
La fábrica de porcelana

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Colección dirigida por Carme Castells

Últimos títulos publicados:

117. L. Tsoukalis, *¿Qué Europa queremos?*
118. A. Negri, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*
119. V. Fisas, *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*
120. B. R. Barber, *El imperio del miedo*
121. M. Walzer, *Reflexiones sobre la guerra*
122. S. P. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*
123. J. Rifkin, *El sueño europeo. Cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*
124. U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*
125. Cl. Bébéar y Ph. Manière, *Acabarán con el capitalismo*
126. Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas*
127. Z. Brzezinski, *El dilema de EE.UU.*
128. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 1*
129. N. Chomsky, *Sobre democracia y educación, vol. 2*
130. H. Joas, *Guerra y modernidad*
131. R. Dahrendorf, *En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI*
132. U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*
134. T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*
135. A. Touraine, *Un nuevo paradigma*
137. M. Yunus, *El banquero de los pobres*
138. U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita*
139. P. Arrojo, *El reto ético de la nueva cultura del agua*
140. J. Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*
141. Y. Vanderborgh y Ph. Van Parijs, *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*
142. A. Negri, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*
143. Z. Bauman, *Vida líquida*
144. V. Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*
145. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*
146. Z. Bauman, *Miedo líquido*
147. A. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*
148. N. Chomsky y G. Achcar, *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*
149. A. Touraine, *El mundo de las mujeres*
150. A. Touraine, *El món de les dones*
151. N. Klein, *La doctrina del shock*
152. J. Attali, *Breve historia del futuro*
153. A. Giddens, *Europa en la era global*
154. R. Dworkin, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*
155. U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial*
156. A. Negri, *La fábrica de porcelana*

Antonio Negri

320 /
10311 / 3
9

La fábrica de porcelana

Una nueva gramática
de la política

(PA)

(Sola)

2009-11-20

mp

Bla...



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle
grammaire du politique*

Traducción de Susana Lauro

Cubierta de Jaime Fernández

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Éditions Stock, 2006
© 2008 de la traducción, Susana Lauro
© 2008 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2098-9
Depósito legal: M-3.200/2008

Impreso en Brosmac, S.L.
Pol. Ind. Arroyomolinos, 1, calle C, 31 - 28932 Móstoles (Madrid)

Impreso en España - Printed in Spain

A1184532

Taller n° 2

EL TRABAJO DE LA MULTITUD Y EL TEJIDO BIOPOLÍTICO

Me gustaría que este taller abordara el problema del anclaje de la organización del trabajo —y del nuevo campo político posmoderno que de ello resulta— en el *Bíos*. Pronto veremos *en qué momento y con qué modalidades la vida entra en el campo del poder y se convierte en su desafío principal*.

En la primera clase, hemos insistido en la homología de las categorías políticas del pensamiento moderno en pensadores tan diferentes como Max Weber, Carl Schmitt y Lenin. Hemos subrayado igualmente hasta qué punto, las categorías políticas de la modernidad habían sido trabajadas desde siempre por una oposición dentro de la misma historia de la filosofía política: Maquiavelo contra el maquiavelismo y las teorías de la razón de Estado, Spinoza contra Hobbes. Finalmente, hemos mostrado cómo la crisis del pensamiento moderno estaba relacionada con tres grandes series de causas: la metamorfosis de la organización del trabajo; el anclaje biopolítico de la soberanía, es decir, el pasaje efectuado por las técnicas de la soberanía del ejercicio de las disciplinas al del control; la crisis general de las categorías ligado a los procesos de la globalización.

Hemos comenzado, pues, por discutir formas filosóficas a través de las cuales la crisis de la modernidad y la aparición del nuevo paradigma posmoderno se han

expresado: en efecto, se trató de criticar tanto las posiciones que insistían en el fetichismo de las mercaderías y en la equivalencia de la producción y de la circulación en el nuevo circuito del capital (lo que a menudo se ha llamado las «teorías débiles» de la posmodernidad) como las diferentes escuelas de pensamiento que, ante esta emergencia, buscaban oponerle una resistencia marginal (las «ontologías del margen» y las diferentes lecturas «neo-benjaminianas»). En cambio, hemos reconocido en las teorías de la producción de subjetividad (Foucault y Deleuze) *un momento decisivo* para la reconstrucción de un proyecto crítico.

