajo es inseparable del trabajar en uno mismo. Hay una producción y control de subjetividad y formas de vida. La economía neoliberal es una economía subjetiva, es decir, una economía de búsqueda de productos y procesos de subjetivación, ya no es el modelo de la economía clásica de intercambio y productor. No se tiene una deuda, se está endeudado. La deuda configura una subjetividad del trabajo mediante la cual debe ser abandonada la lógica de los derechos individuales y colectivos y entrar en la lógica de los créditos –inversión en capital humano. Es la lógica de la deuda la que estructura este proceso de individuación.

Con la ‘fábrica-social’ decíamos que no hay un afuera de la producción; décadas después, podemos decir que no hay ningún afuera de la deuda, todos estamos endeudados, bien al haber contraído una deuda individual, o bien al estar sometido, desde el mismo nacimiento, a asumir una deuda

estatal. La deuda es una técnica que produce sujetos y conductas, es una forma de generar una inscripción en el cuerpo.

La relación de deuda corresponde a un modo de gobernar: influenciar el comportamiento y la acción de los otros. El reembolso de la deuda no se hará en moneda, sino a través de los constantes esfuerzos de deudor por maximizar su empleabilidad, afanarse en pos de su inserción en el mercado laboral o de inserción social, estar disponible y movilizable en el mercado del empleo. El reembolso de la deuda corresponde a una normalización de los comportamientos y a una conformidad a las normas de vida decretadas por la lógica del mando.

El proceso de financiarización –que hemos descrito en el capítulo anterior– está íntimamente ligado a la creación de formas estructurales de la deuda. Lazzarato (2013) analiza cómo el proceso de financiarización y la deuda, tanto en el ámbito micro –individual– y en el ámbito macro –el Estado– se ha convertido en una de las palancas más poderosas para inducir formas de organización social de autocontrol. La deuda actúa como máquina de ‘captura’, ‘depredación’ y ‘extracción’ con respecto a la sociedad en su conjunto. Al igual que el proceso de financiarización, la deuda constituye otro de los dispositivos de captura para la creación de valor en el postfordismo. Es un aspecto que es particularmente acentuado en los últimos años y, según Lazzarato, muy subestimado en los análisis de Foucault. La deuda constituye el dispositivo antropológico de autodisciplina del hombre neoliberal. El ensayo de Lazzarato ofrece una genealogía y exploración de la fábrica de la deuda, desde un punto de vista económico y subjetivo.

Empezando por el papel del cristianismo, que “interioriza” la deuda como “sentimiento de culpa”, y basándose a continuación en Nietzsche y Deleuze, Lazzarato muestra de manera coherente cómo la deuda implica un tipo especial de relación de poder que “conlleva formas específicas de producción y control de la subjetividad, así como una forma determinada de *homo economicus*: “el hombre endeudado” (Lazzarato 2013). El hombre endeudado es un hombre en el que es movilizada la culpa. La deuda es también un tipo de poder que opera mediante el establecimiento de una moral concreta de promesa –la de satisfacer la deuda contraída– y de una falta –la cometida al contraer la deuda. La relación entre acreedor y deudor implica un “proceso ético-político mediante el cual se construye

una subjetividad dotada de memoria, conciencia y moral que obliga al deudor a ser responsable y culpable, a la vez. La producción económica y la producción de subjetividad, trabajo y ética, son indisolubles” (Lazzarato 2013, 38).

De esta forma, la deuda contiene una ética propia, a la vez diferente y complementaria de la del trabajo. Si la ética del trabajo estaba marcada por las ideas de esfuerzo y recompensa, la deuda amplía la ética del trabajo con la ética de la promesa –de reembolsar la deuda– y la culpa –de haberla contraído. Como nos recuerda Nietzsche, el concepto de *Schuld* [culpa], de importancia fundamental en la moral, se remonta al concepto muy material de *Schulden* [deudas]. “Mientras que la ética del trabajo nace desde dentro del sujeto, la deuda comienza como una constricción externa, pero no tarda en colarse en su interior” (Hardt, Negri 2012, 18).

De la lectura que Lazzarato (2013) hace de Deleuze, y éste a través de Nietzsche, vemos en la deuda el arquetipo de la relación social. Y ello significa dos cosas. Por una parte, que la economía y la sociedad comienzan por una asimetría de poder, y no por el intercambio comercial que implica y presupone la igualdad; y, por otra, comenzar por la deuda implica que la economía es inmediatamente subjetiva, porque para realizarse presupone modelar y modular un control de la subjetividad, de tal manera que el trabajo es indisoluble de un “trabajo sobre sí mismo”.

Es la deuda la que disciplina, domestica, fabrica, modula y modela la subjetividad. ¿De qué subjetividad se trata? ¿A qué maquinaria apela la deuda para fabricar el sujeto? Para Lazzarato, Nietzsche ya había dicho lo esencial a este respecto. En la segunda disertación de *La genealogía de la moral* barre de un plumazo con el conjunto de las ciencias sociales: la constitución de la sociedad y el disciplinamiento del hombre no son el resultado del intercambio económico, sino de la relación entre acreedor y deudor. De este modo, Nietzsche hace del crédito el paradigma de la relación social.

Lazzarato propone la deuda no solo como dispositivo económico, sino también una técnica securitaria de gobierno tendente a reducir la incertidumbre de las conductas de los gobernados. Al disciplinar a éstos para “prometer” –honrar su deuda–, “el capitalismo dispone de antemano del futuro, porque las obligaciones de la deuda permiten prever, calcular,

medir, establecer equivalencias entre las conductas actuales y las venideras” (Lazzarato 2013, 101). Los efectos de poder de la deuda sobre la subjetividad –la culpa y la responsabilidad– le permiten al capitalismo tender un puente entre el presente y el futuro. Hoy no se puede imitar el gesto de los obreros parisinos que dispararon sobre los relojes en 1830 para que el tiempo se paralizase, pues el hombre endeudado se halla en un secuestro ontológico, no existen relojes a los que disparar, sus manecillas han explotado.

La deuda constituye el dispositivo singular de sujeción de los modos de producción postfordistas, pero inscrita, a su vez, en una lógica invariable, según la cual el capitalismo siempre ha determinado el desplazamiento del presente hacia el futuro como su única razón de ser: “una lógica de inversión y maximización de beneficios que es también una lógica de hipotecas ontológicas. En este marco, el presente se ve descapitalizado a favor de un futuro que lo es todo. Estrictamente, el presente se descapitaliza quedando como una inversión necesaria y prescindible, al servicio de un producto ulterior que es la única realidad relevante. El presente, diríamos, se consume” (Martínez Rodríguez 2011, 5). Y este consumo nos consume (Moulian 1998).

Para el capitalismo, ser consiste en proyectarse, en invertirse. Así, ‘la empresarialización de la vida’ se acomoda a la lógica de la plusvalía y se ve reducida al cálculo de un beneficio. La explotación del futuro distingue a la deuda de cualquier forma de intercambio mercantil. Esta distancia temporal asocia la deuda a la vida. Cuando Lazzarato dice que la economía de la deuda es una economía del tiempo y la subjetivación, lo hace de conformidad con una acepción específica. En efecto: el neoliberalismo es una economía vuelta hacia el porvenir, ya que las finanzas son una promesa de riqueza futura. Toda innovación financiera no tiene más que una finalidad: objetivar el futuro para poder disponer de él de antemano.

Hemos dicho que la deuda comporta un doble dispositivo: de una parte, un dispositivo económico; y, de otro, una técnica securitaria de gobierno tendente a reducir la incertidumbre de las conductas. En el apartado siguiente, desarrollamos la idea de las técnicas securitarias en el postfordismo.

5.2. LA CULTURA DEL RIESGO

Los mecanismos de explotación a través de lo financiero y la deuda desvelan lo que los economistas llaman ‘riesgo’, referente a las condiciones de producción y reproducción de las formas de vida: la vida es puesta a trabajar sin que esa movilización sea reconocida. Y esa puesta a trabajar lo es en la modalidad del riesgo.

El trabajo asalariado en el siglo XX –fundamento de la sociedad industrial, espacio principal en el que construir la propia identidad, dar sentido a la propia biografía y existencia vital– era la forma por la que los individuos se integraban a la estructura de dominio social. El trabajo asalariado configuró una sociedad en la cual los individuos seguían unas pautas de control y sentido previamente diseñadas y fijadas.

Con los modos de producción postfordistas se produce un quiebre de esos marcos de referencia, que venían dados por lo que Max Weber llamó la ‘jaula de hierro’, refiriéndose a la estructura burocrática que racionalizaba el uso del tiempo y del espacio. La ‘jaula de hierro’ se abre y se configuran nuevos dispositivos de control. Se comienza a configurar, en definitiva, una cultura del miedo, un estado de riesgo constante.

Volviendo a los análisis que realizamos sobre la idea de la contrarrevolución en el capítulo II, podemos decir que la sociedad del riesgo es la respuesta contrarrevolucionaria a las luchas de las décadas de los años sesenta y setenta: luchas contra la opresión del pleno empleo industrial, contra la ‘seguridad’ opresora de un futuro preestablecido en una sociedad disciplinaria bajo el régimen de fábrica.

Los modos de producción postfordistas quiebran, por tanto, el trabajo asalariado como cimiento de la modernidad, como fundamento del ser social, desestabilizándolo, transformándolo en factor de inseguridad. Y todo ello, paradójicamente, justamente en el momento histórico de su omnipotencia, de su preeminencia ontológica, en el momento en que parece haber colonizado todos los mundos vitales, subsumido todas las esferas de la existencia.

a) La crítica (*post*)*operaista* a la sociedad del riesgo en la sociología crítica

El gran teórico de ‘la sociedad del riesgo’, desde la sociología crítica, es el sociólogo alemán Ulrich Beck, quien sostiene que vivimos en una sociedad donde el riesgo ya no se genera solo por una naturaleza incontrolada debido a la escasez de medios técnicos; sino que procede también, y sobre todo, de las mismas estructuras artificiales para realizar ese control, es decir, de los aparatos tecnológicos y productivos, de los laboratorios científicos, etc. Beck distingue una primera forma de modernidad –la sociedad industrial del Estado nación– donde la sociedad exigía que las contingencias fueran calculables y estuvieran sujetas a una gestión; y una segunda forma de modernidad –la sociedad post industrial, post nacional–, en la que existen peligros que tienen una tendencia inherente a descontrolarse (Beck 2006). El concepto de ‘riesgo’ designa para Beck una fase de desarrollo de la sociedad moderna en la que los riesgos sociales, políticos, económicos e individuales tienden cada vez más a escapar a las instituciones de control y protección de la sociedad industrial.

El sociólogo alemán señala que la sociedad del trabajo ha radicalizado su propia lógica, esta es, la lógica de la absolutización de la eficiencia, de la racionalización integral de los procesos productivos y de la maximización del resultado. A través de estos procedimientos de intensificación de la productividad, la sociedad del trabajo –entendiendo por ésta, según Beck, aquella sociedad que ha convertido el trabajo en el eje sobre el que descansa su equilibrio e identidad, la fuente de cualquier legitimación pública– acaba por destruir a gran escala el trabajo para reintroducir en la dimensión laboral los elementos de incertidumbre, precariedad y miedo. En una palabra, riesgo. Para Lazzarato (2013), a Beck hay que tomarlo como uno de los modelos de la imposible ‘tercera vía’, de la nueva socialdemocracia:

La sociedad del riesgo de Beck me parece completamente ridícula porque –para decirlo en términos muy simples– las diferencias de clase atraviesan también el riesgo, cosa inconcebible para estas teorías donde se deja de lado la lucha de clases como una vieja herramienta inutilizable. Los únicos que no arriesgan son los capitalistas; los riesgos son todos para los proletarios. Si llevásemos hasta el fondo el discurso del riesgo en la economía de la deuda, los inversores que se han arriesgado invirtiendo en

deuda soberana deberían asumir la responsabilidad. Si los Estados van a la quiebra, pierden su dinero, punto y final. En cambio ocurre todo lo contrario: los que no son responsables pagan el riesgo del sistema económico. El verdadero riesgo es para la gente, y lo mismo vale para el riesgo ecológico (Lazzarato 2013, 80-81).

La crítica de Lazzarato a Ulrich Beck está articulada desde una concepción del riesgo centrada en el campo teórico de las racionalidades de gobierno. Hablar de ‘sociedad del riesgo’ en este sentido implica, estrictamente, referirse a una sociedad gobernada a través del riesgo como dispositivo.

La caracterización por Ulrich Beck de la modernidad tardía como ‘sociedad del riesgo’, como etapa en la que las sociedades capitalistas toman conciencia del reverso de su propio desarrollo del hecho de que la producción de riqueza lleva aparejada, inherentemente, la producción de riesgos, es contraria a la conceptualización de riesgo que, entendemos, maneja el *(post)operaismo*, mucho más próximo al concepto de riesgo basado en los análisis de Foucault. Para Beck, el riesgo es un hecho social, lo que significa que tiene en sí cierta objetividad, y su análisis gira en torno a un ‘no-saber’, al desbordamiento de la capacidad de gestión política de determinados riesgos. Desde una perspectiva foucaultiana, en cambio, el riesgo es una forma de racionalidad, una manera de objetivar los eventos con el fin de hacerlos gobernables. Un análisis foucaultiano situaría el riesgo en las relaciones entre poder y saber, en los modos en que aquél se configura a partir de nuevas formas de conocimiento.

Los análisis *(post)operaistas* pretenden reconocer, y como hiciera Foucault, la dimensión productiva y no meramente represiva del poder. Desde esa perspectiva debe afrontarse el análisis de los cambios en los dispositivos de control que se han producido a partir de los años ‘70. La gubernamentalidad neoliberal opera un tipo de reversión que es un lugar común en la historia de la dominación y de la sujeción: la transformación de la esperanza en temor, de la confianza en desconfianza. Para Foucault, el lema distintivo del neoliberalismo será “vivir peligrosamente”, “no hay liberalismo sin cultura del peligro” (Foucault 2004).

b) La ruptura de las líneas divisorias entre miedo/angustia y temor relativo/temor absoluto en Paolo Virno

Paolo Virno (2003c) ha realizado un análisis de la cultura del miedo en el postfordismo. Describe una completa superposición entre miedo y angustia y entre miedo relativo y miedo absoluto, y finalmente una expansión total de ese temor más allá del trabajo a todos los aspectos de la vida.

Para ello, Virno presta atención a una sección de la *Crítica del Juicio* de Kant, “La analítica de lo sublime”, atendiendo a la dialéctica entre temor y reparo. Virno menciona a Kant porque le ofrece un modelo muy nítido del modo en que ha sido concebida la dialéctica temor/reparo en los últimos dos siglos. Se presenta una división: por una parte, un peligro particular – la tormenta, por ejemplo; por otra, un peligro absoluto, conectado a nuestro propio estar en el mundo. A estas dos formas de riesgo –y de temor–, corresponden dos formas de protección –y de seguridad. Frente a un riesgo concreto, hay remedios específicos –por ejemplo, el refugio de montaña cuando se viene la tormenta. El peligro absoluto reclama, en cambio, no un remedio concreto, sino una protección con respecto al mundo en cuanto tal.

La distinción kantiana entre los dos tipos de riesgo y de seguridad se prolonga, en la obra de Virno, en la distinción, trazada por Heidegger, entre miedo y angustia. El miedo está referido a un hecho bien preciso –la tormenta; la angustia no tiene, en cambio, una casusa desencadenante precisa. En las páginas de *Ser y tiempo* de Heidegger, la angustia es provocada por la simple y pura exposición al mundo, por la incertidumbre y la indecisión que caracterizan nuestra relación con él. El miedo es siempre circunscrito y nombrable; la angustia es omniabarcativa, no está conectada a ninguna ocasión particular, puede sobrevenir en cualquier momento.

Estas dos formas de temor –miedo y angustia– y sus correspondientes antídotos se prestan, para Virno, a un análisis histórico-social, desde los modos de producción postfordistas. Virno utiliza los análisis kantianos y heideggerianos para señalar que la línea divisoria entre miedo y angustia, temor relativo y temor absoluto, es precisamente aquello que se ha desdibujado. La distinción entre miedo y angustia, como aquella entre

reparo relativo y reparo absoluto, ha sido desprovista de fundamento, señala Virno, por al menos tres motivos: primero, porque el miedo concreto a perder un trabajo, se relaciona con una angustia indeterminada, con una desorientación del individuo respecto del mundo, “el miedo es siempre angustiante”. Señala Virno que “la pérdida del puesto de trabajo, la innovación que cambia todo el tiempo las características de las tareas laborales y la soledad metropolitana, por ejemplo, provocan hoy muchos comportamientos que, hasta hace poco, estaban asociados a los terrores que advenían cuando se estaba fuera de los muros de la ciudad (Virno 2003c, 30).

5.3 VIDAS ABANDONADAS: LA PRECARIEDAD EN EL POSTFORDISMO

Desde una perspectiva *(post)operaista*, hemos encontrado tres modos bien distintos en sus presupuestos, pero similares en sus conclusiones, de abordar la precariedad en el postfordismo. Hemos de advertir que las tres perspectivas que desarrollaremos a continuación no abordan el concepto de ‘precariedad’ de forma explícita, sino que desde la lectura que nosotros hacemos es que proponemos situarla como categoría fundamental en sus análisis. Tres son los planteamientos –de Virno, Bifo y Negri– que si bien parten de supuestos y marcos teóricos diferentes, entendemos que podemos extraer tres conclusiones similares: situar la precariedad como categoría estructural; proponer la precarización como la condición existencial en el postfordismo; y sostener que el abandono es el lugar que (des)habitan las vidas precarizadas.

Para Virno, en el postfordismo, el capital compra la facultad de producir en cuanto tal, no ya una o más prestaciones determinadas. Si eso que se vende existe solo como posibilidad, entonces ese algo no es separable de la persona viviente. Y he aquí la dimensión biopolítica. Bifo, en cambio, sostiene que la persona viviente sí es separable de su trabajo. El capital, en el postfordismo, habría logrado realizar su ansiado sueño: deshacerse del trabajo. Negri, por su parte, desde una dimensión marxiana, sostiene que el capital y el trabajo se hallan en una lucha dialéctica permanente.

En lo que sigue, en primer lugar expondremos los planteamientos de Virno, Bifo y Negri. Y, después, desarrollaremos las conclusiones que nosotros entendemos se derivan de sus análisis.

a) Paolo Virno: la biopolítica como un efecto derivado del concepto ‘fuerza de trabajo’

Paolo Virno, en *Gramáticas de la Multitud*, rastrea el dispositivo de saberes y poderes que Foucault llama biopolítica en el modo de ser de la fuerza de trabajo postfordista –la multitud. Intenta poner luz sobre los equívocos a los que se presta el concepto ‘biopolítica’, se pregunta ‘¿Qué significa biopolítica?’, a lo que responderá: gobierno de la vida como tal, sin más cualificaciones. Y este gobierno de la vida, ¿a qué obedece?

Siguiendo el análisis de Virno, en primer lugar formula una crítica al rasgo que Agamben otorga a la biopolítica en *Homo Sacer*, cuando hace de ésta un rasgo invariable de la soberanía estatal, válido tanto para el derecho romano arcaico, para el campo de concentración nazi, para los Centros de internamiento de extranjeros (CIEs) o para el preso en Guantánamo. Cuando Agamben habla de biopolítica tiene la tendencia a transformarla en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico. Para Virno, en su intento de comprender el nudo racional del término biopolítica, es preciso partir de un concepto distinto: el concepto de ‘fuerza de trabajo’.

El problema, para Virno, es que la biopolítica es solo un efecto derivado del concepto de fuerza de trabajo. Cuando hay una mercancía que se llama fuerza de trabajo, está ya implícitamente el gobierno sobre la vida, la biopolítica. Para Agamben, en cambio, que la fuerza-trabajo es solo uno de los aspectos de la biopolítica; Virno sostiene lo contrario: sobre todo porque la fuerza trabajo es una mercancía paradójica, porque no es una mercancía real como un libro o una botella de agua, sino que es “la simple potencia de producir”. Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces hay que gobernar el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que contiene esta potencia. Para Virno, podríamos decir, la biopolítica deriva de la fuerza de trabajo, y no a la inversa.

