



Algunas notas sobre lo común entre la producción, la expropiación y la reapropiación de lo (im)propio

Matías L. Saidel¹

0. En lo que sigue, intentaremos esbozar algunas notas sobre el pensamiento contemporáneo de/sobre lo común. Empezaremos por comentar las circunstancias que hicieron posible retomar la pregunta por lo común después de las experiencias fallidas del comunismo y los horrores de los fascismos, sin ceder a los presupuestos liberales. Comentaremos brevemente algunos de los aspectos del pensamiento impolítico sobre la comunidad, para luego centrarnos en la caracterización post-obrerista de lo común. Para el post-obrerismo, lo común ya no remitirá a una dimensión originaria de la existencia sino a aquello que es producto y a la vez condición de la cooperación social. Luego discutiremos las tesis sobre la expropiación de lo común, que tendría lugar en el capitalismo contemporáneo, finalizando por establecer un matiz en la idea de una exterioridad entre producción autónoma y captura rentística, entre lo común y el capitalismo. Este matiz nos parece necesario para no caer en un optimismo de la voluntad que nos parece injustificado y perjudicial para comprender nuestra situación.

I. Desde que la interrogación sobre lo común volvió al centro de la escena intelectual occidental, las respuestas han sido de lo más variadas y han dado lugar a corrientes de pensamiento fuertemente heterogéneas.

Hablamos de un *retorno* porque las resonancias de la palabra comunidad —que había dado concreción a la pregunta por lo común— no podían dejar de suscitar desconfianza en el contexto de posguerra, en una Europa que había vivido el horror de las comunidades del frente de la Primera Guerra Mundial, de la *Volksgemeinschaft* nazi, pero también de los comunismos realmente (in)existentes, los fascismos y nacionalismos xenófobos. Todas estas formas de comprender lo común partían de la idea de que toda comunidad se basaba en la compartición de una propiedad determinada o de la existencia de un ser común, una esencia de la comunidad que la modernidad había disuelto pero que podría ser reencontrada tras un trabajo de purificación sacrificial radical. En efecto, dichos modos de comprender lo común no

¹ Doctor en Filosofía Teórica y Política (Istituto Italiano di ScienzeUmane). Becario postdoctoral del CONICET/UCSF. Profesor de la Facultad de Ciencia Política y RRII de la Universidad Nacional de Rosario.

tenían empacho en sacrificar una parte en aras del todo, en hacer morir a quienes representaban una amenaza para “la sociedad” (piénsese en la genealogía del racismo propuesta por Foucault, 2001), para hacer vivir de manera más plena a un «nosotros» predefinido, con límites bien establecidos, o a un «nosotros» por construir: el hombre nuevo de una comunidad finalmente pura, armoniosa e idéntica a sí misma.

Por supuesto, sería necio pensar que esa etapa excluyente y sacrificial de los comunitarismos identitarios ha sido superada, en un momento donde la globalización económica y cultural que se diera tras la caída del *muro* coincide con la erección de “pequeños muros” (Esposito, 2008) al interior de cada sociedad y donde los conflictos interétnicos y la xenofobia están a la orden del día, como un espectro que retorna y se abate constantemente sobre occidente.

Sin embargo, no nos interesa insistir aquí en los crímenes perpetrados en nombre de la comunidad —ya sea de procedencia, de sangre o de destino— ni en las perspectivas sombrías que se abren en nuestro presente, sino marcar el porqué de un silencio que duró décadas y la necesidad renovada o incluso la urgencia de pensar lo común bajo una nueva luz.

II. Ahora bien, ¿cómo retorna esta interrogación por lo común desde el pensamiento político contemporáneo? Si en el mundo anglosajón (y ciertas partes del latino) donde la palabra comunidad no portaba una herencia tan pesada, esta fue protagonista, por ejemplo, del debate entre comunitaristas y liberales, en el pensamiento continental se procedió a una resemantización y a un cuestionamiento profundo de los presupuestos ontológicos implícitos en el modo corriente de pensar lo común. Pensadores como Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben y Roberto Esposito recuperaron en los años 1980 la palabra comunidad, no para hacer un análisis sociológico de las formas de asociación humana, sino para pensar una nueva ontología. Por supuesto que esta urgencia tenía raíces políticas, pues se trataba de pensar lo común frente al fracaso del comunismo y la miseria de los comunitarismos emergentes. Pero no se trataba de dar una respuesta banal e inmediatista a la crisis abismal de sentido que se

abría entonces. Si en nombre de la comunidad se habían producido las experiencias políticas más nefastas del siglo XX, había que ir a la raíz del problema, reconsiderar toda la ontología (de lo común) que habíamos heredado de la tradición sin reparar en sus presupuestos. En el caso de Nancy (1983; 1995), y en parte de Esposito (1988; 1998), esta indagación se llevó a cabo con el propósito declarado de completar y modificar parcialmente la interrogación heideggeriana sobre el co-estar o ser-con (*Mitsein*) sin olvidar los aportes de Bataille en torno a la soberanía, el *partage* y el gasto improductivo (*dépense*).