Tomemos ahora como punto de partida *la definición foucaultiana de la biopolítica*. El término de «biopolítica» indica la manera en la que el poder se transforma; en un determinado período, con el fin de gobernar no solamente a los individuos a través de ciertos procedimientos disciplinarios, sino al conjunto de seres vivos constituido en «poblaciones»: la biopolítica (a través de biopoderes locales) se ocupa también de la gestión de la salud, de la higiene, de la alimentación, de la natalidad, de la sexualidad, etc., a medida que esos diferentes campos de intervención se convierten en desafíos políticos. La biopolítica se ocupa entonces, poco a poco, de todos los aspectos de la vida que seguidamente serán llamados a convertirse en el campo de despliegue de las políticas del *Welfare State*: su desarrollo está efectivamente comprometido por completo en la tentativa de obtener una mejor gestión de la fuerza de trabajo. Escuchemos a Foucault: «El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable,

otro gran núcleo tecnológico en torno del cual los procedimientos políticos de Occidente se transformaron». La biopolítica se funda, pues, sobre principios que desarrollan las tecnologías del capitalismo y de la soberanía: por otra parte, éstas se modifican ampliamente en el tiempo, evolucionando de una primera forma —disciplinaria— a una segunda, que agrega a las disciplinas los dispositivos del control. En efecto, mientras la disciplina se daba como una «anatomy-política» de los cuerpos y se aplicaba principalmente a los individuos, la biopolítica representa por el contrario una suerte de gran «medicina social» que se aplica al control de las poblaciones con el fin de gobernar la vida: a partir de allí, la vida forma parte del campo del poder.

La noción de biopolítica plantea dos problemas. El primero se relaciona con una contradicción que encontramos en el mismo Foucault: en los primeros textos donde aparece el término, parece referirse a lo que los alemanes llamaron en el siglo XVIII la *Polizeiwissenschaft*, es decir, el mantenimiento del orden y de la disciplina a través del crecimiento del Estado y su organización administrativa. Pero, a continuación, la biopolítica parece, en cambio, señalar el momento de superación de la tradicional dicotomía Estado/sociedad, en provecho de una *economía política de la vida en general*. De esta segunda formulación nace el otro problema: ¿se trata de pensar la biopolítica como un conjunto de biopoderes o bien, en la medida en que se dice que el poder ha investido la vida, también significa que la vida es un poder, se puede localizar en la vida misma —es decir, por supuesto en el trabajo y en el lenguaje, pero también en los cuerpos, en los afectos, en los deseos y en la sexualidad— el lugar de emergencia de un contrapoder, el lu-

gar de una producción de subjetividad que se daría como momento de de sometimiento? Es evidente que ese concepto de biopolítica sólo puede ser entendido sobre la base de la concepción que el mismo Foucault tenía del poder. Y el poder, para Foucault, nunca es una entidad coherente, unitaria y estable, sino un conjunto de «relaciones de poder» que implican condiciones históricas complejas y efectos múltiples: *el poder es un campo de poderes*. Consecuentemente, cuando Foucault habla de poder, nunca se trata de describir un principio primero o fundamental, sino más bien un conjunto de correlaciones donde se entrecruzan prácticas, saberes e instituciones. El concepto de poder se vuelve entonces completamente diferente —casi totalmente posmoderno— con relación a esta tradición platónica cuya permanencia y hegemonía hemos comprobado en buena parte del pensamiento moderno. Los modelos jurídicos de la soberanía están, pues, sometidos a una *crítica política del Estado que permite poner en evidencia la circulación del poder en el cuerpo social y, en consecuencia, la variabilidad de los fenómenos de sometimiento a los que da lugar*: paradójicamente, en la complejidad de esta circulación es precisamente donde pueden darse procesos de subjetivación, de resistencia y de insubordinación.

Si partimos de esos distintos elementos, la génesis del concepto de biopoder deberá ser modificada en función de las condiciones en las cuales éste se presenta. Por el momento trataremos de privilegiar la transformación que se opera en la organización del trabajo: aquí tenemos la posibilidad de jugar con una *periodicidad de la organización del trabajo en la época industrial* que nos permite captar la importancia muy particular del pasaje