¿Qué significa ‘fuerza de trabajo’? Significa potencia para producir. Potencia, es decir, facultad, capacidad, *dynamis*. Potencia genérica, indeterminada. La pregunta crucial, entonces, es: ¿por qué la vida como tal es tomada bajo custodia y controlada? La respuesta es unívoca:

Porque ella es el sustrato de una facultad, la fuerza de trabajo, que ha asumido el carácter de mercancía. Para esto el capital gobierna la vida: porque, precisamente, la vida es portadora de la fuerza de trabajo, sustrato de una pura potencia. No porque quiera mandar sobre los cuerpos como tales. Aquí no está en cuestión la productividad del trabajo puesta en acto, sino la intercambiabilidad de la potencia de trabajar (Virno 2003c, 86).

La potencia, siendo de por sí aún irreal, es inseparable del cuerpo vivo del trabajador. Por ello, y solo por ello, el capitalismo se hace cargo de la *nuda vida*, utilizando la terminología agambeniana, porque el organismo biológico es el sustrato de lo que realmente cuenta: la fuerza de trabajo, la potencia psicofísica de producir, la ‘facultad carnal’ de pensar/hablar. Este sustrato sería lo que Agamben denomina *nuda vida*, lo que realmente cuenta en los modos de producción postfordistas.

En la idea de fuerza de trabajo como potencia no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de cualquier tipo, desde la fabricación de una cortina hasta la cosecha de peras; desde el parloteo incesante de un fanático del chat hasta la corrección de pruebas de un libro de texto. Fuerza de trabajo es, como sostiene Marx en *El Capital*, “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad”. Al hablar de la fuerza de trabajo, se está haciendo referencia implícita a todo tipo de facultad: competencias lingüísticas, memoria, movilidad, imaginación, pura fuerza física bruta, etc. La fuerza de trabajo no excluye nada de sí misma. El propio concepto de fuerza de trabajo interpela a la vida de forma directa, como subraya Virno al traer a colación la definición de Marx.

Para Virno, la razón de la ruptura de las fronteras entre trabajo, acción y lenguaje –señalada en el capítulo III– ha de buscarse en el nuevo carácter del trabajo postfordista, que no se identifica con un saber particular sino con una facultad que hace posible cada obra y cada experiencia: la facultad del lenguaje.

Pues bien, la tesis que Virno quiere defender es que solo hoy, en la época postfordista, la realidad de la fuerza de trabajo está plenamente a la altura de su concepto, tal como Marx lo definió. Solo hoy la noción de fuerza de trabajo no se reduce a un conjunto de dotes y aptitudes físicas, mecánicas, sino que comprende dentro de sí, con pleno derecho, “la vida de la

mente”. Dicho en otros términos, solo hoy el concepto de fuerza de trabajo marxiano alcanza cierto grado de verdad empírica.

Marx estableció que la relación capitalista de producción está basada en la diferencia entre fuerza de trabajo y trabajo efectivo. O lo que es lo mismo, una diferencia entre el acto y la potencia. En ese sentido, la fuerza de trabajo es pura potencia, bien distinta de los actos correspondientes. Escribe Marx (2011, 109): “quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, del mismo modo que quien dice capacidad de digerir no dice digestión”.

El capitalista, en la era postfordista, compra la facultad de producir en cuanto tal, no ya una o más prestaciones determinadas⁸⁴. La potencia, la *dynamis*, la no-presencia, en lugar de permanecer como un concepto abstracto, toma una forma pragmática, empírica, socioeconómica. La facultad como tal, incluso no aplicada, está en el centro del intercambio entre el capitalista y el trabajador. El objeto de la compraventa no es una entidad real –prestaciones laborales efectivamente presentes–, sino algo que, de por sí, no tiene una existencia espacio-temporal autónoma: la genérica capacidad de trabajar. La pura capacidad de hablar –lingüística– no tiene una existencia independiente.

Si se vende algo que existe solo como posibilidad, ese algo no es separable de la persona viviente. El cuerpo vivo es el sustrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene una existencia independiente. La importancia práctica que asume la potencia en cuanto potencia –el hecho de que ella sea comprada y vendida en cuanto tal– es inseparable de la inmediata existencia corpórea del trabajador: he aquí el fundamento efectivo de la biopolítica⁸⁵ (Virno 2003c, 86).

⁸⁴ Si la compra y venta de la fuerza de trabajo giran sobre la disponibilidad de una cantidad de tiempo –potencia– y no sobre el trabajo efectivo de los asalariados –acto–, entonces podemos comprender, el elemento esencial del antagonismo capital-trabajo que propone el *(post)operaismo*: la reapropiación. En efecto, quienes tienen las potencias intelectuales de la producción pueden igualmente aspirar a gestionar la regulación colectiva, es decir, definir las propias finalidades sociales de la producción.

⁸⁵ En *Elogio de lo común*, Negri y Casarino discuten en torno al modo en que Virno entiende lo común en relación con el lenguaje. Escribe Negri: “al afirmar que las relaciones constitutivas –inclusive las relaciones lingüísticas– que producen y unen las singularidades se pueden definir solo en términos de

Emmanuel Rodríguez (2003) también asume que la potencia en cuanto potencia es inseparable de la inmediata existencia corpórea del trabajador: “dada la naturaleza de la producción de conocimientos, se deriva una imposibilidad: la de separar la fuerza de trabajo de la persona del trabajador o, más concretamente, del cerebro colectivo que se identifica, en términos de Marx, con el capital fijo. Queda anulada, pues, la vieja distinción entre medios de producción y fuerza de trabajo” (Rodríguez 2003, 137).

Resumiendo, Paolo Virno aplica la dimensión marxista al concepto de biopoder. El capitalista necesita controlar la fuerza productiva; al ser ésta una potencia abstracta e inmanente en el sujeto productivo, el cuerpo del trabajador se vuelve de especial interés para el capitalista, el cual necesita ser controlado y reproducido.

b) Franco Berardi (Bifo): el tiempo humano es transformado en tiempo abstracto por el acto de subsunción productiva

Nuestros relojes no solo nos miden el tiempo, también fabrican el tiempo, y en lugar de los ritmos naturales y de los ritmos interiores de cada uno, se nos impone la regularidad artificial del monótono e interminable tictac. Hoy en día nuestras vidas se organizan según el tiempo de los relojes, y aceptamos esa servidumbre crónica, y apenas nos queda tiempo para reflexionar sobre qué es el propio tiempo y qué sentido queremos darle. El tiempo de la poesía, precisamente, es ese otro tiempo, el de retirarse de la carrera y toparse con ámbitos más habitables (Joseba Sarrionandía, *No soy de aquí*).

facultad, Virno socava la historicidad no teleológica de la autodeterminación de las singularidades. Para Virno, la recomposición lingüística y social tiene lugar exclusivamente basándose en las facultades naturales preexistentes, que siguen leyes específicas. La argumentación de Virno deja constancia de un deslizamiento hacia posiciones chomskianas, es decir, hacia aquel naturalismo formal o estructural que hace ya mucho Deleuze refutó”. A lo cual, responde Casarino: “por un lado, comparto contigo que, en Virno, la constitución de lo común tiene lugar en función de la facultad natural. Por otro, creo que el tipo de facultad al que recurre no se puede interpretar como si fuese preexistente. De hecho, en Virno ni siquiera se puede decir que esa facultad exista. Al contrario, esa facultad es, en rigor, inexistente, en la medida en que Virno la define como pura potencialidad inmanente al cuerpo” (158-159).

Paolo Virno (2003c) sostiene, decíamos, que el capitalista, en la era postfordista, compra la facultad de producir en cuanto tal, no ya una o más prestaciones determinadas. Ahora bien, si se vende algo que existe solo como posibilidad, ese algo no es separable de la persona viviente. El cuerpo vivo es el sustrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene una existencia independiente. La importancia práctica que asume la potencia en cuanto potencia –el hecho de que ella sea comprada y vendida en cuanto tal– es inseparable de la inmediata existencia corpórea del trabajador

Y, en relación a lo sostenido en el capítulo anterior sobre los dispositivos de captura, sosteníamos que el trabajo, en el postfordismo, tiene ritmos e intensidades que dependen de factores difíciles de dominar. Ya no es posible aumentar la productividad del trabajo únicamente por medio de las técnicas disciplinarias.

En relación directa a esta segunda idea, Bifo (2003) plantea que el único modo de optimizar las potencialidades productivas hoy consiste en la posibilidad de dispersar por el espacio las máquinas y ampliar el tiempo de trabajo hasta abarcar el día entero. Para ello es necesario descentralizar el espacio de trabajo y conectar tanto como sea posible a los trabajadores cognitivos descentralizados. La red constituye la condición ideal para concentrar y sacar partido de modo unificado de los esfuerzos productivos de la inteligencia colectiva, de la cooperación social.

Y, en relación al planteamiento de Virno, Bifo sostiene (2007d), por el contrario, que el capital no tiene más necesidad de hacerse cargo de un ser humano para poder sustraerle el tiempo objetivo del que la persona dispone. Analiza cómo el capital puede apoderarse de fragmentos separados del tiempo del trabajador para recombinarlos en una esfera separada de la que corresponde a la vida individual del trabajador. El trabajador es entendido como una máquina que posee un cerebro que puede ser usado por fragmentos de tiempo y se le paga su prestación puntual, ocasional, temporánea; no paga más un salario que cubra completamente el campo de las necesidades económicas de una persona que trabaja.

Dicho en otros términos, el tiempo humano es transformado en tiempo abstracto por el acto de subsunción productiva. Es precisamente el

proceso de abstracción del trabajo, esto es, la separación del acto del trabajo de su específica utilidad concreta, la que posibilita tal sustracción de tiempo objetivo: “fractales de tiempo celular disponible a la recombinación productiva: células pulsantes de trabajo se encienden y se apagan en el gran cuadro de control de la producción global [...] El tiempo de trabajo social es como un océano de células valorizantes que pueden ser convocadas celularmente y recombinadas por la subjetividad del capital” (Bifo, 2007d). El *Smartphone* conlleva una especie de ocupación permanente del tiempo de vida.

Claro está que desde el punto de vista de la valorización del capital existe un flujo continuo, el cual encuentra su unidad en un objeto producido. Pero lo interesante es señalar, con Bifo, que desde el punto de vista del trabajador, su trabajo puede ser recombinado en un lugar separado de aquel en el que el trabajo es realizado. O sea, que la prestación de trabajo tiene un carácter fragmentario, y ello contiene la posibilidad de separar la distribución del tiempo del de la persona física y jurídica del trabajo.

En este sentido, Michael Hardt (2012) señala que hoy el empresario se ha separado completamente de las fuerzas de innovación, a pesar de que existan símbolos que dan la impresión de que existe una continuación: “cuando Steve Jobs anuncia un nuevo producto de *Apple*, se presenta siempre como la personificación de la invención. Bill Gates hace lo mismo. Pero ninguno de estos hombres, ni ninguna de las personas que trabajan en sus empresas, es realmente donde se ubica la innovación. La innovación se produce en una red mucho más grande de relaciones sociales, que se extienden mucho más allá de sus empresas” (Hardt 2012, 169-170).

La tendencia de las tecnologías del lenguaje y de la comunicación es a separar el conocimiento de quien lo porta. De hecho, se habla, y no por casualidad, de tecnologías del lenguaje, en las que con el término lenguaje no se expresa el lenguaje humano, que por definición es intrínsecamente biológico e inseparable del cuerpo, sino un lenguaje formal creado *ad hoc*, creado a través de procedimientos de codificación (Fumagalli 2010a, 103).

Para el capital, entonces, desde la perspectiva de Bifo, ya no es necesario usufructuar el tiempo completo de la vida de un trabajador: solo necesita fragmentos aislados de tiempo. El trabajo necesario para hacer funcionar la red no es trabajo concentrado en una persona, sino una constelación de

instantes aislados en el espacio y fraccionados en el tiempo, recombinados por la red, máquina fluida. He aquí, pues, la relación entre la estructura colectiva del *general intellect* y la lógica temporal que se inaugura con los modos de producción postfordistas.

Pero si el tiempo no pertenece a los trabajadores, ¿a quién entonces? El tiempo pertenece al ciclo integrado del trabajo “en la producción industrial, el tiempo de trabajo abstracto era personificado por un portador físico y jurídico, incorporado en un trabajador de carne y hueso, con una identidad registrada y política” (2007d, 91). Durante el régimen de fábrica, era necesario que los obreros estuviesen físicamente reunidos en un espacio físico, porque tenían que cooperar en la transformación física de los materiales necesarios para producir el objeto, que era resultado de su cooperación. Esta cooperación tenía que producirse en el mismo tiempo y espacio para que el objeto fuese producido.

En la esfera del ‘info-trabajo’, por el contrario, no hay más necesidad de comprar una persona durante ocho horas al día todos los días. El capital no recluta más personas, el tiempo despersonalizado se vuelve el verdadero agente del proceso de valorización. Más aún, la optimización de la productividad del trabajo comunicacional, lingüístico y comunicativo se logra en condiciones de desterritorialización. Bifo (2003), a modo de ejemplo, señala cómo un grupo de programadores que producen una aplicación informática puede perfectamente desarrollar su trabajo en lugares distantes en el espacio y momentos diferentes en el tiempo. Es la producción inmaterial la que posibilita esta tendencia hacia la desterritorialización, hacia una existencia virtual en cuanto están coordinados en la red de comunicación. La informatización de la producción ha liberado al capital de los límites del territorio:

Quando el proceso de producción se transforma en red digital, cuando el acto productivo se vuelve distribución de átomos de *info-trabajo* homologados según un principio de modularidad y de recombinación, en ese punto no existe ya ninguna necesidad de la persona jurídica del trabajador ni de su cuerpo físico [...] Un verdadero *brain-sprawl*, una extensión ilimitada de actividad nerviosa a la espera de ser movilizad celularmente y provisoriamente asalariada. La persona no es más que el residuo irrelevante, intercambiable, precario del proceso de producción de valor. En consecuencia, no puede reivindicar derecho alguno ni puede

identificarse como singularidad. Por ello, deberíamos hablar de “esclavismo celular” (Bifo 2003, 93).

Esta sustracción de tiempo objetivo pone fin a la concepción de individuo durante el régimen de fábrica, un individuo portador de derechos políticos y sociales. Es por ello que el capital se relaciona con fragmentos de tiempo y la función recombinante del trabajo, y no con el individuo trabajador. El semicapital –el capital reducido a signo sin persona– compra tiempo despersonalizado porque éste “no tiene derechos, no tiene ojos, no tiene corazón y no tiene pensamiento” (Bifo 2003). El capital hace del trabajador un residuo irrelevante, intercambiable, precario del proceso de producción de valor. Es así que la cuestión de la precariedad se volvió central. Lo que aparecía como una condición marginal y temporaria en la era industrial, se transformó en la forma predominante de las relaciones de trabajo postfordistas. La precariedad no es más una característica marginal y provisoria, sino la forma general de la relación de trabajo en una esfera productiva digitalizada, reticular y recombinante. Dicho con Bifo (2003, 161): “lo esencial no es la precarización de la relación jurídica del trabajo, sino la disolución de la persona como agente de la acción productiva y la fragmentación del tiempo vivido”.

En las condiciones de desterritorialización que Bifo describe, dedica especial atención al papel que el teléfono móvil⁸⁶ tiene en la ocupación permanente del tiempo de vida sobre los individuos. El celular posibilita ubicar de forma ininterrumpida al trabajador, ha tomado el lugar de la cadena de montaje en la organización del trabajo postfordista:

La extensión del tiempo es minuciosamente celularizada: células de tiempo productivo pueden ser movilizadas en forma puntual, casual, fragmentaria, y la recombinación de estos fragmentos es automáticamente realizada por la red. El teléfono celular es el instrumento que vuelve posible el encuentro entre las exigencias del semicapital y la movilización del trabajo vivo ciber-espacializado⁸⁷. El *ringtone* del celular

⁸⁶ Bifo utiliza el término ‘celular’, tal y como es utilizado en Latinoamérica.

⁸⁷ Bifo (2007d) describe la existencia de un ‘ciberespacio’ y un ‘cibertempo’. Por ‘ciberespacio’ entiende la esfera de interacción de innumerables fuentes humanas y mecánicas de enunciación, la esfera de conexión entre mentes y máquinas, esfera que experimenta una expansión prácticamente ilimitada, que puede crecer indefinidamente, porque es el punto de intersección del cuerpo orgánico con el cuerpo inorgánico de la máquina electrónica. Y el ‘cibertempo’ es el universo

llama al trabajador a reconectar su tiempo abstracto al flujo reticular (Bifo, 2007d, 92).

Bifo habla de esclavismo celular: el tiempo del trabajador está a disposición del ciberespacio productivo recombinante⁸⁸. El teléfono celular es justamente el artefacto tecnológico que mejor ilustra esta dependencia reticular, desempeña una función decisiva en la organización del trabajo: hace posible la recombinación de los fragmentos de producción: “en cierto sentido, el celular es la realización del sueño del capital, que consiste en chupar hasta el último átomo de tiempo productivo en el preciso momento en el que el ciclo productivo lo necesita, de forma que pueda disponer de toda la jornada del trabajador pagando solo los momentos en los que es *celularizado*” (Bifo 2007d, 95).

La generalización de la telefonía móvil a bajo costo responde a la pretensión de querer incluir en la dinámica de la acumulación a cualquiera, de manera mucho más eficaz que la integración a través del empleo y el Estado. Como las demás tecnologías de la información, el teléfono móvil es un instrumento de producción, cada vez más integrado con la circulación y la producción, la movilización de la vida en los procesos de valorización.

El trabajador, y el trabajo, parecen, pues, desaparecer a los ojos de Bifo para ceder al capital el papel de principal fuerza productiva. El capital ha terminado de forma definitiva su lucha contra el trabajo deshaciéndose del trabajo. La lucha a partir de ahora, suele decir Bifo de forma provocadora con su gran sonrisa nihilista, es contra las matemáticas y los algoritmos.

global de las relaciones posibles en el seno de un espacio rizomático que conecta virtualmente cualquier terminal humano con cualquier otro terminal, a través de máquinas digitales. El ‘ciberespacio’ es un rizoma neurotelemático, es decir, una red no jerárquica y no lineal, que enlaza mentes humanas y dispositivos electrónicos. El ‘cibertiempo’ constituye la cara orgánica del proceso, el tiempo necesario para que el cerebro humano pueda elaborar la masa de datos informativos y de estímulos emocionales procedentes del ‘ciberespacio’.

⁸⁸ Bifo, en 2004, piensa en las posibilidades que ha abierto la telefonía móvil. Éstas se han intensificado con la proliferación de los *Smartphone* y el servicio de mensajería de *WhatsApp*.

c) Antonio Negri: las manifestaciones productivas de la *nuda vida*

Para Negri (2000b), la singularidad de los pobres consiste en el hecho de que son pura fuerza de trabajo a disposición de la máquina capitalista de producción y reproducción. La pobreza es para Negri potencia desnuda. Concibe la vida desnuda⁸⁹ como el elemento productivo de la biopolítica,

⁸⁹ Desde una perspectiva general, Negri y Agamben comparten el intento de construir una filosofía de la inmanencia centrada alrededor de una ontología de lo que es potencia. Sin embargo, los resultados a los que llegan ambos son bien distintos. Negri concibe la vida desnuda como el elemento productivo de la biopolítica, haciendo hincapié en la productividad del ser. En Agamben, por el contrario, la vida desnuda es el límite negativo de la biopolítica: “Hay quienes pretenden que el hombre puede presentar un cuerpo desnudo al poder. ¿Los combatientes vietnamitas o los negros de los guetos surafricanos acaso estaban desnudos? ¿Los trabajadores y los estudiantes de los setenta estaban desnudos? No lo parece a juzgar por las fotografías [...] No estaban desnudos, más bien iban vestidos, a veces hicieron música y moda... pero, en todo caso, no podían estar desnudos porque llevaban demasiada historia a cuestas. Sin embargo, hay quienes pretenden que el hombre puede presentar un cuerpo desnudo al poder” (Casarino, Negri 2011, 189-190). Para Negri, en Agamben hay una incompreensión del marxismo y una indisponibilidad a la lucha. Su filosofía no concibe la positividad de la acción, de las luchas, de los movimientos proletarios que construyen la historia y que representan la génesis continua de la producción del mundo. En este sentido, Negri advierte en el concepto de *nuda vida* de Agamben un instrumento ideológico mistificador que, en lugar de refutar, apoya los inoperativos eugenésicos del poder soberano y constituye lo contrario del elemento spinozista de la potencia: “Agamben es bastante limitado cuando se trata de entender la política, y en su obra esta limitación adopta la forma de un heideggerianismo radical. Es una persona absolutamente convencida de que el ser humano es un “ser para la muerte”. Para Agamben el mundo renace continua y milagrosamente en el límite de la vida, a saber, en ese umbral que es la muerte. [...] Una cosa es darle a este límite el nombre de muerte, y creer que las cosas solo llegan a tener significado gracias a su contacto con ese límite y otra cosa bastante distinta es centrarse no en ese límite sino en nuestro poder de superarlo continuamente y creer, dicho de otro modo, que un poder así produce el mundo gracias no a su contacto no con ese límite sino a su capacidad de dejarlo atrás una y otra vez. Muy a menudo estoy de acuerdo con Agamben. Pero tengo la impresión de que es como si mirásemos las mismas cosas desde dos puntos de vista diferentes: nos planteamos y abordamos el mismo gran esquema ontológico, pero él lo percibe y entiende desde un lado y yo desde el otro. Mientras Spinoza nos dice que nos liberemos de la presencia de la muerte, Heidegger nos dice justo lo contrario” (Casarino, Negri 2011, 189-190). Si la ontología es reducida a la desnudez, y el hombre a una esencia negativa, entonces la *nuda vida*, desde el punto de vista agambeniano, es funcional al poder. La *nuda vida* rechazaría la potencia de ser, la capacidad que tiene de extenderse en el tiempo a través de la

haciendo hincapié en la productividad del ser. Lo que constituye la cooperación social son las sinergias de la vida, es decir, las manifestaciones productivas de la *nuda vida*. Negri articula una concepción del marxismo como forma ontológica, una acción ontológica que genera el proceso histórico por medio del conflicto que crea, determina y produce.

