

# ¿*Italian Theory*? Elementos para una genealogía<sup>1</sup>

Sandro Chignola

*Considerate la vostra semanza.*  
Dante, *Inferno*, XXVI, 118

## I

Se me ha pedido que intervenga<sup>2</sup> sobre la circulación de la *Italian Theory*. Sin embargo, una necesaria operación preliminar sería la de preguntarse si existe una *Italian Theory*, cuál es su estatuto, de qué teoría y de qué italianidad se habla, cuando estos términos son evocados. Cuando Paolo Virno y Michael Hardt, a mediados de los años noventa, publican *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, la «difference of italian thought» que se pone en primer plano y, en cierto modo, reivindica, no pertenece a la especificidad de una tradición, ni a una orientación particular en el debate filosófico: concierne, más bien, a un *estilo*.<sup>3</sup> A un estilo de pensamiento como práctica colectiva y como militancia revolucionaria; dos opciones que imponen una determinada *actitud experimental* al trabajo intelectual.

Sería fácil recordar cómo este estilo se forjó en las luchas y se puso a prueba en las prisiones. Es decir, cómo se produjo no en el plano de una reflexión abstracta, sino a través de una inmersión en lo real capaz de imponer y registrar discontinuidades y rupturas. Quizá sea menos evidente preguntarse cuánto de «italiano» hay en este estilo –es decir: inscrito en una específica praxis y en una determinada serie, la que, en el *siglo breve*, se prolonga del largo 68 universitario y obrero hasta marzo de 1977 y que constituye la diferencia italiana *contra* la tradición gramsciana del PCI– y cuánto en cambio deriva de «fuera», de algo que, me parece, puede entenderse verdaderamente como una línea de circulación en la que la *Italian Theory* no existe como un sujeto, sino, más bien, en una modalidad a la vez activa y receptiva, experimental y transformadora.

De aquí deriva –me gusta justificar mis opciones– el corte que he elegido dar a mi intervención. Hubiese podido tomar en consideración las tesis que han impuesto a la atención global –con una buena estrategia de marketing– el logo

*Italian Theory*. No acuso de nada de esto a Paolo Virno y a Michael Hardt. La amplia recepción, a partir de la primera mitad de los años 2000, aún presente el eco de las jornadas de Génova, de *Empire* y, casi simultáneamente, de los volúmenes de Agamben, a partir de *Homo sacer*, ha hecho posible un vasto proyecto de traducciones sobre cuya estela se han organizado congresos, la compilación de antologías y de números monográficos de revistas y programas de doctorado.<sup>4</sup> Quizá valdría la pena analizar, como otros lo han hecho en relación con la *French Theory* que ha dominado los *cultural studies* en los Estados Unidos –y, de ahí, la parte anglófona del globo–, esta fase, aún embrionaria, de institucionalización, también en este caso en buena medida *ajena* a los departamentos de filosofía, cuyo riesgo es el de compactar, con un evidente trabajo de simplificación, producciones y tomas de palabra diferentes entre sí y sostenidas por intencionalidades abiertamente divergentes.<sup>5</sup> No me interesa, sin embargo, hacerlo aquí. Es suficiente notar cómo el mismo logo *Italian Theory*, miméticamente reproducido por calco del primero, se adopta como denotativo de una política de la filosofía –aquí el genitivo debe entenderse en sentido *objetivo*– dirigida a imponer, siempre en el borde de una subalternidad, temas y autores de otro modo excéntricos a la atención del sistema de los media. Pero yo no soy un sociólogo de la cultura y lo que me interesa es una política de la filosofía –ahora entendida con la forma *subjetiva* del genitivo– para la que la actitud experimental del pensamiento radical «italiano» –*en Italia*, titulan Virno y Hardt, aludiendo a una trayectoria, a una territorialización, a una fase y no a una repetición, a un momento y no a una «tradición»– continúa teniendo una cierta relevancia. De ahí, decía, la estructura de mi intervención. Intentaré trazar un doble movimiento: el de un descentramiento en base al cual el *operaismo* [obrerismo] italiano absorbe y reelabora la derrota renovando su propio patrimonio teórico y conceptual frente a la filosofía francesa –nada de propio, por tanto, mientras lo propio de la filosofía académica italiana de aquellos años es el encerrarse en un debate autorreferencial y asfixiante, todavía no agotado– y el del retorno sobre sí mismo –un retorno que no define ninguna identidad, sino solo la pujanza de un estilo, de lo que un poco antes he definido como una *actitud experimental*– capaz de volver a poner en movimiento un análisis, al mismo tiempo teórico y político, discutido y recibido a escala global por estar programáticamente situado en el plano de inmanencia del hacerse-mundo del capital.