del régimen disciplinario al régimen de control. Ése es el pasaje que por ejemplo podemos ver que se cumple en la *crisis del fordismo*, desde el momento que la organización taylorista del trabajo ya no es suficiente para disciplinar los movimientos sociales, cuando las técnicas macroeconómicas del keynesianismo ya no son capaces de evaluar la medida del trabajo. A partir de la década de 1970, esta transformación (que suscitará a la vez una redefinición de los biopoderes) se ha registrado masivamente en los países «centrales» del desarrollo capitalista. Siguiendo pues el ritmo de esa modificación, podremos captar toda la lenta problematización del tema de la producción de subjetividad en Foucault y Deleuze, subrayando lo que esos dos pensamientos tienen en común sobre ese campo. En Deleuze, por ejemplo, el desplazamiento de lo que considera como la verdadera matriz de la producción subjetiva —ya no una red de relaciones de poder que se extiende a través de la sociedad, sino un centro dinámico y predispuesto a la subjetivación— parece absolutamente esencial. Desde ese punto de vista, cuando se habla de temas sobre la disciplina y sobre el control, y sobre la definición del poder que de ello deriva, Deleuze no se limita a interpretar a Foucault, sino que integra su trabajo y desarrolla las intuiciones fundamentales al de aquél.

Una vez que hemos establecido la definición de lo que nosotros entendemos por biopolítica de manera no estática, sin hipóstasis, sino por el contrario en función de una historia móvil que debemos conjugar con el largo recorrido que coloca la exigencia de productividad en el centro de los dispositivos de poder, debemos luego comprender esa historia.

El peligro que conviene entonces evitar es leer, en lo central de la biopolítica, una suerte de vitalismo positivista (y/o materialista: efectivamente, podríamos muy bien encontrarnos ante lo que Marx llamaba un «materialismo triste»). Es lo que vemos por ejemplo en ciertas interpretaciones recientes de la centralidad política de la vida. Éstas desarrollan una lectura de la biopolítica que hace de ella una suerte de magma confuso, peligroso, incluso destructor: una tendencia que hace pensar mucho más en una tanatopolítica, en una política de la muerte, que en una verdadera afirmación política de la vida. Ese *deslizamiento hacia la tanatopolítica* está en realidad permitido y alimentado por la gran ambigüedad que se le da a la palabra *vida* en sí misma: a cubierto de una reflexión biopolítica, resbala en realidad hacia una comprensión biológica y naturalizante de la vida que le quita toda potencia política. Se la reduce entonces a ser, en el mejor de los casos, un conjunto de carne y hueso. Habría que preguntarse hasta qué punto la ontología heideggeriana no encuentra en ese pasaje de la *Zoè* a la *Bios* un recurso esencial y trágico...

Por otra parte, la especificidad fundamental de la biopolítica en Foucault —la forma misma de la relación entre el poder y la vida—, que tanto en Deleuze como en Foucault se convierte inmediatamente en el espacio de producción de una subjetividad libre, ha pasado por el tamiz de una determinación vitalista indiscriminada. Ahora bien, ya lo sabemos ¡el vitalismo es un bicho sucio! Cuando comienza a emerger, después de la crisis de pensamiento del Renacimiento, desde el interior mismo de la crisis del pensamiento moderno, en pleno siglo xvii, paraliza las contradicciones del mundo y de la sociedad en la medida en que considera que no pueden

resolverse —o más exactamente: las lleva a definir la esencia misma del mundo a partir del postulado de su invariabilidad. *En lo borroso del vitalismo, no hay capacidad de discernimiento. La vida y la muerte están tomadas en una relación de gran ambigüedad: la guerra entre los individuos es allí esencial, la co-presencia de un animal agresivo y de una sociedad exasperada por el mercado —lo que se llama la dinámica del individualismo posesivo— se presenta como una norma natural, es decir, precisamente como vida.*

El vitalismo es, en consecuencia, siempre una filosofía reaccionaria, mientras que la noción de Bios, tal como se presenta en los análisis biopolíticos de Foucault y de Deleuze, es completamente otra cosa: esa noción eligió romper con esa grilla de pensamiento. Para nosotros, que vamos tras las mismas huellas, la biopolítica no es un retorno a los orígenes, una manera de volver a enraizar el pensamiento en la naturaleza; es en cambio el intento de construir pensamiento a partir de los modos de vida —tanto individuales como colectivos— de que el pensamiento salga (y la reflexión sobre el mundo) de la artificialidad —entendida como rechazo de todo fundamento natural— y de la potencia de la subjetivación. La biopolítica no es un enigma, o bien un conjunto de relaciones alambicadas de manera tan inextricable que la única posibilidad de salir pareciera ser la inmunización de la vida: por el contrario, es el terreno reencontrado de todo pensamiento político, en la medida en que está atravesado por la potencia de los procesos de subjetivación.