En el diálogo que Negri y Casarino tienen en *Elogio de lo común*, este último le plantea algunas interesantes interrogantes sobre el concepto de pobreza que maneja: ¿cuál es la relación ontológica entre pobreza y esa figura encarnada que es el trabajo? ¿Por qué escoger la pobreza como nombre común de la multitud? ¿Por qué dar a esa riqueza de vida y plenitud del ser el nombre de pobreza, cuando es un nombre tan cargado de connotaciones privativas, de connotaciones de carencia? Y Negri responde:

Se trata de una definición completamente materialista y económica de la pobreza, que no postula ningún valor en absoluto de la pobreza. Pero hay otra definición de la pobreza, que conlleva y es exigida por un concepto positivo de poder. Según esta definición, los pobres comparten un poder positivo en la medida en que participan en la producción y la reproducción social. A menudo, los pobres intervienen activamente en los mecanismos de producción (y siguen siendo pobres). A veces, sin embargo, aunque son excluidos de estos mecanismos, participan en ellos de otros modos, y no solo como mero ejército de reserva de mano de obra (Negri, Casarino 2011).

La tradición marxista, con frecuencia, conceptualizó a los pobres, a los que quedaban fuera de los circuitos de producción como ‘ejército de reserva industrial’, es decir, una reserva de posibles obreros industriales que permanecían temporalmente en el desempleo, pero que podían ser convocados a la producción en cualquier momento. En el régimen de

cooperación y la lucha, neutraliza ontológicamente la posibilidad misma que la potencia expresa: “la vida desnuda es justo lo contrario de cualquier alegría y potencia spinoziana del cuerpo. Se trata de la exaltación de la humillación, de la piedad, es el cristianismo medieval” (Casarino, Negri 2011, 258-260). A esta ontología de la desnudez, Negri contrapone una concepción del marxismo como forma ontológica, una acción ontológica que genera el proceso histórico por medio del conflicto que crea, determina y produce. Para continuar con la discusión de Negri con Agamben, véase, el artículo de Negri “Política sensa luego” (2002), *Aut-aut*, julio-agosto, núm. 298.

fábrica, este ‘ejército de reserva industrial’ era una constante amenaza que pendía sobre los trabajadores en activo: en primer lugar, porque la miseria sirve de ejemplo fatal de lo que pudiera pasarles a ellos; y, en segundo lugar, porque el excedente de mano de obra presiona a la baja sobre los salarios, socavando la capacidad de negociación de los obreros.

Tal concepción del ‘ejército de reserva’ es la que ha desaparecido para Negri. La división social entre empleados y desempleados tiende cada vez más a borrarse. No existe ya una línea divisoria clara, sino más bien una extensa zona gris, en donde todos los trabajadores fluctúan precariamente entre el empleo y el paro. No hay ninguna reserva en el sentido de que no existe una fuerza de trabajo exterior a los procesos de producción social. Los pobres, los desempleados, en el postfordismo, son activos de la producción social, aunque no tengan un puesto de trabajo asalariado. De hecho, nunca ha sido cierto, apunta Negri, que los pobres y los desempleados no hiciesen nada. Las estrategias de supervivencia suelen exigir amplios recursos de ingenio y creatividad⁹⁰.

Si en el postfordismo la producción social se define cada vez más por trabajos inmateriales como la cooperación o la construcción de relaciones y redes de comunicación, entonces la actividad la llevan a cabo todos los integrantes de la sociedad, sin exceptuar a los que se quedan fuera de los circuitos productivos: “¿Qué es un desocupado? No es un discapacitado económico. No es una víctima social. Es un trabajador en tránsito. Entre una actividad no rentable y una actividad más rentable” (Foucault 2008, 171). El pobre no es más un leproso, es decir, el excluido en términos radicales, pues está dentro de la producción biopolítica: “para decirlo paradójicamente: ¡da fatiga ser *clochard*⁹¹ [vagabundo]⁹²” (Negri 2012c,

⁹⁰ Los pobres intervienen activamente en los mecanismos de producción. Los pobres, sostiene Negri, se reproducen, tienen hijos, esto es, producen personas que pueden ser puestas en el mercado. Además, producen maneras de hablar, maneras de ser, formas de vida.

⁹¹ La empresa social *Hidden city Tours* ofrece visitas guiadas por un ‘sin techo’ para explicar los problemas sociales que hay en la ciudad de Barcelona. Este hecho demuestra que las ciudades postfordistas no solo son un escaparate, sino también una plataforma productiva que coloniza cualquier aspecto humano y lo pone a trabajar para la empresa. Aquí el enlace de la noticia en el diario *Público* “así muestra un indigente la cara oculta de Barcelona”, publicada el 10/10/2013: <http://www.publico.es/espana/473738/asi-muestra-un-indigente-la-cara-oculta-de-barcelona>

26). Sería erróneo pensar que Negri practica el culto de la miseria y de la pobreza. Antes bien, Negri propone una ética de la potencia de los pobres. Los pobres no son amedrentados por su debilidad sino por su potencia.

La diferencia entre la posición de Negri y una concepción marxista clásica de la pobreza es que para Negri los pobres no se hallan fuera del sistema económico en cuanto dejan de ser contratados, es decir, en cuanto ya no se formalizan en el proceso de producción. No es cierto que los pobres estén excluidos de la producción una vez que dejen de ser trabajadores asalariados. Cree, al contrario, que también se hallan insertos en los circuitos de la economía global, con independencia de si aún realizan un trabajo remunerado o no.

Para Negri (2003b), en la producción social, ya que el trabajo se convierte en cooperativo, la exclusión parece ser imposible. Lo que se excluye a través de las formas jurídicas y económicas del capital, sin embargo es incluido en los circuitos de la producción social y biopolítica: todos los aspectos de la experiencia quedan incluidos en su horizonte: “el tiempo excedente, es decir, riqueza potencial, se manifiesta como miseria: dependencia, desocupación estructural y flexibilización ilimitada” (Virno 2003c, 106). Para Marx, el excluido no era ni productivo ni improductivo. Hoy, por el contrario, la capacidad de trabajo del excluido es real porque todo el conjunto de relaciones sociales es productivo.

La tradición comunista siempre ha considerado con desdén la pobreza. Los pobres podrían convertirse en enemigos de la clase obrera porque eran reconocidos como ‘ejército industrial de reserva’. Hoy la pobreza consiste en el simple hecho de no conseguir hacer valer la actividad. Por lo tanto, también el pobre o el excluido es alguien que tiene una potencia que expresar. En otras palabras, el pobre no está fuera de la producción,

⁹² Un vagabundo de la ciudad china de Ningbo se ha convertido en un vanguardista *fashion* gracias a fotos que publican de él en Internet. Con aspecto desaliñado y con matices bohemios, el indigente ha ganado fama en la web e incluso tiene fanáticos en las redes sociales, quienes lo llaman *Brother Sharp* [‘Hermano Elegante’]. Su página de *Facebook* ya ha superado los 10.000 seguidores. Incluso se venden camisetas con su imagen. Aquí el enlace de la noticia en el diario *La Nación* “El vagabundo que se convirtió en ícono *fashion*”: <http://www.lanacion.com.ar/1253797-el-vagabundo-que-se-convirtio-en-icone-fashion>

todos estamos dentro. El pobre es el excluido allí donde, dada la producción común, todo sujeto está incluido en el mundo productivo.

d) La precariedad: el dispositivo de captura del exceso subjetivo

De las tres perspectivas *(post)operaistas* expuestas podemos extraer la siguiente conclusión en relación al concepto de ‘precariedad’: el lugar de las vidas precarias es el abandono, entendido como el lugar al que nos arroja la precariedad, una zona de indeterminación, de indistinción en la que cualquier vida, incluso aquellas carentes de estatuto jurídico, se halla inmersa en la producción biopolítica. El lugar (des)habitado por las vidas precarias, el abandono, es el tipo de vulnerabilidad propiamente postfordista; una vulnerabilidad que se nos impone como condición existencial. El abandono, como zona de indeterminación, es totalmente afirmativo, la *nuda vida* aparece vestida.

El abandono quiere decir que la precariedad es una forma de inclusión exclusiva: se incluye al ‘bios social’ bajo el poder de mando a través de su exclusión⁹³. En el postfordismo, es posible expulsar a gran parte de la fuerza de trabajo de cualquier ‘forma de ley’ –la forma empleo que articula la constitución formal de la sociedad–, pero ser objeto de toda la ‘fuerza de ley’ –las infinitas actividades que son codificadas como ‘trabajo’ en la constitución material de la sociedad, actividades que generan valor pero que quedan fuera de las formas regladas del empleo. Los análisis que Virno, Bifo y Negri realizan sobre la composición técnica del trabajo comparten este mismo gesto: la inclusión excluyente.

⁹³ La literatura sociológica de las últimas décadas señala de forma unánime que la exclusión está aumentando sistemáticamente, como consecuencia de las políticas neoliberales y de la quiebra de los sistemas de *welfare*. Y ello se manifiesta en el aumento del desempleo estructural. Las reflexiones *(post)operaistas*, por el contrario, nos resultan del todo apropiadas para proponer la inclusión excluyente por, al menos, tres razones: en primer lugar, porque no glorifica el trabajo – remitimos a los análisis sobre el ‘rechazo del trabajo’ del capítulo II; en segundo lugar, porque al teorizar la ruptura del fordismo, se entiende que el empleo asalariado no tiene por qué constituir la base de un cierto nivel de integración social; y, por último, porque el acceso a la ciudadanía no es algo que tenga que pasar únicamente a través del desarrollo del tipo keynesiano-fordista.

En el análisis que Virno efectúa de la fuerza de trabajo en el postfordismo, sostiene que hoy el capital solo compra la capacidad de producir en tanto posibilidad, como potencia. Por tanto, el capital no se relaciona con el cuerpo del trabajador, sino con su potencia, esto es, capacidad genérica indeterminada. Pero como la potencia es inseparable del cuerpo que la posee, del cuerpo que es sustrato de esa potencia, el capital ha de articular estrategias de dominio sobre ese cuerpo, ese sustrato. Así, el capital no puede obviar el cuerpo del trabajador, solo puede incluirlo –bajo su dominio– por más que pretenda excluirlo –sólo compra una potencia.

Bifo, por su parte, sostiene que el capital hoy se apodera de fragmentos separados del tiempo del trabajador, separa la distribución del tiempo de la persona física y jurídica del trabajo. El trabajador queda así excluido, pero su tiempo queda incluido en tanto pertenece al ciclo integrado del trabajo. Pero para Bifo, a diferencia de Virno, el trabajador no es incluido ni siquiera como dominación biopolítica. El capital hace del trabajador un residuo irrelevante, un desecho. Desde la perspectiva de la automatización del capital que adopta Bifo, el agente del proceso de valorización no es el individuo, sino el tiempo despersonalizado.

En su diccionario de filosofía, Ferrater Mora, sostiene que “a veces se hace derivar *per-sona* del verbo *persono* (infinito, *personare*), ‘sonar a través de algo’ –de un orificio o concavidad–, ‘hacer resonar la voz’”. Esta aproximación al concepto de ‘persona’ nos da una clave espléndida para sostener que aunque Bifo considere al trabajador, en el postfordismo, como un mero residuo, su voz aun resuena. Desde un planteamiento mucho más radical que el de Virno, podríamos decir que la exclusión del individuo en Bifo –como residuo– es incluyente –a través de esa voz que no deja de resonar, a través de un exceso que es imposible de callar.

En el análisis negriano de la pobreza, el gesto de la exclusión incluyente es mucho más intuitivo: en la medida en que el trabajo se convierte en cooperativo, en tanto ‘la condición de ser’ se vuelve productiva, la exclusión se torna imposible. La inclusión excluyente toma la siguiente forma: aquello que se excluye a través de las formas jurídicas y económicas del capital es incluido, sin embargo, en los circuitos de la producción social y biopolítica.

El gesto que comparten estas tres perspectivas inunda todas las dinámicas de inclusión –que siempre es también, insistimos, una exclusión– en las sociedades contemporáneas, atravesadas por la posibilidad del empleo. La misma titularidad de derechos de ciudadanía está subordinada al empleo, éste es posibilitador de aquéllos. Pero la contrarrevolución que tuvo lugar a partir de los '70, se fundó sobre la permanente reducción del empleo. En otras palabras: el acceso a la ciudadanía y a la integración social se encuentran subordinadas a un requisito –el empleo– que desaparece de forma progresiva.

Si el capital puede extraer valor de las vidas abandonadas sin necesidad de integrarlas bajo las formas jurídicas y económicas del capital, entonces tener un ‘empleo’ es un privilegio al que pocos pueden acceder. Existe una amplia trama de actividades por las que el capital no paga nada y que sin embargo son imprescindibles para la producción general de riqueza. ‘Dar trabajo’ bajo la ‘forma empleo’ se ha convertido en un favor⁹⁴ que el capital ofrece⁹⁵ a la fuerza de trabajo⁹⁶. De esta cada vez menos necesidad del trabajo en su forma legal –el ‘empleo’– nacen las

⁹⁴ El 28/03/2014, José Ángel Crego, presidente del Círculo Empresarial Leonés, se preguntaba “¿Por qué los empleados no indemnizan a la empresa por darles trabajo? [...] ¿Por qué el trabajador no le paga a la empresa 45 días por cada año que ha trabajado por haberle dado trabajo?” Noticia aparecida en el diario Público, el 28/03/2014: <http://www.publico.es/510762/el-lider-de-la-patronal-leonesa-por-que-los-empleados-no-indemnizan-a-la-empresa-por-darles-trabajo>

⁹⁵ En 2012, Un empresario de Jerez, de la cadena de zapaterías *Calzados Loremar*, sorteó tres contratos laborales entre sus clientes. Al adquirir productos por un valor superior a 12 euros, los compradores recibían un boleto para ganar un puesto de trabajo de tres meses de duración. Noticia aparecida en el diario Público el 22/10/2012: <http://www.publico.es/espana/444173/un-empresario-de-jerez-sorteara-tres-contratos-laborales-entre-sus-clientes>

⁹⁶ Así se entiende que un colegio privado de Granada cobraba 190 euros por el proceso de selección a los aspirantes a trabajar. De hecho, tal y como consta en la solicitud, esos 190 euros solo daban derecho al estudio del currículum de los aspirantes y a la posibilidad de acceder a las pruebas de selección de un solo puesto. El importe pagado en ningún supuesto sería devuelto, según la empresa. Esta noticia apareció en el diario *Público* el 27/12/2012: <http://www.publico.es/448027/un-colegio-privado-de-granada-cobra-190-euros-a-aspirantes-a-trabajar-por-el-proceso-de-seleccion>

condiciones de precarización en el empleo ‘formal’. Y es que en el postfordismo, el ‘empleo’ tampoco es una garantía de inclusión⁹⁷.

En este sentido, Cocco y Negri (2005) señalan que las periferias de las grandes ciudades funcionan como ‘campos’. El campo hoy no es un espacio fijo sino móvil, fluctuante en el espacio y en el tiempo. La exclusión sistemática de generaciones enteras de adolescentes ‘estacionados’, en zonas de ‘tránsito sin salidas’ –barrios degradados, escuelas de baja calidad, altísimas tasas de desempleo, exposición o abusos sistemáticos por parte de las fuerzas policiales. Hay un campo postfordista de la exclusión que está incluido: “la periferia es productiva”⁹⁸.

Si en el régimen de fábrica el capital actuaba mediante la violencia de la exclusión, la *governance* postfordista, en cambio, actúa sobre todo mediante la violencia de la inclusión, capturando la externalidad que produce la cooperación social⁹⁹. El mismo concepto de ‘desocupación’ ha sido objeto de una profunda mutación semántica. La desocupación deja de estar asociada a la idea de inactividad y se convierte en una de las posibles actividades productivas que el individuo puede desarrollar. Este cambio semántico nos revela la artificial separación entre empleo y trabajo. La caída del primero no determina la desaparición del segundo. Así, durante el régimen de fábrica, la desocupación o la exclusión social se concebían como consecuencias de un déficit de adecuación de los individuos a un sistema que garantizaba una inclusión y una ciudadanía universal; en el

⁹⁷ La Comisión Europea avisó a primeros de 2014 que encontrar trabajo en España y otros Estados miembros como Rumanía, Bulgaria o Grecia no es una garantía suficiente para salir de la pobreza debido a la elevada proporción de contratos temporales o a tiempo parcial. Solo alrededor del 35% de los españoles en riesgo de pobreza entre 18 y 59 años que encuentra un trabajo logra salir de la pobreza, un porcentaje similar al que se registra en Grecia. “Desafortunadamente, no podemos decir que tener un trabajo equivale necesariamente a un estándar de vida decente”, dijo el comisario de Empleo, László Andor, en rueda de prensa, en *Europa Press*, el 21/01/2014: <http://www.europapress.es/nacional/noticia-rsc-bruselas-avisa-encontrar-trabajo-espana-no-garantia-suficiente-salir-pobreza-20140121144823.html>

⁹⁸ Para De Giorgi (2006), “las cada vez más restricciones de acceso a la ocupación regular, sobre la cual converge el ataque político a los derechos sociales, produce una hipertrofia de las economías sumergidas, de aquellos circuitos productivos paralelos a los cuales los no protegidos deben dirigirse para obtener fuentes alternativas de renta”.

⁹⁹ El Ministerio ya no es “Ministerio de trabajo”, sino “Ministerio de empleo”.

postfordismo, la misma desocupación y exclusión social son productivas¹⁰⁰.

La desocupación ya no puede ser definida como falta de trabajo. Aquello que llamamos desempleo ya no es la ausencia de trabajo, sino la privación de empleo –si por empleo entendemos un conjunto de ‘derechos’ que han sido expropiados a la fuerza de trabajo: estabilidad, acceso a determinadas garantías y titularidad de un complejo de derechos socialmente reconocidos. La desocupación se configura hoy propiamente como la abolición del trabajo específico propio del capitalismo industrial.

En este sentido, para Sergio Bologna (1996) el mundo social no puede ser dividido en empleados y desempleados. Esta separación no se corresponde con la complejidad de la labor en el postfordismo, que se caracteriza, a juicio de Bologna, por tres fenómenos: la existencia de ‘trabajos’ que no llegan a un nivel de ingresos por encima del umbral de la pobreza; la intensificación del fenómeno crónico de la falta de trabajo –desempleo; y la expansión del fenómeno crónico de miniaturización de la empresa hasta ser única o impersonal, lo que resulta de la expansión del sector laboral ‘autónomo’.