Lo que nos interesa aquí de ese debate, sobre el cual me he ocupado *in extenso* en otros lugares, es la vocación, expresada con claridad meridiana por Esposito (1998), de abandonar cualquier tipo de interrogación por lo común que partiera de lo propio. Estudiando la etimología del término latino *communitas*, Esposito mostraba que en su sentido originario, lo común no tenía que ver con la existencia de una propiedad compartida sino con la compartición de una carga o un deber de entregar un don que nunca puede pertenecer establemente a quien lo da. De ese modo, quedaba asentado que no es ninguna propiedad, no es lo *propio* sino lo *otro*, es decir algo impropio, aquello que nos acomuna. Estar en-común implicaba así para estos autores una ex—posición recíproca de las singularidades, una relación que atraviesa la subjetividad y le impide cualquier forma de cerrazón identitaria, de delimitación particularista y de dialéctica entre individuo y comunidad. La comunidad entonces no sería un gran sujeto compuesto por muchos cuerpos sino una relación de com-partición (*partage*) que tiene lugar, cada vez, de manera singular. Incluso una relación de co-incidencia de singularidades cualesquiera (Agamben, 2001a), que no comparten ninguna condición previa de pertenencia más allá de la pertenencia misma, aquí y ahora. Agamben pensaba así la comunidad como mero tener-lugar, sin fundamentos preestablecidos que doten de un sentido prefijado a lo común y que habiliten exclusiones sacrificiales.

Así, estas perspectivas ponían de manifiesto otro elemento central que —más allá de sus diferencias por momentos significativas— permite tratarlas de manera conjunta, y tiene que ver con que esta ontología de lo

común, del co-estar, proponía como condición ontológica e incluso antropológica central la noción de *inoperancia* o *desobramiento*. Esto quería decir, entre otras cosas, que la esencia del hombre está lejos de definirse por medio del trabajo o la *poiesis*, tal como lo había pensado el hegelomarxismo, sino que el hombre, que no tiene una vocación específica asignada por su biología, que no tiene ninguna obra que realizar, es un ser *inoperante* y por ende un ser definido por la potencia no sólo de pasar al acto sino también de no hacerlo (Agamben, *passim*). Concomitantemente, quería decir que la comunidad no es una obra de sujetos que a ella pertenecerían, que lo común no puede ser objeto de una *producción*, dado que esto simplemente tiene lugar de manera contingente (Agamben) o bien representa una condición ontológica de la existencia de cada ser singular/plural (Nancy, 2006). Cualquier ser singular es(tá) siempre *con* otros

seres singulares. Por eso, según Nancy, habría que reformular la ontología a partir del *con*. El francés dirá que el individualismo es un atomismo inconsecuente porque incluso la cuestión del átomo es siempre ya la de una relación entre átomos, de su declinación conjunta (el famoso *clinamen* de Epicúrea memoria), y es también la cuestión de un mundo com-partido (1999). En el caso de Agamben, quien discute en varios lugares de su obra las interpretaciones kojevianas y batailleanas del fin de la historia y del desobramiento, la clave para pensar esto último estará en su noción de comunidad mesiánica, pues el mesianismo paulino aparece como la capacidad de desactivar (*katargein*) las leyes y las condiciones de pertenencia preestablecidas (2006).