Desde ese punto de vista, la idea de una biopolítica acompaña de manera esencial el pasaje a lo posmoderno —si entendemos por este último un momento histó-

rico donde las relaciones de poder están interrumpidas permanentemente por la resistencia de los sujetos a los cuales se aplican. Si la vida no es de «fuera», si ella debe en consecuencia ser vivida totalmente «dentro», su dinámica no puede ser otra que la de la potencia. La tana-topolítica no es ni una alternativa interna, ni una ambigüedad de la biopolítica, sino su exacto contrario: un trascendente autoritario, un dispositivo de corrupción.

Para terminar sobre este punto, mencionemos rápidamente dos últimas cosas. No es casual que la tana-topolítica se haya afirmado particularmente en las experiencias de lo que se ha llamado muchas veces el «conservatismo revolucionario» —pensemos por ejemplo en una figura como la de Ernst Jünger—, es decir, en un tipo de pensamiento en el cual el anarquismo individualista y vitalista ha funcionado como una verdadera prefiguración del pensamiento nazi. Pensemos también, hoy, en lo que puede significar el gesto de un kamikaze: si nos abstraemos del sufrimiento y de la desesperación que causan semejantes elecciones —sufrimiento y desesperación absolutamente políticos—, estamos frente a la reducción suicida del *Bios* a la *Zoè*, lo que hace falta para quitar cualquier potencia biopolítica al gesto que se comete (cualquiera sea por otra parte el juicio que se pueda tener sobre él).

Es importante señalar cuál es el tipo de enfoque metodológico necesario a la biopolítica. Solamente afrontando el problema desde un punto de vista constitutivo (genealógico), tendremos la posibilidad de construir un discurso biopolítico eficaz. Ese discurso debe fundarse en una serie de dispositivos que tienen un origen subjetivo. Somos perfectamente conscientes de que el con-

cepto «dispositivo» tal como aparecen tanto en Foucault como en Deleuze es entendido por los dos filósofos como un conjunto de prácticas y de estrategias homogéneas que caracterizan un estado de poder en una época determinada. Hablamos pues de dispositivos de control o de dispositivos normativos. Pero, en la medida en que la problematización biopolítica es ambigua, porque es a la vez la tenaza del poder sobre la vida y la reacción potente y desmesurada de la vida en el poder, nos pareció que la noción de dispositivo debía asumir la misma ambigüedad: *el dispositivo puede también ser muy bien el nombre de una estrategia de resistencia.*

Cuando hablamos de «dispositivo», queremos referirnos a un pensamiento de tipo genealógico cuyo desarrollo comprende el movimiento de los deseos y de los razonamientos: subjetivamos en consecuencia las relaciones de poder que atraviesan al mundo, a la sociedad, a las determinaciones institucionales y a las prácticas individuales.

Una vez que hemos tomado partido por ello, que ha sido el de Foucault y el de Deleuze, encuentra un anclaje profundo en las filosofías no teleológicas que han precedido al *Historismus*, o bien que se han desarrollado paralelamente a éste. Esos pensamientos, desde Simmel hasta Benjamin, llevaron a formulaciones teóricas que permitían, a través del análisis de las formas de vida, reconstruir la trama ontológica de la cultura y de lo social. Desde ese punto de vista, y más allá de nuestra legítima insistencia sobre los orígenes del concepto de biopolítica en el pensamiento postestructuralista francés, también sería interesante encontrar en el pensamiento alemán de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX un desarrollo epistemológico del mismo tipo. Su figura

fundamental sería evidentemente Nietzsche: habría que analizar todo el esfuerzo nietzscheano por destruir la teleología positivista y vitalista; cómo encontramos ese mismo esfuerzo en el proyecto de una genealogía de la moral. La genealogía de la moral es, a la vez, un conjunto de procesos de subjetivación y el espacio de una teleología materialista que aceptan tanto una como otra, el riesgo de la proyectualidad, y que reconocen la finitud de su propia fuente subjetiva. Es lo que elegimos llamar, muchos años después y en la huella de un pensamiento espinozista investido ahora por lo posmoderno, una «desutopía».