El postfordismo, visto desde esta perspectiva biopolítica, supone también la impugnación de las tesis de Viviane Forrester en *El horror económico* (1996) donde afirma que “hay algo peor que la explotación del hombre: la ausencia de explotación; que el conjunto de los seres humanos es considerado superfluo, y que cada uno de los que integran ese conjunto tiembla ante la perspectiva de no seguir siendo explotable”. Y es que en el postfordismo los dispositivos de control tratan de cerrar todo espacio vacío de gobierno. El biopoder, en su dimensión totalizante, pretende poner a producir cada átomo de vida.

La precariedad es, por tanto, un modo de inclusión –en el trabajo– que ya no contiene los elementos de integración social que caracterizaban al empleo fordista. Lo que está desapareciendo no es el empleo, ni tampoco el trabajo, sino un determinado estatuto del empleo, una determinada

¹⁰⁰ La Junta de Andalucía se planteó extender la figura del profesor universitario sin nómina. Sobre esta noticia se hizo eco el diario *El Mundo*, el 25/06/2012: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/06/25/andalucia/1340638711.html>

forma de relación salarial. El horizonte de la integración por el empleo se ha disuelto.

Desde nuestra perspectiva, e incluyendo las conclusiones de las tres perspectivas antes expuestas, la conceptualización de la precariedad propia del *(post)operaismo* ha de ser pensada, también, como el resultado de la búsqueda por parte del capital de lograr formas de expropiación y subordinación de la nueva composición técnica del trabajo. La precariedad es un plano de inmanencia sobre el que el capital articula estrategias de captura. La precarización no es solo el interés del capital por maximizar los beneficios a través de la reducción de los salarios y el empeoramiento de las condiciones laborales, sino también el intento permanente de apropiar, expropiar, capturar y subordinar las nuevas cualidades de la fuerza de trabajo postfordista. Somos gobernados a través de la precariedad.

La precariedad, como forma de gobierno, comporta la destrucción de nuestra potencia de creación y reproducción de las singularidades individuales y colectivas. Así, la precariedad, desde la óptica *(post)operaista*, es el procedimiento de destrucción de la cooperación autónoma, de la potencia virtual de creación de la subjetividad cualquiera. La precariedad es una camisa de fuerza que limita las infinitas posibilidades de la cooperación.

Es el resultado del déficit de subjetividad del capital. Es la captura del trabajo vivo codificado bajo la forma ‘fuerza de trabajo’ lo que define la precariedad: “el precario es el expropiado permanente, el desterritorializado sin recursos, el “no-asistido” (Guattari, Negri 1999, 27). Esta expropiación del *general intellect*, que es la forma de explotación propia del postfordismo, se entiende como una respuesta a una amenaza: la producción de la cooperación social, en tanto es autónoma, supone la mayor amenaza para el mando, aquello que de forma más irremediable podría poner en jaque la estabilidad y normalidad de su orden. La producción en común, en tanto potencia, violenta las formas regladas del trabajo asalariado, el cual discurre por unos contenidos concretos y normalizados. De ahí la necesidad del capital de establecer estrategias que le permita controlar y vigilar esa exterioridad.

Este principio de coacción activa y de reducción de las posibilidades de vida en la esfera del ‘no-trabajo’ como fundamento de la precariedad, está estrechamente ligado a la idea de la ‘contrarrevolución’, en la medida en que el capital trata de impedir cualquier posibilidad de sustraerse de forma colectiva del trabajo asalariado, impidiendo líneas de fuga del trabajo vivo. Insistimos, el postfordismo es la forma invertida, perversa y contrarrevolucionaria del rechazo al trabajo de los años ‘60 y ‘70:

¿Quién desea un empleo de por vida, rutinario, monótono, sin mayor incentivo que el salario? En cierta forma, los jóvenes precarios son los hijos de los obreros de las grandes fábricas, los hijos de una revuelta contra el trabajo asalariado fordista. Desde la perspectiva del capital, la década de 1970 marcó la crisis del “empleo estable y de por vida”. Por el contrario, las décadas de 1980 y 1990 fueron el laboratorio del *workfare*, la extensión del principio de flexibilidad, la individualización de los contratos, la fragmentación de las viejas comunidades de lucha, la disminución de los horizontes de posibilidad de una vida fuera del trabajo (Emmanuel Rodríguez 2003, 94).

Estos análisis nos devuelve a algunos planteamientos que Marx formula en *El Capital*: en el postfordismo, se disminuye el tiempo de ‘trabajo necesario’ y aumenta el tiempo de ‘trabajo excedente’. Haciendo una relectura de Marx en clave biopolítica, podemos decir que la disminución del tiempo de ‘trabajo necesario’ y el aumento del tiempo de ‘trabajo excedente’ encuentra su correlato, en el postfordismo, en la imbricación entre vida y trabajo. De ahí que, en el postfordismo, haya aumentado el número y la calidad de las actividades que podemos calificar como ‘trabajo’. Un claro ejemplo de ello es el trabajo del voluntariado social como sustituto precario de las garantías sociales del Estado del bienestar post-45¹⁰¹. En el postfordismo, el ‘bios social’ es árbol que da sombra, sol

¹⁰¹ La alcaldesa de la ciudad de Madrid, Ana Botella, propuso en 2012 cubrir servicios públicos con voluntarios Botella cree que en un número “infinito” de servicios dependientes de la administración puede ser conveniente la presencia de voluntarios: “las posibilidades son múltiples, queremos voluntarios medioambientales, culturales, que de alguna manera se organicen para cuidar los centros públicos [...] Me gustaría que esos espacios públicos, centros culturales, polideportivos, que hemos construido y por la crisis no podemos atender a todas las necesidades que requieren, los madrileños se implicaran para hacerlos rentables [...] Me niego a pensar que no se puede abrir una biblioteca porque no vayan a poder ir personas voluntarias a ponerla en marcha”. Aquí se puede

que calienta y lluvia que moja sin necesidad de que nadie pague por ello. Generamos valor por el mero hecho de vivir.

Por último, la precariedad ha de ser entendida también como la imposibilidad de producir en común. Sosteníamos en el capítulo IV que ‘lo común’ quiere decir que nadie puede producir de un modo puramente individual, lo que produzco lo hago siempre con otros. Los propios mecanismos de captura generan y alimentan la posibilidad de que yo pueda producir mis ideas con otros. Pero el capital nos obliga a que nuestras capacidades, desarrolladas en ‘común’, sean puestas en valor individualmente, entrando en competencia de forma individual, poniéndolas a la venta en el mercado de trabajo. Cabría decir: el capital individualiza ‘lo común’, individualiza aquel proceso que Lucio Castellano (1996) explica a través de una metáfora que, entendemos, puede resultar ilustrativa: expone el cambio del modelo cooperativo de la ‘orquesta sinfónica’ hacia el ‘conjunto jazz’, desde un ‘colectivo de fusión’, en el que “el producto común, la armonía, absorbe y funde en una unidad la contribución de cada uno, lo sublima y lo transfigura, y el director de orquesta es el propietario de la cooperación, la figura soberana”, hacia un grupo de solistas en que “lo común es un tema armónico que organiza y gobierna la toma de palabra de cada uno”. Por consiguiente, se trata de un conjunto donde el mismo coro se encarga de “individualizar, pasar la palabra, dar el apunte, sin fagocitar al instrumentalista sino poniéndolo en condiciones de expresarse”.

En efecto, la creación de riqueza social depende cada vez menos de la actividad concreta y aislada del trabajador singular y, cada vez más, de la trama de la cooperación social que efectivamente articula la producción de riqueza. Sin embargo, la relación laboral postfordista sigue estando regulada bajo la figura del contrato entre individuos particulares y el salario sigue referido a la actividad concreta del trabajador. En otras palabras: la socialización del proceso de producción opera a través de la individualización de la relación contractual o la competencia jerárquica.

consultar la noticia aparecida en el diario *Público* “Botella propone cubrir servicios públicos con voluntarios”, el 26/01/2012:
<http://www.publico.es/espana/418898/botella-propone-cubrir-servicios-publicos-con-voluntarios>

A través de esta fragmentación y segmentación de los espacios de cooperación, se rompe la dimensión social y cooperativa de la producción, se individualiza lo creado en común, hay una individuación del sujeto de la excedencia. Y ello comporta una paradoja: se produce en común, pero se hace del individuo un autor, un actor primario de la producción, rompiendo así los lazos que signan la cooperación social. Cada individuo se ve sometido al imperativo social de relacionarse en términos oportunistas¹⁰², clausurando las posibilidades de organización autónoma desde la lógica de la cooperación.

Por un lado, el capital descompuso la clase trabajadora en un sin número de fragmentos; por otro, detrás de esos fragmentos existen singularidades que pueden cooperar entre sí y preservar como tales: “en el capitalismo contemporáneo, la explotación es exactamente el hecho de que los agenciamientos de los deseos (cognitivos, culturales, institucionales, empresariales) ajusten los “fragmentos” sin abrirse a las modulaciones de las singularidades” (Cocco 2012). El capital transforma las singularidades de lo común en divisiones y jerarquías.

En resumen, la precariedad, desde la perspectiva *(post)operaista*, puede ser conceptualizada a partir de cuatro perspectivas: como abandono, el lugar (des)habitado por las vidas precarias –conclusión derivada de los análisis de Virno, Bifo y Negri– a partir de la exclusión incluyente; como resultado de la búsqueda por parte del capital de lograr formas de expropiación y subordinación de la nueva composición técnica del trabajo; como la individualización de lo producido en común por la cooperación social. Hay una individuación del sujeto de la excedencia; y, por último, como resultado de 19 contradicciones que presentamos en las conclusiones.

¹⁰² Paolo Virno (2003c) destaca el oportunismo como una de las tonalidades emotivas del postfordismo. El oportunista es aquel que hace frente a un flujo de posibilidades siempre intercambiables, que se mantiene disponible y atento al mayor número de eventualidades, que se suma a la que tiene más cerca y cambia rápidamente hacia otra si le conviene más. Este oportunismo hunde sus raíces en una socialización extralaboral marcada por los cambios abruptos y repentinos, shocks perceptivos, innovación permanente e inestabilidad crónica. La capacidad de moverse con destreza entre oportunidades abstractas e intercambiables constituye una cualidad profesional en muchos sectores de la producción postfordista.

CONCLUSIONES

En la introducción de esta investigación nos proponíamos articular una cartografía de los diferentes debates que han tenido lugar en el interior de la corriente de pensamiento *(post)operaista*, en torno a los conceptos de ‘postfordismo’ y ‘precariedad’. Decíamos que la cartografía la articularíamos rastreando las tensiones entre las diferentes líneas de pensamiento que habitan en el interior de la corriente *(post)operaista*.

Sosteníamos también como hipótesis a argumentar que estos autores comparten diversos elementos metodológicos y líneas teóricas, en virtud de los cuales podemos afirmar que inauguran una corriente de pensamiento.

En primer lugar, desde una perspectiva metodológica, todos los autores suscriben el “giro copernicano” de Mario Tronti, formulado con aquél “primero las luchas, luego el desarrollo capitalista”, esto es, la subjetividad como punto de partida, la anterioridad de lo subjetivo respecto a la estructura. Todos asumen que es en la capacidad de innovación y de cooperación donde se alojan los fundamentos de las formas históricas del capitalismo; al tiempo que rechazan tomar como núcleo de investigación el curso objetivo del capitalismo.

En relación a este primer punto, un segundo elemento común que podemos hallar en el *(post)operaismo* lo constituye el hecho de que no caen en descripciones sociológicas generales sobre la naturaleza del nuevo modo de producción, sino que ofrecen elementos con los que operar desde el interior de las luchas y la producción de subjetividad. Proponen lecturas políticamente operativas, adoptando el pensamiento una función afirmativa y creadora.

En tercer lugar, entendemos que es posible hacer extensivo el carácter que Bifo atribuye a sus escritos –que él define como rapsódicos– al conjunto de los autores *(post)operaistas*. Sus análisis recogen intuiciones y preocupaciones surgidas en épocas distintas y las desarrollan según campos diversos: desde categorías propias de la filosofía a la ética; de la epistemología de la antropología; o desde la filosofía del lenguaje a la economía política.

Y, en cuarto lugar, todos los autores muestran un especial interés por ‘lo económico’. Con ello queremos decir que asumen que las transformaciones del capitalismo afectan a la vida y la subjetividad; la política no es una esfera independiente de la economía. La fuerza del capitalismo reside en su capacidad de articular la economía con la producción de subjetividad en diferentes aspectos.

En relación a los elementos teóricos compartidos, en primer lugar, señalar que los autores que adscribimos al *(post)operaismo* asumieron, décadas atrás, el ‘rechazo del trabajo’ como categoría analítica central; como categoría política que abarca las diversas formas de resistencia proletaria; como el aspecto subjetivo más subversivo del ‘movimiento del 77’; y no solo como ideología de la emancipación, sino también como modo de lectura de la sociedad capitalista; lo cual comportó una fuerte escisión con la tradición cultural y política de ‘la izquierda’.

Un segundo elemento compartido es concebir el lenguaje desde una perspectiva materialista. Entienden el lenguaje como el nuevo medio de producción fundamental en la economía postfordista, la comunicación como la forma en la cual la riqueza se organiza. Es ya un lugar común en los análisis *(post)operaistas* señalar el papel fundamental de la comunicación en la innovación tecnológico-productiva. Además, esta irrupción del lenguaje es entendida también como la respuesta capitalista al rechazo subjetivo de las formas de encuadramiento del gesto y del cuerpo a los ritmos de la máquina.

En tercer lugar, ya a partir de mediados de la década de los ’80, los autores *(post)operaistas* focalizaron su lectura del “Fragmento de las máquinas” de los *Grundrisse* de Marx en la nueva fuerza de trabajo inmaterial. De las diferentes lecturas de corte *operaista* que se han realizado, nos ha interesado recuperar aquella que concibe el *general intellect* como la realización efectiva, empírica, factual de lo que para Marx constituía una evolución tendencial. Esta lectura ha sido un punto de tránsito fundamental en todos los autores *(post)operaistas* de cara a analizar la nueva naturaleza del nuevo ciclo de acumulación capitalista.

Otra narración ampliamente compartida por el *(post)operaismo* es la crisis de la teoría del valor. El tiempo de trabajo y el criterio de medición de este tiempo han dejado de ser –a diferencia del régimen de fábrica– elementos

centrales, cuantificadores, de la producción. Con ello, ningún autor está señalando que la realidad de la explotación haya desaparecido. Antes bien, se trata de identificar las nuevas formas de explotación en el postfordismo.

La idea de la ‘fábrica-social’ es también uno de los supuestos y premisas fundamentales de los autores *(post)operaistas*. El tránsito del ‘obrero-masa’ al ‘obrero-social y, por extensión, el tránsito de la fábrica a la metrópoli como espacio de articulación de la producción, es un elemento clave en sus análisis con el objeto de comprender la orientación y profundidad de las transformaciones en curso.

Igualmente, no hemos encontrado ningún autor que proponga una contraposición entre trabajo material e inmaterial. Todo lo contrario, sostienen que el modo de producción postfordista es el modo de producción hegemónico en términos cualitativos, el que marca la tendencia a través de una “atracción centrípeta”. Se trata de una hegemonía en términos cualitativos –no cuantitativos– respecto a otros modos de producción aún vigentes. En el postfordismo, se produce una simultaneidad asincrónica, diferentes modos de producción que se han sucedido a lo largo de la historia conviven entre sí.

También es motivo de consenso sostener que el postfordismo se caracteriza por su creciente entrelazamiento con la vida de los seres humanos. Es cierto que el trabajo siempre ha permeado la vida, pero hoy asistimos a una mutación radical: vivir y trabajar son una y la misma cosa. Esta es la dimensión biopolítica mediante la cual el trabajo modifica continuamente la vida.

Por último, también es un elemento compartido, y fundamental, el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. El proceso de producción ya no está organizado por una dirección capitalista, desde arriba y de forma jerárquica, al modo en que era organizada en el régimen de fábrica, o sea, a través de los modos disciplinarios. La lógica disciplinaria, vinculada a la repetición y sincronización, constituye el modo antitético con el proceso mismo de comunicar. En este sentido, la financiarización de la economía es uno de los dispositivos de captura privilegiado que logra, incluso, transformar el concepto mismo de acumulación de capital. Es una tecnología propia de la nueva composición del capital.

En la introducción proponíamos atravesar el *(post)operaismo* desde sus grietas y fisuras, desde las tensiones entre las ideas y propuestas disímiles que habitan en su interior. En relación a ello, en primer lugar, hemos identificado una serie de diferencias que se derivan de la segunda de las dos intensidades que sostenemos definen el tránsito del *operaismo* al *(post)operaismo*: el encuentro entre el *operaismo* y el post-estructuralismo. Una de las principales causa de divergencia es que los autores de la corriente italiana se han aproximado de modos muy diversos al pensamiento de Foucault, Deleuze y Guattari, ya desde la década de los '70. Por ello, muchas de las diferencias y tensiones que habitan en el *(post)operaismo* tuvieron como origen el encuentro entre la *Italian* y la *French Theory*.

Negri, en su intento de ir más allá de Marx, recoge aportaciones del pensamiento de Deleuze a partir de la obra de este último sobre Spinoza. Tras esta lectura, se produce en Negri un tránsito: del sujeto antagónico al sujeto constituyente, el sujeto que despliega su potencia. Negri propone un modo particular y propio de conciliar el materialismo histórico de corte marxiano con el pensamiento de la multiplicidad y la diferencia.

Lazzarato, por su parte, encuentra en Foucault y Deleuze sus interlocutores privilegiados, en particular la utilización de la diferencia y la repetición, los conceptos mayoría y minoría, acontecimiento, multiplicidad, virtual, molecular y molar, fuga, biopolítica y biopoder. Por momentos, Lazzarato fideliza de tal modo con el proyecto deleuziano, que no se intuye en él necesidad de continuar diálogo alguno con el *(post)operaismo*.

Los análisis de Bifo, en cambio, son más deudores de sus encuentros con Guattari. Bifo acude a los conceptos del esquizoanálisis para analizar la autoorganización molecular del trabajo frente al capital, a partir de una concepción del capitalismo contemporáneo como flujo semiótico.

Entre las tensiones que encontramos en el interior de la corriente *(post)operaista* –algunas de ellas derivadas de estas tres diferentes lecturas del postestructuralismo–, hemos de señalar, en primer lugar, una que surge como consecuencia del modo en que Negri y Lazzarato utilizan la noción de ‘disciplina’. Para Negri, la lectura que Foucault hizo de Marx consistió en extender la genealogía de los procesos de explotación desde

la fábrica a lo social. En definitiva, se trata de cómo las prácticas e interrelaciones del disciplinamiento que se originan en el régimen fabril llegan a investir todo el terreno social como mecanismo de producción y de gobierno. Lazzarato, por su parte, se posiciona contra esta lectura negriana y su pretensión de reducir la sociedad y la multiplicidad de las relaciones de poder que las constituye a la única relación de mando que se ejerce en la fábrica. Entendemos que Lazzarato es más fiel que Negri al proyecto originario de Foucault.

Otra diferencia importante tiene que ver con el modo en que Negri procura referir todo concepto a la cuestión del trabajo. Ello constituye la razón fundamental por la que Negri se considera a sí mismo marxista, y, como tal, tiene la idea de que el mundo se construye a partir del trabajo vivo. El trabajo no es un aspecto entre otros, sino la actividad social que constituye a la sociedad capitalista como tal. Lazzarato se aparta del proyecto de actualización del marxismo que lleva a cabo Negri. Lazzarato piensa el conflicto no a partir de una contradicción dialéctica, de un dualismo de clases, sino desde la filosofía de la diferencia. Es a través de ella que amplía el marco del marxismo, apartándose de cualquier concepción economicista del capitalismo.

Por otro lado, en el devenir inmaterial del trabajo, Negri observa una tendencia, cada vez mayor, a la autonomía de los trabajadores, ocupando el capital el lugar de agente parasitario de captura externa de la autoorganización del trabajo. Bifo, en cambio, a partir de la lectura del “Fragmento sobre las máquinas”, incluido en los *Grundrisse*, señala que Marx observó que el mecanismo de producción capitalista es un “gran autómatas que consta de numerosos órganos mecánicos e intelectuales”. Así, en el postfordismo, el capital no compra hoy al trabajador como un individuo portador de derechos políticos y jurídicos, sino solo fragmentos de su actividad. El capital, sostiene Bifo, ha cumplido su sueño: liberarse del trabajo. Observamos en el análisis de Negri y Bifo dos concepciones diferentes de poder. Para Bifo, a diferencia de Negri, no existe una producción biopolítica –la multitud– a la que se opone el biopoder, entendido como poder sobre la vida, sino una vorágine de automatismos ingobernables a diferentes niveles.