III. Sin embargo, estos autores que denomino «impolíticos», no fueron los únicos que en el ámbito italo-francés repensaron lo común. En esos mismos años se



configuraba de manera paralela una corriente post-obrerista (heredera de muchas de las ideas y luchas del *operaismo* de los años '60 y '70) que pondría la interrogación por lo común en el centro de sus indagaciones. Claro que en este caso importaba menos determinar ontológicamente qué es lo común o cómo pensar la comunidad. O, por lo menos, era muy difícil aceptar que lo común pudiera ser una dimensión ontológica de la existencia que no requiere obra alguna para tener lugar y mucho menos el llamado a la *Gelassenheit* (abandono, serenidad, dejar ser, etc.) implícito en la crítica de la obra, muy presente en los trabajos de Agamben y Esposito. Tampoco ponían el acento en el carácter ontológico de la relacionalidad entre los seres, en la primacía del «con». Por el contrario, aun compartiendo los presupuestos en torno a la multiplicidad originaria y a la necesidad de pensar lo común en el terreno de las singularidades, los autores post-obreristas partirán, en general, de una ontología de la producción: todo lo que *es*, todo lo que concierne al mundo compartido, es producido permanentemente de manera conjunta, en común. Ya no desobramiento, sino producción de lo común y a partir de lo común.¹ En esta ontología de la producción, la potencia aparece ya no como poder-no-ser sino como poder-hacer y poder-devenir. Por ejemplo, Virno dirá que el capitalista compra al trabajador su capacidad de producir, no una prestación específica sino una potencia genérica inescindible de su cuerpo (Virno, 2003). Asimismo, la potencia será pensada políticamente a la luz del poder constituyente que, para no perder su carácter democrático radical, no debe nunca agotarse en poder constituido (Hardt y Negri, *passim*).²

En ese marco, los autores post-obreristas harán un gran aporte para identificar los modos de funcionamiento del capitalismo contemporáneo, sus efectos de poder y de producción de subjetividad y las posibilidades de inventar nuevas experiencias políticas en el marco de un proyecto emancipatorio comunista que no busca ya subsumir lo múltiple a la unidad sino que acepta como un hecho positivo la proliferación de formas de vida y de lucha que van surgiendo y que no pueden ni deben ser hegemonizadas por la dirección de un partido o vanguardia. Ninguna concesión al historicismo, ni al estructuralismo, ni al jacobinismo. Ninguna determinación teleológica

ni estructural guía la historia y por eso se vuelve central el elemento subjetivo y las luchas políticas. La política será entonces una actividad desarrollada en común por las singularidades que conforman lo que los autores, en especial Negri y Virno, llaman *multitud*.

Ahora, si de identificar los modos en que funciona el poder en el capitalismo y de conocer las formas de subjetividad que lo sostienen y combaten se trata, no sorprende que los post-operaistas recuperaran la centralidad de la crítica de la economía política en un momento en que otras corrientes de pensamiento —como el postmarxismo de Laclau y Mouffe (1985)— pretendían, so capa de combatir el economicismo y el esencialismo que había reinado en la tradición marxista, abocarse a un estudio de lo político en el cual lo económico pasaba a ser sólo un ámbito discursivo más de disputa por la hegemonía.³

Cabe aclarar, sin embargo, que si bien el ámbito de la producción resulta central para el post-obrerismo, este está lejos de ser un economicismo. No se trata de decir que la infraestructura económica sea capaz de determinar la evolución social o las formas políticas adecuadas a una situación histórica determinada. Tampoco las luchas sociales están determinadas en última instancia por la economía. Sucede que tanto las subjetividades políticas como lo común mismo se forjarían como producción, pero este término trasciende ampliamente la esfera económica.

En este sentido, al igual que el primer *operaismo*, los autores le van a dar una relevancia sin precedentes al elemento subjetivo, asumiendo que las luchas de los trabajadores siempre preceden a las transformaciones que realiza el capital y van a inspirarse en los *Grundrisse* de Marx, por sobre sus obras de juventud pero también por *Das Kapital*. Para analizar el rol de las subjetividades que producen valor en el capitalismo actual, harán una lectura original del “Fragmento sobre las máquinas”, analizando el rol que el *intelecto general* tiene en el capitalismo postfordista y marcando un claro quiebre con la época histórica de Marx y de la sociedad industrial. Marx veía claramente de qué manera la cooperación social, el saber abstracto y difuso en la sociedad —el intelecto general— se volvía fuente de creación de riquezas y de plusvalía. Esta cooperación se veía reflejada sobre todo en el capital

fijo, las máquinas capaces de aumentar enormemente la productividad y reducir la cantidad de horas de trabajo necesarias. Para los post-operaistas, una de las novedades del postfordismo será que el *general intellect* no se expresa sólo en el capital fijo sino también en el trabajo vivo. Son los cuerpos y las mentes interconectadas de los trabajadores los que producen la cooperación social más productiva e innovadora. El trabajo cognitivo involucraría toda la subjetividad, creatividad y tiempo del trabajador.