Entonces, podemos desarrollar el análisis de la biopolítica tal como aparece en la época liberal y mercantil —y la resistencia a ésta— a través de la localización de las funciones que ella asume, una vez salida de la modernidad, en el marco de la «subsunción real de la sociedad bajo el capital». Cuando hablamos de subsunción real de la sociedad bajo el capital (es decir de la actualidad del desarrollo capitalista), entendemos por cierto la mercantilización de la vida, la desaparición del valor de uso, la colonización de las formas de vida por parte del capital; pero entendemos *también* la construcción de una resistencia en ese nuevo horizonte. Una vez más, una de las especificidades de la posmodernidad es ese carácter de *reversibilidad* que caracteriza sus efectos: *toda dominación es siempre también una resistencia*. Sobre ese punto, debemos señalar la muy sorprendente convergencia de ciertas experiencias teóricas dentro del marxismo occidental o poscolonial (pensamos evidentemente en lo que se ha llamado el *operaismo italiano* obrerismo, o en ciertas escuelas culturalistas indias)

y de las posiciones filosóficas formuladas por el postestructuralismo francés. Tendremos oportunidad de volver a ello.

Por otra parte, ya hemos insistido en la importancia de la «subsunción real», en la medida en que debe considerarse como el fenómeno esencial en torno al cual se juega el pasaje de lo moderno a lo posmoderno. Pero el elemento fundamental de esa transición parece ser también la *generalización de la resistencia* sobre cada uno de los nudos que componen la gran trama de la subsunción real de la sociedad bajo el capital. Ese descubrimiento de la resistencia como fenómeno general, como apertura paradójica en el interior de cada una de las mallas del poder, como dispositivo multiforme de producción subjetiva, es precisamente en lo que consiste la afirmación de lo posmoderno.

La biopolítica es, pues, un contexto contradictorio en/de la vida; por su definición misma, muestra la extensión de la contradicción económica y política sobre todo el tejido social; pero representa también la emergencia de la singularización de las resistencias por la cual está permanentemente atravesada.

¿Qué entender entonces exactamente por «producción de subjetividad»? Nos gustaría que nuestro análisis fuera más allá de la dimensión antropológica que revisite ese concepto para Foucault como para Deleuze. Lo que nos parece importante, desde esta perspectiva, es efectivamente su concreción histórica —y también productiva— de la constitución del sujeto. El sujeto es productivo; la producción de subjetividad es pues una subjetividad que produce. Volveremos una vez más sobre esta definición en el transcurso de las lecciones que si-

guen, pero insistamos desde ahora en el hecho que la causa; el motor de esta producción de subjetividad se encuentra en el interior de las relaciones de poder, es decir, en el juego complejo de relaciones que, sin embargo, están siempre atravesadas por un deseo de vida. Ahora bien, en la medida en que ese deseo de vida significa la emergencia de una resistencia al poder, es la resistencia que se convierte en el verdadero motor de la producción de subjetividad.

Muchos piensan que esta definición de la producción de subjetividad no satisface, porque se cometería el error de reintroducir una suerte de nueva dialéctica: el poder incluiría la resistencia, lo mismo que la resistencia alimentaría el poder; y, a otro nivel, la subjetividad sería productiva, lo mismo que la productividad de las resistencias construiría subjetividad. Sin embargo, no es difícil oponerse al argumento: basta con volver a la concepción de la resistencia de la que hablamos antes, es decir, al lazo productivo que une aquella con la subjetividad, y que determina inmediatamente las singularidades en su antagonismo frente a los biopoderes. No se comprende muy bien por qué cualquier alusión al antagonismo debería saldarse necesariamente con un retorno a la dialéctica. Si lo que actúa es realmente la singularidad, la relación que se instaura con el poder no puede de ninguna manera desembocar en un momento de síntesis, de superación, de *Aufhebung*, en suma, de negación de la negación a la manera hegeliana. Por el contrario, lo que tendremos que enfrentar es absolutamente ateleológico: por supuesto, la singularidad y la resistencia quedan expuestas al riesgo, a la posibilidad del fracaso; pero la producción de subjetividad tiene a pesar de todo siempre la posibilidad —mejor aún: la poten-

cia— de darse como una expresión de excedencia. Ésta no puede ser reabsorbida dentro de procesos dialécticos que pretenderían recomponer la totalidad del movimiento productivo bajo formas trascendentes. Por supuesto, ciertos efectos de «reabsorción» son inevitables —como lo señalan algunos pensamientos sociológicos contemporáneos particularmente agudos—, aunque se trata en todos los casos de fenómenos aleatorios, que parten hacia todos los sentidos y que no comportan nunca consecuencias determinables de antemano. Como insistiremos nuevamente más adelante, la misma máquina del poder, cuando está obligada a pasar del ejercicio del gobierno a la práctica de la *gubernancia*, se muestra incapaz de hacer funcionar su propia dimensión mecánica de manera unilateral y necesaria. No sirve que cualquier efecto de reabsorción de las producciones subjetivas bloquee nuevos modos de vida: serviría para suscitar inmediatamente otras resistencias, otras excedencias. Ésta es pues, la única máquina que nosotros reconocemos en el funcionamiento de las sociedades y de las políticas de la posmodernidad: una máquina que, paradójicamente, ya no es más reductible a la mecánica del poder.