El planteamiento negriano sobre la biopolítica como poder de la vida, creación de formas de resistencia, producción de subjetividad y extensión

de la lucha de clases proletaria está en directa relación con su concepción de ‘lo común’ como producción autónoma de la cooperación social. Sobre esto punto, Lazzarato replantea la cuestión de la autonomía, alejándose de la perspectiva negriana en términos de fuerza de trabajo y necesidades del proletariado, y adoptando el punto de vista del poder de la invención y el acontecimiento. En relación a lo común, Negri, Lazzarato y el conjunto de autores *(post)operaistas*, sí que están de acuerdo en proponer ‘lo común’ como el lugar colectivo en el que se produce la riqueza y se conecta de forma cooperativa. Un proceso de producción que se despliega en una estructura relacional, entendido como el locus de obtención de plusvalía.

A lo largo de la investigación, además de ir cartografiando y desarrollando estos debates que han tenido lugar en el interior del *(post)operatismo* a partir de los conceptos de ‘postfordismo’ y ‘precariedad’ –que entendemos que en sí mismo ya es un aporte importante– nosotros hemos incorporado varios elementos novedosos.

En primer lugar, hemos elaborado una génesis de la ética del trabajo ligada a sus formas disciplinarias. Una aportación que tiene como objetivo delimitar, de la forma más específica y acotada posible, la concepción de trabajo que es rechazada por el ciclo de luchas de los años ‘60 y ‘70 desde una perspectiva *(post)operaista*.

En relación a la idea *(post)operaista* de la ‘contrarrevolución’, hemos articulado una recepción crítica de la misma. Hemos atendido a los análisis de los sociólogos franceses Boltanski y Chiapello, quienes intentan mostrar los efectos perversos de las luchas de los años ‘60 y ‘70, y su papel fundamental en la configuración del orden económico. Nosotros, apoyándonos en Lazzarato y Rancière, hemos intentado rebatir sus planteamientos. En una segunda mirada crítica, hemos introducido la objeción que Badiou formula a la narrativa propuesta por Negri para entender el campo social desde el antagonismo; y, por último, desarrollamos la perspectiva crítica de Bifo, quien rechaza las lecturas de la contrarrevolución formuladas únicamente en términos de recuperación. Para Bifo, no solo hemos de atender a los intereses contrapuestos entre el poder constituyente y el capital, sino también a los intereses coincidentes y comunes.

En el marco del análisis sobre la separación de la fábrica y la empresa, Lazzarato propone a *Benetton* como ejemplo paradigmático de empresa postfordista. Articula un análisis de *Benetton* en torno a la función del marketing y la publicidad como productores de modos y de mundos. Nosotros hemos complementado el análisis proponiendo una hipótesis: hemos supuesto que el modelo paradigmático de empresa postfordista, pensado desde Negri, no sería *Benetton* sino *Inditex*. Desde una perspectiva negriana, la función de la empresa no consistiría tanto en incitar y llamar al consumidor a adoptar una forma de vida, sino en capturar lo producido en común, capturar la subjetividad y ponerla a producir.

Hemos articulado, también, unas reflexiones críticas en relación a la conceptualización del postfordismo que propone el *(post)operaismo*. Es lugar común criticar al *(post)operaismo* que su análisis sobre la dimensión cognitiva del trabajo solo tiene validez para Occidente, mientras que en el resto del mundo los modos de producción y formas de explotación nos retrotraen a las formas tempranas de extracción de la “acumulación primitiva”. Hemos rastreado las respuestas que hemos encontrado en los autores *(post)operaistas* a estas críticas. Y la mayoría coinciden en algo: el ciclo de acumulación postfordista ha puesto en cuestión las estrechas fronteras geográficas e históricas que, por lo general, delimitan el discurso sobre la precarización, criticado por su eurocentrismo y desde una perspectiva de género.

En relación a la perspectiva de género, hemos introducido las críticas de Silvia Federici, quien acusa al *(post)operaismo* de elaborar teorías sobre el trabajo precario que nos devuelven a una concepción machista del trabajo y de la lucha social. Las consideraciones de Federici nos parecen del todo oportunas.

Por último, hemos formulado una crítica a la noción de ‘lo común’ en Negri, en tanto es imposible rastrear en ella los modos en que los individuos interiorizan las necesidades del capital, como elemento fundamental en los procesos de subjetivación postfordistas. Esta deficiencia imposibilita, a nuestro juicio, abordar la precariedad desde el análisis de la perspectiva de la deuda como dispositivo de control de la subjetividad y formas de vida. Hemos considerado del todo pertinente complementar, y por momentos impugnar, el análisis negriano desde la

figura propuesta por Foucault del “empresario de sí”, como tránsito fundamental para sostener que, en el postfordismo, la precariedad ha de ser entendida como figura subjetiva encarnada en el individuo endeudado.

Para finalizar, queremos prestar especial atención al concepto de ‘precariedad’ en esta conclusión. En el desarrollo de esta investigación, hemos conceptualizado la precariedad, desde tres perspectivas complementarias: como abandono, el lugar (des)habitado por las vidas precarias –conclusión derivada de los análisis de Virno, Bifo y Negri– a partir del gesto de la exclusión incluyente; como resultado de la búsqueda por parte del capital de lograr formas de expropiación y subordinación de la nueva composición técnica del trabajo; como la individualización de lo producido en común por la cooperación social. Hay una individuación del sujeto de la excedencia. Nos gustaría añadir, a modo de propuesta, una última perspectiva: conceptualizar la precariedad modulada en 19 contradicciones.

Desde luego, esta propuesta de definición no pretende erigirse como única, lineal y cerrada; nuestro propósito es el de trazar líneas sobre las que habremos de seguir pensando.

1) Una primera contradicción entre la producción social y cooperativa del común; y la individuación y subordinación jerárquica mediante la cual los dispositivos de captura rompen la horizontalidad que caracteriza a la cooperación social.

2) El capital, a través de los dispositivos de captura, ha de subordinar y expropiar a la cooperación social, en tanto el capital se presenta como deficitario en términos de subjetividad: es la cooperación social la que produce y genera riqueza; sin embargo, al mismo tiempo que la subordina, la tiene que combatir, imposibilitando su devenir autoorganizado y autónomo al margen de la lógica del mando.

3) La producción postfordista se articula en un plano de inmanencia, no existe un afuera de la producción; por el contrario, la estrategia de gobierno y captura que el capital articula no es inmanente, sino que adopta una forma externa.

4) Que la fuerza de trabajo postfordista sea excedente en términos de subjetividad; que busque continuamente superar las determinaciones; y que siempre haya algo que sea inatrapable, es, en sí mismo, contradictorio y antagónico con la naturaleza del capital postfordista: capturar esa excedencia.

5) La fuerza de trabajo postfordista contiene, como posibilidad y potencia, capacidades y medios para devenir autónoma, para superar la lógica del mando y la organización capitalista del trabajo. En otras palabras: contiene la posibilidad de generación de una capacidad política; el capital, en cambio, no contiene potencia alguna, es pura exterioridad parasitaria, dirección y dominio. El capital, en el postfordismo, es un vampiro.

6) En la economía de la deuda, el crédito se presenta como el mecanismo necesario para abrir posibilidades de futuro. El ‘empresario de sí’ ha de invertir, arriesgar, y el crédito lo posibilita; sin embargo, en tanto se ha de garantizar el retorno de la inversión, en tanto el “hombre endeudado” ha de tener una disposición subjetiva tal que le permita cumplir su “promesa” –esto es, pagar su deuda–, el crédito, al tiempo que abre posibilidades de futuro, bloquea la actividad, la posibilidad de creación e invención.

7) Los dispositivos de captura tienen como materia prima la invención y creación de la productividad ilimitada de la cooperación social. Y ello sólo puede tener lugar desde una esfera de autonomía; pero el capital necesita, a un mismo tiempo, posibilitar y suprimir esa autonomía. En otras palabras: su supervivencia depende de la creación e invención de lo que es una amenaza –la autonomía de la cooperación social; es contradictorio en tanto necesita suprimir y obstruir la autonomía, pero, al mismo tiempo, capturarla. El capital se encuentra atado a lo que, paradójicamente, lo socava: el potencial de invención subjetiva, la multiplicidad singular.

8) Existen dos lógicas contradictorias e incompatibles en el postfordismo: de un lado, la cooperación social, la producción del común que se presenta como relación espontánea entre los sujetos sociales que de ella participan; y, de otro, la relación instrumental propia del capital.

9) Desde una perspectiva negriana, la cooperación social se presenta bajo la modalidad de biopolítica, como producción de subjetividad y

resistencia, como extensión de las luchas proletarias, como poder de la vida; las formas de captura y control del capital, en cambio, se desarrollan como biopoder, como poder sobre la vida.

10) Si en la época de la manufactura el trabajador construía sus instrumentos de trabajo; y en el régimen de fábrica el obrero se convertía en prótesis de la máquina; en el postfordismo los instrumentos de trabajo son potencia colectiva de la cooperación social. Sin embargo, es una potencia que formalmente pertenece a otro. La potencia colectiva de la cooperación social torna superfluo el mando capitalista.

11) En el postfordismo, la relación antagonista capital/trabajo no es una totalidad cerrada, sino una contradicción permanente. La “victoria” del capital sobre la cooperación social nunca es total, porque en su afirmarse sobre la potencia colectiva que somos no puede dejar de combatirnos. Los dispositivos de captura no funcionan, triunfan porque se imponen.

12) Una contradicción derivada de la mutación semántica del término ‘flexibilidad’. Si en las décadas de los ’60 y ’70, ‘flexibilidad’ significó, en el seno de los movimientos antagonista, la posibilidad de liberar el tiempo de las cadenas del trabajo, nomadismo y autoorganización social; ese deseo de autonomía ha devenido hoy heterónimo: la ‘flexibilidad’ como modo de sujeción política.

13) El hecho de que empresarios y managers actuales procedan de movimientos autónomos, antiautoritarios y anarquistas de las décadas pasadas, da cuenta de la capacidad del capital para articular instituciones productivas de modo contrarrevolucionario.

14) Paolo Virno ha sostenido que, en el postfordismo, se produce una “politización del trabajo”, esto es, las características propias de la actividad política han penetrado en los procesos productivos. Entre ellas, la dimensión pública del trabajo, el hecho de trabajar ante los ojos de los otros. Sin embargo, en el intento permanente del capital de romper los lazos sociales de la producción común, de individualizar y jerarquizar la producción, ésta tiene lugar ante los ojos de los demás pero, al mismo tiempo, nos es imposible mirarnos.

15) En relación a la teoría del valor marxiana, en el postfordismo es un contrasentido articular dispositivos de captura que intentar medir un trabajo que, por su propia naturaleza, produce desmesura.

16) Virno ha sostenido que, en el postfordismo, por primera vez en la historia, sociedad y cultura coinciden con una condición ontológica. Se trata de un modo de producción que moviliza en beneficio propio las prerrogativas fundamentales del *Homo Sapiens*. Sin embargo, a pesar de sacar a luz los contenidos propios de la especie humana –que los modos de producción anteriores habían ocultado sistemáticamente–, en el postfordismo ello ocurre desde una dimensión heterónoma: las características que nos definen como *Homo Sapiens* han sido puestas a producir desde la lógica de explotación capitalista.

17) Desde la perspectiva de la automatización de la producción, Bifo sostiene que el capital, en el postfordismo, solo se apodera de fragmentos separados de tiempo del trabajador, es decir, se separa la distribución del tiempo de la persona física y jurídica del trabajo. Sin embargo, aunque el trabajador queda excluido, su tiempo queda incluido en tanto pertenece al ciclo integrado del trabajo.

18) Desde las posiciones más humanistas de Virno, sus análisis sobre la fuerza de trabajo postfordista sostiene que hoy el capital solo compra la capacidad de producir como potencia, es decir, se relaciona con una potencia y no con el cuerpo físico del trabajador. Sin embargo, la potencia de producir es inseparable de la persona física, el capital no puede obviarlo. De esta contradicción surge, según Virno, la dimensión biopolítica del postfordismo: hay un cuerpo biológico que es el sustrato de esta potencia.

19) La concepción de la pobreza en Negri también se encuentra en una contradicción. Si bien para Negri la pobreza, en el postfordismo, es una forma de exclusión de las formas jurídicas y económicas del capital; la pobreza está, al mismo tiempo, incluida en los circuitos de la producción social y biopolítica.

Pensar la precariedad como el resultado de contradicciones, es pensar la precariedad atravesando bloqueos, puntos de crisis, rupturas, apertura de nuevos planos y líneas de fuga inmanentes a la nueva configuración del

trabajo postfordista. En cada contradicción podemos reconocer muchos de los medios que tenemos a nuestra disposición para articular proyectos de liberación del capital, para crear instituciones e institucionalidades que posibiliten el que consideramos el mayor de los legados de la teoría *(post)operaista*: la posibilidad que tiene el conocimiento de devenir autónomo. Una vida abandonada, una vida (des)habitada, en fin, precaria, es una vida rota, una vida dañada y herida. Pero desde esta herida que somos expresamos nuestra potencia.

BIBLIOGRAFÍA

* En la bibliografía, hemos indicado entre corchetes el año de la primera edición de los textos, y entre paréntesis el año de la edición que hemos trabajado. A lo largo de la investigación, cuando citamos las obras, las páginas a las que nos referimos son las de la edición empleada.

* Por lo que se refiere al idioma de los textos citados, hemos utilizado traducciones al castellano siempre que las hemos encontrado. Cuando no ha sido así, nosotros mismos nos hemos encargado de traducir los fragmentos en cuestión.

ADORNO, Theodor (2003). *Consignas*, Ramón Bilbao, tr., Buenos Aires: Amorrortu.

— [1947] (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Barcelona: Trotta.

ALIA, Antonio, BOCCANFUSO, Vincenzo, NARDA, Loris (2012). “Sovertire la macchina del debito infinito. Entrevista a Maurizio Lazzarato, *UniNomade 2.0* (14 de mayo de 2012 [citado el 7 de noviembre de 2013]. Disponible en: <http://www.uninomade.org/sovertire-la-macchina-del-debito-infinito/>

ALTAMIRA, César (2001). “La naturaleza del trabajo en el fin de siglo”, *Diálogos: Educación y formación de personas adultas*, núm. 28, pp. 105-115.

— (2006). *Los marxismos del nuevo siglo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

— (2013). *Política y subjetividad en tiempos de governance*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.

ARENDT, Hannah [1959] (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

ARMANO, Emiliana (2010). *Precarietà e innovazione nel postfordismo. Una ricerca qualitativa sui lavoratori della conoscenza a Torino*. Bologna: I libri di Emil.

ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, UGARTE, Javier (eds.) (2010). *Hacer vivir, dejar morir*. Madrid: Los libros de la catarata.

ATTALI, Jacques (1985). *Historias del tiempo*, José Barrales Valladares, tr., México: Fondo de Cultura Económica.

ÁVILA, Mariela (2010). “Biopolítica: neoliberalismo y subjetividad”, *Paralaje*, núm. 5, pp. 21-36.

AYESTARÁN, Ignacio (2007). “Capitalismo cognitivo en la economía *high tech* y *low cost*: de la ética hacker a la wikinomía”, *Argumentos de Razón Técnica*, núm. 10, pp. 89-123.

B. ZANGARO, Marcela (2011). *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

BADIOU, Alain (2008). “Badiou On Negri and the Uniqueness of the Event”, *Kasama Project* (18 de junio de 2008 [citado el 25 de enero de 2013]). Disponible en: <http://kasamaproject.org/theory/473-5badiou-on-negri-and-the-uniqueness-of-the-event>

BARCHIESI, Franco (2012). “Precarity as Capture: A Conceptual Reconstruction and Critique of the Worker-Slave Analogy”, Revised version of Paper Presented at the International Colloquium "The Politics of Precarious Society", Johannesburg (South Africa), University of the Witwatersrand, September 5-6.

BASCETTA, Marco (2011). “Una clase in divenire: i precari cognitivi”, *UniNomade 2.0* (7 de julio de 2011 [citado el 20 de febrero de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/precari-cognitivi/>

BATAILLE, George [1949] (2007). *La parte maldita*, Licia Belloro, Juan Fava, tr., Buenos Aires: Las Cuarenta.

— [1976] (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.

BAZZICALUPO, Laura (2008). “Productivité de la biopolitique: bioéconomie”, *Kelis is - Reveu Philosophique*, vol. 8, pp. 15-28.

BECK, Ulrich [1986] (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

— [2000] (2007). *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Bernardo Moreno Carrillo, tr., Barcelona: Paidós.

— (2001). “Para acabar con el imperialismo de los valores del trabajo”, *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 48, p. 25-28.

BECKER, Gary [1964] (1983). *El capital humano*, Marta Casares, tr., Madrid: Alianza Editorial.

BERARDI, Franco (Bifo) (1994). *Lavoro Zero*. Roma: Castelvecchi.

— (2001a) *Felix. Narrazione del mio incontro con il pensiero di Guattari, cartografia visionaria del tempo che viene*. Luca Sossella Editore. [ed. castellana (2013). *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*, Fernando Venturi, tr., Buenos Aires: Cactus].

— (2001b). “Techno-nomadisme et pensé rhizomatique”, *Multitudes*, núm. 5, mai 2001.

— (2001c). *La fabbrica dell'infelicità: new economy e movimento del cognitariato*. Roma: DeriveApprodi [ed. castellano (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Patricia Amigot Leatxe, Manuel Aguilar Hendrickson, tr., Madrid: Traficantes de Sueños].

— (2002). *Alice è il diavolo: Storia di una radio sovversiva*. Shake Edizioni Underground.

— (2004). *Il sapiente, il mercante, il guerriero. Dal rifiuto del lavoro all'emergere del cognitariato*. Roma, DeriveApprodi. [ed. castellano (2007e). *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo*

- al surgimiento del cognitariado*, Álvaro García Ormaechea, tr., Madrid: Ediciones acuarela & Antonio Machado libros].
- (2005a). “Biopolitics and Connective Mutation”, *Culture Machine*, Vol 7.
 - (2005b). “Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado”, *Archipiélago. Cuaderno de crítica de la cultura*, núm. 66, pp. 57-67.
 - (2006). “Génération précaire. Pour une critique de l’économie psychique du temps de travail cellularisé”, *Multitudes*, núm. 26, automne 2006.
 - (2007a). “La epidemia depresiva. Una lectura de Cho”, *Revista de Espai en Blanc: La sociedad terapéutica*, núm. 3-4.
 - (2007b). “Schizo-Economy”, *Substance#112*, vol. 36, núm.1
 - (2007c). “Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination”, *Susbtance#112*, vol. 36, núm.1.
 - (2007d). *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Patricia Amigot, Manuel Aguilar, Diego Picotto, tr., Buenos Aires: Tinta Limón.
 - (2007e). “A la memoria de Jean Baudrillard”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. núm. 75, pp. 7-10.
 - (2008). “El concepto de alienación”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. núm 80-81.
 - (2009a). *The soul at Work. From Alienation to Autonomy*. Los Ángeles: Semiotext.
 - (2009b). *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*. London: Minor Compositions.
 - (2009c) “The Dark side of the multitud”, en VV.AA, *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- (2011a). *La sollevazione, Collasso europeo e prospettive del movimento*. Manni Editore: San Cesario di Lecce. [ed. castellano (2013). *La sublevación*. Barcelona: Artefakte].
 - (2011b). “Sensibilidad y semiocapital”, *Índex. Investigación artística, pensamiento y educación*, núm. 1, pp. 22- 24.
 - (2011c). *After the Futur*. Oakland: AK Press.
 - (2011d). “En los orígenes del pensamiento autónomo: el operaismo, el postoperaismo, y la teoría de la composición de clase”, en MARAZZI, Christian, BERARDI, Franco (Bifo), MEZZADRA, Sandro (2011). “Balance conceptual del post-operaismo en Italia”, *Espai en Blanc: El impasse de lo político*, núm. 9, pp. 299-304.
 - (2012). “Média-activisme revisité”, *Multitudes*, núm. 51.
- BERARDI, Franco (Bifo), BRIDI, Verónica (eds.) (2002). *1977. L'anno in cui il future incominciò*. Roma: Fandango.
- BIANCIARDI, Luciano (1962) *La vita agra*. Milán: Rizzoli
- BILBAO TERK, Miriam (2003). “Posmodernidad y riesgo: una perspectiva para la sociedad post salarial” en *Revista Confluencia*, año 1, primavera 2.
- BOLOGNA, Sergio (1996). “Durée du travail et post-fordisme”, *Futur Antérieur*, núm. 35-36, 1996/2.
- (1998). “Il ruolo e le caratteristiche sociologiche degli intellettuali come ceto in uno scritto di Theodor Geiger”, *L'ospite ingrato. Annuario del Centro Studi Franco Fortini*, núm. 1, pp. 13-29.
 - (2005). “I “lavoratori della conoscenza” e la fabbrica che dobbiamo produrli”, *L'ospite ingrato. Semestrare del Centro Studi Franco Fortini dell'Università di Siena*, núm. 1, pp. 15-32.
 - (2006). “Nuevas formas de trabajo y clases medias en la sociedad postfordista”, *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, núm. 30, pp. 59-74.

