

**TESIS DOCTORAL**

**2015**

**EL RETORNO A LA DESECONOMIZACIÓN MARXIANA  
DEL TRABAJO EN LA ONTOLOGÍA CRÍTICA  
CONTEMPORÁNEA**

**ARIANE E. AVIÑO MCCHESEY**

**LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

*DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA*

*FACULTAD DE FILOSOFÍA-UNED*

**FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

EL RETORNO A LA DESECONOMIZACIÓN MARXIANA DEL TRABAJO EN LA  
ONTOLOGÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

ARIANE E. AVIÑÓ MCCHESENEY

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

DR. FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ

*Gracias a todos los que me han acompañado en este viaje, sin ellos no hubiese tenido el impulso para comenzar, ni el sosiego para decidir la última palabra. Gracias a mi padre por enseñarme lo serio que es vivir, y a mi madre por su lección nietzscheana de tomar la vida con la seriedad de un niño cuando juega. Y gracias a los dos por estar siempre tan cerca, dispuestos a ocupar la primera línea de fuego. Gracias a mi hermana, por su ejemplo, por ir a mi lado desde que tengo memoria, por pasar delante para abrir el camino y por tener siempre tiempo para volver atrás a buscarme. Gracias a mi compañero, por su “soniquete” constante, porque su confianza sin límites me ha devuelto las palabras cuando las creía extraviadas. Y gracias por último a mi director, Paco, por prestarme en cada momento la pista exacta, precisa e imprescindible para llegar a buen puerto.*



*(...) el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): « ¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?»  
Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos!  
¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no solo para los demás, sino también para sí mismos?*

(Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*)

---

## Índice de contenido

<b>1. Presentación</b> .....	1
<b>1.1. Elección del tema y delimitación del ámbito de estudio</b> .....	1
<b>1.2. Estructura del estudio y objetivos</b> .....	3
<b>2. Metodología y Fuentes</b> .....	9
<b>3. Sobre el trabajo: un lugar entre la literatura, la antropología, la sociología y la historia</b> .....	13
<b>3.1. Historia de los mercados de trabajo: hacia una nueva historia de la revolución industrial</b> .....	13
<b>3.2. Análisis comparativo de la sociología y algunos ejemplos de resistencia</b> .....	24
<b>3.3. Acumulación y expropiación: declaración de testigos</b> .....	38

<b>4. Los límites de la economía política y Karl Marx.....</b>	<b>63</b>
<b>4.1. Cuestiones fundamentales en el análisis histórico y sistemático de las teorías económicas en la obra de Karl Marx.....</b>	<b>63</b>
<b>4.2. Deseconomización de la categoría de trabajo: trabajo vs praxis.....</b>	<b>87</b>
<b>4.3. Algunas categorías para pensar a Marx después de Marx.....</b>	<b>111</b>
4.3.1. Crisis y composición orgánica del capital.....	111
4.3.2. <i>General intellect</i> .....	113
<b>5. Sacando a Marx de los límites del marxismo: Foucault, Deleuze, Guattari y el pensamiento político italiano.....</b>	<b>117</b>
<b>5.1. A vueltas con la “baja tendencial de la tasa de ganancia” .....</b>	<b>117</b>
5.1.1. De la fuerza de trabajo a la idoneidad-máquina: la teoría del capital humano explicada por Foucault .....	118
5.1.2. La inmanencia capitalista en la obra de Deleuze y Guattari.....	141
5.1.3. La hipótesis de la autovalorización obrera de Negri.....	152
<b>5.2. Vida, poder y valor: mutaciones y propuestas teóricas.....</b>	<b>167</b>
5.2.1. Marx y Foucault .....	168
5.2.2. Anatomopolítica y biopolítica .....	183
5.2.3. Acontecimiento y multiplicidad: la fuerza de trabajo como potencia virtual de creación .....	212
5.2.4. De la alienación a la infelicidad.....	247
<b>6. Conclusiones.....</b>	<b>276</b>
<b>7. Bibliografía y sitografía.....</b>	<b>280</b>

# 1. Presentación

---

## 1.1 Elección del tema y delimitación del ámbito de estudio

Nos dice Paolo Virno: “Si los filósofos de profesión quisieran ocuparse de un tema serio, harían bien en dedicarle esfuerzo y atención a la noción de fuerza de trabajo”<sup>1</sup>. Tomaré como punto de partida este reto que lanza el filósofo italiano. En primer lugar, me gustaría considerar una serie de preguntas que suscita esta afirmación, a saber: ¿tiene fundamento el reto planteado por Virno?, ¿es acertado el reproche? Esto es, ¿se ha ocupado pobremente la filosofía de la noción de fuerza de trabajo? Y en el caso de que así sea, ¿qué utilidad podría tener ocuparnos de esta noción?

Virno lleva el concepto de fuerza de trabajo al centro mismo de su tesis sobre la biopolítica al establecer que esta, el gobierno de la vida, es el efecto de la existencia de la mercancía fuerza de trabajo<sup>2</sup>. La vida como objeto de poder, la vida como fuente de valor; estas son, *grosso modo*, las dos cuestiones fundamentales que encierra la tesis de la biopolítica y el biopoder. La existencia simultánea de dispositivos de poder de origen cronológico dispar, así como la reedición constante de modos de producción pertenecientes al pasado, hacen necesaria una nueva aproximación a las categorías marxianas, al modo en que lo haría, si se me permite decirlo, el propio Marx, quien nunca dejó de atender a lo imprevisto.

Lo que pretendo analizar es, en última instancia, cómo se ha ido desarrollando, y continúa desarrollándose, esta nueva aproximación, al tiempo que se está construyendo, a mi entender, una auténtica ontología del trabajo. Lo apasionante de esta ontología es que en nada se asemeja a un edificio o a un catálogo. Como dice Foucault, “el capitalismo histórico que conocemos no es deducible como la única figura posible y

---

<sup>1</sup> PAOLO VIRNO, *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 18.

necesaria de la lógica del capital”<sup>3</sup>, por lo que, del mismo modo, de nada serviría construir una única figura de emancipación. Por el contrario, tenemos ante nuestros ojos una ontología del trabajo a modo de cartografía abierta, que tan pronto nos lanza hacia la atenta escucha de un discurso triunfal, tras la salida a bolsa de una nueva criatura corporativa, como nos estira hacia la oscuridad casi clandestina de unas líneas mal leídas de Karl Marx.

El eje de pensamiento o, mejor dicho, la suerte de constelación teórica desde el que articularé mi discurso, es la que gravita en torno a las filosofías en constante encuentro de Foucault, Deleuze y Guattari. Concretamente en la convergencia de Deleuze con Marx en la cuestión de la producción, se abre un camino diferente al tomado por el post-marxismo, como nos muestra Nicholas Thoburn en su obra *Deleuze, Marx and Politics*:

El post marxismo neogramsciano fue en muchos sentidos una huida de la problemática marxiana. Verdaderamente, significó una transición desde la política de la producción hacia la política de la democracia y la sociedad civil. La postura de Deleuze con respecto a Marx es muy diferente. En lugar de apartarse de la cuestión de la producción, el compromiso de Deleuze con Marx está completamente atravesado por esta.<sup>4</sup>

Y este es justamente el camino que quiero recorrer, puesto que se corresponde con lo que considero que es una auténtica ontología del trabajo, formulada a partir de una intensa relación con los textos de Marx, y que constituye una filosofía política volcada en el análisis del capitalismo y en las maneras en las que se ha desarrollado.

---

<sup>3</sup> MICHEL FOUCAULT, *El nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Akal, Tres Cantos, 2009, p. 170.

<sup>4</sup> NICHOLAS THOBURN, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, Londres, 2003, p. 11. (Traducción mía)



## 1.2 Estructura del estudio y objetivos

Como ya hemos señalado, la afirmación de Paolo Virno sobre la urgente tarea de la filosofía de “dedicarle esfuerzo y atención a la noción de fuerza de trabajo”, constituye el hilo conductor de nuestro análisis. Pensamos que al decir esto, el italiano hace algo más que invitar a emprender un camino filosófico importante y nuevo. En realidad, lo que Virno manifiesta es la denuncia de que la filosofía no se haya preocupado lo suficiente de la praxis humana. La relevancia de este olvido puede juzgarse sobre la base de sus consecuencias, a partir de las cuales parece que podemos afirmar sin miedo que los filósofos llevan demasiado tiempo descuidando su labor. Nos referimos a esa que Foucault definía como la labor de “acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y vigilar, un poco por detrás de la política, sobre lo que debe limitarla incondicionalmente”<sup>5</sup>.

Debemos agradecer a historiadores disidentes, sociólogos marxistas, antropólogos no institucionales y escritores indignados, que hayan ocupado en tantas ocasiones el lugar vacío del filósofo. Probablemente sin sus análisis, sin sus investigaciones, sin sus sensibilidades muchas veces disonantes con respecto a la tendencia mayoritaria de sus propias disciplinas, sin sus espíritus acechantes, sin su compromiso vigilante, no contaríamos con la voz de los expropiados. No ha sido la Historia, o la Sociología, o cualquiera de esas disciplinas con mayúsculas las que han hecho hablar a esas voces enmudecidas, sino historiadores que, a contracorriente, han contribuido a “desmontar la grandilocuente imagen de la revolución industrial”<sup>6</sup>, o sociólogos desembarazados de teorías dominantes, comprometidos con desvelar lo que las cifras esconden, o antropólogas feministas dispuestas a desenterrar a las brujas para que cuenten cómo el capitalismo se fundó también sobre sus cuerpos maltratados, o novelistas victorianos que, como el propio Marx dijo, habían “transmitido al mundo más verdades políticas y sociales que todas las que hemos oído por boca de todos los

---

<sup>5</sup> MICHEL FOUCAULT, “Inutile de se soulever?” en *Le Monde* 1979, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 206.

<sup>6</sup> CARLOS ARENAS POSADAS, *Historia económica del trabajo: (siglos XIX y XX)*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 18.

políticos, publicistas y moralistas profesionales juntos”<sup>7</sup>. Desarrollaremos esta cuestión en nuestro primer bloque, que hemos titulado: “Sobre el trabajo: un lugar entre la literatura, la antropología, la sociología y la historia”. En él nos ocuparemos de hacer visibles algunas de esas aportaciones en tanto que apuestas “por contar las cosas desde la perspectiva del trabajo”<sup>8</sup>, y que creemos pueden tener una importante función propedéutica respecto al propósito que motiva esta tesis.

En el segundo bloque (“Los límites de la economía política y Karl Marx”), nos ocuparemos de la economía política clásica a partir de los límites que Marx revela en su crítica. Marx estableció los límites de la economía política sobre la base de la categoría de trabajo, al adivinar que el trabajo no podía ser concebido como un fenómeno puramente económico o técnico. Es por ello que el hilo conductor de esta parte va a ser esa crítica, y esto nos llevará a referirnos a algunos de los aspectos fundamentales de la economía política clásica. Nuestra intención última, no obstante, es que esta crítica nos conduzca hacia una concepción del trabajo que, al apartarse del economicismo, podría aparecer en un primer momento como sociológica, pero que, en realidad desemboca en una no-sociología, una sociología que se supera a sí misma. Tal y como nos muestra Pierre Naville, “lo social desemboca en lo no-social y el trabajo en el no-trabajo, en actividad pura”<sup>9</sup>. También Naville nos orienta, sin saberlo, hacia el lugar en el que esta amplitud de la concepción marxiana de trabajo, como veremos en la tercera parte de esta tesis, encontrará un campo fértil e imprescindible para el pensamiento contemporáneo. El hecho fundamental es que Marx distinguió la acción humana de sus formas socialmente condicionadas, esto es, del trabajo, y esta es la cuestión principal sobre la que vamos a construir los siguientes capítulos. Así pues, nos adentraremos en la concepción no economicista del trabajo en Marx, en primer lugar, a partir de su crítica

---

<sup>7</sup> KARL MARX, “La clase media inglesa”, en KARL MARX, *Artículos periodísticos*, Alba Clásica, Barcelona, 2013, p. 96.

<sup>8</sup> *Historia económica del trabajo*, op. cit., p. 11

<sup>9</sup> PIERRE NAVILLE, *De l'aliénation a la jouissance: la genese de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Anthropos, Paris, 1970, p. 364. (Traducción al español a cargo de Jorge García López)

de la economía política, sobre la base de los Libros I, II y III de *El Capital*, junto con el “Libro IV” o *Teorías sobre la Plusvalía*. A continuación veremos cómo Hegel, por un lado, y Proudhon por otro, condujeron a Marx precisamente a esa deseconomización de la categoría de trabajo, aunque se mostraran ellos mismos incapaces de no caer en la identificación de acción y trabajo de la que Marx escapa. Abordaremos estas cuestiones a partir, fundamentalmente, de *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, los *Manuscritos del 44*, la *Ideología alemana*, *Las Tesis sobre Feuerbach*, la *Sagrada Familia* y la *Miseria de la Filosofía*. Por último, incidiremos en algunas categorías marxianas que han sido retomadas, releídas y construidas de nuevo a través de amplios debates y discusiones, en el pensamiento contemporáneo. Lo haremos por dos motivos: en primer lugar, porque nos parece imprescindible para abordar la tercera y última parte de esta tesis, en la que se desarrollan cuestiones fundamentales como la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia o la categoría de *general intellect*. Y en segundo lugar, porque nos parece una buena excusa para invitar a releer las obras esenciales (y algunas más “accidentales”) de Karl Marx, como herramienta eficaz de anclaje en nuestro resbaladizo presente.

Llegamos así al tercer y último bloque de nuestro trabajo, donde encontraremos, fundamentalmente, una lectura desinhibida de Foucault, y la firme voluntad de descubrir en Marx algo nuevo “más allá de la sofocante tradición ortodoxa”<sup>10</sup>, como diría Negri. Nos situamos en la tesitura de dibujar el mapa del campo abierto para la lucha, campo en que Marx y Foucault se constituyen en lugares, en refugios, en bases, o en arsenales si se quiere. El camino que hemos tomado multiplica sus bifurcaciones, formando una ontología del trabajo a modo de cartografía abierta. Vamos a articular esta ontología sobre la base de las aportaciones de los autores de tradición operaista. Estos autores se han ocupado de la conceptualización del postfordismo y de la llamada *New Economy*, y los distingue una característica fundamental. Todos ellos se alimentan de la convergencia con Marx en la cuestión de la producción, apartándose del enfoque post-marxista, que, como ya hemos dicho, se había desplazado hacia una política de la

---

<sup>10</sup> ANTONIO NEGRI, *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, Tres Cantos, 2012, p. 156.

democracia y la sociedad civil. Nuestro objetivo en este bloque es trazar las líneas que nos permitan ver la relevancia de este flujo de pensamiento dentro de la filosofía política contemporánea. Y para ello, nos ocuparemos de las dos cuestiones fundamentales que encierra la tesis de la biopolítica y el biopoder en la filosofía de tradición operaista, y que podrían ser resumidas así: la vida como objeto de poder y la vida como fuente de valor.

Y en este momento es necesario advertir que la naturaleza ambigua del trabajo no pretende ser una cuestión a resolver en esta tesis. No se pretende, en absoluto, buscar una definición que reúna bajo esta categoría todas las ambigüedades, aniquilándolas. En realidad, lo que se busca es poner de manifiesto ese conflicto, esa problemática, evitando un discurso en el que las transiciones fundamentadas en el paso del tiempo nos den la respuesta a esos distintos matices, conceptos y modelos. En la imposibilidad de dar una solución definitiva a esta cuestión de mano de la historia o de la sociología, encontramos el sentido de lo que llamaremos “simultaneidad”. De nuevo Paolo Virno explica magistralmente lo que queremos expresar con este concepto:

El postfordismo reedita todo el pasado de la historia del trabajo, desde islas de obreros masa a enclaves de obreros profesionales; desde un inflado trabajo autónomo a restablecidas formas de dominio personal. Los modelos de producción sucedidos a través de prolongados periodos se representan sincrónicamente casi del mismo modo que en una Exposición Universal<sup>11</sup>

Así, en nuestro análisis, descompondremos ese “todo” atendiendo al criterio de “lo distinto”, en el primer y segundo bloques, de la mano de las teorías clásicas, de la historia y de la sociología, explicitando las diferentes características del proceso laboral que han determinado las diversas concepciones y clasificaciones del trabajo. En el tercer bloque nuestro criterio de descomposición de ese “todo” se desplazará hacia lo que tienen en común, porque, como dirá Virno, “Lo Uno no es más una promesa, sino una

---

<sup>11</sup> *Gramática de la Multitud, op. cit.*, p. 111

premisa (...) La base que autoriza la diferenciación”<sup>12</sup>. Esta cuestión la articularemos a partir de la filosofía de Foucault, Deleuze, Guattari, Negri, Lazzarato, Virno, Marazzi y Bifo, fundamentalmente, analizando los “modos y contenidos de la socialización extralaboral del individuo particular”<sup>13</sup>, de la mano de conceptos como biopoder, multitud y *general intellect*.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 111.



## 2. Metodología y fuentes

---

La investigación que ha resultado en el presente trabajo, partió de la necesidad de determinar, con un espíritu absolutamente foucaultiano, no las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia real. Y, sobre la base de la dedicación al estudio de la obra de Foucault sobre gubernamentalidad, que me ocupó durante los primeros años, llegué al convencimiento de que esta empresa solo era posible a través de la búsqueda en una red de prácticas compleja, y no del lado de un sujeto universal<sup>14</sup>. Fue así como revisité el pensamiento marxiano a la luz “desmarxistizante” del poderoso pensamiento de Foucault. Regresé a la compleja categoría que constituyen las relaciones de producción en Marx, esta vez de la mano de otra categoría igualmente compleja de Foucault: las relaciones de poder. Me vi empujada a entrometerme en terrenos que había visitado demasiado superficialmente hasta entonces, como eran la historia económica, la antropología, la sociología, el arte y la literatura. Gracias al privilegio de contar con la precisa y acertada orientación, en mi entorno más cercano, para aproximarme a estos vastos campos de conocimiento, pude acotar el gigantesco territorio en el que creía necesario adentrarme. Así, lo que mi limitada experiencia convertía en una labor inasumible, lo permitió la experiencia de otros, quienes me acompañaron y me acompañan, como quien acompaña a un ciego, por lugares a los que nunca hubiese podido, ni sabido, llegar sola. Y fue entonces cuando pude darme cuenta de que la investigación que ha llevado a esta primera meta que representa esta tesis, había empezado mucho antes de que yo misma decidiera llevarla a cabo.

---

<sup>14</sup> Introducción de Miguel Morey, en MICHEL FOUCAULT, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990.

En realidad, sin saberlo, todo comenzó con las historias familiares sobre los modos en que intentaron, hombres y mujeres, crear las condiciones de posibilidad para sí en la experiencia real. Todo empezó, por tanto, con las experiencias relatadas que mis ávidos oídos de niña escuchaban, y con las propias experiencias vividas, aún cuando hicieron falta más de un par de décadas para que cobraran su pleno sentido. De esas aventuras, de los éxitos y fracasos que las acompañaron, nunca había podido desprenderme, y muchas noches, buscando comprenderlas, me imaginaba a mí misma protagonizando alguna de ellas. Solo ahora soy capaz de ver cómo todas fueron historias sobre el éxodo. Todas ellas ponían de manifiesto la dimensión creativa y productiva de la libertad. Así, en este momento puedo decir que este trabajo parte de la necesidad de comprender por qué mis abuelos, y los padres de mis abuelos, y los padres de los padres de mis abuelos, y también por qué mis propios padres se empeñaron y se empeñan, contra viento y marea, en soportar su esencial singularidad, en ejercerla sin miedo, en pensarse, en última instancia, desde un plano de immanencia no establecido con anterioridad.

Pero hay otra experiencia fundamental que considero que ha modelado y conducido al resultado de mi investigación, y es mi radical vivencia de lo común. Encontré, leyendo a Virno con un propósito inicialmente académico, unas palabras que dieron sentido a dos experiencias que la intuición nunca me mostró en conflicto, pero que el modelo de racionalidad con el que había aprendido a articular esas vivencias, no era capaz de hacer compatibles. Virno nos dice que, “Lo Uno no es más una promesa, sino una premisa (...) La base que autoriza la diferenciación”<sup>15</sup>. El hecho de no ser capaz de recordarme a mí misma, durante casi las dos primeras décadas de mi vida, fuera de la existencia común con mi hermana gemela, con quien hablaba antes de saber hablar, y junto con quien construí y reconstruí mi propia singularidad, determinó que me encaminara, como quien regresa a un feliz lugar de la infancia, hacia la investigación de los modos sociales de lo común.

---

<sup>15</sup> *Gramática de la Multitud, op. cit.*, p. 26.



Así, las experiencias de afirmación de la singularidad que me eran cercanas, y la experiencia propia de lo común, hicieron, sin yo saberlo, que en un momento determinado, mi investigación cambiase de rumbo, como cambia la vara de un zahorí cuando intuye el agua. Y con esa intuición busqué en los manuales de Sociología y de Historia del Trabajo, una pista que me ayudase a desvelar lo que hacía nacer los sueños de mi abuelo, cuando a escondidas escuchaba la BBC para aprender inglés. O la naturaleza de aquel impulso de mi padre, que quiso aprender de la medicina todo aquello que le resultase útil para poder dedicarse al arte. Y en estos manuales encontré las primeras dos pistas: la historia no contada de los hombres y mujeres poco codiciosos, y también la de quienes se resistieron a escindir la cabeza de las manos, a pesar de las exigencias del guión.

Y desde este lugar, quise indagar sobre los guionistas, y, como siempre, como un faro en la noche, aún cuando esa noche sobreviene al enfrascarse uno en las páginas de alguna de sus obras, allí estaba Marx, alumbrando intermitentemente los lugares comunes de naufragio. Pero esta vez lo encontré solo. Quizá porque, gracias a Foucault y sus cursos del *Collège de France*, y gracias, fundamentalmente a la obra de Deleuze y Guattari sobre el capitalismo, había conseguido elevarlo sobre los marxismos. Y cuanto más revisitaba sus obras, más profundamente solo lo encontraba, pues en su concepción de la actividad humana, ni siquiera Engels supo ver la profundidad de pensamiento. Quizá porque la urgencia del momento hacía necesario ocuparse de otras cosas. El hecho es que, enterrada bajo edificaciones políticas primero, y bajo sus escombros después, la concepción marxiana de la praxis quedó sin voz mucho tiempo. Fueron Deleuze y Guattari con su crítica del capitalismo, junto el movimiento operaista italiano, y, fundamentalmente, los derrotados en aquellas luchas por la autonomía obrera, con sus propuestas políticas y filosóficas, quienes rescataron de manera profundamente renovada, este aspecto del pensamiento de Marx. Es la voz de este Marx olvidado el que resuena en el pensamiento político actual, en categorías como lo común, la multitud o la biopolítica, que nos lleva de nuevo a Foucault. A ese Foucault que adivinaba una nueva orientación neoliberal del capitalismo, y lanzaba la voz de alarma, sin escándalo, sin fingida sorpresa, pero sin menospreciar al enemigo.

En resumen, podemos decir que las fuentes fundamentales con las que he construido este trabajo son las siguientes, tal y como aparecen clasificadas en la bibliografía:

- Manuales, diccionarios y enciclopedias de sociología del trabajo y de historia económica, de economía y de pensamiento político
- Estudios, ensayos, registros y literatura sobre la casuística escogida (bibliografía y sitografía)
- Obras de Marx (y de Marx y Engels)
- Una selección de textos de Política Económica, de autores clásicos y neoclásicos, de economía crítica, y también algunas obras de filosofía relacionadas
- Obras de Foucault (fundamentalmente los cursos del *Collège de France*, entrevistas, etc.)
- Los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, de Deleuze y Guattari, los cursos de Deleuze sobre estas obras, y algunas obras complementarias de estos dos autores
- Los tres volúmenes de Negri y Hardt (*Imperio, Multitud y Commonwealth*), y algunos textos adicionales sobre la temática
- Una selección de obras de pensadores de tradición operaista, tanto individuales como trabajos colectivos, fundamentalmente escritas durante las últimas dos décadas, entre los que destacamos a Virno, Lazzarato y Bifo. Textos sobre la Renta Básica.
- Obras sobre los autores básicos (interpretaciones de Marx, Foucault, Deleuze y Guattari)
- Informes y artículos de multinacionales y organismos económicos internacionales

# 3. Sobre el trabajo: un lugar entre la literatura, la antropología, la sociología y la historia.

---

## 3.1. Historia de los mercados de trabajo: hacia una nueva historia de la revolución industrial

Carlos Arenas Posadas, en su *Historia Económica del Trabajo (siglos XIX-XX)*<sup>16</sup>, realiza una aportación de gran valor a la hora de abordar una serie de conceptos y categorías fundamentales en nuestro análisis, ya que, a la luz de nuevas investigaciones de historiadores, nos muestra una visión crítica de la historia económica, contada esta vez “desde la perspectiva del factor trabajo”<sup>17</sup>. Esto es especialmente interesante en el sentido en que esboza “la función del factor trabajo en la viabilidad de una estructura de acumulación dada, así como en su estancamiento y en su desaparición”<sup>18</sup>.

Nos interesa enormemente para nuestro propósito contar con las aportaciones de los historiadores de la revolución industrial, quienes han contribuido fundamentalmente a “desmontar la grandilocuente imagen que tradicionalmente se había tenido de la misma”<sup>19</sup>. Así, veremos cómo el trabajo humano, verdadero protagonista de los sistemas de producción tradicionales, no deja de serlo en el capitalismo industrial. Podríamos decir, más bien, que resulta absolutamente esencial este factor en el despegue industrial. Los historiadores que desafían la visión tradicional nos hablan en este sentido de “revoluciones industriales”, y no tanto de “revolución

---

<sup>16</sup> *Historia económica del trabajo, op. cit.*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 18.

industrial”, para subrayar que esta se vincula al desarrollo combinado del capital y del trabajo, y no al desarrollo exclusivo del capital. Carlos Arenas Posadas resume esta posición con una tesis que va a ser fundamental para nuestro estudio, a saber, que “el aprovisionamiento de mano de obra constituye un elemento central en la explicación de la economía capitalista del siglo XIX”<sup>20</sup>, y es en este sentido en que creemos que hay que comprender el llamado proceso de salarización y proletarización de la fuerza de trabajo.

Entendemos por salarización el aumento de la fuerza de trabajo asalariada. Y esto debemos situarlo dentro de una maraña de informaciones de las que se dispone sobre el fenómeno que constituye trabajar a cambio de un salario. La instauración del salario a lo largo del siglo XIX por todo el mundo se produjo de manera heterogénea, pero pese a esa heterogeneidad, se puede estimar, siguiendo a Carlos Arenas, que la población asalariada en todo el mundo pasó de 432 a 770 millones a lo largo del siglo XIX. En Europa aumentó de 90 a 200 millones en el mismo período.

El proceso de proletarización fue complejo. El crecimiento económico del siglo XIX estuvo marcado por la presencia y la contribución de muchos modos y relaciones de producción, no solo del trabajo asalariado. La esclavitud, la servidumbre, el auto-empleo y el trabajo asalariado convivieron en el planeta, dibujando un mapamundi en el que las dimensiones de los factores de capital, tierra y trabajo determinaban la distribución de los modos dominantes, mostrando que la aplicación simultánea de distintas relaciones de producción era absolutamente compatible con el progreso capitalista.

Aunque el mercado se convirtió finalmente en la fórmula idónea para asegurar que los recursos humanos estuvieran disponibles para todos los empleadores, la imposición del mercado como “forma más ortodoxa y eficiente de asignar los recursos humanos a la producción de bienes y servicios”<sup>21</sup> no implicó una generalización

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 28.

uniforme del trabajo asalariado. Los diversos contextos requirieron diversas estrategias que abarcaron desde la “motivación”, hasta los más complejos métodos de coerción<sup>22</sup>.

Compartimos, por lo tanto, la idea de que una historia que pretenda hacerse desde la perspectiva del factor trabajo, deshaciéndose del sesgo que ha supuesto siempre el análisis desde una orientación política e ideológica, no puede más que convertirse, por motivos fundamentalmente metodológicos, en una historia de los mercados de trabajo, en cuanto que nos adentramos en los siglos XIX y XX. Tomando los estudios realizados desde una historiografía enmarcada en la nueva corriente vinculada a la labor interdisciplinar de economistas, sociólogos y especialistas en relaciones laborales, podemos decir que existen cuatro momentos fundamentales en la historia de los mercados de trabajo en los siglos XIX y XX. El primer momento aparece identificado con la dominación del liberalismo político y económico, el segundo con la predominancia de los ideales nacionalistas o neo-mercantilistas, el tercero se correspondería con la época dorada del crecimiento económico, y el cuarto, con el neoliberalismo y la globalización.

Antes de nada, me gustaría adelantar la siguiente cuestión fundamental; la historia de los mercados de trabajo, o si queremos en este caso, del Mercado de Trabajo, se articula en torno a un problema, y este problema no es otro que el de cómo escapar del libre mercado de trabajo, cómo escapar de las incertidumbres sociales y políticas que originaba “el sistema de subastas como paradigma del libre mercado”<sup>23</sup>. Paradójicamente, serán las distintas estrategias para corregir los principios liberales los que articularán la historia de los mercados de trabajo, y estas estrategias se dan tanto desde el polo de la demanda como desde el polo de la oferta de mano de obra. Veremos, en resumen, el proceso a través del cual se les negará a los mercados de

---

<sup>22</sup> Dentro del repertorio de coerción, “las medidas más soeces eran aquellas que perpetuaron las relaciones esclavistas de trabajo, las que forzaban a niños, asilados, cautivos o presos al trabajo en fábricas y minas, o las levas de la población para acometer determinadas obras públicas. No obstante, con el tiempo este tipo de métodos coactivos de obtención de mano de obra fueron considerados inmorales al mismo tiempo que antieconómicos, sustituyéndose paulatinamente por una “jurisprudencia de libre mercado de trabajo”. *Historia Económica del trabajo, op. cit.*, p. 25.

<sup>23</sup> *Historia económica de trabajo, op. cit.*, p. 55.

trabajo lo que se presuponía al resto de mercados, desvaneciéndose el “espíritu de transacción mercantil” en las relaciones laborales. El capitalismo, como constataremos, pasará por encima del mercado.

Debemos precisar qué entendemos por libertad cuando nos referimos a los mercados de trabajo, y para ello hemos de remontarnos al único momento en el que podemos hablar con cierta propiedad de esta, y esto significa adentrarnos en la primera mitad del siglo XIX. Cabe decir, aunque advirtiendo de la generalización que supone la afirmación, que durante este período los mercados de trabajo eran instituciones caóticas, y fue en este “caos” donde residió lo que podemos calificar de libertad, de libre mercado. Fundamentalmente, en el polo de la oferta de mano de obra esta libertad se traducía en la posibilidad de usar o no usar el mercado como medio de vida, esto es, en algo que Marx situará en el centro de su pensamiento económico: la posesión de otros medios de producción más allá del salario por parte de los trabajadores. La generalización de fenómenos como el absentismo y la movilidad en aquellas décadas son una clara manifestación de lo que significó el ensayo del libre mercado en el ámbito de las relaciones laborales bajo el paradigma de acumulación capitalista. Por otra parte, en el polo de la demanda, podemos decir con Arenas que,

La flexibilidad en las relaciones de empleo que la empresa aplicaba en el siglo XIX era la consecuencia lógica del cabal conocimiento de la naturaleza de los mercados volátiles. Debido a este conocimiento, la mano de obra duraba en la empresa el tiempo necesario para realizar la tarea para la que había sido contratada.<sup>24</sup>

El conocimiento de la naturaleza de los mercados también brindaba a los trabajadores la posibilidad de moverse en busca de ingresos más elevados, de manera que la movilidad constituía en aquél momento un recurso, junto con el absentismo, de control del mercado de trabajo por parte de los obreros.

Ahora bien, la otra cara de esta “libertad”, como hemos dicho, era la incertidumbre y el caos. La incertidumbre en el polo de la demanda obligaba a los

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 53.

empresarios a subir salarios para retener a los trabajadores en las épocas de recolección, lo que no siempre era posible ni incluso efectivo. En el polo de la oferta de mano de obra, nos dice Arenas que,

El mercadeo originó aún mayores incertidumbres entre los trabajadores a medida que la movilidad dejó de ser manifestación de libertad para convertirse, cada vez más, en una necesidad (...)

La movilidad fue dejando de ser manifestación de libertad para convertirse en un recurso contra el desempleo, y cuando se hizo evidente que el desempleo era un fenómeno generalizado, el valor de la seguridad fue cobrando fuerza sobre el valor de la libertad o de la independencia.<sup>25</sup>

A consecuencia de esto, asistimos a una carrera para escapar del caos del libre mercado, fenómeno que podemos describir como la construcción de un mercado amañado, y que se constituyó sobre los acuerdos entre empresarios y trabajadores (varones adultos), dando paso a una nueva etapa de articulación de los mercados de trabajo.

El consenso entre empresarios y varones adultos fijó las bases de una nueva “economía moral” cuyos términos se fueron consolidando primero a nivel local y más tarde, a nivel territorial y sectorial. El consenso permitió el tránsito de un mercado de trabajo caótico a otro localmente regulado y consensuado.<sup>26</sup>

Es muy interesante en este punto el análisis de Arenas, porque establece un vínculo entre la acumulación del capital y el factor de la tradición en esta etapa temprana de formación de los mercados de trabajo en Europa. Los obreros artesanos adultos, que en realidad constituían una minoría en las plantillas, “reafirmaban la posición de independencia y privilegio de la que habían gozado en siglos anteriores”<sup>27</sup>, nos dice el autor, de manera que “La tradición, y no el mercado, era aliada y compatible

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 58.

con la acumulación de capital”<sup>28</sup>. No obstante, mientras esto ocurrió en Europa, en EEUU los mercados de trabajo siguieron siendo “el paraíso de los que querían ganar un buen dinero en poco tiempo”<sup>29</sup>, y también “el paraíso de los empresarios que detestaban los compromisos institucionales con los trabajadores”<sup>30</sup>. Ahora bien, el “éxodo rural hacia la proletarización”<sup>31</sup> también llegó a los herederos de los colonos, iniciándose también en el “paraíso” de Norteamérica, el proceso de proletarización que ya había comenzado en otras partes del planeta, y que ahora en esos lugares se intensificaba.

Si en una parte del mundo, la proletarización iniciaba su curso, en otras muchas donde este proceso ya se había vivido, los mercados de trabajo ya institucionalizados tendieron hacia un mayor grado de integración geográfica y de homogeneización profesional y normativa.<sup>32</sup>

La creciente integración geográfica de los mercados de trabajo es un rasgo característico de este período. Los mercados de alcance local, tanto de mercancías como de trabajo, ceden terreno a la construcción de instituciones de ámbito más amplio, regional o nacional. Esta integración nos habla de lo que puede considerarse el inicio de la negociación colectiva, puesto que lentamente se iban dando nuevas formas de negociar salarios y condiciones de trabajo diferentes de las tradicionales, como habían sido la negociación personal, la tradición, la subasta, etc. Lo que resultaba novedoso en estos recién inaugurados procedimientos de negociación, es que se hacían a nivel colectivo, y aunque todavía localmente, abrían el camino hacia la negociación sectorial y nacional. Pero, como hemos dicho, durante las primeras décadas del siglo XX, la negociación colectiva, salvo excepciones, no tenía una estructura unitaria, sino fragmentada, que dependía, en última instancia, de la naturaleza de los mercados de

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 58 (Arenas cita a Scholliers y a Camps-Cura en nota al pie 14)

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.



trabajo, de los mercados de mercancías, de la estructura del tejido empresarial y del momento en que se daba, en cada lugar, “la ruptura industrial u organización científica del trabajo”<sup>33</sup>, de manera que fue “la fecha de inicio y el ritmo de la modernización la que condicionó las actitudes patronales”<sup>34</sup>.

La aparición del sindicalismo tal y como se dio en el siglo XX había surgido en las últimas décadas del siglo XIX, motivado por factores como las consecuencias de la depresión de los 70 y 80, la subida de los precios, o la nueva organización de control patronal del proceso de trabajo. Como nos dice Carlos Arenas, “los sindicatos generales del primer tercio del siglo XX (...) contribuyeron a un mayor grado de consenso, regulación y articulación de los mercados en general”<sup>35</sup>. Ahora bien, no podemos considerar que los sindicatos representaran unidades homogéneas, sino más bien al contrario, puesto que no podía ser de otra forma cuando, como nos dice Arenas;

(...) el sindicato era un terreno de juego donde convivían distintos colectivos obreros, con peculiaridades y circunstancias diversas: desde los que pretendían perpetuar el dominio de las viejas jerarquías “vocacionales” hasta los nuevos proletarios que protagonizaban la nueva realidad de los cambios tecnológicos y organizativos de la época.<sup>36</sup>

En realidad, fueron los varones adultos cualificados los obreros que dictaron, durante mucho tiempo, las líneas generales de la negociación colectiva. A cambio de “renunciar a la revolución”, pudieron disfrutar en muchos casos de un sistema de relaciones laborales altamente consensuado. Lo que ocurrió fue que, cuando el horizonte de la revolución se fue desvaneciendo, el sindicalismo fue perdiendo poder de negociación, en favor de unas nuevas instituciones que trasladaban las decisiones al ámbito interno de la empresa, y anulaban la proyección política de las mismas: los sindicatos de empresa.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 148.

Podemos decir, que el primer tercio del siglo XX asistió a una diversidad en la negociación colectiva, poniendo de manifiesto la manera en que en cada país “se fue constituyendo (...) un conjunto de (...) formas de entender las relaciones entre el poder, el capital y el trabajo (...) un sistema propio de relaciones laborales”<sup>37</sup>

Un hecho fundamental marcó las características que iban a tener los mercados de trabajo durante las décadas centrales del siglo XX: la Segunda Guerra Mundial. “El pleno empleo, el alto grado de regulación en las transacciones y la extensión de los sistemas de remuneración basados en la evolución de la productividad”<sup>38</sup>, son algunas de las características más destacadas de este momento de la historia de los mercados de trabajo. Estamos ante un grado de consenso sin precedentes que “duró (...) mientras estuvieron aseguradas tasas aceptables de beneficio y de formación de capital”<sup>39</sup>. Nos dirá Carlos Arenas que no debemos caer en una visión monolítica “idílica” de los mercados, cuando fue un hecho la existencia simultánea de “dos o más mercados de trabajo compartimentados y relacionados entre sí”<sup>40</sup>.

En los años siguientes a la guerra mundial (...) de forma incipiente primero, arrolladora después, la negociación colectiva se fue convirtiendo en la fórmula alternativa para la determinación de las relaciones de empleo, de los salarios y de las condiciones de trabajo (...)

La negociación colectiva, sin embargo, siguió itinerarios distintos en función de las peculiaridades de los sistemas de relaciones laborales de los países (...) en las décadas centrales del siglo XX se produjeron tres grandes modelos de negociación colectiva: una altamente centralizada (...), otra que complemente la concertación (...) con una negociación específica a nivel sectorial o regional; y una (...) más descentralizada.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 192

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 214.

En las décadas centrales del siglo XX, la negociación colectiva hizo posible una mayor homogeneización de las rentas del trabajo, y puede decirse que también tuvo efectos sobre la mejora del rendimiento de los trabajadores. Ello contribuyó al crecimiento de la demanda agregada, que se dio de una manera significativa durante este período. Pero, como decíamos antes, el consenso solamente “duró (...) mientras estuvieron aseguradas tasas aceptables de beneficio y de formación de capital”, esto es, hasta finales de los años 60. Entonces los mercados de trabajo aparecen para la patronal como unas instituciones excesivamente rígidas, que permiten a los sindicatos reclamar incrementos salariales sin vincularse éstos necesariamente a un aumento de la productividad. Las empresas, ante el malestar que les producía fenómenos como “la creciente rivalidad de los mercados exteriores (...), el rebrote inflacionario, y el estancamiento de la productividad del trabajo”<sup>42</sup>, deciden empresarizar la negociación colectiva, en una línea de acción marcada por el oportunismo y con el objetivo de mejorar la competitividad.

Lo llamativo de este período es que la respuesta a las actitudes oportunistas de los empresarios, como nos dice Arenas, no vino de las instituciones o de los sindicatos, que sufrían un amplio descrédito, sino que estaba representada por “estructuras organizativas autónomas impregnadas por la ideología de los viejos combatientes comunistas”<sup>43</sup>. Estas organizaciones de alguna manera “revivieron la épica de la lucha de clases”<sup>44</sup>. Sobre esta cuestión volveremos en el tercer bloque de este trabajo, cuando nos refiramos a las tesis del movimiento operaista italiano, de la mano de Antonio Negri y otros. Lo que nos interesa ahora es simplemente mostrar cómo estos movimientos autonomistas tuvieron un fuerte impacto en el nuevo modo de operar de unos sindicatos, que tras una buena sacudida, decidieron aceptar un papel más flexible, acorde con los nuevos tiempos, y centrarse en la batalla “menor” por el mantenimiento del poder adquisitivo.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

Si en el período transcurrido entre 1890 y 1940 habían convivido mercados de mercancías relativamente estrechos (...) con mercados de trabajo bastante flexibles, en el que siguió a la segunda gran guerra ocurrió más bien lo contrario: los mercados de trabajo tendieron a la rigidez mientras los de mercancías fueron dinámicos y competitivos. Ambas situaciones desembocaron en sendas crisis: la de los años treinta se resolvió con terapias keynesianas para poner la demanda a la altura de la oferta; la de los setenta trajo consigo la restauración de las propuestas neoliberales para acabar con la rigidez en los mercados de trabajo.<sup>45</sup>

No obstante, los niveles de desempleo a los que se llegó en los años 70 motivaron un cambio fundamental en el objetivo gubernamental del pleno empleo que había aparecido, al menos como eje programático, en gran parte de los proyectos políticos e institucionales a partir de la Segunda Guerra Mundial. La concepción del desempleo como una enfermedad crónica e incurable modificó el propio concepto de pleno empleo, tal y como nos muestra Arenas, que pasa a concebirse como “el nivel natural que equivale a un determinado precio del trabajo”<sup>46</sup>. A partir de este cambio de concepción podemos decir que “todo desempleo es natural o todo empleo es pleno a un nivel dado de inflación”<sup>47</sup>. Y no solamente la tasa de desempleo era considerada como natural, sino aún más como beneficiosa para el mercado.

Se empezó a considerar en los primeros ochenta que la existencia de una tasa moderada de desempleo podía aportar indudables ventajas a los negocios: induciría a la moderación de los salarios, incrementaría la productividad del trabajador por miedo al paro, se podrían introducir prácticas más flexibles de organización del trabajo; en suma, una clase trabajadora atemorizada por el desempleo era el mejor caldo de cultivo para introducir innovaciones tecnológicas y organizativas.<sup>48</sup>

Ese cambio de concepto hacia la popularización del término tasa natural de desempleo, llevó a una especie de dicotomía, también con tintes de “necesidad”, entre

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

pleno empleo e inflación, de modo que se consideraba que la inflación era el precio que se debía pagar por el pleno empleo. Elegir políticas que modificaran artificialmente el ajuste entre el trabajo ofrecido y su precio, podía parecer un acto poco responsable. De este modo, como dice Arenas,

Si en los cincuenta y sesenta gobiernos y partidos conservadores habían aceptado aplicar las propuestas keynesianas, los gobiernos y partidos socialdemócratas o progresistas de los años ochenta y noventa aceptaron aplicar la cirugía liberal para controlar la inflación e iniciar una nueva etapa de acumulación del capital.<sup>49</sup>

Estamos ante un período histórico que ha sido bautizado con numerosos nombres, y al que nos referiremos extensamente como postfordismo en el tercer bloque de este trabajo, tomando el concepto desde una perspectiva productivista, tal y como lo hacen los pensadores italianos que estudiaremos. Lo que nos interesa ahora es hacer referencia a algunas de las tesis, y las estrategias que derivan de ellas, que hacen que las últimas décadas del siglo XX puedan ser consideradas como el momento del nacimiento de una nueva estructura de acumulación capitalista. Como dice Arenas, las estrategias derivadas de las “pujantes tesis neoliberales”<sup>50</sup>, “se engloban bajo el común denominador de los términos desregulación, re-regulación o flexibilización de los mercados económicos”<sup>51</sup>. Se imponía el principio de “elasticidad de las relaciones laborales”<sup>52</sup>, que fue posible también sobre la base de una empresarización de la negociación colectiva y un debilitamiento y fragmentación, a través, entre otras cosas, del descrédito de las organizaciones sindicales tradicionales.

(...) muchos estudiosos dan simplemente por liquidada la negociación colectiva del panorama de las relaciones laborales al final del siglo XX. Otros más benévolos le adjudican la función de construir marcos orientativos cuyas conclusiones son en la práctica revisadas a la baja por las empresas. La negociación colectiva ha perdido su proyección al quedar

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 276.

circunscrita cada vez más a negociaciones directas entre específicos colectivos de trabajadores y sus patronos, lo que provoca que un importante colectivo de trabajadores queden excluidos de cualquier sistema de negociación y acepten, sin más, las ofertas patronales.<sup>53</sup>

### 3.2 Análisis comparativo de la sociología y algunos casos paradigmáticos de resistencia

Para el desarrollo de este capítulo vamos a tomar en consideración el estudio de Stephen Edgell<sup>54</sup> sobre la transformación del trabajo en el capitalismo industrial. Este estudio se realiza a partir de diez características que permiten un análisis comparativo que muestra, siempre teniendo en cuenta que esta comparación puede incurrir en una exageración del componente de discontinuidad, las diferencias entre el trabajo en la sociedad pre-industrial y el trabajo en la sociedad capitalista industrial. Reproducimos la tabla con la que Edgell resume la transición del trabajo como actividad económica al trabajo como empleo:

**Table 1.1 Work in pre-industrial society compared with work in industrial capitalist society<sup>55</sup>**

Key features	Work in pre-industrial society	Work in industrial capitalist society
1 Production system	Hand tools/Water/Human Animal energy	Machine tools/Inanimate energy (coal, gas, oil, etc.)
2 Unit of production	Family/Household	Individual adults/Organizations
3 Division of labour	Rudimentary/Low degree of differentiation	Complex/High degree of differentiation
4 Time	Irregular/Seasonal	Regular/Permanent
5 Education	Minimal/Generalized	Extensive/Specialized

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 280-81.

<sup>54</sup> STEPHEN EDGELL, *The Sociology of Work. Continuity and Change in Paid and Unpaid work*, SAGE, London, 2011

<sup>55</sup> *Ibidem*, tabla en p. 8.

and recruitment	Particularistic/Family	Universalistic/Individual adults
6 Economic System	Traditional/Non-market	Rational/Market
7 Meaning of work	Necessary evil	Work as a virtue
8 Purpose of work	Livelihood/Subsistence/ Short-term Profit	Maximum reward Long-term Profit
9 Payment	In kind/Cash	Wages/Salaries/Profits
10 Embeddedness of work	Embedded in non-economic institutions	Separate from other institutions

La primera categoría clave es la de Sistema de producción. Cuando comparamos la organización del trabajo en el período pre-industrial con la del capitalismo industrial podemos observar cómo los cambios se vinculan necesariamente al masivo incremento de la producción/productividad. La reorganización del trabajo se articula alrededor de este proceso que tiene que ver con la maquinización, y que inevitablemente, tiene unos efectos determinantes sobre el modo de vida de los seres humanos. Marx hablará en términos de alienación de estos efectos, cuestión que analizaremos en el siguiente bloque. Según nuestra opinión, a esto habría que añadir la apropiación y consiguiente expropiación de la racionalidad humana por parte del factor tecnológico. Las máquinas representan la racionalidad y el trabajador se percibe como apéndice de la máquina, dentro de la nueva organización fabril de la producción, lo que conduce a diferentes modos de resistencia. Y hemos de decir que en este momento la resistencia será comprendida como irracionalidad. Creemos que la mejor manera de comprender esa transición de la que nos habla Edgell, es dirigir nuestra mirada a algunos de esos modos de resistencia. Y, aunque el determinismo técnico impuesto por el capitalismo va a ser el obstáculo epistemológico más relevante para poder conocer<sup>56</sup> justamente los dos

---

<sup>56</sup> RENAN VEGA CANTOR, *Un Bicentenario olvidado. La rebelión de los ludditas (1812-2012)*, publicado en <http://www.rebellion.org/docs/160049.pdf>

ejemplos que hemos escogido, quizá sea eso concretamente lo que los hace más útiles para nuestro análisis.

Hemos elegido el luddismo por ser una acción defensiva de comunidades amenazadas, y no una acción de grupos políticos pre-organizados. Y nos referiremos también al *British Arts and Crafts Movement*, por representar una reacción desde el espacio del arte, y también por su potencialidad simbólica.

El sentido del movimiento luddita no es otro que la reclamación de otro tipo de relación con la tecnología. Frederick Engels describió la situación en la que los ludditas surgieron, como una situación en que los conflictos que comenzaban a nacer del nuevo orden social estaban solamente comenzando a tomar forma, y del mismo modo, esto era más cierto, si cabe, respecto a los medios usados para resolver estos conflictos. Cuando la clase dominante arrastró a la población de trabajadores a una existencia degradada, a la miseria y a la alienación, el medio para resolver este conflicto, esto es, una masa de trabajadores industriales, no existía aún. Pero en una sociedad que no ofrecía más que abusos, los ludditas lucharon con los únicos mecanismos disponibles de una manera tan valiente como inspiradora.

Lord Byron era miembro de la Cámara de los Lores cuando se aprobó la legislación que aplastó definitivamente el movimiento luddita en Gran Bretaña. Allí pronunció un discurso en el que rechazaba esa legislación, y tiempo más tarde dedicó esta oda a quienes convirtieron en delito capital la destrucción de máquinas. Esta es la oda, *An Ode to the Framers of the Frame Bill*, de Lord Byron. Reproducimos el texto original por su valor literario, e incluimos la traducción en la nota al pie.

Oh well done Lord E...n! and better done R...r!  
Britannia must prosper with councils like yours;  
Hawkesbury, Harrowby, help you to guide her,  
Whose remedy only must kill ere it cures?  
Those villains, the Weavers, are all grown refractory,

Asking some succour for Charity's sake  
So hang them in clusters round each Manufactory,



That will at once put an end to mistake.

2

Thr rascals, perhaps, may betake them to robbing,

The dogs to be sure have got nothing to eat

So if we can hang them for breaking a bobbin,

'T will save all the Government's money and meat:

Men are more easily made than machinery

Stockings fetch better prices than lives

Gibbets on Sherwood will heighten the scenery,

Showing how Commerce, how Liberty thrive!

3

Justice is now in pursuit of the wretches,

Grenadiers, Volunteers, Bow-street Police,

Twenty-two Regiments, a score of Jack Ketches,

Three of the Quorum and two of the Peace;

Some Lords, to be sure, would have summoned the Judges

To take their opinion, but that they ne'er shall,

For Liverpool such a concession begrudges,

So now they're condemned by no Judges at all.

4

Some folks for certain have thought it was shocking,

When Famine appeals and when Poverty groans,

That Life should be valued at less than a stocking,

And breaking of frames lead to breaking of bones.

If it should prove so, I trust, by this token,

(And who will refuse to partake in the hope?)

That the frames of the fools may be first to be broken,

Who, when asked for a remedy, send down a rope.<sup>57</sup>

La lucha contra el luddismo por parte del gobierno británico no tiene precedentes, en cuanto a que se usaron técnicas antes empleadas únicamente en guerras externas<sup>58</sup>. Así nos lo muestra Keith Grint<sup>59</sup> cuando nos dice que uno de los casos más claros que ponen de manifiesto la respuesta a las consideraciones industriales por parte del Estado en clave social y normativa, contrariamente a la respuesta en clave de inevitabilidad o naturalismo, fue la reacción ante los avances técnicos previos a la Revolución Industrial. Los "gig mills", máquinas para levantar la lanilla del paño antes de afeitarla, fueron prohibidos en 1551 para proteger los puestos de trabajo. Pero aproximadamente un siglo y medio más tarde, en 1813, diecisiete ludditas fueron ahorcados por participar en la rebelión contra las nuevas tecnologías de afeitado de textiles que el Estado ahora consideraba inevitables y necesarias<sup>60</sup>.

Las respuestas a la Industrialización llegaron de todas partes y poniendo el énfasis en aspectos diferentes de los nuevos requisitos de producción. En el caso de *The*

---

<sup>57</sup> "¡Bravo, bien hecho Lord Eldon! ¡y aún mejor, Ryder!/ Gran Bretaña prosperará con aportaciones como las suyas;/ Señorías rapaces y rastreras sirven de ayuda para guiarla./ Sus pociones son de las que si no matan, curan/ Esos villanos, los tejedores, ya crecidos y contestatarios/ Piden socorro por caridad;/ Así, pues, colgadlos arracimados en las paredes de las fábricas. Eso pondrá fin a tanta reivindicación./ Quizás evite que roben los bribones,/ y como los perros seguramente no tienen qué comer/ Les podemos colgar por romper bobinas/ Y les ahorraremos dinero y carne al Estado. Es más fácil fabricar personas que maquinaria/ Y más valiosa la mercancía que una vida humana./ ¡Los ahorcados en Sherwood realizarían el escenario para/ Demostrar cómo el comercio y la libertad prosperan! (...) Algunos seguramente han pensado que era vergonzoso/ Cuando el hambre llama y la pobreza gime,/ Que la vida se deba valorar en menos que una tejedora,/ Y el romper de bastidores conduzca a romper de huesos. Si así fuese probado, confío, con esta muestra, / (¿Y quién rechazaría participar en la esperanza?)/ Que los esqueletos de los tontos deberían ser los primeros en ser rotos,/ Quien, cuando se le pide un remedio, lanza una soga." Citado en Patricia de la Fuente López, *Los Ludditas y la tecnología: lecciones del pasado para el presente*, en [aafi.filosofia.net/publicaciones/el\\_buho/.../luditas.htm](http://aafi.filosofia.net/publicaciones/el_buho/.../luditas.htm)

<sup>58</sup> *Un bicentenario olvidado, op. cit.*

<sup>59</sup> KEITH GRINT, *The Sociology of Work. Introduction*, 3rd ed., Polity Press, Cambridge, 2005.

<sup>60</sup> "One of the clearest cases to demonstrate the social or normative rather than the inevitable or natural responses of the state to industrial considerations was the reaction to technical advances before the Industrial Revolution. Gig mills, devices to raise de nap on woven cloth before shearing, were banned in 1551 to protect jobs (Harvie, 1978); over one and a half centuries later, in 1813, seventeen Luddites were hanged for their part in the rebellion against the new shearing technology which the state now presumed to be inevitable and necessary (R. Reid 1986)." *The Sociology of Work, op. cit.*

*British Arts and Crafts Movement*, este surgió con el objetivo de revertir el proceso de deshumanización del trabajo.

El arte es la operación conjunta de la mano y de la inteligencia humana; existe un arte de fabricar máquinas, un arte de construir barcos, un arte de hacer carruajes, etc. Todas esas bien llamadas artes, aunque no bellas artes, son ocupaciones en las que la mano del hombre, así como su cabeza, actúan juntas, trabajando al mismo tiempo (...) Ninguna máquina inventada hasta el momento, o que se pueda inventar a partir de ahora, podrá nunca igualar la precisa maquinaria de los dedos del hombre.<sup>61</sup>

Desde el arte, por lo tanto, la respuesta adquiere un cariz diferente, más enfocado a la reivindicación de la dignidad del trabajador-artista. El potencial deshumanizador de la industrialización va a ser fundamental para estas respuestas críticas, y un ejemplo de esto lo encontramos en este movimiento surgido en Gran Bretaña en el siglo XIX. *The Arts and Crafts Movement* fue uno de los movimientos de diseño más influyentes, profundos y con más alcance de la modernidad. Comenzó en Gran Bretaña alrededor de 1880 y rápidamente se extendió por América y por el continente europeo hasta que surgió finalmente en Japón como el *Mingei (Folk Crafts) Movement*<sup>62</sup>.

Nacido de unos ideales, germinó a partir de la preocupación por los efectos de la industrialización en el diseño, en las destrezas tradicionales y en las vidas de la gente corriente. En Gran Bretaña, los desastrosos efectos de la manufactura industrial y de un comercio desregulado habían sido advertidos desde 1840, pero no fue hasta la década de 1860-70 que los arquitectos, diseñadores y artistas comenzaron a liderar nuevas formas de aproximación al diseño y al arte decorativo, estableciendo a su vez, un nuevo conjunto de principios respecto a la vida y al trabajo. El movimiento tomó su nombre del *Arts and Crafts Exhibition Society*, fundado en 1887, que reunía bajo los mismos ideales un gran espectro de actividades y trabajos relacionados con el arte y la artesanía.

---

<sup>61</sup> JOHN RUSKIN, *The Two Paths*, The Project Gutenberg EBook, 2003, p. 46. (Traducción mía)

<sup>62</sup> <http://www.vam.ac.uk/content/articles/t/the-arts-and-crafts-movement/>

Las figuras más influyentes fueron el teórico y crítico John Ruskin y el diseñador, escritor y activista William Morris. Ruskin analizó la relación entre el arte, la sociedad y el trabajo, y Morris puso la filosofía de Ruskin en práctica, poniendo en valor el trabajo, el placer de la artesanía y la belleza natural de los materiales. La Sociedad quería proporcionar a sus miembros una plataforma para promocionar sus productos de artesanía, y para ello organizaban cursos y demostraciones en sus exhibiciones para que los potenciales compradores pudiesen apreciar la destreza que involucraban los trabajos.

Respecto a la influencia del pensamiento de Ruskin en el movimiento, debemos tener en cuenta que en la raíz de su filosofía está la insatisfacción con el papel y la posición del trabajador, especialmente del artesano, en el capitalismo industrial. Ruskin creía que las teorías económicas de Adam Smith<sup>63</sup>, habían conducido a la alienación del trabajador a través de la división del trabajo, alienación tanto respecto al proceso laboral, como respecto a otros trabajadores y otras clases, causando esto último un aumento del resentimiento en la sociedad. Así lo expresa nuestro autor en el siguiente fragmento, cuando nos muestra las consecuencias de separar artificialmente el trabajo intelectual del manual.

Queremos que un hombre esté siempre pensando y otro siempre trabajando, y a uno lo llamamos caballero y al otro obrero, mientras que el obrero debiera a menudo estar pensando, y el pensador trabajando, y ambos debieran ser, en el mejor sentido, caballeros. En cambio, lo que hacemos es convertir a ambos en poco caballerosos, uno porque envidia a su prójimo, el otro porque lo desprecia, y la masa de la sociedad se compone de pensadores enfermizos y trabajadores desgraciados. Ahora bien, el pensamiento solo puede hacerse sano mediante el trabajo, y el trabajo solo puede hacerse feliz mediante el pensamiento, y no se los puede separar impunemente.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Representadas mayoritariamente en su obra *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

<sup>64</sup> JOHN RUSKIN, *The Stones of Venice*, en *The Works of John Ruskin* ed. E. T. Cook and Alexander Wedderburn (Vol. 10), Cambridge University Press, 2010. Traducido al castellano por Editorial Consejo General de la arquitectura técnica de España, Valencia, 2000. (Traducción mía)

Vayamos ahora a la segunda categoría de la tabla de Edgell, la unidad de producción. Podemos decir con este autor que, gradualmente, el papel de la familia fue reducido a la reproducción y el consumo, de manera que perdió su papel productivo, que había sido fundamental en el pre-capitalismo. El trabajo como *work* en sentido genérico, que se organizaba en las unidades domésticas, se transformó gradualmente, a través del proceso de salarización, en el trabajo como empleo (*employment*), y poco a poco, se individualizan las relaciones productivas de manera que la identidad personal se fue relacionando cada vez menos con la familia, y cada vez más con la ocupación o profesión (*occupation*). En el siguiente apartado veremos las consecuencias que tuvo este proceso para la sección de la población a la que le fue más difícil entrar en la nueva relación salarial, esto es, para las mujeres, quienes se vieron relegadas a la invisibilidad de su función reproductiva, nunca reconocida como fundamento de la acumulación capitalista<sup>65</sup>.

El tercer concepto clave en el análisis de Edgell es el del grado de división del trabajo. Este concepto se refiere a la estructura ocupacional de la sociedad, que sufrió una transformación gradual y nunca realmente completa, con el nacimiento y el desarrollo del capitalismo industrial. Como ejemplo de esta transformación, recordemos el movimiento *The British Arts and Crafts Movement* del que hablábamos anteriormente. Como hemos visto, uno de los principios sobre los que se fundamentaban sus reivindicaciones era la resistencia a la separación entre la concepción y la ejecución, que llevaba, según los miembros de este movimiento, a una división deshumanizadora de los individuos según sus ocupaciones, y consecuentemente a una pérdida en la calidad de los productos y en la dignidad de los trabajadores. En este sentido debemos referirnos brevemente a las dos líneas fundamentales desde las que se ha interpretado la transformación de la estructura ocupacional en el capitalismo industrial.

Una perspectiva se sitúa en la misma línea que motivó la resistencia de *The British Arts and Crafts Movement*, y es la que plantea que la nueva estructuración

---

<sup>65</sup> Nos referimos al análisis de la obra de Federici, *Calibán y la bruja*, que desarrollamos en el siguiente epígrafe, así como a otros análisis como el de Morini, *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*.

característica del capitalismo industrial y representada fundamentalmente, aunque no exclusivamente, por el trabajo fabril, produce una *deskilling* (descualificación laboral). Esta perspectiva, cuyo origen puede encontrarse en Marx, fue desarrollada fundamentalmente por Braverman<sup>66</sup>. La otra perspectiva hunde sus raíces en la visión de Weber, para quien resultaba admirable la racionalización del trabajo que se llevaba a cabo en el capitalismo industrial. Weber defendía que se daba un aumento en la demanda de cualificación y formación por parte del cada vez más extenso número de organismos burocráticos. En esta línea se sitúa la perspectiva que defiende que el capitalismo industrial lleva a un *upskilling* (incremento de la cualificación laboral), contrariamente a la tesis de Braverman. Un exponente relevante de esta visión es Bell<sup>67</sup>.

Estas dos perspectivas difieren fundamentalmente en lo que entiende cada una de ellas por *skill* (competencia o capacitación). Quienes defienden la tesis de la *deskilling* del trabajo ponen el énfasis en el contenido competencial de un trabajo, y en la cantidad de entrenamiento específico requerido para llevarlo a cabo. Quienes, por el contrario, defienden la tesis del *upskilling*, consideran que lo relevante en cuanto a la competencia no es tanto la destreza manual, como el ejercicio de la responsabilidad y el incremento de la formación y del nivel educativo. Para Braverman, el artesano representaba la unidad que el capitalismo industrial destruyó entre mente y cuerpo, entre trabajo intelectual y manual, entre concepción y ejecución, a través de un proceso de proletarización. Para Braverman, la automatización de la producción destruía la necesidad de conocimiento o de entrenamiento, y es en este sentido en el que defiende su tesis.

La tesis contraria surge en respuesta a esta transformación llevada a cabo por Braverman en la teoría sociológica del trabajo, y plantea, fundamentalmente, que este autor parte de una idealización de la figura del artesano, así como que su tesis no es válida a nivel general, sino solo respecto a algunas ocupaciones. Si puede aceptarse una tendencia parcial hacia la descualificación, la tendencia general, dirán los críticos de

---

<sup>66</sup> HARRY BRAVERMAN, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Primera edición en inglés, Monthly Review Press, Nueva York y Londres, 1974.

<sup>67</sup> DANIEL BELL, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nueva York, 1973.

Braverman, es justamente la contraria en el capitalismo industrial, y fundamentalmente en el postindustrial. Así, Bell anteponía la relevancia que tendría en la sociedad postindustrial la posesión de conocimiento frente a la propiedad privada de bienes. Para Bell, el conocimiento teórico es el factor clave en la producción, por su papel en la innovación. No vamos a entrar en esta cuestión, puesto que profundizaremos en ella en el tercer bloque, cuando hablemos de la teoría del capital humano<sup>68</sup>. Simplemente creemos que era necesario mencionar las perspectivas teóricas de la sociología del trabajo respecto a la transición al capitalismo industrial en lo que se refiere a la división del trabajo.

La siguiente categoría, siguiendo la tabla de Edgell, es la del tiempo, o temporización. Como sabemos, para Marx, la fuerza de trabajo, en tanto que mercancía, es susceptible de ser medida, no con la balanza, sino “con el reloj”<sup>69</sup>. El precio es la consecuencia de la mensurabilidad de la mercancía, y en este sentido, Marx nos dirá que “La determinación del precio por el coste de producción equivale a la determinación del precio por el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía”<sup>70</sup>. Como dice Hobsbawm<sup>71</sup>, la industria trajo la tiranía del reloj. Asistimos a una estricta división entre vida y trabajo, que junto con el incremento de la sincronización del trabajo en el interior de la fábrica, nos dirá Edgell, contribuyeron al surgimiento de una conciencia de temporalidad y a la creación de la necesidad de establecer una disciplina basada en el tiempo. Así pasó a primer plano la cuestión de la duración de la jornada laboral, que centró los debates económicos y políticos, y que aún hoy constituye una lucha siempre renovada. El reloj proporciona una unidad

---

<sup>68</sup> Nos referimos al punto 5.1.1 del presente trabajo, titulado “De la fuerza de trabajo a la idoneidad-máquina: la teoría del capital humano explicada por Foucault”.

<sup>69</sup> KARL MARX, *Trabajo asalariado y capital*. Primera edición del texto: "Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie" (Nueva Gaceta del Rin. Organó de la Democracia), del 5, 6, 7, 8 y 11 de abril de 1849 y en folleto aparte, bajo la redacción y con un prefacio de F. Engels, en Berlín, en 1891. Fuente: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> HOBBSAWM, *Industry and Empire Industry and Empire An Economic History of Britain since 1750*, Penguin Books, Londres, editado por primera vez en 1977, (escrito en 1968).

estandarizada de medida que tiene muchas ventajas a la hora de coordinar el trabajo con los elementos no humanos implicados en la producción industrial, al tiempo que sirve como mecanismo de disciplinamiento y un instrumento de control sobre los costes de la producción en manos de los empresarios. En realidad, como veremos en el segundo y tercer bloque, solo puede comprenderse el trabajo asalariado sobre la base de la abstracción que supone la medición del trabajo en tiempo.

La quinta categoría de Edgell es la educación o formación en relación con el reclutamiento de mano de obra. Podemos decir, a grandes rasgos, que en la transición al capitalismo industrial se pasó de un reclutamiento y entrenamiento informal de los trabajadores en el ámbito de la unidad familiar, a un reclutamiento que tenía en cuenta la dimensión individual y personal del trabajador, sobre todo respecto a su educación formal y cualificaciones. Así, como nos dice Edgell, el capitalismo industrial incrementó tanto la división técnica del trabajo sobre la base de la especialización ocupacional, como la división social del trabajo entre las diversas ocupaciones dentro de la sociedad. Se avanzó en la dirección de vincular educación y empleo, de manera que se extendió la educación obligatoria al tiempo que se multiplicaban con una burocratización sin precedentes, los procesos de examen y acreditación de conocimientos.

Fue en este contexto en el que surgió el concepto de “saber realmente útil”, a comienzos del siglo XIX, en el seno de las organizaciones obreras del Reino Unido. Con esta expresión se hacía referencia al conjunto de conocimientos que englobaban disciplinas consideradas poco prácticas o útiles, entre las que destacaban la política, la economía o la filosofía. Pretendían así oponerse a los “saberes útiles” proclamados por los empresarios, que servían como herramienta para la reproducción social y la protección del estado de cosas. Los empresarios participaban económica y financieramente en programas educativos que tenían como destinatarios a los obreros, a los que se formaba en disciplinas como la ingeniería, la física, la química o las matemáticas, para que adquiriesen competencias que pudiesen aplicar al trabajo. El prestigio del que en la actualidad gozan los saberes técnicos, en detrimento de los saberes más teóricos no deja de ser una herencia de este nuevo modo de concebir el conocimiento y el saber que surgió con el capitalismo industrial. Así, en las décadas de



1820 y 1830, el concepto de “*really useful knowledge*”, o “saber realmente útil” fue una herramienta de cambio que pretendía hacer visible la explotación y ayudar a desvelar el papel que tenía en esta la ideología dominante. Por otra parte, la contradicción latente en el posicionamiento que ataca la educación institucionalizada no deja de poner de manifiesto una terrible tensión, y es que, aun cuando “el estudio de la historia de la educación pública pone de relieve (...) el claro programa de pacificación de los obreros a través de la gestión de la integración social”<sup>72</sup>, no podemos, por otra parte, dejar de oponernos al desmantelamiento de la educación pública. Así explican esta paradoja Silvia Federici y George Caffentzis:

(...) del mismo modo que nos oponeríamos al cierre de las fábricas donde los obreros han luchado por controlar el trabajo y los salarios, sobre todo si los obreros estaban decididos a luchar contra el cierre, coincidimos en que deberíamos oponernos al desmantelamiento de la educación pública, aunque las escuelas sean también instrumentos al servicio del clasismo y la alienación. Esta es una contradicción que no podemos soslayar y que está presente en todas nuestras luchas.<sup>73</sup>

La siguiente categoría para el análisis comparativo que encontramos en la tabla de Edgell es la de Sistema económico. El sociólogo nos dice que, aunque Marx pone el énfasis en la explotación y Weber en la racionalidad, ambos estaban de acuerdo en una cosa: que en el capitalismo industrial, la esfera del trabajo asalariado aparece claramente separada y diferenciada de la esfera no laboral, especialmente en lo que se refiere a la vida familiar. Así, el carácter racional y mercantil del trabajo en el capitalismo industrial es completamente opuesto al carácter no mercantil e irracional de las relaciones no laborales. Como hemos señalado ya en el apartado anterior, y como no dejaremos de repetir a lo largo de todo nuestro trabajo, el capitalismo como sistema económico se fundamenta en la disponibilidad de la fuerza de trabajo en el mercado, esto es, en la generalización del trabajo asalariado como único medio de vida para la mayor parte de la población. Así, la producción cuyo propósito es el beneficio y no la

---

<sup>72</sup> *Un saber realmente útil*, Museo Nacional centro de arte Reina Sofía, Madrid, 2014, p. 26.