Esto tiene que ver con el advenimiento de la etapa postfordista en la que la producción tiene cada vez más en su centro lo lingüístico, cognitivo y relacional y se expande a ámbitos y capacidades que anteriormente eran exclusivas del arte y de la política, instancias que el marxismo clásico entendió como superestructurales y por ende derivadas. Es decir que la *praxis* o incluso la *inoperancia* —las ejecuciones virtuosas que no dan lugar a una obra— son, según Virno (2003), parte esencial del ciclo productivo y de valorización económica en un momento caracterizado por la hegemonía del trabajo inmaterial o cognitivo. Sin embargo, dicha hegemonía no implica olvidarse de los cuerpos. Por eso Hardt y Negri prefieren hablar de *producción biopolítica*, subrayando que son los cuerpos de los trabajadores, sus capacidades afectivas, intelectuales y relacionales, las que son puestas a producir bienes y servicios inmateriales, símbolos, relaciones y formas de vida.⁴ Lo que destacan estas corrientes es la centralidad de los conocimientos, lenguajes, códigos, relaciones, y afectos en la producción postfordista, incluso en aquellos sectores que producen bienes materiales.

Pero, ¿no nos estamos desviando de nuestro propósito? ¿Qué tiene que ver esto con lo común? Es que precisamente todo lo mencionado —los lenguajes, los conocimientos, las relaciones, los afectos, los símbolos, etc.— conforman “lo común”. En este sentido lo común —el *general intellect*— es puesto a producir y resulta expropiado en el capitalismo contemporáneo, pues se produce en común y a partir de lo común pero esto da lugar a una apropiación privada de sus productos. Pero, más específicamente, ¿qué sería aquí “lo común”?

En *Commonwealth* (2009), Hardt y Negri definen lo común como todo aquello que la tradición había considerado como herencia de la humanidad (los bienes naturales como el agua, el suelo, el aire, etc.) y todo aquello que es producto de, y a la vez precondition para, la cooperación social. Pensemos por ejemplo en el lenguaje, paradigma de lo común y rasgo definitorio de lo humano desde el pensamiento antiguo. El lenguaje es un elemento común que es condición de posibilidad de cualquier forma de cooperación social y a su vez se nutre de esta, no sólo porque los nuevos usos van enriqueciendo los lenguajes preexistentes sino que incluso nuevos lenguajes son inventados a partir de dicha cooperación. Piénsese, por ejemplo, en la informática, donde nuevos códigos son inventados constantemente para crear, potenciar y mejorar los programas informáticos y, a partir de ese acervo de códigos y programas, se crean otros programas o mejores versiones de los mismos.

Además, el ejemplo del lenguaje —o del conocimiento— ilustra que lo común no se confunde ni con lo privado ni con lo público. El lenguaje o el conocimiento no pueden, *prima facie*, ser propiedad privada de nadie —aunque ciertos lenguajes informáticos busquen ser monopolizados y el conocimiento sea privatizado mediante patentes— ni tampoco pertenece a entidades como el Estado, sino que circula en la inmanencia de las relaciones sociales, produciéndose y reproduciéndose en ese terreno específico de lo común. Ahora bien, en la medida en que la propia economía se vuelve lingüística y la comunicación entra directamente en el ciclo productivo (Marazzi, 1999) se asiste a una privatización/expropiación de lo común.

En la *fábrica social* del capitalismo postfordista la producción se extiende por todo el cuerpo social y todo el tiempo de la vida, incluyendo actividades que anteriormente se colocaban al margen de la producción. Los muros de la fábrica se derrumban, pero la producción se derrama por toda la metrópolis. El tiempo de trabajo se vuelve indefinido. Los dispositivos de control de la sociedad actual funcionan cada vez más como aparatos de captura de flujos de deseo y de creatividad que emergerían de esa multitud productiva y cooperativa por parte de las instituciones, sobre todo empresas.