— (2006b). *Crisis de la clase media y postfordismo*, Marta Malo, María-Milagros Rivera, Carlos Prieto del campo, tr., Madrid. Akal.

BOLOGNA, Sergio, FUMAGALLI, Andrea (eds.) (1997). *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*. Milán: Feltrinelli.

BOLTANSKI, Luc y CHIAPPELLO, Ève [1999] (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal.

BONNAUD, Irène, GRELET, Stany, POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, REVEL, Jeanne (2000). “Le contre-Empire attaque. Entretien avec Toni Negri”, *Vacarme*, núm. 13, otoño 2000, pp. 4-12.

BORON, Atilio (2004): “¿Lucha nacional o global?” *Ñ Clarín*, núm. 49.

BRANDARIZ, José Ángel (2009). “Sobre control y lógicas del castigo en el capitalismo postfordista”, en VV.AA (2009). *La globalización en crisis gubernamentalidad, control y política del movimiento*. Málaga: CEDMA.

BROWNE, Rodrigo (2007). “Revisiones desde la inmaterialidad del trabajo: comunicación-crítica para una genealogía de la ausencia del Estado”, *Redes.com*, núm. 4, pp. 225-254.

BRUNO, Daniela, LUCHTENBERG, Erwin (2006). “Sociedad post-disciplinaria y constitución de una nueva subjetividad. Un análisis de los discursos de la “autoayuda” y del nuevo *management* desde la perspectiva de Michel Foucault”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 13.

CABET, Étienne. [1840] (1985). *Viaje por Icaria*. Barcelona: Orbis.

CAFFENTZIS, George (2007). “Crystals and Analytic Engines: Historical and Conceptual Preliminaries to a New Theory of Machines”, *Ephemera. Theory & politic in organization*, núm. 7 (1), pp. 24-46.

CAMFIELD, David (2006). “The Multitude and the Kangaroo: A Critique of Hardt and Negri’s Theory of Inmaterial Labour”, *Labor Studies*, núm. 11.

CAPELLA, Juan Ramón, (1992). “Una lectura de americanismo y fordismo de Antonio Gramsci”, en TRÍAS, Juan (1992). *Gramsci y la izquierda europea*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.

CASARINO, Cesare, NEGRI, Antonio [2008] (2011). *Elogio de lo común*. Barcelona: Paidós.

CASTELLANO, Lucio (1996) *La politica Della Moltitudine. Postfordismo e crisis Della rappresentanza*. Roma: Manifestolibri.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2009). “Disciplinas, biopolítica y noopolítica en Maurizio Lazzarato”, en MENDIOLA, Ignacio (ed.). *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona: Anthropos.

CAVA GÓMEZ, Xavier (2012). “El trabajo cognitivo en el pensamiento operaista italiano”, *Oxímora. Revista Internacional ética y política*, núm. 1, Otoño 2012, pp. 115-133.

CÉLINE, Louis-Ferdinand [1932] (2011). *Viaje al fin de la noche*. Barcelona: Edhasa.

CERBINO, Mauro, GIUNTA, Isabella, RODRÍGUEZ, Ana (2013). “¿Qué significa hacer política? Poder constituyente y construcción del común. Un diálogo con Antonio Negri”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 46, mayo, pp. 113-127.

CHICHI, Federico (2010). “Lavoro in frantumi”, *UniNomade 2.0* (8 de diciembre de 2010 [citado el 4 de abril de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/lavoro-in-frantumi/>

CHIESE, Lorenzo, TOSCANO, Alberto (eds.) (2009). *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourne: Re.press.

COBARRUBIAS, Sebastián, CASAS, Maribel, PICKLES, John (2011). “An interview with Sandro Mezzadra”, *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 29, pp. 584-598.

COCCO, GIUSEPPE (2006a). *Global. Biopotere e lotte in America Latina*. Roma: Manifestolibri [ed. castellano (2006). *GlobaAL. Biopoder y*

luchas en una América latina globalizada, Elena Bossi, tra., Buenos Aires: Paidós].

- (2006b). “Más allá del empleo”, *Folha*, núm. 9, abril.
- (2006c). “O trabalho de Luto”, *Cuaderno Mais! – Folha de S. Paulo*, 9 de abril de 2006.
- (2009). *MundoBraz*. Río de Janeiro: Record [ed. castellano (2012). *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*, José Ángel Brandariz, Agustina Iglesias Skulj, Marta Vázquez Pena, Xulio Ferreiro Baamonde, tr., Madrid: Traficantes de Sueños].

COCCO, Giuseppe, ALTAMIRA, César, HOROWICZ, Alejandro, NEGRI, Antonio (2003d). *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Paidós.

COCCO, Giuseppe, LAZZARATO, Maurizio (2001). “Ruptures dans l’Empire, puissance de l’exode”, *Multitudes*, núm. 7.

COCCO, Giuseppe, NEGRI, Antonio (2005). “A insurreição das periferias”, *Valor Econômico*, núm. 23, diciembre 2005.

CODELUPPI, Vanni (2008). *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*. Torino: Bollati Boringhieri.

COLECTIVO SITUACIONES (2001). *Contrapoder. Una introducción*. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano.

— (2006). *¿Quién habla? La lucha contra la esclavitud del alma en los call centers*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón.

— (2009). *Conversaciones en el Impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

— (2012). “Entrevista a Toni Negri”, en CERDEIRAS, Raúl, LOZANO, Claudio, FERRER, Christian (et.al) (2012). *Dilemas políticos. 2001-2011*. Buenos Aires: Quadrata, pp. 15-27.

COLLECTIVO UniNomade (2012). “Per una política della composizione”, *Alfabet2* (17 de septiembre de 2012 [citado el 13 de

noviembre de 2013). Disponible en:
<http://www.alfabeta2.it/2012/09/17/per-una-politica-della-composizione/>

CONTI, Antonio, CURCIO, Anna, DE NICOLA, Alberto, DO, Paolo, FREDDA, Serena, EMILETTI, Margherita, ORAZI, Serena, ROGGERO, Gigi, SACCO, Davide, VISCO, Giuliana (2007) “The Anamorphosis of Living Labour”, *Ephemera. Theory & politic in organization*, núm. 7 (1), pp. 78-87.

CÓRDOBA, Marcelo (2010). “Genealogía, vida, praxis. Acerca de los desafíos conceptuales de la “nuda vida”, *Astrolabio. Revista del Centro de Estudios Avanzados*, núm. 5, pp. 26-47.

CORSANI, Antonella (2000). “Producción de conocimiento y valor en el postfordismo”, *Multitudes*, mayo 2000.

— (2004). “Hacia una renovación de la economía política. Antiguas categorías e innovación tecnológica”, en LAZZARATO, M., DYER WHITEFORD, Nick, VERCELLONE, Carlo, KYROU, Ariel, CORSANI, Antonella, RULLANI, Enzo, MOULIER BOUTANG, Yann (2004). *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*, Emmanuel Rodríguez López, Beñat Baltza, Antonio García Pérez-Cejuela, tr., Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2007). “Beyond the Myth of Woman: The Becoming Transfeminist of (Post-) Marxism”, *SubStance* #112, vol. 36, núm. 1, pp. 107-138.

— (2008). “Rente salariale et production de subjetivité”, *Multitudes*, 2008/1, núm. 32, pp. 103-114.

COSTA, Flavia (2009). “Antropotécnicas de la modernidad tardía. Biotanato-políticas y nuevos dispositivos de captura del cuerpo”, *Newsletter*, núm. 7.

CRISTINA, Morini (2012). “Riproduzione sociale”, *Quaderni di San Precario*, núm. 4.

CURCIO, Anna y ROGGERO, Gigi (2010). “Hacia un léxico/gramática del conocimiento vivo”, *Transversal web Journal* (noviembre 2010)

[citado el 7 de noviembre de 2013]. Disponible en: <http://eipcp.net/projects/creatingworlds/curcio-roggero/es>

CURCIO, Renato [2002] (2005). *La empresa total. Dispositivos totalizantes y recursos de supervivencia en las grandes empresas de distribución*, Manuel Aguilar Hendrikson, Patricia Amigot Leache, tr., Madrid: Traficantes de sueños.

DE GAUDEMAR, Jean-Paul [1982] (1991). *El orden y la producción. Nacimiento y formas de la disciplina de fábrica*. Madrid: Trotta.

DE GIORGI, Alessandro (2000). *Zero Tolleranza. Strategie y pratiche della società di controllo*. Roma: DeriveApprodi. [ed. castellano (2005). *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*, Iñaki Rivera, Marta Monclús, tr., Barcelona: Virus Editorial].

— (2002). *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*. Verona: Ombre Corte. [ed. castellano (2006). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, José Ángel Brandariz García, Hernán Bouvier, tr., Madrid: Traficantes de Sueños].

DELEUZE, Gilles (1973). “Lettre à Michel Cressole”, en CRESSOLE, Michel, *Deleuze*. Paris: Éditions Universitaires.

— [1972] (1985). *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Francisco Monge, tr., Barcelona: Paidós.

— [1980] (1994). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, José Vázquez Pérez, tr., Valencia: Pre-Textos.

— (1995). *Conversaciones*, José Luis Pardo, tr., Valencia: Pre-Textos.

DESERIS, Marco (2012). “Irony and Politics of Composition in the Philosophy of Franco “Bifo” Berardi”, *Theory&Events*, núm. 15 (4).

DI BENEDETTO, Donatella (2001). “Crisis orgánica y Revolución pasiva. Americanismo y Corporativismo”, *Cinta de Moebio*, núm. 10, marzo.

DICKENS, Charles [1854] (2013). *Tiempos difíciles*, José Luis López Muños, tr., Madrid: Alianza Editorial.

DÍEZ, Fernando (2001). *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*. Barcelona: Península.

DOWLING, Emma (2007). “Producing the Dining Experience: Measure, Subjectivity and the Affective Worker”, *Emphemera. Theory & politic in organization*, núm. 7 (1), pp. 117-133.

ESPINOZA, Mario (2013). “El reconocimiento de nuestra condición común. Entrevista a Michael Hardt”, *Youkali*, núm. 15, pp. 155-158.

ESTEBAN, Pablo (2009). “El renacimiento de la biopolítica. Notas para un balance”, en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 32.

ESTEVA, Gustavo, RAGAZZINI, Irene (2013). “Dalla precarietà alla convivialità (o Buen Vivir)”, *UniNomade 2.0*, (17 de enero de 2013 [citado el 6 de abril de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/tag/precarieta/>

FEDERICI, Silvia [2004] (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Verónica Hendel, Leopoldo Sebastián Touza, tr., Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2010b). “El trabajo precario desde un punto de vista feminista”, *Sin Permiso*, núm.5.

— (2011). “Women, Land, Struggles, and the reconstruction of the Commons”, *The Journal of Labor and Society*, vol. 14, pp. 41-56.

— (2012). *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction and Feminist Struggle*. Nueva York, PM Press: Common Notions. [ed. cast. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Carlos Fernández Guervós, Paula Martín Ponz, tr., Madrid: Traficantes de Sueños].

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1979). “Italia y nosotros. Sobre algunas valoraciones recientes sobre la situación italiana”, *Mientras Tanto*, núm. 1 (noviembre – diciembre), pp. 93-105.

FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón (2008). “Hacia una redefinición postmoderna de la revolución política. Acontecimiento, poder constituyente y disutopía”, *Nómadas. Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 19.

FORRESTER, Viviane (2000). *El horror económico*, Daniel Zadunaisky, tr., México: Fondo de Cultura Económico.

FOUCAULT, Michel [1975] (2012). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: siglo XXI.

— [1976] (2010). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires: siglo XXI.

— (1994). “Le philosophe masqué”, *Dits et écrits 4*. Paris: Gallimard.

— [2004] (2008). *El Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Horacio Pons, tr., Madrid: Fondo de Cultura Económico.

— (2008). *Seguridad, territorio, población*, Horacio Pons, tr., Madrid: Akal.

FRANCO OROZCO, Julio Alfredo (2006). “El no lugar de la multitud: el papel del trabajo inmaterial en la creación de un nuevo “no lugar” en el Imperio”, *Eidos*, núm. 4, pp. 60-70.

FUMAGALLI, Andrea (2001). “Flessibilità e gararchie nel mercato del lavoro: il potere dell’economia sul diritto”, *Revista giuridica del lavoro e della previdenza sociale*, vol. 52, Fascicolo 3, pp. 219 – 240.

— (2002). “Breve storia e alcune riflessioni sulla flessibilità del lavoro e contrattazione individuale: il declino dei dritti di cittadinanza”. Roma: *Derive Approdi*, aprile 2002.

— (2007). *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*. Roma: Carocci Editore. [ed.castellano (2010a). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Antonio Antón Hernández, Joan Miquel

Gual Vergas, Emmanuel Rodríguez López, tr., Madrid: Traficantes de sueños].

- (2009). “Crisis económica global y *governance* económico-social”, en FUMAGALLI, Andrea, STEFANO, Lucarelli, MARAZZI, Christian, MEZZADRA, Sandro, NEGRI, Antonio, VERCELLONE, Carlo (2009). *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- (2011a). “Il reddito di base come remunerazione della vita productive”, *UniNomade 2.0* (el 5 de noviembre de 2011 [citado el 8 de marzo de 2013]).
- (2011b). “La crisi greca, ovvero il biopotere dei mercati finanziari”, *UniNomade 2.0* (el 7 de julio de 2011 [citado el 7 de agosto de 2013]). Disponible: <http://www.uninomade.org/crisi-greca-biopotere-mercati-finanziari/>
- (2011c). “Lotte di classe nel default”, *Il Manifesto*, 16 diciembre 2011.
- (2011d). “Prove (conclamate) di dittatura finanziaria”, *UniNomade 2.0* (23 de noviembre de 2011 [citado el 9 de abril de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/prove-conclamate-di-dittatura-finanziaria/>
- (2011e). “Twenty theses on Contemporary Capitalism (Cognitive Biocapitalism)”, *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 16, núm. 3, pp. 7-17.
- (2012). “L’attività di produzione: l’evoluzione delle forme de organizzazione dell’impresa capitalistic”, *UniNomade 2.0*, (9 de marzo de 2012 [citado el 7 de abril de 2013]).
- (2013a). “Lo stato di crisi permanente”, *Alfabet2*, (22 de febrero de 2013 [citado el 7 de abril de 2013]). Disponible en: <http://www.alfabet2.it/2013/02/22/lo-stato-di-crisi/>
- (2013b). “Stasi di massima insicurezza”, *Il Manifesto*, 7-03-2013.

FUMAGALLI, Andrea, LUCARELLI, Stefano (2006). “Basic income sustainability and productivity growth in cognitive capitalism: a first theoretical framework”, *Quaderni di Dipartimento di Economia e Metodi Quantitativi*, núm. 183.

— (2007a). “A model of Cognitive Capitalism: a preliminary analysis”, *European Journal of Economic and Social Systems*, vol. 20, núm. 1, pp. 117-133.

— (2007b). “Marché du travail, bioéconomie et revenu d’existence”, *Multitudes*, núm. 27, Hiver 2007.

FUMAGALLI, Andrea, MORINI, Cristina (2008). “Segmentation du travail cognitive et individualization du salaire”, *Multitudes*, 2008/1, núm. 32, pp. 65-76.

— (2010a). “Lavora, riproduci, taci. La crisi e l’attacco ai diritti”, *Global Project* (13 de junio de 2010 [citado 23 de marzo de 2013]). Disponible en: http://www.globalproject.info/it/in_movimento/lavora-riproduci-taci/5181

— (2010b). “Life putt o work: Towards a life theory of value”, *Ephemera*, núm. 10 (3/4), pp. 234-252.

— (2010c). “Ontologia della precarietà. Dopo il 14 dicembre”, *UniNomade 2.0* (el 14 de diciembre de 2010 [citado el 9 de abril de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/ontologia-della-precarieta-dopo-il-14-dicembre/>

— (2011). “La potenza del punto di vista precario”, *UniNomade 2.0* (el 21 de enero de 2011 [citado el 13 de mayo de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/la-potenza-del-punto-di-vista-precario/>

FURNHAM, Adrian (1990). *The Protestant work ethic: the psychology of work-related beliefs and behaviours*. London: Rotledge.

GAGO, Verónica (2006). “Entrevista a Paolo Virno. La multitud es ambivalente: es solidaria y agresiva”, *Página12*.

G. PAGURA, Nicolás (2010). “La teoría del valor-trabajo y la cuestión de su validez en el marco del llamado “postfordismo”, *Trabajo y Sociedad*, núm. 15, vol. XIV, otoño 2010.

GARCÉS, Marina (2002). “Posibilidad y subversión”. *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 53/2002, noviembre, pp. 11-19.

— (2002b). *En las prisiones de la posible*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.

GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro (2001). “Una lógica de la separación (para discutir con Negri)”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 4.

GERMINAL PAGURA, Nicolás (2009). “El concepto de subsunción como clave para la interpretación del lugar del trabajo en el capitalismo actual”, *Realidad Económica*, núm. 243, pp. 28-49.

GILL, Rosalind, PRATT, Andy (2008). “Precarity and Culture Work in the Social Factory? Inmaterial labour, Precariousness and Cultural Work”, *Theory, Culture and Society*, núm. 7-8, vol. 25, pp. 1-30.

GODDARD, Michael (2005). “1968-1977-199 y más allá. El pensamiento futurista de Bifo y la invención del mundo”, *El Viejo Topo*, núm. 203, pp. 50-54.

GONZÁLEZ, Horacio (2012). “Toni Negri, el argentino”, en CERDEIRAS, Raúl, LOZANO, Claudio, FERRER, Christian (et.al) (2012). *Dilemas políticos. 2001-2011*. Buenos Aires: Quadrata, pp. 15-27.

GORZ, André [1980] (2001). *Adiós al proletariado*, Miguel Gil, tr., Barcelona: El Viejo Topo.

— [1983] (1986). *Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis*, Jordi Marfá, tr., Barcelona: Laia.

— [1988] (1991). *La metamorfosis del trabajo*, Mari-Carmen Ruiz de Elivira, tr., Madrid: Sistema.

— [1997] (1998). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Cristina Piña, tr., Barcelona: Paidós.

GRAMSCI, Antonio [1929] (2009). *Los cuadernos de la cárcel*. Madrid: Casa Juan Pablos.

GUATTARI, Félix, NEGRI, Antonio [1985] (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente y comunismo*, Carlos Prieto del Campo, Mario Domínguez Sánchez, tr., Madrid: Akal.

GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely (2006). *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

GUERRA, Carles (2003). “Antonio Negri in Conversation with Carles Guerra”, *Grey Room*, núm. 11, Spring, pp. 86-109.

GUEVARA, Ernesto (Che) (2012). *Escritos revolucionarios*. Madrid: Los libros de la Catarata.

HABERMAS, Jürgen [1981] (2010). *Teoría de la acción comunicativa*, Manuel Jiménez, tr., Madrid: Trotta.

HAIVEN, Max (2009). “In-Credible Wealth And Panic In The ‘New Economy’”, *Criticism*, vol. 51, núm. 1, Winter 2009, pp. 165-174.