<sup>73</sup> “Notes on the edu-factory and cognitive capitalism”. *The commoner*, núm. 12. Citado en *Un saber realmente útil*, op. cit.

creación de valores de uso, determinará un nuevo sistema económico que reducirá las relaciones sociales a valores mercantiles, dejando a los trabajadores totalmente expuestos a la competencia y a las fluctuaciones del mercado. Como dice Silvia Federici;

(...) la violencia fue el principal medio, el poder económico más importante en el proceso de acumulación primitiva, porque el desarrollo capitalista requirió un salto inmenso en la riqueza apropiada por la clase dominante europea y en el número de trabajadores puestos bajo su mando. En otras palabras, la acumulación primitiva consistió en una inmensa acumulación de fuerza de trabajo —«trabajo muerto» en la forma de bienes robados y «trabajo vivo» en la forma de seres humanos puestos a disposición para su explotación— llevada a cabo en una escala nunca igualada en la historia.<sup>74</sup>

El significado del trabajo es otra de las categorías fundamentales en el estudio sociológico de Edgell. Con el capitalismo industrial asistimos a un proceso de racionalización del trabajo a través de la erradicación, por mecanismos diversos, de todas las prácticas que parecían fundarse en el principio del rechazo al trabajo. Del trabajo como algo de lo que era mejor escapar o, en última instancia, aceptar como un mal necesario, se pasó a una concepción del trabajo como actividad virtuosa. Max Weber nos dice que esta concepción, que fue absolutamente fundamental para el capitalismo, vino de la mano de la doctrina calvinista. Weber no establece con claridad si considera que la relación entre el surgimiento de la nueva ética del trabajo calvinista y el surgimiento del capitalismo es de tipo causal, pero lo que sí muestra es la compenetración absoluta entre el proceso de racionalización necesario para el desarrollo capitalista y los cambios culturales introducidos a partir del surgimiento del calvinismo. Numerosas objeciones han sido y son planteadas a esta vinculación entre calvinismo y capitalismo, sobre todo teniendo en cuenta que el capitalismo no se dio únicamente en países protestantes. En realidad podemos decir que, para la mayor parte de los trabajadores del capitalismo, tanto en el pasado como en el presente, el trabajo está lejos de poder ser concebido como una actividad virtuosa o como un camino para la salvación moral. Si bien es cierto que, como veremos en el tercer bloque de este

---

<sup>74</sup> SILVIA FEDERICI, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2011, p. 92.

trabajo<sup>75</sup>, gracias a la fragmentada y jerarquizada estructura ocupacional del capitalismo, existieron y existen ciertas profesiones y ciertos ámbitos en los que sí funciona esta ética del trabajo como motor, no ocurrió ni ocurre lo mismo entre la gran mayoría de trabajadores. Para la inmensa mayoría de los trabajadores, la “ética del trabajo” fue y es la ética de la estigmatización del desempleo.

Respecto al propósito del trabajo, tal y como nos muestra Edgell en su tabla, podemos decir que en el capitalismo, la producción de bienes está supeditada a la obtención de beneficio, y no obedece al propósito, como en la etapa pre-capitalista, de la creación de valores de uso. Como nos dirá Edgell citando a Veblen, el propósito del trabajo cambió de ser la máxima producción (habilidad), a ser el máximo beneficio (depredación), en detrimento de aquellos que no poseían capital.<sup>76</sup>

El sistema de remuneración también cambió con el capitalismo industrial, fundamentalmente desde el momento en que el trabajo asalariado se convirtió en la única opción de vida tras el proceso de expropiación de los medios de producción que explicaremos en el siguiente apartado de este bloque. Antes de que el sistema monetario se estableciese definitivamente, durante la fase más temprana del capitalismo, a los trabajadores se les pagaba en diversos tipos de remuneración, que podían ser bienes, o cupones con los que obtener bienes, o una mezcla de ambos. Desde el principio, el sistema de remuneración capitalista se mostró con intensa vocación de explotación, puesto que acababa estableciéndose una deuda de por vida entre empleador y trabajador, cuyo exiguo salario le obligaba a entrar en una relación de deudor-acreedor que le ataba sin remedio. Así, del mismo modo en que convivieron, durante un largo período de tiempo, algunos oficios y estructuras tradicionales, con las nuevas formas capitalistas incipientes, también las formas de pago fueron diversas. Paulatinamente, la diversidad de trabajos que realizaba el mismo trabajador, y por la que obtenía a su vez diferentes tipos de remuneración, fueron dejando paso al empleo a tiempo completo y al pago en forma de remuneración en dinero. La consecuencia de

---

<sup>75</sup> Concretamente nos referimos al último epígrafe de la parte 5, “De la alienación a la infelicidad”

<sup>76</sup> *The Sociology of Work, op. cit.*, p. 16.

esto fue la identificación del trabajo con el empleo, de manera que estar sin empleo, empezó a significar estar sin trabajo. El concepto de desempleo entraba en el discurso público en la única sociedad en la que tenía sentido esta categoría: el capitalismo industrial, donde el salario a cambio de un empleo formal remunerado se había convertido en el único medio para obtener los bienes y servicios necesarios para vivir.

Por último nos referiremos a la imbricación del trabajo. Como sabemos, el trabajo en el pre-capitalismo estaba vinculado a instituciones que podríamos considerar como no específicamente económicas, como era la familia o las instituciones religiosas. Pero en el capitalismo industrial, los trabajadores eran entrenados, formados, reclutados y empleados a través de organizaciones racionales, no a través de vínculos familiares o sociales. No obstante, no debemos caer en el error de considerar que el capitalismo eliminó la influencia de los lazos sociales y familiares en el reclutamiento, ya que estos persistieron y persisten, muchas veces en contra de la propia “racionalidad” capitalista. En realidad, lo que sí supuso un cambio en cuando a la imbricación del trabajo en las instituciones sociales, es la tendencia a entender el trabajo como sinónimo de empleo remunerado fuera del hogar, y consecuentemente a devaluar cualquier otro tipo de trabajo, pagado o no pagado, dentro del hogar. Como vamos a ver en el siguiente apartado, quienes se vieron fundamentalmente afectadas por esta devaluación e invisibilización de todo el trabajo que no caía bajo la categoría de trabajo remunerado fuera del hogar, fueron, básicamente, las mujeres.

### 3.3 Acumulación y expropiación: declaración de testigos

Comenzaremos este epígrafe reproduciendo un fragmento que nos relata a la perfección, a través de la figura de Charles Dickens, el tipo de “testigos” que en este momento nos interesa interrogar. Queremos alejarnos de argumentaciones científicas y acercarnos a las miradas sorprendidas de quienes no eran capaces de encontrar esos argumentos a la hora de justificar lo que aparecía ante sus ojos. Chesterton nos dice, al analizar el papel de la obra *Oliver Twist* en el conjunto de la literatura de Dickens, algo

que nos hace recordar las palabras de Marx sobre el importante papel de la literatura victoriana en la labor de hacer visible la situación de los *underclass*. Es especialmente relevante por el lugar y el momento, puesto que nos encontramos ante las consecuencias de la expropiación de los medios de vida, cuestión que trataremos en el siguiente bloque cuando abordemos la acumulación originaria. A través de esta expropiación se inicia, a gran escala, el proceso de liberación de la fuerza de trabajo. Chesterton nos dice que el valor de la crítica de Dickens radica en el hecho de que no encuentra justificación alguna, ni se aferra a ninguna posición política establecida, para contemplar la terrible realidad que constituía el Londres de su época. Como veremos en el siguiente bloque, Marx verá en la economía política clásica toda una estructura y un mecanismo de justificación del modo burgués. Como señala Chesterton, no encontraremos esto en Dickens, lo que le convierte, junto con otros testigos de su época, en una fuente de incalculable valor para poder comprender la base terrible sobre la que se construyó el capitalismo. Veamos el fragmento al que me refiero de Chesterton sobre Dickens.

La rebelión social de Dickens tiene más valor que la simple política, y elude la vulgaridad de la novela con un fin. Su rebelión no es la rebelión del mercantilista contra el defensor del feudalismo, o de del inconformista contra el clérigo, o del librecambista contra el proteccionista, o del liberal contra el conservador. Si estuviera entre nosotros ahora, su revolución no sería la revolución del socialista contra el individualista, o del anarquista contra el socialista. Su revuelta era simple y únicamente la eterna revuelta; era la revuelta del débil contra el fuerte. No rechazaba este o aquel argumento en favor de la opresión, rechazaba la opresión. (...) Veía que, bajo formas diversas, se daba un único hecho: la tiranía del hombre sobre el hombre, y la atacaba en cuanto la veía, tanto si era vieja como nueva (...) Cuando se imaginaba a sí mismo combatiendo las leyes antiguas, les concedía cierta vaga aprobación. Pero cuando llegaba a las nuevas leyes, era implacable con ellas. Cuando Dickens se encontraba con que, después de cien argumentos económicos y teniendo en cuenta cien consideraciones económicas, la realidad seguía siendo que los pobres de las modernas *workhouses* temían tanto al supervisor como temían los vasallos de los antiguos castillos a los Dedlock, entonces lo atacaba repentina e inmediatamente. Esto es lo que hace tan interesantes y significativos los primeros capítulos de *Oliver Twist*. El hecho mismo del distanciamiento e independencia de Dickens con respecto a los elaborados argumentos financieros de su época, hace más evidente y asombrosa su repentina afirmación de que

veía la antigua tiranía del hombre delante de él tan clara como el sol del mediodía. Dickens ataca las modernas *workhouses* con cierta inspirada sencillez, comparable a la de un niño en un cuento, que había deambulado, espada en mano, buscando ogros, y que había encontrado un auténtico ogro. Todos sus contemporáneos criticaban las cosas porque constituían un mal planteamiento económico, o político, o científico. Solamente él las criticaba porque eran malas. Todos los demás eran Radicales con R mayúscula, solo él era radical con r minúscula. Se enfrentaba al mal con esa bella sorpresa que, del mismo modo que constituye el principio de cualquier placer real, también es el principio de cualquier justificada indignación. Entró en la *workhouse* exactamente igual que lo hizo Oliver Twist, como un niño.<sup>77</sup>

Los artistas, poetas y escritores en general encontraban en las *workhouses* una fuente de inspiración. La más emblemática historia de una *workhouse* es la novela de Charles Dickens, *Oliver Twist*, que para muchos representa la imagen icónica de lo que era una *workhouse* y sus horrores. La novela de Dickens, que tenía como subtítulo *The Parish Boy's Progress*, apareció por primera vez en 1837 en la revista de publicación mensual *Bentley's Miscellany*. Su redacción y publicación tuvo lugar en un momento importante en la historia de las *poor laws*, cuando con la *Poor Law Amendment Act* de 1834, las viejas *workhouses* regidas por parroquias se reemplazaron por las nuevas y unificadas instituciones disuasorias. La novela de Dickens nos muestra una mezcla de ambos tipos de *workhouses*. Muchas *workhouses* han sido sugeridas como las que inspiraron al Dickens para su *Oliver Twist*, pero la hipótesis más factible es la que apunta a la situada en la calle Cleveland, en el distrito londinense de Fitzrovia. Esta *workhouse* fue construida en la década de 1770 para la parroquia de St Paul, Covent Garden, y se convirtió en la *Strand Union workhouse* en 1836. Durante dos períodos que constituían un total de 5 años, Dickens vivió a unos pocos portales del edificio.

El *London Corporation of the Poor* se estableció por primera vez en 1647, bajo una ordenanza para el alivio y el empleo de los pobres, y la penalización de los vagos y maleantes (*for the Relief and Employment of the Poor, and the Punishment of Vagrants*

---

<sup>77</sup> G. K. CHESTERTON, *The Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*, J. M. Dent & Sons London, 1911, p. 71. (Traducción mía)

*and other Disorderly Persons*), que incluía erigir las llamadas *workhouses*. Como nos dice Peter Higginbotham en su obra *Life in a Victorian Workhouse*<sup>78</sup>, las *workhouses* victorianas fueron unas instituciones cuya poderosa imagen caló profundamente en las mentes de mucha gente en Gran Bretaña, incluso en aquellos que nacieron después de que se cerraran hace aproximadamente un siglo. Probablemente el motivo de esta fuerte presencia en el imaginario colectivo tenga que ver con la gran repercusión que tuvieron en la vida de mucha gente, de manera directa o indirecta. Entrar en una de estas instituciones implicaba una estigmatización social de por vida. Para los ancianos, la *workhouse* era percibida como un lugar del que solo se salía en un ataúd para ser enterrado en una tumba sin nombre. Una gran parte de la población tenía algún tipo de relación con las *workhouses*. Si no estaban viviendo en ellas, las sufragaban a través de los impuestos de beneficencia (*poor rates*), las proveían de bienes, o compraban la leña que los internos habían cortado.

Para comprender la relevancia de estas instituciones hemos de conocer el contexto en el que se convirtieron en instituciones sociales fundamentales. Este contexto está marcado por la influencia de las tesis de Malthus, según las cuales existía una relación directa entre subvención, desempleo y vagancia. Según Malthus, una protección social excesiva lleva a un incremento de la población y, consecuentemente, a un aumento de la miseria, así como a una desviación de fondos de posibles inversiones, al mantenimiento de los pobres improductivos, y finalmente a una aniquilación del espíritu de trabajo y de la creatividad. Arenas Posadas nos dice que “quizá la manifestación más declaradamente liberal de los gobiernos respecto a los mercados de trabajo se concretó en materia de protección social”<sup>79</sup>. Concretamente, nos señala el historiador, las tesis de Malthus, que reflejaban la ortodoxia liberal, inspiraron la *Poor Law Amendment Act (PLAA)* de 1834. Esta ley, como otras similares que “abolieron las viejas prácticas asistenciales de la población indigente”<sup>80</sup>, pueden interpretarse en la

---

<sup>78</sup> PETER HIGGINBOTHAM, *Life in a Victorian Workhouse*, Pitkin Publishing, 2011.

<sup>79</sup> *Historia económica del trabajo, op. cit.*, p. 26.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

línea que marca la vocación de liberar la fuerza de trabajo. El carácter liberatorio de la *PLAA* acabó con la forma de gestionar los sistemas de asistencia de los pobres que habían existido desde la *Poor Law* isabelina de 1601. Podría considerarse que desde su comienzo en el siglo XIV, hasta la creación del *National Health Service* en 1948, la historia de la evolución de las *poor laws* británicas es la historia de una de las más significativas y trascendentales facetas de la política social y la administración del país. Tradicionalmente esta historia se divide en dos fases, aquella en la que regía la llamada *Old Poor Law*, que cristalizó en la ya nombrada Ley de 1601, y la de la llamada *New Poor Law*, que se inició con la *PLAA* de 1834. No vamos a realizar un análisis minucioso de ambos marcos legislativos y administrativos, puesto que en realidad lo que nos interesa es, como hemos señalado al principio, darle contexto a las voces que fueron testigo de los innumerables mecanismos a través de los cuales nació y se hizo fuerte el modo de acumulación capitalista. Así, nos limitaremos a señalar brevemente las diferencias entre ambas concepciones sobre lo que debía ser el “alivio de la pobreza”.

La *Old Poor Law* era de carácter parroquial, se puso en marcha de manera poco organizada, y se imponía de manera local. Además la mayoría de las medidas desarrolladas eran completamente voluntarias. La *New Poor Law*, por el contrario, se basaba en la nueva unidad administrativa de la *Poor Law Union*, y pretendía poner en marcha un riguroso y centralizado sistema estandarizado que debía ser impuesto de manera generalizada, y que tenía como eje fundamental las *workhouses*. Realmente, había pocas cosas nuevas en el sistema introducido en 1834, ya que los elementos clave ya existían con la ley antigua. Antes de la *PLAA*, el “alivio de la pobreza” basado en la ley de 1601 incluía diversas medidas, como el subsidio por desempleo, que permitía a los que lo percibían permanecer en sus casas. Los ancianos y enfermos eran atendidos en asilos, hospicios u hospitales, en casas de pobres, o en sus propias viviendas, y los huérfanos eran atendidos en orfanatos. Debemos tener en cuenta que hacia 1830, muchas casas de pobres eran lugares infames e insalubres, en que no se cuidaba a los enfermos, los niños no recibían educación alguna y en las que los indigentes podían incluso morir de hambre. Así que en realidad, fue el modo en que se administraban esos elementos en el “alivio de la pobreza”, lo que constituyó un cambio con la Ley de 1834.



Y fundamentalmente, la transformación afectó al modo en que la pobreza era vista por los “benefactores”. La actitud tradicional frente a la pobreza solía concebirla como algo inevitable, de modo que los pobres aparecían esencialmente como víctimas de su situación, siendo un deber cristiano socorrerles. La ley de 1834, por el contrario, ponía de manifiesto una cada vez más común concepción, según la cual los responsables mayoritarios de la pobreza eran los propios pobres, quienes tenían en sus manos cambiar su situación si así lo deseaban.

Nos encontramos, pues, con el surgimiento de una nueva concepción de la pobreza. Como hemos dicho, hasta comienzos del siglo XIX, la pobreza era aceptada como ley de vida, ya que se daba por hecho que la mayor parte de las personas que pertenecían a estamentos bajos, caerían en algún momento en ella, y necesitarían ayuda. Fue en 1798 cuando Thomas Malthus publicó su obra *Principles of Population*, que recogía y daba voz a unas actitudes hacia los pobres que estaban teniendo cada vez más aceptación por el incremento de la pobreza como consecuencia de las guerras francesas (1793-1815), y que no dejó de crecer después de la batalla de Waterloo en 1815. La *New Poor Law* pretendía crear un sistema obligatorio y uniforme a nivel nacional basado en el *workhouse test*<sup>81</sup>, que establecía que el alivio de la pobreza solo estaría disponible, al menos en el caso de aquellos capacitados para trabajar, a través de su ingreso en una *workhouse*.

Karl Polanyi percibe como nadie la relevancia en el desarrollo histórico del capitalismo de algunas de las medidas que se tomaron para gestionar la población en la Inglaterra de los siglos XVII, XVIII y XIX. En su obra *The Great Transformation*<sup>82</sup>, el autor nos dice,

---

<sup>81</sup> Sobre los *workhouse tests*, ver T. BESLEY, *Understanding the Workhouse Test: Information and Poor Relief in Nineteenth-Century England*. Economic Growth Center, New Haven, 199.3

<sup>82</sup> KARL POLANYI, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, 2<sup>nd</sup> ed., Boston, Bacon press, 2001.

No es exagerado afirmar que la historia social del siglo XIX estuvo determinada por la lógica del sistema de mercado propiamente dicho a partir de su liberación mediante la reforma de las leyes de pobres en 1834. El punto de partida, pues, de esta dinámica fue la Ley de Speenhamland<sup>83</sup>. Cuando afirmamos que estudiar Speenhamland es estudiar el nacimiento de la civilización del siglo XIX, no solamente tenemos en cuenta sus efectos económicos y sociales, la influencia determinante de dichos efectos en la historia política moderna, sino también el hecho de que nuestra conciencia social se formó en este molde, y éste es un hecho que la generación de hoy suele desconocer con frecuencia. El personaje del indigente, olvidado prácticamente después, dominaba entonces un debate que dejará una marca tan fuerte como la de otros sucesos históricos más espectaculares. Si la Revolución Francesa era deudora del pensamiento de Voltaire y de Diderot, de Quesnay y de Rousseau, el debate en torno a las leyes de pobres forma los espíritus de Bentham y de Burke, de Godwin, Malthus, Ricardo y Marx, de Robert Owen, John Stuart Mill, Darwin y Spencer, quienes compartieron con la Revolución de 1789 el parentesco espiritual de la civilización del siglo XIX. Durante los decenios posteriores a Speenhamland y a la reforma de las leyes de pobres, el espíritu del hombre, preso de una nueva inquietud, se dirigió hacia la propia comunidad: la revolución que los jueces de Berkshire habían intentado contener inútilmente, y que la ley de reforma había al fin logrado hacer estallar, permitió a los hombres dirigir sus miradas hacia su propio ser colectivo, como si antes hubiesen minusvalorado su presencia. Se descubrió así un mundo cuya existencia no se había sospechado con anterioridad, el de las leyes que

---

<sup>83</sup> “El Sistema Speenhamland fue creado en 1795 por los jueces y *personas de orden* del distrito de Berkshire, quienes se reunieron en Speenhamland para debatir cómo hacer frente a la hambruna que estaba padeciendo la población del territorio como consecuencia de la inflación. Los magistrados descartaron la opción de establecer un salario mínimo para los trabajadores y en su lugar tomaron la decisión de crear un subsidio para los pobres. El *sistema Speenhamland* tendría como finalidad la de complementar las rentas de las familias jornaleras cuyos ingresos no fueran suficientes para cubrir las necesidades básicas de alimentación y vivienda. El subsidio sería financiado con un impuesto negativo sobre la renta de los contribuyentes. Los jueces fijaron como referencia un nivel de ingreso mínimo que variaba según el número de miembros de cada familia y el precio del grano en el mercado en cada momento. Por tanto, si sube el precio del pan también lo haría proporcionalmente el subsidio. El sistema Speenhamland se extendió rápidamente a otros condados rurales de Inglaterra y tuvo varios efectos contraproducentes. El más importante es que llevó a los empresarios a reducir al máximo los salarios que pagaban a sus trabajadores, a sabiendas de que la diferencia entre éstos y el nivel de ingresos mínimo sería pagada por los contribuyentes a través del subsidio. Otro efecto es que fijaba a los beneficiarios del subsidio en sus respectivas parroquias, pues marcharse suponía perder el derecho a percibirlo. En consecuencia, el subsidio estimulaba a los trabajadores a permanecer en el campo y limitaba la necesaria movilidad de la fuerza de trabajo que requiere la industrialización. El *sistema Speenhamland* fue abolido posteriormente con la aprobación por el parlamento de la enmienda a la Ley de Pobres (*Poor Law Amendment Act*) en 1.834, que hizo desaparecer todas las ayudas excepto las destinadas a los enfermos y los ancianos.” MARC BALDÓ LACOMBA, *La Revolución Industrial*, Editorial Síntesis, pp. 80-82.

gobiernan una sociedad compleja, ya que, si bien la sociedad que emerge en un primer momento, en este sentido nuevo y distinto, es la del ámbito económico, se trata sin embargo de la sociedad en su totalidad.<sup>84</sup>

En este contexto, en que, como dice Polanyi, “el espíritu del hombre, preso de una nueva inquietud, se dirigió hacia la propia comunidad”, podemos situar el valioso trabajo del periodista e investigador social Henry Mayhew, quien en 1849 y 1850 escribió una serie de cartas para el *Morning Chronicle*<sup>85</sup>, basadas en cientos de entrevistas realizadas a gente de la calle en Londres. El trabajo de Mayhew cubría un amplio rango de ocupaciones como eran vendedores y músicos callejeros, barrenderos, *coal heavers*<sup>86</sup>, deshollinadores, *scavengers*<sup>87</sup>, *mudlarks*<sup>88</sup>, *sewer-hunters*<sup>89</sup> and *ratcatchers*<sup>90</sup>. Muchas de estas personas vivían una vida económicamente precaria, con la constante amenaza de las *workhouses* cuando los tiempos se ponían difíciles. Un caso típico era el de los carpinteros, cuyo negocio estaba cada vez más mecanizado con la introducción de maquinaria como sierras y cepillos accionados por tracción a vapor. Vamos a reproducir las palabras de un carpintero anónimo, para quien la *workhouse* le proveía de una ayuda temporal a través de su campo de trabajo, mientras que en invierno, toda su familia era obligada a entrar en la *workhouse*.

---

<sup>84</sup> *The Great Transformation, op. cit.*, pp. 146-7. (Traducción de Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría)

<sup>85</sup> El *Morning Chronicle* era un periódico fundado en 1760 en Londres y que se dejó de publicar definitivamente en 1862. Fue conocido por tener a William Hazlitt como reportero político y a Charles Dickens como periodista, y por publicar artículos de John Stuart Mill entre otros. Y también es reconocido por publicar los artículos de Henry Mayhew que fueron reunidos en un libro en 1851 bajo el título *London Labour and the London Poor*.

<sup>86</sup> Personas que se encarga de cargar carbón.

<sup>87</sup> Recogedores de basuras.

<sup>88</sup> Personas que buscaban cualquier cosa que tuviese algún valor en barro del río Támesis cuando bajaba la marea.

<sup>89</sup> Personas que buscaban cualquier cosa que tuviese algún valor en las alcantarillas

<sup>90</sup> Cazadores de ratas

Soy carpintero destajista, y estoy sufriendo mucho. Todas mis herramientas han desaparecido, vendidas o empeñadas. No tengo más medios de vida que la ayuda parroquial y lo que puedo recoger en pequeños trabajos ocasionales por el muelle. A veces consigo un trabajo pintando, acristalando o encalando, ahora que he perdido mi propio trabajo. A veces consigo un día de trabajo en los muelles de Londres o de St Katherin, en cualquier sitio que pueda encontrar algo que hacer. Y cuando no consigo encontrar ningún otro empleo, voy al patio de la *workhouse* y trabajo allí con la carretilla o picando piedra. A veces voy cuatro días por semana, a veces solo uno, y a veces la semana entera, dependiendo de si puedo encontrar trabajo (...) Tengo mujer y tres hijos que mantener con estos ingresos. Mi mujer no trabaja. Tiene un niño de seis meses al que atender, así que todo depende de mí. Mi hijo mayor tiene 13 años. Tiene un trabajo puliendo cristal. Vive con su tío. Solo tengo que ocuparme de los otros dos. Los sábados, la parroquia le da a mi mujer una hogaza de pan y un chelín, que junto con el chelín que gano trabajando en el patio (de la *workhouse*), es todo lo que tenemos para vivir los cuatro y pagar el alquiler, de sábado a lunes. No podemos acudir al patio (a la *workhouse*) hasta el martes por la mañana, porque los lunes tenemos el día para trabajar en algún otro sitio (...) vivimos de pan y mantequilla, y café o té, y puede ser que algunas veces consigamos un arenque o dos, y si probamos algo de carne, que es un poco de bacon (por valor de dos peniques), lo compro en lugar de la mantequilla (...) Mi mujer hace la colada en casa, y las cosas se secan en la misma habitación donde vivimos y dormimos. En invierno, acudimos todos a la casa (la unión) (la *workhouse*), porque no podemos permitirnos pagar el combustible afuera. Le dejo mis pertenencias, tal como están, a mi cuñado. Para la gente como yo, el abaratamiento de los alimentos ha sido el mayor bien. No sé quién lo ha provocado, pero seguro que quienquiera que haya sido, está bendecido por ello. Se dijo que el pan iba a bajar a 4 peniques la hogaza, pero nunca ha costado menos de 5 por aquí. Es básicamente el pan lo que nos mantiene vivos (...) Voy a trabajar y pongo un poco de pan en mi sombrero, y esa es mi cena, y todo lo que tomo hasta la noche, cuando llego a casa y tomo una taza de té. Tenemos una vela de medio penique por la noche y un cuarto de libra de jabón los sábados. Mi mujer compra 14 libras de carbón por 2 peniques unas dos veces por semana, que nos sirve para hervir agua en la tetera y cosas así. Así es como vivimos...<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> HENRY MAYHEW, *London Labour and the London Poor*. Dover Publications, New York, 1968, p. 241.

Diversos “exploradores sociales” (*social explorers*) elaboraron muchos otros relatos sobre la vida y las condiciones de los pobres. Estos exploradores eran a menudo personas adineradas, periodistas, novelistas y reformadores sociales que se disfrazaban de indigentes o vagabundos para poder acceder a los refugios de caridad, albergues o *casual Wards* en las *workhouses*. La *casual Ward* proporcionaba alojamiento de una noche a mendigos, indigentes y vagabundos, así como a otros pobres sin techo, a cambio de un tiempo de trabajo. A diferencia de lo que ocurría en la *workhouse* propiamente dicha, en la que se requería una entrevista oficial para entrar, en las *casual Wards* solo era necesario responder a unas breves preguntas que formulaba el portero, sobre el nombre, la edad, la profesión, el origen y el destino. A las pioneras investigaciones de James Greenwood y J.H. Stallard en la década de 1860, les siguieron un goteo continuo de otros que siguieron sus pasos, como F.G. Wallace-Goodbody y C.W. Craven en la década de 1880, y Robert Sherard y el americano Josiah Flynt en la década de 1890. En la primera década del siglo XX se produjo una avalancha de exploradores sociales, entre los que destacaron Jack London, Everard Wyrall, Denis Crane (Walter Thomas Cranfield), the Revd George Z. Edwards, Olive Malvery, y Mary Higgs. Esta tradición continuó hasta finales de la década de 1920, con Frank Gray y George Orwell, contando este último sus experiencias reales a través de la ficción en sus obras *The Spike* and *Down and Out in Paris and London*.

Mientras Inglaterra se vanagloriaba de su imperio en expansión y de extender la “civilización” por todo el mundo, se olvidó, o nunca tuvo conocimiento de los habitantes hambrientos, desempleados, y de aquellos que vivían en condiciones miserables. Como dijo con ironía William Booth en *In Darkest England and the Way Out*<sup>92</sup>, si en el imperio nunca se ponía el sol, el *East End* era un lugar en el que rara vez salía. En 1890, William Booth, fundador del Ejército de Salvación, publicó su obra *In Darkest England and the Way Out*, que incluía algunos relatos sobre las condiciones de vida en las *casual Wards* de Londres. El propio Booth decía de los relatos que aparecen en su obra, que representan “casos típicos de los hombres que deambulan actualmente por las calles” y añadía, “esta es la forma en que los nómadas de la civilización son constantemente

---

<sup>92</sup> WILLIAM BOOTH, *In Darkest England, and the Way Out*, Project Gutenberg, 1999. (Recurso electrónico)

reclutados desde arriba”<sup>93</sup>. Así nos lo explica la vida en una de esas *casual Wards*, en un fragmento de su obra.

(...) los Albergues Temporales (...) Varían un poco en sus detalles, pero como regla general sus puertas abren a las 6. Entráis; os dicen cuál es el trabajo y que si no lo termináis, quedáis expuestos a encarcelamiento. Luego tomáis un baño. En algunos lugares el agua es sucia. Como regla, tres personas se bañan en la misma agua (...) Si reclamáis, os llevan a la policía. Luego hacéis un bulto con la ropa y os dan una camisa de dormir. En la mayoría de los albergues se les sirve cena a los hombres, que la llevan a la cama y comen allí. Algunas camas están en celdas; otras, en grandes dormitorios. Os levantáis a las 6 de la mañana y realizáis la tarea que se os asigna. La cantidad de piedras que debéis picar es excesiva; y la preparación de las sogas de calafateo también es una tarea pesada (...) Os dan agua para beber si tocáis la campanilla de la celda para pedirla, esto es, os dicen que esperéis y la traen media hora más tarde. A los Albergues acude una buena cantidad de truhanes, pero hay más hombres que solo desean trabajar<sup>94</sup>

Booth se muestra especialmente sensible y beligerante con respecto a ese extenso número de personas que querían trabajar y a quienes la sociedad de su época solo ofrecía limosna, trataba como delincuentes y no ofrecía salida alguna del pozo en el que caían, y del que era imposible escapar en un sistema de alivio de la pobreza articulado a través de las *workhouses*. Así, nuestro autor nos dice que “La Inglaterra Oscura” era una sociedad en que existían “tres círculos concéntricos”:

El círculo exterior y el de mayor tamaño está habitado por los pobres, hambrientos y desamparados, pero honestos. El segundo, por aquellos que viven del vicio; el tercero, el círculo interior, lo pueblan aquellos que viven del crimen<sup>95</sup>

Booth se erige en la voz de aquellos habitantes de la “Inglaterra Oscura” que podríamos denominar los *working poor*, y que describe como:

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 29 (de la traducción en la web Ejército de Salvación).

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 70 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 24 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

(...) aquellos que no teniendo capital ni rentas propias, morirían en el plazo de un mes a causa del hambre si dependieran exclusivamente del dinero que reciben a cambio de su trabajo; y aquellos que a pesar de sus fatigas extremas no son capaces de obtener la ración mínima reglamentaria que la ley establece incluso para los peores criminales encerrados en nuestras cárceles<sup>96</sup>

El objetivo de Booth es solucionar los problemas más inmediatos a través de una serie de medidas que nos parecen de una relevancia fundamental para nuestro análisis, ya que significaron un paso importantísimo hacia la planificación del mercado de trabajo, que no tenía precedentes. Nuestro autor nos hace una advertencia respecto a su proyecto, que describe a la perfección en su obra ya mencionada, y que nos parece que nos ofrece una valiosa información acerca de las líneas ideológicas y teóricas que tenían presencia en la sociedad británica en aquella segunda parte del siglo XIX. Booth nos dice:

Mi plan no contiene nada que vaya a crear un conflicto con los Socialistas del gobierno o los del Municipio, ni con los Individualistas o Nacionalistas, como tampoco con las diversas escuelas de pensamiento del gran campo de la economía social con la excepción de aquellos economistas anticristianos que sostienen que tratar de salvar a los más débiles de la ruina constituye una ofensa contra la doctrina de la supervivencia de los más aptos, y que creen que, una vez que el hombre ha caído, la suprema obligación de toda Sociedad que se precie de tal es arrojársele encima. Esos economistas se sentirán naturalmente desilusionados con la presente obra<sup>97</sup>.

Booth está haciendo una clara alusión a las posturas malthusianas, que, como ya hemos dicho, habían influido notablemente en el clima que propició la nueva política de pobres, y que constituían un claro obstáculo a la hora de implantar políticas centradas en el problema del desempleo, como las que proponía nuestro autor. Pero, ¿cuál es la realidad de la que Booth es testigo y que contempla con ese sentimiento de urgencia que describe en su obra? Nuestro autor narra esa realidad a través de las historias que recopila en las calles, y resume mostrando la terrible contradicción que desgarra y abre la brecha de la injustificable desigualdad social.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 19 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 18 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

La reactivación económica se constata por doquier, particularmente en el barómetro del consumo de licor. Inglaterra es lo suficientemente próspera como para beber ron en cantidades que escandalizan al Ministro de Finanzas, pero no para proporcionar más techo que el de la noche estrellada a estos pobres marginados del Embankment. Para muchos, incluso para los que viven en Londres, el hecho de que cada noche tantos miles duerman a la intemperie puede constituir una novedad. Comparativamente, son pocas las personas que están en pie pasada la medianoche, y cuando nos encontramos cómodamente arropados en nuestras propias camas somos susceptibles de olvidar a la multitud que se encuentra fuera, bajo la lluvia y la tormenta, tiritando durante las largas horas nocturnas sobre los duros bancos de piedra, a la intemperie o bajo los arcos de las vías férreas. Sin embargo, esas gentes desamparadas y hambrientas están allí; mas, por ser en su mayoría gentes con el espíritu quebrantado, rara vez hacen que sus voces sean audibles para los oídos de sus vecinos. De vez en cuando, sin embargo, se escucha por un momento alzándose desde las profundidades un gemido agudo, que lastima insensiblemente los oídos, y luego todo queda en calma. Las clases desarticuladas se expresan tan infrecuentemente como la burra de Balaam (...)

(...) ¿Por qué no celebrar el Día de Lázaro, en el cual los Desocupados muertos de hambre, y los “ocupados” explotados y medio muertos de hambre de la ciudad, puedan arrastrarse con sus harapos, llevando a sus mujeres y niños demacrados y hambrientos en una Procesión de Desesperanza por las avenidas principales, pasando por delante de las mansiones y palacios de los barrios lujosos de Londres? Porque a estos hombres, las arenas movedizas de la vida moderna, lentas pero seguras, los están tragando. Estiran sus descarnadas manos hacia nosotros rogando en vano no caridad sino trabajo<sup>98</sup>

Booth encuentra los límites del alcance del sindicalismo en tanto que “plan de mejora de la situación del ejército industrial”<sup>99</sup>, justamente en que es un sistema que se construye sobre “el estrato inestable y sin fondo de los Desocupados”<sup>100</sup>. Para Booth, el sindicalismo no es capaz de solucionar los problemas más que de sectores muy pequeños de la población activa, mientras que la masa de desocupados o precarios

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 29-30 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 33 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 33 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).



siempre constituye una amenaza para el propio funcionamiento de la organización sindical.

La regimentación de los trabajadores industriales que cuentan con un trabajo estable no es tan difícil. Puede hacerse, y se está haciendo, por ellos mismos. El problema que debemos abordar es la regimentación, la organización de aquellos que no tienen trabajo o que solo lo tienen de manera ocasional y que por la presión de la inanición absoluta son irremediablemente arrastrados hacia una competencia mortal con sus hermanos y hermanas que tienen mejores empleos. (...)

El Sindicalismo ha reinado durante una generación. Hace veinte años fue liberado de todas las trabas legales bajo las que operaba. Pero no se ha extendido a todo el país. No ha organizado a la mano de obra cualificada. Casi no ha tocado a la no cualificada. En el Congreso Sindical de Liverpool estuvieron representados apenas un millón y medio de trabajadores. Las mujeres están excluidas casi por completo. Los Sindicatos no solamente representan a una fracción de las clases obreras, sino que además son incapaces, porque lo prescribe su propia constitución, de lidiar con aquellos que no están afiliados a ellos. (...) Los Sindicalistas más experimentados serán los primeros en admitir que cualquier plan que pueda solucionar adecuadamente el problema de los desocupados y de otros que están cuasi desocupados y que forman el material de reclutamiento para los rompehuelgas y que los pone en serios aprietos, sería, de entre todos los posibles, el que más beneficiaría al Sindicalismo.<sup>101</sup>

La aspiración profunda de Booth es un cooperativismo basado en la benevolencia, sobre el cual nos dice que en realidad, solamente puede “efectuarse un realineamiento pacífico de las relaciones económicas y sociales de las clases”<sup>102</sup> si las asociaciones cooperativas sustituyen de manera gradual el sistema de salarios. Ahora bien, nuestro autor se define a sí mismo como un hombre pragmático, que pretende atender a las urgencias antes que hacer “grandes planes” que no puedan llevarse a cabo de manera inminente. Así, dentro de su buena consideración de las intenciones sindicales, así como en relación con sus principios cooperativistas, plantea lo que él

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 66(de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>102</sup> *Ibidem*.

llama “un Plan”. Este plan se articula en torno a la agrupación en comunidades autosustentables y autónomas, allí donde los sindicatos no existan o se muestren ineficaces. El objetivo de Booth y su organización es la de mejorar el estándar de trabajo, sobre la base de una “guerra a muerte contra la explotación laboral en todos sus tipos y formas”<sup>103</sup>. Para ello, su Plan se articula en torno a una concepción diferente de aquella a la que obedecían las *workhouses*, entendiendo que los albergues o instalaciones laborales, así como los talleres o fábricas industriales debían constituir “peldaños para acceder a cosas mejores”<sup>104</sup>, como “puertos donde los trabajadores azotados por la tormenta pueden acudir a reponerse”<sup>105</sup>.

Los Talleres Laborales nos permitirán llevar a cabo nuestros experimentos Contra la Explotación. Por ejemplo, proponemos comenzar a fabricar cajas de fósforos, para lo cual debemos procurar ofrecer casi el triple del monto pagado actualmente a las pobres criaturas hambrientas que realizan este trabajo.<sup>106</sup>

El problema fundamental que pretende abordar Booth es el de devolver y reincorporar a los pobres y desempleados a “las filas permanentes de la industria”<sup>107</sup>, esto es, al mercado laboral. Y para solucionar este problema, Booth y los suyos tienen una iniciativa pionera que se incorporará de manera generalizada más tarde a gran parte de los sistemas de política social del mundo, y que llegará hasta nuestros días. Nos referimos a la constitución de una Agencia de Empleo.

Lo primero que debemos hacer, y lo más obvio, es averiguar si existe demanda en el mercado laboral para el trabajador que tenemos en el Refugio. Con este propósito, he creado una Agencia de Empleo (...) donde los empleadores pueden registrar sus necesidades y los trabajadores inscribir sus nombres y el tipo de trabajo que pueden realizar (...) En la

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 90 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 91 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 92 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 93 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

actualidad, no existe una bolsa de trabajo en el país. Las columnas de los periódicos son el único sustituto para este tipo de registro tan necesario.<sup>108</sup>

Lo novedoso de la propuesta de Booth es que pretende sustituir lo que él denomina “Intermediarios de la explotación”<sup>109</sup>, por “los intermediarios universales entre los que no tienen empleo y los que necesitan trabajadores”<sup>110</sup>, y para ello se constituirían las oficinas de registro laboral, como “centros confiables y desinteresados en los que se puedan agrupar los desocupados y el que conformará el núcleo de una gran Asociación de Autoayuda Cooperativa”<sup>111</sup>. Lo que Booth pretende es atender a los trabajadores no organizados, que son a su vez los más necesitados y miserables, y víctimas fáciles de los intermediarios.

Si recordamos la historia de los mercados de trabajo que hemos relatado de la mano de Carlos Arenas Posadas en el primer epígrafe de este bloque, nos será fácil ver la relación entre la expropiación y la liberación de la fuerza de trabajo. La liberación de la fuerza de trabajo constituye la premisa necesaria del capitalismo: no hay capitalismo sin trabajo asalariado, y el trabajo asalariado solo es posible si existe una masa de trabajadores libres, disponibles, en el mercado. Este proceso de salarización y proletarización se dio de manera definitiva, como hemos visto, durante los siglos XIX y XX. Lo dicho hasta ahora en este apartado se refiere fundamentalmente a ese proceso, a ese momento en que se recogen los frutos sembrados de la expropiación de siglos anteriores.

Para abordar el período anterior en tanto que condición necesaria, es decir, la génesis del capitalismo, o la llamada transición al capitalismo, hemos elegido una

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 93 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

<sup>109</sup> "quienes subcontratan a los desafortunados y lucran de ellos cobrándoles una comisión tan alta que los pobres infelices que realizan el trabajo reciben apenas lo suficiente para subsistir." *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 94 (de la traducción en la web del Ejército de Salvación).

perspectiva de género. Nuestro testigo será ahora la profesora Silvia Federici, quien recoge una visión revolucionaria de la acumulación primitiva formulada por Marx. Federici comprende la necesidad de rescatar del olvido absolutamente generalizado el papel de los mecanismos de subyugación de las mujeres a lo largo de la historia en el proceso, o mejor dicho, en los procesos, de acumulación capitalista. Federici hace una crítica de algunos aspectos de la teoría marxiana por sus limitaciones a la hora de abordar ciertas cuestiones que resultan fundamentales en la consideración de la acumulación primitiva y el desarrollo del capitalismo, y nos dice que;

Con excepción de sus comentarios en el Manifiesto Comunista acerca del uso de las mujeres en la familia burguesa —como productoras de herederos que garantizan la transmisión de la propiedad familiar—, Marx nunca reconoció que la procreación pudiera convertirse en un terreno de explotación, y al mismo tiempo de resistencia. Nunca imaginó que las mujeres pudieran resistirse a reproducir, o que este rechazo pudiera convertirse en parte de la lucha de clases. (...)

Reconoció que el desarrollo capitalista ha estado acompañado por un crecimiento en la población, cuyas causas discutió de forma ocasional. Pero, como Adam Smith, vio este incremento como un «efecto natural» del desarrollo económico. En el Tomo I de *El Capital*, contrastó una y otra vez la determinación de un «excedente de población» con el «crecimiento natural» de la población. Por qué la procreación debería ser un «hecho de la naturaleza» y no una actividad social históricamente determinada, cargada de intereses y relaciones de poder diversas; se trata de una pregunta que Marx no se hizo.<sup>112</sup>

Y es que, paralelamente al proceso de salarización del que hablábamos en el primer epígrafe de este bloque, asistimos a la invisibilización y apropiación de la fuerza de trabajo de las mujeres. “El cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo”<sup>113</sup>, nos dice Federici, “tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según unos ritmos que

---

<sup>112</sup> *Calibán y la bruja, op. cit.*, p. 139.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 139.

estaban fuera del control de las mujeres”<sup>114</sup>. Esta transformación se produjo a través de mecanismos de subyugación, como la institucionalización de la violación y la prostitución, así como las torturas y quemas de herejes y la caza de brujas. Federici elige como paradigma esta última. Y lo hace, fundamentalmente, porque este fenómeno muestra de una manera absolutamente clara hasta qué punto la historia de las mujeres es una historia no contada. Como nos dice Federici, “La caza de brujas rara vez aparece en la historia del proletariado. Hasta hoy sigue siendo uno de los fenómenos menos estudiados en la historia de Europa o, tal vez, de la historia mundial”<sup>115</sup>, incluso “buena parte de la literatura sobre este tema ha sido escrita desde un punto de vista favorable a la ejecución de las mujeres”<sup>116</sup>, y aunque hay algunas excepciones, lo cierto es que habrá que esperar al movimiento feminista para que “la caza de brujas emergiese de la clandestinidad a la que se la había confinado.”<sup>117</sup> Como nos dice la autora:

Debería haberse considerado significativo que la caza de brujas fuera contemporánea a la colonización y al exterminio de las poblaciones del Nuevo Mundo, los cercamientos ingleses, el comienzo de la trata de esclavos, la promulgación de «leyes sangrientas» contra los vagabundos y mendigos, y que alcanzara su punto culminante en el interregno entre el fin del feudalismo y el «despegue» capitalista, cuando los campesinos en Europa alcanzaron el punto máximo de su poder, al tiempo que sufrieron su mayor derrota histórica. Hasta ahora, sin embargo, este aspecto de la acumulación primitiva verdaderamente ha sido un secreto.<sup>118</sup>

Federici se pregunta:

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 223.

(...) ¿de qué manera la exclusión de las mujeres de la esfera del trabajo socialmente reconocido y de las relaciones monetarias se relaciona con la imposición de la maternidad forzosa y la simultánea masificación de la caza de brujas?<sup>119</sup>

Para nuestra autora, la caza de brujas es relevante porque en ella podemos ver lo que denomina una “derrota histórica” de las mujeres, “el equivalente a la derrota histórica a la que alude Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), como la causa del desmoronamiento del mundo matriarcal”<sup>120</sup>.

(...) la caza de brujas destruyó todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa precapitalista, así como la condición necesaria para su resistencia en la lucha contra el feudalismo.<sup>121</sup>

Así pues, el trabajo de “rescate” de Federici nos muestra algo absolutamente esencial sobre el origen del capitalismo. Como veremos en el siguiente bloque, Marx hace una crítica de aquello a lo que él mismo se refiere como “la llamada acumulación originaria” en las tesis de la economía política de Adam Smith y otros. Marx no concibe el origen del capitalismo como una transición pacífica, y en ese sentido su crítica revela la relación necesaria entre el modo capitalista de producción y la violencia estructural. Como veremos, Marx enumera toda una serie de acciones que tienen como objetivo eliminar cualquier medio de vida alternativo al salario. Lo que Federici y otras autoras y autores muestran, es que este proceso pone de manifiesto algo fundamental, y es que existió una alternativa al sistema feudal que no era necesariamente el capitalismo. Las relaciones feudales no “parieron” las relaciones capitalistas, no fue el capitalismo, como también parece desprenderse de las tesis marxianas, la solución a la crisis feudal, sino más bien la “solución” al problema que planteaba la reivindicación de lo común en el seno de la crisis feudal. Así, podríamos decir, que las relaciones capitalistas se forjaron

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

sobre el aplastamiento de una economía y una política de lo común que emergía. Federici pone el acento en la resistencia que a lo largo de la historia del capitalismo han protagonizado, y siguen protagonizando sin descanso, grupos e individuos en todo el mundo, ya que la resistencia a aceptar las relaciones capitalistas nos lleva a desvelar el conflicto fundacional y permanente del capitalismo: el problema de lo común. Así, la clase de “modernizadores” o “proto-capitalistas”, como nos dice Federici, se caracterizó por “el miedo y la repulsión a las formas de vida comunales”<sup>122</sup>, de modo que instrumentos como la caza de brujas constituían armas “con la que se podía derrotar la resistencia a la reestructuración social y económica”<sup>123</sup>.

Si consideramos el contexto social en el que se produjo la caza de brujas, el género y la clase de los acusados y los efectos de la persecución, podemos concluir que la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar.<sup>124</sup>

De este hecho se desprende que el interés fundamental de las cazas de brujas era, más allá de castigar comportamientos individuales, “la eliminación de formas generalizadas de comportamiento femenino”<sup>125</sup>. Y esas formas de comportamiento parecen poder relacionarse sin duda con las sublevaciones y revueltas que se dieron contra los diversos modos de apropiación de lo común. Federici nos reproduce un fragmento de Muraro en el que se apunta a la hipótesis que relaciona el fenómeno del aquelarre, con las revueltas campesinas contra el hambre y los cercamientos y privatizaciones de las tierras.

El fuego de la señora del juego se pierde en la distancia, mientras que en primer plano están los fuegos de la revuelta y las piras de la represión (...). Solo podemos suponer que los campesinos se reunían secretamente de noche alrededor de una fogata para calentarse y

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

charlar (...) y que aquéllos que sabían guardaban el secreto de estas reuniones secretas, apelando a la vieja leyenda (...) Si las brujas tenían secretos, éste debe haber sido uno de ellos.<sup>126</sup>

No es de extrañar que gran parte de las mujeres que fueron acusadas de brujería fueran mujeres viejas y pobres. Según Federici, estas mujeres, más que nadie, representaban la resistencia a la destrucción de las relaciones comunales, “encarnaban el saber y la memoria de la comunidad”<sup>127</sup>, y la caza de brujas las transformó, de sabias, en “símbolo de esterilidad y hostilidad a la vida”<sup>128</sup>.

También debemos recordar, nos dice Federici, que la bruja fue símbolo de subversión del orden social en la literatura medieval, “símbolo viviente del mundo al revés”<sup>129</sup>. La bruja representaba de manera paradigmática esa resistencia frente a la utopía capitalista del trabajador “templado, prudente, responsable, orgulloso de poseer un reloj”<sup>130</sup>, ese trabajador que, como decía Marx, “considera las condiciones impuestas por el modo de producción capitalista como leyes de la naturaleza”<sup>131</sup>, y que, como ya hemos visto en la historia de los mercados de trabajo, solo fue posible después de siglos de violencia y disciplina del trabajo capitalista.

(...) en el periodo de acumulación primitiva, (...) la burguesía emergente descubrió que la “liberación de fuerza de trabajo” —es decir, la expropiación de las tierras comunes del campesinado— no fue suficiente para forzar a los proletarios desposeídos a aceptar el trabajo asalariado. (...) los trabajadores y artesanos expropiados no aceptaron trabajar por un salario de forma pacífica. (...) Haría falta un largo proceso para producir una fuerza de trabajo disciplinada. Durante los siglos XVI y XVII, el odio hacia el trabajo asalariado era tan

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>131</sup> KARL MARX, Libro III de *El Capital*, citado en *Calibán y la bruja*, *op. cit.*, p. 183.



intenso que muchos proletarios preferían arriesgarse a terminar en la horca que subordinarse a las nuevas condiciones de trabajo (...) <sup>132</sup>

Es en este contexto en el que Federici recurre a Foucault y nos habla de por qué “el cuerpo pasó al primer plano de las políticas sociales” <sup>133</sup>, y cómo este hecho es totalmente evidente en el caso de la caza de brujas, sobre todo cuando vemos la relevancia de los crímenes reproductivos en los juicios de estas mujeres. En un fragmento citado por Federici extraído del *Malleus*, nos dice:

Existen siete métodos por medio de los cuales [las brujas] infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, destruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto; séptimo, ofreciendo los niños al Diablo. <sup>134</sup>

La represión de las mujeres, que constituyó una transformación gradual hacia la consideración de la sexualidad femenina como trabajo, fue y sigue siendo una forma eficaz de someter a la totalidad del proletariado. En este sentido, Federici nos muestra la sorprendente ausencia de movimientos colectivos resistentes a la persecución de las mujeres, que se limitan a un solo caso que nos interesa mencionar, y que Federici reproduce tal y como lo cuenta Mark Kurlansky. Es el caso de los pescadores de San Juan de Luz.

[Cuando los hombres] de la flota de bacalao de St.-Jean-de-Luz, una de las más grandes [del País Vasco] oyó rumores de que sus esposas, madres e hijas estaban siendo desnudadas, apuñaladas y muchas de ellas habían sido ya ejecutadas, la campaña del bacalao de 1609 terminó dos meses antes. Los pescadores regresaron, garrotes en mano y liberaron a un

---

<sup>132</sup> *Calibán y la bruja, op. cit.*, p. 183.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 262.

convoy de brujas que eran llevadas al lugar de la quema. Esta resistencia popular fue todo lo que hizo falta para detener los juicios (...) <sup>135</sup>

El hecho del éxito de esta resistencia, que como nos dice Kurlansky, “fue todo lo que hizo falta para detener los juicios”, nos dice mucho sobre el tipo de mecanismos que se usaron para preparar el terreno social, para disponer las mentalidades de la época a la aceptación, e incluso a la “participación” en la estigmatización de la mujer. “Los años de propaganda y terror”, nos dirá Federici, siguiendo a Marvin Harris, “sembraron entre los hombres las semillas de una profunda alienación psicológica con respecto a las mujeres, lo cual quebró la solidaridad de clase y minó su propio poder colectivo” <sup>136</sup>. Se movilizaron, de este modo, todos los miedos arraigados tras siglos de misoginia fundamentada en la religión.

La persecución de las brujas, gracias a la obra de Federici y a aquellas obras de las que bebe su trabajo, adquiere un nuevo sentido y una relevancia renovada dentro del análisis de la llamada “transición al capitalismo” y la “acumulación originaria”. Federici nos muestra cómo la persecución por brujería de las mujeres fue una herramienta fundamental dentro del desarrollo de la primera máquina que construyó el capitalismo, que “no fue la máquina de vapor, ni tampoco el reloj”, sino la “máquina humana” <sup>137</sup>. Como nos dice Federici, con palabras nietzscheanas:

Las hogueras en las que las brujas y otros practicantes de la magia murieron, y las cámaras en las que se ejecutaron sus torturas, fueron un laboratorio donde tomó forma y sentido la disciplina social, y donde fueron adquiridos muchos conocimientos sobre el cuerpo. Con las hogueras se eliminaron aquellas supersticiones que obstaculizaban la transformación del cuerpo individual y social en un conjunto de mecanismos predecibles y controlables. Y fue allí, nuevamente, donde nació el uso científico de la tortura, pues fueron necesarias la

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 201.

sangre y la tortura para «criar un animal» capaz de un comportamiento regular, homogéneo y uniforme, marcado a fuego con la señal de las nuevas reglas.<sup>138</sup>

Así, las mujeres fueron moldeadas al calor y al brillo de las hogueras, como máquinas de producir mano de obra, pues las “barreras formidables” que erigió la amenaza de la hoguera “alrededor de los cuerpos de las mujeres”<sup>139</sup>, como nos dice Federici, fueron “mayores que las levantadas cuando las tierras comunes fueron cercadas”<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>140</sup> *Ibidem*.



## 4. Los límites de la economía política y Karl Marx

---

### 4.1 Cuestiones fundamentales en el análisis histórico y sistemático de las teorías económicas en la obra de Karl Marx.

Como advertencia previa tomaremos prestada la “conclusión negativa” de Emmanuel Renault en su capítulo de *Marx. Releer el Capital*<sup>141</sup>, según la cual, en la crítica de la economía política de Marx no podemos encontrar “ni un método predeterminado”, ni un “esquema teórico organizativo”. Lo que encontraremos será una serie de “operadores lógicos y críticos”, entre los que situaremos también las referencias a la dialéctica. Hemos de decir, por tanto, que, como premisa, vamos a tomar la dialéctica solo en sentido operativo para nuestro análisis de la crítica de Marx a la economía política.

Podemos señalar con Marx, que la limitación más importante de Smith y de Ricardo consistió en no comprender la característica esencial de la mercancía fuerza de trabajo. Esta limitación fue, en última instancia, lo que les impidió pasar de la plusvalía en sus formas especiales, a la plusvalía como forma abstracta general. Esto nos indica, fundamentalmente, que solo a partir de la distinción marxiana entre trabajo y fuerza de trabajo puede romperse el bloqueo que mantiene como mutuamente excluyentes a la ley del valor y la ley de la plusvalía. En realidad, fue Althusser quien observó, como nos dice Stéphane Legrand<sup>142</sup>, la gran importancia que Marx otorga en su crítica de la economía política clásica, al hecho “aparentemente insignificante” de que,

---

<sup>141</sup> EMMANUEL RENAULT, “¿Qué hay de dialéctico en *El Capital* de Marx?”, en *Marx. Releer El Capital*, coord. Franck Fischbach, Akal, Tres Cantos, 2012, p.35 y ss.

<sup>142</sup> STÉPHANE LEGRAND, “El sujeto de *El Capital*”, en *Marx. Releer El Capital*, op. cit. p. 143 y ss.

Smith y Ricardo analizan siempre la “plusvalía”, como *beneficio, renta en interés* (es decir, como aquello que Marx llama “formas transformadas” de la plusvalía, formas concretas de realización de la plusvalía en el modo de producción capitalista), que nunca se la llama por su nombre, sino que siempre se la disfraza con otros y que no se la concibe en su “generalidad”, al margen de sus “formas de existencia”<sup>143</sup>

Legrand, al hilo de la obra de Althusser, nos dice que la novedad de Marx constituye que “introduce en el análisis económico del valor (...) un concepto no cuantitativo (...) que *constituye el fundamento de la forma del valor mismo*: la plusvalía.”<sup>144</sup> La plusvalía, como nos dice Althusser, es un concepto no mensurable de formas sí mensurables. Legrand se refiere a lo que, tanto Althusser como Lyotard, entienden como la introducción de un “segundo idioma” en la lengua del capital, al hilo de la cuestión de la plusvalía. Así, Legrand reproduce acertadamente la siguiente cita de Lyotard:

Marx había mostrado que había al menos dos idiomas o dos géneros ocultos en la lengua universal del capital, el DMD, hablado por el capitalista, y el MDM, hablado por el asalariado. El hablante de uno entendía muy bien al hablante del otro, pero entre los dos idiomas había una diferencia tal, que, al transcribir una situación, una experiencia, un referente cualquiera al idioma del otro, dicho referente se volvía irreconocible para el hablante del idioma de partida, y el resultado de la transcripción se volvía inconmensurable con la expresión inicial.<sup>145</sup>

Es sabido que fue en 1847 con la obra *Trabajo asalariado y capital*<sup>146</sup> cuando Marx sustituye la noción de “trabajo” por la de “fuerza de trabajo”, separándose así del resto de economistas al desarrollar sus propias categorías analíticas. Pero si tomamos en cuenta el análisis que parte de las tesis tanto de Althusser como de Lyotard, que nos

---

<sup>143</sup> Marx. *Releer El Capital, op. cit.*, p. 149 (citando a L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*).

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>146</sup> Primera edición del texto: "Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie" (Nueva Gaceta del Rin. Organó de la Democracia), del 5, 6, 7, 8 y 11 de abril de 1849 y en folleto aparte, bajo la redacción y con un prefacio de F. Engels, en Berlín, en 1891. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>

ofrece el capítulo mencionado de Legrand, podemos encontrar una cuestión absolutamente trascendental sobre la naturaleza de este concepto, más allá de una definición operativa para dar cuenta del funcionamiento de un sistema económico. De este modo, encontramos un principio “deseconomizador” que hará del pensamiento marxiano algo más que otra teoría de economía política. Y es que, en el discurso marxiano, podemos adivinar una serie de sustracciones que ponen de manifiesto esa “capacidad de hacer oír lo que no es posible decir pero es responsabilidad del pensamiento que no quede en silencio”<sup>147</sup>, será lo que Lyotard llamará “sentimiento silencioso de la disputa”, “sentimiento silencioso pero violento de lo intolerable, y que Legrand nos propondrá como verdadero “sujeto” de *El Capital*.

Para comprender la teoría del valor-trabajo de Marx y su divergencia esencial con respecto a la economía política clásica, es absolutamente necesario, y en eso seguimos la línea trazada en *Releer El Capital* por Jacques Bidet<sup>148</sup>, comprender que su contexto no es el del análisis de la relación capitalista, sino el de la “pura lógica de mercado”, previa al examen de la lógica del beneficio. Bidet parte de un análisis de *El Capital* según el cual, existe en él un estadio de análisis implícito, que el autor francés llama “metaestructural”, y que pone de manifiesto que, aunque el mercado es la referencia inmanente del capital, la lógica del capital no es la lógica del mercado.

(...) la sociedad capitalista, fundada en el salariado, puede darse como una sociedad mercantil, como una “economía de mercado”. Sin embargo, como sabemos, un examen más atento trasluce entonces que la sociedad capitalista es una cosa muy distinta: en los términos del intercambio entre equivalentes se aloja, en efecto, la explotación.<sup>149</sup>

En realidad, el peligro del que nos advierte Bidet, es el de caer en el error de creer que se accede dialécticamente al capital a partir de las contradicciones del mercado. Creemos que este error surge de no comprender suficientemente la

---

<sup>147</sup> Marx. *Releer El Capital*, op. cit., p. 156.

<sup>148</sup> JACQUES BIDET, “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos El Capital. Sobre por qué hay que transformarlo y cómo hacerlo.”, en *Marx. Releer El Capital*, op. cit., p. 11 y ss.

<sup>149</sup> Marx. *Releer El Capital*, op. cit., p. 26.

deseconomización que se esconde tras las categorías marxianas y que, como hemos dicho, constituye la verdadera innovación con respecto a los análisis de la economía política clásica. Así, la relación entre mercado y capital hay que comprenderla a partir de la ampliación del concepto de mercado que se da si la integramos en la “metaestructura” de la que habla Bidet, en la que se articula la pretensión de igualdad-racionalidad-libertad. La relación entre mercado y capital, como nos muestra el análisis de Bidet, se comprende en el hecho de que “solo el desarrollo del capitalismo convierte el mercado en la referencia universal”<sup>150</sup>. Ahora bien, “el capitalismo solo pone la igualdad mercantil convirtiéndola en su opuesto, en relación de clase, en relación de no libertad, de desigualdad y de irracionalidad”<sup>151</sup>.

A partir de estas consideraciones generales, vamos a adentrarnos en el análisis crítico de Marx de las teorías económicas clásicas de Adam Smith y David Ricardo, fundamentalmente. Ahora bien, no debemos perder de vista que nuestro objetivo último es sacar a la luz la extensión que adquiere la categoría de trabajo en Marx, y que, por tanto, este análisis que desarrollamos a continuación obedece a este propósito. Lo que ocurre, no obstante, es que solo nos parece posible alcanzar nuestra meta, si nos introducimos adecuadamente en la crítica de la economía política que el autor lleva a cabo a lo largo de toda su obra.

Marx otorga a los fisiócratas el papel de padres de la economía moderna, al considerar que se dedicaron al análisis del capital “dentro de los horizontes del régimen burgués”<sup>152</sup>. En este sentido, dieron un paso de gigante hacia la concepción materialista, porque, en palabras de Marx, concibieron “las formas burguesas de la producción” como “formas fisiológicas de la sociedad”<sup>153</sup>. Ahora bien, deberemos esperar a la teoría de Adam Smith para tener, junto con una sistematización de los conceptos y principios

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> KARL MARX, *Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980. p. 37 (del vol. I).

<sup>153</sup> *Ibidem*.



económicos enunciados por los fisiócratas, un análisis más profundo y riguroso de la plusvalía, categoría absolutamente fundamental, como ya hemos advertido al principio, para articular el capítulo que nos ocupa.

Lo que encontramos en Smith, como sabemos, es una liberación de la teoría de los fisiócratas en tanto que aplican un sesgo agrario a la economía, y también una desvinculación del sesgo comercial del mercantilismo. Para Smith, la plusvalía no viene solo de la tierra, ni es el atesoramiento de metales preciosos la más deseable o única medida de la prosperidad económica. La riqueza puede tener la forma de mercancías reproducibles, de modo que si los que poseen esa riqueza la reinvierten productivamente, entonces se incrementará. Así, al considerar que la riqueza está constituida por mercancías vendibles y reproducibles, el trabajo, como principal agente de la producción y, gracias a la división del trabajo, la clave del crecimiento y la productividad, aparece como el factor más apropiado para medir el valor de esas mercancías.

El trabajo en Smith es medida de valor, pero no solo eso, también aparece como fuente de valor. Como vamos a ver, esta última cuestión, el trabajo como fuente de valor, en tanto que hace complicado compatibilizar la renta y los intereses como formas de plusvalía, plantea un problema que Marx aborda en su análisis de la teoría de Smith. De hecho, la teoría del valor marxiana hace más aguda la contradicción implícita en la naturaleza dual del trabajo como medida y también fuente de valor, que en el capitalismo adquiere la forma del antagonismo entre capital y trabajo.

Para los fisiócratas, la fuente de plusvalía es, en última instancia, la tierra, la naturaleza, puesto que es el trabajo agrícola, un tipo de “trabajo real”, el creador de plusvalía. Adam Smith introduce la cuestión del trabajo social en general como lugar donde debe buscarse la plusvalía, desplazándola del valor de uso del trabajo, al tiempo de trabajo. Si los fisiócratas comprenden la plusvalía como renta del suelo, para Adam Smith esta no es más que una forma más de la plusvalía, junto con la ganancia y el

interés. Ahora bien, lo que ocurre es que Adam Smith no distingue la plusvalía como categoría separada, aunque la entienda como categoría general, como plustrabajo<sup>154</sup>.

Como Adam Smith desarrolla en realidad la plusvalía, aunque no lo haga expresamente bajo la forma de una determinada categoría, distinta de las diferentes formas bajo las que se manifiesta, la confunde luego directamente con la forma más desarrollada de la ganancia. Y este defecto pasa de él a Ricardo y a todos sus sucesores.<sup>155</sup>

Marx nos revela que Adam Smith contradice la propia ley que enuncia, según la cual “la plusvalía es la parte de valor que el obrero añade además de la parte que añade a la materia con el fin de reponer el salario”<sup>156</sup>, cuando equipara ganancia y plusvalía. Y esta contradicción se muestra evidente en la siguiente afirmación citada por el propio Marx, en que Adam Smith dice que “la ganancia depende enteramente del valor del capital desembolsado y aumenta o disminuye según la magnitud de éste”<sup>157</sup>.

Como señala Maurice Dobb en la introducción de la *Contribucion a la crítica de la economía política*<sup>158</sup> de Marx,

El problema de Marx no consistía en comprobar la existencia del plusvalor y la explotación mediante la teoría del valor, sino más bien en *reconciliar la existencia del plusvalor con el dominio de la competencia del mercado y del intercambio de equivalentes de valores*.<sup>159</sup>

Esta reconciliación se hace posible, como ya hemos señalado al principio de este capítulo, sobre la base de la distinción marxiana entre trabajo y fuerza de trabajo,

---

<sup>154</sup> "el excedente del trabajo ejecutado y realizado en la mercancía por encima del trabajo retribuido" en *Teorías sobre la plusvalía, op. cit.*, p. 73.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>158</sup> KARL MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores, México, 1980.

<sup>159</sup> *Ibidem*, introducción.

distinción que permite demostrar que en el “intercambio equivalente” se aloja la desigualdad.

Como sabemos, Marx nos dice al inicio mismo de *El Capital*, que el intercambio es la relación económica más inmediata bajo el modo capitalista. Todos los individuos y todas las clases participan necesariamente del intercambio, a diferencia de lo que ocurre con la producción. El intercambio debe ser comprendido, según nuestro autor, como un momento del proceso general de circulación del capital. En su modo más inmediato, el intercambio se muestra como una simple circulación de mercancías.

Para la sociedad burguesa, es un principio fundamental que existe igualdad en el intercambio, esto es, que no existe “robo” en el intercambio. Pero para Marx, se puede demostrar cómo se da la explotación incluso bajo las condiciones del intercambio justo (*fair exchange*). Marx en esto difiere de la concepción de la economía política clásica, según la cual, la explotación se originaba a partir del intercambio desigual entre trabajo y salario. Para Marx, la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo hace posible que la segunda pueda ser vendida por su valor, al tiempo que el primero crea plusvalor. De este modo, la explotación en el modo capitalista de producción ocurre a espaldas de quienes participan en ella, pues se esconde tras la fachada del intercambio libre e igualitario.