Se nos podría objetar que la política, la estatal, siempre ha procedido dentro de una lógica que, en el seno del capitalismo, daba a las relaciones de poder la figura levantina de una negociación y de una resolución unilaterales de los problemas: en eso precisamente consiste el poder. En el siglo XVIII, las teorías de la Razón de Estado no sólo eran artes de la violencia, sino también artes de la mediación. Pero cuando desplazamos el tema del poder a un contexto de relaciones biopolíticas, lo que aparece —y que es nuevo— es exactamente

opuesto a esa capacidad de neutralización o de inmunización que las críticas nos oponen. Lo que produce la subjetividad es, efectivamente, la emergencia de la ruptura; la intensidad de la excedencia es su marca.

Dos palabras sobre este concepto de excedencia o, como otras veces lo hemos llamado, sobre la noción de desmesura. La idea nace dentro de un *nuevo análisis de la organización del trabajo*, cuando el valor se convierte en el producto cognitivo e inmaterial de una acción creativa, y escapa por lo mismo a la ley del valor-trabajo (si entendemos a esta última de manera estrictamente objetiva y economista). La misma idea se encuentra, en un nivel diferente, en la localización de la *disimetría ontológica* que existe entre el funcionamiento de los biopoderes y la potencia de la resistencia biopolítica: allí donde el poder es todavía medible (y la medida y la división son, de hecho, instrumentos preciosos de la disciplina y del control), *la potencia es por el contrario lo no medible, la expresión pura de las diferencias no reductibles.*

Finalmente, el tercer nivel. Atengámonos a lo que ocurre en las teorías del Estado: la excedencia se describe siempre como una producción de poder: ésta, por ejemplo, toma la forma del estado de excepción. Sin embargo, esta idea es inconsistente e incluso grotesca: el estado de excepción solo puede definirse por sí mismo en la relación que une, de manera indisoluble, el poder y la resistencia. El poder del Estado nunca es absoluto; lo único que hace es *representarse* como absoluto. Pero siempre está compuesto por un conjunto complejo de relaciones que incluyen la resistencia a lo que él es. No es casual que, en las teorías de la dictadura del derecho romano —es decir, en las del estado de excepción—, la dictadura puede desarrollarse únicamente durante bre-

ves periodos: como lo hace notar Maquiavelo, esta limitación temporal no debe ser referida a una garantía de constitucionalidad, sino a un razonamiento en términos de eficacia. En consecuencia el estado de excepción, aun aplicado durante un periodo corto, es inaceptable para los espíritus libres y solamente puede valer como un recurso desesperado, en una situación igualmente desesperada.

Finalmente, igual de grotescas nos parecen todas las teorizaciones sobre el totalitarismo —tanto las ideadas por los propios dictadores o, mucho después, por algunas figuras de las ciencias políticas contemporáneas, en particular durante la guerra fría— que dan de él una versión del poder en la cual toda resistencia estaría excluida: si los totalitarismos existieron por sí mismos —y si sus prácticas políticas siniestras todavía acosan las memorias—, la pretendida «totalidad» absoluta de su poder es una idea mistificadora que ya es tiempo de pasarla por el cedazo de la crítica.

Volvamos, pues, sobre el problema de las dimensiones reales del trabajo, de sus transformaciones en oportunidad de ese pasaje de lo moderno a lo posmoderno, y de la interpretación —parcial sin duda, aunque siempre fiel— de la producción de subjetividad a través de la actividad social del trabajo. Antes que nada, nos gustaría recordar la importancia de la convergencia de las corrientes operaistas italianas y del pensamiento postestructuralista francés sobre el punto específico del lazo entre la producción de subjetividad y la transformación de los regímenes de trabajo.