HARDT, Michael (1993). “La constitución ontológica: Negri entre los filósofos”, *Anthropos*, núm. 144, pp. 40-44.

— (1993b). *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Regents of the University of Minnesota. [ed. castellano (2004). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Alcira Bixio, tr., Buenos Aires: Paidós].

— (1999). “Affective Labor”, *Boundary*, núm. 26:2, pp. 91-100.

— (2000). “Itinerario de Toni Negri”, *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 2.

— (2012). “Siempre ha habido alternativas”, en *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*. Madrid: Errata Naturae, pp. 165-180.

HARDT, Michael, HOLLOWAY, John (2012). “Crear Commonwealth y agrietar el capitalismo. Lecturas cruzadas”, *El Viejo Topo*, núm. 290, marzo 2012, pp. 42-52.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (1995). *Il lavoro di Dioniso: per la critica dello Stato*. Roma: Manifestolibri. [ed. castellano (2003). *El trabajo de Dionisos*, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal].

— (2000a). “La production biopolitique”, *Multitudes*, núm. 1, mars 2000.

— (2000b). *Imperio*, Alcira Bixio, tr., Barcelona: Debate.

— (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Juan Antonio Bravo, tr., Barcelona: Debate.

— [2009] (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal.

— (2012). *Declaración*, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal.

HEGEL, W.F. [1807] (2006). *Fenomenología del Espíritu*, Manuel Jiménez Redondo, tr., Valencia: Pre-Textos.

HEINZ ROTH, Karl [2002] (2007). *El estado del mundo. Contraperspectivas*, Carlos Prieto, Imanol Miramón, Mónica Cifuentes, Raúl Sánchez, tr., Madrid: Traficantes de Sueños.

HENNINGER, Max (2005). “From Sociological to Ontological Inquiry: An Interview with Antonio Negri”, *Italian Culture*, vol. 23, pp. 153-166.

— (2007). “Doing the Math: Reflections on the Alleged Obsolescence of the Law of Value under Post-Fordism”, *Ephemera*, volume 7 (1), pp. 158-177.

HUSSON, Michel (2003). “Sommes-nous entrés dans le ‘capitalisme cognitif?’”, *Critique communiste*, núm. 169-170, été-automne.

IBÁÑEZ, Zyab y RODRIGUEZ, Emmanuel (2001). “La flexibilidad laboral: aparato ideológico y dispositivo disciplinario”. *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 48, pp. 29-37.

IGLESIAS TURRIÓN, Pablo (2005). “Postoperaismo, fin de la teoría laboral del valor y nueva dimensión conflictiva de la clase”, *Nómadas - Revista de crítica de ciencias sociales y jurídicas*, núm. 11-2005/1, pp. 1-19.

ILLAS, Edgar (2011). "Sketches of Contemporary Labor", *Discourse*, vol. 33, Issue 1, Winter 2011, pp. 55-74.

KOHAN, Néstor (2002). *Toni Negri y los desafíos de Imperio*. Madrid: Campo de Ideas.

KUJUNDZCI, DRAGAN (2005). "Empire, Glozalization, and the Melancholia of the Sovereign", *The Comparatist*, vol. 29, mayo 2005, pp. 82-100.

LAHIRE, B., ROLLE, P., SAUINER, P., STROOBANTS, M., ALAUF, M. y POSTONE, M. (coords.) (2005). *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento del análisis sobre el trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

LAZZARATO, Maurizio (1990). "Les caprices du flux – les mutations technologiques du point de vue de ceux qui les vivent", *Futur Antérieur*, núm. 4, hiver 1990.

— (1991). "Lavoro immateriale e soggettività". *Futur Antérieur*, núm. 6.

— (1992). "Le concept de travail immatériel: la grande entreprise", *Futur Antérieur*, núm. 10, 1992/2.

— (1994a). "Il ciclo della produzione immateriale", *DeriveApprodi/Kinamen*, invierno-primavera.

— (1994b). "Strategie dell'imprenditore político", *DeriveApprodi*, núm. 5/6.

— (1997). *Lavoro inmateriale. Forme de vita e produzione di soggettività*. Verona: Ombre Corte.

— (2000). "Du biopouvoir à la biopolitique", *Multitudes*, núm. 1, mars 2000.

— (2001). "La Psychologie économique contre l'Économie politique", *Multitudes*, núm. 7, décembre 2001.

— (2004a). "¿Qué posibilidades para la acción existen actualmente en la esfera pública", *Revue Atlántica*, núm. 23.

- (2004b). “Créer des mondes: Capitalisme contemporain et guerres “esthétiques”, *Multitudes*, núm. 15, hiver 2004.
- (2004c). “Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva”, en LAZZARATO, M. BOUTANG, Y. Moulier, CORSANI, Antonella (2004). *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- [2004d] (2006f). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Pablo Rodríguez, tr., Traficantes de sueños: Madrid.
- (2005). “Biopolitique/Bioéconomie”, *Multitudes*, núm. 22.
- (2006a). “La forma política de la coordinación”. *Brumaria*, diciembre, núm. 7 *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, pp. 341 – 350.
- (2006b). “La máquina”. *Brumaria*, diciembre, núm. 7 *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, p. 83 – 91.
- (2006c). “Por una redefinición del concepto ‘biopolítica’”. *Brumaria*, diciembre, núm. 7 *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, pp. 71 – 83.
- (2006d). “Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y ‘general intellect’”. *Brumaria*, diciembre, núm. 7 *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, pp. 35 – 45.
- (2006e). *Biopolítica. Estrategias de gestión y agenciamientos de creación*. Cali: Fundación Universidad Central – IESCO.
- (2008a). “La neo-monadología de Gabriel Tarde; hacia una teoría del acontecimiento”, *Observaciones filosóficas*, núm. 7.
- (2008b). “Las miserias de la ‘crítica artística’ y del empleo cultural”, en VV.AA. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Marcelo Expósito, tr., Madrid: Traficantes de sueños.
- (2011). *La fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. París: Éditions Amsterdam. [ed. castellano (2013a)]. *La*

- fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Horacio Pons, tr., Buenos Aires: Amorrortu].
- (2013b). “Capitalismo de Estado y soberanía. La gubernamentalidad en la crisis actual”, en *El síntoma griego. Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy*, Javier Palacio Fuste, Antonio Fornet Vivancos, tr., Madrid: Errata Naturae, pp. 29-43.
- LAZZARATO, M., ASPE, Bernard, COMBES, Muriel (1996). “Le travail: un nouveau débat pour de vieilles alternatives”, *Futur Antérieur*, núm. 35-36, 1996/2.
- LAZZARATO, M., BLONDEAU, Olivier, DYER WHITEFORD, Nick, VERCELLONE, Carlo, KYROU, Ariel, CORSANI, Antonella, RULLANI, Enzo, MOULIER BOUTANG, Yann (2004). *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LAZZARATO, M., CORSARNI, Antonella (2008). *Intermittents et Précaires*. Paris: Éditions Amsterdam.
- LAZZARATO, M., NEGRI, Antonio (1991). “Travail immatériel et subjectivité”, *Futur Antérieur*, núm. 6, Été 1991.
- (2001). *Trabajo Inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Río de Janeiro: DP&A Editora.
- LEVI, Primo [1946] (2006). *Si esto es un hombre*, Pilar Gómez Bedate, tr., Barcelona: El Aleph.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Isidro, RODRÍGUEZ LÓPEZ, Emmanuel (2010). *Fin de ciclo, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano [1959-2010]*. Madrid: Traficantes de sueños.
- LÓPEZ PETIT, Santiago (1994). “Deleuze y la política. Entrevista a Toni Negri”, *Arhipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 17, otoño/1994, pp. 17-22.

- (2001). “Crítica de las subjetividades latentes”, *Riff Raff*, núm. 15, invierno 2001.
 - (2003). *El Estado-Guerra*. Hondarribia: Hiru.
 - (2003b). *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Barcelona: Bellaterra.
 - (2009a). “Qué es hoy una vida política”, en VV.AA. (2009). *Conversaciones en el Impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
 - (2009b). *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Madrid: Traficantes de Sueños.
 - (2009c). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
 - (2009d). “La precariedad como forma de humillación. Algunas reflexiones muy provisionales sobre la precariedad”, en DELGADO, Manuel (ed.) (2009). *La humillación. Técnicas y discursos para la exclusión social*. Barcelona: Bellaterra.
- LOREY, Isabell (2006). “Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y productoras culturales”, *Brumaria*, núm. 7, Arte, máquinas, trabajo inmaterial, diciembre 2006.
- (2011). “Governmental Precarization”, *Transversal web Journal* (enero de 2011 [citado el 9 de julio de 2013]). Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0811/lorey/en>
 - (2014). “La deuda de Europa”, *Youkali*, núm. 18, pp. 5-14.
- LUCARELLI, Stefano (2009). “La financiarización como forma de biopoder”, en FUMAGALLI, Andrea, STEFANO, Lucarelli, MARAZZI, Christian, MEZZADRA, Sandro, NEGRI, Antonio, VERCELLONE, Carlo (2009). *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid: Traficantes de sueños.

LUXEMBURGO, Rosa [1900] (2010). *¿Reforma o revolución?* Buenos Aires: Luxemburg.

LYER, Lars (2009). “Impersonal Speech: Blanchot, Virno, Messianism”, *Journal for Culture Research*, vol. 13, núm. 3-4, julio-octubre 2009, pp. 1-16.

MAHMUD, Tayyab (2012). “Debt and Discipline”, *American Quarterly*, vol. 64, núm. 3, septiembre, 2012, pp. 469-494.

MARAZZI, Christian (1994) *Il posto dei calzii. La svolta lingüística dell'economia e i suoi nella política*. Bellinzona: Edizione Casagrande. [ed. castellano (2003a). *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*, Marta Malo de Molina Bodenón, tr., Madrid: Akal].

— (1996). “Le langage comme moyen de la production marchande”, *Futur Antérieur*, núm. 35-36, 1996/2.

— [2002] (2008b). *Capital and Language. From the new Economy to the War Economy*. Los Ángeles: Semiotext(e).

— (2003b). “La fuerza improductiva”, *Europea Global magazine*, núm. 3, 2003.

— (2005a). *Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. L'ammortamento del corpo macchina*. en: LAVILLE, J. L., MARAZZI, LA ROSA, C.M., CHICHI, F. (eds.) *Reinventare il lavoro*. Roma: Sapere.

— (2005b). “Capitalismo digitale e modelo antropogenético del lavoro. L'ammortamento del corpo machina”, en LAVILLE, J.L., MARAZZI, C., LA ROSA, M., CHICCHI, F. (ed.). *Reiventare il lavoro*. Roma: Sapere 2000.

— (2007a). “Amortissement du corps-machine”, *Multitudes*, núm. 27, Hiver 2007.

— (2007b). “Rules for the Incommensurable”, *SubStance#112*, vol. 36, núm. 1.

- (2007c). *The Violence of Financial Capitalism*. Los Ángeles: Semiotext(e).
- (2008a). “La Monnaie et la Finance Globale”, *Multitudes*, 2008/1, núm. 32, pp. 115 – 126.
- (2009b). “La violencia del capitalismo financiero”, en FUMAGALLI, Andrea, STEFANO, Lucarelli, MARAZZI, Christian, MEZZADRA, Sandro, NEGRI, Antonio, VERCELLONE, Carlo (2009). *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- (2011). “Un análisis de clase de la financiarización”, en MARAZZI, Christian, BERARDI, Franco (Bifo), MEZZADRA, Sandro (2011). “Balance conceptual del post-operaismo en Italia”, *Espai en Blanc: El impasse de lo político*, núm. 9, pp. 297-299.

MARTÍN-CABRERA, Luis (2012). “A Materialist Critique of Cognitive Capitalism from the Cyberbracer@s to the Ley Sinde”, *Hispanic Review*, pp. 583-605.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Alejandro (2011). “Capitalizar la experiencia: mesianismo, capital y modernidad”, en BERMEJO SALAR, Alicia, *Umbrales filosóficos: posicionamientos y perspectivas del pensamiento contemporáneo*, pp. 149-370.

MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (2001). *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: La Catarata.

MARX, Karl [1844] (1978). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

— [1857] (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Madrid: Siglo XXI.

— [1867] (2011). *El Capital*. México: Siglo XXI.

MARZANO, Michela (2011). *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*, Nuria Viver Barri, tr., Barcelona: Tusquets.

MAYA, Carlos Javier (1982). “El concepto del Estado en los “Cuadernos de la cárcel”, *Cuadernos Políticos*, núm. 33, julio-septiembre, pp. 7-19.

— (2002) “La globalización neoliberal como revolución pasiva”, *Política y cultura*, núm. 18, otoño, pp. 9-38.

MÉDA, Dominique [1995] (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.

— (1996). “El valor del trabajo visto en perspectiva”, *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 115, núm. 6.

MEZZADRA, Sandro (2001). *Dritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona: Ombre Corte. [ed. castellano (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Miguel Santucho, tr., Madrid: Traficantes de Sueños].

— (2004). “Confini, migrazioni, cittadinanza”, *Scienza&Politica*, núm. 30.

— (2008). “La cosiddetta accumulazione originaria”, en VV.AA, *Lessico marxiano*. Roma: Manifestolibri.

— (2009). “Gubernamentalidad: frontera, código y retóricas de orden”, en VV.AA (2009). *Conversaciones en el Impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón.

— (2011a). “How Many Histories of Labour?” *Postcolonial Studies*, núm. 14 (2), pp. 151-170.

— (2011b). “En la época de lo post”, en MARAZZI, Christian, BERARDI, Franco (Bifo), MEZZADRA, Sandro (2011). “Balance conceptual del post-operarismo en Italia”, *Espai en Blanc: El impasse de lo político*, núm. 9, pp. 293-297.

— (2012). “Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía”, *Nueva Sociedad*, núm. 237, enero-febrero 2012.

— (2013). “Las geografías de la crisis y del desarrollo capitalista. Apuntes preliminares e hipótesis de investigación”, *Lobo Suelo!*, (noviembre 2013 [citado el 6 de diciembre de 2013]). Disponible en:

<http://anarqui coronada.blogspot.com.es/2013/11/las-geografias-de-la-crisis-y-del.html>.

MODONESI, Massimo (2010). *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

MORA MALO, Enrico (2007). “Las dimensiones fragmentaria y performativa de las subjetividades de clase”, *Univ. Psychol.*, núm. 6 (1), pp. 11-25.

MORGAN WORTHAM, Simon (2013). “Time of debt. On the Nietzschean of Lazzarato’s indebted man”, *Radical Philosophy*, núm. 180, agosto 2013, pp. 35-43.

MORINI, Cristina (2012). “Lavorare la vita: attualità della riproduzione sociale”, *UniNomade 2.0* (24 de diciembre de 2012 [citado el 9 de mayo de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita-attualita-della-riproduzione-sociale/>

MORRIS, Richard (1994). *Las flechas del tiempo*. Barcelona: Salvat.

MOULIAN, Tomas (1998). *El Consumo Me Consume*. Santiago de Chile: Lom. Libros del ciudadano.

MOULIER BOUTANG, Yann (2005). “Économie politique des multitudes: mobilité du capital, mouvements sociaux et mouvement du capitalism”, *Rue Descartes*, 2005/3, núm. 49, pp. 53-65.

— (2007a). “Le revenu garanti ou salariat affaibli, condition structurelle d’un régime vivable de capitalism cognitive”, *Multitudes*, núm. 27, Hiver 2007.

— (2007b). *Le capitalisme cognitif: La nouvelle grande transformation*. Paris: Éditions Amsterdam.

— (2008). “Terreur économique et terreur cognitive?”, *Rue Descartes*, 2008/4, núm. 62, pp. 105-107.

— (2010). *L’Abeille et l’économiste*. Paris: Carnets Nord. [ed. castellano (2006). *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*. Madrid: Akal].

— (2012a). *La abeja y el economista*, Samuel Simón Pulido, Marisa Pérez Colina, tr., Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2012b). “La dette, la vie et la mauvaise économie”, *Multitudes*, núm. 48, mars 2012.

MUEHLEBACK, Andrea (2011). “On Affective Labor in Post-Fordist Italy”, *Cultural Anthropology*, vol. 26, núm. 1, pp. 59-82.

MUSIL, Robert [1933] (1995). *The Man without Qualities*. New York: Knof.

NAREDO, José Manuel (2006). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.

NEGRI, Antonio (1977a). *Il dominio e il sabotaggio: sul metodo marxista della trasformazione sociale*. Milano: Feltrinelli. [ed. castellano (1979). *Dominio y sabotaje*. Barcelona: El Viejo Topo].

— (1977b). La forma Stato: per la critica dell'economia politica della Costituzione. Milano: Feltrinelli. [ed. castellano (2003d). *La forma-Estado*, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal].

— (1978). “Sul método della critica della política”, *AutAut*, septtembre-Dicembre 1978, pp. 197-212.

— (1979). *Dall'operaio massa all'operaio sociale: intervista sull'operaiismo* (a cura di Paolo Pozzi e Roberta Tommasini). Milano: Multhipla. [ed. castellano (1980). *Del obrero-masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo* a cargo de Paolo Pozzi y Roberta Tommasini, Joaquín Jordá, tr., Barcelona: Anagrama].

— (1979b). *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse*. Milano, Feltrinelli. [ed. castellano (2001d) *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Carlos Prieto del Campo, tr., Madrid: Akal].

— (1982). *Macchina tempo: rompicapi, liberazione, costituzione*. Milàn: Feltrinelli.

- (1987). “Fabbriche del sogetto. Profili, protesi, macchine, paradossi, passaggi, sovversioni, sistemi, potenze: appunti per un dispositivo ontológico”, *XXI Secolo Bimestrale di politica e cultura*, núm. 1.
- (1990a). “Au-delà du retour à zéro. Interview de Félix Guattari par Toni Negri”, *Futur Antérieur*, núm. 4, hiver.
- (1990b). “De la transición al poder constituyente”, *Futur Antérieur*, núm. 2, París, pp. 38-53.
- (1990c). *El tren de Finlandia*, Carla Matteini, tra., Madrid: Libertarias.
- (1992a). “Infinito de la comunicación/finitud del deseo”, *Futur Antérieur*, núm. 11, 1992/3.
- (1992b). “Interpretation of the class situation today: methodological aspects”. En BONNEFELD, Walter, GUNN, Richard and PSYCHOPEDIS, Kosmas (Eds.), *Open Marxism*, Volume II, *Theory and practice*, Pluto Press, London & Boulder/Colorado.
- (1992c). “La teoría del valor-trabajo: crisis y problemas de reconstrucción en la postmodernidad”, en *Futur Antérieur*, núm. 10, 1002/2, pp. 30-36.
- (1992d). “Luchas sociales y control sistémico”, *Futur Antérieur*, núm. 9, 1992/1, pp. 15-19.
- (1992e). “Sur Mille Plateaux”, *Chimères*, núm. 17.
- (1993a), “República constituyente”, *Futur Antérieur*, núm. 15, 1993/2, pp. 71-80.
- (1993b). “La première crise du postfordisme”, *Futur Antérieur*, núm. 16, 1993/2.
- (1993c). “Entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri”, *Magazín Dominical*, núm. 511, pp. 14-18.
- (1994). “L’école de la régulation face à de nouveaux problèmes”, *Futur Antérieur*, Septiembre.

- (1996a). *L'inverno è finito: scritti sulla trasformazione negata, 1989-1995*. Roma: Castelvecchi. [ed. castellano (2004). *Fin de invierno*, Pablo Sebastián García, tr., Buenos Aires: La isla de la luna].
- (1996b). “Marx et le travail: le chemin de la désutopie”, *Futur Antérieur*, núm. 35-36, 1996/2.
- (1996c). “Reapropiaciones del espacio público”, *Futur Antérieur*, núm. 33-34, París, 1996/1, pp. 233-244.
- (1996d). “¿Para qué sirve el Estado?”, *Futur Antérieur*, núm. 25-26, 1995-1996/6, pp. 135-151.
- (1997). “Travail et affect”, *Futur Antérieur*, núm. 39-40, septembre 1997.
- (1998). “Valor y afecto”, *Futur Antérieur*, núm. 39-40, París, 1997-1998/1, pp. 45-56.
- [1998b] (2000). *Arte y multitud. Ocho cartas*, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Trotta.
- (1998c). *El exilio*, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Barcelona: El Viejo Topo.
- (1999). “Biopolítica y contrapoder”, *DeriveApprodi*, núm. 18.
- (2000b). *Kairos, Alma, Venus, Mutitudo*. Roma: Manifestolibri.
- (2001a). “Ainsi commença la chute de l’empire”, *Multitudes*, núm. 7, diciembre, 2001.
- (2001b). “Decidir un nuevo sujeto”, *Logos. Anales del seminario de metafísica*, núm. 2, pp. 9-21.
- (2001c). “Ruptures dans l’Empire, puissance de l’exode. Entretien avec Giuseppe Cocco et Maurizio Lazzarato”, *Multitudes*, núm. 7, décembre 2001.
- (2002a). “Oponiéndose al imperio: Entrevista a Antonio Negri”, *El Viejo Topo*, núm. 171.