¿Cuáles son los autores y los tiempos de esta dinámica de recepción, transformación y relanzamiento por medio de la cual se renueva la tradición *operaista*? ¿De qué manera, oponiéndose a las retóricas sobre el fin de la historia, la *Italian Theory* –llamo así, por convención, al pensamiento radical que se introduce en la circulación global de las luchas y que territorializa la filosofía francesa contemporánea en el ámbito del *postmarxismo* italiano– choca con el *linguistic turn* y se renueva? Lo que se definirá como *post-operaismo* nada tiene que ver con una retractación o con una abjuración; menos aún, como a veces se le imputará,

con un desplazamiento de la investigación sobre la pura circulación del capital y sobre las contradicciones, políticamente valorizables como la última oportunidad en la época de la postpolítica, que recorren la sociedad civil. Al contrario, y es una de las cuestiones que mi intervención intenta confirmar, si se da una continuidad entre *operaismo* y *postoperaismo* en el plano de la elaboración teórica y política –los dos términos no pueden separarse, a riesgo de reducir el *postoperaismo*, me disculpo por la brutal simplificación, a una figura interna, neutralizada y menor, de una patética y triste historia de la filosofía italiana–, esta continuidad nada tiene que ver con la transmisión de una tradición o de un testimonio: más bien, con una ética y con una vocación. Esa vocación por la política que Max Weber identifica con el *dennoch* de una obstinación que impone seguir buscando lo imposible incluso tras la más amarga de las derrotas.<sup>6</sup>

Creo poder afirmar, siendo consciente del riesgo de simplificación que corro, que son cuatro las máquinas de pensamiento con las que el pensamiento radical italiano (aunque no es el único) se confronta para transformarse entre finales de los años setenta y el inicio de los ochenta. Cuatro dispositivos sobre los que inmediatamente cae la prohibición de los aparatos burocráticos que dirigen la política cultural y académica italiana. A este respecto, basta recordar la posición que Cacciari asume en *aut aut* contra Foucault y contra Deleuze.<sup>7</sup> Vale la pena insistir en ello: el *postoperaismo* se desarrolla en buena medida *fuera y contra* la tradición gramsciano-togliattiana y, por tanto, en abierta ruptura con el proyecto de nacionalización de las masas iniciado con la segunda posguerra en Italia. Cuatro máquinas de pensamiento, decía. Además de los ya citados Foucault y Deleuze-Guattari, incluiría entre estas, si bien en una posición más discreta y contingente, a Baudrillard y a Lyotard. Pensar el presente, es decir, el devenir, la transformación, implica necesariamente reabrir continuamente la investigación y la conceptualización. Y, con esta, el trazado de las resistencias y de los procesos de subjetivación que orientan la misma transformación de las formas de fijación que les siguen.

## II

Foucault, antes que nada. Lo que de Foucault entra inmediatamente en la caja de herramientas *postoperaista* son dos instancias. La primera insiste en un principio –son las resistencias las que obligan al poder a reinventarse según otras modalidades y otros perfiles–, la segunda lo inserta en un diagnóstico. No es quizá el momento de insistir demasiado –tras el libro de Leonelli y de Macheray<sup>8</sup> en la proximidad de Foucault a Marx. Para Foucault, analista del poder, el funcionamiento de la sociedad industrial se funda en dispositivos de sujeción que asocian tácticas de internamiento-explotación a tácticas de formación-organización.<sup>9</sup> La primera directriz es la que hace que el tiempo de la vida sea transformado en