Esto sucede porque el intercambio implica una relación entre productores y no productores, relación en que se crea un equivalente entre diferentes tipos de trabajo, dando lugar al trabajo abstracto como sustancia de valor. Marx dice que, solamente a través del intercambio de mercancías, el trabajo privado que las produjo se hace social. La “igualdad” del trabajo como trabajo abstracto solamente se da a través del intercambio de los productos del trabajo. La abstracción que hace del trabajo, trabajo abstracto, es una abstracción social, un proceso social real prácticamente específico del capitalismo. Solo en el proceso de intercambio (que debe entenderse más generalmente como una forma del proceso mismo de producción), los trabajos concretos heterogéneos se muestran como abstracto y homogéneo, y el trabajo privado se revela trabajo social. Es el mercado el que logra esto, por lo que no puede haber una determinación *a priori* del trabajo abstracto. Esta formación de valor es y se expresa

como una relación entre valores de uso de las mercancías, de modo que puede caracterizarse como un fetichismo de las mercancías. Este fetichismo se lleva al extremo con la aparición del dinero en el intercambio. Las relaciones sociales entre productores existen y son expresadas como relaciones materiales entre cosas. Marx nos explica esto sobre la base de la dualidad de la mercancía y del trabajo.

Dado que una mercancía es al mismo tiempo valor de uso y valor, el trabajo que produce esta mercancía tiene un carácter dual. Primero es trabajo útil, o trabajo concreto, y su producto es un valor de uso. Este aspecto de la actividad laboral es independiente de todas las formas de sociedad, tal y como explica Marx en el primer capítulo del Libro I de *El Capital*. En segundo lugar, la actividad laboral puede ser considerada separada de sus características concretas, como puro gasto de fuerza de trabajo humana, y es tomado en este sentido en que el trabajo es creador de valor, en tanto que trabajo abstracto. Es la misma actividad considerada en dos aspectos diferentes.

Es por ello que, a pesar de los avances sustanciales que hizo Ricardo en su formulación de una teoría del valor coherente, la economía política clásica se muestra incapaz de solucionar la confusión inherente al concepto de “valor del trabajo”, que en algunos contextos aparece referido al salario y en otros al valor producido por el trabajo. Marx aclara la cuestión del valor del trabajo haciendo hincapié en lo específico de la determinación del valor en el modo capitalista.

(...) podríamos considerar el valor del trabajo (la cantidad de mercancía que puede comprarse por una determinada cantidad de trabajo o la cantidad de trabajo que es posible comprar por una determinada cantidad de mercancía), al igual que la cantidad de trabajo contenida en la mercancía, como la medida de su valor, ya que el valor del trabajo representa siempre la misma cantidad de trabajo materializado, de trabajo vivo necesario para la reproducción de esta mercancía o, lo que es lo mismo, una determinada cantidad de tiempo de trabajo vivo puede siempre disponer de una cantidad de mercancía equivalente al mismo tiempo de trabajo materializado. Ahora bien, en todos los modos de producción -y, concretamente, en el modo de producción capitalista- en que las condiciones materiales del trabajo pertenecen a una o a varias clases y la simple fuerza de trabajo se halla circunscrita a

otra clase, a la clase obrera, ocurre cabalmente lo contrario. El producto o el valor del producto del trabajo no pertenecen al trabajador. Una determinada cantidad de trabajo vivo no dispone de la misma cantidad de trabajo materializado, sino que una determinada cantidad de trabajo materializado en la mercancía dispone de una cantidad de trabajo vivo mayor que la contenida en ella<sup>160</sup>

La cuestión del valor del trabajo<sup>161</sup> en relación con el modo capitalista de producción puede ser desvelada más fácilmente a través del análisis de la forma salario, puesto que, según Marx, el modo específico en que el capitalismo extrae plusvalor no puede explicarse más que sobre la base de la producción fundada en el trabajo asalariado, que es la forma específica que el trabajo adquiere en el capitalismo. Así pues, es la forma salario misma la que debe ser analizada para mostrar cómo esconde detrás de ella el mecanismo de explotación, que no depende, como decía la economía política clásica, de variaciones cuantitativas en la cantidad de dinero que constituye el salario.

Marx dedica la sección sexta del Libro I de *El Capital* al salario. Veamos a continuación algunos puntos esenciales de su análisis, partiendo de su crítica a la economía clásica, y la confusión en la que esta cae respecto a lo que es el trabajo en la categoría "valor del trabajo".

La economía política (...) no hacía más que dar vueltas alrededor de los costos de producción del trabajo como tal, sin moverse del sitio. Por tanto, lo que ella llama valor del trabajo (*value of labour*) es, en realidad, el valor de la fuerza de trabajo, que existe en la personalidad del obrero, y que es tan distinto de su función, del trabajo, como lo es una máquina de sus operaciones. Ocupados con la diferencia entre precios del trabajo y su llamado valor, con la relación entre este valor y la cuota de ganancia, con los valores de mercancías producidos por medio del trabajo, etc., los economistas no descubrieron nunca que la marcha del análisis no solo había llevado de los precios de mercado del trabajo a su supuesto valor, sino que los había llevado a diluir una vez más ese valor del trabajo en el valor de la fuerza de trabajo. La inconsciencia acerca de este resultado de su propio análisis,

---

<sup>160</sup> *Teorías sobre la plusvalía, op. cit.*, p. 64.

<sup>161</sup> debe entenderse valor de la fuerza de trabajo, aunque usamos esta categoría "pre-marxiana" teniendo en cuenta que nuestra explicación engloba la crítica de Marx a la incapacidad de distinguir fuerza de trabajo y trabajo por parte de los economistas clásicos.

la aceptación sin crítica de las categorías “valor del trabajo”, “precio natural del trabajo”, etc., (...) enredó (...) a la economía política clásica en confusiones y contradicciones insolubles (...) <sup>162</sup>

Así, solamente a partir de la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo pueden solucionarse estas confusiones y contradicciones. Conviene recordar que la categoría de fuerza de trabajo surge en la teoría del valor de Marx sobre la base de su explicación del origen de la plusvalía, definiéndose la fuerza de trabajo como la capacidad de realizar trabajo útil que añade valor a las mercancías. Marx nos dice que el valor del trabajo no es más que una expresión irracional del valor de la fuerza de trabajo, y que el valor del trabajo tiene que ser siempre inferior a su productor de valor, pues la fuerza de trabajo debe funcionar más allá del trabajo necesario, como tiempo de plustrabajo. Es entonces cuando la relevancia de la forma salario se muestra evidente en su papel fundamental de ocultación del mecanismo de explotación capitalista, tal y como nos explica el propio de Marx de una manera muy clara:

Así pues, la forma del salario borra toda huella de la división de la jornada laboral en trabajo necesario y plustrabajo, en trabajo retribuido y trabajo no retribuido. Todo trabajo aparece como retribuido. (...) la relación de dinero oculta aquí el trabajo gratuito del obrero asalariado. <sup>163</sup>

En virtud de las mistificaciones resultantes del “secreto del salario”, el modo de producción capitalista aparece como el único modo que oculta su método de explotación, es decir, el único modo en que la explotación aparece velada, y no manifiesta, puesto que, a diferencia de los modos no capitalistas, esta explotación ocurre sin intervención directa de la fuerza o de procesos no económicos, y cubierta de “ilusiones de libertad”. Así pues, lo que hace necesario el análisis del proceso económico de la sociedad, es justamente la constatación de esa ocultación de la explotación detrás del proceso de intercambio que se da en el capitalismo.

---

<sup>162</sup> KARL MARX, *El Capital I*. Para esta cita se ha escogido la edición de Akal, Tres Cantos, 2012, Tomo I, p. 297.

<sup>163</sup> *Ibidem*, tomo II, p. 299.

Franck Fischbach nos muestra en qué consiste esta desigualdad, esta “desproporción”, sobre la base de su explicación de las condiciones del intercambio entre trabajo y capital. Reproducimos a continuación un fragmento en que vemos de manera muy clara esta cuestión:

(...) en el intercambio entre el trabajador y el capitalista existe una desproporción fundamental: a cambio del derecho de utilizar las facultades vitales de trabajador, el capitalista no da nada vivo, sino solo el equivalente en salario de cierta cantidad de trabajo objetivado o muerto. Este intercambio solo tiene sentido para el capitalista porque, al apoderarse de las facultades vitales del trabajador y obtener el derecho de usarlas, obtiene también y al mismo tiempo (...) la posibilidad de utilizar las facultades vitales para vivificar el trabajo objetivado y muerto en el que consiste el capital. (...) lo que aquí resulta esencial es la diferencia cualitativa entre las cosas intercambiadas (...) entre lo que paga el capitalista y lo que obtiene hay una diferencia cualitativa (...) su propio trabajo no tiene para el trabajador ningún valor de uso, sino solo un valor de cambio: a cambio de su trabajo, el trabajador obtiene un salario que, a su vez, tiene un valor de cambio que le permite adquirir los valores de uso indispensables para renovar su fuerza de trabajo.<sup>164</sup>

Y el propio Marx, en *Trabajo asalariado y capital*<sup>165</sup>, lo expresa del siguiente modo:

El capital no consiste en que el trabajo acumulado sirva al trabajo vivo como medio para nueva producción. Consiste en que el trabajo vivo sirva al trabajo acumulado como medio para conservar y aumentar su valor de cambio.

Pero es fundamental tener en cuenta que la fuerza de trabajo no ha sido siempre una mercancía. El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, trabajo libre. La condición histórica para la aparición de la fuerza de trabajo en el mercado para que la compre el capitalista es justamente la emergencia de una clase de trabajadores libres. De este modo, esta clase de trabajadores, cuya única fuente de ingresos es la venta de

---

<sup>164</sup> Marx. Releer *El Capital*, op. cit., pp. 99-100.

<sup>165</sup> KARL MARX, *Trabajo asalariado y capital*, op. cit. Para esta cita se ha escogido el texto traducido del alemán de acuerdo con el folleto escrito por Marx sobre la base de las conferencias pronunciadas en la segunda quincena de diciembre de 1847 (Marxists Internet Archive, 2000), <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>

su fuerza de trabajo, no puede desprenderse de toda la clase de los compradores, es decir, de la clase de los capitalistas, porque no pertenece a tal o cual capitalista, sino a la clase capitalista en conjunto.

Como sabemos, Marx explica el surgimiento de los trabajadores libres a partir de las transformaciones de las relaciones de producción en la tierra, en el mundo agrario. Encontramos esta cuestión dentro de su irónica referencia al “secreto de la acumulación originaria”, cuestión en la que también se muestra crítico con las posiciones de los economistas burgueses. Veamos cómo lo expresa el propio Marx:

(...) la acumulación de capital presupone la plusvalía; la plusvalía, la producción capitalista, y esta, la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que solo podemos salir dando por supuesto una acumulación «originaria» anterior a la acumulación capitalista (*«previous accumulation»*, la denomina Adam Smith), una acumulación que no es fruto del régimen capitalista de producción, sino punto de partida de él. Esta acumulación originaria viene a desempeñar en la Economía política más o menos el mismo papel que desempeña en la teología el pecado original. Adán mordió la manzana y con ello el pecado se extendió a toda la humanidad. Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos —se nos dice—, había, de una parte, una élite trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra, un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice cómo el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su rostro; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca la pobreza de la gran masa que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabaja, no tiene nada que vender más que a sí misma y la riqueza de los pocos, riqueza que no cesa de crecer, aunque ya haga muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar. (...) Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavitud, el robo y el asesinato, la violencia, en una palabra. Pero en la dulce Economía política ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento el



derecho y el «trabajo», exceptuando siempre, naturalmente, «el año en curso». En la realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos.<sup>166</sup>

Debemos, por tanto, entender que la acumulación originaria es el proceso por el cual los modos precapitalistas de producción se transforman en el modo capitalista de producción, y también que Marx no fue el primero en tratar esta cuestión.

Adam Smith argumentaba que el capitalismo dio lugar a un incremento sin precedentes de la división del trabajo, de modo que los productores individuales se hicieron extremadamente especializados en la producción de bienes útiles. Eventualmente, una sección particular de la población se convirtió en comerciantes dedicados a vender esos bienes. Otras personas se convirtieron en dueños de las fábricas donde tenía lugar esta producción altamente especializada, y emplearon a otras personas como trabajadores asalariados. Smith justificaba que aquellos que alcanzaron las posiciones “privilegiadas” lo hicieron sobre la base de su esfuerzo, ahorro y abstinencia. De esta última cuestión podemos derivar la concepción general de la acumulación capitalista, más allá del momento primitivo, y que es interpretada por Marx como uno de los elementos fisiocráticos presentes en la teoría de Adam Smith y de teóricos posteriores:

Del punto de vista de los fisiócratas según el cual la ganancia (incluyendo el interés) es simplemente el ingreso destinado al consumo de los capitalistas, se deriva también la opinión de Adam Smith y quienes le siguen, de que la acumulación del capital proviene de las privaciones personales y el ahorro, de la abstinencia del capitalista.<sup>167</sup>

Pero Marx valora la “fortaleza teórica” de Adam Smith, justamente en el hecho de que reconoce y subraya la contradicción que anula su ley del valor, puesto que

---

<sup>166</sup> “Capítulo XXIV: La llamada acumulación originaria”, en *El Capital I*, op. cit. Esta cita está extraída de la versión al castellano del Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso, Moscú, cuya fuente es: C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas* (en tres tomos), tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1974 (en Marxists Internet Archive, 2002).

<sup>167</sup> *Teorías sobre la plusvalía*, op. cit., p. 53.

“cambia (desde el punto de vista del trabajador) más trabajo por menos trabajo, y (desde el punto de vista del capitalista) menos trabajo por más”<sup>168</sup>.

Pero el error o la fragilidad de la teoría de Smith radican, según Marx, en su incapacidad de comprender el origen de esta contradicción en la constitución de la fuerza de trabajo como mercancía. Y es por ello que Adam Smith, tomando como punto de partida la división del trabajo, llega a definir el precio real y el precio natural de las mercancías. Este precio real es la expresión del valor a través del trabajo.

El trabajo, pues, es la medida o mensura real del valor permutable de toda mercadería... fue el precio primitivo, la moneda original adquiriente que se pagó en el mundo por todas las cosas permutables... Iguales cantidades de trabajo, en todo tiempo y en todo lugar, serán de igual valor para el trabajador, en suposición de un ordinario grado de salud y de fuerzas, y de una misma pericia y destreza para sus operaciones... En todo tiempo y en todo lugar, lo más caro realmente es lo que cuesta más trabajo adquirir, y lo más barato lo que se adquiere con más facilidad y menos trabajo. Éste, pues, como que nunca varía en su valor propio e intrínseco, es el único precio, último real y estable, por el cual deben estimarse y con el cual deben compararse los valores de las mercaderías en todo tiempo y lugar. Este es un precio real, y el de la moneda precio nominal solamente.<sup>169</sup>

Como hemos visto, en la teoría del valor de Smith hay grandes contradicciones, que quizá obedezcan al hecho de que dicha teoría parece estar destinada a ser utilizada como una justificación del precio natural, que incluye la renta de la tierra, el beneficio del capital y los salarios. Con esto, lo que queremos decir es que la teoría de Smith no dejaba de ser fundamento de justificación de la distribución en la sociedad en la que vivió, lo que en última instancia llevó a que muchas veces, el propio Smith, se encargase de “neutralizar” algunos de sus avances teóricos más relevantes, y esto se muestra claramente en la comprensión de cuestiones como el valor.

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>169</sup> ADAM SMITH, *Riqueza de las Naciones*, Imp. Ramón Farre, Barcelona, 1933, pp. 71-74.

Para Marx, la teoría del valor clásica contenía el defecto de no haber sido capaz de desentrañar del análisis de la mercancía, la forma de valor que la convierte en valor de cambio. Esto ocurría, fundamentalmente, porque Adam Smith y Ricardo, como otros, veían el valor como algo ahistórico y externo a la propia mercancía. Pero la forma de valor que reviste el producto del trabajo, es la forma más abstracta y más general del modo capitalista de producción, y este es una modalidad específica e histórica de producción social. Pasar por alto esto, llevará a la imposibilidad de comprender la especificidad de la forma mercancía, lo que conduce a malinterpretar la naturaleza del dinero y, consecuentemente, del capital.

La economía política ha analizado ciertamente, aunque de modo incompleto, el valor y la magnitud de valor, y ha descubierto el contenido oculto en esta forma. Pero nunca se preguntó por qué ese contenido adopta esa forma, o sea, por qué el trabajo se representa a sí mismo en el valor y la medida del trabajo mediante su duración en la magnitud de valor del producto de trabajo. Fórmulas en cuya frente llevan escrito que pertenecen a una formación social en donde el proceso de producción domina a los hombres y donde el hombre no domina aún el proceso de producción; estas fórmulas figuran para su conciencia burguesa como necesidad natural tan evidente como el mismo trabajo productivo. (...) La aburrida y absurda querella sobre el papel de la naturaleza en la formación del valor de cambio demuestra, entre otras cosas, hasta qué punto ha engañado a una parte de los economistas el fetichismo inherente al mundo de las mercancías o la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo.<sup>170</sup>

Como sabemos, El libro I de *El Capital* se compone de siete secciones, que tratan, respectivamente, de la mercancía y el dinero, la transformación del dinero en capital, el plusvalor absoluto, el relativo, la relación entre ambos, el salario y la acumulación de capital. El propio Marx nos revela la importancia del análisis de la mercancía cuando señala el capítulo primero de la sección primera, titulado “La mercancía”, como el más complejo y relevante de su obra. Marx nos habla de una cuestión que ya hemos tratado, el carácter doble de la mercancía y del trabajo mismo, y a partir de esto, pasa a abordar

---

<sup>170</sup> *El Capital I, op. cit.*, para esta cita se ha escogido la edición de Akal, Tres Cantos, 2012, Tomo I, pp. 113-115.

una cuestión central, a la que dedica la parte más extensa, como es la forma de valor<sup>171</sup>. Marx se muestra orgulloso de haber descubierto la génesis de la forma dinero a partir del análisis de la forma de valor, que aborda sobre la base del desarrollo de la forma mercancía, y que nuestro autor divide en cuatro fases o formas: simple, total, general y de dinero. Una vez acabado el repaso a las diferentes formas de valor, Marx se ocupa del proceso de intercambio y del dinero, en los siguientes dos capítulos de la sección, no sin antes haber hecho una incursión en la cuestión a la que ya nos hemos referido del carácter fetichista de la mercancía. Cuando nuestro autor se ocupa del intercambio y del dinero, lo hace en realidad como extensión de su explicación de la “forma de dinero” en que concluye su análisis del valor. Así, Marx comienza el capítulo III de la Sección primera del Libro I de *El Capital* con la siguiente definición:

La mercancía que funciona como medida de valor y, por tanto, ya sea en persona ya en representación, también funciona como medio de circulación, es dinero. El oro (o la plata) es, pues, dinero. Funciona como dinero, de una parte, donde tiene que presentarse en su corporeidad (...), y, por tanto, como mercancía dinero, esto es, ni de una manera puramente ideal, como en la medida del valor, ni de un modo representativo, como cuando actúa de medio de circulación; por otra parte, cuando su función, tanto cuando la desempeña en persona o a través de un representante, lo fija como figura exclusiva de valor o única existencia adecuada del valor de cambio frente a todas las demás mercancías, consideradas como simples valores de uso.<sup>172</sup>

Podríamos reconocerle en cierto modo a Spinoza una versión rudimentaria de esta concepción marxiana del dinero, cuando lo define en el Capítulo XXVIII de la parte V de la *Ética* como aquello que ha llegado a ser “un compendio de todas las cosas”, en virtud de la necesidad del hombre de “prestarse servicios mutuos”, derivada de la insuficiencia “de las fuerzas de cada cual” a la hora de procurarse “aquellas cosas que

---

<sup>171</sup> debido a su extensión, en la edición de siglo XXI se incluye como apéndice al libro I la primera versión, no publicada en su momento, redactada por Marx sobre la “forma de valor”.

<sup>172</sup> *El Capital I, op. cit.*, para esta cita se ha escogido la edición de Akal, Tres Cantos, 2012, Tomo I, p. 176.

pueden alimentar y nutrir el cuerpo de manera que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función”<sup>173</sup>.

La crítica de Marx al modo en que Smith comprende el dinero, debemos englobarla en la explicación marxiana del ciclo de la economía capitalista, fundamentalmente en lo que denomina la transformación de dinero en capital. Veamos cómo explica este proceso Marx en el capítulo IV de la sección II del Libro I de *El Capital*:

Si prescindimos del contenido material de la circulación de mercancías, del intercambio de diversos valores de uso y consideramos solamente las formas económicas que engendra este proceso, encontramos que su producto final es el dinero (...) la primera forma de manifestación del capital (...)

Todo capital nuevo entra por primera vez en la escena, esto es, el mercado, mercado de mercancías, de trabajo o de dinero, como dinero, (...) dinero que debe convertirse en capital (...)

El dinero como dinero y el dinero como capital se diferencian, por de pronto, solamente por su distinta forma de circulación.

La forma directa de la circulación de mercancías es M-D-M, o sea, transformación de mercancía en dinero y reconversión del dinero en mercancía (...) Pero al lado de esta forma encontramos otra, específicamente distinta de ella. La forma D-M-D, transformación de dinero en mercancía y reconversión de esta en dinero. El dinero que describe esta última circulación en su movimiento se transforma en capital, deviene capital y es ya capital por su destino.<sup>174</sup>

Para Adam Smith, el dinero solo tiene sentido como intermediador del comercio de bienes, “el dinero no tiene otro uso que el de comprar cosas”<sup>175</sup>, nos dirá. En este

---

<sup>173</sup> BARUCH SPINOZA, *Ética*, Orbis, Madrid, 1980.

<sup>174</sup> *El Capital I, op. cit.*, para esta cita se ha escogido la edición de Akal, Tres Cantos, 2012, Tomo I, pp. 199-200.

<sup>175</sup> ADAM SMITH, *La riqueza de las naciones*, Volumen 1, Oficina de Viuda e Hijos de Santander, Valladolid, 1794 (primera edición en castellano, digitalizada en 2014), Tomo II, p. 34.

sentido, Adam Smith concibe el dinero solo desde la perspectiva de la circulación simple, en términos marxianos, solo en términos de M-D-M, esto es, vender para comprar. Pero Marx nos muestra que existe una diferencia sustancial entre “la circulación del dinero como capital y su circulación como dinero puro y simple”<sup>176</sup>

La circulación simple de mercancías -la venta para la compra- sirve de medio para un fin último situado fuera de la circulación, la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. La circulación del dinero como capital es, por el contrario, fin absoluto, pues la valorización del valor solo existe dentro de este movimiento constantemente renovado. (...)

El contenido objetivo de esta circulación -la valorización del valor- es su fin subjetivo, y solo actúa como capitalista, como capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta.<sup>177</sup>

Marx nos dice que el ciclo D-M-D es en realidad un ciclo D-M-D', puesto que de otro modo, el proceso sería absurdo si no se consiguiera una mayor cantidad de dinero al final que al principio. Y es en la explicación de este incremento donde Marx desarrolla, en toda su fuerza y originalidad, su teoría del capital. Marx nos muestra que el principio mercantilista *Money Begets Money* se funda en el error de confundir valor de uso y valor de cambio, y que la circulación de mercancías no es fuente de plusvalía, esto es, del incremento de dinero en el punto final de ciclo con respecto al inicial.

La formación de plusvalía y, por tanto, la transformación de dinero en capital, no puede explicarse, pues, por el hecho de que los vendedores vendan las mercancías por encima de su valor ni por el de que las adquieran por menos de su valor.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> *El Capital I, op. cit.*, (para esta cita se ha escogido la edición de Akal, Tres Cantos, 2012), tomo I, p. 202.

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 206-7.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 220.

O dicho de otra forma: “si se cambian equivalentes no se produce ninguna plusvalía, y si se cambian no-equivalentes tampoco surge ninguna plusvalía. La circulación o el intercambio de mercancías no crea ningún valor”<sup>179</sup>.

Marx resuelve esta contradicción gracias a su concepción dual del trabajo, en que el trabajo, en tanto fuerza de trabajo, deviene una mercancía. En el ciclo D-M-D', el dinero se transforma en capital sobre la base del proceso histórico por el cual la fuerza de trabajo se convierte en mercancía. Este proceso, del que ya hemos tratado parcialmente tanto en la primera parte de este trabajo, desde una perspectiva histórica, como en este capítulo cuando nos hemos referido a la acumulación originaria, lo constituyen a su vez una serie de procesos históricos de naturaleza “dual” que cubren “toda la historia del desarrollo de la moderna sociedad burguesa”. Veamos cómo expone Marx estos procesos en el penúltimo capítulo del Libro I de *El Capital*.

Los procesos históricos que dieron lugar a la sociedad burguesa, que surgió de la estructura de la sociedad feudal, implican la liberación del trabajo respecto de la servidumbre feudal y de la coerción gremial, y su liberación también respecto a sus antiguos medios de producción. Marx nos dice que el fundamento de todo el proceso es la “expropiación” del campesino o “productor rural” (en su triple forma de campesino independiente, asalariado y siervo de la gleba) al que se le “despoja” de la tierra<sup>180</sup>. El análisis de Marx se centra en la forma clásica tal y como se dio en Inglaterra y con algunas referencias a Francia, Alemania o Italia.

Su “preludio” fue la disolución de las mesnadas feudales, y su acto principal consistió en la “expulsión violenta” de los campesinos de la tierra. Marx destaca una serie de factores que influyeron en esto, como fueron la transformación de la tierra de labor en pastos para responder al florecimiento de la manufactura de lana flamenca, la

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>180</sup> *El Capital I, op. cit.*, tomo III, 201-222.

expoliación de bienes eclesiásticos y supresión de monasterios por la Reforma y la consecuente “liberación” de quienes las habitaban, la abolición del régimen feudal tras la restauración de los Estuardo y el robo de tierras fiscales a la que condujo esta abolición, las leyes “para el cercamiento de la tierra comunal” que permitieron que los campesinos independientes fueran expulsados y remplazados por pequeños arrendatarios, y por último, el proceso descrito por Marx como “la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna”, con el que se refiere al “despeje de las fincas”, por el que simplemente se expulsaba y desarraigaba a los campesinos, se destruían e incendiaban sus aldeas y se usaba la tierra primero para pastos y luego para cotos de caza<sup>181</sup>. Todo ello estuvo acompañado de una “legislación sanguinaria”<sup>182</sup> contra los expropiados, éstos quienes, al no poder ser absorbidos rápidamente por la manufactura, no podían adaptarse rápidamente a su situación y tenían que convertirse en “mendigos, ladrones y vagabundos”. Marx nos habla de una legislación “terrorista y grotesca”, y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, esta población expropiada fue obligada a someterse a la “disciplina” que requería el sistema de trabajo asalariado<sup>183</sup>. Marx nos muestra así que es durante “la génesis histórica” del modo de producción capitalista cuando se revela necesaria la coerción y la violencia, para “asistir al parto” de las leyes “eternas” capitalistas, ironiza Marx, esto es, para obtener ese producto “artificial” de la historia moderna que es la polaridad capital-asalariados<sup>184</sup>. Ahora bien, la forma explícita de violencia se vuelve innecesaria y constituye un recurso excepcional, según Marx, una vez que la clase trabajadora, “por educación, tradición y hábito, reconoce las exigencias del modo capitalista de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas”<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 223-232.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>185</sup> *Ibidem*.



Insistimos de nuevo en la crítica de Marx a Adam Smith, concretamente a su concepción de la historia de la sociedad burguesa sobre la base de la evolución “natural” del capital a partir de la división del trabajo. Como hemos visto, para Marx, el nacimiento del capitalismo es un proceso de expropiación y brutalidad, no una evolución pacífica y natural.

La naturaleza no produce, de un lado, poseedores de dinero o de mercancías, y, de otro, meros poseedores de sus fuerzas personales de trabajo. Esta relación no es obra de la historia natural ni tampoco es una relación social, común a todos los períodos de la historia. Evidentemente es el resultado de un desarrollo histórico precedente, producto de muchas transformaciones económicas, de la destrucción de toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social. (...)

El capital surge únicamente donde el poseedor de los medios de producción y de existencia encuentra en el mercado al trabajador libre como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta condición histórica envuelve toda una historia universal. Por eso el capital anuncia desde un principio una época en el proceso social de producción.<sup>186</sup>

Bajo el capitalismo, por tanto, la explotación adquiere la forma de la extracción del plusvalor, cuyo acceso depende de la propiedad privada. Así, “el secreto de la plusvalía” en la “sociedad del capital”, Marx nos la representa del siguiente modo:

El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es al propio tiempo el proceso de producción de la mercancía y de la plusvalía. El consumo de la fuerza de trabajo, lo mismo que el de cualquier mercancía, se efectúa fuera del mercado o de la esfera de la circulación. Por eso abandonamos esta esfera ruidosa, situada en la superficie y visible para todos, junto con el poseedor de dinero y el de fuerza de trabajo, a fin de seguir a ambos en los lugares ocultos de la producción, en cuya puerta se halla escrito: No admittance except on bussiness.(...)

El antiguo poseedor de dinero avanza convertido en capitalista, y el poseedor de la fuerza de trabajo le sigue como obrero suyo; uno pisando fuerte y sonriendo desdeñoso, todo

---

<sup>186</sup> *El Capital I, op. cit.*, tomo I, pp. 227-229.

ajetreado; el otro tímido y receloso, de mala gana, como quien lleva su propia piel al mercado y no tiene otra cosa que esperar más que la tenería.<sup>187</sup>

El secreto de la plusvalía en el capitalismo es justamente su identificación con la explotación. Es por ello que parece que la necesidad de enterrar este secreto es lo que dio lugar al surgimiento de la economía política, como una especie de labor intelectual necesaria para ocultar este método de explotación, ya que en los modos anteriores de producción la explotación no era velada. Si los economistas clásicos circunscribían el intercambio de mercancías, incluida la mercancía fuerza de trabajo, a la esfera de la circulación, entendida como un “verdadero edén de los derechos innatos del hombre”, Marx se desplaza hacia la producción, desvelando lo que se esconde realmente detrás del proceso de intercambio.

Toda empresa de producción de mercancías es al propio tiempo una empresa de explotación de la fuerza de trabajo, pero solo la producción capitalista de mercancías se convierte en un modo formidable de explotación, que, al desarrollarse históricamente con la organización del proceso de trabajo y los progresos gigantescos de la técnica, subvierte toda la estructura económica de la sociedad y eclipsa a todas las épocas anteriores.<sup>188</sup>

Al hilo de esta cuestión, podemos volver ahora al tema que nos ocupaba sobre el desarrollo del ciclo capitalista según Marx. Nuestro autor nos dice que el ciclo M-D-M nos muestra el proceso en que la mercancía fuerza de trabajo se vende a cambio de un salario, que se usa a su vez para comprar todas las mercancías necesarias para la reproducción de trabajador. El dinero en este caso no actúa como capital. Por el contrario, el ciclo D-M-D comprende el adelanto de dinero por parte del capitalista por *inputs* que se transforman entonces en *outputs* y son vendidos a cambio de dinero. A diferencia del salario, que es utilizado para comprar mercancías que se consumen y, consecuentemente, desaparecen completamente, el dinero del capitalista es simplemente adelantado para reaparecer en una cantidad mayor.

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, pp. 236-237.

<sup>188</sup> KARL MARX, *El Capital II*. Para esta cita se ha escogido la edición de Akal, Tres Cantos, 2012, Tomo I, p 46.

El capital es valor en movimiento, y las formas específicas de apariencia que asume consecutivamente el valor que se autovaloriza son, por lo tanto, formas de capital. El movimiento completo es el llamado “circuito del capital”, y en él, el capital es un valor que pasa por una serie de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a una función particular o específica del proceso de valorización. El capital monetario y el capital mercantil pertenecen a la esfera de la circulación, el capital productivo al de la producción; y el capital que asume estas diversas formas en fases diferentes del circuito se denomina capital industrial, que abarca todas las ramas de la producción gobernadas por las relaciones capitalistas.

Capital monetario, capital mercantil, capital productivo no designan, pues, clases independientes de capital cuyas funciones constituyan el contenido de ramas industriales asimismo independientes y separadas las unas de las otras. Aquí solo designan formas funcionales específicas del capital industrial, el cual las asume sucesivamente<sup>189</sup>(...)

El capital industrial es la única forma de existencia del capital en el que es función de éste no solo la apropiación de la plusvalía o del producto excedente, sino también su creación. Por tanto, condiciona el carácter capitalista de la producción; su existencia implica el antagonismo de clase entre capitalistas y obreros asalariados. A medida que se va apoderando de la producción social, revoluciona la técnica y la organización social del proceso de trabajo, y con ellas el tipo histórico-económico de la sociedad. Las otras modalidades de capital que aparecieron antes de esta en condiciones sociales de producción pretéritas (...) ya solo se mueven sobre la base de aquél (...) no son más que modos de existencia de las distintas formas funcionales que el capital industrial unas veces asume y otras abandona (...) modos sustantivados y unilateralmente desarrollados por la división social del trabajo.<sup>190</sup>

Teniendo esto en cuenta, podemos analizar otra cuestión fundamental, sobre la base de la cual Marx saca a la luz los errores de la economía política clásica, en su análisis del modo capitalista de producción. La clave de esta crítica la encontramos en la distinción marxiana entre capital constante y capital variable. Una vez ha desarrollado

---

<sup>189</sup> *El Capital II, op. cit.*, p. 63.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 86.

esta distinción, Marx puede usarla para criticar el análisis del capital llevado a cabo por anteriores economistas, que utilizaban la distinción entre capital fijo y capital circulante. Marx nos dirá que del uso erróneo de esta distinción deriva, en el caso de Adam Smith, quien aparece como el transmisor fundamental de esta equivocación en el pensamiento económico posterior, de la imposibilidad de comprender el papel que la fuerza de trabajo desempeña en el proceso de valorización.

A. Smith, al establecer la definición del capital circulante como lo decisivo con respecto al valor de capital invertido en fuerza de trabajo (...) ha conseguido felizmente hacer imposible a sus sucesores reconocer como variable a la parte de capital invertida en fuerza de trabajo. No triunfaron los razonamientos profundos y exactos (...) sino este error suyo. Sí, los autores posteriores han ido incluso más lejos; no solo han convertido en determinación decisiva de la parte de capital invertida en fuerza de trabajo el ser capital circulante, por oposición al fijo; han convertido en determinación esencial del capital circulante el ser invertido en medios de vida para los obreros.<sup>191</sup>

(...) la economía política burguesa se ha aferrado instintivamente a la confusión de A. Smith entre las categorías de “capital constante y variable” con la de “capital fijo y circulante”, y la ha repetido de pe a pa durante todo un siglo, de generación en generación, de un modo acrítico. La parte de capital invertida en salario ya no se diferencia, para ella, de la parte de capital invertida en materias primas, y solo se distingue formalmente del capital constante, ya circule fragmentaria o totalmente por medio del producto. Con ello se entierra de un golpe la base para la comprensión del movimiento real de la producción capitalista y, por tanto, de la explotación capitalista. Se trata tan solo de la reaparición de valores anticipados.<sup>192</sup>

Marx define “capital variable” como la parte de capital adelantada que se convierte en fuerza de trabajo y que, en primer lugar, reproduce el equivalente de su propio valor, y en segundo lugar, produce valor adicional a su propio equivalente, es decir, plusvalor, que varía dependiendo de las circunstancias. Los elementos del capital son de este modo diferenciados, en primer lugar, respecto al proceso laboral, según

---

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 282.

sean factores objetivos (medios de producción), o factores subjetivos (fuerza de trabajo), y en segundo lugar, respecto al proceso de valorización, según sean capital constante o capital variable.

Debemos decir que la división marxiana entre capital constante y variable, nos proporciona la base analítica necesaria para el desarrollo de cuestiones cruciales como son la producción de plusvalor, la parte de plusvalor que se reinvierte o capitaliza, y en general, las leyes de movimiento de la producción capitalista, por lo que cabe destacar y concluir que lo que moviliza la economía no es el consumo de mercancías, donde el dinero es un mero intermediario, sino la acumulación de capital, donde son las mercancías las meras intermediarias.

#### **4.2. Deseconomización de la categoría de trabajo: trabajo vs praxis o actividad autónoma.**

Aunque los primeros economistas no distinguieran entre trabajo abstracto y trabajo concreto, sí consideraban que el trabajo era una cantidad, cuya medida, en principio, era el tiempo. De hecho, Adam Smith y David Ricardo emplean de manera indistinta las expresiones de “cantidad de trabajo” y “tiempo de trabajo”. Y consideramos que es inevitable ligar la utilización del tiempo como medida general de trabajo a la concepción del trabajo como trabajo abstracto, aunque no aparezca explícitamente formulada esta categoría hasta que no lo hiciera Marx.

Marx da un paso de gigante a la hora de desvelar el principio sobre el que se funda el trabajo asalariado, y al hacerlo creemos que resucita, como si de una música de fondo se tratase, su concepción amplia de la actividad humana, tal y como aparece en sus escritos más tempranos. Queremos decir con ello que, aunque nuestro autor se desplaza claramente hacia la consideración del trabajo tal y como se da en el modo de producción capitalista, como hemos visto en el capítulo anterior, no debemos olvidar que Marx llega a la economía política británica a través de Hegel. Y este hecho es fundamental en un sentido que no siempre ha sido tenido en cuenta.

Lo que Marx supo encontrar en Hegel fue la intuición de las relaciones, y una concepción de la cantidad y de la medida que harán inevitable su concepción del fenómeno del trabajo como algo que debe ser concebido más allá de la economía, evitando las trampas de una aplicación estricta de los procedimientos de cálculos<sup>193</sup>, que caracterizaban a la economía política de su época. Hegel, Proudhon y Saint-Simon fueron decisivos en esta orientación.

Nos parece que Deleuze y Guattari dan en el clavo respecto a esta relación entre el estudio marxiano de la forma social de trabajo en el capitalismo, y su concepción temprana de la praxis como algo distinto del trabajo.

(...) cuando Marx trata de definir el capitalismo comienza invocando la aparición de una sola subjetividad global y no cualificada, que capitaliza todos los procesos de subjetivación, “todas las actividades sin distinción”: “la actividad productora en general”, “la esencia subjetiva única de la riqueza...” Y ese sujeto único se expresa ahora en un Objeto cualquiera, ya no en tal o tal estado cualitativo: “Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza se tiene al mismo tiempo la universalidad del objeto en tanto que riqueza, el simple producto o el simple trabajo, pero en tanto que trabajo realizado, materializado. (...) el capitalismo se forma cuando el flujo de riqueza no cualificado encuentra el flujo de trabajo no cualificado, y se conjuga con él.”<sup>194</sup>

Lo que nos interesa en este capítulo es, por lo tanto, indagar en la obra de Marx y en su relación con pensadores como Hegel y Proudhon, aquellos indicios que nos permiten afirmar que en el pensamiento marxiano hay una resistencia a equiparar los conceptos de trabajo y acción o *praxis*. Y emprendemos este camino por una cuestión fundamental, y que Naville expresa magistralmente:

Si podemos afirmar rotundamente, junto a Goethe, que al principio estaba la acción, sería también necesario decir que también al final estará la acción. Y si no se tratase más que de la actividad pura, natural, este juicio resultaría justo. Pero si la acción de la que estamos

---

<sup>193</sup> *De l'aliénation a la jouissance, op. cit.*, pp. 385-388.

<sup>194</sup> GILLES DELEUZE, FELIX GUATTARI, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980. Edición en castellano Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 458.

hablando es en realidad el trabajo, con sus formas socialmente condicionadas, la perennidad de la categoría de acción equivaldría a la de la categoría de trabajo. (...)Este carácter trágico y ambiguo de la actividad-trabajo ha sido expresado no solamente por Hegel sino también por Goethe en su mito faustiano, ya que no es azaroso el que Fausto perezca en el momento en que anuncia que va a poner en práctica su principio: al principio estaba la acción; pues esta acción es finalmente el trabajo, sufrimiento de los hombres para construir la civilización, y la contradicción entre el trabajo y la pura actividad creadora estalla en el momento en que Fausto, ciego, escribe: “¡Que no pueda yo ver una actividad semejante, vivir bajo un cielo libre, en el seno de un pueblo libre!”<sup>195</sup>

Por tanto, estamos ante la necesidad de resaltar la tesis marxiana según la cual hay una condición previa al trabajo enajenado, una condición que debe ser especificada justamente en lo que tiene de no-trabajo. De este modo, la necesidad planteada por Marx de abolir el trabajo asalariado podrá comprenderse, en toda su amplitud, como una apuesta por abolir el trabajo y recuperar la autonomía de la actividad vital humana. Y es que Marx nos dice que, “toda la esclavitud humana se halla implícita en la relación del trabajador con la producción y todas las formas de esclavitud no son sino modificaciones y consecuencias de esta relación”<sup>196</sup>. De este modo, el ideal de Marx puede expresarse en la idea del paso del trabajo a la actividad autónoma, y esta apuesta aparece invariable, de manera más o menos explícita, también en los *Grundrisse* y en *El Capital*.

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

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

---

<sup>195</sup> *De l'aniénation à la jouissance, op. cit.* p. 366.

<sup>196</sup> KARL MARX, *Manuscritos de Paris. Escritos de "Anuarios franco-alemanes"*, en OME 5, Crítica, Barcelona, 1978, p.360.

restricción del trabajo a una actividad solamente productiva, de la que se elimina todo elemento práxico de formación y de transformación de sí<sup>197</sup>

Como vemos, Franck Fischbach parte de que el trabajo debe ser desligado de la *poiesis* e identificado con la *praxis*, para que desvele su potencial autorrealizador y transformador. Este planteamiento difiere del de aquellos que parten de la necesidad de dejar de llamar trabajo a la *praxis*, apoyándose en el uso que hace Marx, hemos de decir que muy ocasional, de los términos de *praxis* o actividad autónoma como opuestos al término trabajo. No creemos que esta cuestión terminológica sea excesivamente relevante en el análisis que nos ocupa, puesto que en ambos casos, lo que se muestra evidente es que Marx, a lo largo de sus escritos, sin preocuparse demasiado por ser preciso en el uso de la terminología, nos muestra que lo que él entiende por trabajo excede absolutamente la concepción, tanto economicista como sociológica del término. Es por ello que nos parece irrelevante para nuestro propósito determinar si debe usarse el término actividad autónoma o *praxis* como contraposición absoluta al término trabajo, que debería limitarse al trabajo enajenado (puesto que todo trabajo sería enajenado), o si, por el contrario, debemos sentirnos libres de usar el término trabajo si recuperamos para sí la noción de *praxis* como determinante. No vamos a decantarnos por ninguna de las dos posturas, puesto que en ambos sentidos se han producido análisis muy valiosos de una parte de la filosofía marxiana que, hemos de decir, no ha sido considerada como relevante en demasiados casos. Es por ello que nos vamos a interesar por ellos, independientemente del conflicto terminológico.

En los *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, Marx desarrolla su visión del ser humano como un ser libre y creativo de la *praxis*, en dos sentidos; uno positivo, y otro negativo, este último, a través de una crítica de la auto-alienación humana. En su aspecto positivo, Marx nos dice que la acción libre y consciente es la característica propia del ser humano. Como ya hemos advertido, algunos han visto en este planteamiento una oposición entre trabajo y *praxis*, puesto que Marx describe el trabajo

---

<sup>197</sup> FRANCK FISCHBACH, *La production des hommes: Marx avec Spinoza*, Librairie Philosophique J. Vrin París, 2014, pp. 10-11. (Traducción mía)



como el acto de alienación de la actividad práctica humana. Como él mismo dice, “el *trabajo* no hace más que expresar la actividad humana en su condición de enajenada”<sup>198</sup>,

El hombre convierte la misma actividad con que vive en objeto de su voluntad y de su conciencia; dispone de una actividad vital consciente; no se trata de una cualidad con la que coincide inmediatamente. La actividad con que vive es consciente a diferencia inmediata de la de los animales; ya solo por eso vive a nivel de especie. Dicho de otra forma, es simplemente un ser consciente, o sea que su propia vida es su objeto, precisamente porque es un ser a nivel de especie. Solo por eso es libre su actividad. El trabajo enajenado invierte la relación, de modo que el hombre, precisamente como ser consciente, convierte la actividad con que vive, su *esencia*, en mero medio para su *existencia*.

(...) Del mismo modo el trabajo enajenado, al degradar a un medio la actividad propia y libre, convierte para cada hombre la vida de su especie en medio de su [individual] existencia física.<sup>199</sup>

En este momento se hace necesario abarcar en toda su amplitud el concepto de trabajo enajenado en Marx, partiendo del más general, el de enajenación o alienación. Por ello nos gustaría presentar una breve historia del uso de este concepto, para ser más precisos en cuanto a la recepción del mismo por Marx, y poder así comprender en qué consiste su principal aportación.

A pesar de que podemos encontrar, de manera embrionaria, la cuestión de la alienación en conceptos tan dispares como el de pecado original o idolatría, en el caso de la religión, o en la relación de los seres humanos con el *Logos*, tal y como la presenta Heráclito, o en Platón y su visión de la realidad natural como imperfecta respecto al mundo de las ideas, o de manera más precisa en las teorías contractualistas de los teóricos sociales, especialmente en Rousseau, debemos decir que la auténtica historia de la alienación comienza con Hegel.

---

<sup>198</sup> *Manuscritos de París, op. cit.*, p. 399.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 354-355.

En sus obras más tempranas, la idea de alienación aparece bajo el nombre de *Positivität*. Nos referimos a los escritos conocidos actualmente como los *Frühschriften*, una serie de manuscritos publicados en 1907, en que se incluye lo que escribió entre sus últimos años como estudiante y el final de su estancia en Jena. El objetivo de Hegel en estos primeros trabajos aparece expresado por nuestro autor en una carta escrita a Schelling, en la que dice que su propósito es encontrar maneras “de influir en la vida de los hombres”<sup>200</sup>.

Como punto de partida, nuestro autor presenta un análisis del papel y de las consecuencias de la religión, especialmente del Cristianismo, en el individuo y en contexto social de las naciones. Por un lado, Hegel se centra en mostrar cómo la religión se ha desarrollado como un poder hostil a la vida, que produce sus efectos a través del miedo, y exige sumisión. Por otro lado, pretende comprender las condiciones bajo las cuales puede prosperar como elemento productivo en la vida de los individuos y de la sociedad. Estos son los dos aspectos fundamentales de la investigación hegeliana de la religión, que recibió a su vez una fuerte influencia de la teoría social de Rousseau y la filosofía de la religión de Kant. Los trabajos más importantes de este período son una serie de textos fragmentarios conocidos como *Die Positivität der Christlichen religion* (1795-6) y *Der Geist des Christentums und sein Schickal* (1798-9).

Ahora bien, es en su obra central, *La Fenomenología del Espíritu*<sup>201</sup>, donde se despliega, y ya de una manera continua en toda su obra, la cuestión de la alienación como eje de toda su filosofía. Veámoslo brevemente.

Podemos decir que el concepto de auto-alienación, en primer lugar, aparece referido en Hegel al Absoluto. Como sabemos, la Idea Absoluta (El Espíritu Absoluto) es

---

<sup>200</sup> Carta De Hegel a Schelling en Jena. 2 de noviembre de 1800 (publicado en *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Traducción*, Introducción y notas de Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez, Bogotá, Universidad Nacional, 2011.

<sup>201</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes*, publicada por primera vez en 1807. Edición en castellano: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

lo único real para nuestro autor, es un Yo dinámico, inserto en un proceso circular de alienación y des-alienación. En este movimiento, se aliena de sí mismo en la Naturaleza, que es la forma auto-alienada de la Idea Absoluta, y regresa de su auto-alienación en el Espíritu Finito: el hombre, que es el Absoluto en el proceso de des-alienación. Es así que la auto-alienación y la des-alienación constituyen la forma de ser del Absoluto.

En segundo lugar, y derivada de esta primera concepción, la auto-alienación se aplica al Espíritu Finito, al hombre, quien, en tanto que ser natural, es un espíritu auto-alienado. Ahora bien, el hombre también es un ser histórico, capaz de alcanzar un conocimiento adecuado del Absoluto, lo que incluye a la Naturaleza y a sí mismo, y capaz, por lo tanto, de convertirse en un ser des-alienado. Esta des-alienación ocurre cuando el Espíritu Finito cumple su vocación de acometer la construcción del Absoluto. Así, el hombre, su estructura fundamental, puede entenderse como auto-alienación, al tiempo que como des-alienación.

También podemos aplicar al hombre el concepto de alienación en otro sentido, en tanto que una de sus características definitorias es que produce cosas, que se expresa en objetos, esto es, que se objetiva en cosas físicas, instituciones sociales y productos culturales. Como el objeto producido deviene extraño a quien lo produce, necesariamente cualquier objetivación es una instancia de alienación. Este tipo de alienación solo puede ser superado, según Hegel, en la medida en que se alcance el conocimiento del mismo.

Todos estos aspectos de la alienación que se presentan en la filosofía hegeliana, nos muestran una cuestión fundamental, como es que, para Hegel, la liberación es reconciliación. Liberarse consiste en conocer y aceptar que los límites externos que el individuo, en su existencia natural, ve como coacciones, son, en realidad, las condiciones necesarias de su existencia.

Esta concepción de la alienación fue objeto de la crítica de Feuerbach, crítica que nos interesa, fundamentalmente, porque es a través de la misma que Marx analiza ambas concepciones de alienación; la de Hegel y la del propio Feuerbach.

Feuerbach criticó<sup>202</sup> la visión de Hegel de que la naturaleza es una forma auto-alienada del Espíritu Absoluto, y de que el hombre es Espíritu Absoluto en el proceso de des-alienación. Para Feuerbach, el hombre se aliena a sí mismo cuando crea y pone por encima de él un ser imaginario y ajeno superior a él, y se somete a él como un esclavo. Así, la superación de la alienación vendría dada por la abolición de esa imagen enajenada del hombre, que es dios. Dios es para Feuerbach una abstracción de la esencia del hombre, y Marx comparte esa idea, aunque critica que la alienación religiosa sea la única o más relevante forma de alienación del ser humano, y también la incapacidad, común a “todo el materialismo anterior”, de concebir “las cosas, la realidad, lo sensorial”, solamente “bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo”.<sup>203</sup>

Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, *queda por hacer lo principal*. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella.<sup>204</sup>

Como vemos, Marx critica la concepción de la alienación de Feuerbach por reducirla a la religión, por un lado, y por no comprender, y en este sentido esta crítica se hace extensible a todo el materialismo, así como al propio Hegel, “la propia actividad

---

<sup>202</sup> en las obras *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana* (1839), *La esencia del cristianismo* (1841), *Los principios de una filosofía del futuro* (1843).

<sup>203</sup> KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en C. MARX Y F. ENGELS, *Obras escogidas*, Edición del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética. Editorial Progreso, Moscú 1969, pp. 26-28.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

humana como una actividad objetiva”<sup>205</sup>. Y aquí radica la esencia misma de la concepción marxiana de la alienación, su radical originalidad, cuyo potencial se despliega absolutamente, a nuestro parecer, cuando somos capaces de integrarla en la cuestión más amplia que constituye la crítica del sujeto. Veamos ahora esta cuestión, partiendo de la crítica de Marx a Hegel.

El *Ser humano*, el *hombre* es para Hegel lo mismo que *conciencia de sí*. Por tanto toda la enajenación humana *no es sino enajenación de la conciencia de sí*. La enajenación de la conciencia de sí no es vista como *expresión*, reflejada en el saber y pensar, de la enajenación *real* del ser humano. Al contrario, la *verdadera* enajenación, como aparece en la realidad, es -según su *íntima* esencia, oculta hasta que la filosofía la ha descubierto- la mera *manifestación* de la enajenación del verdadero ser humano, de la *conciencia de sí*. Por eso la ciencia que comprende se llama *Fenomenología*. La recuperación de la sustancia [humana] objetivada enajenadamente se presenta así siempre como incorporación en la conciencia de sí. Cuando el hombre se apodera de su ser es *solo* la conciencia de sí quien se apodera de esa objetividad. No hay otra recuperación del objeto que su vuelta a la pura conciencia de sí.<sup>206</sup>

Como sabemos, Marx reconoce a Hegel haber concebido la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como supresión de esta enajenación, pero critica su identificación de la alienación con la objetivación, su concepción del hombre como autoconciencia y la alienación del hombre como alienación de la autoconciencia. Franck Fischbach nos explica esto en su obra ya mencionada, *La production des hommes*:

Hay que tener esto en cuenta si se quiere comprender algo de la teoría de la alienación tal y como Marx la expone en los Manuscritos del 44. Aunque retoma el término de Hegel, sin embargo Marx le cambia radicalmente el sentido, ya que ya no se trata para Marx de decir que, para que un ser se conciba como sujeto, la relación con la objetividad es en sí misma alienante, y que dicha relación no puede superarse más que por medio de la abolición de la exterioridad alienante de la objetividad (...) Para pensar la cuestión en estos términos, es

---

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Manuscritos de Paris, op. cit.*, p. 419.

preciso haber planteado primero, como Hegel, que “*la esencia humana, el hombre=la conciencia de sí*”, es decir, la conciencia del Sí, o de sí del Sujeto singular. Pero si se empieza por el contrario por considerar a los hombres como modos finitos (...) como seres objetivos y naturales cuya esencia actual consiste en el esfuerzo que hacen por perseverar en su ser, entonces uno se da cuenta que no es el hecho de ser o de encontrarse en una relación necesaria con la exterioridad de una naturaleza objetiva lo que es alienante, sino que es, por el contrario, el hecho de estar separado de dicha relación vital con la naturaleza, de la cual un ser, él mismo natural, depende necesaria y esencialmente<sup>207</sup>

Marx rechaza la abstracción que constituye la consideración de la conciencia de sí, no como conciencia genérica, sino como posicionamiento de sí en tanto que sujeto<sup>208</sup>, es decir, para Hegel, “*la relación sujeto-predicado se halla totalmente invertida como un místico sujeto-objeto o subjetividad que abarca el objeto*”<sup>209</sup>, por lo que lo único que cabe para clarificar la cuestión de la alienación es una crítica radical de la concepción metafísica del hombre como sujeto. Veamos, de nuevo de la mano de Franck Fischbach, la crítica marxiana del sujeto, como fundamento imprescindible para abordar la cuestión de la alienación, y seguir con el objetivo que planteábamos al principio de profundizar en la distinción entre actividad libre y trabajo enajenado.

Fischbach nos muestra a un Marx que retoma el camino de la radicalidad spinozista al defender, como hemos dicho, contra el materialismo y el idealismo, que la conciencia de sí como sujeto es producto de una abstracción. Nuestro autor nos dice que, solamente sobre el fondo de la tesis spinozista del carácter ilusorio e imaginario de la concepción de sí como sujeto, Marx puede añadir su tesis sobre el carácter ideológico de esta concepción<sup>210</sup>. En este contexto debemos comprender la peculiaridad del materialismo marxiano, tal y como aparece formulado en la obra de Marx y Engels, *La*

---

<sup>207</sup> *La production des hommes*, p. 101. (Traducción mía)

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>209</sup> *Manuscritos de París*, *op. cit.*, p. 428.

<sup>210</sup> *La production des hommes*, *op. cit.*, p. 103.

*ideología alemana*, y sobre el que merece la pena incidir brevemente en este momento. Marx y Engels nos dicen que:

La conciencia [das *Bewusstsein*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das *bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida.<sup>211</sup>

Marx y Engels combaten así la concepción del hombre como autoconciencia, y dan la vuelta a la concepción idealista, al considerar que “Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción”<sup>212</sup>. En este sentido, aunque como Marx señala en los *Manuscritos*, Hegel reconoce el trabajo como la esencia del hombre, al colocarse en el punto de vista de la Economía Política moderna, se equivoca al reconocer solo como tal el trabajo abstracto espiritual. Este reconocimiento le permitirá, según Marx, fundar su filosofía como ciencia absoluta, puesto que la esencia de la Filosofía, la capta Hegel como esencia del trabajo<sup>213</sup>.

Los efectos de la concepción del hombre como autoconciencia, es decir, las diversas ilusiones que esta genera, ya fueron objeto del análisis de Spinoza, mientras que Marx se ocupó fundamentalmente de las causas, nos dice Fischbach. En este

---

<sup>211</sup> FRIEDRICH ENGELS Y KARL MARX, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Marx & Engels, en *Obras Escogidas* en tres tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1974 (MIA), p. 7.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>213</sup> *Manuscritos de París*, *op. cit.*, p. 418.

sentido, podemos encontrar en Marx, una reconstrucción del proceso histórico “*essentiellement pathologique*” que ha llevado a los seres humanos a concebirse a sí mismos como sujetos.<sup>214</sup>

La “pura subjetividad sin objeto”(…) es el resultado histórico tardío de un proceso que ha consistido en la disolución de todos los lazos naturales y vitales que hacían del hombre un ser natural objetivo, inscrito dentro la totalidad de la realidad natural objetiva<sup>215</sup>

Este proceso se considera patológico porque, en el modo capitalista de producción, se da una alienación sin precedentes que debe comprenderse, fundamentalmente, como la separación de hombre de su propia potencia de acción. Así, para Marx, la alienación no es solamente una alienación de los productos, sino de la propia actividad productora y creadora, es decir, “si el producto del trabajo es la extrañación, la producción misma tiene que ser la extrañación activa”<sup>216</sup>. Y todas las diversas formas de alienación deben comprenderse en relación a la auto-alienación humana que constituye la separación de su propia esencia o naturaleza, como seres naturales vivientes y objetivos.

El *hombre* es un *ser* directamente *naturaleza*. Como ser natural y además vivo es *activo*, dotado de *fuerzas naturales*, de *facultades*; estas fuerzas existen en él en la forma de disposición y capacidad, de *impulsos*. Como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es a la vez *pasivo*, dependiente y limitado, lo mismo que el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus impulsos se hallan fuera e independientemente de él, a la vez que le son esenciales e imprescindibles en cuanto *objetos* de su[s] *necesidad*[es] para el ejercicio y desarrollo de sus facultades...<sup>217</sup>

Debemos aclarar, como advierte Fischbach, que la unidad que precede a la separación a la que Marx se refiere, no debe comprenderse como una especie de

---

<sup>214</sup> *La production des hommes, op. cit.*, p. 103.

<sup>215</sup> *Ibidem*. (Traducción mía).

<sup>216</sup> *Manuscritos de Paris, op. cit.*, p. 351.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 421.



unidad natural en el sentido de una naturaleza pre-social. La unidad a la que Marx se refiere se da dentro de unas determinadas relaciones sociales, puesto que la oposición entre natural y social no tiene sentido desde el punto de vista marxiano.

(...) no hay que fijar otra vez la «sociedad» como una abstracción frente al individuo. El individuo *es* el *ser social*. De ahí que la proyección exterior de su vida -incluso si no se realiza en forma inmediatamente *comunitaria* junto con otros- sea manifestación y confirmación de la *vida social*. La vida humana no se *divide* en vida individual y vida de la especie, por más necesariamente que unas existencias individuales representen más *particular* y otras más *generalmente* la vida de la especie, o por mucho que la vida de la especie sea una vida individual más *particular* o más *general*.<sup>218</sup>

O, tal y como dicen Marx y Engels en *La ideología alemana*: “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación (...) natural, y (...) social”<sup>219</sup>.

En el trabajo se produce la propia vida, nos dicen Marx y Engels, y es por ello que cuando el trabajo es trabajo enajenado, la vida es vida enajenada. Partiendo de esto, se muestra evidente la necesidad de abordar la cuestión del trabajo enajenado para comprender la esencia concreta de la alienación, y eso es lo que hizo Marx, junto con Engels. Hemos de decir que, el hecho de desplazar sus análisis de una conceptualización más amplia y global, como era característico en las obras más tempranas, al caso concreto del modo de producción capitalista y el trabajo asalariado, en las obras de madurez, ha hecho que en muchas ocasiones se perdiera de vista la cuestión fundamental que motiva este capítulo, dando lugar a una visión reduccionista del pensamiento marxiano, en la que su concepción amplia de la actividad humana, y su fundamental crítica del sujeto, aparecen oscurecidas o incluso borradas completamente.

No es nuestra intención, en este trabajo, ocuparnos de todas esas interpretaciones de Marx que creemos que han contribuido a dejar de lado una parte

---

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 380-381.

<sup>219</sup> *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 14.

tremendamente valiosa de su pensamiento. Lo que pretendemos, y que constituye, en última instancia, la motivación principal de este trabajo, tal y como desarrollaremos en el tercer y último bloque, es ver cómo, desde diferentes frentes de pensamiento, se ha recuperado esta potencialidad de la teoría marxiana sobre la base de la reconsideración de las cuestiones que estamos desarrollando en este capítulo. En este contexto, ocupémonos ahora de la noción de trabajo enajenado.

Marx nos dirá que el trabajo enajenado se caracteriza por constituirse como “*externo* al trabajador”, y lo explica del siguiente modo:

(...) el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega; no se siente bien sino a disgusto; no desarrolla una libre energía física e intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. De ahí que el trabajador no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado. Cuando no trabaja, se siente en casa; y cuando trabaja, fuera. De ahí que su trabajo no sea voluntario sino forzado, *trabajos forzados*. Por lo tanto el trabajo no le satisface una necesidad, sino que solo es un *medio* para satisfacer necesidades fuera del trabajo.<sup>220</sup>

Es imprescindible conocer cómo llega Marx al concepto de trabajo enajenado. Como hemos visto en el capítulo anterior, la economía política es, fundamentalmente en cuanto al desarrollo marxiano del análisis del modo capitalista de producción, el punto de partida sobre el cual construye sus conceptos principales. Marx revela cómo la teoría económica parece servir eficazmente a la ocultación de la explotación tal y como se da en el capitalismo, y esto se muestra como una motivación fundamental de todo su aparato crítico. Así, el propio Marx nos dice en los *Manuscritos* que, “el concepto del *trabajo extrañado* (de la *vida extrañada*) lo hemos hallado a partir de la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada*”<sup>221</sup>. Ahora bien, Marx se apresura en aclarar que el “secreto de la propiedad privada” es justamente que, aunque aparece como “causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del

---

<sup>220</sup> *Manuscritos de Paris, op. cit.*, p. 352.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 358.

mismo”<sup>222</sup>. Es decir, la propiedad privada es, al mismo tiempo, “el *producto* del trabajo enajenado” y “el *medio* por el cual el trabajo se enajena”<sup>223</sup>.

La Economía nacional parte del trabajo como del alma verdadera de la producción, y sin embargo, en vez de al trabajo, se da todo a la propiedad privada. En esta contradicción Proudhon ha optado por el trabajo contra la propiedad privada. Pero ya vemos que esta contradicción no es sino la del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la Economía nacional no ha hecho más que expresar las leyes del trabajo enajenado.<sup>224</sup>

Veamos, sobre la base de la consideración y de la crítica de Marx a las teorías de Proudhon, cómo se comprende esa contradicción en el seno del trabajo enajenado.

En primer lugar hay que decir que Marx parte, en su obra *La Sagrada familia*<sup>225</sup>, de reconocer el mérito de la obra de Proudhon *Qué es la propiedad*<sup>226</sup> de haber hecho, por primera vez, una auténtica ciencia de la economía política. Y este mérito, nos dice, obedece a su perspectiva a la hora de abordar la cuestión de la propiedad privada.

Todas las explicaciones de la economía nacional suponen la propiedad privada. Esta hipótesis fundamental es considerada por la economía nacional como un hecho inatacable; ella no la somete a ningún examen y, para emplear el lenguaje de Say, ni habla de aquella más que accidentalmente. Y he aquí que Proudhon somete la base de la economía nacional, la propiedad privada, al primer examen serio, absoluto al mismo tiempo que científico. He aquí el gran progreso científico que ha realizado, un progreso que revoluciona la economía

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> FRIEDRICH ENGELS Y KARL MARX, *La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Este texto fue escrito en 1844. Engels escribió los capítulos I-III, los apartados 1 y 2 del capítulo IV, el apartado 2a del capítulo VI y el 2b del capítulo VII. El resto fue redactado por Marx. Fue publicado por primera vez a finales de febrero de 1845 en Frankfurt am Main. El título "La Sagrada Familia" fue añadido por sugerencia del editor, el Sr. Lowenthal, como referencia sarcástica a Bruno Bauer y su hermano Otto.

<sup>226</sup> PIERRE-JOSEPH PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*, publicado por primera vez en 1841.

nacional y plantea, por primera vez, la posibilidad de una verdadera ciencia de la economía nacional.<sup>227</sup>

Proudhon muestra que la propiedad privada, independientemente de sus formas concretas, es la responsable de falsear las relaciones económicas. Así, mientras la economía política clásica parte de que el movimiento de la propiedad privada resulta en la riqueza, “Proudhon parte del punto de vista opuesto (...) oculto en la economía política (...) de la pobreza producida por el movimiento de la propiedad privada”.<sup>228</sup>

La primera crítica de la propiedad privada toma naturalmente como punto de partida el hecho donde la esencia contradictoria de esta propiedad aparece en la forma más tangible, más llamativa, en la que revela más al sentimiento humano; el hecho de la pobreza, de la miseria<sup>229</sup>.

Marx nos dice que la antinomia esencial de la propiedad privada se halla en el hecho de que, el proletariado y los poseedores (“la riqueza”), representan “dos formas del mundo de la propiedad privada”, y que de lo que se trata es de “determinar el lugar que uno y otro ocupan” en el seno de esa contradicción esencial<sup>230</sup>. Este lugar es descrito por Marx en relación con una cuestión que ya hemos tratado, esto es, la alienación como separación del hombre de su existencia genérica, de su potencia de acción.

La clase poseedora y la clase proletaria presentan el mismo estado de desposesión. Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella sólidamente, sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una existencia humana; la segunda, por el contrario, se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia, y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida inhumana. Ella se encuentra, para emplear una expresión de Hegel, en el rebajamiento en rebelión contra ese rebajamiento, rebelión a

---

<sup>227</sup> FRIEDRICH ENGELS Y KARL MARX, *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Ediciones Claridad, Buenos Aires, 1971, p. 46.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 50.

la cual es empujada, necesariamente, por la contradicción que existe entre su naturaleza humana y su situación, que constituye la negación franca, neta y absoluta de esa naturaleza<sup>231</sup>.

Marx nos muestra, al mismo tiempo, el mérito y el límite de la teoría de Proudhon, al decir que el francés aboga por “suprimir la expresión económica de esa alienación del hombre en relación al hombre”<sup>232</sup>, esto es, el antiguo modo de posesión y la des-posesión. El problema, o mejor dicho, el límite de la propuesta de Proudhon es el límite mismo de la crítica de la economía política, que se muestra incapaz de “liberarse de las hipótesis de la economía política”<sup>233</sup>, por lo que “la reapropiación del mundo objetivo continúa siendo considerada en la forma que la propiedad posee en la economía política”<sup>234</sup>. Como veremos, Marx profundizará en el problema que constituye este límite, hasta llegar a la feroz crítica de Proudhon que representa su obra, *Miseria de la Filosofía*<sup>235</sup>, primera presentación relevante de la crítica de la economía política de Marx.

En esta obra, Marx acusa duramente a Proudhon por su uso de la dialéctica hegeliana, así como por su incapacidad de ver más allá del horizonte burgués, al tomar las relaciones empíricas como la mera encarnación de categorías económicas, y no

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> Obra escrita por Marx en el invierno de 1846-1847. A fines de diciembre de 1846, después de leer el *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la Miseria* de Pierre Joseph Proudhon, publicado poco antes, Marx se propuso hacer una crítica de las ideas ahí expresadas. A comienzos de abril de 1847, el libro de Marx estaba terminado en lo fundamental y había sido dado a la imprenta. Vio la luz en Bruselas y París a comienzos de julio de 1847 y no se volvió a publicar durante la vida de Marx. En 1885 apareció la primera edición alemana, en traducción redactada por Engels, que escribió para dicha edición un prólogo y varias notas. Al redactar la traducción, Engels utilizó las enmiendas hechas en el ejemplar de la edición francesa de 1847 regalado por Marx 1876 a Natalia Utina. En 1886, se publicó la primera edición rusa. La segunda edición alemana de este trabajo apareció en 1892 con un pequeño prólogo escrito por Engels a fin de corregir algunas inexactitudes del texto. En 1896, después de la muerte de Engels, salió la segunda edición francesa del libro, preparada por Laura Lafargue, en la que también fueron introducidas las enmiendas hechas en el ejemplar regalado por Marx a N. Utina.

considerar estas últimas como lo que son: expresiones teóricas o abstracciones de las relaciones sociales de producción. Volveremos sobre esta cuestión más tarde, pero de momento regresemos al punto en que Marx aún muestra, orgulloso, las ideas de un Proudhon al que considera “un científico del proletariado francés”.

Proudhon no opone (...) la no-posesión a la posesión, sino que al antiguo modo de posesión, la propiedad privada, opone la posesión igualitaria. Declara que la posesión es una función social. Pero, lo que hay de interesante en una función, no es excluir a la otra, sino afirmar y realizar las fuerzas de mi propio ser.<sup>236</sup>

Marx nos dice que el desarrollo de esta idea de la posesión igualitaria no aparece adecuadamente desarrollada por Proudhon, y volvemos a ser testigos en esta cuestión de lo complicado que resulta escapar de las categorías de la economía política. Por eso, nos dirá Marx que,

La idea de la posesión igualitaria expresa, a la manera de la economía política, que el objeto como ser objetivo del hombre es, al mismo tiempo, la existencia del hombre para el otro hombre, su relación humana con otro hombre, la relación social del hombre con el hombre. Proudhon hace desaparecer, del cuadro de la alienación económica, esta alienación económica.<sup>237</sup>

Proudhon es un absoluto defensor de la igualdad, y en este sentido nos dice que la imposibilidad de establecer una medida común entre “el talento y la recompensa material” evidencia el carácter igualitario de todos los productores. Del mismo modo, muestra la falacia de una justificación de la propiedad que la derive de la posesión, y el carácter contradictorio de la propia propiedad.