En efecto, según las tesis de Hardt y Negri, que luego matizaremos, con las nuevas modalidades de producción de valor propias del postfordismo, donde tiende a predominar la cooperación en redes descentralizadas, la producción se volvería cada vez más autónoma en su materialidad de la organización por parte del capital. En ese punto, se verificaría que lo común es a la vez potenciado y expropiado. Paradójicamente, si se nos permite, la *subsunción real* de la vida en su totalidad bajo el comando capitalista coincidiría con el devenir cada vez más *formal* de dicha subsunción, ya que no sería el capital el que organiza la producción —como en el fordismo— sino que la vampiriza, obteniendo una renta de la cooperación social autónoma. Es más, el capital obtiene valor de la socialización genérica que los trabajadores realizan fuera del espacio laboral, donde se forjan las capacidades puestas a trabajar en las empresas postfordistas. De allí que cada vez más la lógica de la ganancia capitalista vaya desapareciendo a favor de la renta. Y esta renta es generada por la *expropiación de lo común*: tanto del producto de la cooperación social del trabajo vivo que reactualiza la noción marxiana de *general intellect*, como de los bienes naturales, explotados de manera cada vez más irracional por las nuevas formas de extractivismo.

Es decir que habría una expropiación de lo común entendido en términos objetivos y otra en términos subjetivos. Un ejemplo clásico de esto último puede ser el incremento del precio de los alquileres producto de la gentrificación de barrios anteriormente poco costosos donde se instalan artistas. Dicha gentrificación se produce a raíz de la cooperación social, que es la que permite realzar el valor de esos barrios, lo cual termina generando la expulsión de los propios cooperadores. Esta expropiación rentística que busca privatizar lo común (que el lenguaje de la economía mistifica como “externalidades positivas”) se generalizaría a distintos ámbitos donde la cooperación social autónoma sería vampirizada. Sin embargo, dicha expropiación tendría un límite y puede terminar atentando contra sí misma o contra el desarrollo y el crecimiento, tan necesarios para el capitalismo.

Esto se ve de manera clara en todos aquellos ámbitos en que los derechos de autor o los patentamientos ponen

coto a la libre circulación del conocimiento. Tomemos el ejemplo ya esbozado de la informática: cuando los programas informáticos revelan su código fuente, se propicia una cooperación social en red que permite mejorar constantemente dichos programas. Cuando el acceso queda bloqueado, los programas no pueden ser mejorados si no es mediante una actualización de la propia empresa que posee los derechos de autor, retrasando las posibilidades de cooperación y mejora de los mismos.⁵ No es casual que este se haya tornado un terreno de disputa permanente entre la propiedad privada y lo común, con toda una serie de proyectos que buscan hacer más abierto y cooperativo el ciberespacio frente a los intentos de regularlo, estriarlo, monopolizarlo. Lo cierto es que la explosión de internet abrió toda una nueva esfera de lo común en la cual la cooperación social puede expandirse de una manera otrora impensable, al punto tal que se llegó a hablar de un «cibercomunismo» (Barbrook, 2000).

En este sentido, Marazzi señala que hoy los bienes comunes precapitalistas están constituidos por materias primas humanas, las facultades vitales capaces de crear riqueza de manera autónoma. En ese marco, la financiarización, y las crisis de deuda a las que da lugar, resultarían en una expropiación de lo común, es decir, del conjunto de saberes, afectos, imágenes, relaciones, etc. que están en la base de la producción de mercancías. Y, a diferencia de las materias primas, que son limitadas, estos bienes comunes cognitivos e inmateriales apropiados por el capital aparecen como ilimitados, por lo cual la privatización, por medio de patentes, copyrights, etc., comporta la creación artificial de escasez por medio de la propiedad privada. (Marazzi, 2011: 22-23) Es decir que así como el capitalismo industrial nació del encierro y privatización de las tierras comunes, hoy asistiríamos a un nuevo tipo de *enclosure* que involucra a lo que llamábamos lo común subjetivo.

Como anticipamos, estos trabajadores que cooperan en distintos ámbitos del espacio social mundial conforman una red de singularidades que Hardt, Negri y Virno (entre otros) llaman *multitud*, y que para Hardt y Negri sería el sujeto productivo múltiple que a la vez puede transformarse en agente de cambio político. Según éstos, la *multitud*



de trabajadores inmateriales es mucho más productiva cuando puede cooperar de manera autónoma, teniendo libre acceso a lo común y reproduciéndolo constantemente. Esto mismo se aplicaría al plano estrictamente político. La potencia constituyente de la multitud, la cooperación autónoma en red, la libre movilidad de las poblaciones que el Imperio⁶ busca controlar estriando los espacios lisos de la producción biopolítica, son las bases de las que parten los autores para imaginar una nueva forma de democracia ya no representativa sino participativa, cuyos ejemplos encontraron en la creación de instituciones que se dieron en los acampes que tuvieron lugar durante el 2011 en Madrid, El Cairo, Nueva York, etc., donde predominó la organización horizontal de asambleas y comisiones, la ausencia de liderazgos, etc. (Hardt y Negri, 2012) Si bien estas experiencias fueron más exitosas en su carácter destituyente que en la posibilidad de constituir nuevas instituciones políticas, dicho pasaje de *ser* multitud al *hacer* la multitud, es decir, a su organización política, sería necesario.