Por otra parte, ya hemos hecho alusión a la importancia de la noción de «diferencia» —que deberíamos

siempre declinarla en plural—, y a la manera en que ésta ha sido central en cierto número de corrientes de pensamiento y de prácticas políticas que aparecieron en ese extraño «laboratorio» que era la Italia de la década de 1970. En Italia, la convergencia que acabamos de mencionar no sólo era evidente por la articulación entre la subjetivación y las fuerzas productivas materiales y/o inmateriales, sino también, y sobre todo, por el intento de constituir una epistemología de lo común precisamente a partir de las diferencias singulares. La convergencia era, pues, doble: en el lazo entre trabajo y subjetividad a la vez que entre lo que articulaba las diferencias singulares y lo común de las singularidades.

Los mecanismos del dispositivo que permitían la constitución de una verdadera *teleología materialista de las singularidades* encontraron entonces, en la conjunción de esas diferentes formulaciones teóricas, un apoyo precioso en algunos análisis historiográficos (los del operaísmo italiano): estos últimos confirmaban al mismo tiempo la periodización y la definición históricas de la cesura que se trataba de hacer valer teórica y prácticamente. La organización fordista del trabajo parecía, efectivamente, corresponder a la organización disciplinaria de la sociedad; igual que la organización cada vez más autónoma del trabajo cognitivo, parece hoy día corresponder a la de las sociedades de control. Señalemos al pasar que, cuando hablamos de «teleología materialista», nunca damos por supuesto —a diferencia de todas las teleologías trascendentes y de todas las metafísicas de la historia— un *telos* que estaría predeterminado y que preexistiría de esa manera a las condiciones materiales del desarrollo histórico; vemos, por el contrario, un *telos* redefinido permanentemente, a la vez re-

formulado, reabierto y relanzado por las determinaciones sociales, políticas, económicas y —*last but not least*— antagonistas de la historia misma. Nos parece claro que ésa es la única condición para que una filosofía de la historia pueda ser absolutamente materialista y a la vez totalmente immanente. } ✓

Para finalizar, repitamos que la convergencia que acabamos de evocar no es, por supuesto, reductible a un momento exclusivamente franco-italiano. Por el contrario, ha funcionado para muchas otras tendencias conceptuales y estilos de investigación, particularmente en el mundo anglosajón: basta con citar, a título de ejemplo, algunos trabajos producidos por los estudios poscoloniales indios, a los que ya hemos aludido.

Sin embargo, cabe insistir en un elemento fundamental: hay una suerte de *filigrana marxiana* en todas las críticas de las concepciones unívocas del poder, incluso las que se hacen en nombre de Marx. *El poder capitalista*, según lo que han evidenciado las corrientes críticas que acabamos de mencionar, *es siempre una relación informe*. El capital constante se confronta con el capital variable, el poder capitalista se confronta con la resistencia de la fuerza de trabajo. Esa tensión es la que produce el desarrollo de la economía y de la historia. Es cierto que el marxismo «oficial» había encerrado la fuerza del trabajo y el capital variable dentro de relaciones objetivamente prefiguradas por las leyes de la economía. Pero es precisamente esta prefiguración la que tiene valor de necesidad —y que se parece más a la concepción heideggeriana de la técnica que al deseo de liberación de los proletarios— que algunos marxistas, a partir de 1968, hicieron pedazos. Sobre ese punto convergen el operaísmo del laboratorio italiano de la déca-

da de 1970, las escuelas poscoloniales indias y lo analítico del poder formulado por Foucault y Deleuze.

Regresemos ahora al lazo entre subjetividad y trabajo social. El trabajo posee nuevas dimensiones reales, decíamos. El primer elemento destacable es, sin duda, la transformación que sufrió la dimensión de la temporalidad en la modificación posmoderna de las estructuras productivas. En la época fordista, la temporalidad se medía en función de la ley del valor-trabajo: se trataba en consecuencia de una temporalidad analítica, abstracta y cuantitativa que, por oposición al tiempo vivo del trabajo, se llegaba a la composición del valor productivo del capital. Tal como está descrita por Marx, la producción capitalista representa la síntesis de la creatividad del trabajo vivo y las estructuras de explotación organizadas por el capital fijo y por sus leyes temporales de productividad. En la época posfordista, por el contrario, la temporalidad no está más solamente —ni totalmente— encerrada dentro de las estructuras del capital constante: como hemos visto, la producción intelectual, inmaterial, afectiva (que caracteriza el trabajo posfordista) revela una excedencia. La temporalidad abstracta —es decir, la medida temporal del trabajo— es incapaz de comprender la energía creativa del trabajo mismo.