Para transformar la posesión en propiedad, se necesita otra cosa que el trabajo, sin la cual el hombre dejaría de ser propietario desde que dejara de trabajar. Pero, lo que hace la propiedad, según la ley, es la posesión inmemorial, innegable, en una palabra, la

---

<sup>236</sup> *La Sagrada familia, op. cit.*, p. 58

<sup>237</sup> *Ibidem.*

prescripción: el trabajo no es más que el signo sensible, el acto material mediante el cual la ocupación se manifiesta (...)

En pleno acuerdo con Grotius, Proudhon ha expuesto que la prescripción no es un título suficiente para transformar la posesión en propiedad, y un principio de derecho en otro principio de derecho<sup>238</sup>

Ahora bien, como hemos dicho, y aunque ya en *La Sagrada Familia*, Marx apunta a ciertos límites de la teoría de Proudhon, será a raíz de la publicación de la obra *Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*, cuando se haga patente la ruptura de Marx y el filósofo francés. Así lo explica Engels en el prefacio a la primera edición alemana de *Miseria de la filosofía*:

La presente obra fue escrita en el invierno de 1846-1847, cuando Marx elaboró definitivamente los principios fundamentales de sus nuevas concepciones históricas y económicas. El libro de Proudhon *Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*, publicado poco antes, le dio pie para desarrollar estos principios fundamentales y oponerlos a los puntos de vista de un hombre que, a partir de entonces, había de ocupar el lugar más prominente entre los socialistas franceses de aquella época. Desde que, estando en París, ambos se pasaban frecuentemente las noches discutiendo sobre cuestiones económicas, sus caminos eran cada vez más divergentes; la obra de Proudhon puso de manifiesto que entre ellos mediaba ya un abismo infranqueable que no era posible ignorar, y en su respuesta Marx hizo constar la ruptura definitiva.<sup>239</sup>

Lo que Marx le reprocha fundamentalmente a Proudhon, y en general a todo el socialismo moderno, es que sus propuestas no escapan de la posición burguesa de la economía política, hasta el punto que consisten, según Marx, en una mera “aplicación igualitaria de la teoría ricardiana”<sup>240</sup>. Y en el caso de Proudhon su crítica se extiende también a su falta de rigor:

---

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>239</sup> KARL MARX, *Miseria de la filosofía*, Ediciones siglo veintiuno, México, 1987, p. 167.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 168.

“el método histórico y descriptivo” del señor Proudhon es bueno para todo, responde a todo y lo explica todo. En particular cuando se trata de explicar históricamente “el origen de una idea económica”.<sup>241</sup>

Marx reconoce, como ya hemos visto, a la economía política que parta del trabajo “como verdadera alma de la producción”, pero, tal y como nos dice en *los Manuscritos*, “en vez de al trabajo, se da todo a la propiedad privada”<sup>242</sup>. Y Marx, en este punto nos muestra el posicionamiento de Proudhon dentro de este círculo de la economía de tinte burgués, diciéndonos que, partiendo de la contradicción entre propiedad privada y trabajo “Proudhon ha optado por el trabajo contra la propiedad privada”<sup>243</sup>. Esto no deja de ser un error, puesto que de lo que se trata, según Marx, es de comprender que esa contradicción aparente no es más que “la contradicción del *trabajo enajenado consigo mismo*”<sup>244</sup>, y por ello, lo que ha hecho la economía política ha sido, simplemente, expresar las leyes de ese trabajo enajenado.

La Economía nacional comienza reconociendo aparentemente al hombre, su independencia, su autonomía, etc., y, al incorporar en él mismo la propiedad privada, se libera a sí misma de las *determinaciones* locales, nacionales, etc. *de la propiedad privada* como de algo *externo*. (...) Es lo que hace cuando –sin preocuparse por las contradicciones aparentes en que le enreda esta doctrina- desarrolla el *trabajo* como la *única esencia de la riqueza* mucho más *exclusivamente* y por tanto con *más fuerza y consecuencia*, muestra la *inhumanidad* de estas consecuencias -contra lo que pensaba en un principio- y por último (la escuela de *Ricardo*) da el golpe de gracia a la *renta del suelo*, último resto *individual, natural*, de propiedad privada y de fuente de riqueza aún intacto por la dinámica del trabajo (...) El *cinismo* de la Economía nacional aumenta desde Smith, (...) también absolutamente su enajenación frente al hombre es cada vez mayor y más consciente que en sus predecesores”<sup>245</sup>

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>242</sup> *Manuscritos de París, op. cit.*, p. 358.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 371-372.



En *Miseria de la filosofía*, Marx desarrolla, como hemos dicho, su primera presentación de la crítica de la economía política. A partir de su análisis de los límites de la obra de Proudhon, muestra cómo los economistas presentan las relaciones de producción burguesas como naturales y eternas, “unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza”<sup>246</sup>, “son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad”<sup>247</sup>.

(...) hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas.<sup>248</sup>

Así, al tomar Proudhon las categorías económicas burguesas del mismo modo que lo hacen los propios economistas burgueses, y al tiempo, introducir la filosofía hegeliana, sin acabar de comprenderla, nos dirá Marx que lo que esto pone de manifiesto es que,

Pretende flotar sobre burgueses y proletarios como hombre de ciencia, y no es más que un pequeño burgués, que oscila constantemente entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo.<sup>249</sup>

Así pues, en su primera obra *Qu'est-ce que la propriété?*, según Marx<sup>250</sup>, Proudhon tiene la misma relación con Saint-Simon y Fourier que Feuerbach mantiene con Hegel, lo que quiere decir que, aunque Feuerbach se muestra evidentemente más pobre si lo comparamos con Hegel, representa un punto de inflexión con respecto a la

---

<sup>246</sup> *Miseria de la filosofía*, op. cit., séptima y última observación, p. 104.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>250</sup> aquí reproducimos las opiniones que Marx resume en la carta a J B Schweizer de 24 de Enero de 1865 (primera publicación: *Der Social Demokrat*, Nos. 16, 17 y 18, Febrero 1, 3 y 5, 1865), *Ibidem*, pp. 159-166.

filosofía hegeliana, al poner al acento en algunos puntos oscuros de esta. Y lo mismo ocurre con Proudhon respecto al socialismo. Pero el mayor defecto de esta obra es que Proudhon incluye la totalidad de las relaciones económicas en el concepto legal de propiedad, al no analizar críticamente la economía política.

Marx encuentra en la obra *Philosophie de la misère ou Système des contradictions économiques*, la respuesta no formulada a la cuestión *Qu'est-ce que la propriété?*, puesto que aquí ya parece darse cuenta Proudhon de que esta respuesta solo puede venir del análisis crítico de la economía política. Ahora bien, una serie de errores imperdonables, según la perspectiva marxiana, harán que esta empresa resulte estéril. Marx nos dice que Proudhon pretende presentar el sistema de categorías económicas de forma dialéctica, aunque con una comprensión muy precaria de la dialéctica científica, y un recurso constante a las ilusiones de la filosofía especulativa, que le conduce a tomar las categorías económicas como ideas preexistentes y eternas. Tampoco su conocimiento de la economía política es suficiente como para llevar a cabo su crítica, dirá Marx, y esto se muestra especialmente evidente en su manera de comprender el valor de cambio, una categoría absolutamente central, y que en Proudhon aparece confusa, incorrecta y superficial, errando incluso en su comprensión de la interpretación utópica de la teoría del valor de Ricardo.

Toda relación económica tiene su lado bueno y su lado malo: este es el único punto en que el señor Proudhon no se desmiente. En su opinión, el lado bueno lo exponen los economistas, y el lado malo lo denuncian los socialistas. De los economistas toma la necesidad de unas relaciones eternas, y de los socialistas esa ilusión que no les permite ver en la miseria nada más que la miseria. Proudhon está de acuerdo con unos y otros, tratando de apoyarse en la autoridad de la ciencia. En él la ciencia se reduce a las magras proporciones de una fórmula científica; es un hombre a la caza de fórmulas. De este modo, el señor Proudhon se jacta de ofrecernos a la vez una crítica de la economía política y del comunismo, cuando en realidad se queda muy por debajo de una y de otro. (...) Pretende ser la síntesis y no es más que un error compuesto<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> *Miseria de la filosofía, op. cit.*, p. 82.

Proudhon, al decir que “la serie de *evoluciones económicas* comienza con la división del trabajo”<sup>252</sup>, nos repite un problema que Marx enuncia en los *Manuscritos* del siguiente modo:

(...) sobre la *esencia* de la *división del trabajo*, es decir, sobre esta *figura enajenada y extrañada* de la *actividad humana como actividad a nivel de la especie*, los economistas se expresan muy confusa y contradictoriamente.<sup>253</sup>

Y Proudhon va más allá en este problema, puesto que, al igual que con el resto de relaciones económicas, nuestro autor la contempla en su aspecto positivo y en su aspecto negativo: si por un lado, la división de trabajo “considerada en su esencia”, “es el modo de realizar la igualdad de condiciones y de inteligencias”<sup>254</sup>, por el otro se ha convertido en una fuente de miseria. Al mismo tiempo, Proudhon se “burla de la historia” al “querer comenzar por división del trabajo en general, para luego llegar a uno de los instrumentos específicos de la producción, a las máquinas”<sup>255</sup>.

Las máquinas no constituyen una categoría económica, como tampoco el buey que tira del arado. Las maquinas no son más que una fuerza productiva. La fábrica moderna, basada en el empleo de las máquinas, es una relación social de producción, una categoría económica<sup>256</sup>.

Y Marx le hace una observación crítica fundamental a la idea de Proudhon de que la división del trabajo, “la separación de las diversas partes del trabajo”<sup>257</sup>, que, según el autor francés “permite a cada uno dedicarse a la especialidad que más le

---

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>253</sup> *Manuscritos de París, op. cit.*, p. 399.

<sup>254</sup> PIERRE-JOSEPH PROUDHON, *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria, Volumen 1*, Libr. de Alfonso Durán, 1870 (digitalizado 2011).

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 87.

agrade”<sup>258</sup> y “data desde el comienzo del mundo”<sup>259</sup>, en realidad “existe solamente en la industria moderna, bajo el régimen de la competencia”<sup>260</sup>. Así pues, para Marx, “Con la *división del trabajo* la economía nacional expresa la *socialidad del trabajo* dentro de la enajenación”<sup>261</sup>, de que es, en última instancia, “el establecimiento extrañado; enajenado, de la actividad humana como una actividad genérica real o como actividad del hombre en cuanto ser genérico”<sup>262</sup>. La división social del trabajo, tal y como ha sido desarrollada históricamente, condiciona la actividad productiva bajo la forma del trabajo útil, esto es, trabajo que crea la mercancía. El trabajo asalariado, en tanto que forma de pleno desarrollo del trabajo enajenado, se convierte en la relación a abolir como camino fundamental para la abolición de la propia alienación, pues como nos dice Marx,

El salario es consecuencia directa del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa directa de la propiedad privada. Por consiguiente ambos [salario y propiedad privada], son [solo] aspectos [distintos de una misma realidad] y tienen que caer juntos.<sup>263</sup>

La única solución a todas las “oposiciones *teóricas*”, tales como “subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad”<sup>264</sup> la encontraremos para Marx solo en “la energía práctica del hombre”<sup>265</sup>, como “tarea real de la vida”<sup>266</sup> y no teórica. De este modo, podemos concluir este apartado viendo cómo, en realidad, forman parte de la misma cosa las dos concepciones de la praxis que se han derivado de

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> *Manuscritos de París, op. cit.*, p. 399.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 359.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

la filosofía marxiana. La praxis como opuesta a la teoría, en tanto que capacidad transformadora y no solo interpretativa del mundo, y la praxis como actividad vital, libre y creadora. Porque “el hombre produce universalmente (...) hasta que se ha liberado de la necesidad física no comienza a producir verdaderamente”<sup>267</sup>.

### 4.3. Algunas categorías para pensar a Marx después de Marx.

#### 4.3.1. Crisis y composición orgánica del capital.

En el capítulo XXIII del Libro I de *El Capital*<sup>268</sup>, Marx investiga “la influencia del acrecentamiento del capital sobre la suerte de la clase obrera”, y se afirma que el factor más importante en esto es la “composición del capital” y sus cambios. Esta composición puede concebirse como una relación “técnica” –la composición técnica–, o como una relación de valor –composición en valor–, pero Marx utiliza un tercer concepto para referirse a la “correlación” que hay entre ambas, de forma que denomina a la segunda, “en tanto se determina” por la primera y refleja sus variaciones, “composición orgánica del capital”. Marx nos dice que la composición “técnica” del capital es simplemente la relación entre medios de producción y trabajo vivo, y que a una misma relación de este tipo le puede corresponder una relación en valor distinta dependiendo de los medios de producción que se usen (por ejemplo, porque en una esfera se use hierro y en otra cobre). La composición en valor (orgánica) está determinada por su composición técnica. A Marx le interesa remarcar que una diferente composición del capital hace que capitales de igual magnitud generen “ganancias desiguales”.

---

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>268</sup> A partir de ahora todos los entrecomillados son referencias textuales que aparecen en este capítulo. Como texto auxiliar hemos utilizado el apéndice de la obra de HAL DRAPER, *The Marx–Engels Encyclopedia*, Schocken Books, New York, 1985–1986 (traducido y adaptado al castellano por Diego Guerrero).

Marx señala que la acumulación de capital es crecimiento del capital por un lado, y al mismo tiempo, “aumento del proletariado”. Esto conlleva que la acumulación, su ley, excluya cualquier descenso en el grado de explotación que implique una amenaza a la relación capitalista. De hecho, la “superpoblación relativa”, o liberación de obreros, es consecuencia de la composición creciente del capital. Es por ello que cuando Marx nos dice que “los dados están trucados” respecto al mercado mundial, lo que quiere decir es que el capital opera a la vez en el lado de la demanda y en lado de la oferta. El capital pone la demanda de obreros y al mismo tiempo, mediante la creación de la superpoblación relativa, o “ejército industrial”, incrementa su oferta, aumentando la competencia entre trabajadores. El capital crea un ejército industrial, que a la vez y sucesivamente, sufren del “ocio forzoso” del desempleo y del “exceso de trabajo” cuando están ocupados.

La sobrepoblación relativa o ejército de reserva se da en tres formas: adopta tres formas de existencia principales: “fluctuante, latente y estancada”. La fluctuante es la típica de la industria y hace que aumente la ocupación femenina y que el obrero de edad mediana se convierta enseguida en “desgastado y caduco”, que deba ser remplazado por personal más joven. La latente es típica de la agricultura, y consiste en ese exceso de población rural “siempre a punto de convertirse” en proletariado urbano o manufacturero. La estancada la forma el empleo “irregular” de lo que hoy llamaríamos la economía “negra o sumergida”, y que entonces era sobre todo la “industria domiciliaria”: se caracteriza por unas condiciones de vida “por debajo del nivel medio normal”. Junto a estas tres capas –o por debajo– se encuentra el “sedimento” inferior que forman los “pobres”, o esfera del “pauperismo”, a su vez compuesto por tres categorías: los que pueden aún trabajar; los incapacitados para ello (viejos, mutilados, degradados, etc.); y los “huérfanos e hijos de indigentes”, todo ello aparte del lumpen proletariado propiamente dicho (vagabundos, delincuentes, prostitutas). Con el incremento de la riqueza capitalista, aumenta no solo la proporción del proletariado que integra el ejército laboral de reserva y el pauperismo, sino la “miseria” y “precariedad” de estas capas: esta es la “ley general, absoluta”, de la acumulación capitalista.

Como sabemos, el modo capitalista tiende al “desarrollo absoluto de las fuerzas productivas”, y lo hace a través de una valorización acelerada. Este proceso va irremediablemente acompañado de una baja de la tasa de ganancia, por lo que se hace necesario al mismo tiempo, el movimiento de desvalorización periódica del capital existente para contener esa baja. Es de este movimiento contradictorio del que surgen las crisis del proceso de producción, que incluyen las paralizaciones de este proceso. Esta cuestión de la baja de la tasa de ganancia, y su ley tendencial, llevó a interpretar el capitalismo como un sistema que, al tiempo que producía crisis cada vez más extensas, se encaminaba hacia su propio colapso. Ahora bien, como veremos en el apartado 5. 1. A vueltas con la “baja tendencial de la tasa de ganancia”, el capitalismo no puede entenderse, como muestra Foucault, como una única figura, y por lo tanto, el relato de su colapso no resulta creíble. También nos señalan Deleuze y Guattari que el capital tiende constantemente a “superar los límites” que le son inmanentes, levantando de nuevo estos límites, a escala siempre ampliada.

#### 4.3.2. *General Intellect*

El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect*, para ser remodeladas conforme al mismo<sup>269</sup>

Marx acuñó la expresión de *general intellect*, intelecto general, referido al saber abstracto, la ciencia o el conocimiento impersonal. El *general intellect*, nos dirá Marx, imprime su forma al propio proceso vital de la sociedad. Como dice Virno, constituye una realidad preindividual histórica. Marx parece reconocer este *general intellect* como el eje central de la producción de la riqueza, entendida como plusvalor absoluto y relativo.

---

<sup>269</sup> KARL MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858. Grundrisse*, Madrid, siglo XXI, 1972, vol. 2, p. 230.

Abordaremos en profundidad en la siguiente sección de este trabajo, las interpretaciones que se han hecho de este concepto de *general intellect*, interpretaciones que como veremos, lo han dotado de una amplitud que ni siquiera Marx pareció darle en su momento. Paolo Virno y Carlo Vercellone<sup>270</sup> se han ocupado de esta cuestión más que ningún otro autor. Difieren fundamentalmente en que para Virno, la noción marxiana debe considerarse solo como capital fijo, mientras que Vercellone considera que no puede limitarse a este.

El llamado “Fragmento sobre las máquinas”, al que pertenece el texto mencionado al inicio de este apartado, extraído de los *Grundrisse*, se inserta dentro de la discusión de Marx sobre el plusvalor relativo. El plusvalor relativo, nos dice, resulta del incremento de la productividad que disminuye los costes salariales (tomando el nivel del salario real y la duración de la jornada laboral como elementos dados). Este incremento hace posible reducir el tiempo de trabajo necesario (tiempo de trabajo dedicado a producir el valor equivalente al coste del salario), incrementando así el plustrabajo y, consecuentemente, la plusvalía.

La productividad puede incrementarse de diversas formas. Algunas de estas formas son la cooperación social (cooperación entre trabajadores en el proceso de producción), el incremento de la especialización, o la transformación de los instrumentos, esto es, de las herramientas y de las máquinas. Las máquinas superan los límites de la destreza instrumental humana por su precisión, regularidad y fuerza. Es por ello que, la revolución de los instrumentos de producción no es una faceta secundaria del capital, sino una determinación esencial de la forma de éste, en tanto que representa una parte fundamental del capital fijo.

Pero lo que permite que la máquina realice el mismo trabajo que antes realizaba el trabajador, es el análisis y la aplicación de las leyes mecánicas y químicas, y esto tiene lugar gracias a la investigación y el conocimiento científico. Esta forma de extracción del

---

<sup>270</sup> PAOLO VIRNO, “General Intellect”, *Historical Materialism* 15/3 (2007), y CARLO VERCELLONE, “From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism”, *Historical Materialism* 15/1 (2007).



plusvalor relativo, por lo tanto, presupone que las ciencias estén al servicio del capital, que la invención y la innovación se conviertan en negocio, y la aplicación de la ciencia a la producción se convierta en el factor que determina la demanda de investigación científica. Es en este contexto en que encontramos la noción de *general intellect* en Marx. Marx nos dice que el *general intellect*, convertido en fuerza productiva, tiene el poder, al aparecer como ajeno al trabajador individual, de reducir a un «residuo miserable» el trabajo asalariado.

Como veremos más adelante, este concepto es fundamental para analizar la mutación del trabajo en el postfordismo, puesto que la tesis del trabajo inmaterial, del trabajo biopolítico, partirá de esta relevancia renovada que se le dará, desde el operismo italiano a esta noción marxiana.



# 5. Sacando a Marx de los límites del marxismo: Foucault, Deleuze, Guattari y el pensamiento político italiano.

---

## 5.1 A vueltas con la *baja tendencial de la tasa de ganancia*

Como ya he explicado en el bloque anterior, en la sección tercera del Libro III de *El Capital*, encontramos la formulación de la llamada *Ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia*. Lo problemático de esta cuestión va a resultar en una serie de tesis de autores como Foucault, Deleuze, Guattari o Negri, que me parecen fundamentales en el desarrollo de las críticas del capitalismo. En este capítulo veremos cómo afrontan esta problemática estos autores.

En primer lugar, atenderemos a la inclusión de esta cuestión dentro del análisis del liberalismo, del ordoliberalismo y del neoliberalismo que realiza, a modo de excepcional incursión en la historia contemporánea, el filósofo Michel Foucault.

Luego comprobaremos cómo Deleuze y Guattari nos llevan a este problema a partir de la consideración de la inmanencia capitalista, y de la reivindicación de una interpretación del dinero en función de las prácticas.

Por último, con Negri veremos una propuesta teórica articulada desde la consideración práctica del comunismo, en lo que podemos considerar su hipótesis de la autovalorización obrera.

### 5.1.1. De la fuerza de trabajo a la idoneidad-máquina: la teoría neoliberal del capital humano explicada por Foucault.

La cuestión de la baja tendencial de la tasa de ganancia es abordada por Foucault dentro de su análisis de la teoría neoliberal del capital humano. Foucault nos muestra los análisis neoliberales con el objetivo de poner de manifiesto la urgente necesidad de atender a los efectos, a las connotaciones que estas teorías producen, no solo en el plano político.

Una de las cuestiones que reintroducen los teóricos neoliberales en la teoría económica, es la de la baja tendencial de la tasa de ganancia, pero, evidentemente, su enfoque es completamente diferente respecto al resto. Los análisis neoliberales se alejan, lógicamente, de la interpretación tanto marxista, como la de la llamada doctrina del imperialismo, pero también del enfoque de autores como Max Weber y Schumpeter, cuando abordan la cuestión de la innovación.

Como sabemos, para Schumpeter, la innovación es lo que permite la corrección de manera efectiva de la baja tendencial de la tasa de ganancia, y esta innovación tiene que ver con la presencia espontánea y desestabilizadora del espíritu empresarial. Pero los teóricos neoliberales van a discrepar en cuanto a que quepa esperar esa corrección de algún tipo de cualidad intrínseca, que se manifiesta de manera espontánea, en la dinámica del capitalismo. Por el contrario, la innovación, según nos explican, debe entenderse como “la renta de cierto capital, el capital humano, o sea el conjunto de las inversiones que se han hecho en el hombre mismo”<sup>271</sup>. Es de vital importancia, en este punto, tal y como nos muestra Foucault, comprender el alcance de los análisis neoliberales, puesto que reintroducen una serie de cuestiones fundamentales de la economía política, en la teoría más amplia del capital humano.

La teoría del capital humano tiene su punto de partida en la conferencia pronunciada por T. W. Schultz en 1960 en la *American Economic Association*, donde fue

---

<sup>271</sup>MICHEL FOUCAULT, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Ediciones Akal, 2009, p. 235.

acuñado por primera vez el término como sinónimo de educación y formación. En palabras de Schultz, “al invertir en sí mismos, los seres humanos aumentan el campo de sus posibilidades. Es un camino por el cual los hombres pueden aumentar su bienestar”<sup>272</sup>, por lo que podemos considerarla dentro de una línea que comenzó a ver la educación y la formación como elemento relevante en la economía.

Hay que comprender que la teoría del capital humano se enmarca dentro de los supuestos básicos de la escuela neoclásica. Estos principios son: la existencia de un mercado de trabajo perfectamente competitivo, la racionalidad e individualismo en las decisiones de los agentes, el flujo de información perfecta y la existencia de un mercado de capitales competitivo (es decir, fácil acceso a las fuentes de financiación). La mayor parte de las críticas de esta teoría confluyen en la consideración de que estos supuestos muestran un ideal, y en absoluto existen en la economía real. Pensemos en el caso de Schumpeter, para quien lejos de ser un obstáculo que no se dé realmente la competencia perfecta, no es en absoluto deseable que así sea, puesto que:

La introducción de nuevos métodos de producción y de nuevas mercancías difícilmente podría concebirse en una situación de competencia perfecta —y perfectamente inmediata— desde el comienzo. Y esto quiere decir que la mayor parte de lo que llamamos progreso económico es incompatible con ella (...). A este respecto, la competencia perfecta no solo es imposible sino inferior y no tiene ningún derecho de ser puesta como un modelo de eficiencia ideal.<sup>273</sup>

Por su parte, algunas modernas teorías de la empresa, sin ir más lejos, tienden también a rechazar estos supuestos de la teoría económica, y consideran que el comportamiento de los individuos se basa en una racionalidad limitada, que además parten de una información incompleta, y que su actitud es fundamentalmente oportunista. No vamos a entrar en las críticas que desde la economía se han hecho a la

---

<sup>272</sup> Conferencia pronunciada por Theodore W. Schultz en 1960, en la *American Economic Association*.

<sup>273</sup> J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Unwin University Books, 1966, pp. 105-106.

teoría del capital humano, algunas de las cuales son fundamentalmente críticas a los principios de la escuela neoclásica (desde la llamada “síntesis neoclásica”<sup>274</sup> del economista británico Alfred Marshall, hasta la economía ortodoxa o *mainstream* de la actualidad). Lo que nos parece interesante es ahondar en la motivación que pudo llevar a un filósofo como Foucault, a adentrarse en el campo de la historia contemporánea, para desvelar la utilidad de los análisis neoliberales.

El análisis de la teoría del capital humano que lleva a cabo Foucault se sitúa, como hemos dicho ya, dentro de su estudio general del liberalismo como marco general de la biopolítica, y que aparece formulado por el filósofo en el curso dictado en el Collège de France entre enero y abril de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*<sup>275</sup>. Como punto de partida, Foucault, a la hora de examinar la llamada teoría del capital humano, obliga, metafóricamente hablando, a los teóricos neoliberales, quienes “en la práctica nunca discuten con Marx”<sup>276</sup>, a sentarse frente a él, puesto que son ambos pensamientos los que, a diferencia de lo que ocurre con la economía política clásica, se ocupan de introducir el trabajo en el análisis económico. Los teóricos neoliberales advierten que el trabajo constituye la página en blanco de la economía política clásica, pero al mismo tiempo parecen olvidar que esa misma advertencia fue lo que motivó la filosofía de Marx. Veamos en primer lugar la evolución de esta noción en la obra de Marx.

Como ya hemos desarrollado en la segunda parte de este trabajo, fue en 1847 con la obra *Trabajo asalariado y capital*, cuando Marx sustituye la noción de “trabajo” por la de “fuerza de trabajo”, separándose así del resto de economistas al desarrollar sus

---

<sup>274</sup> La mayor contribución a la economía de Alfred Marshall (1842-1924) fue sistematizar las teorías económicas clásicas y el desarrollo del concepto de utilidad marginal. Subrayó la importancia del análisis minucioso y la necesidad de adecuar las teorías a los nuevos acontecimientos. En 1890 publicó su obra capital, *Principios de economía*, que durante muchos años fue el principal libro de economía de todo el mundo.

<sup>275</sup> MICHEL FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Seuil/Gallimard, 2004.

<sup>276</sup> *Nacimiento de la biopolítica, op. cit.*, p. 223.

propias categorías analíticas. Marx reivindica enérgicamente haber sido el primero en la historia de la economía política en aclarar la dualidad contenida en el trabajo representado en la mercancía, aspecto tan importante que para él constituye el eje sobre el que gira toda la teoría económica. Marx fue el primero en añadir a la dualidad que ya se contemplaba en la mercancía entre valor de uso y valor de cambio, la dualidad valor de uso y valor. Esto lo podemos ver en la definición de trabajo abstracto:

Cualquier acto de trabajo puede ser considerado independientemente de sus características específicas, como simplemente el gasto de fuerza de trabajo humano (...) El gasto de trabajo humano considerado en este aspecto es creador de valor, y se le denomina "trabajo abstracto". Trabajo abstracto y trabajo concreto no son actividades diferentes, son la misma actividad considerada en sus distintos aspectos.<sup>277</sup>

Foucault se refiere justamente a esto cuando nos muestra que, para Marx, el trabajo está "amputado de toda su realidad humana, todas sus variables cualitativas (...) la lógica del capital solo retiene del trabajo la fuerza y el tiempo"<sup>278</sup>. Y es en esta consideración de la abstracción del trabajo donde nos dice Foucault que Marx y el neoliberalismo se encuentran para colisionar y apartarse de nuevo. Para Marx, la fuerza de trabajo, es decir, el conjunto de facultades físicas y mentales que existen en la personalidad de un ser humano, es la mercancía específica que posee el especial valor de uso de ser fuente de valor<sup>279</sup>. Pero se deben dar ciertas condiciones, históricas y no naturales, para que esta fuerza de trabajo se haya convertido en una mercancía y el propietario del dinero pueda encontrar en el mercado al "obrero o trabajador libre". Como ya sabemos, este obrero debe ser libre o estar liberado en un doble sentido: debe disponer de su fuerza de trabajo como mercancía propia, y al mismo tiempo debe carecer de otras mercancías que él mismo pudiera vender para ganarse la vida o para gastar en ellas su fuerza de trabajo.

---

<sup>277</sup>TOM BOTTOMORE (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought (2nd edition)*, Blackwell Publishing, Oxford, 1991, p. 1. (Traducción mía).

<sup>278</sup>*Nacimiento de la biopolítica, op. cit.*, p. 223.

<sup>279</sup>El carácter bifacético del trabajo es tratado en el primer capítulo de la primera sección de *El Capital I*.

Cualquier trabajo complejo o cualificado, como ya hemos dicho en capítulos anteriores, queda reducido a trabajo simple en el momento en que de lo que se trata es de medir la cantidad, es decir, en cuanto que sea cualitativamente equiparable a cualquier otro como mero gasto fisiológico del organismo de los hombres sociales. De este modo, todos los trabajos pueden considerarse fases sucesivas del mismo proceso laboral y partes del mismo valor global. Así, para Marx, la abstracción del trabajo procede de la mecánica real de los procesos económicos, o como dice Foucault, “Marx reprocha al capitalismo real haber abstraído la realidad del trabajo”<sup>280</sup>.

Por el contrario, desde el pensamiento neoliberal, la abstracción es comprendida como el resultado de la precariedad de la reflexión que la economía política clásica hace sobre esta noción, como nos muestra Foucault cuando señala:

Los neoliberales dicen: el trabajo formaba parte con toda legitimidad del análisis económico, pero el análisis económico clásico, tal como se lo encaraba, no era capaz de hacerse cargo de ese elemento del trabajo. Bueno, nosotros sí lo hacemos.<sup>281</sup>

Es “ese elemento” del que se hacen cargo los análisis neoliberales lo que Foucault conceptualiza como “descomposición del trabajo en capital y renta”<sup>282</sup>.

Con la concepción neoliberal del trabajador como sujeto económico activo, resultado del cambio de paradigma que sitúa el análisis desde el punto de vista del trabajador, la noción de salario se torna fundamental para comprender en qué consiste este análisis económico del trabajo. Veamos lo que nos dice Foucault:

Desde el punto de vista del trabajador, el salario no es el precio de venta de su fuerza de trabajo, es un ingreso.<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> *Nacimiento de la biopolítica, op. cit.*, p. 223.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 226.



(...) el salario no es otra cosa que la renta afectada a cierto capital, un capital que va a calificarse de capital humano en cuanto, justamente, la idoneidad-máquina de la que constituye una renta no puede dissociarse del individuo humano que es su portador.<sup>284</sup>

Foucault nos dirá que el análisis económico del trabajo que realiza el pensamiento neoliberal, al hacerse desde la perspectiva del trabajador, convierte a este en una suerte de empresa para sí mismo, abriendo así el análisis economicista a lo no económico. Desde esta perspectiva, se lleva a cabo una reinformación de la sociedad de conformidad con el modelo de la empresa<sup>285</sup>. O como lo expresa acertadamente Maurizio Lazzarato en su estimulante obra *The making of the indebted man*:

Las realizaciones subjetivas que el neoliberalismo había prometido (“todos accionistas, todos propietarios, todos empresarios”) nos precipitan hacia la condición existencial de ese hombre endeudado, responsable y culpable de su propia suerte<sup>286</sup>

Foucault nos muestra fundamentalmente dos aspectos de los análisis neoliberales. En primer lugar, un tratamiento de los comportamientos no económicos a través de una clave de inteligibilidad economicista, y en segundo lugar, una crítica y estimación de la acción del poder público en términos de mercado. Son las consecuencias de considerar la actividad del hombre bajo la clave inversión-inversor. Las condiciones de vida son la renta de un capital, si aplicamos sobre el hombre la lente del análisis economicista. Para comprender en qué consiste esta relación inversión- inversor, debemos retomar la evolución del concepto de capital humano desde su aparición en la década de 1960, pues ha ido tomando diferentes definiciones, tanto en sus componentes, como en su alcance.

La educación constituyó en sus inicios el eje fundamental de esta noción. Así nos lo indica el economista norteamericano Robert Solow<sup>287</sup>, para quien el progreso técnico

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>286</sup> MAURIZIO LAZZARATO, *The Making of the Indebted Man*, Semiotext(e), Amsterdam, 2012, p. 9.

es el factor clave para el crecimiento económico, y la inversión en capital humano es un mecanismo eficaz para contrarrestar la desigualdad, como efecto no deseado de ese crecimiento. De este modo, el conocimiento cumple dos funciones fundamentales en el crecimiento económico, resultando que el factor humano, el ser humano como sujeto económico, pasa a un lugar privilegiado para explicar el crecimiento y desmentir la ley de la baja tendencial formulada por Marx, y reformulada por la doctrina del imperialismo. El colapso no solamente quedaba pospuesto *sine die*, sino que se mostraba inconcebible dentro de una teoría económica que consideraba como eje fundamental el análisis fino de la composición del capital humano. Y es dentro de ese análisis donde aparece con fuerza el fenómeno de la innovación.

Según Schultz, invertir en escolarización, salud, en la forma de crianza de los niños, en profesionales, en investigación, es invertir en capital humano<sup>288</sup>. El centro de la teoría de capital humano, está en tomar la educación y capacitación como formas de inversión que producen beneficios a futuro, con mayores ingresos para las personas con educación, y por ende, para la sociedad. Edward Denison<sup>289</sup>, en esta línea, estudió el crecimiento económico de Estados Unidos, llegando a la conclusión que en el periodo de 1929 a 1957, el aumento de la educación elevó la calidad de la fuerza de trabajo<sup>290</sup>. Pero no solo es una cuestión de educación. En realidad, el capital humano está compuesto por elementos innatos y por elementos adquiridos. Y la toma en consideración de ambos tipos de elementos no deja de desvelarnos de nuevo la tentativa de los análisis neoliberales de descifrar, en términos económicos, cuestiones tradicionalmente no económicas, fundamentalmente comportamientos, pero no solamente comportamientos. En este sentido, no deja de ser paradigmático que uno de

---

<sup>287</sup> Robert Merton Solow (1924) es un economista americano conocido por sus trabajos sobre crecimiento económico, que culminaron con el modelo de crecimiento exógeno al que se le dio su nombre.

<sup>288</sup> THEODORE W. SCHULTZ, *Investment in Human Beings*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

<sup>289</sup> Edward Fulton Denison (1915- 1992) fue un economista americano. Fue pionero en medir el PIB de EEUU y uno de los fundadores de la contabilidad del crecimiento.

<sup>290</sup> EDWARD F. DENISON, *The Sources of Economic Growth in the United States & the Alternatives Before us*, Nueva York, 1962.

los exponentes más importantes de la teoría del capital humano, Gary Stanley Becker, obtuviera el Premio Nobel de Economía en 1992 por el mérito de haber extendido el dominio del análisis microeconómico a un abanico de comportamientos humanos que se situaban fuera del mercado.

Existe claramente un momento a partir del cual el abanico de temas en los que se utiliza la teoría del capital humano se amplió considerablemente, dando lugar a que el mismo concepto se haya constituido en un tema de investigación por sí mismo, extendiéndose más allá de la economía, a otras ciencias. Este momento podríamos fecharlo en el año 1974, cuando se celebra el II Congreso sobre el capital humano, organizado por Schultz, bajo el título "*Marriage, Family, Human Capital, and Fertility*"<sup>291</sup>. En este congreso, Becker, presentó su teoría del matrimonio, teoría que cristalizó en 1981 con su libro *A treatise on the family*<sup>292</sup>. Justamente a esto se refería Foucault cuando nos mencionaba esa "forma de problemática que en la actualidad se encuentra en estado de emulsión". Y con ello nos mostraba cómo el problema de la genética entraba de lleno en el terreno del pensamiento económico de la mano de la teoría del capital humano.

Es necesario detenerse un momento en esta cuestión de lo que Foucault anuncia a modo de advertencia:

Cuando una sociedad se plantee el problema de la mejora de su capital humano en general, no podrá dejar de encarar, o, en todo caso, exigir la cuestión del control, el filtro, el mejoramiento del capital humano en los individuos, en función, claro, de las uniones y procreaciones que resulten. Y en consecuencia, el problema político de la utilización de la

---

<sup>291</sup> Las conferencias del congreso aparecieron publicadas en el volumen 82, número 1, parte II, marzo/abril 1974, en *Journal of Political Economy*, por el National Bureau of Economic Research.

<sup>292</sup> GARY S. BECKER, *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge, 1981 (edición aumentada en 1991).

genética se formula entonces en términos de constitución, crecimiento y mejora del capital humano<sup>293</sup>

Ahora bien, creemos que la cuestión de la genética tomada desde la lente de la economía adquiere un cariz más aterrador, si se nos permite la palabra, cuando se desplaza desde el plano de las decisiones individuales, al plano de las poblaciones tomadas como unidades, con sus factores susceptibles de ser medidos e introducidos en la posibilidad del cálculo económico. Veamos un ejemplo de lo que queremos decir.

El 3 de febrero de 2013, en la sección de economía del diario el Mundo, aparecía el siguiente titular: “Un estudio sugiere que un cambio genético en Bolivia aumentaría su PIB en un 41%”. El artículo comenzaba de la siguiente forma:

Si Bolivia incrementara la baja diversidad genética de su población en un 1%, su PIB podría crecer un 41%. Del mismo modo, si Etiopía redujera en un 1% su altísima diversidad genética, su ingreso por persona crecería un 21%. Estas son dos de las conclusiones - calculadas con números del año 2000- de un estudio llamado a causar controversia y que se titula La hipótesis ‘Memorias de África, variabilidad genética humana y desarrollo económico comparado’ de los economistas Quamrul Ashraf (Williams Collège) y Oded Galor (Brown University).<sup>294</sup>

El artículo nos habla de un estudio realizado por los economista Ashraf y Galor y que, contra todo pronóstico, fue publicado por la prestigiosa revista *American Economy Review*, hecho que no dejaba de otorgar veracidad a la hipótesis de los autores. Si se nos permite decirlo, creemos que ante unas declaraciones de este tipo no hay motivo para el escándalo, fundamentalmente si no queremos pecar de ingenuos. En este sentido, nos gustaría reproducir un fragmento de una entrevista de Foucault, que nos da las claves sobre cómo tomar este tipo de análisis, y, aunque nuestro autor se refiere a otro tiempo, creo que igualmente nos será muy útil, tanto ahora como en próximas cuestiones similares que iremos revelando.

---

<sup>293</sup> *Nacimiento de la biopolítica, op. cit., p. 232.*

<sup>294</sup> <http://www.elmundo.es/elmundo/2013/02/03/economia/1359914191.html>

Cuando se miran los documentos, sorprende el cinismo con que la burguesía del siglo XIX decía exactamente lo que hacía, lo que iba hacer y por qué. Para ella, poseedora del poder, el cinismo era una forma de orgullo. Y la burguesía, salvo a ojos de los ingenuos, no es en modo alguno tonta ni cobarde, sino inteligente y audaz. Y dijo perfectamente lo que quería. (...) Al lado de (...) textos sacralizados, una estrategia absolutamente consciente, organizada y reflexionada se lee con claridad (...) que constituyen el discurso efectivo de una acción política. La lógica del inconsciente debe ser sustituida, pues, por una lógica de la estrategia, y la prioridad concedida en nuestros días (...) debe reemplazarse por las tácticas con sus correspondientes dispositivos<sup>295</sup>.

Dicho esto, volvamos a las tesis de Ashraf y Galor. La idea fundamental que subyace a este estudio, es la consideración de que la diversidad genética es un componente del capital humano, siendo que su alteración conlleva cambios en la composición de éste. El estudio dice, tras argumentar que existe un vínculo entre el grado de diversidad genética y la renta per cápita en 145 países, que una población con una elevada diversidad genética está relacionada con un grado mayor de innovación. Y que, al contrario, las poblaciones con escasa diversidad genética, tienden a manifestar mayor índice de cooperación y confianza interpersonal. Tanto la escasa diversidad como una diversidad muy elevada, concluyen estos autores, parecen haber ido en detrimento del desarrollo de las regiones donde esto ocurre. En el primer caso se situarían las poblaciones de nativos americanos, y en el segundo, las poblaciones de África. Por el contrario, las poblaciones con una diversidad intermedia, como las europeas o asiáticas, parecen asociarse con un desarrollo económico más elevado.

Este estudio ha sido duramente criticado, tanto desde el campo de la antropología, como el de la genética. Al respecto de la respuesta a estas críticas, la revista *Nature* nos dice:

Galor y Ashraf dijeron a *Nature* que, lejos de sostener que la diversidad genética influye directamente en el desarrollo económico, la usan como un proxy de los factores culturales

---

<sup>295</sup> ROGER-POL DROIT, *Entrevistas con Michel Foucault*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006, p. 56.

históricos y biológicos inmensurables que afectan a la economía. “Nuestro estudio no es sobre el debate entre lo innato y lo adquirido”, dice Ashraf <sup>296</sup>

Y esta afirmación nos conduce de nuevo a la cuestión sobre la composición del capital humano.

Hemos dicho que el capital humano consta de elementos innatos y elementos adquiridos. Del lado de los elementos innatos, es evidente lo complejo de la cuestión, pues, como dice Foucault

(...) si se quiere captar lo que hay de políticamente pertinente en el desarrollo actual de la genética, habrá que procurar aprehender sus implicaciones en el nivel mismo de la actualidad, con las problemáticas reales que la situación plantea. <sup>297</sup>

Foucault llega más lejos al afirmar que la gran apuesta política de la actualidad es afrontar los “efectos racistas” de la genética. La cuestión del capital humano genético es, como vemos, un problemática de cuyo resurgimiento estamos seguros de que seremos testigos en las próximas décadas.

Llegamos ahora al punto en que podemos decir que, a lo que se refiere la teoría económica cuando habla de formar un capital humano, es a toda una serie de inversiones que tienen como finalidad conformar lo que Foucault denomina, una “especie de idoneidad-máquina”<sup>298</sup>. No es una cuestión sencilla en absoluto determinar qué gastos constituyen una inversión y qué gastos no. En este sentido, Schultz<sup>299</sup> propone una clasificación en la que se distinguen los principales grupos de actividades que mejoran las capacidades humanas. De este modo, según el economista, existirían seis grupos: las inversiones en salud y servicios, entendidas de forma genérica, como

---

<sup>296</sup> "Economics and Genetics Meet in Uneasy Union", publicado el 10 de Octubre de 2012 en el número 490 de la revista *Nature*.

<sup>297</sup> *Nacimiento de la biopolítica, op. cit.*, p.232.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> THEODORE W. SCHULTZ, “*Investment in Human Capital*”, *American Economic Review*, vol. LI, numb. 1, 1961, pp. 1-17.

todo gasto que afecta a la esperanza de vida, vigor y vitalidad de las personas, el entrenamiento en el trabajo, la educación general en los niveles elementales, de segundo grado y mayores, los programas de estudio de adultos, y la migración de familias jóvenes o individuos en busca de nuevas oportunidades. Uno de los efectos fundamentales de este análisis y clasificación, de la inclusión de la cuestión genética, de los comportamientos familiares, etc., es la homogeneización de elementos dispares entorno a una economía del capital. Esto es lo que interesa a Foucault cuando pone de relieve las connotaciones de la teoría del capital humano. Es un análisis, y si se quiere, una planificación eficaz, no cabe duda, la que llevan a cabo los economistas neoliberales.

En realidad, hablar del hombre en términos de capital y no de trabajo, plantea una serie de problemas que nos gustaría explicar, y que parece articularse en torno a la necesidad de arrancar del discurso económico, y también político, nociones como fuerza de trabajo, trabajo asalariado, explotación o alienación. Desde algunas posturas se interpreta que el capital humano es simplemente una manera de referirse al valor de la fuerza de trabajo. Invertir en capital humano es elevar la calidad de la fuerza de trabajo. Pero creemos que hay una diferencia de perspectiva lo suficientemente relevante en ambas consideraciones, como para simplemente reducirlas a dos formas de decir lo mismo.

En la teoría del capital humano, el individuo invierte en sí mismo, se constituye en idoneidad-máquina, con la promesa de una mejor retribución, de unos ingresos mayores. De la racionalidad de sus decisiones dependerá su bienestar. Debemos tener en cuenta, que la teoría del capital humano surge a partir de la consideración de que el análisis de la economía clásica para explicar el crecimiento económico, fundamentada en las variables tierra, trabajo y capital, era insuficiente. Como hemos dicho ya, la economía neoclásica y los teóricos del capital humano, obvian la crítica marxiana a la economía clásica y elaboran, ciegos a ella, una solución al mismo problema. Así, añaden para explicar el crecimiento económico, cuando éste parece escapar de la lógica del análisis en términos clásicos, lo que podríamos llamar, el factor humano; el aumento del capital humano. Es evidente que hay un problema para ajustar o reducir esta teoría al

análisis marxiano de la fuerza de trabajo. Podemos considerar en un primer momento que invertir en capital humano podría comprenderse, simplemente, como un aumento en la calidad de la fuerza de trabajo. Del mismo modo, ambas concepciones se basan en lo indiscutible que parece resultar el hecho de esa “inversión”, o esa “cualificación” son inseparables del ser humano mismo, en tanto que idoneidad-máquina, o en tanto que fuerza de trabajo. Pero consideramos que hasta ahí llegan las coincidencias.

Encontramos en el Libro II de *El Capital* una serie de explicaciones que insisten en las diferencias entre capital y renta, y que nos muestran que, contrariamente a lo que expone la teoría del capital humano, existe una divergencia insalvable entre obrero y capitalista, que impide compaginar un análisis desde la perspectiva del trabajador, con la tesis de la descomposición del trabajo en capital y renta. No hay nada que constituya capital en el polo del trabajador, nos dice Marx, solo el capitalista se encuentra en condiciones de valorizar su capital, porque solo el capitalista posee tal cosa. El hecho de que el capital variable pueda funcionar como capital, no debe desviarnos del hecho de que solo puede funcionar como capital en manos del capitalista. En manos del asalariado funciona como renta. El capitalista posee un capital que tiene la potencia de convertirse en capital variable, si con él compra la fuerza de trabajo. Pero lo que el capitalista compra, según Marx, y a diferencia de lo que dicen los análisis neoliberales, no puede ser en ningún caso capital, sino, “su patrimonio reproductivo, en constante renovación”<sup>300</sup>. Marx pretende rebatir a los “economistas apologeticos”<sup>301</sup>, para quienes, la fuerza de trabajo de los obreros era “capital en forma mercantil del que emana constantemente su renta”<sup>302</sup>, consideración no muy alejada del fundamento de la teoría del capital humano.

Pero como nos advierte acertadamente Foucault, resultaría estéril tomar estos análisis neoliberales para desecharlos sin más. Su utilidad reside, en última instancia, en

---

<sup>300</sup> *Capital II, op. cit.*, tomo II, p. 128.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 128.



nuestra capacidad de valorarlos en su innegable eficacia. Para ello creemos que es esencial explicar qué tipo de consideraciones, no solamente teóricas, sino también empíricas, permiten a estos economistas articular una teoría, a modo de utopía, que diseña todo un código de inteligibilidad de la economía, de la sociedad e incluso, podríamos decir, del ser humano. Foucault nos ayuda en esta tarea, al establecer el sentido de lo que él llama “idoneidad-máquina”, y que distingue de la fuerza de trabajo.

Descompongamos en primer lugar esta categoría. Que la idoneidad del trabajador sea máquina significa, fundamentalmente, que el trabajador se halla indisolublemente ligado a su potencialidad como productor de flujos de ingresos. Podríamos decir que el salario que percibiría puntualmente por lo que los marxistas conciben como la venta de su fuerza de trabajo, entendida como patrimonio o mercancía, es contemplado como renta asociada a un capital-idoneidad, dentro de esa concepción más amplia de la potencialidad de producir flujos de ingresos. Solo si somos capaces de apreciar las implicaciones de esta teoría, podremos comprender en qué consiste lo que Foucault llama el análisis económico de lo no económico, esto es, el desciframiento de las relaciones sociales y de los comportamientos individuales, bajo el principio de la generalización de la forma económica del mercado, cuyos efectos no son en absoluto desdeñables.

El hombre es capital, capital para sí mismo y capital para la producción de capital. En realidad, hay una especie de integración de las dos esferas que aparecían hasta entonces diferenciadas, como son la esfera de la producción y la esfera de la reproducción. Todo se confunde bajo la consideración de que el individuo es, en última instancia, una empresa para sí mismo. Una empresa constante y permanente, que alterna entradas y salidas de flujos, consumo e inversión, consumo-inversión. Que produce capital humano cuando enseña a volar una cometa a su hijo, o invierte en sí mismo cuando decide dejar de fumar. Y que, al tiempo, puede invertir en el crecimiento del PIB de un país si escoge el recorrido migratorio adecuado, o incidir en su descenso si elige contraer matrimonio con la vecina del mismo barrio, donde lleva instalada su familia desde hace varias generaciones. Parece referirse a esto Guattari, cuando nos dice:

El orden capitalista pretende imponer a los individuos que no vivan sino para un sistema de intercambio, para una traducibilidad general de todos los valores, más allá de los cuales todo está predispuesto para que el menor de sus deseos sea percibido como asocial, peligroso, culpable.<sup>303</sup>

Como hemos señalado anteriormente, será el Nobel de economía T. W. Schultz, el autor de lo que podríamos conceptualizar como una ampliación del concepto tradicional de capital, con el objetivo de abarcar al capital humano.

Aunque sea obvio que las personas adquieran habilidades y conocimientos útiles, no es obvio que estas destrezas y conocimientos sean una forma de capital, que ese capital sea, de manera substancial, un producto de la inversión deliberada, que se ha desarrollado en el seno de las sociedades occidentales a un índice mucho más rápido que el del capital convencional (no-humano), y que su crecimiento puede ser la característica más distintiva del sistema económico. Ha sido ampliamente observado que los aumentos ocurridos en la producción nacional han sido grandes comparados con los aumentos de tierra, horas-hombre, y capital físico reproducible. La inversión en capital humano es probablemente la principal explicación para esta diferencia. Mucho de aquello a lo que damos el nombre de consumo constituye inversión en capital humano.<sup>304</sup>

Ya hemos adelantado que el capital humano va a ser el eslabón que permitirá explicar el crecimiento económico, en circunstancias en las que las variables del análisis clásico no son capaces de hacerlo.

Entre 1919 y 1957, el ingreso total [de Estados Unidos] subió a un promedio anual de 3.1 por ciento mientras que el del capital tangible subió a un promedio de solo 1, 8 por ciento. (...) ¿Qué es lo que [los economistas] venimos haciendo que nos ha dado un promedio del crecimiento económico que es tres veces mayor que el incremento del trabajo y el capital?<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> FELIX GUATTARI, *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p. 91.

<sup>304</sup> "Investment in Human Capital", *op. cit.*, pp. 1-17.

<sup>305</sup> THEODORE W. SCHULTZ, "Investment in Man: An Economist's View", *The Social Service Review*, vol. XXXIII, núm. 2, 1959, pp. 109-11.

El sociólogo argentino Osvaldo López-Ruiz, en un artículo publicado en 2007 en la revista científica *Estudios sociológicos*, bajo el título “Ethos empresarial: el *capital humano* como valor social”, nos explica la verdadera revolución que supuso, no tanto la consideración del ser humano como capital sino, más bien, la manera en que Schultz desplaza el valor desde el consumo hacia la inversión.

La “inversión en el hombre” implicó una verdadera inversión de valores. Si ya se había producido —con el desarrollo de la sociedad industrial y más marcadamente con el advenimiento de la sociedad afluente— un desplazamiento del ahorro para el consumo, lo que esta teoría económica viene a proponer es el desplazamiento del consumo para la inversión; lo que implica también que otro conjunto de valores pase a ser privilegiado. Hoy, por ejemplo, muchas de las prácticas sociales o de las acciones individuales son apreciadas en términos de “rentabilidad”, es decir, en términos de “la capacidad de producir un beneficio”; beneficio éste que, aunque no siempre económico, acaba estando orientado por —y siendo pensado y valorado a partir de— una lógica económica.

Una vez eliminados los reparos que existían a la hora de plantear al hombre como riqueza, una vez establecido, desde la ciencia económica, el capital humano como variable explicativa del crecimiento económico, es evidente que los efectos en la vida pública y privada de los individuos no pueden tardar en hacerse visibles.

La ciencia económica, en este caso, no crea solo una teoría sobre la economía; crea un repertorio de interpretación que nos permite pensar y pensarnos de manera tal que no nos resulte repulsiva la imagen de lo humano como riqueza —como lo había sido en tiempos de J. S. Mill—. A partir de sus postulados “científicamente verificables”, lo humano pasa a ser entendido como una forma de capital y, por tanto, el “capital humano” y todo lo que se haga para incrementarlo es investido de un valor positivo: cada persona debe —porque es económicamente conveniente pero también porque pasa a ser socialmente prescrito— aumentar sus habilidades, competencias y destrezas a partir de “inversiones” constantes.<sup>306</sup>

Así pues, no nos es difícil identificar a qué se refiere Foucault cuando nos habla de la forma de mercado como principio de inteligibilidad. El hombre, en tanto que

---

<sup>306</sup>Osvaldo López-Ruiz, “Ethos empresarial: el “capital humano” como valor social”, *Revista Estudios sociológicos*, 2007.

inversor en sí mismo, en tanto que idoneidad-máquina debe, en un sentido cuasi ético, reconocer su obligación económica con respecto a sí mismo, con respecto a su familia, a su sociedad, y podríamos decir, con respecto incluso a su especie, y dedicarse a aumentar su capital humano.

En este sentido, y como veremos en el análisis de Foucault, la teoría del capital humano neoliberal es una especie de reedición del homo economicus de la teoría liberal, aunque con una serie de diferencias absolutamente sustanciales, que tienen que ver también, con la imposibilidad de reconocer el neoliberalismo como una mera reedición del liberalismo.

Pues no hay que hacerse ilusiones, el neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal (...) En este neoliberalismo actual (...) lo que está en cuestión es algo mucho más importante: saber si, en efecto, una economía de mercado puede servir de principio, de forma y de modelo para un Estado de cuyos defectos (...) todo el mundo desconfía en la actualidad<sup>307</sup>

¿En qué sentido es diferente el homo economicus del análisis liberal clásico, del homo economicus de los análisis neoliberales? Pues bien, como hemos dicho, los análisis liberales contemporáneos no constituyen una mera vuelta a las ideas liberales anteriores. La distinción fundamental va a estar en la relación entre el Estado y la economía. Para el liberalismo clásico, el poder político debía limitarse a permitir, a no obstaculizar el transcurso de lo económico, que aparecía, en última instancia, como una carrera de intereses particulares necesaria y deseablemente ciegos a un hipotético interés general. Para el liberalismo contemporáneo, el Estado ya no debe mantenerse inactivo, sino que debe constituirse en garantía. Instar al Estado a que garantice algo es evidentemente muy diferente a pedirle que no intervenga. ¿Y qué es lo que debe garantizar el Estado? Foucault lo expresará de la siguiente manera:

---

<sup>307</sup> *Nacimiento de la biopolítica, op. cit., p. 129.*

(...) la economía es en esencia un juego (...) la sociedad entera debe ser atravesada por él, y la función central del Estado consiste en definir las reglas del juego económico y garantizar en sustancia su correcta aplicación<sup>308</sup>

(...) el neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del *laissez-faire* sino, por el contrario bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente.<sup>309</sup>

En el juego liberal, el *homo economicus* era un socio de intercambio. Pero, si volvemos a lo dicho hasta ahora sobre la teoría del capital humano, nos daremos cuenta de que, en la economía neoliberal, quienes participan en el juego, no lo hacen como socios de intercambio, sino como empresarios de sí mismos. Las implicaciones de esto en el ámbito social son innegables. Y que el Estado actúe garantizando el juego económico entre unidades-empresa, tiene efectos absolutamente transformadores en el modo en el que se abordan cuestiones como la tasa de empleo o la educación, por ejemplo.

En realidad el desempleo o la educación dejan de ser un problema estatal para un gobierno cuya función principal es garantizar el juego económico, el juego formal entre desigualdades, como dirá Foucault. Se justifica, de este, modo una constante crítica mercantil a la acción del poder público, lo que podríamos llamar con Foucault, una “forma de positivismo económico”.

Podemos ver un ejemplo de lo expuesto hasta ahora en una serie de propuestas en materia educativa que el Banco Mundial lleva haciendo, fundamentalmente desde la década de los ochenta, en relación al diseño de estrategias estructurales de lo que llamaron países en vías de desarrollo. El Banco Mundial fue creado en 1944 como parte de los acuerdos de *Bretton Woods*. Estos acuerdos, celebrados, como sabemos, con el propósito de reorganizar el sistema financiero internacional de la posguerra, comenzaron a tener relevancia a finales de los años setenta y principios de los ochenta,

---

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 138.

cuando la crisis fiscal brindó la ocasión de introducir lo que se denominan, estrategias de ajuste estructural, de orientación al mercado. El ajuste estructural de la economía consistió, y consiste, en asegurar, fundamentalmente, que los estados soberanos, en una economía mundializada, garanticen que se aplique correctamente el juego económico. Las recomendaciones de un organismo como el BM en materia educativa, son asumidas por los países como instrumentos indispensables para legitimar el cambio estructural exigido. Como hemos visto, dentro de la lógica neoliberal presente en la teoría del capital humano, hay una relación directa entre la inversión en capital humano y el crecimiento económico, y del mismo modo, la pobreza de las naciones es fácilmente descifrable en términos de escasa inversión en capital humano.

La educación determinará quién tiene la llave de los tesoros que el mundo puede proporcionar. Esto es particularmente importante para los pobres, que no tienen más remedio que depender de su capital humano como el principal, si no el único, medio para escapar de la pobreza. De este modo, surgen nuevos desafíos y oportunidades para la educación.<sup>310</sup>

No es difícil comprender por qué un organismo financiero internacional, cuyo propósito declarado es reducir la pobreza, ponga especial cuidado en imponer su criterio en materia educativa cuando participa del diseño de planes de ajuste estructural. Veamos cómo hacen explícito en el mismo informe los miembros del BM su vinculación con la teoría del capital humano:

La aparición de la teoría del capital humano desde los años 60, y su amplia aceptación en la actualidad tras un profundo debate, ha proporcionado fundamentos conceptuales y evidencias estadísticas. Las estimaciones de premios nobel de economía han mostrado que la educación es uno de las mejores inversiones, haciendo que los beneficios sobrepasen a los de las inversiones en capital físico. Análisis relacionados han demostrado que el stock total de capital humano a nivel mundial tiene un valor mucho mayor, en términos de contribución a la producción, que el stock de capital físico.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> Fragmento extraído del Informe "Education Sector Strategy", del BM, 1999. (Traducción mía)

<sup>311</sup> *Ibidem*. (Traducción mía)

A finales de los años noventa, como podemos comprobar, se hace evidente el triunfo de la teoría del capital humano, hasta tal punto, que la población mundial es comprendida en estos términos como un stock de capital humano. Con el objetivo fundamental de aumentar el valor global de ese stock, se muestra necesario atender a la constitución de esa idoneidad-máquina a nivel particular, y esto es lo que justifica la acción de un organismo como el BM en los sistemas educativos de los países, desde los años ochenta. Fue en los noventa cuando el BM aplicó las conclusiones de la “La Agenda para la Reforma Educativa”, con el apoyo de la Asociación Canadiense de Profesores Universitarios<sup>312</sup>. Pero ya era evidente, según los principios establecidos desde los primeros planes de ajuste diseñados en los países emergentes, que el sistema educativo en estos países debía sustentarse en la universalización del ciclo básico y en la capacitación para el trabajo. En las conclusiones de la Agenda, esto se reafirma cuando se sugiere la idea de que el coste de la educación en los niveles medio-superior y superior, dada su escasa rentabilidad social, debe cubrirse mediante las colegiaturas pagadas por los beneficiarios del servicio quienes, al mejorar su calificación, podrán obtener en el futuro mejores empleos y mayores ingresos. De esta manera, la educación media-superior y superior, argumenta el BM, más que bienes públicos, son bienes privados, en tanto su satisfacción está al alcance de soluciones de mercado, esto es, su demanda se restringe a un sector de la población y, en consecuencia, puede satisfacerse por empresarios privados, si el precio es suficiente como para obtener ganancias. Como vemos, las reformas educativas propuestas para la educación superior por el BM tienen como objetivo central el alivio presupuestario, un objetivo que en realidad se fundamenta en la redefinición de las relaciones entre las instituciones del Estado y las instituciones educativas, trasladando, en última instancia, la intervención del gobierno a la parte final del proceso educativo, a modo de evaluación de resultados.

No nos resulta difícil ver a lo que Foucault se refiere como la problemática neoliberal de constituir un Estado bajo el modelo de la economía de mercado, cuando comprobamos que, en una cuestión como la educación, el poder público tiene, como

---

<sup>312</sup> Las conclusiones aparecen publicadas en el Boletín del BM 1999; 16

única función, instrumentar políticas destinadas a elevar la calidad y la adecuación de la formación universitaria a las exigencias del mercado laboral.

Otro ejemplo revelador de este nuevo contexto de reinformación de la sociedad según el modelo de la empresa, lo encontramos en la intensiva utilización del término *stakeholder* en el mundo anglosajón. Veamos el sentido de este término:

Al tomar decisiones las corporaciones se encuentran con que hay otros grupos e individuos externos que tienen un interés en lo que hacen. Estos *stakeholders*, tales como clientes, proveedores, comunidades, gobiernos, dueños y empleados toman decisiones y dependen de las organizaciones para realizar sus proyectos. Del mismo modo, las organizaciones dependen de ellos para su éxito.<sup>313</sup>

En primer lugar debemos decir que resulta revelador, no solamente el término en sí, sino sobre todo, el ámbito, el lenguaje en el que encuentra su lugar natural este vocablo. Y este lenguaje es el de la estrategia, el de la ética empresarial y el de la responsabilidad social empresarial y corporativa.

Como hemos señalado ya, el giro epistemológico que toma como punto de partida del análisis de la economía, la perspectiva del trabajador, sitúa en el centro de su discurso, la racionalidad interna de la actividad, “la programación estratégica de la actividad de los individuos”<sup>314</sup>. El trabajo entendido como actividad económica calculada, presupone al sujeto económico una racionalidad instrumental, estratégica, que articule sus decisiones. El neoliberalismo entiende que todas las decisiones son, podríamos decir, equivalentes, puesto que de lo que siempre se trata es de “asignar recursos escasos a fines alternativos”. En este sentido podemos ver que, en su acepción

---

<sup>313</sup> R. EDWARD FREEMAN AND DANIEL R. GILBERT, JR., *Corporate Strategy and the Search for Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1988, citado en “La evolución del concepto stakeholders en los escritos de Ed Freeman”, publicado en su *Newsletter 5* por la IESE Business School de la Universidad de Navarra.

<sup>314</sup> *Nacimiento de la biopolítica, op. cit.*, p. 224.



más amplia, el término *stakeholder*, es definido como un “instrumento para entender el entorno y para desarrollar procesos de planificación estratégica”<sup>315</sup>.

Ha llegado el momento de referirnos a la noción de ética empresarial de la mano del texto de Deleuze sobre las sociedades de control<sup>316</sup>. Nos dice Deleuze: “On nous apprend que les entreprises ont une âme, ce qui est bien la nouvelle la plus terrifiante du monde”<sup>317</sup>. ¿Qué significa que la empresa tiene alma? Cuando nos topamos con un enunciado del tipo “La ética empresarial se forja del “*ethos*” o “carácter” de la empresa, que está definido por los valores que rigen su actuación”<sup>318</sup>, creemos que es fácil comprender a qué se está refiriendo Deleuze con semejante noticia.

Como sabemos, en el análisis que Deleuze hace de Foucault, la moral aparece como esa dimensión nueva que surge de la autodeterminación de sí, como un tipo de problematización ética basada en las prácticas del yo. Es el proceso de subjetivación, que siempre surge del “no yo”, el que genera un yo-alma, y cada vez que es originado del desdoblamiento de lo Otro, despliega su relativa autonomía ocupándose de sí mismo. El alma de la empresa es identificada por Deleuze con la centralidad del servicio de ventas, y el marketing como instrumento de control social<sup>319</sup>. Creemos que podríamos afirmar que, en realidad, hablar de ética empresarial no es otra cosa que tergiversar la analogía según la cual, la ética es al hombre lo que el marketing es a la empresa. El marketing es ese “arte de la existencia” necesario para definir el estatuto del sujeto. Y existir, en este caso, no es otra cosa que rendir cuentas, frente a lo que se denominan “grupos de interés”, y a los que el mundo anglosajón ha englobado bajo la

---

<sup>315</sup> "La evolución del concepto stakeholders en los escritos de Ed Freeman", publicado en su *Newsletter 5* por la IESE Business School de la Universidad de Navarra.

<sup>316</sup> GILLES DELEUZE, "Post-cryptum sur les sociétés de contrôle", en DELEUZE, *Pourparles 1972- 1990*, Les éditions de minuit, Paris, 1990/2003, p. 245.

<sup>317</sup> *Ibidem*.

<sup>318</sup> Extraído de la sección "Ética y transparencia" de la web de Repsol, dentro del subartado de "Responsabilidad corporativa".

<sup>319</sup> *Pourparlers, op. cit.*, p. 245.

categoría *stakeholder*. Y es justamente esto lo que significa la responsabilidad social empresarial y la responsabilidad social corporativa.

Encontramos una interesante tesis sobre la cuestión del marketing en la neomonadología que desarrolla Lazzarato, de la mano de Gabriel Tarde, y de la que nos ocuparemos extensamente más adelante. Según Lazzarato, la empresa “no crea el objeto (la mercancía) sino el mundo donde el objeto existe”<sup>320</sup>, haciendo que la separación entre la “función empresa”<sup>321</sup> y la “función fábrica”<sup>322</sup> se vuelva cada vez más profunda. La empresa tampoco crea el sujeto (trabajador y consumidor), sino el mundo donde el sujeto existe. Siendo que, como nos dice Lazzarato, la inversión de las empresas en la “máquina de expresión” supera con mucho las inversiones en mano de obra o medios de producción en sentido clásico, parece imposible comprender en la actualidad la producción y el trabajo a partir del modelo de la fábrica.

Crear, en definitiva, gracias a la generalización del endeudamiento, una subjetividad dependiente y conforme al capital en la cual la racionalidad del *homo economicus*, del *capital humano*, reemplaza la idea misma de derecho social y de bien común.<sup>323</sup>

Deleuze y Guattari<sup>324</sup> comparten lo dicho sobre la caducidad del modelo de la fábrica, cuando señalan que el capitalismo, aun siendo industrial en su modo de producción, en realidad no funciona más que como capitalismo mercantil, y reivindican así un análisis de la moneda en base a la práctica y no a la equivalencia. Veamos el contexto de esta reivindicación.

---

<sup>320</sup> MAURIZIO LAZZARATO, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006, p. 100.

<sup>321</sup> *Ibidem*.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

<sup>323</sup> FUMAGALLI, LUCARELLI, MARAZZI, NEGRI Y VERCELLONE, *La gran crisis de la economía global: mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Traficantes de sueños, Madrid, 2009, p. 87.

<sup>324</sup> GILLES DELEUZE Y FÉLIZ GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.

### 5.1.2 La inmanencia capitalista en la obra de Deleuze y Guattari

Deleuze y Guattari afrontan la problemática de la baja tendencial de la tasa de ganancia, dentro de su interpretación de cómo funciona el capitalismo, y cómo se articula históricamente con el psicoanálisis. Para abordar esta cuestión nos centraremos en los dos volúmenes de *Capitalisme et schizophrénie*, fundamentalmente en *L'Anti-Oedipe*. Contamos también con una gran herramienta para completar nuestro análisis, como son las clases que Gilles Deleuze dictó en la Universidad de Vincennes<sup>325</sup>, que abordan, justamente, los problemas, conceptos y tesis de los dos volúmenes mencionados.