Este concepto de multitud resulta central para comprender el plano de lo común subjetivo, tanto a nivel de la producción de valor como de organización política. La multitud es un conjunto de singularidades que producen y reproducen lo común y que por lo tanto pueden compartir y cooperar sin abandonar su propia singularidad. Ya no se trata entonces de restituir la lógica de lo particular y lo universal o del individuo y la sociedad sino que lo que está en juego en la multitud es la relación de las singularidades en común. Para Hardt y Negri (2012), la multitud debe construir la sociedad democrática basada en la compartición de lo común, no sólo mediante la autogestión de la riqueza sino también mediante la creación de instituciones.

IV. Ahora, si bien compartimos la inspiración política de este análisis sobre la creciente autonomía del trabajo inmaterial y la expropiación de lo común, nos parece necesario matizar ciertos presupuestos que lo habitan. Pues si en cierto nivel «objetivo» es indudable que

el capital expropia y captura el valor que produce la cooperación social, cabe preguntarse hasta qué punto este aparato de captura es exterior a la misma y por ende meramente parasitario, tal como parecen pensar Hardt y Negri.⁷ Es decir, ¿en qué medida la cooperación de las singularidades es autónoma respecto del capital? ¿Hasta qué punto se puede ignorar el compromiso subjetivo que cada trabajador de la multitud productiva tiene con su propia capitalización? ¿En qué medida se puede olvidar la empresarialización de la vida, el advenimiento del capital humano *qua* empresario de sí mismo, del que Foucault hiciera una temprana genealogía? Para decirlo de manera exagerada: si hacemos una fenomenología de los procesos de subjetivación/sujeción contemporáneos, si pasamos del plano *ontológico* del estar-en-común y de la producción de lo común al de las prácticas sociales cotidianas, ¿estamos ante el predominio de una multitud de *commoners* o más bien ante una multitud de empresarios de sí mismos? O al menos, ¿no habría una tensión permanente al interior del trabajo cognitivo entre quienes —siempre dentro de un *a priori* moral e ideológico del “emprededurismo”— deciden poner sus cuerpos y mentes al servicio de lo común y quienes buscan

sólo incrementar su capital humano? O, de manera más realista, ¿acaso no están (o mejor, estamos) los propios sujetos que cooperan atravesados y tensionados por ambas lógicas, la de la gratuidad del compartir y la de la capitalización empresarial de sí mismos?

Nos parece que sin negar la prioridad ontológica que posee lo común, el optimismo de la voluntad negriana resulta excesivo, pues creemos que no sólo hay captura y expropiación de lo común por parte de un aparato rentístico externo a la cooperación social sino que también hay una fuerte interiorización de aquellas formas de ser y pensar que responden a las necesidades del capital y a las lógicas de la gubernamentalidad neoliberal.⁸ No sólo no puede haber una exterioridad entre capital y trabajo por el hecho de que el capital sigue organizando la producción en algunos sectores, sino también porque con el advenimiento del capital humano como lógica de (auto)gobierno de la subjetividad, capital y trabajo, renta y salario, entran en una zona de indiscernibilidad.⁹

Es por eso mismo que hoy varios analistas de los dispositivos de poder y de las subjetividades contemporáneas pueden hablar de auto-explotación.¹⁰ El trabajo deviene cada vez



más flexible, autónomo, creativo, etc., pero la obligación de identificarse con la empresa (contrato emocional), de estar siempre disponible a sus requerimientos (conexión 24/7) y de devenir empresa uno mismo, la obligación de gozar del propio rendimiento, la exigencia de mostrarse proactivo y eficiente, sin olvidar la necesidad de reembolsar todo tipo de deudas, son dispositivos que llevan a una explotación de sí mismo por sí mismo. Las nuevas formas de gestión empresarial han sabido incitar y capitalizar el deseo de los trabajadores (de creatividad, de consumo, de identidad, de éxito), haciendo que sus propios objetivos coincidan con los de la empresa. Este es el lado oscuro de la autonomía y de la creatividad puesta a trabajar, pues en el post-fordismo, con las modulaciones del control, asumimos la forma empresarial como un *modus vivendi* a través de una serie de dispositivos de subjetivación/sujeción que van desde el marketing hasta el endeudamiento generalizado (Lazzarato, 2013), por mencionar sólo algunos. Como sostiene Lazzarato:

La transformación del salariado en “capital humano”, en empresario de sí mismo [...] es la realización simultánea de procesos de subjetivación y de procesos de explotación, ya que, aquí, es el propio individuo quien se desdobra. Por una parte, el individuo lleva la subjetivación al paroxismo, dado que implica en todas sus actividades los recursos “inmateriales” y “cognitivos” de “sí mismo”, y por otra parte lleva a identificar subjetivación y explotación, dado que es a la vez patrón de sí mismo y esclavo de sí mismo, capitalista y proletario, sujeto de enunciación y sujeto de enunciado (Lazzarato 2006, 93-94).

Por otro lado, habría que decir que los presupuestos antropológicos implícitos en la visión negriana no pueden ser asumidos sin beneficio de inventario. Habría que preguntarse si realmente es la *poiesis* o incluso el trabajo lo que define al hombre o, más profundamente, si tiene sentido encontrar aquello que nos define. Quizás, sin asumir que el *bíos theoretikos* sea la forma de vida más elevada, podemos concederle a posturas como la de Agamben, por otro lado compartida por Virno, de que el hombre carece de instintos especializados, y por ende

puede tanto hacer como no hacer, actuar como no actuar. Si esta carencia de instintos hoy es aprovechada por las nuevas formas de producción, si, como sostiene Virno, la “naturaleza humana” es puesta a trabajar o, en términos de Agamben, si el capitalismo espectacular expropia la propia comunicabilidad, es porque existe una captura de formas de subjetivación y porque existen dispositivos de sujeción sociales y maquínicos que nos hacen producir incluso fuera del espacio laboral y no sólo por una voluntad autónoma y autógena de producir cooperando.

Paradójicamente, entonces, una perspectiva como la de Negri, que permite actualizar el diagnóstico de las subjetividades que producen en el capitalismo contemporáneo y que reconoce la inmanencia entre subjetividad y poder, corre el riesgo de desconocer gran parte de los dispositivos que hacen que nuestras subjetividades estén comprometidas, de manera intrínseca, con el capitalismo postfordista.

Lo común, entonces, no puede ser entendido como un espacio autónomo cuyas energías son succionadas desde afuera, sino que forma parte de un terreno de disputa más complejo que el que nos permitiría pensar la tesis de una exterioridad entre producción biopolítica y captura/expropiación, donde se juegan dispositivos de sujeción tanto sociales como maquínicos de distintos niveles de sutileza. Como señala Nancy, el propio Marx intuyó esta ambivalencia que atraviesa a lo común: “el capital expone al mismo tiempo la alienación general de lo propio [...] y la puesta al descubierto del *con* como característica del ser o como rasgo del sentido. Nuestro pensamiento aún no está a la altura de esta ambivalencia”. Lo que queremos decir con esto es que no hay exterioridad entre el capitalismo y lo común, porque lo común se revela también dentro (y contra), a través de, con, el capitalismo. En ese marco, Nancy señala que la apuesta no puede ser “por una reapropiación del *con* (de la esencia de un ser común), sino por un *con* de la reapropiación (en la que lo propio no vuelve o no llega más que *con*)”. (2006: 80)

En este sentido, no hay propiedad común primigenia expropiada de la cual podamos reapropiarnos. Lo común es lo que estamos haciendo pero sobre todo siendo. Por eso, si se quieren pensar a fondo las implicancias de lo

común y las luchas por una apropiación de lo impropio, si se quiere evitar la expropiación de lo común y su reificación, habrá que aceptar que lo común no está nunca dado a priori y que, al estar hoy intrínsecamente vinculado a dispositivos de capitalización, el terreno de lucha atraviesa a los propios sujetos que colaboran en la invención de nuevas relaciones y formas de vida, a esas singularidades que constantemente redefinen y conforman lo común.