tiempo de trabajo: simple extracción de plusvalor absoluto, la llamaría Marx. La segunda convierte directamente en objeto los cuerpos individuales modelando sus actitudes, seleccionando sus cualidades, corrigiendo sus defectos y potenciando su composición en esquemas organizativos. Aquí, la anatomopolítica de las disciplinas, en la que se confirma la connotación productiva (y no prohibitivo-represiva) del poder, transforma los cuerpos en fuerza de trabajo; la plasticidad congénita a la vida es embridada, organizada, plegada y con ello transformada en fuerza productiva. Una serie de dispositivos específicos, referidos a lo que Marx llamaría extracción del plusvalor relativo, trabaja para producir las disposiciones a producir. Es decir –según la perspectiva que Foucault reivindicará explícitamente como centro constante de su trabajo teórico: no ya una analítica del poder y de sus tipos, sino más bien «une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture»–,<sup>10</sup> lo que fabrica la fuerza de trabajo en cuanto disposición subjetiva objetivamente uniformada a las condiciones de producción.<sup>11</sup>

Cuando Foucault desplace el baricentro de su análisis al biopoder, lo hará a fin de trazar la genealogía de los dispositivos de gobierno y de disciplina que no se limitan a definir espacios productivos directamente organizados y atravesados por el orden, sino ambientes respecto a los cuales la instancia de regulación se consolida como intervención social global –«sur la société elle même dans sa trame et son épaisseur»,<sup>12</sup> escribe Foucault– a fin de implantar otras actitudes y otras disposiciones subjetivas. De aquí deriva un orden doble de consecuencias. La primera concierne a la noción de poder y su estatuto. Foucault no piensa el poder como una propiedad, sino como una estrategia. Y, por añadidura, como una estrategia constantemente contrastada, anticipada, puesta a prueba por procesos que tendencialmente se le escapan. Entre el final de los años setenta y el inicio de los años ochenta, pensar con Marx *más allá de Marx* –decía un poco más arriba: Foucault ayuda a desarrollar un diagnóstico, a imponer una visión panorámica sobre un presente siempre móvil y evolutivo– significa fundamentalmente leer la organización de los biopoderes como una consecuencia del agotamiento del fordismo y como implantación de un sistema diferente de valorización que extiende a la sociedad en su conjunto el orden y sus esquemas de subsunción. La segunda remite en cambio al estatuto del sujeto. Es decir, a la constitutiva excedencia que marca a este último en relación con el sistema fabril, una vez que producción y extracción del plusvalor salen fuera de los muros cerrados de la fábrica. Lo que ahora está en cuestión no son los gestos, tiempos y ritmos disciplinariamente organizados, sino las características específicas del hombre en cuanto ser viviente: el lenguaje, la facultad de cooperación, la predisposición a la relación.<sup>13</sup> Hay que observar que esta no es una afirmación extrínseca respecto a Marx. En el primer libro de *El Capital* Marx define la fuerza de trabajo en los términos que siguen: «suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporalidad de un hombre». «Inbegriff der *physischen und geistigen Fähigkeiten*»;<sup>14</sup> es decir: no solo de esa parte mecánicamente puesta a trabajar en relaciones de producción

independientes y extrínsecas respecto al sujeto. Lo que aquí hace su entrada es la noción de fuerza de trabajo como *dynamis*, como potencia, como una potencia inherente a la naturaleza humana que solo en la época del postfordismo, es decir, cuando los procesos de la puesta en valor exceden el perímetro de la fábrica y la medida de la jornada laboral, puede ser pensada a la altura de su concepto. En el centro del intercambio entre capitalista y obrero no se encuentra el trabajo, sino la facultad genérica, aún no aplicada, y sin embargo inherente a la naturaleza humana, de trabajar, sin que en esta se pueda distinguir la parte física de la parte *geistige*, intelectual y lingüística.<sup>15</sup> Es insertando a Foucault en este punto del discurso de Marx como los términos biopoder y biopolítica entran en el léxico y en la práctica política de la *Italian Theory*. Biopolíticas son las resistencias coextensivas a la relación social que el sistema de los biopoderes intenta plegar a un orden de la valorización diferente del fabril. *Potencia* de la vida contra *poder* sobre la vida. Hay biopolítica allí donde emerge en primer plano lo que atañe a la *dynamis*, a la dimensión potencial de la existencia humana; allí donde aflora lo que escapa al cómputo y a la rendición de cuentas: no lo que ha sido dicho, sino la facultad de hablar, no el trabajo efectivamente realizado, sino la genérica capacidad de producir, no lo disciplinar que prescribe el ritmo de un gesto, sino la plasticidad y la indeterminación que presiden la antropogénesis reproduciendo su creatividad.<sup>16</sup> Esta *Unfestgestelltheit* que se pone en valor precisamente por los dispositivos de producción postfordistas –desde Nietzsche a Gehlen– caracteriza al viviente humano.<sup>17</sup> Flexible, organizada bajo el algoritmo del *just in time*, continuamente adaptable y no preformada o disciplinada, solo puede ser una fuerza de trabajo cuya potencia de valorización se integra inmediatamente en el capital sin que las funciones de mando de este último reconduzcan sus tiempos y espacios de acción a la medida de la jornada de trabajo. Es la vida misma –entendida aquí como naturaleza: capacidad inmediata de cooperación, lenguaje, inteligencia– lo que es capturado por la máquina extractiva de los biopoderes.<sup>18</sup> Exactamente como en Foucault, esta máquina trabaja tanto en profundidad como en extensión sobre la trama entera de la relación social y modifica radicalmente los términos de la composición de clase. La metrópolis es ahora un espacio productivo: en la fábrica social global se organiza la resistencia biopolítica –enraizada en deseos y necesidades que exceden la relación de salario– de la multitud.