La filosofía política de Deleuze y Guattari, comparte el análisis marxiano del capitalismo como sistema inmanente, que está constantemente venciendo sus propios límites. Es lo que llamará Deleuze la “potencia de recuperación del capitalismo”. En este apartado veremos cómo explican estos autores esa capacidad de vencer o sobreponerse.

Nuestros autores presentan la hipótesis de que el capitalismo es el primer régimen social que no pasa por los códigos, e intentan verificar esta hipótesis recurriendo a un análisis no aritmético de la fórmula marxiana del plusvalor.

El célebre problema de la baja tendencial de la tasa de ganancia, es decir, de la plusvalía con respecto al capital total, solo puede comprenderse en el conjunto del campo de inmanencia del capitalismo y en las condiciones bajo las que una plusvalía de código es transformada en plusvalía de flujo<sup>326</sup>

Si los regímenes anteriores funcionaban por una captación y registro de los flujos a través de las distintas líneas de código, el capitalismo actúa de forma contraria, genera una descodificación de todos los flujos anteriores, imponiendo sobre ellos una única

---

<sup>325</sup> GILLES DELEUZE, *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005. Esta es la primera edición en castellano de una selección de las clases que Deleuze dictó en la Universidad de Vincennes sobre los conceptos y problemas abordados en *El Anti Edipo* (1972) y *Mil Mesetas* (1980).

<sup>326</sup> GILLES DELEUZE Y FELIX GUATTARI, *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 235.

línea axiomática, a la cual se conectan todas las fuerzas productivas. El capital surge en este caso como cuerpo lleno del cual deriva y al cual se vuelca toda la producción.

Pues en verdad -la brillante y negra verdad que yace en el delirio- no existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan de modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción.<sup>327</sup>

Deleuze y Guattari exponen las razones por las que definen el capitalismo basándose en una axiomática social que se opone a los códigos. Veamos esas razones<sup>328</sup>:

- La introducción de la moneda como equivalente, en tanto que cantidad abstracta no cualificada, y constitutivo de un movimiento ilimitado, destruye la base de los códigos porque perturba los circuitos de flujos cualificados.
- La cualificación de un flujo como flujo de trabajo, y otro como flujo de capital, no es preexistente a su conjunción, a su devenir-concreto, sino que viene determinada por esta, en tanto que relación diferencial directa, que se establece entre ambos flujos descodificados. La potencia/poder (*puissance*) se vuelve económica (el capital vale por sí mismo, como una instancia directamente económica, en tanto que el dinero no toma más funciones que su forma de equivalente.)
- La ausencia de límite toma el sentido de ausencia efectiva de término para la relación diferencial. La axiomática del capitalismo siempre es capaz de añadir un nuevo axioma, por lo que no se satura nunca. Ahí radica la *puissance* del capitalismo.

Deleuze y Guattari parten, como hemos visto, de la distinción entre una plusvalía no capitalista, lo que denominarán una plusvalía de código, y una plusvalía propiamente capitalista, o plusvalía de flujo. Esta mutación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo, pone de manifiesto que “la plusvalía no es matemáticamente determinable”<sup>329</sup>, y

---

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>328</sup> *Ibidem*, pp. 256-58.

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 235.

explica que la tendencia a la baja de la tasa de ganancia no tenga fin. El análisis de esta cuestión les va a llevar a afirmar que esto ocurre debido a que “no es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa”<sup>330</sup>. Deleuze y Guattari afirman que existe una dualidad del dinero: en tanto flujo de medios de pago, y en tanto flujos de financiamiento, no existiendo ninguna “medida común entre el valor de las empresas y el de la fuerza de trabajo de los asalariados”<sup>331</sup>. Lo que nos dicen Deleuze y Guattari, fundamentalmente, es que el plusvalor se obtiene, no de la diferencia aritmética, sino de la diferencia cualitativa, de lo que llamamos “relación diferencial”:

Nuestros dos flujos de partida, flujo de capital-dinero y flujo de trabajo, son transformados en favor de la relación diferencial en la cual entran. Se trata de una relación entre dos flujos de moneda muy diferentes: los flujos de moneda como estructura de financiamiento y los flujos de moneda como medios de pago.<sup>332</sup>

En la obtención misma del plusvalor está implícita una diferencia de potencia, de poder, entre el dinero como medio de pago, esto es, entre la naturaleza del salario, y entre el dinero como financiamiento. Lo que recibe el trabajador a cambio de su fuerza de trabajo no es otra cosa que una magnitud sin potencia. El capital como flujo desterritorializado de dinero tiene un poder de multiplicación a través del sistema bancario y se enfrenta con otro flujo monetario que en manos de los trabajadores sirve para comprar bienes.

No es que existan dos formas de dinero, nos dirán Deleuze y Guattari, sino que “la forma dinero funciona bajo dos formas”<sup>333</sup>. Así, la axiomática capitalista opera en

---

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>332</sup> *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 68.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 121.

función de lo que nuestros autores llamarán una “disimulación objetiva”<sup>334</sup>, disimulación de lo heterogéneo de ambos flujos y de su verdadera relación: “disimulación profunda de (...) los dos aspectos de la práctica bancaria”<sup>335</sup>. La reivindicación de Deleuze y Guattari vendrá justamente en este sentido, y así lo expresan cuando dicen:

(...) es desastroso que los economistas marxistas se reduzcan demasiado a menudo a consideraciones sobre el modo de producción y sobre la teoría de la moneda como equivalente general tal como aparece en la primera sección del *Capital*, sin dedicar suficiente importancia a la práctica bancaria, a las operaciones financieras y a la circulación específica de la moneda de crédito (en esto consistiría el sentido de un retorno a Marx a la teoría marxista de la moneda)<sup>336</sup>.

Un análisis del “capital portador de interés” o “capital financiero” constituye, claramente, un aspecto a tener en cuenta para comprender el capitalismo contemporáneo. François Chesnais<sup>337</sup> nos propone en este sentido recuperar y profundizar en las categorías marxianas de “capital en general” y de “capital ficticio”, a partir de una relectura de los dieciséis capítulos de la quinta sección del Libro III de *El Capital*, y también de una reconsideración de las aportaciones de Rudolf Hilferding. En este apartado, lo que nos interesa fundamentalmente, es mostrar cómo adquiere relevancia en la crítica de Deleuze y Guattari del capitalismo, el análisis de la teoría de la moneda de Marx, y cómo reintroducen estos autores las categorías marxianas en su propuesta de redefinición de la plusvalía. Y recurriremos a recientes análisis, como el de

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>335</sup> *El Anti Edipo*, op. cit., p. 236.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>337</sup> Investigador-militante marxista, economista, profesor emérito en la Universidad de París 13-Villetaneuse. Es parte del Consejo científico de ATTAC-Francia, director de *Carré Rouge* y miembro del Consejo asesor de Herramienta, con la que colabora asiduamente. Autor de una gran cantidad de artículos, ensayos y libros, entre los que destacan, *La Mondialisation du capital* y *Les dettes illégitimes. Quand les banques font main base sur les politiques publiques*. Es también uno de los autores de la obra colectiva *Las finanzas capitalistas. Para comprender la crisis mundial*, publicado por Ediciones Herramienta.

Chesnais, y también el de Suzanne Brunhoff sobre el capitalismo financiero<sup>338</sup> para abordar la centralidad de las entidades bancarias en todo el proceso.

Partimos del siguiente fragmento de Deleuze y Guattari, para proseguir nuestro desarrollo, pues en él se incluyen las tesis fundamentales que queremos abordar:

La definición de plusvalía debe ser modificada en función de la plusvalía maquínica del capital constante, que se distingue de la plusvalía humana del capital variable, en función del carácter no medible de este conjunto de plusvalía de flujo. No puede ser definida por la diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor creado por la fuerza de trabajo, sino por la inconmensurabilidad entre dos flujos a pesar de ser inmanentes el uno del otro, por la disparidad entre dos aspectos de la moneda que los expresan y por la ausencia de límite exterior a su relación, uno midiendo el verdadero poder económico, el otro midiendo un poder de compra determinado como “renta”. El primero es (...) “flujo de poder mutante” que no entra en la renta y no es destinado a compras, disponibilidad pura, no posesión y no riqueza<sup>339</sup>. El otro aspecto de la moneda representa el reflujo<sup>340</sup>

Hemos dicho al inicio de este apartado que la redefinición de la plusvalía por parte de Deleuze y Guattari se sitúa dentro su consideración del texto de Marx sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia. La tesis de que la plusvalía humana tiende a reducirse con la maquinización, es esencial en la ley de la baja tendencial. Deleuze y Guattari analizan esta cuestión como parte de lo que Marx consideró como factores que contrariaban la tendencia.

Deleuze y Guattari nos dicen que el capitalismo es un sistema de relaciones diferenciales entre flujos descodificados y desterritorializados. Esas relaciones diferenciales forman un sistema o conjunto de límites interiores siempre ampliables,

---

<sup>338</sup>CHESNAIS, DE BRUNHOFF, DUMÉNIL, GÉRARD, MICHEL, *Las finanzas capitalistas, para comprender la crisis mundial*. Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2009,

<sup>339</sup>Bernard Schmitt, *Monnaie, salaires et profits*, PUF, 1966, pp. 234-236. Citado en *El Anti Edipo*, op. cit., p. 245.

<sup>340</sup>*El Anti Edipo*, op. cit., p. 245.

que sustituyen el límite exterior. Las relaciones diferenciales de determinación recíproca, constituyen la mutación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo en tres tipos: plusvalía humana, plusvalía financiera y plusvalía maquina. La primera, en el nivel del capital industrial, se fundamenta en la relación diferencial entre flujo de capital y flujo de trabajo. La segunda, en el nivel del capital financiero, en la relación diferencial entre flujo de financiamiento y flujo de rentas. Y por último, la plusvalía maquina, en el nivel del capital mercantil, tiene su origen en la relación diferencial entre flujo de mercado y flujo de conocimiento o innovación.

Ahora bien, la ampliación de los límites interiores solo es posible si, como señaló el propio Marx<sup>341</sup>, no solo se produce o arrebatada la plusvalía, sino que también se absorbe o realiza. A esto se refieren Deleuze y Guattari cuando hablan de “la presencia de la antiproducción en la producción misma”<sup>342</sup>. Hay una relación directa entre la capacidad, la potencia de recuperación del capitalismo y esta “efusión del aparato de antiproducción”<sup>343</sup>, puesto que la comprensiva axiomática capitalista hace que nada, que nadie escape a la “actividad de antiproducción que anima todo el sistema productivo”<sup>344</sup>.

Por ejemplo, los obreros y los sindicatos de un sector industrial de vanguardia defenderán ardientemente el lugar de su industria en la economía nacional, y ello a pesar de sus repercusiones para el medio ambiente, a pesar de que esa misma industria participe en el equipamiento de aviones de caza que servirán para ametrallar a las poblaciones africanas...<sup>345</sup>

---

<sup>341</sup> *Capital III, op. cit.*, conclusiones (citado en *El Anti Edipo, op. cit.*, p. 242).

<sup>342</sup> *El Anti Edipo, op. cit.*, p. 243.

<sup>343</sup> *Ibidem.*

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>345</sup> *Plan sobre el planeta, op. cit.*, p. 92.



“Producir la carencia en grandes conjuntos”<sup>346</sup> es posible gracias a la mediación de la antiproducción. El capital, como cuerpo sin órganos del ser capitalista “se vuelca sobre la producción deseante y la atrae y se la apropia”<sup>347</sup>. Lo que ocurre es que de esa apropiación surge un milagro: la inscripción y registro de toda la producción en la superficie del capital, como si de él emanara. Este milagro parece obrarlo el dinero “arrancado de su esterilidad”, como forma producida por el cuerpo sin órganos. La producción social y la producción deseante, se fusionan identitariamente a partir de lo que será una “axiomática mortuoria”<sup>348</sup>: “no se desea la muerte, pero lo que se desea está muerto”<sup>349</sup>. Aquí radica la crueldad extrema y sin precedentes de la represión capitalista. El trabajo y el deseo son esencia común subjetiva de la producción en general, pero el capitalismo separa en dos esta esencia, en trabajo abstracto y deseo abstracto: esencia descubierta para alienarla de nuevo, como diría Marx. La operación de reterritorialización de la actividad abstracta que se ha descubierto (actividad subjetiva de producir que descubrió Ricardo y actividad subjetiva de deseo, descubierta por Freud), se hace de mano de la economía política y el psicoanálisis respectivamente. En el primer caso, la reterritorialización opera bajo las condiciones de la propiedad privada, y en el segundo bajo las condiciones de la familia moderna.

El psicoanálisis es un subconjunto del conjunto capitalista. Y es por esto que en ciertos aspectos, todo el conjunto del psicoanálisis se dobla sobre el psicoanálisis. Ricardo nos dice: “De acuerdo, muchachitos, yo he descubierto la actividad de producir en general, pero atención, la propiedad privada debe ser la medida de esa actividad de producir en general, cuya esencia he descubierto del lado del sujeto”. Y Freud dice algo semejante: “Esto no saldrá de la familia”<sup>350</sup>.

---

<sup>346</sup> *El Anti Edipo, op. cit.*, p. 243.

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>348</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>350</sup> *Derrames, op. cit.*, p. 86.

El capitalismo, con su movimiento de desterritorialización del flujo de trabajo, libera energías productivas del deseo, y en este sentido podríamos decir que, Deleuze y Guattari, piensan la fuerza de trabajo bajo el prisma de la producción deseante. Inmediatamente, la axiomática capitalista captura y somete, reterritorializa la esencia subjetiva del deseo y del trabajo. Analizaremos esta última cuestión cuando hablemos de la posibilidad de la lucha política en el capítulo que hemos titulado “Acontecimiento y multiplicidad: la fuerza de trabajo como potencia virtual de creación”, que desarrollaremos más adelante en este mismo bloque. Lo que me interesa ahora, es proseguir con la caracterización de la inmanencia capitalista, y para ello debemos profundizar en la idea expresada por Deleuze y Guattari<sup>351</sup>, cuando dicen que el capitalismo, aun siendo industrial en su modo de producción, en realidad no funciona más que como capitalismo mercantil, reivindicando, como hemos dicho, un análisis de la moneda en base a la práctica bancaria.

Habría que mostrar cómo la banca tiene poder sobre los dos tipos de moneda, es decir cómo emite medios de pago y cómo opera en las estructuras de financiamiento, y en qué eso corresponde a operaciones bancarias teóricamente convertibles, pero realmente distintas<sup>352</sup>.

Suzanne de Brunhoff nos habla en este sentido de la dinámica del capital financiero en relación con el capital de producción, tal y como aborda la cuestión Marx, aunque reubicando el papel económico de las finanzas en el capitalismo contemporáneo.

La gestión de las finanzas convoca a trabajadores asalariados cada vez más numerosos. Pero incluso si estos están en lo más bajo de la jerarquía y mal pagados, su trabajo se ocupa en servicios que no son productores de valor real, en contraste con el trabajo obrero. Esta es

---

<sup>351</sup> *Capitalisme et schizophrénie, op. cit.*

<sup>352</sup> *Derrames, op. cit.*, p. 69.

también la razón por la que Marx habla del capital financiero como de un “capital ficticio” que no es producto de una creación real de valor económico<sup>353</sup>.

El que sea “ficticio” no implica, en absoluto, que no tenga un papel fundamental en el capitalismo, y ese papel fundamental lo detenta la banca con su función monetaria y financiera:

La acumulación competitiva hace que el capital productivo, pese a sus diferencias o a contradicciones secundarias, esté ligado con las finanzas. Debe obtener toda la ganancia posible, para afirmarse en la competencia interna e internacional. La norma común es la de la compresión de los costes salariales y de los gastos de seguridad social de los Estados.<sup>354</sup>

Como nos dice Suzanne de Brunhoff, el propio Marx habla de la existencia de un solo capital, no de dos capitales que serían el industrial y el financiero. Hay una diferencia de forma: dos formas de un mismo capital. Marx trata esta cuestión, fundamentalmente, cuando se refiere al papel de los bancos en el sistema crediticio, aunque su análisis no puede abarcar, por razones obvias, los cambios del sistema que se produjeron en las dos últimas décadas del siglo XIX.

(...) si el flujo de moneda-financiación, moneda de crédito, remite a la masa de transacciones económicas, lo que depende de los bancos es la conversión de esta moneda de crédito *creada* en moneda de pago segmentaria, *apropiada*, moneda metálica o de Estado, compradora de bienes a su vez segmentarizados (importancia, a este respecto, de la tasa de interés). Lo que depende de los bancos es la conversión de las dos monedas, la conversión de los segmentos de la segunda en un conjunto homogéneo, la conversión de la segunda en cualquier bien.<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> *Las finanzas capitalistas, para comprender la crisis mundial, op. cit.*, p. 45.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>355</sup> GILLES DELEUZE Y FELIX GUATTARI, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 229.

El sistema de crédito aparece ya en Marx, como un inmenso mecanismo social para la centralización de los capitales, como “arma nueva y terrible en la lucha competitiva”<sup>356</sup>.

Marx da indicaciones aquí y allá sobre el carácter internacional de este sistema de crédito. Está concentrado en los países ricos donde se forma un mercado monetario y financiero dominante. El de Londres ha llegado a ser (...) el más importante a nivel de finanzas internacionales (...). Inglaterra ha sido la iniciadora del régimen monetario internacional del patrón oro vinculándolo oficialmente con su moneda, así como del liberalismo monetario, lo que ha reforzado el papel predominante de la libra esterlina en las transacciones mundiales (...). Pero en sus notas, Marx se muestra atento al auge industrial americano, capaz de dar un día a América el predominio.<sup>357</sup>

Paralelamente a la internacionalización del sistema de crédito, que parece arrojarnos a la concepción de capitalismo como capitalismo financiero, se produce una internacionalización del mercado de trabajo. Dentro de lo que Suzanne de Brunhoff llama “crecimiento mediático de la información financiera cotidiana”<sup>358</sup>, que va paradójicamente en paralelo al crecimiento de la complejidad técnica de las finanzas, encontramos discursos que nos pueden ayudar a explicar esa inconmensurabilidad de los flujos de la que hablan Deleuze y Guattari, y que nos ha traído hasta aquí. Cuando se escuchan noticias financieras sobre la preocupación, euforia o tranquilidad de los mercados, uno puede llegar a comprender en toda su radicalidad la potencia, frente a la simple magnitud impotente, que detenta el flujo de financiamiento frente al flujo representado en el salario. Los mercados se preocupan, escuchamos, cuando suben los tipos de interés, y los tipos de interés suben en base a buenos datos sobre empleo en un país como EEUU. La lógica demente del capitalismo, nos dirían Deleuze y Guattari. Más aún si nos fijamos en cómo golpea brutalmente esta lógica a los seres humanos, en tanto que implicados en relaciones laborales de toda clase. Esta cadena que mostramos

---

<sup>356</sup> *El Capital I, op. cit.*, cap. XXIII.

<sup>357</sup> Suzanne de Brunhoff, "Notas sobre las finanzas", Sesión del Seminario de Estudios Marxistas 2 de junio de 2005.

<sup>358</sup> *Las finanzas capitalistas, op. cit.*, p. 49.

(buenos datos de empleo, llevan a subida de tipos de interés, lleva a preocupación de los mercados), se muestra más desquiciante si cabe, si la tomamos desde el polo del empleo, puesto que también es un motivo de preocupación para el trabajador que suban los tipos de interés. Mercados y empleados reaccionan de la misma manera frente a una subida de los tipos de interés, aún cuando en el caso de los empleados, esto no deja de ser “desear la propia impotencia”. ¿Dónde está el engaño, entonces? Podríamos decir que la base del engaño está en la deuda. El salario parece tornarse un mero instrumento para acceder a la deuda.

No caben dudas de que, bajo la configuración posfordista del capitalismo financiero, en la cual la parte de los salarios se reduce y se precariza mientras que las inversiones en capital se estancan, el problema de la *realización* de las ganancias (es decir, la venta de plusvalor producido) nos envía al papel del consumo a través de *ingresos no salariales*. Bajo esta forma *distributiva*, la reproducción del capital (con la extrema polarización de la riqueza elevada que lo caracteriza) se efectúa en parte gracias al aumento del consumo de los *rentier* y en parte gracias al consumo endeudado de los asalariados.<sup>359</sup>

Volveremos a la cuestión de la deuda cuando, en el apartado “Acontecimiento y Multiplicidad”, tratemos la obra de Lazzarato, *Making of the indebted man*, y también cuando nos ocupemos del pensamiento de Marazzi sobre la *New Economy*. Ahora me gustaría terminar este apartado con un texto que, al mismo tiempo nos sirve de introducción a la siguiente cuestión que vamos a tratar.

La orientación financiera del capitalismo ha conducido, con violencia extrema, los niveles de explotación a un nuevo umbral cualitativo. El medio ambiente, la vivienda, las pensiones, la educación y progresivamente todo lo que existía de común entre los sujetos productivos, se ha vuelto bien de inversión y motivo de endeudamiento (...) ¿cómo reapropiar para la construcción de lo común lo que el capital ha convertido en renta financiera?<sup>360</sup>

---

<sup>359</sup> *La gran crisis de la economía global, op. cit.*, p. 34.

<sup>360</sup> *Ibidem*.

### 5.1.3 La hipótesis de la autovalorización obrera de Antonio Negri

Antonio Negri aborda la cuestión de la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, a partir de un análisis de la evolución de su formulación en la obra de Marx. Reivindicará una interpretación de esta ley en relación al potencial de la ley del plusvalor, y en alusión fundamental a la autonomía de la clase obrera respecto al desarrollo del capital. Negri considera necesario volver la mirada hacia ciertas cuestiones que aparecen formuladas en los *Grundrisse*, pero ausentes en *El Capital*, fundamentalmente a la cuestión del salario. Las propuestas teóricas, y también prácticas, de Negri tendrán como eje vertebrador un análisis de la forma salario como figura que bloquea la potencia del trabajo vivo, “de su realidad social, de su potencia antagonista”<sup>361</sup>. Así, la relectura de los *Grundrisse* “desde el interior de las luchas obreras”<sup>362</sup> va a ser determinante en el desarrollo de lo que Negri llamará, la autovalorización obrera. En este apartado veremos en qué consiste esta hipótesis, en qué sentido representó una original manera de afrontar la siempre problemática ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia de Marx. En el siguiente bloque volveremos sobre ello, pero con otro objetivo: el de hacer explícita la fuerza de esta hipótesis, matizada y reformulada, como herramienta para la articulación de las luchas en nuestro presente.

Partimos de la consideración de que la ley de Marx muestra todo su potencial solo si se la toma como una herramienta para pensar, y no como una clave para interpretar. Como dirá Claudio Katz:

La tasa de ganancia es un indicador central para diagnosticar si una nueva fase del capitalismo ha comenzado. Los índices de recuperación en el corto plazo son numerosos, pero un juicio sobre la tendencia en el largo plazo requiere incorporar otros elementos de análisis, ligados a la mundialización y a la lucha de clases.<sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> ANTONIO NEGRI, *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, Tres Cantos, 2012, p. 150.

<sup>362</sup> ANTONIO NEGRI, *Los libros de la autonomía obrera*, Akal, Tres Cantos, 2004, Prefacio.

<sup>363</sup> Claudio Katz, "Una interpretación contemporánea de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia", Herramienta, Buenos Aires, 2004.

Negri parte de que la composición de la clase obrera ha cambiado, y de que es imprescindible analizar correctamente esa transformación para articular un discurso eficaz sobre la organización de los trabajadores.

Se trata de una transición que va resueltamente «más allá de Marx», esto es, que recupera una fenomenología de la organización del trabajo y de la lucha *obrero* contra el trabajo que ha superado completamente los límites de la previsión marxiana.<sup>364</sup>

Antonio Negri es un lúcido testigo de esa transformación, de esa transición, que ocurre bajo sus pies, que estaba ocurriendo en los años 70. Y digo lúcido porque siempre resulta complicado compaginar la acción en el tumulto, con una posición teórica crítica y eficaz, y eso es lo que Negri fue y es capaz de conseguir. Es una faceta poco habitual que también poseía Karl Marx, como refleja fundamentalmente su actividad periodística. Aunque creo que hay una diferencia de orientación entre ambos. Si bien el periodismo de Marx constituía su “laboratorio”, su “taller en la historia”<sup>365</sup>, ese lugar donde encontraba herramientas imprescindibles para sus hipótesis, siempre en revisión en relación al acontecimiento, por el contrario, la lucha obrera en la que Negri se inserta, ciega a lo intempestivo, le exige al italiano el camino inverso: buscar en el marco teórico que articulaba los movimientos, una pista, descubrir en Marx algo nuevo “más allá de la asfixiante tradición ortodoxa”<sup>366</sup>. El propio Negri así nos lo dice:

No era fácil, a principios de la década de 1970, cuando todo ensalzaba a la clase obrera de fábrica, cuando la «lucha final» parecía estar cerca, insistir en las gigantescas transformaciones que estaban produciéndose en el cuerpo social de la clase obrera, intentando plantear el problema de la necesaria renovación de las formas políticas dentro de esta transformación.<sup>367</sup>

---

<sup>364</sup> *Los libros de autonomía obrera, op. cit.*, Prefacio.

<sup>365</sup> *Artículos periodísticos, op. cit.*, p. 96.

<sup>366</sup> *Marx más allá de Marx, op. cit.*, p. 156.

<sup>367</sup> *Los libros de autonomía obrera, op. cit.*, Prefacio.

Así pues, aquí aparece enunciado el punto desde el cual estalla toda la teoría de Negri: “tenemos todo por ganar”, nos dice al respecto de la necesidad de eliminar “algunos *topoi* de la interpretación marxiana corriente”<sup>368</sup>. Liberar la lucha de la ortodoxia teórica para volver a ella con las herramientas más adecuadas para su organización. Ese es, en última instancia, el objetivo de Negri. Veamos cómo se desarrolla su relectura de Marx sobre la base de ese objetivo.

Negri nos mostrará que la ley de la tasa de beneficio, en su dinamismo contradictorio, dará lugar a la socialización del capital. Esta socialización es absolutamente real, y no formal, y se produce en función de la circulación, no de la producción. Es lo que llamamos la subsunción real del trabajo y de la sociedad en el capital: “El capital constituye la sociedad. El capital es totalmente capital social”<sup>369</sup>. La hipótesis de Negri es que hay una tendencia obrera que acompaña a la tendencia del capital: la emergencia de la clase social de los trabajadores como exterior antagonista del capital<sup>370</sup>. Pero la introducción de la teoría de la lucha de clases en la teoría de la circulación, como paso fundamental para desvelar la composición real de la clase obrera, solo puede hacerse, según Negri, sobre la base de la categoría del salario, como hemos dicho y, consecuentemente, a partir de lo que Marx llama la dinámica de la pequeña circulación.

La pequeña circulación será la dinámica que permita dar cuenta de la materialización de la conversión de la fuerza creativa de trabajo en sujeto, es decir, la clase obrera “se determina como potencial de lucha”<sup>371</sup> en el espacio de la pequeña circulación.

---

<sup>368</sup> *Marx más allá de Marx, op. cit.*, p. 156.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 155.



Negri nos dirá que la forma salario oculta el trabajo necesario y su dimensión creativa, y que esto se ve claramente en la teoría del plusvalor. Negri reflexiona entorno a las diversas interpretaciones de la ambigüedad resultante de la ausencia en Marx de un libro sobre el salario. Frente a las interpretaciones que defienden que constituiría una redundancia tratar el salario habiéndose ocupado del capital, Negri reivindica que Marx, en realidad, apuesta por la independencia del salario con respecto al proceso del capital. Esto es lo que parece desprenderse de afirmaciones de este tipo del propio Marx:

Creo haber demostrado que las luchas de la clase obrera por el nivel de los salarios son episodios inseparables de todo el sistema del trabajo asalariado, que en el 99 por 100 de los casos sus esfuerzos por elevar los salarios no son más que esfuerzos dirigidos a mantener en pie el valor dado del trabajo, y que la necesidad de forcejar con el capitalista acerca de su precio va unida a la situación del obrero, que le obliga a venderse a sí mismo como una mercancía. Si en sus conflictos diarios con el capital cediesen cobardemente, se descalificarían sin duda para emprender movimientos de mayor envergadura (...)

Debe comprender que el sistema actual, aun con todas las miserias que vuelca sobre ella, engendra simultáneamente las condiciones materiales y las formas sociales necesarias para la reconstrucción económica de la sociedad. En vez del lema conservador de “¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!”, deberá inscribir en su bandera esta consigna revolucionaria: “¡Abolición del sistema del trabajo asalariado!”<sup>372</sup>

En este sentido, nos mostrará Negri que el movimiento del capital obedece a la lógica de la separación, justamente en cuanto que el salario constituye ese polo de separación, esa “masa de trabajo necesario cuyo valor el capital debe fijar, a toda costa”, pero que se muestra como “resultante de la lucha de clases”, y en ningún caso como

---

<sup>372</sup> KARL MARX. *Salario, precio y ganancia*. Escrito: En inglés por C. Marx de finales de mayo al 27 de junio de 1865. Publicado por vez primera: En Londres, en forma de folleto, en 1898, como *Wages, Price, and Profit*. Fuente del texto: El presente texto corresponde a la edición de 1976 de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, República Popular China, la cual es una versión revisada de la traducción al castellano de *Wages, Price, and Profit* por Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, 1954.

“determinación final del intercambio”<sup>373</sup>. El salario como forma, como figura de mistificación, muestra que existe algo que el capital debe fijar. Lo que el capital debe envolver en la figura salario para su cálculo es la potencia del trabajo vivo. Como nos dirá Franck Fischbach:

(...) el capital ve en la capacidad de trabajo el futuro de una productividad, sabe que la capacidad de trabajo es en sí misma una fuerza creadora (...) Lo que, desde un punto de vista cuantitativo es una capacidad de trabajo o una aptitud para trabajar, es, desde un punto de vista cualitativo, una fuerza creadora y una potencia productiva, de la que surge el futuro de toda riqueza posible en forma de valor<sup>374</sup>

Esta dinámica de separación, este reconocimiento mutuo de contendientes, coloca, como nos dirá Negri, la política en el centro de la teoría económica. La lucha de clases es introducida por Marx en la teoría económica, a partir de su teoría de la circulación, del mismo modo que introdujo el hecho de la explotación a partir de la teoría del plusvalor<sup>375</sup>.

En relación a la cuestión de la circulación, Marx nos dice lo siguiente:

La circulación parte de ambas determinaciones de la mercancía: de esta como valor de uso, de esta como valor de cambio. Mientras predomina la primera, la circulación desemboca en la autonomización del valor de uso; la mercancía se vuelve objeto de consumo. En la medida que prevalece la segunda, la circulación culmina en la segunda determinación; la autonomización del valor de cambio. La mercancía se torna dinero.<sup>376</sup>

Esto, como vamos a ver, desplaza el análisis hacia el problema del poder. Es el dinero, como nos dirá Negri, “la representación del poder de mando del capital en la

---

<sup>373</sup> Marx más allá de Marx, *op. cit.*, p. 150.

<sup>374</sup> Marx, *releer el capital*, *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>375</sup> Marx más allá de Marx, *op. cit.*, p. 152.

<sup>376</sup> KARL MARX, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política ("Grundrisse")*, Crítica, Barcelona, 1972, vol. 3, p. 198.

mediación de la relación de clase que la constituye<sup>377</sup>. El dinero como representación del poder en el polo del capital tiene como figura antagónica la sumisión del mismo al proceso de autovalorización obrera. Analicemos esta cuestión con Marx:

En la circulación simple, allí donde las determinaciones se comportan recíprocamente de manera autónoma, si ese comportamiento es positivo, como en el caso de la mercancía que se convierte en objeto de consumo, la circulación cesa de ser un momento del proceso económico; si es negativo, como en el dinero, se vuelve absurda, un desatino que surge del proceso económico.<sup>378</sup>

Podríamos decir que la autovalorización obrera se constituye sobre la base del cese de la circulación como momento del proceso económico, y en este sentido se muestra en toda su amplitud el potencial teórico que Negri adivina en Marx al ocuparse de los antagonismos de clase. Incluir “los mecanismos políticos del capital y el problema del poder”<sup>379</sup> solo será posible, a partir de una lectura de la teoría de la circulación en su dimensión política. Negri entiende el capital como relación de mando-obediencia, y la regulación de esta se realiza gracias a la medida-dinero, que fija esta relación, fuera de la cual el capital no puede existir. Esta caracterización del capital parece volverse furiosamente verdadera a partir de las transformaciones que tienen lugar a partir de los años 70. Merece la pena reproducir lo dicho por Negri en su conferencia magistral en 2013 en Ecuador:

Estamos a mediados de los años setenta. Los capitalistas se dan cuenta perfectamente de que tienen que modificar sus políticas. Entre 1971 y 1973 hacen fracasar los tratados de Bretton Woods (...) Desde aquel momento la economía será controlada solamente con grandes convenios financieros (...) el shock fue constituido por la ‘crisis fiscal’ de Nueva York. A mediados de los años setenta se produjo el hecho de que muchos capitales estaban congelados en las cajas fuertes de los patrones, para solventar los seguros obreros y

---

<sup>377</sup> *Marx más allá de Marx, op. cit.*, p. 157.

<sup>378</sup> *Grundrisse, op. cit.*, vol. 3, p. 202.

<sup>379</sup> *Marx más allá de Marx, op. cit.*, p. 157.

garantizar la continuidad del sistema que había salvado el capitalismo del comunismo: el *welfare*. (...) Los capitalistas empiezan a gastar las jubilaciones y todos los fondos del seguro acumulados para la reproducción de la clase obrera. Los trabajadores dejan de ser simplemente objeto de la explotación de su trabajo y, también, se vuelven productores de dinero para pagar la expansión capitalista y su control. (...) el capitalismo se vuelve capitalismo financiero y empieza a captar el valor social, concretizándolo mediante la extracción de una materia monetaria particular: los fondos de jubilación. O sea vaciando los fondos del *welfare* para metérselos en el bolsillo<sup>380</sup>.

El desarrollo de los acontecimientos, tal y como nos muestra Negri, parece poner de manifiesto la necesidad de atender a la dimensión política del capital-relación. Es esta caracterización de la relación como relación política, la que permite comprender hasta qué punto el capital es capaz de reintroducir la llamada “pequeña circulación” en la “gran circulación”, pues domina cada fase de la primera. Cuando los capitalistas a los que se refería Negri plantean la necesidad de modificar sus políticas, lo hacen sobre el reconocimiento del antagonismo sustancial, puesto que reinician el proceso que se estaba mostrando claramente precario en su desarrollo, a partir de la colocación de la renta del obrero en esa esfera de la circulación que sobrevuela inaccesible las cabezas de los trabajadores. Esto solo fue posible en un marco precedido por las políticas keynesianas, que habían puesto en manos de los capitalistas una parte de los salarios, haciendo explícito también en aquel momento, el reconocimiento del antagonismo y su potencial transformador. No es contra lo público, sino contra lo común, contra lo que se alza el capital cuando reinicia el proceso, usurpando a la clase obrera la riqueza en tanto que valores de uso, y será la figura dinero la que permitirá esa usurpación. Se podría plantear como hipótesis que, un hecho como fue la puesta en circulación de los fondos de pensiones por parte de los capitalistas, no representó solamente la posibilidad de arrancar de nuevo un movimiento que parecía entrar en un momento crítico de deceleración, sino también un modelo de lo que iba a ser, a partir de entonces, el modo de valorización capitalista.

---

<sup>380</sup> ANTONIO NEGRI, MICHAEL HARDT y SANDRO MEZZADRA, *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*, FLACSO, Sede Ecuador, 2013, p. 30.

(...) estamos frente a un capital fijo recuperado de las multitudes de los trabajadores de manera híbrida y mecánica, pero sobre el cual grava el comando del capital constante (del capital financiero) a través de una verticalización extrema<sup>381</sup>

Cuando se hace manifiesta la autovalorización obrera a partir de la transformación de la composición de clase, el capital muestra su poder, intensifica la relación de dominación representada en el dinero, a través de la constitución de la relación financiera.

¿Pero, qué cambió en la composición de la clase obrera? Negri lo expresa de una manera muy visual:

Recuerdo que –cuando era joven y participaba en las huelgas delante de las fábricas– un día, a mediados de los años setenta, me di cuenta de que la mayoría de los trabajadores que conocía ya no estaba en las fábricas. Cada uno, por tanto, empezaba a tener su pequeña industria o su taller en el sótano de la casa. Un territorio que antes tenía su vida social y su alegría se convirtió en un lugar donde solo transitaban los camiones. No era plenamente la fase de la informática –todavía se utilizaban tarjetas perforadas que se insertaban en las maquinarias para efectuar la producción–; pero desde entonces se empezaba a notar, de manera extremadamente rápida, la organización de la sociedad para el trabajo, la producción y la valorización capitalista.<sup>382</sup>

Y desde esta apreciación hasta la actualidad nuestro autor, en colaboración con otros pensadores, fundamentalmente con Michael Hardt, ha desarrollado toda una teoría en torno a la composición de la clase antagónica del capital, en torno a cómo organizar las luchas contemporáneas, a partir de un análisis estimulante y original de nuestra condición.

En realidad, lo que motiva toda la actividad de Negri es lo que él mismo llama “el problema de reorganizar lo común”. Para nuestro autor, este es el problema

---

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 21.

fundamental representado en la lucha de clases. Y en este sentido, si bien su obra no puede dejar de considerarse un agudo análisis de nuestra condición, tampoco podemos dejar de verla en su forma de propuesta de emancipación, incluso de utopía política, en el mejor sentido de la palabra. La organización de lo común, entonces, en un momento en que “la fuerza de trabajo que se ha vuelto cada vez más autónoma, en virtud del devenir cada vez más común en el proceso productivo”<sup>383</sup>.

Nos interesa, por lo tanto, mostrar ahora el vínculo entre la hipótesis de la autovalorización obrera y, lo que hemos denominado, la organización de lo común. Veamos el entramado conceptual de esta cuestión.

Empezaremos por explicar a qué nos referimos con “lo común”, pues, evidentemente, no es un equivalente de “lo público”. Sin embargo, constituye una categoría más útil que esta última para comprender “lo privado”. Podríamos decir que, en realidad, público y privado son dos maneras posibles de apropiación de lo común, y al tiempo, ambos modos de apropiación son, si me permite la expresión, marcadores de ubicación de lo común.

Hay un análisis muy interesante de lo que denominan “los espectros del común”, en la obra de Hardt y Negri *Common wealth*<sup>384</sup>. Estos autores realizan un “rastreo” de esos “espectros del común” en diferentes ámbitos, que me parece fundamental para comprender la profundidad de esta categoría, y por tanto, para comprender hasta dónde podemos llevar la apuesta política actual.

Nuestros autores nos dicen que hay una incapacidad por parte de los economistas, de comprender el origen de la riqueza común. Y esta incapacidad viene justamente de la naturaleza de este origen, pues, como dirán Hardt y Negri: “El común puede ser externo desde la perspectiva del mercado en los mecanismos de la

---

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>384</sup> MICHAEL HARDT Y ANTONIO NEGRI, *Commonwealth*, Cambridge (USA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. En castellano, Akal, Tres Cantos Madrid, 2011.

organización capitalista”<sup>385</sup>. Lo que no impide, desde luego, que pueda ser puesta a posteriori en el mercado, “capturada y privatizada”. Debemos, pues, adivinar el común justo donde señala el dedo del esfuerzo privatizador.

Hardt y Negri muestran dos ámbitos en los que es posible “rastrear los espectros del común”: la metrópolis y las finanzas. Ambos espacios son lugares donde opera la abstracción, abstracción que “es posible solo gracias a la naturaleza social de la riqueza que es representada”<sup>386</sup>. En realidad, es el hecho de que el trabajo biopolítico se haya vuelto más autónomo, lo que obliga al capital a potenciar su relación financiera, pues se convierte en una herramienta eficaz de apropiación de lo común. El capital financiero representa lo común, opera como codificación de lo común. El capital tiene una tarea delicada, está en una posición complicada, desde el momento en que obtiene plusvalor de esferas externas al mercado y a la producción, juega con el fuego de la autonomía obrera que se autovaloriza en ese antagonismo mutuamente reconocido.

La lógica de la separación se hace patente, y el éxodo aparece como la forma contemporánea de la lucha de clases. Un éxodo que en ningún caso puede interpretarse como “salir como vida desnuda, descalzos sin un céntimo”<sup>387</sup>,

No; necesitamos llevarnos lo que es nuestro, lo que implica reapropiarse del común -los resultados de nuestros trabajos pasados y los medios de producción y reproducción autónomos para nuestro futuro-. Éste es el campo de batalla.<sup>388</sup>

Existen unos textos muy interesantes de Paolo Virno sobre el éxodo en su obra *Virtuosismo y revolución*<sup>389</sup> y en *Gramática de la multitud*. El autor italiano parte de la

---

<sup>385</sup> *Commonwealth*, op. cit., p. 168.

<sup>386</sup> *Ibidem*.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>388</sup> *Ibidem*.

deserción obrera de la fábrica, tal y como la analiza el propio Marx en el capítulo XXV del Libro I de *El Capital*. En este capítulo, Marx nos muestra un acontecimiento dentro de la historia del desarrollo capitalista que, por su peculiaridad, puede servir como herramienta para orientar la articulación teórica del éxodo como forma contemporánea de lucha. El acontecimiento al que se refiere Marx, es el proceso de “fabricación de obreros asalariados en las colonias”<sup>390</sup>. Como vimos ya en el primer bloque, en el terreno de la historia de la revolución industrial, se analiza el vínculo entre las estrategias de liberación de la fuerza de trabajo y el problema del reclutamiento y, fundamentalmente, de la sujeción de la mano de obra<sup>391</sup>. Esta es una cuestión central del análisis marxiano, y el propio Marx cree descubrir, en los obstáculos que se plantean a la exportación del modo de acumulación capitalista de la metrópolis a las colonias, la clave de la génesis del capital. Es un “secreto descubierto por la economía política en el Nuevo Mundo”: solo la expropiación del trabajador hace posible la emergencia del capital, pues el capital es una relación social e histórica<sup>392</sup>. Nada es capital fuera de “determinadas condiciones”<sup>393</sup>. El error de los economistas consiste en creer que el capital está en las cosas fuera de esas condiciones, lo que les lleva a hacer como el jurista feudal “que seguía pegando etiquetas jurídicas propias del feudalismo a relaciones puramente monetarias”<sup>394</sup>. En el capítulo mencionado de *El Capital*, encontramos una dura crítica de esa clase de economistas, ejemplificados en la figura de Edward Gibbon Wakefiel. Wakefield plantea una serie de consideraciones sobre las medidas para llevar a cabo una colonización sistemática, esto es, para “implantar en las colonias inglesas lo único que (...) falta a los capitalistas para realizar su obra (...) (a saber:

---

<sup>389</sup> PAOLO VIRNO, *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

<sup>390</sup> *El Capital I*, op. cit., vol. 3, p. 262.

<sup>391</sup> Ver punto 3.1. Historia de los mercados de trabajo: hacia una nueva historia de la revolución industrial.

<sup>392</sup> *El Capital I*, op. cit., vol. 3, p. 273.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>394</sup> *El Capital I*, op. cit., vol. 3, p. 264.



los asalariados)”<sup>395</sup>. No vamos a extendernos sobre esta crítica, pues lo relevante ahora es considerar la relación que establece Virno entre este análisis de Marx de la huida de los obreros de las fábricas a las tierras que se produjo en las colonias, con la propuesta del éxodo de la multitud.

Los obreros europeos, expulsados de sus países por epidemias, carestías, crisis económicas, van a trabajar a la costa Este de los Estados Unidos. Pero atención: se quedan allí algunos años, solo algunos años. Luego desertan de las fábricas adentrándose en el Oeste, hacia las tierras libres. (...) Aunque sea por una veintena de años, los trabajadores tuvieron la posibilidad de sembrar el desorden en las férreas leyes del mercado de trabajo (...) un retrato bien vívido de una clase obrera que también es multitud.<sup>396</sup>

La “deserción obrera de la fábrica” representa para Virno una de las tesis sobre la crisis capitalista que elabora Marx, junto con otras como la de la superproducción o la de la baja tendencial. Como hemos visto ya, Negri introduce la hipótesis de la autovalorización obrera dentro de la teoría del plusvalor y del análisis de la ley tendencial de la tasa de ganancia, pero la aportación de Virno podemos considerar que imprime fuerza al papel del polo del trabajador en la crisis, a partir de la consideración de un hecho que quizá no sea tan excepcional en la historia como nos muestra Virno. En realidad, si consideramos las aportaciones de los historiadores de la revolución industrial a la historia de los mercados de trabajo, veremos, como hemos señalado ya en la primera parte de este trabajo, que el capitalismo se ha topado en varias ocasiones con obstáculos que han hecho “enloquecer la brújula”<sup>397</sup>. Hombres poco codiciosos, para quienes el ocio y el buen hacer constituían algo a lo que no estaban dispuestos a renunciar fácilmente, han convertido y siguen convirtiendo la marcha del capital en el camino de lo monstruoso. La multitud que no renuncia a la riqueza, a la abundancia de lo común: ese es modo de lucha-éxodo al que se refieren Negri y Virno.

---

<sup>395</sup> Marx. *Releer el capital*, op. cit., p. 75.

<sup>396</sup> *Gramática de la multitud*, op. cit., p. 46.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

El paradigma de la deserción, que emerge en un principio en las proximidades de la «frontera», abre perspectivas *teóricas* imprevistas. Ni el concepto de «sociedad civil» elaborado por Hegel, ni el funcionamiento del mercado delineado por Ricardo ayudan a entender la *estrategia de la fuga*. Una experiencia de civilización fundada sobre la continua sustracción a los roles establecidos, sobre la inclinación de trucar la baraja mientras la partida está en marcha. La «frontera» pasa a ser un arma crítica tanto frente a Hegel como frente a Ricardo, porque coloca la crisis del desarrollo capitalista en un contexto de *abundancia*, mientras el «sistema de las necesidades» hegeliano y la caída de la tasa de beneficio ricardiana se explican solo con relación a la *escasez* dominante.<sup>398</sup>

Abundancia y escasez. Esas variables abren una dimensión nueva y más profunda al problema de la organización de lo común, de la que partíamos de la mano de la hipótesis de la autovalorización obrera. Es importante en este momento hacer un alto en el camino para abordar la cuestión de la naturaleza de “lo común”, y para ello tendremos que referirnos a la interpretación que Negri y otros pensadores de tradición operaista hicieron del concepto marxiano de *general intellect*.

Obviamente, no está en juego una “frontera” espacial, sino el exceso de saberes, comunicación y el virtuosismo de actuar concertadamente implicados en la “publicidad” del *general intellect*<sup>399</sup>

Podemos recurrir a un texto que Negri escribe junto con Felix Guattari, publicado en 1989 bajo el título *La verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà*<sup>400</sup>. Los autores parten de lo que llaman “la riqueza de la disutopía marxiana”, refiriéndose a una transformación de la categoría de trabajo que adivinan en la lectura del llamado “Fragmento sobre las máquinas”, de los cuadernos VI y VII de los *Grundrisse*. Hemos tratado esta cuestión en Marx, en la segunda parte de este trabajo, por lo que ahora nos centraremos en la lectura que hacen del fragmento estos autores. Para Guattari y Negri,

---

<sup>398</sup> *Virtuosismo y revolución*, op. cit., p. 120.

<sup>399</sup> *Gramática de la multitud*, op. cit., p. 73.

<sup>400</sup> FELIX GUATTARI y ANTONIO NEGRI, *Las verdades nómadas: por nuevos espacios de libertad*, Iralka, Irún, 1996.

Marx desliza su concepción del hombre como ser productivo natural hacia la consideración del mismo como ser productivo intelectual y social<sup>401</sup>. Nuestros autores enumeran los diferentes momentos que se constituyeron alrededor de la lectura del fragmento en el contexto del “extraordinario laboratorio de experiencia revolucionaria que han sido los años de las décadas de 1960 y 1970 en Italia”<sup>402</sup>. Contemplan cinco momentos, que vamos a reproducir a continuación brevemente.

a) En 1960 el “Fragmento (...) traducido (...) y publicado en los *Quaderni Rossi*. (...) primera lectura (...) frankfurtiana en términos de crítica del maquinismo e interpretando el capital fijo como dominación.

b) (...) 1962-1964, en el interior de *Classe Operaia* (...) la tesis (...) el desarrollo de la fuerza de trabajo anticipa y prefigura el del capital fijo.

c) En 1967-1968 se utiliza el “Fragmento” para integrar la teoría marxiana de las crisis. (...) lectura de 1968 como revolución del concepto de fuerza de trabajo, de genealogía y de hegemonía del trabajo inmaterial.

d) De 1973 a 1978 (...) El interés se centra (...) en la dimensión ontológica del desplazamiento, para insistir sobre la intensidad de la fuerza de la transformación histórica.

e) (...) a partir de mediados de la década de 1980, el interés se focaliza sobre la fenomenología-sociología del trabajo intelectual (...) fuerza de trabajo inmaterial (...) La nueva determinación del trabajo vivo se encuentra dada en la cuestión de la hegemonía política que remite al *General Intellect*.<sup>403</sup> Para la inversión revolucionaria de su concepto.<sup>404</sup>

---

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>402</sup> *Ibidem*.

<sup>403</sup> Recordemos el contexto en que aparece la noción de *general intellect* en Marx en los *Grundrisse*. «El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect*, para ser remodeladas conforme al mismo»

<sup>404</sup> *Las verdades nómadas, op. cit.*, pp. 138-139.

Marx se refiere con esta categoría al “conjunto de esquemas cognoscitivos abstractos que constituyen el epicentro de la producción social”<sup>405</sup>. Estos esquemas actuarán también como “principios ordenadores de todos los ámbitos vitales”<sup>406</sup>. Es evidente hasta qué punto pudo llamar la atención este texto de Marx, dentro del contexto de las luchas de los años 70, y por qué se mostró como anclaje indispensable para la crítica del postfordismo. La tesis del trabajo inmaterial aparece como el eje en torno al cual se construye, se hace y rehace constantemente, en un debate sin tregua, gran parte del pensamiento político contemporáneo, al menos el que no ha dejado de vincularse a la lucha.

Hardt y Negri defienden el postulado de que, en la actualidad, no existe prioridad política entre las formas de trabajo. Lo que ocurre, nos mostrarán Hardt y Negri, es que ha cambiado la posición hegemónica de la clase obrera en términos cualitativos. Nuestros autores nos dicen que es el trabajo inmaterial, o trabajo biopolítico, el que ha pasado a “ser tendencia”<sup>407</sup>, un trabajo que abarca lo cognitivo y simbólico, pero también lo afectivo. Decir que el trabajo biopolítico o inmaterial es tendencia es “interpretar la nueva forma hegemónica (...) como un trabajo que no solo crea bienes materiales, sino también relaciones y, en última instancia, la propia vida social”<sup>408</sup>. Lo que pone de manifiesto la tesis de la hegemonía del trabajo inmaterial es que este capitalismo extrae valor, fundamentalmente, de esferas externas a la producción, modificando completamente la relación entre capital y trabajo.

Hoy en día estamos en una situación donde hay la completa transformación de la fuerza de trabajo en términos de multitud (o sea de conjunto de singularidades que producen pensamiento, lenguajes y funciones intelectuales) a la cual se une, por otro lado, una gran

---

<sup>405</sup> *Virtuosismo y revolución, op. cit.*, p. 58.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> MICHAEL HARDT y ANTONIO NEGRI, *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004, p. 136.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 137.

parte de trabajadores que con su vivir, su cultivar, su desarrollar tradiciones, digamos que forjan la base material de ellas.<sup>409</sup>

El *general intellect* es el resultado del encuentro, de la relación, de la dialéctica entre todas las individualidades que componen la carne, el corazón y el cerebro de las multitudes en el trabajo<sup>410</sup>

La multitud es entendida como “sujeto común del trabajo, carne verdadera de la producción posmoderna”<sup>411</sup>. Negri y Hardt definirán la multitud como

(...) un sujeto social internamente diferente y múltiple cuya constitución y cuya acción no se fundamenta en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común.<sup>412</sup>

Llegados a este punto, advertimos que para comprender en toda su amplitud el concepto de multitud, es absolutamente necesario considerar el giro marxista que Negri y Hardt dan al concepto foucaultiano de biopolítica y biopoder. Esta es una de las cuestiones fundamentales que vamos a tratar en el siguiente capítulo.

## 5.2 Vida, poder y valor: mutaciones y propuestas teóricas

En este capítulo daremos voz a las propuestas teóricas y prácticas más relevantes de los últimos tiempos en torno a la cuestión del trabajo.

---

<sup>409</sup> *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales, op. cit., p. 32.*

<sup>410</sup> ANDREA FUMAGALLI, *Bioeconomía y capitalismo cognitivo: hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2010, p. 280.

<sup>411</sup> *Multitud, op. cit., p.129.*

<sup>412</sup> *Ibidem, p. 128.*

Para ello comenzaremos con un diálogo, con los papeles aparentemente intercambiados, entre un Marx que nos habla de tecnologías de poder y un Foucault desentrañando los misterios de la sociedad como máquina de producción, para encontrarlos más tarde en sus respectivas críticas del sujeto como posibilidad de creación de libertad.

Seguiremos con un concienzudo análisis del *bios* desde dos apreciaciones diferentes, aunque no excluyentes: el *bios* como objeto de poder, el *bios* como fuente de valor. El primer enfoque nos llevará a desarrollar la teoría del poder de Foucault para comprender los conceptos de anatomopolítica y biopolítica, necesarios para adentrarnos en el pensamiento político italiano contemporáneo, concretamente en lo que se refiere a su conceptualización del postfordismo y la mutación del trabajo que se produce en su interior.

Seguidamente, volveremos a la obra de Hardt y Negri, y de Paolo Virno, y nos desplazaremos por las propuestas de Lazzarato y de Marazzi, haciendo emerger las tesis del biocapitalismo, de la bioeconomía, del semicapital, de la cooperación entre cerebros, y muchas más aportaciones fundamentales que nos situarán en un lugar privilegiado para la comprensión de nuestro presente y la articulación de nuestro futuro.

Concluiremos con la propuesta de Bifo sobre el desplazamiento desde la condición de la alienación a la de la infelicidad, a partir de su obra *La fábrica de la infelicidad*.

### 5.2.1 Marx y Foucault

Hay una cuestión que nos parece fundamental a la hora de incluir a Foucault en lo que hemos denominado el camino hacia una ontología del trabajo. Es imprescindible aclarar los puntos de compatibilidad con Marx y al tiempo reivindicar que hay cabida para la lucha y la resistencia dentro de su teoría del poder.

Marx no desconocía las disciplinas, como hemos visto en la segunda sección del presente trabajo cuando nos referíamos al Libro I de *El Capital*. Tampoco Foucault era ajeno a la organización del trabajo en la fábrica, como podemos ver fundamentalmente en su obra *Vigilar y castigar*<sup>413</sup>. Ahora bien, en el caso de Foucault, el análisis se desplaza a la consideración de que las disciplinas no tienen su origen en el trabajo organizado bajo el capitalismo, sino más bien resultan ser esas disciplinas las que dan lugar a una organización del trabajo tal y como se da en el capitalismo.

Todo ocurrió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiese demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez<sup>414</sup>

Tampoco, a nuestro parecer, podemos perder de vista el punto de partida de lo que el propio Foucault llama una “microfísica” del poder, y que encontramos en lo expresado a continuación:

El cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo solo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (...) El cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez productivo y cuerpo sometido.<sup>415</sup>

En realidad, el propio Foucault nos descubre que en Marx encuentra un punto de vista diferente sobre el poder. Según Foucault, Marx no reconoce el esquema de los juristas para quienes los poderes singulares derivan de un “punto central de soberanía”<sup>416</sup>. Así, nos dirá: “Lo que podemos encontrar en el *Libro II* de *El Capital* es, en primer lugar, que no existe un poder, sino varios poderes”. Foucault utiliza, en cierto

---

<sup>413</sup> MICHEL FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.

<sup>414</sup> MICHEL FOUCAULT, *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Tres Cantos, 2010, p. 214.

<sup>415</sup> MICHEL FOUCAULT, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1990, pp. 32-33.

<sup>416</sup> MICHEL FOUCAULT, “Las mallas del poder”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 240.

modo, esta cuestión como punto de apoyo para abarcar el análisis del poder, no desde la cuestión de la representación, sino desde la del funcionamiento real, es decir “analizar el poder desde sus mecanismos positivos”. Así, a partir de la lectura del *Libro II* del *Capital*, Foucault llega a formular estos cuatro hallazgos fundamentales respecto a la visión que allí se perfila del poder. Estos cuatro hallazgos son:

- La sociedad es un archipiélago de poderes diferentes.
- Los poderes específicos, regionales y locales no derivan de un punto central de soberanía, sino a la inversa.
- La función de los poderes específicos no es prohibir, sino producir una eficacia.
- Los poderes deben ser considerados como técnicas, existiendo una historia de la tecnología del poder.<sup>417</sup>

Paralelamente a su tesis sobre la visión del poder de Marx, Foucault nos muestra dos errores fundamentales de comprensión de Marx en relación al problema del poder. El primero consiste en “rousseauunizar” a Marx<sup>418</sup>. No existe en Marx, nos dice, la tesis que se adjudica al marxismo del poder entendido como aparato del Estado. Esta confusión la atribuye Foucault a la operación de la socialdemocracia europea que tenía como objetivo hacer que Marx cuadrara dentro del sistema jurídico burgués<sup>419</sup>, que no contemplaban abandonar. El propio Marx parece argumentar en este sentido cuando dice:

El Partido Obrero Alemán (...) demuestra cómo las ideas del socialismo no le calan siquiera la piel; ya que, en vez de tomar a la sociedad existente (y lo mismo podemos decir de cualquier sociedad en el futuro) como *base del Estado* existente (o del futuro, para una sociedad

---

<sup>417</sup> *Ibidem*, pp. 239-241.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 242.



futura), considera más bien al Estado como un ser independiente, con sus propios “fundamentos espirituales, morales y liberales”.<sup>420</sup>

El segundo error consiste en atribuirle el dualismo dominante/dominado en su comprensión del poder, y sobre esta cuestión Foucault señala lo siguiente:

Puede usted encontrar esto en muchos lugares, pero nunca en Marx porque, en efecto, Marx es demasiado astuto para admitir una cosa semejante; sabe perfectamente que lo que hace sólidas las relaciones de poder es que no acaban nunca (...) dichas relaciones pasan por todas partes<sup>421</sup>

En la obra, *The Nature of capital. Marx after Foucault*<sup>422</sup>, Richard Marsden nos dice que Foucault elabora la crítica de la ley y del Estado que Marx comenzó pero no completó. Este autor se refiere a la obra nunca escrita por Marx, para la que firmó un contrato con Carl Leske (Darmstadt), en febrero de 1845. Esta obra no se completó y Leske canceló el contrato en septiembre de 1846, queriendo distanciarse de un Marx que, en aquel momento, era un refugiado político. Marsden nos habla de esta obra como “the Marx promised connected whole”<sup>423</sup>, haciendo alusión a la intención de éste de escribir una amplia obra de dos volúmenes que debía titularse *A Critique of Politics and of Political Economy*. El autor plantea la hipótesis de que esa obra no escrita podría haber constituido el vínculo entre Marx y Foucault, puesto que hubiese significado salvar la discontinuidad entre los escritos de 1843 sobre el Estado y la ley, y los escritos posteriores.

Sea como fuere, pensamos que si es posible una conversación entre Marx y Foucault, y consideramos que lo es, el camino más acertado para reivindicarlo no

---

<sup>420</sup> KARL MARX, “Glosas marginales programa de Gotha”, en *Crítica del programa de Gotha*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, República Popular China, 1979, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>

<sup>421</sup> “Las mallas del poder”, en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 254.

<sup>422</sup> RICHARD MARSDEN, *The Nature of Capital. Marx after Foucault*, Routledge, London, 1999, pp. 162-176.

<sup>423</sup> *The Nature of Capital*, op. cit., p. 59.

consiste en excavar en sus obras, buscando tal o cual tesis que acerque a ambos autores. Creemos que la vía fundamental debe ser la de partir, por un lado, del Marx filósofo, y por otro, del Foucault anti-marxista para quien “Si en Marx hay cosas verdaderas, se pueden utilizar como instrumentos sin tener que citarlas, ¡ya las reconocerá quien quiera! O quien sea capaz...”<sup>424</sup>.

Respecto a esto compartimos lo dicho con sumo acierto por Franck Fischbach, y esta va a ser justamente nuestra manera de comprender en qué consiste tomar a Marx como filósofo:

Ni sistemática, ni fragmentaria, la filosofía en Marx está más bien en estado diluido, omnipresente, pero siempre mezclada y agregada por todas partes a elementos extraídos de los discursos de la historia, de la economía política, pero también de las ciencias de la naturaleza y de la literatura. No puede, pues, tratarse de reconstruir o de reconstituir la filosofía de Marx: esto daría a entender que no está presente en él más que en estado fragmentario y disperso, y que sería necesario, por tanto, volver a juntarla, reunificarla, lo que conduciría a una presentación dogmática y sistemática, perfectamente ajena a la práctica marxiana de la filosofía<sup>425</sup>.

El fragmento anterior pertenece a la introducción de lo que su autor dice que es un libro sobre Marx y Spinoza, pero que en realidad, nos aclara, es fundamentalmente una obra sobre Marx, sobre Marx filósofo,

(...) se trata primero de un libro de Marx, pero sobre Marx leído *a la luz* de Spinoza en la medida en que, colocado bajo esta luz, el pensamiento de Marx se deja ver claramente como plenamente filosófico.<sup>426</sup>

Esta apuesta por un Marx a la luz de Spinoza, nos recuerda a un apasionado Deleuze que decía: “desde el comienzo intento decirles que hay un vitalismo de Foucault,

---

<sup>424</sup> *Entrevistas con Michel Foucault, op. cit.*, p. 92.

<sup>425</sup> *La production des hommes, op. cit.*, p. 16. (Traducción mía).

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 17. (Traducción mía).

que hay un vitalismo muy extraño de Foucault<sup>427</sup>, refiriéndose a una expresión que se le antoja sorprendentemente spinozista en un fragmento de *La voluntad de saber*<sup>428</sup>.

Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder, ya no se hacen en nombre de (...); lo que se reivindica y sirve como objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible<sup>429</sup>.

Esos dos conceptos, “esencia concreta del hombre” y “plenitud de lo posible”, ese Marx en Foucault, junto a ese Spinoza, que Deleuze nos revela como algo sumamente interesante y curioso, consideramos puede ser un buen punto a partir del cual desarrollar el análisis de los aspectos que consideramos esenciales en la concepción del poder de Foucault para proseguir nuestro camino. No olvidemos este lugar desde donde ahora partimos, puesto que regresaremos a él como quien vuelve a un refugio, no para esconderse, sino para recomponer el viaje. Y en este viaje, será Deleuze quien nos guíe hacia la comprensión del pensamiento teórico y práctico de Foucault.

En el curso que Deleuze dictó en la Universidad de Vincennes en 1985-86 aparecen las claves de esta comprensión. Deleuze pretende poner de manifiesto la manera en que él percibe y entiende la evolución del pensamiento de Foucault, y lo hace recurriendo, no solamente a su obra, sino también a sus silencios y a sus prácticas. Lo que escribe, lo que dice sobre lo que escribe, lo que no dice, lo que silencia, lo que le inquieta, lo que experimenta, lo que le hace dudar: todas estas cosas le servirán a Deleuze para articular su construcción de la figura Michel Foucault:.

---

<sup>427</sup> GILLES DELEUZE, *Curso sobre Foucault*. Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 404.

<sup>428</sup> FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard. París, 1976. En castellano SigloXXI Editores, México, 1977.

<sup>429</sup> *Curso sobre Foucault, op. cit.* p. 404, (citando p. 174 de *La voluntad de saber*).

Decía Deleuze: “Creo que Foucault es el único en haber hecho una teoría izquierdista del poder. No es el único que se lo ha propuesto, pero sí el único que lo ha hecho”<sup>430</sup> y consideramos que estas palabras nos involucran en una lectura desinhibida de la teoría del poder de Foucault, y al mismo tiempo nos dibujan un mapa: el mapa del campo abierto para la lucha. Al izquierdismo como práctica y teoría lo define la “micro-agitación”, y la teoría foucaultiana del poder constituye una microfísica, un intento de “captar el poder al nivel de las moléculas y corpúsculos, y no al nivel de las grandes instituciones”<sup>431</sup>, como dirá Deleuze. El poder no deja de ser una agitación molecular, de la que las instituciones son expresiones estadísticas.

Podemos resumir con Deleuze lo explicado en el curso que dedicó a Foucault en los siguientes puntos<sup>432</sup>:

- El poder es siempre un conjunto de relaciones de fuerzas bien determinado que se presenta en un diagrama (un diagrama es la presentación de las relaciones de fuerzas en un momento dado)
  - De las relaciones de fuerzas derivan formas que serán formas de saber
- Las relaciones de fuerzas van siempre de un punto a otro, lo que nos lleva a considerar los focos de poder presentados en un diagrama
  - De los focos de poder derivan regímenes de enunciados (“corpus”). Alrededor de los focos de poder se forman discursos (enunciados dominantes de una época)
- El poder consiste en un conjunto de materias no formadas y funciones no formalizadas, de donde derivan materias formadas o cualificadas y funciones formalizadas o finalizadas

---

<sup>430</sup> *Ibidem*, p.32.

<sup>431</sup> *Ibidem*.

<sup>432</sup> *Ibidem*, pp. 393-95.

- En lo concreto no hay poder puro ni saber puro, para despejar un poder hay que hacer una abstracción
- El diagrama puro de poder (por abstracción) es imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera
- Un diagrama se efectúa en funciones formalizadas y materias formadas (desde ese momento detentadoras de saber)

Las relaciones de fuerzas se integran y estratifican en formas sociales, lo que nos habla del paso de la microfísica a la macrofísica del campo social. Las relaciones de fuerzas o de poder se actualizan en sus efectos, puesto que solo entrando en un conjunto macroscópico su “materia fluente”, o su “función difusa”, se vuelven “sustancias cualificadas” y “funciones finalidad”. Escuela, taller, ejército, Estado, Mercado, son todos ellos integrantes que suponen, renuevan y estabilizan las relaciones de poder, pero no las explican. Los dualismos surgen de la actualización de esa inestabilidad molecular en conjuntos, más aún, la dualidad constituye la condición de actualización de la relación de fuerzas.

Estos puntos constituyen una caracterización muy precisa de la teoría del poder de Foucault. Ahora bien, sabemos que Foucault nos muestra la mutación de un diagrama a otro, de la soberanía a la disciplina, y de la disciplina a la seguridad (al control, dirá Deleuze), Pero, ¿qué hace posible esa mutación? Lo que nos interesa en este momento no es explicar esas diferentes tecnologías de poder, pues abordaremos esa cuestión en el próximo epígrafe sobre anatomopolítica y biopolítica. Lo que nos interesa es analizar la crítica del sujeto presente tanto en Foucault como en Marx, pues en ambas encontraremos una apertura a lo posible.

“Franquear la línea del afuera”, ir más allá del poder, o ir más allá del trabajo asalariado, aparece sobre la base de un “cierto vitalismo”, como dirá Deleuze sobre el pensamiento de Foucault:

Spinoza decía: no se sabe lo que puede un cuerpo humano cuando se libera de las disciplinas del hombre. Y Foucault: no se sabe lo que puede el hombre “en tanto que está vivo”, como conjunto de “fuerzas que resisten”<sup>433</sup>

Veamos qué nos dicen del sujeto Foucault y Marx.

Para Foucault el sujeto aparece como un producto de un determinado tipo de poder:

¿No es el sujeto, idéntico a sí mismo, con su historicidad propia, su génesis, sus continuidades, los efectos de su infancia prolongados hasta el último día de su vida, etcétera, el producto de un determinado tipo de poder que se ejerce sobre nosotros, en las formas jurídicas antiguas y en las formas policiales actuales?<sup>434</sup>

Marx entiende el sujeto como una abstracción, fruto de la abstracción del trabajo:

El “sujeto” está considerado aquí en su mayor abstracción como simple soporte de una fuerza de trabajo abstracta susceptible de ser “gastada” como tal al efectuar cualquier trabajo concreto.

(...) el “sujeto” de la metafísica existe pues efectiva y concretamente bajo la forma del “se” (impersonal) anónimo de la masa de hombres sin cualidad, bajo la forma de individuos vivientes en tanto que “despojados”, es decir subjetivados o transformados en sujetos por ese otro sujeto que es el capital<sup>435</sup>

Foucault, con respecto a su crítica de las concepciones de los miembros de la Escuela de Frankfurt, nos dice que su separación de las tesis de estos autores radica en lo que se refiere a la tesis de Marx de que el hombre produce al hombre y en la diferente manera que tiene él de comprender esta frase. Foucault nos dice que para él,

---

<sup>433</sup> GILLES DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 99. Publicado en castellano por Paidós, Barcelona, 2007, p. 123.

<sup>434</sup> *Entrevistas con Michel Foucault, op. cit.*, p. 88.

<sup>435</sup> *La production des hommes, op. cit.*, pp. 109-114. (Traducción mía).