- (2002b). *Il lavoro di Giobbe: il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano*. Roma: Manifestolibri.
- (2002c). *Job, la force de l'esclave*. Paris: Bayard. [ed. castellano (2003c). *Job: la fuerza del esclavo*, Alcira Bixo, tr., Buenos Aires: Paidós].
- (2003a). *Guide: cinque lezioni su impero e dintorni*. Milano: R. Cortina. [ed. castellana (2004b). *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Rosa Rius, Pere Salvat, tr., Buenos Aires: Paidós].
- (2003b). *Il ritorno: quasi un'autobiografia*. Milano: Rizzoli. [ed. castellano (2003c). *Del retorno. Abecedario biopolítico*, Inés Bértolo, tr., Barcelona: Debate].
- (2003d). “Capitalisme cognitif et fin de l'économie politique”, *Multitudes*, núm. 14, automne.
- (2003e). “The poor: a threatening and indispensable enemy. From the dangerous classes to the danger of the multitude”, *Global Magazine*, Issue 2, May 2003.
- (2003f). *L'Europa e l'Impero. Riflessioni su un processo costituente*. Roma, Manifestolibri. [ed. castellano (2005). *Europa y el Imperio. Reflexiones sobre un proceso constituyente*, Marta Malo, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal].
- (2004a). “Sobre Foucault”, *FSU – Nouveaux Regards*, agosto de 2004.
- (2004b). *Los libros de la autonomía*, Marta Malo, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal.
- (2005a). “Répondre à Pierre Macherey”, *Multitudes*, núm. 22, Automne 2005.
- (2005b). “Larvatus Prodeo”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 68/2005, pp. 99-103.
- (2006a) *Goodbye Mr Socialism*. Milano: Feltrinelli. [ed. castellano (2007). *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos*

- movimientos revolucionarios*, Rosa Rius Gatell, Carme Castells Auleda, tra., Barcelona, Paidós].
- (2006b). *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Marta Malo, Raúl Sánchez Cedillo, tr., Madrid: Akal.
 - (2006c). *Movimenti nell'impero: passaggi e paesaggi*. Milano: R. Cortina. [ed. castellano (2006). *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Carmen Revilla, tra., Barcelona: Paidós].
 - (2008a). “Le monster politique. Vie nue et puissance”, *Multitudes*, núm. 33, pp. 37-52.
 - (2008b). *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano: Feltrinelli. [ed. castellano (2006). *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Susana Lauro, tr., Barcelona: Paidós].
 - (2008c). *Lessico marxiano*. Roma: Manifesto Libri.
 - (2009). “Algunas reflexiones sobre la renta durante la “Gran Crisis” de 2007 y siguientes”, en FUMAGALLI, Andrea, STEFANO, Lucarelli, MARAZZI, Christian, MEZZADRA, Sandro, NEGRI, Antonio, VERCELLONE, Carlo (2009). *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid: Traficantes de sueños.
 - (2010). *Spinoza et nous*. Paris: Éditions Galilée [ed. castellano (2011). *Spinoza y nosotros*, Judith Revel, tr., Buenos Aires: Nueva Visión].
 - (2012a). “Nueva temporalidad de los movimientos y democracia radical”, Conferencia impartida en Budapest, Instituto Francés, 25 mayo 2012.
 - (2012b). “Reflexiones amistosas sobre la crisis actual”, Lección impartida en la Universidad de Oxford, en el Museo Ashmolean, el 12 de mayo de 2012.
 - (2012c). “A propopito di costituzione e capitale finanziario”, *UniNomade 2.0* (6 de octubre de 2012 [citado el 7 de noviembre de

- 2013). Disponible en: <http://www.uninomade.org/costituzione-e-capitale-finanziario/>
- (2012d). “Corrupción, nueva acumulación, refeudalización”, en CERDEIRAS, Raúl, LOZANO, Claudio, FERRER, Christian (et.al) (2012). *Dilemas políticos. 2001-2011*. Buenos Aires: Quadrata, pp. 15-27.
 - (2012e). “Producir lo común”, en *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*. Madrid: Errata Naturae, pp. 147-165.
 - (2013). “Una política de lo común. Del fin de las izquierdas nacionales a los movimientos subversivos en Europa”, en *El síntoma griego. Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy*, Javier Palacio Fuste, Antonio Fonet Vivancos, tr., Madrid: Errata Naturae, pp. 79-99.
- NEGRI, Antonio, VINCENT, J.M. (1993). “Paradoxes autour du travail”, en *Futur Antérieur*, núm. 10, pp. 6-8.
- NEILSON, Brett (2010). “Politics without Action, Economy without Labour”, *Theory and Event*, núm. 13 (1).
- NEILSON, Brett, ROSSITER, Ned (2008). “Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception”, *Theory, Culture and Society*, núm. 7 - 8, vol. 25 pp. 52 – 73.
- NUNES, Rodrigo (2007). “¿Pesimismo del intelecto, optimismo del General Intellect?”, *Transversal web Journal* (julio de 2007 [citado el 7 de noviembre de 2013]). Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0707/nunes/es>
- (2007b). “‘Forward How? Forward Where?’ “(Post-) Operaismo Beyond the Immaterial Labour Thesis”, *Ephemera. Theory & politics in organization*, núm. 7 (1), pp. 178-202.
- PASQUINELLI, Mateo (2012). “Il numero della bestia colectiva. Sulla sostanza del valore nell’era della crisi del debito”, *UniNomade 2.0* (el 5 de agosto de 2012 [citado el 3 de abril de 2013]).

— (2013). “La potencia di astrazione e il suo antagonismo. Sulle psicopatologie del capitalismo cognitivo”, *UniNomade 2.0* (28 de marzo de 2013 [citado el 31 de marzo de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/la-potenza-di-astrazione-e-il-suo-antagonismo/>

PAULINO CUENCA, Jaime, GONZÁLEZ ARCOS, Rosa (2010). “Las discontinuidades de la biopolítica foucaultiana al hilo de la propuesta de Antonio Negri”, *A Parte Rei*, núm. 72, noviembre.

PENZIN, Alexei (2010). “The Soviets of the Multitude: On Collectivity and Collective Work: An Interview with Paolo Virno”, *Mediations*, núm. 25.1, pp. 81-92.

PIPERNO, Franco (2012). “Lavoro e tempo di lavoro in Marx”, *UniNomade 2.0* (el 3 de enero de 2012 [citado el 17 de mayo de 2013]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/lavoro-e-tempo-di-lavoro-in-marx/>

PIZZI, Gian-Carlo (1992). “L’ouvrier toyotiste et le general intellect”, *Futur Antérieur*, núm. 14, 1992/6.

PRECIADO, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.

PYBUS, Jennifer (2011). “The Subjective Architects: When Tweens Learn to Immaterial Labor”, *Journal of Communication Inquiry*, núm. 35 (4), pp. 403-409.

QUIJANO VALENCIA, Olver, TOBAR, Javier (2006). *Biopolítica y filosofías de vida*. Popayán Colombia: Editorial Universidad de Cauca.

RANCIÈRE, Jacques [2008] (2010). *El espectador emancipado*, Ariel Dillon, tr., Pontevedra: Ellago ediciones.

RAUNIG, Gerald (2004). “La inseguridad vencerá: activismo contra la precariedad y MayDay Parades”, *Republicart.net*, núm. 6.

— (2006). “Algunos fragmentos sobre las máquinas”, *Transversal web Journal* (octubre de 2006 [citado el 8 de enero de 2012]). Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/1106/raunig/es>

- (2007). “El precariado monstruo”, *Transversal web Journal* (10 de marzo de 2007 [citado el 5 de noviembre de 2011]). Disponible en: <http://translate.eipcp.net/strands/02/raunig-strands02en?lid=raunig-strands02es#redir>
 - (2007b). “La industria creativa como engaño de masas”, *Transversal web Journal* (enero de 2007 [citado el 21 de marzo de 2012]). Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0207/raunig/es>
 - (2007c). “Revoluciones moleculares y prácticas artísticas transversales”, *Brumaria*, núm. 8: *Arte y Revolución*.
 - (2008). *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Marcelo Expósito, tr., Madrid: Traficantes de Sueños.
 - (2008b). “Modifying the Grammar. Paolo Virno’s Works on Virtuosity and Exodus”, *Artforum*, XLVI, núm. 5.
- READ, Jason (2009). “A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity”, *Foucault Studies*, No 6, pp. 25-26
- (2011). “The Production of Subjectivity: From Transindividuality to the Commons”, *New Formations*, núm. 70, Winter 2011, pp. 113-131.
- REVEL, Judith, NEGRI, Antonio (2011). “Inventare il comune degli uomini”, *UniNomade 2.0* (4 de abril de 2011 [citado el 8 de enero de 2014]). Disponible en: <http://www.uninomade.org/inventare-il-comune-degli-uomini/>
- REVELLI, Marco (2002). *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*, María del Mar Portillo y Marco Barberi, tr., Barcelona: El Viejo Topo.
- RODRIGUES DE SOUZA, Alan (2009). “A atualidade do americanismo e fordismo em Gramsci”, *Revista Urutágua*, núm. 9.

RODRÍGUEZ, Emmanuel (2003). *El gobierno imposible. Trabajo y fronteras en las metrópolis de la abundancia*. Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2013). *Hipótesis Democracia. Quince tesis para una revolución anunciada*. Madrid: Traficantes de Sueños.

ROGGERO, Gigi (2007). “La autonomía del conocimiento vivo en la universidad-metrópolis”, *Transversal web Journal* (mayo de 2007 [citado el 7 de noviembre de 2013]). Disponible en: http://eipcp.net/transversal/0707/roggero/es/base_edit

ROLLE, Pierre [1998] (2009). *De la revolución del trabajo al trabajo revolucionado. Investigaciones sobre las transformaciones de la Unión Soviética y Rusia*, Jorge García López, Alberto Riesco Sanz, tr., Madrid: Traficantes de Sueños.

RUBÍN, Abraham (2009). “La autovalorización en Negri como respuesta a la subsunción real de la sociedad en el capital”, *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales y jurídicas*, núm. 22.

— (2011). “A Univocidade do común. Um percurso desde Spinoza a Deleuze, Lazzarato e Negri-Hardt”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 31, núm. 1, pp. 139-151.

RULLANI, Enzo (2004). “El capitalismo cognitivo ¿un déjà-vu?”, en LAZZARATO, M. BOUTANG, Y. Moulher, CORSANI, Antonella (2004). *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.

— (2004b). *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*. Roma: Carocci.

SALVINI, Francesco, SÁNCHEZ CEDILLO, Raúl (2011). “El mestiere de la crisis –Captura y autonomía en el capitalismo cognitivo. Notas desde la Universidad Nómada”, *Transversal web Journal* (febrero 2011 [citado el 6 de noviembre de 2013]). Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0311/universidadnomada/es>

SAN MARTÍN SEGURA, David (2009). “El riesgo como dispositivo de gobierno en las sociedades de control. Algunas notas sobre Frontex”, en VV.AA (2009). *La globalización en crisis gubernamentalidad, control y política del movimiento*. Málaga: CEDMA.

SARRIONANDÍA, Joseba (1994). *No soy de aquí*. Fuenterrabía: Hiru.

SENNETT, Richard (2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Daniel Najmías, tr., Barcelona: Anagrama.

— (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*, Marco Aurelio Galmarini, tr., Barcelona: Anagrama.

— (2009). *El artesano*, Marco Aurelio Galmarini, tr., Barcelona: Anagrama.

SENNETT, Richard, BECK, Ulrich (2001). “En busca de una nueva orientación. Conversación entre Ulrich Beck y Richard Sennett”. *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 44, pp. 125-132.

SHUKAITIS, Stevphen (2013). “Recomposing precarity: Notes on the labored politics of class composition”, *Ephemera: theory & politics in organization*, vol. 13(3), pp. 641-658.

SORIA, Beatriz (2010). “Biopolítica y trabajo: “la vida en entredicho”, *Paralaje*, núm. 5, 2010, pp. 6-27.

SOTO, David (2010). “La resurrección de la carne. Negri y la búsqueda de un nuevo sujeto”, *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 10.

STAROSTA, Guido (2012). “Cognitive Commodities and the Value-Form”, *Science & Society*, vol. 76, núm. 3, July, pp. 365-392.

TEODORO, Mario (2011). “Fragmentos sobre lo político. Aproximaciones desde Esposito, Rancière, Nancy, Negri y Agamben”, *En-claves del pensamiento*, año V, núm. 10, julio-diciembre, pp. 105-124.

TERRANOVA, Tiziana (2009). “Another Life. The Nature of Political Economy in Foucault’s Genealogy of Biopolitics”, *Theory, Culture & Society*, vol. 26(6), pp. 234-262.

THOMPSON, E.P. [1963] (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Elena Grau, tr., Barcelona: Crítica.

TICINETO, Patricia, GOLDBERG, Greg, SCHIFF, Rachel, WEEKS, Aaron, WILLSE, Craig (2007). “Notes Towards a Theory of Affect-Itself”, *Emphemera. Theory & politic in organization*, núm. 7 (1), pp. 60-78.

TIDDI, Andrea (2002). *Precari. Percorsi di vita tra lavoro e non lavoro*. Roma: DeriveApprodi.

TOSCANO, Alberto (2007). “Vital Strategies. Maurizio Lazzarato and the Metaphysics of Contemporary Capitalism”, *Theory, Culture & Society*, vol. 24 (6), pp. 71-91.

TOSCANO, Alberto, CHIESA, Lorenzo (eds.) (2009). *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopotics*. Melbourne: Re.press.

TRONTI, Mario [1966] (2001). *Obreros y capital*, Oscar Chávez Hernández, David Gámez Hernández, Carlos Prieto del Campo, tr., Madrid: Akal.

TROTT, Ben (2007). “Immaterial Labour and World Order: An Evaluation of a Thesis”, *Emphemera. Theory & politic in organization*, núm. 7 (1), pp. 203-232.

TSIANOS, V., PAPADOPOULOS, D. (2006). “Precarity a savage journey to the heart of embodied capitalism”, *Transversal Journal*, 11, 2006.

VÁZQUEZ, Francisco (2001). “El retorno de la práctica. El “nuevo espíritu del capitalismo” y la filosofía”, pp. 155-199, en VV.AA. *El lugar de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.

VECCHI, Benedetto (2012). “Mape cangianti del biocapitalismo”, *Il Manifesto*, 01-09-2012.

VERCELLONE, Carlo (2004). “Las políticas de desarrollo en tiempos del capitalismo cognitivo.” pp. 63–74, en ROGRÍGUEZ, Emmanuel, SÁNCHEZ CEDILLO, Raúl (eds.). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid, Spain: Traficantes de sueños.

— (2004b). “Las políticas de desarrollo en tiempos del capitalismo cognitivo”, en LAZZARATO, M., BLONDEAU, Olivier, DYER WHITEFORD, Nick, VERCELLONE, Carlo, KYROU, Ariel, CORSANI, Antonella, RULLANI, Enzo, MOULIER BOUTANG, Yann (2004). *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2007). “From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism”, *Historical Materialism*, núm. 15, pp. 13-36.

— (2008a). “La thèse du capitalisme cognitive: une mise en perspective historique et théorique”, en COLLEIS, G., PAULRÉ, P. (coord.). *Les nouveaux horizons du capitalisme, Pouvoirs, valeurs temps*. Paris: Economica, pp. 71 - 95.

— (2008b). “Wages, Rent and Profit in Cognitive Capitalism.” Paper presented to Historical Materialism Conference, SOAS, London, núm.7-9.

— (2009). Crisis de la ley del valor y devenir renta de la ganancia. Apuntes sobre la crisis sistémica del capitalismo cognitivo”, en FUMAGALLI, Andrea, STEFANO, Lucarelli, MARAZZI, Christian, MEZZADRA, Sandro, NEGRI, Antonio, VERCELLONE, Carlo (2009). *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Madrid: Traficantes de sueños.

— (2011). *Capitalismo cognitivo. Renta, saber y valor en la época postfordista*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

VIRNO, Paolo (1995). “Do you remember counterrevolution?” *Revista Contrapoder*, núm. 4/5.

- (1995b). *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Editore: Donzelli. [ed. castellano (2004f). *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje*, Eduardo Sadier, tr., Buenos Aires: Paidós].
- (1999). *Il ricordo del presente*, Editore: Bollati Boringhieri. [ed. castellano (2003b). *El recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires: Paidós Ibérica].
- (2001a). “Charla y curiosidad. La “formación difusa” en el postfordismo”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. núm. 48, pp. 66-73.
- (2001b). “Multitude et principe d’individuation”, *Multitudes*, núm. 7.
- (2002a). “El horror familiar”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. núm. 54.
- (2002b). “General Intellect, Éxodo, Multitud. Entrevista con Paolo Virno”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 54.
- (2003c). *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Roma: DeriveApprodi. [ed. castellano (2003c). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Adriana Gómez, Juan Domingo Estop, Miguel Santucho, tr., Madrid: Traficantes de sueños].
- (2003d). *Virtuosismo y revolución. La acción política en la época del desencanto*, Sánchez Cedillo, Raúl; Romero, Hugo, Gómez Hernández, David Gámez, tr., Madrid: Traficantes de sueños.
- (2003e). *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Editore: Bollati Boringhieri. [ed. castellano (2005d). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Eduardo Sadier, tr., Madrid: Traficantes de sueños].
- (2004). “Crear una nueva esfera pública, sin Estado”. Suplemento Cultural *CLARÍN*, 24-12-2004.
- (2005a). “El intelecto just in time”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. núm. 66, pp. 39-45.

- (2005b). “Les anges et le general intellect”, *Multitudes*, núm. 18.
- (2005c). “Theses on the New European Fascism”, *Grey Room*, núm. 21, pp. 21-25.
- (2006). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Emilio Sadier, Diego Picotto, tr., Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2007b). “General Intellect”, *Historical Materialism*, 15, pp. 3-8.
- (2007c). “On the Parasitic Character of Wage Labor”, *Substance#112*, vol. 36, núm. 1.
- (2007d). “Post-Fordism Semblance”, *Substance#112*, vol.36, núm.1.
- (2010). *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*. Editore: Bollati Boringhieri. [ed. castellano (2013). Y así sucesivamente, al infinito. Lógica y antropología, Luciano Padilla López, tr., Buenos Aires: Fondo Cultura Económica].

VIRNO, Paolo, HARDT, Michael (eds.) (1996). *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

VV.AA. (2005). *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*, tr., Jorge García, Jorge Lago, Pablo Mesenguer, Alberto Riesgo, Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2007). *El Movimiento del 77*. Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2013). *El síntoma griego. Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy*. Madrid: Errata Naturae.

WEIL, Simone [1962] (2010). *Ensayos sobre la condición obrera*. Barcelona: Nova Terra.

WRIGHT, Steve (2002). *Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. London: Pluto Press.

— (2007). “Back to the Future. Italian Workerists Reflect Upon the Operaista Project”, *Emphemera. Theory & politic in organization*, núm. 7 (1), pp. 270-281.

YARZA, Claudia (2010). “Sobre el sujeto y la política: tanteos de la filosofía contemporánea en la deriva de la mundialización capitalista”, *Prometeica –Revista de Filosofía y Ciencias*, núm. 2, pp. 46-63.

ZARIFIAN, Philippe (2004). “Controle des engagements et productivité sociale”, *Multitudes*, 2004/3, núm. 17, pp. 57-67.

ZUCKERFELD, Mariano (2009). “Acceso, conocimiento y estratificación social en el capitalismo cognitivo.” *Controversias y Concurrencias*, núm. 1:1, pp. 127–152.