NOTAS AL PIE

1 Si bien la crítica de la centralidad del hacer aparece en Agamben en los 70, existen varios contactos entre pensadores de estas tradiciones. Por ejemplo, Agamben colaboró en la revista *Luogo Comune* (1990-1993), dirigida por Virno, de orientación post-obrerista, y su trabajo sobre *El lenguaje y la muerte* (1982) fue saludado de manera entusiasta por Negri. Por lo demás, existen ciertas similitudes en los presupuestos antropológicos sostenidos por Virno y Agamben, aunque sus conclusiones sean a menudo distantes. Tampoco hay que olvidar que las luchas (pos)obreristas tienen entre sus consignas el “rechazo del trabajo”.

2 Motivo de otra disputa con Agamben, quien critica la teoría negriana del poder constituyente en *Homo Sacer I* por no poder desligarse de la lógica del bando soberano.

3 No hay que olvidar, sin embargo, que la noción de autonomía de lo político aparece en uno de los padres del primer *operaismo*, Mario Tronti, quien tomara un camino distinto al de Toni Negri, decidiendo retornar tempranamente junto a Asor Rosa y otros al PCI.

4 Marazzi sostiene que hablar de trabajo inmaterial es un oxímoron puesto que el trabajo siempre es material aunque sea cognitivo. (Marazzi, 2011: 31)

5 Lo mismo sucede en el terreno científico, donde la propiedad intelectual pone un tabique a la posibilidad de cooperación tan necesaria en la ciencia, haciendo que se compita, trabajando en paralelo, en lugar de contribuir de manera mancomunada en el trabajo científico. Una ciencia abierta y cooperativa sería mucho más productiva que la que hoy conocemos y seguramente estaría menos orientada a fines puramente rentísticos.

6 El Imperio sería la nueva figura de la soberanía sin centro fijo ni márgenes definidos, organizada en redes, que gobierna al mundo en la globalización.

7 Es muy distinto en este punto el análisis de Virno, que señala la ambivalencia de la multitud tanto en el ámbito productivo, donde se vuelven centrales el oportunismo, el cinismo, etc. sino también en términos políticos, ya que también los gobiernos más reaccionarios son emergentes de esa multitud postfordista.



8 Este punto es desarrollado por Antonio Gómez Villar en su tesis de doctorado inédita *Hacia una conceptualización filosófica del postfordismo y la precariedad: elementos de teoría y método (post)operaista*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2014.

9 Incluso, Berardi sostiene que al poder recombinar fragmentos de trabajo repartidos en el espacio y el tiempo sin tener que garantizar derechos a los trabajadores, sería más bien el capital el que se libera del trabajo y no a la inversa.

10 Pueden mencionarse los trabajos de Byung-Chul Han, y Dardot y Laval, pero también de un autor ligado al postoperaismo como Fumagalli (2010: 205): “el trabajador autónomo sintetiza la figura del asalariado y la del empresario: su remuneración es estrictamente dependiente de la *autoexplotación* de la propia capacidad de trabajo, así como del poder contractual que ocupa en la estructura jerárquica del mercado dentro de una cadena productiva cada vez más compleja y diferenciada”.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2001 [1990]). *La comunità che viene, Ed. accresciuta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (A. G. Cuspinera, Trad.) Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Un comentario a la carta a los romanos*. (A. Piñero, Trad.) Madrid: Trotta.
- Barbrook, Richard (2000) [1999]. “ [HYPERLINK “http://www.imaginaryfutures.net/2007/04/17/cyber-communism-how-the-americans-are-superseding-capitalism-in-cyberspace/”](http://www.imaginaryfutures.net/2007/04/17/cyber-communism-how-the-americans-are-superseding-capitalism-in-cyberspace/) [Cyber-Communism: How The Americans Are Superseding Capitalism In Cyberspace](#) “. *Science as Culture*. 9 (1), 5-40.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (Marzo de 2008). Biopolítica e inmunidad nella costruzione sociale dell’identità. *Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali, I*(Anno III), 1-10.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fumagalli, Andrea (2010) [2007]. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lazzarato, M. (Diciembre de 2006). La máquina. *Brumaria*(7), 91-96.
- Lazzarato, M. (2013). *Il governo dell’uomo indebitato*. Roma: DeriveApprodi.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marazzi, C. (1999 [1994]). *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell’economia e i suoi effetti sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marazzi, C. (2011). *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*. Verona: Ombre corte.
- Nancy, J.-L. (1999 [1986]). *La communauté désœuvrée, Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Christian Bourgois.
- Nancy, J.-L. (2006 [1996]). *Ser singular plural*. Madrid: Arena.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. (E. Sadier, Trad.) Madrid: Traficantes de sueños.