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

(...) a lo largo de su historia, los hombres nunca dejaron de construirse a sí mismos, esto es, de desplazar permanentemente el plano de su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades distintas, que nunca alcanzarían un final y nunca nos pondrían ante algo que pudiera ser el "hombre". El hombre es un animal de experiencia, se empeña sin fin en un proceso que, al mismo tiempo que define un campo de objetos, lo desplaza, lo deforma, lo transforma y lo transfigura como sujeto.<sup>436</sup>

Franck Fischbach se refiere al spinozismo de Marx en *Los Manuscritos de 1844*, y a cómo la ha abordado Frédéric Lordon<sup>437</sup>, y en este contexto nos muestra la concepción amplia que tiene Marx de la actividad humana, entendiendo que la alienación consiste en la limitación de esa variedad a una sola forma de actividad<sup>438</sup>. Fischbach nos advierte de que es un error considerar que Marx, en sus escritos posteriores se desplaza hacia una concepción subjetivista de la alienación. Este error parece provenir de lo que Marx considera la condición del trabajo asalariado, esto es, la separación de la capacidad subjetiva de trabajo de las condiciones objetivas de su actualización. Pero por el contrario,

(...) como Spinoza, Marx plantea que en realidad no existe un sujeto, sino solo individuos heterodeterminados; añade que la alienación no consiste en nada más que en el hecho mismo de creerse ser un sujeto o de pensarse como sujeto, y se propone comprender por medio de qué tipos de dispositivos sociales, algo como los sujetos o algo como la subjetividad, se engendra a título de condición indispensable en la producción y en la reproducción de nuestra formación social.<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> MICHEL FOUCAULT, *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Semiotext(e), 1991. Publicado en castellano por Amorrortu... pp. 123-124.

<sup>437</sup> FRÉDÉRIC LORDON, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, La Fabrique, 2010.

<sup>438</sup> *La production des hommes*, op. cit., p. 170.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 171. (Traducción mía).

El proceso de valorización del capital no aliena a unos sujetos que preexisten, sino que produce esos sujetos. Se comprende así la alienación no como separación sino como limitación: “c’est une puissance dont les effectuations sont limitées en nombre et fixées à un seul genre ou une seule forme”<sup>440</sup>.

Hay una mutación en las estructuras de dominación según Marx en el capitalismo. En los sistemas no capitalistas estas estructuras eran externas al trabajo, y es con el capitalismo que las relaciones sociales de dominación se convierten en immanentes al trabajo mismo. Esto se debe, como nos muestra F. Lordon, a la mistificación que constituye la supuesta libre relación entre capital y trabajo que se da en la forma del trabajo asalariado<sup>441</sup>. Lordon aborda esta cuestión partiendo del lugar donde la antropología spinozista de las pasiones cruza la teoría marxista de trabajo asalariado<sup>442</sup>, y nos dice que debemos abandonar la ficción de la existencia de sujetos autónomos, y por lo tanto la pretensión de que se puede salir de la alienación a partir de una reafirmación de la autonomía soberana como sujetos<sup>443</sup>. Lordon nos dirá que la alienación no es más “qu’un mot différent pour dire l’hétérodétermination, c’est-à-dire la servitude passionnelle, condition même de l’home”<sup>444</sup>.

Esto no está alejado en absoluto de la cuestión del poder tal y como la aborda Foucault, cuando nos dice

(...) si se admite que la función del poder no es esencialmente la de prohibir, sino la de producir, producir placer, en este momento se puede comprender a la vez cómo podemos

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>441</sup> Lordon citado por Fischbach en el apéndice *La production des hommes*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 170.



obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no es necesariamente masoquista.<sup>445</sup>

En este sentido nos dirá Lordon que el trabajo asalariado “est un dispositif servant à produire du consentement, donc un dispositif visant à produire de la détermination joyeuse”<sup>446</sup>, y nos muestra que en el capitalismo se produce un desarrollo que conduce desde la relación salarial como acceso “aux joie de la consommation”<sup>447</sup>, hasta el proyecto neoliberal de reinternalización de los objetos de deseo. Sobre esta cuestión volveremos en el epígrafe sobre acontecimiento y multiplicidad, cuando tratemos de la noopolítica como dispositivo de poder según Lazzarato, y el marketing como productor de cambios de sensibilidad en el alma. Pero vayamos de nuevo a la cuestión del sujeto en Foucault.

Será en el problema del sujeto donde cobrará sentido la necesidad de Foucault de buscar una liberación, más allá de la filosofía que aprendió en la Universidad, dominada por la filosofía de Hegel y las filosofías del sujeto que representaban la fenomenología y el existencialismo. Esa liberación, nos dice, se la proporcionó la lectura de Nietzsche, Blanchot y Bataille.

He aquí, entonces, el encuentro con Bataille, Blanchot, y por intermedio de ellos, la lectura de Nietzsche. ¿Qué representaron para mí? Ante todo, una invitación a discutir la categoría del "sujeto", su primacía, su función fundadora. Y, además, la convicción de que una operación de esa índole no tendría ningún sentido si se limitara al ámbito especulativo: cuestionar al sujeto debía significar tener la experiencia de una práctica que no constituyera su destrucción real o su disociación, su explosión o inversión en algo radicalmente "otro".<sup>448</sup>

---

<sup>445</sup> “Las mallas del poder”, en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 253.

<sup>446</sup> *La production des hommes*, op. cit. p.169.

<sup>447</sup> *Ibidem*.

<sup>448</sup> *Remarks on Marx*, op. cit. p.46.

Foucault también nos dice que el interés que, tanto él como otros jóvenes intelectuales de su época, tenían por Nietzsche y Bataille no representaba en absoluto un distanciamiento del Marxismo o del comunismo, sino que al contrario, les parecía el único camino que conducía a lo que consideraba que se podía esperar del comunismo<sup>449</sup>. En realidad, lo que Foucault encuentra en Nietzsche, en su metáfora del Eterno Retorno, o en Bataille y su experiencia de los límites, es la posibilidad de otras formas de existencia distintas a la forma-sujeto, la posibilidad de la experiencia sin sujeto, o la disolución del sujeto en la experiencia. En este contexto se inserta la ontología histórica de la subjetividad que traza Foucault.

Foucault nos dice que llevará a cabo esa ontología histórica “a través del emplazamiento de las transformaciones en nuestra cultura de las relaciones “consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber”<sup>450</sup>. Esto hará posible la recuperación de la cuestión de la “gubernamentalidad” de un modo diferente, bajo una nueva concepción: “el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro”<sup>451</sup>. Foucault se refiere a un aspecto de la gubernamentalidad diferente del que explicaremos en el siguiente epígrafe. En este caso se refiere a lo que aparece expresado en el siguiente fragmento:

No creo que el único punto de resistencia posible al poder político -entendido justamente como estado de dominación- radique en la relación de uno consigo mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se puede constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar, y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. La noción de gubernamentalidad permite [al contrario de lo que ocurre si nos referimos a la institución política, que

---

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>450</sup> MICHEL FOUCAULT, “Subjetividad y verdad”, en *Dits et Écrits, 1975-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Publicado en castellano en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 257.

<sup>451</sup> *Ibidem*.

conformaría una concepción meramente jurídica del sujeto] hace valer la libertad del sujeto y la relación con los otros.<sup>452</sup>

De esta manera, la ontología crítica de nosotros mismos constituiría el requisito de liberación necesario para la creación o el establecimiento de nuevas relaciones de poder, en las cuales se minimice la dominación a partir justamente de la creación por parte de cada cual de libertades individuales, surgidas de lo que Foucault llama “cuidado de sí”. La función crítica de la filosofía parece surgir del imperativo socrático “ocúpate de ti mismo”, es decir “fúndate en libertad, mediante el dominio de ti”.

Así pues, Deleuze nos dice que Foucault descubre en *L'usage des plaisirs*<sup>453</sup> una dimensión de la subjetividad que, aunque deriva del poder y del saber, no depende de ellos. Al igual que las relaciones de poder, la relación consigo mismo, solo se establece al efectuarse, al constituirse como “un adentro”. La relación consigo mismo pliega las relaciones de poder, y constituye uno de los orígenes de los puntos de resistencia. Foucault no parece encontrar una manera satisfactoria de explicar que la resistencia es primera en el campo social, lo que le constituiría ese “franquear la línea”. Aún así, Deleuze nos muestra que “Foucault descubre (...) los puntos de resistencia como irreductibles a las relaciones de poder”, pero que no tiene un “estatus” para ellos. Sabemos, no obstante, que los puntos de resistencia constituyen la explicación de la mutación de un diagrama a otro: “a través de las “luchas” de cada época se puede comprender la sucesión de los diagramas o su reencadenamiento por encima de las discontinuidades”<sup>454</sup>. “Los centros difusos de poder no existen sin puntos de resistencia

---

<sup>452</sup> MICHEL FOUCAULT, “L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté”, 1984. en *Estética, ética y hermenéutica, op. cit.*, p. 414.

<sup>453</sup> MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984. En castellano, SigloXXI Editores, México, 1986.

<sup>454</sup> *El Poder, op. cit.*, p. 411.

en cierto modo anteriores; el poder no tiene por objetivo la vida, sin revelar, sin suscitar una vida que le resiste”.<sup>455</sup>

El respeto a la sublevación singular marca la moral teórica de Foucault, su moral “antiestratégica”. Mediante la sublevación es como la subjetividad -“no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera”<sup>456</sup>, “se introduce en la historia y le da su soplo”<sup>457</sup>. Por otra parte, nadie está obligado a solidarizarse con luchas particulares, pero “basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir”<sup>458</sup>.

Llegamos al punto de establecer el papel esencial que tiene el pensamiento de Foucault sobre el poder en la configuración de una ontología contemporánea del trabajo. Y para ello creemos que la mejor forma de hacerlo es de la mano del pensamiento de raíz feminista, puesto que consideramos que esta perspectiva ha captado, como ninguna otra, la relación fundamental entre relaciones de poder y relaciones de producción. Cuando Morini defiende la necesidad de “denunciar la insuficiencia de una defensa meramente trabajista de los explotados”<sup>459</sup>, reivindicando la urgencia de salir de la esfera del trabajo asalariado, de ampliar el horizonte hacia la producción y la expropiación, en realidad está apuntando en la dirección que exige hacer de Foucault una herramienta para comprender la explotación en toda su amplitud. Ningún pensamiento como el feminista es capaz de ver la necesidad de escapar, al modo en que lo reivindica Foucault en su crítica del sujeto, del establecimiento de identidades esenciales. En ningún pensamiento como en el feminista, se muestra la urgencia de escapar de las determinaciones de aspiración transhistórica. La diferencia histórica hecha esencia, ese el problema fundamental al que se enfrenta el pensamiento

---

<sup>455</sup> Foucault, *op. cit.*, p. 125.

<sup>456</sup> “Inutile de se soulever?”, en *Estética, ética y hermenéutica*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

<sup>459</sup> CRISTINA MORINI, *Por amor o a la fuerza*, Traficantes de sueños, Madrid, 2014, p. 18.

feminista contemporáneo, de modo que no es de extrañar que todo él se articule en torno a ese “repensar la diferencia”, para evitar

(...) hacer de la diferencia femenina una hoja de higuera que no permita ver el mundo que muta, un privilegio exorbitante o un comercio académico que justifica a cada pequeño potentado (y otros tantos pequeños mecanismos de jerarquización, pequeñas baronías, pequeñas sujeciones de las «hijas» a sus grandes «madres», pequeñas normatividades impuestas, etc., lo que se entiende banalmente por relaciones de poder bellas y buenas sobre la base de posiciones de saber, de capital social y de diferencia generacional)<sup>460</sup>.

Es el aspecto velado de la explotación capitalista, junto con su aspecto libidinal, tan manifiesto en esas “relaciones de poder bellas” de las que habla Morini, lo que hace a Foucault absolutamente imprescindible para abordar la cuestión del trabajo desde el esfuerzo deseconomizador que articula nuestro proyecto.

### 5.2.2 Anatomopolítica y biopolítica.

En el transcurso de los siglos XVII y XVIII, aparecen unas fórmulas generales de dominación distintas de la esclavitud, la domesticidad, el vasallaje y el ascetismo monástico (fórmulas de dominación que se dieron en las llamadas sociedades de soberanía). Estas fórmulas son las disciplinas. Para analizar la cuestión de las disciplinas hemos de recurrir a la obra ya mencionada de Foucault, *Surveiller et Punir*.

Foucault denominará sociedades disciplinarias a las sociedades que en los siglos XVIII y XIX operan mediante la organización de grandes centros de encierro.

El individuo pasa sucesivamente de un círculo cerrado a otro, cada uno con sus leyes; primero la familia, después la escuela (“ya no estás en tu casa”), después en el cuartel (“ya

---

<sup>460</sup> *Ibidem*.

no estás en la escuela”), a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia<sup>461</sup>.

El análisis de Foucault sobre los centros de encierro se centra en el proyecto ideal de estos centros, consistente en “concentrar, repartir el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe superar la suma de las fuerzas componentes”<sup>462</sup>. Foucault señala que la disciplina fabrica, a partir de los cuerpos que controla, cuatro tipos de individualidad que están dotadas de cuatro características: es celular, orgánica, genética y combinatoria. Y para ello utiliza cuatro grandes técnicas: construye cuadros, prescribe maniobras, impone ejercicios y dispone tácticas.

Pero las disciplinas acabarán constituyendo algo más que un arte de distribuir cuerpos, de extraer de ellos y de acumular tiempo; se convertirá, a la vez, en una tecnología de composición de fuerzas que tendrá como objetivo la obtención de un aparato eficaz. Y volvemos aquí a la cuestión del aprovechamiento y utilización de lo social (como vivo, como “bios” social) por parte del Estado a través de las técnicas de gobierno destinadas al control de “las menores partículas de la vida y del cuerpo”<sup>463</sup> Es en el contexto de las disciplinas donde el problema del individuo se muestra en todo su esplendor:

El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica que se llama la “disciplina”. El poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción<sup>464</sup>

---

<sup>461</sup>“Post-scriptum”, en *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 277.

<sup>462</sup>*Ibidem*.

<sup>463</sup>*Vigilar y Castigar*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>464</sup>*Ibidem*, p. 198.

Debemos decir que Foucault fundamentó sus estudios de las disciplinas, en un método que el mismo autor describe como consistente en buscar detrás de la institución (el hospital psiquiátrico, la prisión, la escuela...), para tratar de encontrar una tecnología de poder. En este sentido es necesario explicar lo que Foucault denomina la gubernamentalización del Estado, que significó la utilización de unas nuevas tecnologías de poder, entre las que destaca la policía, como técnica de gobierno del Estado que tiene como objeto la vida de los hombres. La vida entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone<sup>465</sup>. Si sustituimos “la vida” por “el cuerpo” tenemos lo que Foucault entiende por “anatomía política”, esto es, por disciplina: “métodos que permitan el control minucioso de las operaciones del cuerpo que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad”<sup>466</sup>. “La disciplina fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles”<sup>467</sup>. Pero antes de seguir debemos explicar la tesis de la gubernamentalización.

En el texto de Foucault titulado *Omnes et singulatim*<sup>468</sup>, nuestro autor propone una nueva manera (distinta de la de los miembros de la Escuela de Frankfurt<sup>469</sup>), de estudiar las relaciones entre racionalidad y poder. El autor nos advierte en este texto de varios peligros al respecto. El primero de ellos consiste en la consideración de la racionalización de la sociedad o de la cultura como un todo, y nos propone para evitarlo analizar el proceso de racionalización en diferentes campos, fundados cada uno en una experiencia fundamental (locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad...). En

---

<sup>465</sup>“El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone”. *Vigilar y castigar, op. cit.*, p.141.

<sup>466</sup>*Ibidem*, p. 141.

<sup>467</sup>*Ibidem*.

<sup>468</sup>MICHEL FOUCAULT, *Omnes et singulatim. Towards a Criticism of “Political Reason”*, en *Dits et Écrits, 1975-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Publicado en castellano como *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.

<sup>469</sup>“¿Nos dedicaremos acaso a investigar esta especie de racionalismo que parece específico de nuestra cultura moderna y que tiene su origen en la Ilustración? Esta fue, me parece, la solución que escogieron algunos miembros de la Escuela de Fráncfort. (...) yo sugeriría por mi parte otra manera de estudiar las relaciones entre racionalidad y poder.” *Omnes et singulatim, op. cit.*, p.97.

segundo lugar, advierte de la peligrosidad de la noción misma de racionalización. La racionalización de algo no debe consistir en buscar si ese algo se adapta a los principios de una racionalidad dada, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza. En tercer lugar, el peligro que conlleva el considerar la Ilustración como único horizonte y la necesidad de acudir a procesos más alejados.

Mostradas estas cautelas podemos situar el problema del gobierno en su contexto. Este contexto vendrá marcado por un estudio de la literatura política de los siglos XV, XVI y XVII, cuyo eje vertebrador será *El príncipe* de Maquiavelo, y a partir del cual, y en reacción al cual, surgirán toda una serie de obras destinadas a “aconsejar” sobre el ejercicio del poder, cuya relevancia histórica será defendida por Foucault bajo la tesis de la paulatina racionalización del ejercicio del poder. Es lo que conoceremos como el proceso de gubernamentalización del Estado en Occidente, entendido como el desbloqueo del arte de gobernar.

El mapa político de la Europa de finales del siglo XV, ofrece una gran variedad de formas institucionales del poder. Al lado de las dos herencias del Bajo Imperio cristiano que eran el Sacro Imperio y el Papado, las monarquías feudales nacidas en la Edad Media salían fortalecidas de la crisis<sup>470</sup>. En Inglaterra, en Aragón y en Castilla, el rey, soberano cristiano consagrado por la Iglesia, al mismo tiempo que cabeza de la larga cadena de relaciones de vasallaje que vinculaban señores y vasallos, y símbolo popular de la justicia, disfrutaban de amplios poderes, que, sin embargo en la práctica, venían a limitar el espíritu de independencia de los grandes, el respeto natural de los privilegios y costumbres y la necesidad de consultar a los organismos<sup>471</sup> que representaba el cuerpo social.

Algunos Estados habían conservado un poder de forma electiva, como el Sacro Imperio y Polonia. Eso se resolvía gracias a cierta estabilidad de las familias llamadas a

---

<sup>470</sup>“Crisis durante la cual habían encarnado, con una conciencia más o menos clara, las aspiraciones del grupo nacional con el que tendían a confundirse”. M. B. BENNASSAR, et alii: *Historia moderna*, Madrid, Akal, 1994, p. 16

<sup>471</sup>*Ibidem*.



suministrar el soberano<sup>472</sup>, pero éste experimentaba grandes dificultades para hacerse obedecer por vasallos que también eran electores. La república de Venecia compartía este tipo de Estado, por elección vitalicia de su dux y del régimen aristocrático, y por la concentración del poder real entre los miembros de unas doscientas familias de patricios. Quizá el Estado Pontificio, verdadera potencia por su territorio, su población, su situación en la península italiana, en el que la monarquía del Soberano Pontífice se veía “corregida” por la breve duración de los reinados y la ambición de los cardenales, debería ser encuadrado también en esta familia política.

Sin embargo, Italia había visto cómo se creaba en el siglo XV la forma más original de poder, la misma que inspiró *El príncipe* de Maquiavelo: la conquista de Estado por el hombre de guerra, que conserva en provecho propio la autoridad que ha sabido mantener contra los peligros exteriores o la instalación en el poder de los dueños del juego económico<sup>473</sup>. En una Europa que respetaba la tradición y la naturaleza religiosa de la autoridad legítima, los señoríos italianos son el nuevo signo del papel que habría de jugar la fuerza en el Estado.

Durante la Antigüedad grecorromana los tratados políticos tenían la forma de consejos al príncipe, en cuanto a la manera de conducirse, de ejercer el poder, etc., pero es en el siglo XVI cuando realmente estalla el problema del gobierno. Foucault esquematiza este siglo a partir de la definición del cruce de dos movimientos o procesos; el proceso de instalación e introducción de los grandes Estados territoriales, administrativos y coloniales (lo que nuestro autor denomina proceso de concentración estatal) y el proceso de Reforma y Contrarreforma religiosa (movimiento de dispersión y disidencia religiosa)<sup>474</sup>. Es en el cruce de ambos movimientos donde se plantea el

---

<sup>472</sup> “Habsburgo y Jagellones, por ejemplo”, *Ibidem*, p. 17.

<sup>473</sup> Los banqueros genoveses y los Medicis en Florencia.

<sup>474</sup> *Seguridad territorio población, op. cit.*, pp. 93 -117.

problema de “cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, mediante qué métodos”.<sup>475</sup>

Foucault llama al gobierno del Estado “gobierno en su forma política” y desarrolla su análisis través de un estudio de la literatura política a partir de *El Príncipe* de Maquiavelo.

En toda esta inmensa y monótona literatura sobre el gobierno (...) En toda esta inmensa y monótona literatura sobre el gobierno (...) que va a extenderse hasta finales del siglo XVIII (...) Querría señalar los puntos relativos a la definición misma de lo que se entiende por el gobierno del Estado, lo que llamaríamos, si les parece, el gobierno bajo su forma política. Para ello creo que lo más sencillo, sería sin duda oponer esa masa de literatura sobre el gobierno a un texto que, del siglo XVI al XVIII, no ha dejado de constituir, para esa literatura del gobierno, una especie de punto de repulsión, explícita o implícita, con relación al cual, por oposición o por rechazo, se sitúa la literatura del gobierno: este texto abominable es evidentemente *El príncipe* de Maquiavelo.<sup>476</sup>

Por tanto, tal y como señala el propio Foucault, el estudio de la literatura anti-maquiavélica nos llevara a una caracterización de la mutación que sufrirá el arte del gobierno, desde su encarcelamiento dentro del rígido marco de la soberanía, hasta su constitución como ciencia política. La conclusión a la que llega nuestro autor en cuanto al significado que posee el arte de gobernar en *El Príncipe*, es que en esencia, esta obra es un tratado de la habilidad del príncipe para conservar su principado. A este respecto, es fundamental tener en cuenta cómo determina la fragilidad del lazo que une al príncipe con su principado el objetivo que tendrá para éste el ejercicio del poder, a saber, mantener, fortalecer y proteger el principado. Foucault encontrará en esta noción de principado un punto de apoyo para su diferenciación entre soberanía y gobierno. El principado del que habla Maquiavelo no se entiende como el conjunto constituido por los súbditos y el territorio, sino más bien como el territorio que el príncipe ha heredado o adquirido, con los súbditos que están sometidos a él.

---

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

Cuando nos fijamos en El Príncipe de Maquiavelo para ver lo que caracteriza el conjunto de objetos sobre los que recae el poder, nos damos cuenta de que, para Maquiavelo, el objeto, la diana en cierto modo del poder, lo constituyen dos cosas: por una parte, un territorio, y, por otra, la gente que habita dicho territorio (...) En este sentido se puede decir que el territorio es el elemento fundamental tanto del principado de Maquiavelo como de la soberanía jurídica del soberano tal y como la definen los filósofos o los teóricos del derecho<sup>477</sup>

Tal y como señala Foucault, lo que hace Maquiavelo es retomar el principio jurídico de que la soberanía no se ejerce sobre las cosas sino ante todo sobre un territorio, de manera que podemos decir que el fundamento mismo del principado o de la soberanía es el territorio, y el resto de “cosas” no son más que variables con respecto a éste.

Foucault encuentra en el anti-maquiavelismo de La Perrière una nueva definición del gobierno, entendido ahora como “la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno”. Y es en este nuevo significado donde Foucault encuentra la oposición entre gobierno y soberanía, viendo aparecer un nuevo tipo de finalidad. Frente a la forma del “bien común” aparece un “fin oportuno”, que además se entiende para cada una de esas cosas que deben gobernarse, y por lo tanto, podemos hablar de una pluralidad de fines específicos. En la soberanía, esta aparece como un fin en sí misma, identificada con la ley misma, ya que la finalidad última no es más que la obediencia de la ley. El nuevo concepto de gobierno enunciado por La Perrière, al centrarse en la “disposición de las cosas” hace uso de tácticas, no de leyes, e incluso las mismas leyes son entendidas como tácticas. Foucault explica esto de la siguiente manera:

Creo que tenemos ahí una ruptura importante: mientras que el fin de la soberanía se encuentra en sí misma, y mientras que esta extrae sus instrumentos en sí misma bajo la forma de la ley, el fin del gobierno por su parte, está en las cosas que dirige, hay que buscarlo en la perfección, la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y

---

<sup>477</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

los instrumentos del gobierno, en lugar de ser leyes, van a ser tácticas diversas. Regresión, por consiguiente, de la ley, o más bien, en la perspectiva de lo que debe ser el gobierno, la ley no es ciertamente el instrumento primordial.<sup>478</sup>

La correlación en lo real de esta teoría del arte de gobernar la encuentra Foucault en lo que denomina el gran aparato de la monarquía administrativa, con sus formas de saber correlativas.

Foucault nos muestra el surgimiento de las teorías sobre la razón de Estado en el siglo XVI como el punto de partida de la gubernamentalidad moderna como racionalidad autónoma. Los principios del gobierno no serán parte ni estarán subordinadas al orden divino y cosmo-teológico del universo. Los principios del estado serán, a partir de ahora, immanentes al estado mismo. Giovanni Botero, autor veneciano del siglo XVI, define el Estado como “una firme dominación sobre los pueblos”, y la razón de Estado como “el conocimiento de los medios idóneos para fundar, conservar y ampliar dicha dominación”.<sup>479</sup> Como señala Etienne Thuau,

(...) el punto de partida de la teoría política ya no será la Creación, sino la soberanía del estado. La razón de estado parece haber pervertido el antiguo orden de valores. Nacido del cálculo y la estrategia de los hombres, una máquina de conocer, una labor de la razón, el estado conlleva todo un sustrato de herejía. Situado por encima de consideraciones humanas y religiosas, el estado está sujeto a la necesidad particular. Obedeciendo sus propias leyes, la razón de estado aparece como una escandalosa y todo poderosa realidad, cuya naturaleza escapa a la inteligencia y constituye un misterio<sup>480</sup>.

El Estado, por tanto, tiene sus propias razones, que les son desconocidas tanto a los sentimientos como a la religión.

---

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>479</sup> Esta definición, junto a otras de Palazzo o Chemnitz, aparecen reseñadas en “Omnes et Singulatim”, en *Tecnologías del yo, op. cit.*, 122-123.

<sup>480</sup> ETENNE THUAU, *Raison d'état et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, 1966.

Entre 1580 y 1650 se produce un cambio en cuanto al concepto de soberanía: a partir de ahora va a producirse junto con lo que Foucault denominará “una desgubernamentalización del cosmos”<sup>481</sup>, la “gubernamentalización de la res pública”.

Se pide al soberano que haga algo más que ejercer su soberanía (...) se le pide un complemento con respecto a la soberanía, y una diferencia, una alteridad con respecto al pastorado. Y el gobierno es eso. Es más que la soberanía, es un complemento añadido a ella, es otra cosa que el pastorado, y es algo que carece de modelo y debe buscarlo, es el arte de gobernar”<sup>482</sup>.

Por tanto, algo nuevo que obedecerá a una nueva racionalidad, o mejor dicho, que buscará su propia racionalidad: “el gobierno que debe buscar su razón”; ese será el sentido de la razón de Estado -*ratio status*-.

¿En qué medida, quien ejerce el poder soberano debe encargarse ahora de nuevas tareas específicas que son las del gobierno de los hombres? (...) ¿Según qué racionalidad, qué cálculo, qué tipo de pensamiento, podrá gobernarse a los hombres en el marco de la soberanía? (...) ¿A qué racionalidad debe apelar el soberano para gobernar? (...) a diferencia de la *ratio pastoralis* ¿Cuál debe ser la *ratio gubernatoria*?<sup>483</sup>

(...) tenemos una soberanía sobre los hombres que está llamada a encargarse, a ocuparse de algo específico que no está directamente contenido en ella, que obedece a otro modelo, a otro tipo de racionalidad; ese plus es el gobierno, el gobierno que debe buscar su razón. (...) *ratio status*.<sup>484</sup>

---

<sup>481</sup> “Esto es lo que desaparece (...) el despliegue de una naturaleza inteligible en la cual las causas finales van a borrarse poco a poco, el antropocentrismo será cuestionado y el mundo se despojará de sus prodigios, maravillas y signos para desplegarse según formas matemáticas o clasificatorias de inteligibilidad que ya no han de pasar por la analogía y la cifra”, *Seguridad Territorio Población, op. cit.*, p. 229.

<sup>482</sup> *Ibidem*.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p.225.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p.230.

En resumen: la razón de Estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo.

Foucault localizó el origen, el nacimiento de una nueva modalidad de poder en la crisis del pastorado y en una soberanía desamparada, a la que se le pedía que hiciera algo más que ser soberana; que ejerciera el gobierno. Y lo ejerció, a través de una nueva racionalidad. Trataremos, pues, ahora de mostrar el modelo arcaico del que nació la gubernamentalidad moderna, la técnica sobre la que se asentó y los instrumentos que la hicieron grande, pues “Si el Estado es la forma de política de un poder centralizado y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador”<sup>485</sup>.

Foucault, como conclusión de algunos de los aspectos tratados en sus dos cursos *Sécurité, territoire population* y *Naissance de la biopolitique*, pronuncia dos conferencias que acaban configurando un texto que tiene el título de *Omnes et singulatim: Toward a criticism of “Political Reason”*. En este texto se plantea una genealogía de la modalidad pastoral de poder. El punto de partida de este análisis de la pastoral lo podemos encontrar en la tesis foucaultiana de que el Estado moderno conjuga tecnologías totalizadoras/centralizadoras con tecnologías individualizantes, de manera que esta cuestión abre un camino nuevo de reflexión sobre la relación poder-racionalidad, oculto por el concepto unidimensional del Estado moderno como aparato de centralización. El que el Estado moderno combine “técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente”<sup>486</sup> con una administración y una burocracia centralizadoras es fruto justamente de una asociación de contrarios: pastorado y Estado. En este sentido podemos comprender también la cuestión de las disciplinas y las técnicas de vigilancia.

---

<sup>485</sup>“Omnes et singulatim”, en *Tecnologías del yo, op. cit.*, p.98.

<sup>486</sup>*Ibidem*.

De todas las sociedades de la historia, las nuestras -quiero decir, las que aparecieron al final de la Antigüedad en la vertiente occidental del continente europeo- han sido quizá las más agresivas y las más conquistadoras; han sido capaces de la violencia más exacerbada contra ellas mismas, así como contra otras. Inventaron un gran número de formas políticas distintas. En varias ocasiones modificaron en profundidad sus estructuras jurídicas. No hay que olvidar que fueron las únicas en desarrollar una extraña tecnología de poder cuyo objeto era la inmensa mayoría de los hombres agrupados en un rebaño con un puñado de pastores. De esta manera, establecían entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas. Sin duda se trata de algo singular en el curso de la historia. El desarrollo de la “tecnología pastoral” en la gestión de los hombres trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua.<sup>487</sup>

El modelo pastoral fue adoptado y desarrollado por el Cristianismo. El punto central del interés de Foucault en los modos de racionalidad gubernamental de la modernidad radica precisamente en la realización de lo que él mismo denomina la diabólica asociación del “juego de la ciudad y el ciudadano” (city-game) y el “juego del pastor y el rebaño” (shepherd-game): la invención de una forma política secular de pastorado que aúna individualización y totalización.

Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos -el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño-, en eso que llamamos los Estados modernos.<sup>488</sup>

En un sentido general, abstracto y teórico, el pastorado se relaciona básicamente con tres cosas: la salvación, la ley y la verdad; *el pastor guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad.*

---

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p.116-117.

Diremos con Foucault que el pastorado cristiano es una forma de poder que, al tomar el problema de la salvación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de los méritos, y ése es su aspecto fundamental. El pastorado cristiano defiende la salvación de todos y de cada uno, o lo que Foucault llama *principio de distributividad integral y paradójica* del poder pastoral. Porque, si analizamos las complejas relaciones entre el pastor y sus ovejas, encontramos un aspecto paradójicamente distributivo.

El pastor debe asegurar la salvación de todos. (..) quiere decir dos cosas que justamente deben estar unidas. Por una parte debe garantizar la salvación de la comunidad entera (...) de la comunidad como unidad (...) pero también la salvación de cada uno. Ninguna oveja es indiferente. Ni una de ellas debe escapar a ese movimiento, a esa operación de dirección y guía que lleva a la salvación. La salvación de cada uno tiene una importancia absoluta y no relativa.<sup>489</sup>

Con respecto a la ley, el pastorado cristiano, no va a ser el simple instrumento de su aceptación o su generalización; de alguna forma, al tomar por un rodeo la relación con la ley, el pastorado cristiano instaurará un tipo de relación de obediencia individual, exhaustiva, total y permanente. Queremos decir, por tanto, que el cristianismo no se caracteriza por ser una religión de ley. Si el ciudadano griego conducía su conducta a partir del respeto a la ley, o bien persuadido por la retórica, el cristianismo es una religión de la voluntad de Dios, para cada uno en particular. La acción del pastor siempre será coyuntural e individual. Si la ley constituye justamente una misma medida para todos los que se hallan sometidos a ella, en el cristianismo “es preciso tratar cada uno de los casos en particular”<sup>490</sup>

Los textos de la Biblia siempre dijeron que el pastor es quien se ocupa de manera individual de cada oveja y vela por su salvación brindándole los cuidados necesarios y específicos.<sup>491</sup>

---

<sup>489</sup> *Seguridad territorio y población*, op. cit., p. 166.

<sup>490</sup> Esta frase hace referencia a la cuestión de los que han renegado de Dios, los llamados *lapsi*. Ver nota 27 en *Seguridad territorio y población*, op. cit., p. 173.

<sup>491</sup> *Ibidem* p. 175.



La relación de la oveja con quien la dirige es una relación de dependencia integral<sup>492</sup> (...) Es ponerse por entero bajo la dependencia de alguien porque es alguien<sup>493</sup>

El pastorado cristiano organizó algo totalmente diferente de la práctica griega, y que podríamos llamar instancia de la obediencia pura. La obediencia aparece como un tipo de conducta unitaria, altamente valorada y que tiene lo esencial de su razón de ser en sí misma. Esta obediencia pura se traduce en una relación de servidumbre integral, no finalista (se obedece para poder ser obediente) y de renuncia absoluta de la propia voluntad. El poder pastoral es un modo de individualización que implica la destrucción del yo.

El pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará justamente, la economía de los méritos y los deméritos.

El pastor tiene una tarea de enseñanza, en principio no muy alejada del clásico sentido de la enseñanza. No obstante, podemos observar un par de divergencias con respecto a este sentido clásico. La primera de ellas la encontramos en el hecho de que la enseñanza del pastor debe ser una “dirección de la conducta cotidiana”<sup>494</sup>. Se trata de una enseñanza que va más allá de unos principios generales, que pasa por una “modulación cotidiana”<sup>495</sup>. No podrá dejar de lado esta enseñanza del pastor la observación, la vigilancia, la dirección ejercida en cada instante, y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas: “Hay una enseñanza integral que implica al mismo tiempo una mirada exhaustiva del pastor a la vida de sus

---

<sup>492</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>494</sup> *Seguridad, Territorio, Población, op. cit.*, p. 180.

<sup>495</sup> *Ibidem*.

ovejas”<sup>496</sup>. La segunda divergencia la encontramos en la cuestión de que la enseñanza del pastor debe ser una “dirección de la conciencia”<sup>497</sup>. El pastor no debe limitarse a enseñar la verdad, debe dirigir la conciencia. Y en esto también encontramos una diferencia sustancial con respecto a la Antigüedad; si para la práctica antigua la dirección de conciencia es voluntaria y circunstancial y tenía como meta el dominio de sí, en la práctica cristiana esta dirección de la conciencia no es en absoluto ni voluntaria ni circunstancial, ni tiene más finalidad que ella misma. En la práctica cristiana la dirección es obligatoria y absolutamente permanente y además el examen de conciencia no constituye un instrumento de dominio de sí, sino de dependencia.

En conclusión; el pastorado cristiano significa, por un lado, una forma de poder absolutamente nueva, “uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales”<sup>498</sup>, y por otro una serie de modos completamente específicos de individualización. Esta conclusión es lo que lleva a Foucault a plantear la tesis de que el pastorado constituye un esbozo de la gubernamentalidad, tal y como se desplegará a partir del siglo XVI.

Preludia esta gubernamentalidad de dos maneras. Por los procedimientos propios del pastorado, su manera, en el fondo, de no poner en juego pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley y el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo, que instauraron bajo la ley, bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones.(...) y también en virtud de la constitución tan específica del sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone<sup>499</sup>.

En este punto cabría preguntarse cómo acaba el pastorado cobrando la dimensión de gubernamentalidad. Si acudimos a los estudios historiográficos y

---

<sup>496</sup> *Ibidem*, p.181.

<sup>497</sup> *Ibidem*.

<sup>498</sup> *Ibidem*, p.184.

<sup>499</sup> *Ibidem*.

sociológicos, esa relación se entiende como el juego entre la Iglesia y Estado. La innovación del análisis de Foucault radica en interpretar esta relación como un juego entre el pastorado y el gobierno, y así lo expresa;

(...) el problema fundamental, al menos en la Europa moderna, no es a decir verdad el papa y el emperador; sería más bien ese personaje mixto o, mejor, esos dos personajes que disfrutaban en nuestra lengua -como en otras, por lo demás-, de un solo y el mismo nombre, a saber, el ministro. Tal vez el ministro, en el equívoco mismo del término, sea el verdadero problema, el punto donde se sitúa realmente la relación de la religión y la política, el gobierno y el pastorado<sup>500</sup>.

Como hemos señalado ya, Foucault nos habla de una crisis del pastorado. Durante la crisis salen a relucir las contradicciones que generalmente vienen dadas porque aparece un nuevo medio, un entorno, en el sentido anglosajón del término *environment*, para unas viejas prácticas. Lo que, a nuestro entender, quiere Foucault resaltar cuando insiste en la cuestión pastoral es que esta modalidad de poder, que en un principio podría considerarse meramente anecdótica y confinada a un espacio y un momento remotos, encontró en la resolución de su propia crisis la oportunidad de immortalizarse a través de una serie de transformaciones que la convirtieron en la base sobre la que pudo plantearse el problema del gobierno y la gubernamentalidad: "(...) el pastorado (...) explotó, se dispersó y cobró la dimensión de gubernamentalidad"

Ahora bien, es obvio que no podemos entender el nacimiento del "arte de gobernar" como una mera transformación, como un rey que se convierte en pastor. La gubernamentalización de Occidente, si bien tiene como trasfondo la modalidad pastoral de poder como ingrediente individualizante, solo puede entenderse sobre la base de una técnica diplomático-militar, y solo pudo adoptar las dimensiones que tiene gracias a "una serie de instrumentos muy particulares, cuya formación es contemporánea del arte de gobernar, y que llamamos "policía".<sup>501</sup>

---

<sup>500</sup> *Ibidem*.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 117.

En este sentido, para Foucault, el gran umbral de modernidad del arte de gobernar lo constituye el hecho de que este arte se despliega en un campo relacional de fuerzas. Esto significa introducir dos grandes conjuntos de tecnología política.

Creo que para poner en acción una razón política que se definirá esencialmente a partir de la dinámica de fuerzas, Occidente, o las sociedades occidentales, introdujeron dos grandes conjuntos que solo pueden comprenderse sobre la base de esa racionalización de las fuerzas<sup>502</sup>. Esos dos grandes conjuntos son, por una parte, un dispositivo diplomático militar, y por otro el dispositivo de la policía, en el sentido de la palabra de esa época<sup>503</sup>. ¿Y de qué deben ocuparse, en esencia, esos dos grandes conjuntos? En primer lugar, del mantenimiento de una relación de fuerzas, y por otro lado del crecimiento de cada una de estas sin que haya ruptura del conjunto. Ese mantenimiento de la relación de fuerzas y el desarrollo de las fuerzas internas a cada uno de los elementos, su unión, serán precisamente lo que más adelante se denominará mecanismo de seguridad.<sup>504</sup>

En la clase del 22 de marzo de 1978<sup>505</sup> Foucault trata la cuestión de la fuerza como nuevo elemento de la razón política. El sistema diplomático militar aparece en este contexto definido como “el primer conjunto tecnológico característico de ese nuevo arte de gobernar”<sup>506</sup> Y lo esencial para poder definir en qué consiste esta tecnología no está tanto en el cómo actúa, como en el cuándo nace, en qué contexto, sobre qué nuevas circunstancias. Esas nuevas circunstancias tienen un nombre: Europa. La idea de Europa, tal y como señala Foucault, es “una idea absolutamente nueva en la primera mitad del siglo XVII”<sup>507</sup>. Veamos la definición que da nuestro autor al respecto:

---

<sup>502</sup>“El verdadero problema de esa nueva racionalidad gubernamental no es únicamente la conservación del estado en un orden general; es la conservación de cierta relación de fuerzas, la conservación, el mantenimiento o el desarrollo de una dinámica de fuerzas.”. Clase de 22 de marzo de 1978. en *Seguridad Territorio y Población*, op. cit., p. 282.

<sup>503</sup> El de los siglos XVII y XVIII.

<sup>504</sup> *Seguridad Territorio Población*, op. cit., p. 283.

<sup>505</sup> Del curso mencionado ya *Sécurité Territoire Population*.

<sup>506</sup> *Seguridad Territorio Población de op. cit.*, p. 271.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 284.

Europa como región geográfica de una multiplicidad de Estados, sin unidad, pero con desniveles entre los pequeños y los grandes y una relación de utilización, colonización, dominación con el resto del mundo; esta idea se forjó a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII y se cristalizaría a mediados de esta última centuria con el conjunto de tratados firmados en ese momento, para constituir la realidad histórica de la que todavía no hemos salido. Eso es Europa.<sup>508</sup>

Tenemos, por tanto, una Europa conformada por Estados, con su propia razón - *razón de estado*-, razón cuya armazón es diplomática y que, por lo tanto, se define esencial y justamente por la constitución de esa Europa, de la balanza europea<sup>509</sup>. Cabe señalar que hubo tres formas, según Foucault que se imaginaron para constituir el equilibrio europeo: “la limitación absoluta de la fuerza de los más poderosos, la nivelación de éstos y la posibilidad de combinación de los más débiles contra los más fuertes”<sup>510</sup>.

¿Hacia dónde se encaminan todos estos procedimientos? ¿Es diferente el objetivo hacia el cual se encaminaba la técnica diplomática de la Edad Media del objetivo de la Europa recién nacida de la modernidad? Foucault dará respuesta a estas cuestiones a través de un análisis de la noción de paz universal. En la Edad Media la paz se esperaba de la Iglesia, potencia única y unificadora, y constituía una “escatología absoluta”<sup>511</sup>. Ahora la paz se espera de los Estados y de su pluralidad, y una paz nacida de la pluralidad, “una pluralidad sin efectos decisivos y únicos de dominación”<sup>512</sup>, es una paz relativamente universal y relativamente definitiva; “una escatología relativa, precaria

---

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>509</sup> “*trutina Europae*”. Ver nota en p. 286 de *Seguridad Territorio Población*, *op. cit.*

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>511</sup> *Ibidem*.

<sup>512</sup> *Ibidem*.

y frágil”<sup>513</sup>. Además esta paz universal precaria tendrá sus propios instrumentos. El primero de ellos será la guerra; “el primer instrumento para poner en marcha el sistema de la seguridad europeo”<sup>514</sup>

Ahora tendremos una guerra que va a funcionar de otra manera, porque por un lado ya no estamos en una guerra de derecho sino de Estado, de la razón de Estado. En el fondo, ya no hace falta darse una razón jurídica para desencadenar una guerra. Para hacerlo, existe el perfecto derecho de darse una razón puramente diplomática: el equilibrio está en riesgo.<sup>515</sup>

Como afirma Foucault cuando realiza su estudio de las disciplinas en *Surveiller et punir*, la política parece haber sido concebida como la continuación del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil:

Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica<sup>516</sup> la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil<sup>517</sup>

El segundo instrumento es el diplomático. El gran cambio en este sentido puede definirse en el sentido de que el principio fundamental de la nueva diplomacia será “una nueva física de los Estados y ya no un derecho de los soberanos”<sup>518</sup>;

Las líneas de fuerza que seguirán los diplomáticos (...) son líneas determinadas por la necesidad de un equilibrio.<sup>519</sup>

---

<sup>513</sup> *Ibidem*.

<sup>514</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>515</sup> Foucault *op. cit.* p. 288.

<sup>516</sup> La táctica constituye para Foucault la forma más elevada de la conducta disciplinaria. Solo la disposición de tácticas garantiza la combinación de fuerzas. Acerca de la noción de táctica, ver *Vigilar y Castigar*, p. 170 y ss.

<sup>517</sup> *Vigilar y Castigar* p. 170.

<sup>518</sup> *Ibidem* p. 289.

<sup>519</sup> *Ibidem*.

Asociado a este nuevo sentido de la diplomacia como instrumento, se perfila lo que va a constituir “una organización consciente, deliberada y absolutamente permanente de una diplomacia siempre dedicada a negociar”<sup>520</sup>

El tercer instrumento consistirá en la constitución de un dispositivo militar permanente, una dimensión militar que en ningún caso se agota en el ejercicio de la guerra.

La constitución de un dispositivo militar que no va a ser tanto la presencia de la guerra en la paz como la presencia de la diplomacia en la política y la economía, la existencia de ese dispositivo militar permanente, es una de las piezas esenciales en una política gobernada por el cálculo de los equilibrios y el mantenimiento de una fuerza que se obtiene por la guerra, por su posibilidad o por su amenaza.<sup>521</sup>

Tenemos entonces un complejo político militar, absolutamente necesario para la constitución de ese equilibrio europeo como mecanismo de seguridad<sup>522</sup>

Ahora bien, si la gubernamentalidad nació sobre lo que acabamos de definir como una técnica diplomático-militar con sus instrumentos, lo cierto es que solo mediante otra serie de instrumentos muy particulares a la que llamaremos policía adquirió la tecnología de gobierno las dimensiones que tiene. Vamos a tratar a continuación de estos instrumentos.

Según la definición de Foucault de 1976;

(...) lo que se denominará policía hasta finales del *ancien régime* no comprende solamente la institución policial: se trata del conjunto de los mecanismos mediante los cuales se asegura

---

<sup>520</sup> *Ibidem*.

<sup>521</sup> *Ibidem* p. 293.

<sup>522</sup> *Ibidem*.

el orden, se canaliza el crecimiento de las riquezas y se mantienen las condiciones de salud "en general".<sup>523</sup>

Foucault utiliza el *Compendium* de Delamare del siglo XVIII<sup>524</sup>. El término "policía" designa, tanto en este tratado como en todos los relativos a la policía, "el conjunto que cubre el nuevo ámbito en el cual el poder político y administrativo centralizados pueden intervenir".<sup>525</sup> ¿Y cuál será ese ámbito? Foucault pone el acento en la siguiente afirmación de Delamare sobre la policía: "la policía vela sobre lo que está vivo". Sobre esta afirmación de Delamare nuestro autor se adentrará en una nueva concepción de la política y del poder, concepción que constituirá un punto de partida indispensable para entender los trabajos posteriores de autores como Deleuze, Antonio Negri y Michael Hardt. Estamos hablando de las nociones de biopoder y biopolítica. "La vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil, lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir".<sup>526</sup>

Lo que engloba la policía es en el fondo un inmenso dominio del cual podría decirse que va del vivir al más que vivir. (...) la policía debe asegurarse de que los hombres vivan y vivan en gran número, debe garantizar que tengan de qué vivir, y por consiguiente, que tengan lo suficiente para no morir demasiado o no morir en cantidades demasiado grandes. Pero al mismo tiempo debe asegurarse de que todo aquello que, en su actividad, pueda ir más allá de esa pura y simple, se produzca, se distribuya, se reparta, se ponga en circulación de tal manera que el Estado sea efectivamente capaz de extraer su fuerza de ello.<sup>527</sup>

La policía se inserta dentro de lo que llama Foucault "ese nuevo sistema antropológico que surge entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII", y constituye "el conjunto de las técnicas capaces de asegurar que el hecho de vivir, hacer un poco

---

<sup>523</sup> MICHEL FOUCAULT, "La politique de la santé au XVIIIe siècle", en *Dits et Écrits II*, p.17. En castellano en *Estrategias de poder*, introducción, Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>524</sup> compilación de reglamentos de policía de todo el reino (*Traité de la police*).

<sup>525</sup> "Omnes et singulatum", en *Tecnologías del yo*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>527</sup> *Seguridad, Territorio y Población*, *op. cit.*, p. 312-313.



más que vivir, coexistir, comunicarse, sea concretamente convertible en fuerzas del Estado”. La felicidad se constituye en utilidad estatal. La policía se define por los autores del siglo XVI y XVII entienden como una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado. La policía vigila al hombre en cuanto activo, vivo y productivo. De hecho, la población como conjunto de fenómenos naturales toma el relevo de la población como agrupamiento de súbditos. La policía surge con la gubernamentalidad política del siglo XVII como instrumento esencial de dominio. No obstante, más de un siglo después, esta gubernamentalidad empezará a transformarse a partir del surgimiento de la economía política. La gubernamentalidad de los políticos cederá su paso a una gubernamentalidad de los economistas; al liberalismo, y la policía deberá adaptarse a esta transformación:

La nueva gubernamentalidad que en el siglo XVII había creído poder investirse toda en un proyecto exhaustivo y unitario de policía se encuentra ahora en una situación tal que, por una parte deberá referirse a un dominio de naturalidad que es la economía. Tendrá que manejar poblaciones. También tendrá que organizar un sistema jurídico de respeto de las libertades. Y por último, deberá darse un instrumento de intervención directa pero negativa, que va a ser la policía. Práctica económica, manejo de la población, un derecho público articulado con el respeto de la libertad y las libertades, una policía de función represiva: (...) el antiguo proyecto de policía, tal como había surgido en correlación con la razón de Estado, se desarticula o, mejor, se descompone en cuatro elementos -práctica económica, manejo de la población, derecho y respeto de las libertades, policía- que se suman al gran dispositivo diplomático militar, apenas modificado durante el siglo XVIII.<sup>528</sup>

El análisis del liberalismo sitúa el modo de producción capitalista, no tanto como una variable dentro del análisis general de la racionalidad política, sino más bien como el trasfondo de toda la cuestión que se desarrolla en torno al gobierno a partir de finales del siglo XVIII. Foucault nos habla de éste como “un arte de gobierno”, y considera que la cuestión del liberalismo atravesó, desde finales del siglo XVIII, la tecnología de gobierno. Así pues, un nuevo modo de producción, en su fase primera, obliga a la

---

<sup>528</sup> *Ibidem*, p. 337.

política a emprender nuevos caminos: es el nacimiento de la economía política, que se constituirá como un “arte de gobernar”: la economía política liberal.

Foucault en *Naissance de la biopolitique*, nos habla de la sustitución en el siglo XVIII del principio de limitación externa de la razón de Estado por un principio de limitación interna, que tenía la forma de economía. Esto constituye la irrupción de una nueva racionalidad en el arte de gobernar, basada en la idea de gobernar menos, la idea de autolimitación permanente; esto es el “liberalismo”,

Con el surgimiento de la economía política y la introducción del principio limitativo en la misma práctica gubernamental, se efectúa una sustitución importante o, mejor, una duplicación, pues los sujetos de derecho sobre quienes se ejerce la soberanía política aparecen como una población que un gobierno debe manejar. Allí tiene su punto de partida la línea de organización de una “biopolítica”. Pero ¿cómo no advertir que solo hay en ello una parte de algo mucho más grande, y que es esa nueva razón gubernamental? Estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica.<sup>529</sup>

Llegados a este punto, y para introducir la cuestión que vamos a tratar a continuación, diremos con Foucault que la economía es “un saber de todos los procesos que giran alrededor de la población en un sentido lato”<sup>530</sup>, y que la economía política “había podido constituirse a partir del momento en que, entre los distintos elementos de la riqueza, apareció un nuevo sujeto, la población”.<sup>531</sup> El nacimiento de la economía, por tanto, tal y como veremos a continuación, se da en torno a la cuestión de la población.

Foucault señala que el desbloqueo del arte de gobernar estuvo ligado al surgimiento del problema de la población, y este problema tiene su origen en la expansión demográfica del siglo XVIII en Europa. Como sujeto político, como nuevo

---

<sup>529</sup> MICHEL FOUCAULT, manuscrito de la primera clase del curso *Naissance de la Biopolitique*, en *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 320.

<sup>530</sup> *Seguridad, territorio y población*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>531</sup> *Ibidem*.

sujeto colectivo absolutamente ajeno al pensamiento jurídico político de los siglos previos, la población comienza a aparecer en su complejidad y con sus cesuras. La multiplicidad de individuos ya no es pertinente como objetivo del poder, solo la población lo será, de manera que los grupos de individuos solo serán pertinentes como instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población<sup>532</sup>. De hecho, la población permite el desbloqueo del arte de gobernar justamente porque erradica el modelo de la familia, que ahora dejará de ser modelo y se convertirá en instrumento privilegiado para el gobierno de las poblaciones. La población se manifiesta entonces como el fin del gobierno: “sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno. Parece consciente, frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer.”<sup>533</sup>

Todo parece indicar que existe un paso de un arte de gobernar a una ciencia política, de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas de gobierno, y que esta transición se da en el siglo XVIII en torno a la población y constituye, como hemos dicho, el nacimiento de la economía política. La población será el objeto que el gobierno deberá tener en cuenta en sus observaciones y en su saber para lograr gobernar de manera racional y meditada. La constitución de un saber de gobierno es por completo indisoluble de la constitución de un saber de todos los procesos que giran alrededor de la población en sentido lato, lo que se llama justamente economía. A partir del momento en que apareció un nuevo sujeto, la población, y al aprehender esa red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá, por tanto, la ciencia que se denomina “economía política”.

Pero ¿cómo se pasó de la soberanía sobre el territorio a la regulación de las poblaciones? Para comprender en qué consiste esta antítesis territorio-población, hemos de recurrir a lo que Foucault denomina el tratamiento del espacio de los

---

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 113.

dispositivos de seguridad. De manera esquemática nuestro autor realiza la siguiente distinción con respecto a la cuestión del espacio:

Podría decirse (que) la soberanía se ejerce en los límites de un territorio, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad se ejerce sobre el conjunto de la población.<sup>534</sup>

No obstante, sería un error simplificar la cuestión de esta manera, y por eso nuestro autor se apresura a aclarar que la cosa no es tan sencilla, que el problema de las multiplicidades aparece tanto en la soberanía como en la disciplina, del mismo modo que la cuestión de la distribución espacial no es patrimonio exclusivo de la soberanía, sino que aparece tanto en la disciplina como en la seguridad. Por todo ello, Foucault realiza un valioso análisis sobre los tratamientos diferentes que la soberanía, la disciplina y la seguridad aplican al espacio, y que toma como base el ejemplo de la ciudad. Este es el resultado de su análisis:

Así como la soberanía capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede del gobierno, y así como la disciplina arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable.<sup>535</sup>

¿Cuál será entonces el espacio propio de la seguridad? Foucault recurrirá a una noción más propia de la biología y la física; la noción de medio, para referirse a ese espacio que remite a lo temporal y lo aleatorio.

Los dispositivos de seguridad trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio aun antes de que la noción se haya constituido y aislado. (...) El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en

---

<sup>534</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>535</sup> *Ibidem*, p. 34.

causa de otro lado. (...) y el medio aparece por último como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias -así sucedía con la soberanía-, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones y de prestaciones exigidas como en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población.<sup>536</sup>

De esta manera, Foucault concluirá que uno de los elementos fundamentales de la introducción de los mecanismos de seguridad es la aparición de una técnica política que se dirige al medio.

Se hace necesario en este punto esclarecer una serie de cuestiones que aparecen en la obra de Foucault a raíz de la cuestión de la población. Durante los años anteriores a 1977, Foucault ha estado hablando de las técnicas jurídico legales y las técnicas disciplinarias. Va a ser a partir del curso *Sécurité, territoire, population* cuando veremos un deslizamiento hacia lo que denomina “tecnología de seguridad”<sup>537</sup>. En este curso Foucault plantea el concepto de biopoder y biopolítica e introduce la noción de población<sup>538</sup> y rectifica su hipótesis anterior sobre una “sociedad disciplinaria generalizada”<sup>539</sup> mostrando que las técnicas de disciplina se articulan con dispositivos de regulación. Tras el estudio de la disciplina de los cuerpos, veremos un desplazamiento hacia el de la regulación de las poblaciones. En *Il faut défendre la société* y también en *La volonté de savoir*, vamos a ver como nuestro autor señala la aparición a finales del siglo XVIII de una “biopolítica de la especie humana”, tras la “anatomopolítica del cuerpo humano” que inauguraba ese siglo. De hecho, el curso *Sécurité, territoire, population*, supone un intento de averiguar en qué consiste esa

---

<sup>536</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>537</sup> A partir de ahora, y para esta cuestión, me basaré en el análisis de Michel Senellard, responsable de la edición publicada en castellano por Akal, p 349-378.

<sup>538</sup> “masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la (re)producción, la enfermedad, etc.”, *Il faut défendre...*, *op. cit.*, p. 216.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 225, La primera vez que aparece la noción de “sociedad disciplinaria” es en el curso del Collège de France de 1973-1974, *Le pouvoir psychiatrique*. La edición en castellano es de Akal de 2005.

nueva tecnología de poder surgida en el siglo XVIII, cuyo objeto es la población y que aspira por medio del equilibrio global a la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos<sup>540</sup>

Podríamos de una manera global (...) reconstruir las grandes formas, las grandes economías de poder de Occidente de la siguiente manera: ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley -leyes consuetudinarias y leyes escritas-, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido de una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo solo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentalización del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.<sup>541</sup>

Así pues, Foucault habla extensamente del concepto de biopoder y biopolítica, y estas nociones aparecen dentro de lo que llama la tecnología de seguridad, y que se corresponde con un análisis del problema de la población y aparece al hilo de su estudio sobre la policía. Lo que encontramos en Foucault y que constituye el punto de partida de muchos textos posteriores son una serie de indicios que apuntan a unas transformaciones dentro del plano de las disciplinas, a una ampliación del concepto de biopoder, que en principio aparece referido a las instituciones sanitarias, pero que avanzará hacia un contexto más amplio de interpretación. Autores como Deleuze, Hardt y Negri, situarán lo que les parece un nuevo paradigma de poder descrito por Foucault, en el seno de lo que llamarán las sociedades de control.

Así, nos dicen que las disciplinas entraron en crisis en provecho de nuevas fuerzas que se iban produciendo lentamente, y que se precipitaron después de la

---

<sup>540</sup> *Il faut défendre...*, op. cit., p. 222.

<sup>541</sup> *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 117.

segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser<sup>542</sup>. Las sociedades que van sustituyendo a las sociedades disciplinarias han sido denominadas “sociedades de control”, a partir del concepto propuesto por Burroughs, y analizado por Paul Virilio en el ámbito de las formas ultrarápidas de control “al aire libre”. Vamos a ver a través del texto de Deleuze *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, en qué consiste ese paso de un tipo de sociedades a otro, qué nueva lógica y qué nuevo lenguaje aparecen, qué nuevas técnicas y mecanismos de dominio y bajo qué nuevo paradigma de poder.

El lenguaje propio de las disciplinas, que es un lenguaje común a todos los centros de encierro, que constituyen variables independientes, es un lenguaje analógico. El lenguaje propio de lo que Deleuze llama “controlatorios” es un lenguaje numérico (no siempre binario), porque esos controlatorios constituyen un sistema geométrico que cambia constantemente y cuyas variables son inseparables. “En la sociedad disciplinaria el dominio social se construye a través de una red ramificada de dispositivos o de aparatos que producen y registran costumbres, hábitos y prácticas productivas”<sup>543</sup>. Los mecanismos de dominio propios de las sociedades de control se vuelven más democráticos e inmanentes al campo social, “difusos en el cerebro y los cuerpos de los ciudadanos”, “interiorizados en los propios sujetos”<sup>544</sup>. El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, mientras que el hombre de control es ondulatorio, siempre en órbita.

En cuanto a la forma, los encierros constituyen moldes diferentes; “el poder disciplinario gobierna estructurando los parámetros y los límites del pensamiento y de la práctica, sancionando y/o prescribiendo los componentes desviados y/o normales”<sup>545</sup>,

---

<sup>542</sup> “Postscriptum”, en *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 278.

<sup>543</sup> *Imperio*, *op. cit.*, p. p. 38.

<sup>544</sup> *Ibidem*.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

mientras que los controles constituyen una modulación, “una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto”<sup>546</sup>.

En cuanto a la cuestión de la individualidad y la totalidad, en las sociedades disciplinarias “el poder es al mismo tiempo masificador e individuante”. El individuo es identificado con una marca al tiempo que un número lo sitúa en su posición dentro de la masa. En las sociedades de control no hay marca ni número, sino cifras que son a su vez “mots de passe” y “mots d’ordre”; “el lenguaje numérico de control se compone de cifras que marcan o prohíben el acceso a la información”<sup>547</sup>. Por lo tanto, el par individuo-masa desaparece y cede su lugar a individuos que han devenido “dividuales”, al mismo tiempo que las masas se han convertido en “indicadores, datos, mercados o bancos”<sup>548</sup>.

En cuanto a las máquinas (que expresan las formaciones sociales que las han originado y las utilizan): “las antiguas sociedades de soberanía operaban con máquinas simples, palancas, poleas, relojes; las sociedades disciplinarias posteriores se equiparon con máquinas energéticas, con el riesgo pasivo de la entropía y el riesgo activo del sabotaje; las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus”<sup>549</sup>. El poder se ejerce, por lo tanto, en las sociedades de control a través de máquinas que organizan los cerebros y los cuerpos.

Foucault fue testigo de la crisis de las instituciones, y de los consiguientes intentos de reforma. De hecho, y como hemos analizado ya, nuestro autor va sugiriendo

---

<sup>546</sup> *Post-scriptum*, en *Pourparlers*, *op. cit.*, pp. 243-244.

<sup>547</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> *Ibidem*.



un nuevo enfoque en cuanto a las tecnologías de gobierno que va más allá de la disciplina del cuerpo. Podríamos decir que quizá Foucault adivinó que los efectos de las tecnologías biopolíticas distaban mucho aún de ser totales, y que el despliegue completo de estas tecnologías requería de algo más que de mecanismos disciplinarios, o como dirán Hardt y Negri, “el poder no puede obtener un dominio efectivo sobre la vida entera de la población más que convirtiéndose en una función integrante y vital que todo individuo adopta y aviva de manera totalmente voluntaria”, y añaden “cuando el poder se hace totalmente biopolítico, el conjunto del cuerpo social es apresado por la máquina del poder y desarrollado en su virtualidad (...) La sociedad, subsumida bajo un poder que desciende hasta centros vitales de la estructura social y de sus procesos de desarrollo, reacciona como un único cuerpo. El poder se expresa así como un control que invade las profundidades de los cuerpos de la población, y que se extiende, al mismo tiempo, a través de la integridad de las relaciones sociales.”<sup>550</sup>

Negri y Hardt nos dirán que el punto débil de las nociones foucaultianas de biopoder y biopolítica radica justamente en lo que el autor entiende por “bios”, ya que en esta noción se echa en falta una aprehensión de la dinámica real de la producción en la sociedad biopolítica, fruto, según estos autores, de la incapacidad de Foucault de liberar su pensamiento de cierta “epistemología estructuralista”. Será, por tanto, en el análisis posestructuralista de autores como Deleuze y Guattari donde Hardt y Negri encontrarán la base para una comprensión del biopoder a partir de una renovación del pensamiento materialista y una sólida introducción de la cuestión de la producción del ser social.

---

<sup>550</sup> *Imperio, op. cit.*, p. 39.

### 5.2.3 Acontecimiento y multiplicidad: la fuerza de trabajo como potencia virtual de creación

Nos dice Paolo Virno: “Si los filósofos de profesión quisieran ocuparse de un tema serio, harían bien en dedicarle esfuerzo y atención a la noción de fuerza de trabajo”<sup>551</sup>. Consideremos al respecto una serie de cuestiones: ¿Tiene fundamento el reto planteado por Virno?, ¿es acertado el reproche? Esto es, ¿se ha ocupado pobremente la filosofía de la noción de fuerza de trabajo? Y en el caso de que así sea, ¿qué utilidad podría tener ocuparnos de esta noción? Como comprobaremos más adelante, Virno lleva el concepto de fuerza de trabajo al centro mismo de su tesis sobre la biopolítica al establecer que esta, el gobierno de la vida, es el efecto de la existencia de la mercancía fuerza de trabajo.<sup>552</sup>

Compartimos con Virno la tesis de que la tradicional categoría marxiana de fuerza de trabajo no ha agotado en absoluto su potencial teórico (y práctico), pero creemos que esta noción solo puede ser lanzada con éxito al corazón del pensamiento contemporáneo si tomamos también en consideración propuestas como la de Lazzarato, que se apartan significativamente del giro marxista y que justamente por ello pueden enriquecer significativamente nuestro análisis. Nos parece que Lazzarato aporta la nada desdeñable apuesta por “dotarnos de otro método”, alejado de la dialéctica y del esencialismo y abierto a la multiplicidad y al acontecimiento.

Aceptemos ahora, con Lazzarato, que en la teoría marxista la categoría de trabajo contiene un “poder de totalización dialéctica”<sup>553</sup>, puesto que todo se articula en torno a la relación de explotación. También podemos advertir esa “expansión sin límite de la categoría de trabajo” en la economía política neoliberal, tal como nos la muestra Foucault respecto a la comprensión del ser humano como una “empresa permanente y

---

<sup>551</sup>PAOLO VIRNO, *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, p. 83.

<sup>552</sup>*Ibidem*, p. 18.

<sup>553</sup>MAURIZIO LAZZARATO, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006, p. 74.

múltiple”. Así pues, como acertadamente señala Maurizio Lazzarato<sup>554</sup>, esta expansión es una consecuencia tanto de la teoría neoliberal, como del marxismo. Paradójicamente, si bien en el marxismo la expansión ilimitada de la categoría de trabajo supuso y supone el bloqueo de toda posibilidad en el plano de la acción política (en el plano de la “producción de lo nuevo”, como dirá Lazzarato), es justamente la expansión de esta misma categoría en el pensamiento neoliberal lo que, a nuestro entender, va a motivar en el terreno de la filosofía una serie de propuestas encaminadas a vérselas con ese capitalismo contemporáneo que, en palabras de Lazzarato, llega primero con las palabras que con las fábricas<sup>555</sup>.

Lazzarato nos dice que la filosofía del acontecimiento del siglo XX constituye el paso de “un proceso de organización trascendente a un proceso de constitución inmanente”<sup>556</sup>. Lo que se constituye en este caso es lo posible, el acontecimiento, no una esencia. La filosofía del acontecimiento busca “deshacer las filosofías del sujeto” para hacer emerger la multiplicidad contenida en cada unidad; “despolarizar” la dialéctica a través de la noción de multiplicidad.<sup>557</sup> La filosofía del acontecimiento nos dice que la creación y reproducción de dualismos reprime la multiplicidad y neutraliza las virtualidades. De lo que se trataría es de devolver al pensamiento ontológico su dimensión problemática constituyente.

Lo que señala Lazzarato es:

(...) no se trata de negar la pertinencia del análisis marxiano de la relación capital/trabajo, sino su pretensión de reducir la sociedad y la multiplicidad de las relaciones de poder que

---

<sup>554</sup> *Ibidem*.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>556</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 75.

las constituyen a la única relación de mando y de obediencia que se ejerce en la fábrica o en la relación económica.<sup>558</sup>

Vemos, como hemos dicho, en Lazzarato un cierto alejamiento del giro marxista que autores como Hardt, Negri o Virno dan al pensamiento de Foucault. Este alejamiento trae tesis tremendamente interesantes en torno a una cuestión fundamental, como es la de ligar la reformulación de la teoría del plusvalor al análisis de las técnicas que hacen posible la captura de lo común, esto es, la represión de la multiplicidad como fuente de valor.

Lazzarato nos propone concebir el trabajo asalariado como una “multiplicidad de devenires minoritarios” y separar así a la multiplicidad de los dos modelos de subjetivación mayoritarios, como son el propio trabajo asalariado y la empresa. Lazzarato encontrará en la teoría del poder de Foucault, tal y como aparece formulada en su última fase y tal y cómo la presenta Deleuze, una herramienta fundamental para escapar de la lógica binaria que para él bloquea la comprensión de las relaciones de producción en la fase postfordista. También veremos en su pensamiento más reciente<sup>559</sup> un leve giro hacia una comprensión más abierta de Marx sobre la base de sus *Manuscritos de París*, y también una relectura de Nietzsche y su *Genealogía de la Moral*, a partir de la cual hará suya la relación acreedor-deudor como paradigma de las sociedades actuales. En el primer caso<sup>560</sup> el resultado será la tesis de que existe una simultaneidad de tres dispositivos de poder, según su reformulación de la interpretación deleuziana de Foucault sobre el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. En el segundo caso encontraremos su propuesta de analizar el capitalismo desde la relación social de poder entre acreedor-deudor, reivindicando una continuidad de la concepción no economicista de la economía, presente ya en Foucault, Deleuze y Guattari a partir de su lectura de Nietzsche. Veamos ambas cuestiones.