Dentro de la nueva figura de la relación capitalista, el excedente permite la constitución de espacios de *autovalorización* que no pueden ser completamente reabsorbidos por el capital: en el mejor de los casos, no son recuperables sino a través de una suerte de «carre-ra-persecución» permanente de esa masa de trabajo autónomo —o más exactamente de esa multitud de sin-

gularidades productivas—. La constitución de la temporalidad capitalista (es decir, del poder del capital) ya no puede por lo tanto adquirirse ni reconstruirse de manera dialéctica: la producción de mercaderías está siempre perseguida por la de las subjetividades, que por otra parte son opuestas, en tanto excedente. Ese proceso toma la forma de un dispositivo virtualmente antagonista y capaz de oponerse a toda síntesis capitalista. Las distinciones foucaultianas entre regímenes de poder y regímenes de subjetividad están totalmente investidas de nuevo, dentro de esta nueva realidad de la organización capitalista; están representadas por la escisión entre tiempo/valor capitalista y valorización singular de la fuerza de trabajo. La oposición espinozista entre el poder y la potencia reaparece aquí con gran fuerza.

Así pues, debemos volver sobre un problema esencial que ya hemos mencionado rápidamente, el de la medida del trabajo y del tiempo capitalistas. Si partimos de la idea de que el trabajo viviente es la causa y el motor que constituye —material o inmaterial, poco importa— toda forma de desarrollo, si pensamos que la producción de subjetividad es el elemento fundamental que permite salir de la dialéctica de los biopoderes y constituir por el contrario un tejido biopolítico, cumplir el pasaje de un simple régimen disciplinario a un régimen que integre igualmente la dimensión del control y que permita al mismo tiempo la emergencia de insurgencias potentes y comunes, entonces, *el tema de la medida (es decir, el de la racionalidad cuantificada de la valorización) vuelve a ser central.* Sin embargo, sólo vuelve a serlo de manera paradójica, porque todas las medidas que el capital quería disciplinar, a la vez que controlar, son hoy por hoy inasibles.

Algún día, haría falta abrir un nuevo campo de investigación para comprender si la temática de la medida puede ser propuesta de nuevo hoy en el campo de la producción social, según formas y modalidades nuevas que precisamente habría que definir. En ese caso, la ruptura ontológica entre el trabajo vivo y el capital constante, que hemos identificado, deberá ahora considerarse como el presupuesto de cualquier análisis. El hecho es que el excedente del trabajo viviente en relación con el capital constante no sólo se presenta como una producción «fuera de medida», es decir, como un «afuera» de la medida cuantitativa, y que esa sigue siendo la dificultad. Se trata más bien de una producción que va *más allá* de la idea misma de medida, es decir, que en realidad deja de ser definida como una superación negativa de los límites de lo mesurable para ser simplemente —de manera absolutamente afirmativa y positiva— la potencia del trabajo vivo. Entonces sí es lícito pensar —al menos tendencialmente— en fin de la explotación. Y es sin duda a lo que hacen alusión Foucault y Deleuze cuando hablan de procesos de subjetivación.

Nos encontramos al borde de dar una nueva definición del *capital como crisis*: una relación capitalista que, desde el punto de vista del capital constante, parece totalmente parasitaria; también llegamos al meollo de lo que tal vez sea la posibilidad de una recomposición de los antagonismos que incluya, al mismo tiempo, la producción de subjetividad y la expresión del trabajo vivo. Tendremos oportunidad de ver más en detalle, en los talleres siguientes, por qué hace falta una nueva teorización de la crisis del capital.

Empezamos intentando delimitar los términos de biopoder, biopolítica, disciplina y control. Ahora nos parece esencial abordar la noción de multitud. En efecto, cualquier análisis que intentemos realizar constituye su presupuesto. Propongamos entonces —como una suerte de punto de apoyo provisorio para reformular y modificar— la siguiente definición. El concepto de multitud deriva de la relación entre una forma constitutiva (la de la singularidad, de la invención, del riesgo, a la que nos lleva cualquier transformación del trabajo y de la nueva medida del tiempo) y una práctica del poder (la tendencia destructiva del valor-trabajo que el capital hoy en día está obligado a poner en práctica). Pero, si antes el capital podía reducir la multiplicidad de las singularidades a algo orgánico y unitario —una clase, un pueblo, una masa, un conjunto—, hoy ese proceso falla en lo más íntimo: no funciona más. La multitud debe ser pensada entonces, necesariamente, como una multiplicidad no orgánica, diferenciada y potente.