---

<sup>558</sup> *Por una política menor, op. cit.*, p. 75.

<sup>559</sup> *The Making of the Indebted Man, op. cit.*

<sup>560</sup> *Por una política menor, op. cit.*

Lazzarato introduce una distinción interesante en la breve tradición de la noción de biopolítica. Se podría decir que, en vez de extender el concepto foucaultiano a fórmulas no contempladas por el filósofo francés, lo que hace es devolver la categoría en cierto sentido a su campo originario. Lo que constituye las sociedades de control, dirá Lazzarato, es justamente la presencia conjunta de dispositivos surgidos en momentos diferentes del desarrollo del capitalismo. Encierro, biopolítica y noopolítica, modulan los cuerpos, gestionan la vida y modulan la memoria y sus potencias virtuales. La vida-cuerpo, la vida-especie, la vida-memoria, como objetos del poder.

Debemos aclarar que a lo que se refiere Lazzarato no es a la desaparición del trabajo asalariado, incluso del trabajo fabril tal y como es concebido por Marx. En realidad hay una extensión de ambos, solo que ahora se inscriben en un plano diferente, y esta diferencia es la que nuestro autor quiere mostrar. De lo que se trata es de comprender que lo que se constituye superponiéndose a otras modalidades de poder es un auténtico poder semiótico del capital, presupuesto indispensable para la acumulación capitalista.

Los datos estadísticos sobre el crecimiento de los asalariados impiden ver que los asalariados contemporáneos no remiten a la cooperación productiva tal y como la pensaba Marx, sino a la cooperación entre cerebros. También ocultan el hecho político más importante, esto es, que los asalariados evitan las formas clásicas de organización...<sup>561</sup>

Lazzarato redefine el trabajo desde la perspectiva de la neomonadología (Tarde y Zarifian), que constituye para él una herramienta conceptual fundamental para ver lo que se esconde detrás del trabajo asalariado en la actualidad. Según nuestro autor, el trabajo hoy constituye un conjunto de acontecimientos, citando a Zarifian<sup>562</sup>, “de cosas que ocurren de manera no previsible, en exceso en relación con la situación considerada como normal”. El control debe comprenderse como atención a los acontecimientos, de

---

<sup>561</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>562</sup> *Ibidem*, p. 108.

ahí que según Lazzarato la lógica de la explotación se quede corta para abarcar las modalidades de poder que se dan en el capitalismo contemporáneo.

La empresa y la relación capital-trabajo impiden ver la dimensión social del acontecimiento que caracteriza la producción de la riqueza contemporánea, y determinan de este modo formas de explotación inéditas<sup>563</sup>.

Lo que pretende Lazzarato es dar cuenta de las sofisticadas formas combinadas de sometimiento y sujeción que, según él, operan en el capitalismo contemporáneo. Para ello se desmarca de algunas cuestiones enunciadas por otros autores que comparten con él la tarea de la teorización del postfordismo, y que están teniendo una importante acogida (el concepto de multitud, de cognitariado, de biocapitalismo, capitalismo cognitivo, etc.).

Nuestro autor plantea la necesidad de situar la comprensión de la biopolítica en el marco más amplio de las prácticas del gobierno de las conductas. En este sentido, nos propone definir la población como público, como opinión, siguiendo a Tarde. Esta definición le conducirá a defender que la técnica fundamental de control del capitalismo consiste en la gestión diferencial de las desigualdades.

El desempleo, la pobreza y la precariedad son los resultados directos de la acción de la empresa (y de las políticas de empleo) ya que la captura de la productividad social impone, en primer lugar, una jerarquización social que desconoce la naturaleza cooperativa y de acontecimiento de la producción. La empresa explota en primer término a la sociedad, jerarquizándola y constituyéndola en públicos y clientes, explotando la creación social de lo posible y su efectuación.<sup>564</sup>

La empresa constituye a la sociedad en públicos, nos dirá Lazzarato, en base a su lectura de Zarifian. Las técnicas de gobierno de la empresa van encaminadas a la inclusión de los individuos en el mundo creado por ella, de modo que vender es, en última instancia, construir un público. La publicidad, nos dirá Lazzarato, “distribuye las

---

<sup>563</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>564</sup> *Ibidem*.

maneras de sentir para solicitar las maneras de vivir”<sup>565</sup>. El marketing es el centro estratégico de una empresa que, tal y como decía Deleuze, tiene alma. La empresa contemporánea captura “la actividad de creación y de efectuación de las subjetividades”, y esto es posible atendiendo a los acontecimientos, esto es “devenir activos frente a la inestabilidad y hacerlo de manera conjunta en las gestiones “comunicacionales”<sup>566</sup>.

La comunicación y la información actúan en el interior de la creación de posibles para reducir la relación de acontecimiento y sus bifurcaciones imprevistas, sus aperturas problemáticas (...) El proceso de actualización y de efectuación del acontecimiento debe ser normalizado y sometido (...) a través de la información y la comunicación. Se trata de neutralizar el acontecimiento (...) de reducir lo imprevisible (...) a lo previsible, lo conocido, el hábito de la comunicación.<sup>567</sup>

Lazzarato nos mostrará de la mano del pensamiento de Mijail Bajtin, que los públicos constituyen los modos de subjetivación de las sociedades de control. Lo que le interesa a Lazzarato es el análisis que Bajtin hace de la función de la conversación en la transmisión de la palabra ajena, sobre la base de la relevancia que tiene la “acción de la palabra ajena” en los procesos de constitución de la subjetividad. Vuelve a ser necesaria la filosofía de la diferencia para comprender la dimensión de la conversación en el análisis, puesto que solo para esta filosofía la conversación es “una potencia constitutiva y diferenciadora” y no “una pérdida del ser en la banalidad” en sentido heideggeriano.

Hablar, como dice Bajtin, quiere decir abrir un camino en la palabra misma, que es una multiplicidad llena de las voces, las entonaciones y los deseos de los demás<sup>568</sup>

La conversación debe ser comprendida, según nuestro autor, como un acontecimiento dialógico, “como una cocreación y una coefectuación de la cooperación

---

<sup>565</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>566</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>568</sup> *Ibidem*, p. 149.

de las subjetividades cualesquiera”. Es por ello que la forma que toma en las sociedades de control la expropiación capitalista consiste, como nos dirá Lazzarato, en integrar y canalizar “la potencia de expresión y de constitución de la multiplicidad, al separarla de su propia capacidad para crear posibles y propagarlos”<sup>569</sup>.

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

En las sociedades de control, todos los dispositivos de acción a distancia de un cerebro sobre otro pueden ser definidos como tecnologías del tiempo o de la memoria (...) actúan sobre las “duraciones naturales” de la memoria, y, al movilizar la atención, intervienen en la creación de lo sensible. Movilizar la atención y la memoria significa movilizar lo vivo.<sup>570</sup>

Cuando Lazzarato nos dice que “las máquinas de expresión intervienen en el tiempo” lo que nos dice es que el tiempo queda fijado por ellas a través del marketing, la publicidad, en “alternativas preestablecidas”.

Cuando la cooperación no es afirmada por las singularidades como apuesta política, entonces el marketing es capaz de alcanzar a los individuos en su singularidad y “reducirlos a muestras en los bancos de datos”. No obstante, la lógica de la apropiación capitalista, se sitúa siempre en una posición compleja y paradójica. Y esto ocurre porque la dinámica de la cooperación es anulada cuando se impone la lógica de la empresa, de modo que el capitalismo constituye desde su nacimiento, según la filosofía del

---

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 158.



acontecimiento, “una lucha contra la infinitud de los mundos posibles que lo preceden y lo desbordan”.

El marketing y la publicidad deben captar la palabra persuasiva, nos dirá Lazzarato, para producir cambios en la sensibilidad. Los cambios en la sensibilidad son necesariamente previos a las mutaciones económicas, nos dirá Lazzarato. Solo captando esa palabra que, a diferencia de la palabra autoritaria, “abre los espacios de creación de posibles”, porque es capaz de enredarse en nuestras propias palabras, puede el marketing y la publicidad definir un patrón a través de la creación de deseos y creencias. El patrón es lo que se denomina la mayoría, fruto de un proceso de subjetivación que “remite a un modelo de poder establecido histórico o estructural”. Y, siguiendo a Deleuze y Guattari, Lazzarato nos dirá que, por el contrario, el proceso de subjetivación minoritario “consiste en sustraerse a las asignaciones del poder”. Volveremos sobre estas cuestiones en el siguiente epígrafe, porque lo que nos interesa ahora es retomar, una vez establecida la expropiación capitalista como intervención para la mutación de la sensibilidad, la relación entre producción y poder.

Es la articulación de las relaciones de poder múltiples y heterogéneas como son las disciplinas, la biopolítica y la noopolítica, tal y como hemos señalado ya, lo que permite comprender la producción en las sociedades contemporáneas. Esto nos sitúa frente al desafío de construir una nueva definición de producción. Y dentro de esta redefinición de los problemas, lo que se hace urgente, según nuestro autor, es preguntarnos sobre la “nueva naturaleza de la riqueza”. Esta pregunta, que es en sí misma un acto político porque es despojar a la riqueza “de su forma burguesa”<sup>571</sup>, nos lleva a ver que su fundamento está en “la actividad cualquiera, en la acción libre (...) también la capacidad de sustraerse”<sup>572</sup>. La producción, por tanto, no está basada únicamente en el trabajo subordinado que produce capital.

---

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>572</sup> *Ibidem*.

Hacia el final de su vida, el propio Marx parece argumentar en este sentido que quizá los individuos solo serían capaces de realizarse completamente fuera del reino del trabajo socialmente organizado:

En realidad, el reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la producción material propiamente dicha. (...) la libertad solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero seguirá siendo el reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual solo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral.<sup>573</sup>

Este fragmento me parece interesante en muchos sentidos. Creo que la obra de Marx no debiera nunca ser separada de su biografía, fundamentalmente de la relación dialógica que el filósofo establece de manera constante con la evolución de su propio pensamiento en tanto que suyo, y también en tanto que arrojado al mundo y tomado, con mayor o menor fortuna, por otros. En este fragmento Marx apuesta de una manera casi melancólica por una tesis antiproduccionista. Podemos ver cómo emerge una comprensión de la actividad humana libre más allá de su codificación como trabajo; y en consecuencia, una comprensión de la fuerza de trabajo como potencia virtual de creación.

En realidad, tal como ocurría con Deleuze y Guattari, Lazzarato también comprende el capitalismo como una “potencia de antiproducción”, puesto que en su operación constante de “captura de los mundos posibles”, destruye la cooperación entre cerebros: “ante todo es destrucción de la potencia de creación y reproducción de las singularidades individuales y colectivas”. Según Lazzarato, y en esto parece converger en cierto sentido con las tesis que veremos más tarde de Paolo Virno y Christian Marazzi,

---

<sup>573</sup> KARL MARX, *El Capital, Libro III*, Tomo III, Akal, Madrid, 2012, p. 272.

esta destrucción se hace efectiva porque el capitalismo “continúa midiendo el proceso de constitución de la diferencia y de la repetición a través del trabajo”. Volveremos sobre esta cuestión más adelante, de la mano de Virno y de Marazzi. Pero antes debemos explicar cómo funciona el poder del capitalismo, y para ello hemos de volver a Foucault y a la distinción que establece al final de su obra en torno a la noción de poder.

En una entrevista titulada “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, realizada el 20 de enero de 1984 para la revista *Concordia*, Foucault explica varios de los conceptos que han aparecido a lo largo de toda su filosofía, algunos de los cuales habían suscitado polémica. En este sentido van sus aclaraciones respecto a la noción de poder. Foucault dice en reiteradas ocasiones que el poder, en sí, no es algo malo, y distingue entre “relaciones de poder” y “estados de dominación”. Responsabiliza de los malentendidos al hecho de haber visto en la noción de poder aquello que en realidad es dominación, puesto que las relaciones de poder no constituyen en sí mismas más que una realidad de la que resulta imposible (e innecesario) despojarse.

Las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema consiste en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación. Ahí radica el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual.<sup>574</sup>

Hay que distinguir entre las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades y los estados de dominación, que son lo que habitualmente se llama poder.<sup>575</sup>

---

<sup>574</sup> MICHEL FOUCAULT, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 394.

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 395.

Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento -mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares-, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación.<sup>576</sup>

Por lo tanto, tenemos el poder como relaciones estratégicas entre fuerzas libres, y también los estados de dominación como resultado de la cristalización e inmovilidad del juego estratégico en un punto dado. Foucault nos dirá que lo que define que el juego sea abierto (relaciones estratégicas) o sea cerrado (estados de dominación) es lo que denomina, en un sentido amplio, las técnicas de gobierno. Este es, según Lazzarato, un concepto fundamental, puesto que permite pensar desde la ontología de la diferencia, y no desde la agotada ontología del sujeto, las relaciones entre vida, resistencia y poder. Lazzarato lo define como un espacio entre la microfísica del poder y las instituciones de dominación, un espacio que no existe de antemano, sino que se crea como construcción colectiva que permite la invención de nuevas formas de subjetivación.

En las sociedades de control, nos dirá Lazzarato, es la potencia de creación de las multiplicidades la fuente de constitución de lo real, por lo que las técnicas de gobierno van encaminadas fundamentalmente a actuar sobre ese campo, ese “medio como espacio de acontecimientos posibles”<sup>577</sup>. La modalidad de ejercicio del poder que aparece es la modulación, que se superpone al moldeado de los cuerpos propio de las disciplinas y a la gestión de la vida propia del biopoder. Como ya hemos señalado, es lo que Lazzarato llamará noopolítica, cuya función fundamental es la modulación de la memoria.

---

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 395.

<sup>577</sup> *Por una política menor, op. cit.*, p. 231.

La captura, el control y la regulación de la acción a distancia de espíritu a espíritu se hacen a través de la modulación de los flujos de deseos y de las creencias y de las fuerzas (la memoria y la atención) que los hacen circular en la cooperación entre cerebros<sup>578</sup>.

La modulación es para nuestro autor una “optimización de las disparidades”, puesto que el gobierno es un gobierno de las conductas a través de las desigualdades, a través de la construcción constante de lo precario. Parece, según nuestro autor, y en esto coincide también con ciertos aspectos de las tesis de Hardt y Negri que veremos más adelante, que la única manera que tiene el capitalismo de lidiar con “la amenaza, siempre presente virtualmente, de hacer explotar el único mundo posible”<sup>579</sup>, la única manera de “controlar la fuga”<sup>580</sup>, es la guerra infinita, el estado de excepción. “Las subjetividades cualesquiera y sus devenires minoritarios son el enemigo que la guerra trata de destruir”, o, en palabras de Deleuze y Guattari: “el inasignable Saboteador material y el Desertor humano en las formas más diversas”<sup>581</sup>.

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

La deuda no es solo un mecanismo económico, es también una técnica de seguridad del gobierno que tiene como objetivo reducir la incertidumbre respecto al comportamiento de los gobernados. Al entrenarlos para que “prometan” (para que honren su deuda) el capitalismo ejerce “control sobre el futuro”, puesto que las obligaciones de la deuda le permiten a uno prever, calcular, medir y establecer equivalencias entre comportamiento

---

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>580</sup> *Ibidem*.

<sup>581</sup> *Ibidem*. (citando *Mil mesetas*).

presente y futuro. Los efectos del poder de la deuda sobre la subjetividad (culpa y responsabilidad) permiten al capitalismo salvar la distancia entre presente y futuro.<sup>582</sup>

Lazzarato nos dirá que la deuda actúa neutralizando las actitudes colectivas y también la memoria de las luchas colectivas, puesto que hace más difuso el conflicto. Nuestro autor nos muestra hasta qué punto los bancos constituyen mecanismos de dominación y explotación, por encima de estructuras de financiamiento de la economía real. Pone de manifiesto también el cinismo implícito en el rescate de los bancos con dinero público, puesto que son las víctimas de la explotación y la dominación las que se hacen cargo de los costes de restablecer esa propia relación de explotación y dominación. Nuestro autor señala la gran diferencia que constituye la objetivación del futuro con respecto a la objetivación del tiempo de trabajo, y cómo esto transforma radicalmente nuestras posibilidades de acción tanto individual como colectiva. Es por esto que resulta vital un análisis adecuado de ese nuevo capitalismo que “produce mundos” para trazar las coordenadas para la lucha, o el itinerario del éxodo.

En primer lugar, Lazzarato nos advierte de que lo que se denomina de modo generalizado especulación, en realidad no es más que una máquina de capturar plusvalor, pero en el contexto de unas nuevas condiciones de acumulación capitalista, en que es imposible distinguir la renta del beneficio. Lazzarato apuesta por hablar de deuda e interés, y no de finanzas, para ser más precisos a la hora de caracterizar el neoliberalismo, puesto que, como hemos dicho, lo relevante en el capitalismo contemporáneo es la fuerza que ha adquirido la relación acreedor-deudor.

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

---

<sup>582</sup> *The Making of the Indebted Man, op. cit.*, p. 46.

devolverla. El interés son finanzas desde el punto de vista de los acreedores, accionistas que se aseguran de beneficiarse de la deuda.<sup>583</sup>

Sobre la afirmación de que las finanzas constituyen fundamentalmente una relación de poder, lo que Lazzarato nos propone es dejar de llamar al capitalismo financiero, para comprender que de lo que realmente se trata es de una economía de la deuda. De este modo, al considerar las crisis en este sistema capitalista de la deuda, dejaremos de caer en el error de interpretarla como un desajuste entre economía real y economía virtual, entre finanzas y producción, y las tomaremos como indicadores del nivel de equilibrio entre acreedores y deudores. Esto es hasta tal punto así, que según nuestro autor, los mercados financieros se han estructurado y desarrollado como parte de la gestión de la deuda de los Estados desde que comenzase la política de subida de las tasas nominales a partir de la segunda crisis energética que tuvo lugar en 1979<sup>584</sup>.

La relación acreedor-deudor es una relación social de poder, que tal y como nos dice Lazzarato, se parece a la última definición de poder que presenta Foucault: “una acción que se ejerce sobre una acción, una acción que mantiene libre a la persona a sobre la que se ejerce el poder”<sup>585</sup> Lo que hace especialmente importante esta relación social es que, si bien no anula en absoluto otras relaciones a través de las cuales gobierna el neoliberalismo, incluye a absolutamente todos, de manera que es una relación que atraviesa todas las demás.

Todas las categorías de las divisiones sociales del trabajo en las sociedades neoliberales (consumidor, beneficiario, trabajador, empresario, desempleado, turista, etc.) están ahora *invertidos* por la figura subjetiva del "hombre endeudado", lo que los transforma en

---

<sup>583</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>584</sup> El llamado "Vocker shock".

<sup>585</sup> *The Making of the Indebted Man, op. cit.*, p. 31.

consumidores endeudados, beneficiarios o subsidiados endeudados y, finalmente, como en el caso de Grecia, en ciudadanos endeudados<sup>586</sup>

Para Lazzarato existen dos consecuencias de contemplar la deuda como la relación social arquetípica de la actualidad:

- La economía y la sociedad aparecen sobre la base de una asimetría de poder, y no sobre la igualdad presupuesta en el intercambio, lo que resitúa el dinero como poder de creación o destrucción.
- La economía se comprende como subjetiva, puesto que la deuda moldea y controla la subjetividad hasta tal punto que se hace imposible distinguir entre trabajo y *work on the self*.

Para comprender el alcance filosófico de la noción de *indebted man* el propio Lazzarato nos remite a esa “deseconomización” de la economía que surge del encuentro entre el Marx de los *Manuscritos de París*<sup>587</sup> y el Nietzsche del segundo ensayo de la *Genealogía de la Moral*. Para Lazzarato, Foucault, Deleuze y Guattari ya avanzaron hacia ese concepto no economicista de la economía a partir de su lectura de Nietzsche, concluyendo que la producción económica implica la producción y el control de la subjetividad y de las formas de vida, puesto que el deseo es parte de la infraestructura. Sobre esta “extraña pareja”, el propio Foucault en sus conversaciones con Trombadori, nos dice:

(...) decidí adherirme al Partido Comunista Francés. Corría el año 1950. ¡Era “comunista nietzscheano”! ¡Algo que estaba realmente en el límite de la “vivibilidad”! Y, si se quiere, yo mismo sabía que tal vez era un poco ridículo.<sup>588</sup>

No imaginaba Foucault las consecuencias que su lectura de Nietzsche iba a tener en el pensamiento político contemporáneo de la mano de pensadores como Lazzarato,

---

<sup>586</sup> *Ibidem*, p.38.

<sup>587</sup> fundamentalmente del texto "Comments on James Mill".

<sup>588</sup> *Remarks on Marx, op. cit.*, en castellano, Amorrortu, p. 61.



hasta el punto de que, como este filósofo nos muestra, podemos decir que la economía parece haberse vuelto Nietzscheana<sup>589</sup>. Lo que ocurre es que, a la luz de la economía neoliberal, el segundo ensayo de la *Genealogía de la moral* adquiere una nueva dimensión, y solo a partir de la teoría del poder de Foucault y de la crítica al capitalismo de Deleuze y Guattari puede enunciarse una categorización de la economía neoliberal como economía de la deuda.

Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, calcular, — cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!<sup>590</sup>

¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor y deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.<sup>591</sup>

La deuda, nos dirá Lazzarato, neutraliza el tiempo, entendido éste como creación de nuevas posibilidades. Es por esto que constituye una ilusión pensar que esta relación representa el fin de la subordinación del hombre a la producción de valor económico encarnada en el trabajo asalariado. Por el contrario, el crédito constituye la completud de la alienación, puesto que lo que es objeto de explotación en este caso es “the ethical work constitutive of the self and the community”<sup>592</sup>

---

<sup>589</sup> *The Making Indebted Man, op. cit.*, p. 43.

<sup>590</sup> F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza, 1997, p. 23.

<sup>591</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>592</sup> *The Making of the Indebted Man, op. cit.*, p. 57.

Debemos, por lo tanto, reformular la lógica de la explotación bajo la consideración de una nueva fórmula de captura de plusvalor, que hace que la explotación, tal y como nos indican Hardt y Negri, deba comprenderse más como un instrumento de dominio que como una función productiva. Consideramos que ha llegado el momento de ocuparnos de la propuesta teórica de Paolo Virno, pues creemos que es este filósofo quien más claramente muestra esta faceta fundamental del capitalismo contemporáneo. En el capitalismo postfordista el plusvalor no se extrae unívocamente del trabajo extraído a su vez de la fuerza de trabajo, al menos no en sentido clásico. El plusvalor se extrae, podríamos decir, de capturar la creación-cooperación que tiene su base en la “potencia virtual” como reformulación de la noción de fuerza de trabajo, y al mismo tiempo de la esfera de la reproducción. El valor se obtiene de la vida.

El capitalismo contemporáneo tiene su principal recurso productivo en las actitudes lingüístico-relacionales del ser humano, en el conjunto de facultades -dynamis, potencia-comunicativas que lo distinguen<sup>593</sup>

Virno, a diferencia de Lazzarato, considera que la biopolítica es un efecto de lo que él llama “el hecho primario que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia”, lo que constituye un giro profundamente marxista de la teoría de poder de Foucault. Para Virno, la noción de fuerza de trabajo es de tal centralidad en la teorización del postfordismo, que afirma que solo bajo el modo de acumulación propio de estas últimas décadas esta categoría se convierte en verdadera tal y como la define el propio Marx. La fuerza de trabajo como “sustantivo común” que designa “el conjunto de las facultades productivas en cuanto están comprometidas en la praxis productiva”<sup>594</sup>. “La dimensión potencial de la existencia se vuelve relevante precisamente y solamente con los ropajes de la fuerza de trabajo”<sup>595</sup>. La multiplicación de los modelos de organización del trabajo, en “ecléctica convivencia” se da como resultado de que el

---

<sup>593</sup> *Gramática de la multitud, op. cit.*, p. 102.

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>595</sup> *Ibidem*, p. 86.

saber y el lenguaje se constituyan en principal fuerza productiva, tal y como nos dice Virno que ocurre en el postfordismo.<sup>596</sup>

El postfordismo reedita todo el pasado de la historia del trabajo, desde las islas de obreros masa a enclaves de obreros profesionales, desde un inflado trabajo autónomo a restablecidas formas de dominio personal. Los modelos de producción sucedidos a través de prolongados periodos se representan sincrónicamente, casi del mismo modo que en una Exposición Universal.<sup>597</sup>

Esta heterogeneidad de modelos productivos contrasta con una “socialización extralaboral esencialmente homogénea”<sup>598</sup>. El trabajo postfordista, nos dirá Virno, es multitud, no pueblo. La multitud postfordista tiene un *ethos* común, según nuestro autor, unas tonalidades emotivas que consisten en el hábito de no tener hábitos, en la inexistencia de “hábitos protectores”: “la actual dinámica de transformación productiva (...) reduce a perfil profesional la experiencia del extrañamiento más radical”<sup>599</sup>. El nihilismo como ingrediente fundamental, nos dirá Virno: oportunismo y cinismo son las dos tonalidades emotivas destacadas de la multitud. Ambas pasan de tener un sentido moral a tener un sentido técnico, desde el momento en que constituyen modos de enfrentarse a la incertidumbre. Lo que nos interesa de este análisis de Virno no es tanto definir y caracterizar ambas emociones, como explicar cómo ocupan un lugar fundamental en la socialización extralaboral, al tiempo que constituyen requisitos fundamentales en el ámbito laboral.

Ambas tonalidades devienen rasgos comunes de la multitud desde el momento en que la política en sentido amplio se convierte en fuerza productiva. Como nos señala Virno, es la presencia en primera línea de la cooperación, lo que tiñe la acción de la

---

<sup>596</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>597</sup> *Ibidem*.

<sup>598</sup> *Ibidem*.

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 89.

multitud de colores propios de la política. Y para explicar esto, Virno hace una puntualización tremendamente interesante a nuestro parecer. Nos dice que no constituye una originalidad del postfordismo el que la empresa capitalista se apropie del saber del obrero. Esto ocurría ya en la fábrica cuando la cooperación desembocaba en una “conquista cognitiva”, como podía ser encontrar una manera más cómoda de realizar una tarea, que diera al obrero una cantidad de tiempo libre adicional o un menor sufrimiento. Un descubrimiento de algo así por parte de la jerarquía fabril comportaba, sin duda, una reorganización del trabajo a través de la que se apropiaba del fruto de esa cooperación cognitiva.

Pero la empresa postfordista lleva al extremo esta captura de la cooperación subjetiva, convirtiéndola en la principal fuerza productiva, lo que, en opinión de Virno, implica convertir la actitud comunicativa de los seres humanos, en tanto que comprendida en el concepto de cooperación, en principal fuente de plusvalor. Es por esto que nuestro autor presenta la tesis de que “el conjunto de la fuerza de trabajo postfordista, aún la más descualificada, es fuerza de trabajo intelectual, intelectualidad de masas”<sup>600</sup>. Debemos entender, señala Virno, la intelectualidad de masas como la forma en que se da en la actualidad el *general intellect*:

Las actitudes más genéricas de la mente: la facultad del lenguaje, la disposición al aprendizaje, la memoria, la capacidad de abstracción y correlación, la inclinación hacia la autorreflexión (...) la intelectualidad de masas no hace más que tornar verdadera, por primera vez, la ya citada definición marxiana de fuerza de trabajo: “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad”.<sup>601</sup>

Decíamos ya que el capitalismo “continúa midiendo el proceso de constitución de la diferencia y de la repetición a través del trabajo”, pero la cuestión fundamental radica en que, si bien el tiempo de trabajo sigue siendo la unidad de medida vigente, no

---

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>601</sup> *Gramática de la multitud, op. cit.*, p. 114.

es en absoluto verdadera.<sup>602</sup> Es lo que Marazzi llamará la “crisis de la mensurabilidad”<sup>603</sup>. Las implicaciones de esto son enormes, y Virno nos indica el camino para comprenderlas a través de la distinción marxiana entre “tiempo de trabajo” y “tiempo de producción”<sup>604</sup>. Para nuestro autor es necesario reformular la teoría del plusvalor, puesto que éste no parece obtenerse en la actualidad del plustrabajo (diferencia entre trabajo necesario y conjunto de la jornada laboral). Para Virno, el plusvalor está determinado en el postfordismo por la diferencia entre “un tiempo de producción no computado como tiempo de trabajo y el tiempo de trabajo propiamente dicho”. Lo que importa es la distinción entre tiempo de producción y tiempo de trabajo: “Denomino por eso “tiempo de producción” a la unidad indisoluble de vida retribuida, trabajo y no-trabajo, cooperación social emergida y cooperación social sumergida.”<sup>605</sup>

En esta misma línea, Marazzi nos hablará de una fusión entre el trabajo y el trabajador, en tanto que “se pone a trabajar la vida entera de los trabajadores (...) las competencias más que las calificaciones (...) la vida extralaboral (...) la vida toda de la comunidad lingüística”<sup>606</sup>. Este filósofo hace un análisis de la nueva naturaleza del trabajo, en tanto que “vida activa más que trabajo separado de la esfera biológico reproductiva”, y ello le lleva a una crítica de la hipótesis del “fin del trabajo”.

En 1979 Rifkin y Sherman insistieron en que lo que estaba por venir era un holocausto laboral, y en 1996 Rifkin<sup>607</sup> volvía a señalar que lo que estaba en el horizonte era una economía sin trabajadores. La hipótesis del fin del trabajo plantea la necesidad de reducir la jornada laboral para “repartir” el trabajo entre un número mayor de

---

<sup>602</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>603</sup> CHRISTIAN MARAZZI, *Capital y lenguaje*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>604</sup> *Ibidem*, p.109. (Capítulos XII y XIII del segundo libro del *Capital*).

<sup>605</sup> *Gramática de la multitud*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>606</sup> *Capital y lenguaje*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>607</sup> *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, Putnam Publishing Group.

trabajadores. Marazzi plantea varias objeciones a esta hipótesis, fundamentalmente porque la considera una argumentación en favor de repartir la miseria, y no una reivindicación de una mayor calidad de vida de los trabajadores. La propuesta de Marazzi y otros constituye una ruptura radical con planteamientos anteriores, puesto que de lo que se trataría es justamente de salir de la lógica del trabajo asalariado y apropiarse de la riqueza en tanto que producción de lo común. No obstante, cuando se habla del fin del trabajo, es evidente que, aunque no estemos ante el fin del trabajo propiamente dicho, sí que asistimos a una transformación radical del trabajo respecto a la época fordista, como hemos podido ver ya.

Esta transformación se muestran de una manera evidente en la paradoja siguiente: es posible describir todo el conjunto de la fuerza de trabajo postfordista usando la categoría marxiana de desocupación. Vimos en la parte II de este trabajo que las características propias del “ejército industrial de reserva” son: fluido, latente y estancado. Virno nos dice que lo que se ha venido denominando la “crisis de la sociedad del trabajo” hace justamente que esta descripción pueda aplicarse a la clase trabajadora ocupada, y no solamente a un sector marginal de la fuerza de trabajo, como era la masa de desocupados tal y como la comprende Marx.

Podemos decir: la desocupación es trabajo no remunerado; el trabajo, por su parte, es desocupación remunerada. Tenemos motivos para afirmar tanto que nunca se deja de trabajar como que se trabaja siempre de menos. Esta formulación paradójica y también contradictoria, atestigua, en su conjunto, la salida de sus bisagras del tiempo social.<sup>608</sup>

Guattari nos mostrará que esto ocurre porque el capitalismo, “la semiotización del capital”, “antes que una operación de beneficio es una operación de poder”<sup>609</sup>

Las nociones de empresa capitalista y de puesto de trabajo asalariado se han vuelto inseparables del conjunto del tejido social que se encuentra a su vez directamente producido y reproducido bajo el control del capital. La noción misma de empresa capitalista

---

<sup>608</sup> *Gramática de la multitud, op. cit.*, p. 108.

<sup>609</sup> *Plan sobre el planeta, op. cit.*, p. 86.

debería ser ampliada a los equipamientos colectivos, mientras que la de puesto de trabajo debería hacerlo a la mayor parte de las actividades no asalariadas.<sup>610</sup>

(...) el capitalismo no solo explota al asalariado más allá de su tiempo de trabajo, durante su tiempo de «ocio», sino que además se vale de él como relevo para explotar a aquellos que somete en su esfera de acción propia: sus subalternos, sus allegados no asalariados, las mujeres, los viejos, los niños, los asistidos de toda índole.<sup>611</sup>

Félix Guattari se refiere a una fase más avanzada del capitalismo que llamará, “Capitalismo Mundial Integrado (CMI)”<sup>612</sup>, y definirá su funcionamiento de la siguiente manera:

Tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etc.<sup>613</sup>

Guattari nos invita a reflexionar sobre las formas anteriores de capitalismo en busca del “tipo de propensión a capitalizar poder subjetivo” del que no estaban exentas, aunque esta propensión no mostrara plenamente su verdadera importancia, y por lo tanto, como señala nuestro autor “no fue convenientemente apreciada por los teóricos del movimiento obrero”<sup>614</sup>

Nuestro autor propone lo que él llama “los instrumentos sobre los que reposa el CMI”, y los agrupa en “cuatro principales regímenes semióticos”<sup>615</sup>. El primero de ellos

---

<sup>610</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>611</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>612</sup> *Las tres ecologías, op. cit.*, p. 42.

<sup>613</sup> *Ibidem*.

<sup>614</sup> *Ibidem*.

<sup>615</sup> *Ibidem*, p. 42-43.

lo constituyen “las semióticas económicas”, y son los instrumentos monetarios, financieros, contables, de decisión, etc. El segundo “las semióticas jurídicas” (título de propiedad, legislación, reglamentaciones diversas, etc.). En tercer lugar tenemos “las semióticas técnico-científicas (planes, diagramas, programas, estudios, investigaciones). Y por último “las semióticas de subjetivación”, que en algunos casos coinciden con las anteriores, aunque estas no las agotan.

Se hace imposible analizar en clave causal las relaciones entre las diversas semióticas; como señala Guattari, “En la actualidad, el objeto del CMI es un conjunto inseparable: productivo-económico-subjetivo”<sup>616</sup>, de manera que la producción de bienes no ocupa ya una posición infraestructural con relación a semióticas jurídicas e ideológicas. En esto radica la mutación de capitalismo que acompaña ese cambio de paradigma de poder. Ahora;

No cabe comparar para decidir cuál de los dos regímenes es más duro o más tolerable, ya que tanto las liberaciones como las sumisiones han de ser afrontadas en cada uno de ellos a su modo. (...) No hay lugar para el temor ni la esperanza, solo cabe buscar nuevas armas”<sup>617</sup>

Guattari nos dice que el capitalismo contemporáneo puede ser definido como capitalismo mundial integrado porque, una vez ha colonizado todas las superficies del planeta, busca esencialmente que ninguna actividad humana escape a su control, busca sobrecodificar toda una serie de actividades que se sitúan en esferas tradicionalmente diferentes de lo laboral.

En este sentido, cuando Negri y Hardt llevan la noción de biopolítica a un plano socioeconómico, lo que están haciendo es defender que las formas contemporáneas de producción son producción biopolítica, al abarcar todos los aspectos de la vida social, incluyendo fenómenos en principio no económicos. La producción, entendida como biopolítica, requerirá la consideración de los productores biopolíticos como una

---

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>617</sup> *Pourparles*, *op. cit.*, p. 241.



categoría nueva. Lo que surge de esa noción de “potencia virtual de creación”, es lo que ha venido a llamarse, como ya hemos dicho, “la multitud”. Es necesario señalar que clase obrera y multitud no son conceptos antagónicos, la multitud no se define en oposición a la clase obrera, si no en oposición al pueblo o la masa, como ya indicábamos con Virno.

Sabemos que el concepto de multitud resurge en el corazón de la teoría política contemporánea de la mano de una serie de filósofos pertenecientes a la tradición política del pensamiento operaista. Esta tradición asume la teorización del postfordismo desde el trabajo y sus mutaciones, y ha resultado, como estamos viendo, en una serie de propuestas que resultan absolutamente centrales en el pensamiento contemporáneo.

Así definen Negri y Hardt el término de multitud:

(...) un sujeto social internamente diferente y múltiple cuya constitución y cuya acción no se fundamenta en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común.<sup>618</sup>

La multitud es entendida como “sujeto común del trabajo, carne verdadera de la producción posmoderna”<sup>619</sup>. Lo que ocurre es que, tal y como nos muestran Hardt y Negri, lo que ha cambiado es la posición hegemónica de la clase obrera en términos cualitativos. Hardt y Negri nos dicen que es el trabajo inmaterial o trabajo biopolítico el que ha pasado a “ser tendencia”<sup>620</sup>, un trabajo que abarca lo cognitivo y simbólico, pero también lo afectivo. De hecho, el decir que el trabajo biopolítico o inmaterial es tendencia es “interpretar la nueva forma hegemónica (...) como un trabajo que no solo

---

<sup>618</sup> *Multitud, op. cit.*, p. 128.

<sup>619</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>620</sup> *Ibidem*, p. 136.

crea bienes materiales, sino también relaciones y, en última instancia, la propia vida social”<sup>621</sup>.

La tesis de la hegemonía del trabajo inmaterial en el capitalismo contemporáneo, lo que pone de manifiesto es que este capitalismo extrae valor fundamentalmente de esferas externas a la producción, modificando completamente la relación entre capital y trabajo. Como hemos señalado ya, la lógica de la explotación según la concibe el marxismo debe ser reformulada, de lo contrario, en palabras de Marazzi, “la derrota está garantizada”<sup>622</sup>. Esto no implica que deba ser abandonada sin más la categoría de explotación como herramienta teórica, simplemente debe comprenderse que esta, tal y como es entendida por el marxismo, no es capaz de dar cuenta de todas las técnicas de control que existen en las sociedades contemporáneas: “Queda abierta la cuestión de si el desarrollo del tejido biopolítico nos permitirá construir espacios de liberación, o nos someterá a nuevas formas de subyugación y explotación”.<sup>623</sup>

Detengámonos un momento para hacernos conscientes de lo relevante que se muestra la noción de biopolítica a la hora de articular una teorización de la metamorfosis que constituye el postfordismo. Seamos capaces de comprender cómo la convergencia del análisis de Foucault del neoliberalismo y la economización de la sociedad, con su teoría de la gubernamentalidad y el poder, representan el suelo conceptual ineludible a partir del cual se construye la ontología del trabajo contemporánea. En esta convergencia aparece ya el germen del concepto de multitud, dentro de lo que Foucault llama la sociedad civil. Marazzi nos señalará una serie de cuestiones muy interesantes respecto a esta cuestión.

Marazzi nos dice que “la sociedad civil se ofrece como solución de la aporía que atraviesa la gobernabilidad en una sociedad poblada de una multitud de sujetos

---

<sup>621</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>622</sup> *Capital y lenguaje*, *op. cit.*, p.15.

<sup>623</sup> *Multitud*, *op. cit.*, p. 327.

heterogéneos entre sí”<sup>624</sup>. La conceptualización de la sociedad civil que hace Foucault en el curso *Nacimiento de la biopolítica* es esencial por muchos motivos, pero fundamentalmente porque muestra una vinculación entre la conversión del sujeto económico en empresa para sí mismo y el problema de la irreductibilidad de la multitud “que puebla la sociedad civil”<sup>625</sup>.

La sociedad civil como espacio de gubernamentalidad de elementos constitutivamente no homogéneos se presenta nuevamente, y con mayor intensidad, como *problema* en el pasaje histórico del fordismo al postfordismo en cuyo interior se inscribe la reflexión de Foucault sobre el nacimiento de la biopolítica.<sup>626</sup>

Marazzi nos muestra las formas en que se ha transformado a los individuos de socios de intercambio (liberalismo) a empresas para sí mismos (neoliberalismo), y esta transformación tiene que ver fundamentalmente con una serie de cambios en la organización del trabajo.

En primer lugar estaríamos ante una singularización de la fuerza de trabajo a partir de los procesos de flexibilización, que significa fundamentalmente que conviven en el cuerpo vivo de la fuerza de trabajo funciones tanto de capital fijo como de capital variable, y que por tanto, asistimos a una transformación crítica de la relación entre trabajo y capital:

La puesta a trabajar de la vida, que implica la superación de la separación fordista-industrial entre producción y reproducción, da cuenta del proceso omnívoro de des-espacialización de la fábrica, junto al de virtualización de la empresa, dentro del cual cada poro de la vida es atravesado por el cálculo económico<sup>627</sup>.

---

<sup>624</sup> *Capital y lenguaje, op. cit.*, p. 162.

<sup>625</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>627</sup> *Ibidem*, p. 168.

En este análisis se descubre una cuestión absolutamente fundamental: la fuerza de trabajo social es un “todo dado”<sup>628</sup>. La universalidad como premisa, no como promesa, como diría Virno. El capitalismo postfordista, en su proceso de captura, pone de manifiesto la esencial preindividualidad de las facultades humanas genéricas.

En segundo lugar estaríamos ante una reintroducción de la separación entre capital y trabajo en el seno de los procesos de singularización que señalábamos, a través de una “construcción social del riesgo”<sup>629</sup> que se produce por la financierización de las economías domésticas:

“El capitalismo empresarial accionario” pone la vida futura y la vida presente de la fuerza de trabajo materialmente una contra otra<sup>630</sup>. Con la financierización, el ejercicio del biopoder se realiza directamente sobre todo el ciclo de la vida de la fuerza de trabajo.<sup>631</sup>

Podemos ver como adquiere una dimensión extendida la relación que vincula al trabajador con la pobreza, cuestión que Hardt y Negri nos muestran que aparece en autores como Maquiavelo, Spinoza y Marx<sup>632</sup>. La concepción de los pobres como multitud excluida de la riqueza, pero incluida en la producción, pues la riqueza es siempre creación común de lo común, aparece en Maquiavelo y en Spinoza con su dimensión de potencialidad subversiva. Ahora bien, esta potencialidad es abatida algunas veces de manera explícita, y otras muchas su impotencia se muestra como resultado de algo mucho más complejo, tal y como nos explican Deleuze y Guattari a través de Spinoza y Reich, en *el Anti-Edipo*:

El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se

---

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>630</sup> *Ibidem*, p.171(citando a Gallino 2005)

<sup>631</sup> *Ibidem*.

<sup>632</sup> *Commonwealth, op. cit.*, p. 69.

tratase de su salvación?”(...) Lo sorprendente no es que la gente robe (...) lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre<sup>633</sup>.

Deleuze y Guattari explican este fenómeno con la categoría de producción deseante y con su teoría de los flujos, de las que ya hemos hablado, y que conviene recordar brevemente ahora. El deseo atraviesa todo el campo social, hasta el más inhóspito y terrible, de manera que los seres humanos llegan a producir su propia impotencia, su propia destrucción porque llegan a desear esa impotencia y esa destrucción. El capitalismo se constituye como “objeto global de una catexis de deseo”<sup>634</sup>:

Deseo del asalariado, deseo del capitalista, todo palpita de un mismo deseo basado en la relación diferencial de los flujos sin límite exterior (...) es al nivel de los flujos (...) monetarios, no al nivel de la ideología, que se realiza la integración del deseo<sup>635</sup>

De nuevo en Spinoza podemos adivinar en su concepción del dinero esta fijación libidinal de la que nos hablan Deleuze y Guattari. Así, nos dice Spinoza en su *Ética* que de la imagen del dinero “suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda”<sup>636</sup>.

Guattari nos hablará de la necesidad de nuevos modos de relación en el mundo y en el campo social para poder transformar lo que él denomina “fijación libidinal de los individuos al sistema del Capital”<sup>637</sup>

---

<sup>633</sup> *El Anti Edipo, op. cit.*, p. 36.

<sup>634</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>635</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>636</sup> *Ética, op. cit.*, p. 247.

<sup>637</sup> *Plan sobre el planeta, op. cit.*, p. 53.

El derrocamiento del capitalismo moderno no es, por lo tanto, una simple lucha contra el sometimiento material y contra las formas visibles de la represión; atañe también y sobre todo a la creación de una multiplicidad de funcionamientos alternativos.<sup>638</sup>

La multitud es movimiento puro, y sin ese movimiento, el capitalismo no puede (no hubiese podido ni podrá) existir. Ahí radica la gran paradoja; el capitalismo necesita de toda esa productividad de la multitud, que solamente se da a través de la desregularización, del “dejar fluir” las corrientes de singularidades que constituye la multitud. El Imperio enunciado por Negri y Hardt no puede aniquilar las fuerzas que lo constituyen, no puede parar a la multitud. Por ello debe controlar sus movimientos, bajo la lógica del aprovechamiento máximo.

El trabajo vivo es a la vez “pobreza absoluta” como objeto y la “posibilidad general” como sujeto. Marx concibe esta combinación explosiva de pobreza y potencia como la máxima amenaza a la propiedad privada<sup>639</sup>

Marx, como sabemos, analiza el origen de la pobreza en su forma capitalista a partir de la tesis de la acumulación originaria. Sobre la necesidad de reformular esta tesis han insistido autores como Deleuze, Guattari, Hardt y Negri, o Marazzi, coincidiendo en lo adecuado de comprenderla como un proceso constante y no simplemente inicial. Este último nos plantea la tesis de que asistimos a un nuevo proceso de acumulación desde la crisis del fordismo, proceso que se está dando en la esfera de la circulación y la reproducción, “externa a los clásicos procesos de producción”<sup>640</sup> La acumulación de la que habla Marazzi es fruto de la creación enorme de una plusvalía que no genera crecimiento ocupacional ni salarial, sobre la base de<sup>641</sup>:

- compresión del salario directo e indirecto

---

<sup>638</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>639</sup> *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>640</sup> *Capital y lenguaje*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 178.

- reducción del trabajo socialmente necesario mediante sistemas flexibles y reticulares
- creación de un nicho cada vez más grande de trabajo gratuito

La acumulación no puede comprenderse desvinculada de la dimensión productiva de la multitud, una multitud que es esencialmente económica, esencialmente productora. De hecho, tampoco la multitud puede entenderse fuera del modo capitalista. La multitud no es la masa, porque no descubre lo común sino que lo produce.

Y en esta línea, Hardt y Negri reescriben la definición marxiana de plusvalor como

(...) la expresión del grado de explotación por el capital no solo de la fuerza de trabajo del trabajador, sino también de las potencias comunes de producción que constituyen la fuerza de trabajo social<sup>642</sup>.

Negri y Hardt consideran que solamente a través de la cuestión de la producción biopolítica puede comprenderse sobre qué base social “es posible hoy iniciar un proyecto de la multitud”. Y ¿Cuál es ese proyecto? El de la posibilidad de la democracia a escala global. La multitud es ese sujeto político en potencia en el contexto del Imperio:

El Imperio crea un potencial para la revolución mayor que el que crearon los regímenes modernos porque nos presenta, junto con la maquinaria de mando, una alternativa: el conjunto de todos los explotados y sometidos, una multitud que se opone directamente al imperio, sin que nada medie entre ellos<sup>643</sup>

---

<sup>642</sup> *Commonwealth*, op. cit., p. 292.

<sup>643</sup> *Imperio*, op. cit., p. 357.

Soportando la ideología del mercado sobre sus hombros, la multitud promueve con su trabajo la singularización biopolítica de los grupos y conjuntos de la humanidad, a través de todos y cada uno de los nodos de intercambio global.<sup>644</sup>

Hardt y Negri nos hablarán de la duplicidad de la concepción del poder en Foucault, ese concepto de resistencia que aparece siempre en los márgenes de su pensamiento y que ya hemos analizado, y que estos dos autores prefieren denominar “producción alternativa de subjetividad”<sup>645</sup>, pues atiende mejor al carácter de acontecimiento de la biopolítica. Ahora bien, como nos advierten estos autores, no todos han comprendido esta dimensión de la noción foucaultiana de biopolítica, esta afirmación de la biopolítica como “creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación”<sup>646</sup>, y por eso nuestros autores recalcan la relevancia de su nueva lectura:

(...) reconocer la biopolítica como un acontecimiento nos permite entender la vida como un tejido de acciones constitutivas, así como comprender el tiempo en términos de estrategia.<sup>647</sup>

La multitud aparece para Hardt y Negri como figura clave de la estrategia biopolítica, comprendido el acontecimiento biopolítico como acto de resistencia en su producción de la vida. La multitud como “cuerpo incluyente” tal y como la entiende Spinoza; “abierto a encuentros con todos los demás cuerpos”, único sujeto posible de la democracia.

Pero ¿Qué movimientos le están permitidos a la multitud en la actual cartografía mundial? O, dicho de otro modo ¿Puede establecerse alguna regulación para ese movimiento, para esos movimientos rizomáticos, que forman espirales incontenibles de producción biopolítica? Creemos que la respuesta a esta cuestión es la posibilidad

---

<sup>644</sup> *Ibidem*, pp. 358-9.

<sup>645</sup> *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>646</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 75.



misma de la constitución política de la multitud, como ciudadanía global que reivindica el derecho general a controlar sus propios movimientos, “a recuperar el control sobre el espacio y trazar así una nueva cartografía”<sup>648</sup>

Las ciudades de la tierra llegarán a convertirse a la vez en grandes depósitos de humanidad cooperante y en locomotoras que impulsen la circulación, en residencias y redes de la distribución masiva de una humanidad viviente”<sup>649</sup>

Ahora bien, si estos dos autores identifican a la multitud como la alternativa viva en el interior del imperio, no por ello dejan de advertir la gran amenaza que el Nuevo Orden Mundial supone para cualquier deseo de emancipación. ¿Contra qué se enfrenta el proyecto de la democracia en nuestros días?, O mejor dicho ¿Dentro de qué contexto debe recuperarse el proyecto democrático, con qué trabas y con qué posibilidades va a encontrarse la multitud en su camino hacia la construcción de las libertades? La respuesta la dábamos anteriormente con Lazzarato cuando decíamos que la única manera que tiene el capitalismo de lidiar con “la amenaza, siempre presente virtualmente, de hacer explotar el único mundo posible”, la única manera de “controlar la fuga”, es la guerra infinita, el estado de excepción. La guerra, en un sentido permanente y absoluto. La guerra como “fenómeno general, global e interminable”. Hardt y Negri nos dirán que parecen existir dos opciones para mantener el control capitalista frente a “formas de fuerza de trabajo social crecientemente autónomas, antagonistas e inmanejables”: la guerra o las finanzas<sup>650</sup>. Veamos la primera opción.

El sueño de la democracia nunca cumplido en su totalidad se enfrenta en nuestros días a una amenaza de unas dimensiones nunca antes conocidas.

---

<sup>648</sup> *Imperio, op. cit.*, p. 363.

<sup>649</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>650</sup> *Commonwealth, op. cit.*, p. 293.

El 26 de mayo de 1972 (firma del tratado ABM<sup>651</sup>) la guerra empezó a convertirse en un elemento integrante del biopoder, encaminado a la construcción y la reproducción del orden social global.<sup>652</sup>

La guerra como elemento integrante del biopoder; aquí radica la esencia ontológica de nuestra condición actual, según Hardt y Negri. Si la guerra se sitúa tradicionalmente en un estado de excepción, donde quedan sin efecto los instrumentos de la democracia, constituyendo nuestra condición un estado de suspensión permanente de la libertad. ¿Es posible producir libertad en un estado de excepción continuo? Para contestar a esta pregunta será necesario explicar qué tiene de específica esta nueva forma bélica del biopoder, cómo actúa, cómo se legitima y cómo sobrevive.

Negri y Hardt sitúan el origen del estado de guerra global en algunos acontecimientos ocurridos en la década de 1970. Destacan una serie de transformaciones de la economía global como fueron la desvinculación del dólar con respecto al patrón oro, la primera crisis del petróleo, o el desmantelamiento del estado del bienestar, que supuso además una gran transformación de lo social. No vamos a entrar en un análisis histórico pormenorizado, pero sí que resulta interesante ver cómo este nuevo complejo militar-vital que constituye la asociación del biopoder con la guerra fue instalándose poco a poco en la sociedad, al mismo tiempo que lo hacía en las conciencias, en los cerebros a través de las máquinas de información. Las acciones policiales de alta intensidad ejercidas más allá de las soberanías nacionales fueron multiplicándose hasta confundirse con acciones bélicas de baja intensidad. La guerra en su sentido clásico había perdido su razón de ser, y en su lugar aparecía algo a medio camino entre “la policía”, “la seguridad” y “la barbarie”.

Discrepamos de la afirmación de Hardt y Negri en su *Commonwealth* de que la opción de la guerra esté agotada en la actualidad, pues asistimos a una proliferación de acciones bélicas, a mutaciones e innovaciones constantes que resulta complicado a

---

<sup>651</sup> Tratado de misiles anti balísticos entre EEUU y la URSS.

<sup>652</sup> *Multitud, op. cit.*, p. 62.

veces identificar como parte de esa guerra global de la que hablan estos autores en *Imperio*. Las modalidades de guerra en la actualidad cumplen funciones diversas, del mismo modo que la ecléctica convivencia de modos de producción cronológicamente dispares en un mismo tiempo cumple funciones diversas en el demente equilibrio capitalista. Resultaría un error decir que en la actualidad las formas de explotación propias del capitalismo industrial han desaparecido, cuando a todas luces se extienden constituyendo una monstruosa periferia, y tampoco sería acertado señalar que las higiénicas finanzas han sustituido a la barbarie bélica como modalidad de dominación.

Ahora bien, sí creemos poder hablar de un cambio de hegemonía, al modo en que lo señalábamos respecto al trabajo inmaterial, también respecto a las opciones para mantener el control del capital. El poder semiótico del capital se despliega en todas sus formas, y la financierización es fundamental para ello.

Para Marazzi, “las modificaciones del mundo del trabajo y las modificaciones de los mercados financieros deben ser vistas como dos caras de la misma moneda”<sup>653</sup>. Este autor pretende hacer hincapié en aquellos aspectos que distinguen los procesos de internacionalización anteriores y la mundialización actual. Un aspecto inédito es, según Marazzi, la financierización de las economías domésticas, a la que ya nos hemos referido en anteriores ocasiones. Lo que nos interesa ahora es señalar la relación que establece el autor, a partir de esta “desviación del ahorro de las familias hacia los mercados financieros”<sup>654</sup>, del proceso de globalización financiera y los cambios estructurales de los modos de producir. En este sentido, Marazzi nos habla de la deflación como proceso estructural en el postfordismo (“como nexo monetario entre postfordismo y New

---

<sup>653</sup> *Capital y lenguaje, op. cit.*, p. 22.

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 61.

Economy”<sup>655</sup>). Sobre la construcción histórica de la globalización financiera y la deflación estructural, Marazzi nos dice que<sup>656</sup>:

- El origen del proceso deflacionario se sitúa en el giro monetarista de Volker en 1979.
- La fuerza global del proceso deflacionario se encuentra en la contradicción entre la persistencia del lenguaje tradicional monetario y los nuevos procesos de valorización en marcha.
- Se produce el paso a una economía de los rendimientos crecientes sobre la base de la intensificación de la explotación de la cooperación comunicativo-relacional de la fuerza de trabajo: el cuerpo de la sociedad entera ha devenido capital constante.
- El endeudamiento privado permite mantener elevado el consumo agregado en una economía donde falta el ahorro,<sup>657</sup> donde el salario “es una variable de ajuste del mercado bursátil”
- Las acciones se constituyen como forma embrionaria de moneda en una economía en que la demanda de las empresas se financia con endeudamiento bancario: “Al circuito monetario internacional (...) lo sustituye el circuito financiero internacional que gira alrededor de la liquidez<sup>658</sup>”.

Hemos de decir, por tanto, que la financierización parece girar en torno a la noción de liquidez, hasta el punto de que la creación monetaria se ha desplazado a los mercados financieros. Esto no quiere decir que los mercados sean los que crean el dinero, pues esto siguen haciéndolo los bancos. Lo que quiere decir que la creación monetaria se ha desplazado hacia los mercados financieros, es que son los inversores los que activan esa creación a través de la demanda, y esto no deja de ser una cuestión lingüística:

---

<sup>655</sup> *Ibidem*, pp. 50.

<sup>656</sup> *Ibidem*, pp. 63- 64.

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 44.

(...) la liquidez es una función del dinero (...) en la que adquiere verdad la acción de la opinión pública sobre la multiplicidad de sujetos participantes en la economía de los mercados financieros (...) la opinión pública debe dotarse de una convención (...) considerado por todos como “verdadero”, o sea, dominante. Esta convención (...) se da históricamente como forma global de las relaciones sociales de producción, de consumo, de imaginario (...) En la New Economy (...) se ha dado como paradigma tecnológico lingüístico-comunicativo.<sup>659</sup>

Una economía de este tipo camina sobre terreno movedizo al “precarizar hasta lo inverosímil la fuerza de trabajo”, al tiempo que se hace depender la competitividad empresarial de la llamada “infosfera”. Si bien la contracción salarial parece poder solucionar el problema de la demanda con el endeudamiento, parece menos claro que sea asumible la necesidad creciente de invertir en máquinas de información para comprar el bien escaso que constituye la limitada capacidad humana de atención. Al menos es difícil que esto ocurra sin que surjan “nuevas formas de neurosis”, que minan de maneras inéditas la potencia de sustracción y de producción de subjetividades de la multitud. Veamos ahora en esta línea el terrible rostro de la gloria capitalista en el cuerpo de sus trabajadores más “privilegiados”.

#### 5.2.4 De la alienación a la infelicidad: economía, política y publicidad.

En este epígrafe usaremos como punto de partida el texto de Franco Berardi (Bifo), *La fábrica de la infelicidad*. Nos interesa fundamentalmente porque en él plantea un desplazamiento desde la huida y el rechazo al trabajo asalariado vinculado con la alienación como elemento crítico esencial, hacia la ideología de la autorrealización, y la resultante ideología de la felicidad. Así, nos dice Bifo:

Si alguien me preguntase a quién me refiero cuando afirmo que la felicidad se ha convertido en la falsa promesa que circula en el discurso ideológico de la economía, no me limitaría a

---

<sup>659</sup> *Ibidem*, p. 65.

decir que ese es el pan de cada día de la publicidad y del discurso político (...) Contestaría que el propio discurso económico (...) ha acabado por transformarse en una especie de apología felicista.<sup>660</sup>

Nuestro autor aborda la cuestión de la naturaleza del trabajo *high tech* en tanto que es en éste donde se aprecia “la tendencia que transforma el conjunto de la producción social”. Lo que analizará Bifo serán las consecuencias de la mutación de la organización y la naturaleza del trabajo en las sociedades más desarrolladas, las que participan central y no periféricamente del nuevo modelo de la *New Economy*. El privilegio de los trabajadores *high tech* será desenmascarado, revelando la terrible realidad del pánico.

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

Lo que el historicismo idealista llamaba alienación era el intercambio de la autenticidad humana con el poder abstracto del dinero. Nosotros ya no hablamos de alienación, porque

---

<sup>660</sup>FRANCO BERARDI (BIFO), *La fábrica de la infelicidad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p. 85.

no creemos que exista ya ninguna autenticidad de los humano. Sin embargo, tenemos la experiencia cotidiana de una infelicidad difusa<sup>661</sup>

De lo que Bifo nos habla es de cómo la libertad ha sido reducida a un “gris desierto de infelicidad”<sup>662</sup> a partir de la sustracción del tiempo disponible, y esta tesis convierte en necesario ahora explicar en qué consiste esa ideología en red de la que habla Bifo, en qué sentido ha recodificado el cerebro social y cuáles han sido las consecuencias de que el ser humano se haya embarcado en “seguir la loca velocidad de la máquina digital hipercompleja”<sup>663</sup>.

Bifo nos habla de un “desfase patógeno”<sup>664</sup> para referirse a la demente relación entre un ciberespacio ilimitado y un cibertiempos limitado que se encuentra en el fundamento mismo de la economía y de la vida social.

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

La esfera objetiva del ciberespacio se expande a la velocidad de la replicación digital, pero el núcleo subjetivo del cibertiempos evoluciona a ritmo lento, al ritmo de la corporeidad, del goce y del sufrimiento.<sup>665</sup>

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

---

<sup>661</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>662</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>663</sup> *Ibidem*.

<sup>664</sup> *Ibidem*.

<sup>665</sup> *Ibidem*, p. 41.

(...) el *semicapitalismo* (...) es una fábrica de infelicidad.

La energía deseante se ha trasladado por completo al juego competitivo de la economía; no existe ya relación entre humanos que no sea definible como *business*, cuyo significado alude a estar ocupado, a no estar disponible. Ya no es concebible una relación motivada por el puro placer de conocerse.<sup>666</sup>

Paolo Virno nos explica lo que él considera un “paradójico resurgir de la dependencia personal” en el postfordismo, a partir de la “superación de la alienación sobre la base de la alienación”<sup>667</sup>. Me parece interesante el análisis en clave filosófica que hace Virno de la alienación. Virno la define como la adquisición de una “fisonomía extraña”<sup>668</sup> y de una no disponibilidad de algún aspecto de la vida, del pensamiento o de la praxis, que ejerce un “poder desconocido sobre nosotros”<sup>669</sup>. Nuestro autor propone distinguir la alienación de “su antídoto”, esto es, la reificación. Hemos de recordar que para Virno la fuerza de trabajo debe comprenderse como una potencia que hunde sus raíces en la preindividualidad, en ese “todo dado”.

Llamo «reificación» al proceso por el cual la realidad preindividual se transforma finalmente en una «cosa» externa, una res visible, un fenómeno manifiesto, un conjunto de instituciones públicas. Y llamo «alienación» a la situación por la cual lo preindividual continúa siendo un componente interno del sujeto que, sin embargo, éste no puede controlar; alienada es la realidad preindividual que queda implícita, como un supuesto que nos condiciona pero que nunca logramos atrapar<sup>670</sup>.

Virno defiende que las relaciones de producción tienen un carácter transindividual, y que esta categoría debe, en última instancia, contraponerse con la propia categoría de trabajo, puesto que solo comprimiendo la actividad transindividual

---

<sup>666</sup> *Ibidem*. p. 29.

<sup>667</sup> PAOLO VIRNO, *Cuando el verbo se hace carne*, op. cit., p. 30.

<sup>668</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>669</sup> *Ibidem*.

<sup>670</sup> *Ibidem*, p. 26.



“en ese chaleco de fuerza que representa el trabajo”<sup>671</sup> el capitalismo se hace fuerte. Es en este sentido en el que Virno nos dice: “La reificación es el único remedio para el desposeimiento alienante. Y viceversa: son la existencia, el pensamiento y el modo de ser no suficientemente reificados, los que están alienados.”<sup>672</sup>

Creemos que a la luz de Virno, alienación e infelicidad no se muestran como excluyentes. Si la categoría de felicidad/infelicidad nos parece relevante es porque es útil dentro del proyecto de Bifo. Y es útil porque pone de manifiesto la naturaleza del “doble régimen económico mundial”<sup>673</sup>, naturaleza, que en este caso no es dialéctica. De su carácter no dialéctico surge la tesis de la infelicidad. Podríamos decir que no cabe hablar de privilegio y miseria, que las cosas no son tan sencillas. Bifo saca a la luz la miseria de la clase “funcionalmente integrada”<sup>674</sup>, y al hacerlo, no debemos entender que se instala en una posición de victimismo intolerable al comparar realidades que parece hasta inmoral comparar. Lo que Bifo revela es cómo forma parte de la ideología felicista “hacer como si no existieran cuatro quintas partes de la humanidad”, instalando en el discurso de la clase que antes decíamos “funcionalmente integrada”, y a la que nos referiremos como “clase virtual”, una doble supresión: “la de la temporalidad vivida del cuerpo erótico”, y la “realidad vivida del cuerpo planetario”<sup>675</sup>.

La polarización entre zonas de infoproducción y zonas de trabajo industrial descentralizado hace visible una profunda dicotomía (...) una frontera quebrada pero que no puede ser atravesada entre clase virtual planetaria y proletario planetario (...) La frontera no (...) geográficamente reconocible, sino que atraviesa cada continente, cada país y cada ciudad, y rehace el mapa de las relaciones de proximidad y lejanía. (...) El

---

<sup>671</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>672</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>673</sup> *La fábrica de la infelicidad, op. cit.*, p.136.

<sup>674</sup> *Ibidem*.

<sup>675</sup> *Ibidem*.

circuito mundial informativo y la producción global del imaginario parten de la clase virtual hacia la *underclass*.<sup>676</sup>

Antonio Negri, dentro de su nunca abandonada reivindicación del comunismo en sentido cuasi ontológico, nos plantea sorprendentemente la cuestión de la lucha de clases en el contexto de una economía difícilmente encajable con esa idea. Lo relevante de esa tesis, aún pudiendo discutirse en muchos de sus aspectos, es que, al ubicar el lugar de la lucha de clases en la actualidad en el “territorio metropolitano”, está poniendo de manifiesto esta dicotomía de la que habla Bifo:

No hay lucha de clases sin un lugar dónde esta pueda desarrollarse. Hoy, ese lugar es el territorio metropolitano. Hubo un tiempo en el que fue la fábrica; todavía hoy es la fábrica, pero decir fábrica, ahora, significa algo distinto de un tiempo atrás. La metrópolis es la fábrica actual (...) La metrópolis: fábrica modernísima como solo la predominancia del trabajo cognitivo en los procesos de valorización puede determinar; y sin embargo, fábrica también antiquísima en la cual, como esclavos, inmigrantes y mujeres, precarios y excluidos, son puestos todos por igual a trabajar y donde la explotación alcanza todos los lugares y momentos de la vida. La metrópolis: fábrica preindustrial que pone en juego las diferencias culturales y de *status* con grados diversos de explotación, las diferencias de género y raza como diferencias de clase; y sin embargo, fábrica postindustrial donde estas diferencias constituyen lo común del encuentro metropolitano, del mestizaje continuo y creativo, del cruce de culturas y de vidas<sup>677</sup>.

“Los vencedores”, “los participantes en la economía-red”, los que desempeñan trabajos de “baja intercambiabilidad”, los atrapados por un “consumo veloz, culpable y neurótico”, aquellos que encuentran en el trabajo “el ámbito de confirmación principal de sus vidas”: todos estos atributos se refieren a la llamada clase virtual.

Bifo nos propone contemplar la nueva clase social que emerge: la clase virtual, pero nos propone comprenderla fuera de la ideología apologética, es decir, como cognitariado. Nuestro autor entiende el cognitariado como posibilidad: “La noción de

---

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>677</sup> *La gran crisis de la economía mundial, op. cit.*, p. 180.

cognitariado es el punto de llegada de una reflexión que recorre todo el proceso de transformación productiva, tecnológica y social de la modernidad tardía”<sup>678</sup>

En realidad, lo que se esconde detrás de esta noción de cognitariado es una reivindicación de la corporeidad anulada por la gloriosa categoría de “inteligencia colectiva”: “cognitariado es el flujo de trabajo semiótico socialmente difuso y fragmentado visto desde el punto de vista de su corporeidad social”<sup>679</sup>. Bifo nos revela el nuevo modelo que él denomina “infoproductivo” y cómo este afecta a la percepción misma de la actividad de la fuerza de trabajo. Bifo se ocupa fundamentalmente de esta percepción en el caso de los trabajadores que han producido y producen en el interior mismo de la economía de la red, a quienes alcanzó y alcanza de pleno la promesa de la autorrealización y la felicidad. Cuando esos trabajadores se hacen conscientes de la falsedad de tal promesa, pasan, según nuestro autor, a constituirse en clase, en cognitariado:

(...) la clase virtual ha descubierto (...) que puede ser sometida a explotación y a estrés, que puede sufrir privación afectiva, que puede caer en el pánico, que incluso puede ser violentado y muerto. La clase virtual ha descubierto un cuerpo y una condición social. Por eso ha dejado de sentirse clase virtual y ha empezado a sentirse cognitariado.<sup>680</sup>

En la obra *Net Slaves 2. 0. Tales of Surviving the Great Tech Gold Rush*, sus autores, Steve Baldwin y Bill Lessard, nos retratan las mil caras de lo que Bifo denomina cognitariado. Esta obra es la segunda de un proyecto, de una “cruzada”, sobre la que los autores nos dicen que no era fácil nadar contracorriente, cuando toda una generación tildada de perdida, de socialmente gravosa, se encaminaba hacia el paraíso anunciado por las historias de veinteañeros millonarios.

---

<sup>678</sup> *La fábrica de la infelicidad, op. cit.*, p. 96.

<sup>679</sup> *Ibidem*.

<sup>680</sup> *Ibidem*, p. 11.

Cuando empezamos la cruzada de Netslaves contra los males de la industria de internet allá por 1998, la gente pensó que estábamos locos (...) Pues bien, aquí estamos cuatro años más tarde, y la gente ya no piensa que estemos tan locos. Nadie ha salido a admitir que éramos unos profetas. Pero los gritos, los emails escritos en mayúsculas acusándonos de ser "SOLO UNA BANDA DE QUEJICAS", han parado.

Nos gustaría decirnos no somos de los que les gusta regodearse, pero la verdad es que sí.

En retrospectiva es demasiado fácil burlarse de aquellos jóvenes, pero en aquél momento parecía muy buena idea. Después de todo, aquí teníamos una generación tan miserable que los medios ni siquiera iban a honrarlos con un nombre. Eran la "Generación X", y no eran más que una banda de vagos que, a diferencia de los maravillosos Baby boomers de la generación anterior, nunca lograría nada. Acabarían marginados, con una bala en la cabeza como Kurt Cobain, o trabajando como esclavos en un McDonalds o cualquier otro empleo sin futuro.

¿Se paró alguien a pensar que algo podría ir terriblemente mal en el País de las Maravillas? La verdad es que no. Si lo hacías, era simplemente porque no te enterabas (...) Eras un no creyente, un luddita, un tonto (...)

*NetSlaves 2.0.* se centra en cómo una amplia gama de personas lidiaron con el estallido de la burbuja de las dot.com. Los más maltratados son los llamados "Leprosos". A los que han rechazado la tecnología, se les llama "neo-ludditas", y los que han intentado reinventarse a sí mismos, son los llamados "mutantes".<sup>681</sup>

Baldwin y Lessard nos cuentan algunas historias de las víctimas de la *Internet Gold Rush*, quienes, dependiendo de su suerte y de su carácter, caían bajo alguna de las categorías que nuestros autores describen con magistral ironía en su libro, como *Neo-luddites*, *Panhandlers*, *Vigilantes*, *Shape-Shifters*, *Aliens*, *Pawns*, *Bootstrappers*, *Grave Robbers* y *Leppers*. Son las víctimas del sueño americano 2.0., nos dirán Baldwin y Lessard.

---

<sup>681</sup> BILL LESSARD and STEVE BALDWIN, *NetSlaves 2.0: Tales of "surviving" the Great Tech Gold Rush*, Allworth Press, New York, 2003, Introducción. (Traducción mía).

Es el caso de Charles<sup>682</sup>, un idealista que se metió en la industria con el sueño de cambiar el mundo usando la Web como una plataforma universal para publicar, y que acabó haciendo un montón con todos sus *gadgets* y rompiéndolos a martillazos, convirtiéndose así en una especie de Neo-luddita.

Aunque a muchos de sus antiguos colegas no les iba mucho mejor que a Charles, ellos no habían dejado de intentar triunfar en la industria

Charles menospreciaba a sus amigos por lo que él consideraba que era una falta de valor, una negativa a afrontar el hecho de que la industria estaba fastidiada.<sup>683</sup>

Charles, como otros muchos que fueron capaces de ver que el paraíso no era tal, tuvieron, no obstante, que contemplar como las calles seguían llenas de creyentes, que mantenían la esperanza de que la New Economy pronto volvería a recuperarse<sup>684</sup>.

En el capítulo "*Aliens: twice the work for half the pay*"<sup>685</sup>, nuestros autores nos hablan de los *techies* que llegaron a EEUU a finales de los 90, en busca de fortuna en la industria del software. A primera vista, estos trabajadores hicieron lo mismo que habían hecho sus abuelos y los padres de sus abuelos, es decir, perseguir el sueño americano.

---

<sup>682</sup> *Ibidem*, pp. 5-24.

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 21. (Traducción mía).

<sup>684</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>685</sup> *Ibidem*, pp. 97-120.

Pero en la realidad, nos dicen Lessard y Baldwin, estos trabajadores<sup>686</sup> no eran más que la propiedad viviente de una “raza maligna”<sup>687</sup> de importadores y exportadores de seres humanos, conocida como “body shops”. Estos intermediarios tramposos<sup>688</sup>, sedujeron a miles de ambiciosos *tech workers* hacia los EEUU, con anuncios que prometían apasionantes oportunidades, que a menudo eran un fraude.<sup>689</sup>

Vale que muchos inmigrantes apasionados de la tecnología se hicieron ricos, pero por cada Pierre Omidyar o Sabir Bhatia<sup>690</sup>, había decenas de miles de extranjeros trabajando en los escalones más bajos de la economía de alta tecnología, sin esperanzas de escalar posiciones.<sup>691</sup>

Otras muchas historias nos muestran en esta obra todo lo que se perdió con la recesión de la *New Economy*. En todas estas historias y en la creación de su diario común podemos adivinar a un cognitariado constituido en clase a través de la experiencia de la desilusión y la precariedad. Lessard y Baldwin nos muestran de una manera muy gráfica, a través de la historia de Charles, ese idealista con vocación literaria que acabó transformándose en un luddita 2.0., la conciencia de esa comunidad

---

<sup>686</sup> A estos trabajadores se les conoce como H-1Bs, por el tipo de visado que tienen. El visado H-1B les permite a los profesionales en "ocupaciones especiales" trabajar en EEUU. Es un visado de no-inmigrantes esto es, no otorga el estatus de inmigrante, por lo que la estancia depende de contar con un contrato de trabajo. Una "ocupación especial" es aquella que requiere habilidades especiales profesionales. El solicitante puede poseer un título universitario, o cumplir requisito de experiencia para compensar la falta de esta titulación. Las ocupaciones por las que se concede este tipo de visado incluyen por ejemplo, contabilidad, análisis de sistemas, programadores, administradores de bases de datos, diseñadores de páginas Web, ingenieros, analistas financieros, médicos, enfermeros, científicos, arquitectos y abogados. Son los empleadores los que solicitan estos visados, según su necesidad de contratar al trabajador no-residente de EE.UU. Un máximo de 65,000 visados del tipo H-1B son emitidas cada año, y es emitida hasta por tres años, pero puede ser extendida. Esta visa le permite una estancia máxima de seis años en EE.UU. Solo si la compañía que lo contrata patrocina su solicitud, los poseedores de la visa H1-B pueden solicitar una Tarjeta de Residencia (Green Card).

<sup>687</sup> *Evil breed*, en el original.

<sup>688</sup> *Double-dealing middlemen*, en el original.

<sup>689</sup> *Netslaves 2.0.*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>690</sup> Pierre Omidyar es el fundador y presidente de E-Bay, y Sabir Bhatia, el creador de Hotmail.

<sup>691</sup> *NetSlaves*, *op. cit.*, p. 98. (Traducción mía).

desilusionada, que fue surgiendo después del shock. Queremos reproducir el fragmento porque nos parece muy ilustrativo,

Sacando de su bolsa un bloc de notas en blanco, Charles intentó registrar sus impresiones (...) de repente, todo tenía sentido: el dinero malgastado, la juventud malgastada, los sueños de toda la gente que había conocido, y de la gente que no había conocido, el apresurado y demente deseo de ascender a las cumbres más altas del Sueño Americano y todo lo que prometía al espíritu humano (...) Charles estaba a punto de plasmar la primera palabra de su gran obra – esa que solo le viene a la cabeza a un escritor una vez en la vida. Melville tuvo su “Llamadme Ishmael” (...) y ahora le tocaba a Charles. Pero justo cuando la punta de su bolígrafo estaba a punto de tocar el papel, un taxi con propaganda de Yahoo, tocando el claxon, llegó chirriando desde una bocacalle, y se subió al bordillo (...)

Para no perder las piernas, Charles saltó por encima del banco (...) para cuando Charles se recompuso, tanto el taxi como las primeras palabras de su obra maestra que iba a sacudir el universo se habían esfumado<sup>692</sup>.

La cuestión del sentimiento de pertenencia es tratada también por Marazzi para hablar de la clase media, y nos puede servir en este caso para comprender el sentido del cognitariado. En su obra de 1994, *El sitio de los calcetines*, nos habla de “la irrupción con todas sus consecuencias del lenguaje en la esfera productiva”, y en este sentido establece que solo sobre la base de esta irrupción, esto es, solo desde que la comunicación se halla en la base del sistema productivo, se puede explicar la génesis de la clase media. La ideología neoliberal, de manera paradójica, produce un sentido de pertenencia supraindividual en el corazón de un individualismo convertido en valor colectivo, nos dirá Marazzi. El deseo de pertenencia a una comunidad es una “aspiración de fondo”, cuya forma neoliberal se articula a través de la publicidad: “La retórica de la clase media produce, hoy en día, pertenencia a través de la publicidad: la esfera pública no es más que una imagen invertida de una comunidad política que no existe en

---

<sup>692</sup> *Ibidem*. (Traducción mía)

realidad”<sup>693</sup>. En esta situación, la clave estaría según Marazzi en “dar la vuelta a la retórica publicitaria”, para convertirla en “lenguaje político”, para concretizar el “deseo de comunidad”.

Paolo Virno nos habla de una multitud que está expuesta de manera absoluta como resultado de la desaparición de lo que podríamos llamar comunidades sustanciales. Las comunidades sustanciales se articulan en torno a peligros circunscritos, mientras que una multitud que comparte el “no sentirse en la propia casa” afronta un peligro siempre “ubicuo, impredecible, constante”.

La permanente transformación de las formas de vida, el adiestramiento en afrontar lo aleatorio sin ninguna forma de contención comportan una relación directa con el mundo en cuanto tal, con el contexto indeterminado de nuestra existencia.<sup>694</sup>

Virno nos plantea la tesis de que en la necesidad de orientarse en un mundo sin comunidades sustanciales, se sitúa el origen de la puesta en primer plano de las facultades lingüístico-comunicativas de la multitud. Virno recuperará el concepto aristotélico de “lugares comunes”, en su sentido originario, para referirse a las herramientas de las que “echa mano” la multitud contemporánea. Estos lugares comunes deben ser entendidos, según nuestro autor, como la trama invisible de “la vida de la mente”. Lo que se disuelve en la actualidad son los “lugares especiales”, aquellos que sirven para articular los hábitos concretos de una comunidad, y por ello la trama invisible que constituyen los lugares comunes se hace visible: “las genéricas formas lógico-lingüísticas que hilvanan todos los discursos, adquieren una inmediata visibilidad”<sup>695</sup>

---

<sup>693</sup> CHRISTIAN MARAZZI, *El sitio de los calcetines*, Akal, Madrid, 2003, p. 88.

<sup>694</sup> *Gramática de la multitud, op. cit.*, p. 31.

<sup>695</sup> *Ibidem*, p. 35.



Se podría decir entonces que “la vida de la mente” deviene en sí misma pública, ya que, al no disponer más de códigos ético-comunicativos “especiales”, sectoriales, se recurre a categorías generales para manejarse en las más variadas situaciones.<sup>696</sup>

Virno nos dice que se ha desdibujado la línea divisoria entre el miedo, temor relativo situado en el interior de una comunidad, y la angustia, temor absoluto que aparece en aquello que se alejan de la comunidad. La angustia, como exposición al mundo como tal, se superpone al miedo, y en este sentido Virno nos propone como posibilidad la categoría de “perturbación ominosa” para referirse a ese sentimiento “en el que convergen miedo y angustia”.

En una línea similar, como veíamos al principio, Bifo nos dice que el síndrome del pánico es adecuado para explicar el tono existencial de los trabajadores postfordistas, y lo define de la siguiente manera:

(...) el sentimiento que experimentamos cuando, situados frente a la infinitud de la naturaleza, nos sentimos desbordados, incapaces de acoger en nuestra consciencia la infinita gama de estímulos que el mundo despierta en nosotros.<sup>697</sup>

Bifo nos dice que el pánico le parece un signo patológico primario que puede desembocar en colapso o en depresión, y que en cualquier caso, no se circunscribe al ámbito individual, sino que explica el comportamiento social. Del mismo modo que, como señalaba Virno, la angustia pierde su dimensión exclusivamente interna y se hace colectiva, se hace rasgo del “ethos” colectivo, el pánico deviene principio explicativo de innumerables comportamientos sociales, y también de fenómenos sociales:

Los agresivos jóvenes anfetamínicos que derrapan en sus coches (...) para ir a sus trabajos en los que podrán dar lo mejor de sí mismos para aumentar su *share* de los beneficios de la *corporation* y obtener un elogio de su jefe, están en la antesala del pánico, del mismo modo en que sus hermanitos de cabeza rapada que se masacran a golpes los domingos en el

---

<sup>696</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>697</sup> *La fabrica de la infelicidad, op. cit.*, p. 82.

estadio son la forma desplegada del pánico, que se acumula en la normalidad laboral durante toda la semana.

Y los millones de compradores de Prozac ¿acaso no son aquellos que, llegados al punto de la desconexión depresiva y de la desmotivación patológica, se ven completamente obligados a volver a ponerse en condiciones de competir o, al menos, de continuar la comedia social si no quieren hundirse en el abismo de la miseria y la marginación?<sup>698</sup>

Bifo nos invita a descubrir el lugar de donde nacen las patologías psíquicas del pánico y la depresión, en la apología de las oportunidades. Detrás de la idea de que la economía es un paraíso de oportunidades está siempre implícito el peligro, el riesgo de “perderse algo” si no se está lo suficientemente atento. Es lo que se esconde bajo la caracterización de la economía del *just in time*, de la “producción flexible”, que dirá Marazzi. Como vimos en capítulos anteriores, Virno retrata el *ethos* de los trabajadores postfordistas cuando nos dice que la economía postfordista se apropia de la socialización extralaboral del individuo y reduce a perfil profesional ciertas tonalidades emotivas que nacen de la “práctica en la aleatoria inmutabilidad de las formas de vida”<sup>699</sup>. Veamos con un ejemplo el sentido de las palabras de Virno y para ello vamos a reproducir parte de una noticia aparecida en la sección de economía del diario El País, el día 21 de abril de 2015:

Dos programadores trabajan en una compañía estadounidense de viajes *online* con cientos de empleados. Los dos comen cada día en la cafetería de la empresa. Uno se sienta en una mesa para 12 personas y el otro en una en la que solo caben cuatro. Este último es menos hablador y siempre come con los mismos compañeros, que como él, conversan poco. La tarea de ambos trabajadores consiste en completar códigos; el que come en la mesa grande siempre los resuelve más rápido. No es más brillante, solo habla con más gente y por eso es más productivo.

Este es el resultado de un análisis de la *startup* (empresa emergente de base tecnológica) Humanyze, desarrollada en 2011 por tres doctores del Massachusetts Institute of

---

<sup>698</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>699</sup> *Gramática de la multitud, op. cit.*, p. 89.

Technology (MIT) y uno de Aalto University en Finlandia. La empresa se dedica a medir las interacciones entre los empleados de las compañías para detectar cada uno de los movimientos de los más eficientes: cuántas veces se levantan de su sitio, qué tono utilizan al hablar por teléfono con los clientes o en qué momentos del día hablan con otros colegas de la oficina sobre cuestiones personales o laborales. Todo queda registrado por un sensor que cuelga del cuello de los trabajadores en forma de tarjeta. Con esa información, las empresas pueden realizar pequeñas modificaciones e incrementar al menos en un 25% su productividad.

“En un primer momento puede asustar, pero nuestra intención no es invadir la intimidad de los empleados y pasar todos esos datos a sus jefes, sino detectar los patrones de comportamiento de los más productivos para ayudar a la empresa a redefinir su estrategia”, explica el mexicano Daniel Olguin, cofundador de Humanyze. (...)

Olguin, ingeniero eléctrico, diseñó los primeros prototipos del hardware de Humanyze tras finalizar un doctorado en el MIT Media Lab’s Human Dynamics Laboratory, que se basó en el estudio y desarrollo de herramientas para medir las interacciones entre personas. “Ya existía mucha literatura científica sobre la vinculación entre las relaciones sociales y la productividad, pero se basaban en encuestas. Nosotros hemos demostrado con datos y métricas reales que estas teorías eran ciertas”, asegura. (...)

El sensor lleva incorporado un micrófono, *bluetooth* e infrarrojos, entre otros dispositivos de almacenamiento. (...) “Construimos una imagen de cada persona, de cómo se relaciona con los demás. Podemos saber incluso su nivel de estrés por los cambios en el tono de voz”, añade Olguin. Una vez recopilada esa información, se realizan gráficas y métricas generales, que luego se le pasan a la compañía. Solo el propio trabajador puede acceder a sus datos para compararse con la media y ver en qué puede mejorar (...)

(...) este sistema solo es apto para compañías con ganas de innovar y confianza en el potencial del *big data*.<sup>700</sup>

Humanyze se presenta a sí misma como una empresa que presta ayuda a las compañías para que mejoren sus beneficios, sobre la base de una mejor comprensión

---

<sup>700</sup> Aparecida en la edición digital *El País* (sección economía), el 21 abril 2015.

de “su gente”. Lo que Humanyze ofrece es lo que denominan *people analytics and insights*, y la novedad con la que se definen es el uso combinado de sensores portátiles y datos digitales. Los sensores portátiles recopilan métricas para comprender cómo los empleados interactúan unos con otros y con los clientes, cómo se mueven, y dónde pasan su tiempo. El software incluido en el dispositivo analiza los datos y los convierte en métricas comprensibles. Humanyze explica que estas métricas o parámetros están respaldados por décadas de investigación de las ciencias sociales y que la novedad consiste en que el proceso de recopilación y codificación es a tiempo real: “Imagine running a workshop, pressing a button, and showing what actually happened on the screen a few minutes later. Humanyze makes it possible.”<sup>701</sup>

Hemos escogido este ejemplo porque ilustra muchos de los aspectos ya analizados y otros solamente esbozados hasta ahora, en nuestra conceptualización del trabajo postfordista. La cuestión de la modulación como modalidad de poder enunciada por Lazzarato, o cuestiones como las planteadas por Virno sobre la socialización extralaboral del individuo, la tesis de la preindividualidad de la relación productiva, o la invalidez del tiempo de trabajo como medida. La tesis del trabajo cognitivo como función transversal de recombinar sometida a vínculos, tal y como la analiza Bifo, o la afirmación del aumento del tiempo de trabajo lingüístico-comunicativo-relacional de Marazzi. Veamos algunas de estas cuestiones en relación al ejemplo propuesto.

Lazzarato nos dice que “el mundo de la empresa, su objetividad, su realidad se confunden con las relaciones que la empresa, los trabajadores y los consumidores mantienen entre sí”. Lazzarato, invirtiendo la tesis marxiana, nos dice que en el capitalismo de las sociedades de control la valorización económica aparece supeditada a lo que él denomina “la efectuación de mundos”, haciendo que la guerra económica sea, en muchos sentidos, una guerra estética.

---

<sup>701</sup> web corporativa *Humanyze*.

El capitalismo intenta controlar estos mundos siempre virtualmente posibles por medio de la variación y la modulación continua. (...) no produce ni sujeto ni objeto, sino sujetos y objetos en variación continua, gestionados por las tecnologías de la modulación<sup>702</sup>

Podemos considerar el sensor portátil ideado por Humanyze como un mecanismo incluido dentro de las tecnologías de modulación. La inclusión dentro del estudio de productividad como portador del sensor es voluntaria. Esta voluntariedad nos parece que se comprende bien dentro del contexto de la metáfora de la goma elástica que Lazzarato toma de Zarifian para referirse al control de las empresas contemporáneas, o como diría Guattari:

(...) ¡podríamos (...) comparar el tiempo formal de alienación de un campesino senegalés con el de un funcionario del ministerio de hacienda o un técnico de IBM! Sin embargo, *el control real de los tiempos maquínicos, de la servidumbre de los órganos humanos a los agenciamientos productivos, no podría medirse de forma válida a partir de ese equivalente general*. Se puede medir un tiempo de presencia, un tiempo de alienación, la duración del encarcelamiento en una fábrica o en una prisión; no se pueden medir sus consecuencias sobre un individuo.<sup>703</sup>

Lazzarato nos sitúa, como ya hemos visto en capítulos anteriores, en el interior de lo que podría denominarse un “capitalismo de la invención”, cuya preocupación principal consiste en la captura de la cooperación entre cerebros. Pero lo fundamental de la tesis de la cooperación entre cerebros de Lazzarato es que se aleja de una posición intelectualista, al tomar como fundamento algunas categorías de Gabriel Tarde. Podemos ver reflejada esta manera de comprender la cooperación entre cerebros en el ejemplo propuesto, cuando en el experimento se mencionaba que el trabajador que resuelve su tarea de manera más rápida “No es más brillante, solo habla con más gente y por eso es más productivo”.

---

<sup>702</sup> *Por una política menor, op. cit.*, p. 106.

<sup>703</sup> FELIX GUATTARI, *Plan sobre el planeta*, op. cit., p. 82.

Como recuerda Tarde, la cooperación entre cerebros significa que cada individuo tiene su “pequeña invención consciente o inconsciente” que agrega a la memoria social y tienen también su “radio imitativo”, más o menos extendido, “que basta para prolongar su hallazgo más allá de su existencia efímera e incorporarla a la mónada”<sup>704</sup>

En el caso del sensor de Humanyze, esta “prolongación” se garantiza por la inclusión de las métricas en la información codificada según parámetros de productividad, que pasa a manos de la empresa. El individuo no solo agrega a la “memoria social” su invención, sino que la agrega al capital de la empresa. Y lo hace en dos sentidos: en primer lugar en tanto que productor de *big data*, y en segundo en tanto individuo que “puede acceder a sus datos para compararse con la media y ver en qué puede mejorar”. En realidad en esta doble dinámica se manifiesta algo que ya hemos tratado en capítulos anteriores y que conviene recordar, y es el desfase entre una riqueza producida de modo heterogéneo por una multiplicidad de relaciones constitutivas y una medición vinculada aún al paradigma del trabajo y del empleo. La persistente vigencia del paradigma del empleo hace posible ese desfase, pues legitima la apropiación más allá del trabajo, al mismo tiempo que mantiene la distribución de la riqueza dentro de los límites del empleo. Se extrae plusvalor, junto con la explotación del trabajo, de este desajuste entre lo verdadero y lo vigente, usando las palabras de Virno.

Es necesario, entonces, descubrir lo verdadero para superar ese desajuste, esto es, para convertir lo verdadero en lo vigente. Y en esta línea aparece la idea de Virno de una “vida no remunerada”. Creo que un análisis de lo que significa la producción y el consumo de los *big data* en los últimos tiempos puede ayudarnos a comprender a qué se refiere Virno con esta idea. En la obra de 2013, *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*, escrita por Viktor Mayer-Schönberger y Kenneth Cukier, podemos encontrar un análisis muy interesante al respecto. Hacemos nuestra la conceptualización de esta categoría que hacen estos autores, quienes se presentan como mensajeros, pero no evangelistas de esta “nueva era de los *big data*”.

---

<sup>704</sup> Por una política menor, *op. cit.*, p. 120. (Lazzarato cita a Tarde).

Los autores van más allá de una definición técnica de lo que constituyen los *big data*, al decirnos que se refieren fundamentalmente a cosas que solo pueden ser hechas a gran escala, a la extracción de nuevos conocimientos, a la creación de nuevas formas de valor que cambian los mercados, las organizaciones, la relación entre gobierno y ciudadanos, y mucho más. Nuestros autores señalan que la era de los *big data* desafía la manera en que vivimos e interactuamos con el mundo. Y recalcan una cuestión epistemológica fundamental como es que la sociedad tendrá que abandonar su obsesión por la causalidad y cambiarla por la simple correlación, es decir, tendrá que dejar de querer saber “por qué”, y aceptar el valor de saber “qué”. Los autores nos dicen que esto dará la vuelta a siglos de prácticas establecidas y desafiará nuestra manera fundamental de tomar decisiones y comprender la realidad. Lo que se presenta ante nuestros ojos con las nuevas técnicas para recopilar y analizar grandes bloques de datos es una nueva manera de darle sentido al mundo.

Detrás de estas ideas no es difícil advertir una promesa: la promesa del crecimiento económico como premisa del bienestar común. Así lo expresa uno de los autores del libro en una entrevista publicada en eldiario.es en agosto de 2013:

En la era de los datos masivos, los datos son el nuevo oro. Pero este nuevo oro solo puede ser desenterrado si usamos los datos que tenemos. Mucho valor permanece oculto porque los datos no son usados. Tener suficientes conjuntos de datos disponibles es esencial para que las *startups* que se dediquen a los datos masivos puedan prosperar, para que haya nuevos productos y servicios innovativos y para que en una escala más amplia pueda haber crecimiento económico.

Aquí el gobierno puede proveer subsidios para estimular el emprendimiento en temas de *big data* (y también para beneficiar a la sociedad). Pero este subsidio no sería económico (lo que es difícil de lograr en estos tiempos de austeridad, por otro lado), sino que es un subsidio en forma de datos que el gobierno ha recogido, de los cuales no se está usando todo su potencial y puede poner a disposición de las compañías de datos masivos y de la sociedad en su conjunto relativamente fácil.<sup>705</sup>

---

<sup>705</sup>[http://www.eldiario.es/turing/Big-data\\_0\\_161334397.html](http://www.eldiario.es/turing/Big-data_0_161334397.html)

Lo que pone de manifiesto esta “era de los *big data*” es algo que Virno nos explica a raíz de una reflexión de Simondon<sup>706</sup>. Virno nos habla desde “el discurso de la subjetividad en la época de la multitud” y nos hace ver la relevancia de las tesis de Simondon para ese discurso. Según Simondon, el sujeto es un compuesto de “unicidad irrepetible” y “universalidad anónima”, relación conflictiva mediada por los afectos. Virno aprovechará para hacer una crítica a la idea de la Escuela de Frankfurt según la cual la infelicidad está representada por la ruptura entre el hombre singular que sufre por la visión lejana de la “potencia de la especie”. Pero para Virno,

(...) la infelicidad y la inseguridad no derivan de la separación entre la existencia individual y las potencias preindividuales, sino más bien de su férreo entrelazamiento, en particular cuando este último se manifiesta como desarmonía, oscilación patológica, crisis.<sup>707</sup>

Otra de las tesis que destaca Virno de la obra de Simondon es su concepción de lo colectivo como ámbito privilegiado para la singularización: “Solo en medio de la colectividad (...) la percepción, la lengua, las fuerzas productivas tienen la posibilidad de configurarse como aspectos de una experiencia individual”<sup>708</sup>. Como veíamos en el ejemplo del dispositivo creado por Humanyze, “construimos una imagen de cada persona, de cómo se relaciona con los demás”, esto es, solo en transcurso de la interacción con los demás, es posible componer un perfil singular. O, como diría Virno en un asombroso giro de la filosofía marxiana:

Se podría decir - con Marx, pero contra buena parte del marxismo- que la transformación radical del actual estado de cosas consiste en dar la máxima importancia y el máximo valor a la existencia de cada miembro de la especie. Puede parecer paradójico, pero creo que la

---

<sup>706</sup> G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Paris, 1989 (ver p. 79 de Gramática de la multitud, op. cit.).

<sup>707</sup> Gramática de la multitud, op. cit., p. 80.

<sup>708</sup> *Ibidem*.



teoría de Marx (...) debería ser entendida, hoy, como una teoría realista y compleja del individuo. (...) como una teoría de la *individuación*.<sup>709</sup>

Para defender este giro interpretativo del pensamiento de Marx, Virno se basa en dos cuestiones que ya hemos tratado en el segundo bloque de este trabajo: en los conceptos de individuo social y *general intellect* que aparecen en los Grundrisse, y en la idea manifestada en los Manuscritos sobre la existencia genérica que se da junto con el Yo singular.<sup>710</sup> No vamos a extendernos sobre estas cuestiones, simplemente nos parece relevante hacer hincapié en la existencia de un continuidad en el discurso filosófico de la tesis que defiende la relación no dialéctica entre preindividualidad e individualidad.

Esta tesis se muestra, como hemos visto, útil para abordar en profundidad la cuestión de la vida no remunerada en la era de los *big data*, una cuestión que se ha tomado muy seriamente desde la propuesta de la Renta Básica Universal. No vamos a entrar en esta cuestión más que para referirnos a su fundamento teórico, que se encuentra, precisamente, en todo el pensamiento que hemos venido intentando articular en torno a las mutaciones postfordistas del trabajo. Veamos algunos argumentos que encajan a la perfección en nuestra línea de investigación. Francisco José Martínez Martínez nos presenta, ya en 1998<sup>711</sup>, una manera de comprender la renta básica esencialmente en su papel “desmercantilizador”:

(...) medidas desmercantilizadoras como las del ingreso básico, permitirían que bienes y servicios de alto valor de uso -aunque de escaso o nulo valor de cambio - se produjeran y se consumiesen, mejorando la calidad de vida de los individuos.<sup>712</sup>

---

<sup>709</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>710</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>711</sup> FRANCISCO J. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Fundamentos de la renta básica. Hacia un nuevo contrato social”, *Cuadernos Renta Básica*, nº 0, Barcelona, 1999, pp. 6-13.

<sup>712</sup> *Ibidem*.

Nos presenta el autor un escenario en el que se hace necesario repensar el pacto social que sustentó el Estado del Bienestar, justamente por los procesos de desintegración de ese Estado en los diferentes países. Desplazar el discurso hacia la producción, es fundamental, pues la democracia parece volverse un simple espacio de libertad negativa, y en ocasiones ni siquiera eso. La libertad real, la libertad para, nos dirá Martínez Martínez, solo es posible sobre la base de tres fundamentos: “la seguridad, la propiedad de sí y el conjunto real de oportunidades”<sup>713</sup>, y solamente medidas “desmercantilizadoras” como la renta básica permitirían la conjunción de estas tres premisas.

Otros de los argumentos que da el autor en este texto irán cobrando fuerza en la actualidad, y a la que se refiere como “la imposibilidad de cuantificar las aportaciones individuales al proceso productivo global”<sup>714</sup>. Esta es una tesis fundamental que tomarán con vehemencia los autores italianos defensores de la renta básica. En la obra *La gran crisis de la economía global*, en la que participan Fumagalli, Marazzi, Negri, Lucarelli y Vercellone, encontramos en el capítulo redactado por este último, esta tesis en relación al Ingreso Social Garantizado. Vercellone nos dice:

(...) la instauración de un Ingreso Social Garantizado Universal concebido como un ingreso primario, vale decir, resultante no de la redistribución (...) sino de la afirmación del carácter cada vez más colectivo de la producción de valor y de riqueza. (...) se apoya en una reevaluación y una extensión de la noción de trabajo productivo (...)

Se trata aquí de la constatación según la cual se asiste hoy a una extensión importante de los tiempos de trabajo no retribuido que, más allá de la jornada laboral oficial, participan directa o indirectamente a la formación del valor captado por las empresas. El ISG, en cuanto salario social, correspondería, (...) a la remuneración de esta dimensión más colectiva de una actividad creadora de valor que se extiende sobre el conjunto de los tiempos sociales dando lugar a una enorme masa de trabajo no reconocida y no retribuida.(...)

---

<sup>713</sup> *Ibidem.*

<sup>714</sup> *Ibidem.*

Se trata (...) de sostener que el trabajo puede incluso no producir capital aun siendo productor de riqueza y por tanto dar lugar a un ingreso. (...)

La cuestión implícita en el ISG no es entonces solo la del reconocimiento de esta segunda dimensión del trabajo productivo, sino también y sobre todo la de su emancipación de la esfera de la producción de valor y plusvalía.<sup>715</sup>

En el planteamiento de Vercellone hay varias tesis fundamentales que coinciden con las de Virno y otros teóricos del postfordismo. Virno muestra su apoyo a la propuesta política de la Renta Básica, pero solo a condición de considerarla un punto de partida y no un punto de llegada. Para Virno, lo que pone de manifiesto la Renta Básica, y en ese sentido se muestra como un “pasaje necesario”, es el hecho de que “se produce aún cuando no se trabaja”. Hemos visto anteriormente en este epígrafe el análisis que Virno hacía en clave filosófica de la alienación, y cómo consideraba que la lucha política tenía como horizonte inmediato convertir en vigente la verdad de la cooperación transindividual:

Hay que diferenciar lo que es *verdadero* de lo que es *vigente*. *Verdadero*, es el carácter transindividual de las relaciones de producción; *vigentes*, sin embargo, son las leyes interindividuales (¡y despóticas!) que las gobiernan. El carácter común, compartido, público de los recursos mentales que son solicitados en la producción contemporánea se expresa, sin embargo, en una proliferación de jerarquías tan arbitrarias como minuciosas.<sup>716</sup>

En este sentido, la Renta Básica es una herramienta útil para hacer vigente lo que ya es verdadero, nos dirá Virno. Y volviendo al ejemplo de Humanyze, es verdadero que el empleado que participa del “experimento” de la empresa llevando un sensor de registro-producción de *big data*, bajo la premisa de su cesión para la productividad de la empresa, produce sin trabajar, o mejor dicho, produce, justamente, porque y cuando no está trabajando.

---

<sup>715</sup> *La gran crisis de la economía global*, op. cit., p. 97.

<sup>716</sup> *Cuando el verbo se hace carne*, op. cit., p. 30.

Hoy, en ciertas oficinas, bien podrían aparecer colgados carteles especulares a aquellos de hace años, que dijeran: “Aquí se trabaja: ¡Hablen!”

Al trabajador no se le pide un número de frases estándar, sino una actividad comunicativa informal, dúctil, que le permita hacer frente a las más diversas eventualidades - con una buena dosis de oportunismo, se entiende.<sup>717</sup>

Pero, ¿cómo se encuentra a un trabajador oportunista? Para responder a esto debemos referirnos a una cuestión que ya hemos tratado anteriormente. El trabajador postfordista no solamente produce fuera del trabajo, también se socializa, y lo hace de una manera que la empresa posfordista encuentra en el resultado de esta socialización extralaboral los rasgos más relevantes de su perfil profesional. Como nos dice Virno:

A la espera de un trabajo, se desarrollan esos talentos genéricamente sociales y ese hábito de no adquirir hábitos duraderos, que harán más tarde las veces, una vez encontrado empleo, de auténticos «instrumentos de trabajo».<sup>718</sup>

Virno nos dice que la experiencia madurada fuera del trabajo tiene un peso decisivo en el trabajo, y que esto constituye, en última instancia, el fundamento de la alienación postfordista al someter “la experiencia más general” a la reglas “del modo de producción capitalista”.

Virno nos presenta sus *Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista*, y en la tesis 6 nos dice algo que resume de una manera muy clara lo que estamos diciendo: “El postfordismo se caracteriza por la convivencia de muy diversos modelos productivos y por otra parte, por una socialización extralaboral esencialmente homogénea”<sup>719</sup>. Son comunes para nuestro autor “la tonalidad emotiva, las inclinaciones, la mentalidad, las expectativas”. Se constituye un *ethos* homogéneo que difiere en cuanto a su grado de incorporación en la producción, un *ethos* que tiene “los

---

<sup>717</sup> Gramática de la multitud, op. cit., p. 95.

<sup>718</sup> Virtuosismo y revolución, op. cit., p. 47.

<sup>719</sup> Gramática de la multitud, op. cit., p. 119.

rasgos distintivos del nihilismo”, cuyas tonalidades emotivas son el oportunismo y el cinismo. Ambos son fruto de una socialización extralaboral caracterizada por un “adiestramiento en la precariedad y la variabilidad”<sup>720</sup>, “marcada por cambios abruptos y repentinos, shocks perceptivos, innovación permanente, inestabilidad crónica”.<sup>721</sup>

Oportunismo y cinismo: “malos sentimientos”, sin duda. Todavía es lícito plantear la hipótesis de que cada (...) protesta de la multitud echará sus raíces en el mismo (...) “nudo neutro” (...) El nudo neutro de la situación emotiva contemporánea, susceptible de manifestaciones diferentes, consiste en un adiestramiento para aceptar la dimensión de lo posible en cuanto posible y en una estrecha cercanía con las reglas convencionales que estructuran los diversos contextos de acción. Aquella domesticación y esta proximidad, de la cual derivan las formas actuales del oportunismo y el cinismo, constituyen un indeleble signo distintivo de la multitud.<sup>722</sup>

Nos dirá Bifo que es el capital, no como sujeto, sino como lógica, el que establece “los criterios según los cuales la inteligencia debe manifestarse”, es a lo que nuestro autor se refiere con los vínculos que someten la actividad productiva, en forma de constitución de automatismos. Bifo nos presenta una hipótesis tremendamente interesante sobre la relación entre la organización del trabajo y la política en el postfordismo. Según nuestro autor, no hay construcción de subjetividad en el trabajo cognitivo, en el semiotrabajo. El semiotrabajo es “actividad de combinación productiva”, es recombinación. Bifo nos dice que la toma de decisiones, en un sentido general, se inserta dentro de una complejísima red de variables, en que cabe incluir los *big data*, y que este hecho desplaza a la política de esta toma de decisiones, de esta elección de alternativas que constituye el gobierno. Bifo nos dice que “no es la política quien gobierna la sociedad, sino los automatismos que el trabajo cognitivo segrega y gestiona”. La representación política tradicional se muestra, por tanto, incompatible con la toma de decisiones, que se fundamenta en el desarrollo de automatismos técnicos, y que

---

<sup>720</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>721</sup> *Ibidem*.

<sup>722</sup> *Ibidem*, p. 92.

hace que el límite del cerebro humano deba ceder paso al “cerebro digital tecnoconectivo”.

Las decisiones pasan a ser competencia de los automatismos incorporados en el funcionamiento semiótico de los dispositivos tecnolingüísticos, tecnofinancieros y tecnosociales. Ninguna representación política (...) puede poner en marcha un proceso de deconstrucción de los automatismos insertos en el tecnocosmos.<sup>723</sup>

Bifo nos dirá que el proceso por el que se desarrolla el capitalismo hacia una semiotización absoluta es irreversible, y que solo cabe la recombinación:

(...) la tecnoestructura producida por la inteligencia colectiva (...) ha acabado por constituirse como sistema de mando sobre la propia inteligencia colectiva. Solo la propia inteligencia colectiva puede deconstruir su obra, pero para hacerlo (...) debe recuperar el sentido de su propia fisicidad, emotividad y humanidad.<sup>724</sup>

Llegados a este punto, podemos regresar de lleno a la cuestión de la infelicidad con la que comenzamos este capítulo, puesto que lo que está en juego es justamente esa recuperación “del sentido de la propia fisicidad, emotividad y humanidad”.

Cuando Bifo apuesta por superar la lógica de la alienación y saltar a la categoría de infelicidad, lo que está mostrando es un compromiso crítico no muy común en los que, como él, participaron de muchas de las luchas derrotadas. Bifo ve en el paradigma semiocapitalista muchas de las reivindicaciones de aquellas luchas por la autonomía, y cree necesario asumir esa contradicción. De la voluntad de autorrealización personal que surgía de la desafección obrera, se desataron fuerzas, flujos de deseo que el capital supo tomar para “reencontrar su energía psíquica, ideológica y también económica”<sup>725</sup>. De este modo, hay una correlación entre las luchas inspiradas en la concepción del trabajo asalariado como alienante, que buscaban la autonomía como autorrealización

---

<sup>723</sup> *La fábrica de la infelicidad, op. cit.*, p. 176.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p.181.

<sup>725</sup> *Ibidem*, p. 56.

fuera de las cadenas del modelo obrero, y la absorción de ese impulso por parte del capital. El deseo escapaba de la fábrica y fue atrapado en un callejón de la gran ciudad. En realidad, la flexibilidad, que un día fue una conquista del trabajador sobre la gestión de su propio tiempo, hoy tiene un cariz completamente diferente, convertido en plena dependencia.

Hacia el fin de los setenta, la desafección obrera por el trabajo industrial, la crítica difusa de la jerarquía y la repetitividad habían quitado energía al capital. Todo el deseo estaba fuera del capital y atraía fuerzas que se alejaban de su dominio. Hoy sucede lo contrario: el deseo llama a las energías hacia la empresa, hacia la autorrealización en el trabajo. Y fuera (...) del business no parece quedar ningún deseo, ninguna vitalidad.<sup>726</sup>

El matrimonio entre economía y deseo, que ya nos explicaban Deleuze y Guattari es difícil de combatir, nos dice Bifo, cuando la posición desde la que se habla no es dialéctica. Pero no puede ser dialéctica. Ya no.

Hemos intentado de todo para hacer descarrilar el sistema del capital (...) Todo el siglo XX está recorrido por intentos de los anticapitalistas de todo tipo, y todos han fracasado. La razón de ese fracaso está en el hecho de que el capital (...) es (...) un modelo de semiotización inscrito en las propias formas cognitivas de los seres humanos en sociedad.<sup>727</sup>

Bifo defiende la idea de que el pánico y la depresión, de los que ya hemos hablado antes, son los síntomas de una serie de transformaciones del sistema emocional, una especie de “reprogramación neurológica, psíquica, relacional” que es el resultado de la inmersión en una “semiosfera hipermediática” que opera con cadenas de automatismos, automatismos que se “inervan en todos los nexos de la relación social”<sup>728</sup>,

---

<sup>726</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>727</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>728</sup> *Ibidem*.

(...) mutaciones antropológicas que conforman una subjetividad postalfabética, posconsignista, y que hoy está sometida a una depresión generalizada por exceso de flujos de comunicación y consumo, de pánico y precariedad.<sup>729</sup>

Bifo llega al convencimiento de que el modelo de crecimiento ha terminado y que eso invalida el discurso dominante, tanto político como económico, y exige un tratamiento de la depresión tomado del esquizoanálisis. La cultura social, nos dice Bifo, debe desprenderse de características patogénicas como son “la estrecha dependencia del ingreso respecto del trabajo, la persecución fanática del crecimiento y la competencia”<sup>730</sup>. En la actualidad, la apuesta política del decrecimiento, se convierte en verdadera por el colapso económico, nos dirá Bifo. El problema resulta de la interiorización absoluta del modelo de crecimiento, y así lo expresa el discurso político dominante cuando vende que “salir de la depresión significa recomenzar la dinámica del crecimiento y del consumo, y ellos lo llaman recuperación”<sup>731</sup>

La sociedad no necesita más trabajo, ni más empleo, ni más competencia. Todo lo contrario. Necesitamos urgente una reducción del tiempo de trabajo, una gran liberación de la vida respecto de la fábrica social, con el fin de rehacerla como fábrica de relaciones sociales. Terminar con el vínculo entre ingreso y trabajo hará posible liberar energía para objetivos sociales que ya no pueden ser concebidos como parte de la economía y que deben convertirse en nuevas formas de vida<sup>732</sup>.

Manejarse en el paradigma de decrecimiento requiere del esquizoanálisis, justamente porque lo que debe cambiarse son “los paisajes del deseo”<sup>733</sup>, y, como nos muestra Bifo, se volverá necesaria la creación de “zonas de contención terapéutica”,

---

<sup>729</sup> AA. VV.: *Impasse: dilemas políticos del presente* (coordinado por Colectivo Situaciones), Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 69.

<sup>730</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>731</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>732</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>733</sup> *Ibidem*, p. 81.



para hacer del comunismo “una de las formas posibles de autonomización respecto de la regla capitalista”<sup>734</sup>.

No debemos esperar un cambio drástico del paisaje social, sino una superficie lenta de nuevas tendencias: comunidades que abandonan el campo de la economía dominante en decadencia, más y más individuos abandonando sus búsquedas de empleo y creando redes extra-económicas de supervivencia. La percepción del bienestar y la riqueza cambiará en un sentido de frugalidad y libertad. Las políticas y las terapias serán la misma actividad en el tiempo que viene.<sup>735</sup>

---

<sup>734</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>735</sup> *Ibidem*.

## 6. Conclusiones

---

Cuando le preguntaban al exministro de finanzas griego, Yanis Varoufakis, tras la aceptación por parte del gobierno griego de las duras exigencias de los acreedores, pese al apoyo al No en el Referéndum sobre austeridad, cuál era su solución, el político contestó lo siguiente:

Déjeme plantearle otra pregunta, que formulé a los miembros del Eurogrupo empujando su razonamiento hasta el final: “¿No sería mejor abolir las elecciones para los países que se encuentran en un programa de asistencia? Esto tendría el mérito de ser claro. Eventualmente podríamos declarar que hemos creado una unión monetaria en Europa, que abolió la democracia para los países con deudas que no pueden pagar”. Como comprenderá, la discusión se detuvo ahí... Por otro lado, mis opositores más feroces, más allá de Schäuble, fueron los países que imponen curas de austeridad muy duras de las poblaciones. Cuando sabemos, por ejemplo, que en Letonia la mitad de la población tuvo que irse al extranjero a causa de la cura de austeridad impuesta al país, es previsible que dirigentes letones no quieran exponerse a la venganza popular dejando al gobierno griego demostrar que existe otra forma de hacer las cosas.<sup>736</sup>

Llegados al final de este viaje, creemos que podemos decir que hay una trampa siniestra en el debate sobre la llamada austeridad que define esta última década. Marx ya nos ha enseñado los tramposos que pueden ser los argumentos economicistas, a través de su crítica a la economía política clásica. Y si acercamos el oído, como si quisiésemos oír el mar en el fondo de una caracola, a sus concienzudos análisis sobre los fisiócratas, sobre Smith, sobre Ricardo, podremos escuchar esa advertencia murmurada: no olvidéis hablar del trabajo: sacadlo, mostradlo, desenterradlo siempre. Si enterráis el debate sobre el trabajo, el debate profundo sobre el trabajo, enterráis al hombre. Evidentemente estas palabras no son palabras de Marx, pero creemos que resumen de alguna forma ese espíritu, ese legado de Marx que hemos querido sacar a relucir en esta tesis. Ocupémonos del trabajo, entonces, como primera estrategia para

---

<sup>736</sup> <http://tempsreel.nouvelobs.com/la-crise-grecque/20150820.OBS4482/yanis-varoufakis-nous-avons-trahi-la-grande-majorite-du-peuple-grec.html> (traducción en castellano en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=202520> )

no caer en la trampa de los debates contemporáneos sobre qué será de nosotros. Construir unas alas ha sido, en última instancia, lo que hemos buscado al abordar el pensamiento crítico marxiano, de la manera en la que lo hemos hecho en el punto tercero de nuestro trabajo. Porque hablar del trabajo no debe reducirse a hablar de la jornada laboral, o de la edad de jubilación, o de los salarios. Esa es la gran lección que nos enseña Marx, y que en demasiadas ocasiones olvidaron y olvidan los marxismos.

Hablar del trabajo es, como hemos podido ir viendo a lo largo de nuestra investigación, hablar de la vida, del deseo, del poder, de lo singular y de lo común. Y recuperar el debate sobre estas cuestiones nos ha llevado a esos lugares dolorosos que en demasiadas ocasiones fingimos que no existen. Si Foucault nos muestra la oscuridad del encierro, de la fábrica de cuerpos dóciles, del hombre en tanto que pedazo díscolo del cuerpo monstruoso de la población, Deleuze y Guattari nos conducen hacia algo si cabe más doloroso: la contemplación de nuestra propia fijación libidinal al capital y a su “axiomática mortuoria”. Así, a las alas construidas con el pensamiento de Marx, podemos añadir la furia absolutamente deconstructora de Foucault, Deleuze y Guattari. Y es que, repetimos, para no ser atrapados en las trampas de los debates sobre el futuro, es imprescindible contar con un ánimo enfurecido, capaz de desoír los cantos de sirena, detrás de los que se esconde la celda del hombre endeudado.

Hemos deslizado el pensamiento político desde el debate sobre la democracia, hacia el debate sobre la producción, siguiendo a Deleuze. Al mismo tiempo hemos llevado el debate sobre la democracia al centro del análisis foucaultiano sobre la gubernamentalidad. Y al fin nos hemos puesto a hablar del poder y de la vida, del poder sobre la vida, de la vida que resiste, de la vida como potencia, como fuerza que resiste, de la vida como potencia virtual de creación, de la vida como praxis. De la vida, en última instancia, como trabajo. Ahora sí, gracias al pensamiento de Negri y Hardt, de Virno, de Marazzi, de Lazzarato, de Bifo, de Fumagalli, y de otros, ya no podemos comprender el trabajo humano como mera poiesis, sino como “la unidad misma de la poiesis y de la praxis”. Y ese es, consideramos, el debate tan pendiente como urgente de nuestra época. Quizá lo sea en realidad de todas las épocas, porque, como nos muestra Federici o Morini, y el pensamiento feminista contemporáneo sobre el trabajo,

hubo y hay una respuesta valiente a la relación de explotación capitalista. Y no es otra que la que protagonizaron y protagonizan los movimientos de reivindicación de lo común, de su conservación y de su recuperación. Son ellos los que muestran de manera más clara hasta qué punto el fundamento del capitalismo (aunque no solo del capitalismo) está en la expropiación y apropiación de lo común. Y a través del análisis de esta cuestión, hemos querido mostrar que la premisa de lo común es justamente el trabajo humano, comprendido como fin, desmediatizado, desalarizado. Pero hemos visto que, descubierta la esencia subjetiva de la riqueza en el trabajo humano, la economía política y toda su estructura discursiva y normativa establecieron como medida de “esa actividad de producir en general”, la propiedad privada. Es por ello que justamente en las luchas que ponen el énfasis en combatir la propiedad privada es donde sí resuena el Marx que reivindicamos.

Porque, como hemos podido ver, desde el momento en que la medida de la riqueza en el capitalismo no es lo común, sino justamente la propiedad privada, el debate sobre el trabajo solo es posible si se trae a un primer plano el debate sobre la propiedad privada. Y es por esta senda por la que llegamos al planteamiento político contemporáneo de lo común, que es el rostro que en nuestras sociedades actuales tiene la nunca abandonada tensión respecto a la cuestión de la propiedad privada. Ahora bien, hemos podido mostrar cómo el debate contemporáneo escapa de esa contradicción que llevó a fallar a Proudhon a favor del trabajo, y a la economía política a favor de la propiedad privada. El debate contemporáneo sobre lo común, como hemos visto, al comprender el trabajo como biopolítico, como cognitivo, como lingüístico, ha conseguido escapar del corsé del trabajo asalariado, de la lógica del trabajo enajenado, para pensar las cosas “fuera de la caja”, como dirían los británicos. Al comprender que debajo de la superficie de la propiedad privada había estado siempre lo común, desvelaban el carácter general de la actividad humana no enajenada, haciendo posible que se hable del trabajo como nunca antes se había hablado. Y este ha sido fundamentalmente el objetivo de nuestra investigación: poner encima de la mesa ciertas herramientas que nos permitan escapar, como no escapó ni escapa gran parte del pensamiento político contemporáneo de cariz anticapitalista, de las trampas de los

debates políticos contemporáneos. Esas trampas han impedido e impiden a los hombres formular los problemas, como diría Lazzarato, y contienen el deseo de infidelidad, en palabras de Morini, de la mayoría social, en tanto que tensión hacia la reapropiación.

Así pues, podemos decir que, si discusiones como la que mencionábamos sobre la austeridad son discusiones sin salida, es justamente porque en ellas se manifiesta la imposibilidad absoluta de hablar sobre el trabajo, al tiempo que nos presenta un campo de relaciones de poder bloqueado. Pensamos por ello, que resultaba fundamental reunir en torno a la concepción marxiana no marxista del trabajo las aportaciones que, con o sin una intención clara de hacerlo, han traído hasta nuestros días, haciendo explotar todo su potencial teórico y práctico, ese aspecto esencial del pensamiento de Karl Marx.

## 7. Bibliografía y sitografía

---

I. Manuales, diccionarios y enciclopedias de sociología del trabajo, historia económica y pensamiento económico y político:

ARENAS POSADAS, C.: *Historia económica del trabajo: (siglos XIX y XX)*, Madrid, Tecnos, 2003.

BALDÓ LACOMBA, M.: *La Revolución Industrial*, Editorial Síntesis

BELL, D.: *The Coming of Post-Industrial Society*, Nueva York, Basic Books, 1973

BENNASSAR, M. B. et alii: *Historia moderna*, Madrid, Akal, 1994

BOTTOMORE, T. (ed.): *A Dictionary of Marxist Thought* (2nd edition), Oxford, Blackwell Publishing, 1991.

BRAVERMAN, H.: *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1974

DOBB, M.: *Theories of Value and Distribution since Adam Smith Ideology and Economic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

EDGEELL S.: *Class*, Londres, Routledge, 1993.

EDGEELL, S.: *The Sociology of Work: Continuity and Change in Paid and Unpaid Work*, Londres, SAGE, 2011.

FRIEDMAN, G.: *Tratado de Sociología del Trabajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

GRINT, K.: *The Sociology of Work Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2005.

GROSSIN, W.: *Le Travail et le temps: horaires, durées, rythmes: une enquête dans la construction mécanique et électrique de la région parisienne*, Paris, Anthropos, 1969.

HOBBSAWM, E.: *Industry and Empire. An Economic History of Britain since 1750*, Londres, Penguin Books, 1977

PACK, S. J.: *Aristotle, Adam Smith and Karl Marx: on some Fundamental Issues in 21<sup>st</sup> Century Political Economy*, Northampton, Edward Elgar Pub, 2010.

WATSON, T. J.: *Sociology, Work and Organisation*, London, Routledge, 2012.

THUAU, E.: *Raison d'état et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, 1966

II. Estudios, ensayos, registros y literatura sobre la casuística escogida (bibliografía y sitografía):

BESLEY, T.: *Understanding the Workhouse Test: Information and Poor Relief in Nineteenth-Century England*, New Haven, Economic Growth Center, 1993.

BOOTH, W.: *In Darkest England, and the Way Out* (Recurso electrónico), Champaign, Project Gutenberg, 1999.

CHESTERTON, G. K.: *The Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*, London, J. M. Dent & Sons, 1911.

CROWTHER, M. A.: *The Workhouse System, 1834-1929: the History of an English Social Institution*, London, Methuen, 1983.

DIGBY, A.: *British Welfare Policy: Workhouse to Workfare*, London, Faber and Faber, 1989.

DRIVER, F.: *Power and Pauperism: the Workhouse System, 1834-1884*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

EDEN, F. M.: *The State of the Poor*, New York, Augustus M. Kelley, 1970.

FEDERICI, S.: *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

HIGGINBOTHAM, P.: *Life in a Victorian Workhouse*, Pitkin Publishing, 2011.

HIGGINBOTHAM, P.: *Voices from the Workhouse*, History, Stroud, 2012.

LESSARD, B. and BALDWIN, S.: *NetSlaves 2.0: Tales of "Surviving" the Great Tech Gold Rush*, New York, Allworth Press, 2003.

MAYHEW, H.: *London Labour and the London poor*, New York, Dover Publications, 1968.

MORINI, C.: *Por amor o a la fuerza*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014

NOYES, A.: *Sheer Poverty: from Parish Workhouse to Union Workhouse*, Gomshal, Twiga Books, 1996.

O'CONNOR, A.: *Poverty Knowledge: Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-Century U.S. History*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

POLANYI, K.: *The Great Transformation. The political and economic origins of our time*, 2<sup>nd</sup> ed., Boston, Bacon press, 2001

RUSKIN, J.: *The Stones of Venice*, en *The Works of John Ruskin* ed. E. T. Cook and Alexander Wedderburn (Vol. 10), Cambridge University Press, 2010. Traducido al castellano por Editorial Consejo General de la arquitectura técnica de España, Valencia, 2000

RUSKIN J.: *The Two Paths*, The Project Gutenberg EBook, 2003

VEGA CANTOR, R.: *Un Bicentenario olvidado. La rebelión de los ludditas (1812-2012)*, publicado en <http://www.rebellion.org/docs/160049.pdf>

*Un saber realmente útil*, Museo Nacional centro de arte Reina Sofía, Madrid, 2014



<http://www.vam.ac.uk/content/articles/t/the-arts-and-crafts-movement/>

[www.victorianweb.com](http://www.victorianweb.com)

### III. Obras de Marx (y de Marx y Engels)

ENGELS, F. y MARX, K.: *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Ediciones:

- Buenos Aires, Ediciones Claridad, 1971
- OME-6, Barcelona, Grijalbo, 1978

MARX, K.: *Artículos de la Nueva Gaceta Renana*, en OME-10, Barcelona, Crítica, 1979.

MARX, K.: *Artículos periodísticos*. Barcelona, Alba, 2013

MARX, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI editores, 1980

MARX, K.: *Crítica del programa de Gotha*. Ediciones consultadas:

- Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, República Popular China, 1979, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>
- Barcelona, Materiales, 1978.

MARX, K.: *El Capital*. Ediciones consultadas:

- *Libros I, II y III (en ocho tomos)*, Madrid, Akal, 2012,
- *Libros primero y segundo* en OME-40, 41 Y 42, Barcelona, Crítica, 1976-1980.

MARX, K.: *Grundrisse*. Ediciones consultadas:

- *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, en OME-21 Y 22, Barcelona, Crítica, 1978.

- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858, Grundrisse*, Madrid, Siglo XXI, 1972

MARX, K.: *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Madrid, Akal, 2014.

MARX, K.: *Manifiesto del Partido Comunista; Artículos de la "Nueva Gaceta Renana" I: (1847 - junio 1848)*, en OME-9, Barcelona, Crítica, 1978.

MARX, K.: *Manuscritos de Paris. Escritos de los "Anuarios franco-alemanes" (1844)*. En OME-5, Barcelona, Crítica, 1978.

MARX, K.: *Miseria de la filosofía*. Ediciones consultadas:

- Madrid, Aguilar, 1969.
- México, Ediciones siglo XXI, 1987.

MARX, K.: *Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980

MARX, K.: *Tesis sobre Feuerbach*, en C. MARX Y F. ENGELS, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1969

MARX, K.: *Trabajo asalariado y capital*, texto traducido del alemán de acuerdo con el folleto escrito por Marx sobre la base de las conferencias pronunciadas en la segunda quincena de diciembre de 1847 (Marxists Internet Archive, 2000) <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>

IV. Una selección de textos de Política Económica, tanto de autores clásicos y neoclásicos, como de economía crítica. Algunas obras de filosofía relacionadas:

BECKER, G. S.: *A Reformulation of the Economic Theory of Fertility*, Cambridge, National Bureau of Economic Research, 1988. (Recurso electrónico)

BECKER, G. S.: *A Treatise on the Family*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 (edición aumentada en 1991)

BECKER, G. S.: *Human Capital: a Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

BECKER, G. S.: *On the Interaction Between Quantity and Quality of Children*, New York, National Bureau of Economic Research, 1973. (recurso electrónico)

BECKER, G. S.: *Teoría económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

BENTHAM, J.: *El panóptico El ojo del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.

CHESNAIS, DE BRUNHOFF, DUMÉNIL, GÉRARD, MICHEL.: *Las finanzas capitalistas, para comprender la crisis mundial*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2009.

DE BRUNHOFF, S.: "Notas sobre las finanzas", Sesión del Seminario de Estudios Marxistas 2 de junio de 2005

DENISON, E.: *The Sources of Economic Growth in the United States & the Alternatives Before us*, Nueva York, Committee for Economic Development, 1962

HEGEL, G. W. F.: "Carta De Hegel a Schelling en Jena. 2 de noviembre de 1800", publicado en: *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá, Universidad Nacional, 2011

HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966

KATZ, C.: "Una interpretación contemporánea de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia", Buenos Aires, Herramienta, 2004

MALTHUS, T. R.: *Definitions in Political Economy*, Londres, John Murray, 1827 (e-book)

NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, Alianza, 1997

PROUDHON, P.: *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, Librairie internationale, 1867 (e-book)

PROUDHON, P.: *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria, Volumen 1*, Libr. de Alfonso Durán, 1870 (digitalizado 2011)

RICARDO, D.: *On the Principles of Political Economy and Taxation*, London, John Murray, 1817 (digitalizado 2012)

SCHULTZ, T. W.: *The Economic Value of Education*, Columbia University Press, 1964.

SCHULTZ, T. W.: *The Economics of being poor*, Cambridge, Blackwell, 1993.

SCHULTZ, T. W.: *Investment in Human Capital: the Role of Education and of Research*, New York. London, The Free Press, Collier-McMillan, 1971.

SCHULTZ, T. W.: "Investment in Human Capital", *American Economic Review*, vol. II, numb. 1, 1961.

SCHULTZ, T. W.: "Investment in Man: An Economist's View", *The Social Service Review*, vol. XXXIII, numb. 2, 1959

SCHULTZ, T.W.: *Human Resources*, New York, National Bureau of Economic Research, 1972.

SCHULTZ, T.W.: *Investing in people: the economics of population quality*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1981.

SCHULTZ, T.W.: *Investment in Human Beings*, Chicago, University of Chicago Press, 1962

SCHUMPETER, J. A.: *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Unwin University, Books

SCHUMPETER, J. A. y PRADOS ARRARTE, J.: *Teoría del desenvolvimiento económico: una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

SCHUMPETER, J. A., et alii.: *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1995.

SCHUMPETER, J. A.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996.

SMITH, A. y SCHNEIDER, H. W.: *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*. Kessinger Publishing LLC, 2007 .

SMITH, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Ediciones en castellano: *Riqueza de las Naciones*, Barcelona, Imp. Ramón Farre, 1933, y *La riqueza de las naciones*, Volumen 1, Oficina de Viuda e Hijos de Santander, Valladolid, 1794 (primera edición en castellano, digitalizada en 2014)

SPINOZA, B.: *Ética*, Orbis, Madrid, 1980

VEBLEN, T.: *What Veblen taught. Selected Writings of Thorstein Veblen*, Read Books, 2011.

WEBER, M.: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Stellar Book, 2014

#### V. Obras de Foucault:

FOUCAULT, M.: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004. Editado en castellano por Ediciones Akal, 2008.

FOUCAULT, M.: "Inutile de se soulever?" en *Le Monde* 1979 . Publicado en castellano en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001.

FOUCAULT, M.: "La politique de la santé au XVIIIe siècle", en *Dits et Écrits, 1975-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Publicado en castellano en *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999.

FOUCAULT, M.: “Les mailles du pouvoir”, en *Dits et Écrits, 1975-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Publicado en castellano en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001.

FOUCAULT, M.: “L'ethique du soici de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et Écrits, 1975-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Publicado en castellano en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001.

FOUCAULT, M.: “Subjetividad y verdad”, en *Dits et Écrits, 1975-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Publicado en castellano en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2001.

FOUCAULT, M.: *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, curso del Collège de France (1983-1984)*, Madrid, Akal, 2014.

FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos, 2000.

FOUCAULT, M.: *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1993.

FOUCAULT, M.: *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La marca editora, 2009.

FOUCAULT, M.: *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

FOUCAULT, M.: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997. Editado en castellano por Ediciones Akal, 2010.

FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, París, Seuil/Gallimard, 2001. Editado en castellano por Ediciones Akal, 2005.

FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

FOUCAULT, M.: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004. Editado en castellano por Ediciones Akal, 2009.

FOUCAULT, M.: *Omnes et Singulatim. Towards a Criticism of "Political Reason"*, en *Dits et Écrits, 1975-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Publicado en castellano como *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.

FOUCAULT, M.: *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Semiotext(e), 1991. Publicado en castellano por Amorrortu.

FOUCAULT, M.: *Surveiller et punir*, Paris, Éditions Gallimard, 1975. Editado en castellano por Siglo XXI, 1990.

FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. En castellano SigloXXI Editores, México, 1977.

FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984. En castellano SigloXXI Editores, México, 1986.

FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. En castellano SigloXXI Editores, México, 1987.

ROGER-POL DROIT.: *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006

VI. Los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, de Deleuze y Guattari, los cursos de Deleuze sobre estas obras, y algunas obras adicionales de estos autores:

DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980. Edición en castellano Pre-Textos, 1997

DELEUZE, G.: *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus, 2005.

DELEUZE, G.: *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.

DELEUZE, G.: *Pourparlers: 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.

DELEUZE, G.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005. Publicado en castellano por Anagrama, 1999.

DELEUZE, G.: *Rhizome: introduction*, Paris, Les Éditions de minuit, 1976.

DELEUZE, G.: *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, 2003.

GILLES DELEUZE, FELIX GUATTARI, *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1972. Edición en castellano Barcelona, Paidós, 1985.

GUATTARI, F.: *Les trois ecologies*, Paris, Éditions Galilée, 1989. Publicado en castellano por Pre-textos, 1990.

VII. Los tres volúmenes de Negri y Hardt (*Imperio, Multitud y Commonwealth*) y algunos textos adicionales sobre la temática:

HARDT, M. y NEGRI, A.: *Commonwealth*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard, 2011. Publicado en castellano por Akal, 2011.

HARDT, M. y NEGRI, A.: *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001. Publicado en castellano por Paidós Ibérica, 2002.

HARDT, M. y NEGRI, A.: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York Penguin Books, 2005. Publicado en castellano por Debate, 2004.

NEGRI, A., HARDT, M. y MEZZADRA, S.: *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*, FLACSO, Sede Ecuador, 2013



VIII. Una selección de obras de pensadores de tradición operaista, tanto individuales como trabajos colectivos, fundamentalmente escritas durante las últimas dos décadas. Trabajos sobre renta básica:

AA. VV.: *Impasse: dilemas políticos del presente* (coordinado por Colectivo Situaciones), Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

BERARDI, F.: *La fábrica de la infelicidad: nuevas normas de trabajo y movimiento global*. Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

CORSANI, A.: *Intermittents et précaires*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

FUMAGALLI, A.: *Bioeconomía y capitalismo cognitivo: hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

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

GUATTARI, F. *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

GUATTARI, F.: *Micropolítica: cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón: Traficantes de sueños, 2005.

LAZZARATO, M.: *Lavoro immateriale: forme di vita e produzione di soggettività*, Verona, Ombre corte, 1997.

LAZZARATO, M. *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

LAZZARATO, M.: *Il governo delle disuguaglianze: critica dell'insicurezza neoliberista*, Verona, Ombre Corte, 2013.

LAZZARATO, M.: *The making of the indebted man*, Amsterdam, Semiotext(e), 2012

MARAZZI, C.: *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2014,

MARAZZI, C.: *El sitio de los calcetines*, Madrid, Akal, 2003

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J.: "Fundamentos de la renta básica. Hacia un nuevo contrato social", *Cuadernos Renta Básica*, nº 0, Barcelona, 1999, pp. 6-13

NEGRI, A.: *Del obrero-masa al obrero social: entrevista sobre el obrerismo*, Barcelona Anagrama, 1980.

NEGRI, A.: *Fábricas del sujeto ontología de la subversión: antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*, Madrid, Akal, 2006.

NEGRI, A.: *Las verdades nómadas: por nuevos espacios de libertad*, Irún, Iralka, 1996.

NEGRI, A.: *Los libros de la autonomía obrera*, Madrid, Akal, 2004

NEGRI, A.: *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Madrid, Akal, 2012.

PAOLO VIRNO, *Cuando el verbo se hace carne*, Lenguaje y naturaleza humana, Madrid, Traficantes de sueños, 2005.

PISARELLO, G. y DE CABO, A. (ed.): *La renta básica como nuevo derecho ciudadano*, Madrid, Trotta, 2006

*Tute bianche: disoccupazione di massa e reddito di cittadinanza*, Roma, DeriveApprodi, 1999.

VERCELLONE, C.: "From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism", *Historical Materialism* 15/1, 2007.

VIRNO, P.: "General Intellect", *Historical Materialism* 15/3, 2007.

VIRNO, P.: *Cuando el verbo se hace carne: lenguaje y naturaleza humana*, Madrid Traficantes de Sueños, 2005.

VIRNO, P.: *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

VIRNO, P.: *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*. Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

IX. Obras sobre los autores básicos (interpretaciones de Marx, Foucault, Deleuze y Guattari, del pensamiento operaista, etc.):

AAVV: *El movimiento del 77*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007

AAVV: *Luchas autónomas en los años setenta: del antagonismo obrero al malestar social*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

FISCHBACH, F. (coord.): *Marx. Releer El capital*, Madrid, Akal, 2012.

BURCHELL, GORDON y MILLER: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality: with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991.

ÁLVAREZ YAGÜEZ, J.: "El nacimiento de la biopolítica: en la obra de Michael Foucault", *Claves de razón práctica*, N. 203 (jun. 2010), p. 60-69. 2010.

ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J.: *El último Foucault: voluntad de verdad y subjetividad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013

DEAN, M.: *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Thousand Oaks, SAGE, 2013.

DELEUZE, G.: *Foucault*, Paris, Minuit, 1986. Publicado en castellano por Paidós, Barcelona, 2007

DELEUZE, G.: *Foucault y el poder: viajes iniciáticos I*, Madrid, Errata Naturae, 2014.

DELEUZE, G.: *Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

DRAPER, H.: *The Marx–Engels Encyclopedia*, Schocken Books, New York, 1985–1986 (traducido y adaptado al castellano por Diego Guerrero)

FISCHBACH, F.: *La production des hommes: Marx avec Spinoza*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.

MARSDEN, R.: *The Nature of Capital: Marx after Foucault*, London, Routledge, 1999.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J.: *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*; Madrid, Orígenes, 1987.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J.: *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, Barcelona, Montesinos, 2008.

LORDON, F.: *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, La Fabrique, 2010

NAVILLE, P.: *De l'aliénation a la jouissance: la genese de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, Anthropos, 1970.

THOBURN, N.: *Deleuze, Marx, and politics*, London, Routledge, 2003.

ZOURABICHVILI, F.: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

X. Informes y artículos de multinacionales y organismos económicos internacionales citados:

"Economics and Genetics Meet in Uneasy Union", publicado el 10 de Octubre de 2012 en el número 490 de la revista *Nature*

"La evolución del concepto stakeholders en los escritos de Ed Freeman", publicado en su *Newsletter 5* por la IESE Business School de la Universidad de Navarra

Boletín del BM 1999; 16

FREEMAN AND GILBERT.: *Corporate Strategy and the Search for Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1988, citado en "La evolución del concepto stakeholders en los escritos de Ed Freeman", publicado en su *Newsletter 5* por la IESE Business School de la Universidad de Navarra

[http://www.eldiario.es/turing/Big-data\\_0\\_161334397.html](http://www.eldiario.es/turing/Big-data_0_161334397.html)

Informe "Education Sector Strategy", del BM, 1999

LÓPEZ-RUIZ, O. "*Ethos* empresarial: el "capital humano" como valor social", Revista Estudios sociológicos, 2007

Sección de responsabilidad corporativa de la web de Repsol

Tratado de misiles anti balísticos entre EEUU y la URSS