Creo que es principalmente sobre la valorización de esta separación y de esta ruptura entre los regímenes de acumulación y entre las diversas formas de subjetividad que les corresponden como comienza esa renovación del pensamiento y de la práctica que solo muchos años después pudo ser etiquetado como *Italian Theory*. Si el *Radical Thought* se renueva en Italia, es porque en Italia se está más dispuesto, y se lo está por motivos políticos, por la necesidad de relanzar un proceso de liberación a la altura de las nuevas figuras, cognitivas y precarias, de la subjetividad, para integrar al patrimonio teórico *operaista* los análisis y las estructuras teóricas que chocan problemáticamente con el presente y que lo asumen

como campo de emergencia y organización de nuevas formas de antagonismo. Sobre la base de un elogio de la ausencia de memoria se hace posible tomar distancia del pasado y mirar al presente por lo que en este se anticipa del futuro.<sup>19</sup> Ninguna continuidad de la tradición: un pensamiento es viviente solo si está en busca de esas verdades que, como decía Deleuze, obligan siempre a pensar de nuevo.

### III

Decía al inicio de esta intervención que además de Foucault y Deleuze fueron Baudrillard y Lyotard, en esta coyuntura fundadora entre el fin de los años setenta y el inicio de los años ochenta, los que proporcionan indicaciones muy valiosas. Lyotard define como condición postmoderna esa forma de vida en la que pierden vigencia las grandes narraciones y se modulan de nuevo el significado y las funciones del saber.<sup>20</sup> La lógica cultural de la sociedad de la información es postmoderna en la misma medida en que los aparatos de acumulación que se dislocan en el saber y en el lenguaje son postindustriales. Aquí, sin embargo, en el sufijo *post-* no se disfraza ninguna nostalgia de lo orgánico; a este no se vincula ningún lamento sobre el fin de la historia o sobre el ocaso de la posibilidad. Se trata de comprender de qué manera el lenguaje y el saber asumen una función inmediatamente productiva. Tanto en el plano de la producción y de la legitimación de las decisiones en el marco de tecnologías de gobierno que descentran la propia operatividad del marco clásico de la democracia parlamentaria, como en el plano de una economía que pone en valor información y lenguaje. Quizá valga la pena insistir una segunda vez: el *postoperaismo* no se interesa por la esfera de la circulación y de la reproducción del capital si no es para poner de manifiesto, especialmente a partir del final de la convertibilidad del dólar en oro, el papel inmediatamente productivo asumido por el signo, por la moneda, por las finanzas. El tránsito al plano de la inmanencia circunscrito en estos términos –la sociedad postmoderna como resultado de la subsunción real, como inherencia de estructuras y superestructuras, inherencia en la que adquieren cada vez más centralidad racionalidades sistémicas y funcionalismos jurídicos y en la que se consume todo residuo de autonomía de lo político– reelabora también en este caso un tema marxiano. En este caso, el *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundrisse*.<sup>21</sup> En este texto, Marx avanza la tesis de que el saber abstracto –la nueva base de la acumulación: el sistema automatizado de máquinas creado por la gran industria– se convierte en la principal fuerza productiva, relegando a una posición limitada el trabajo parcelado y repetitivo al que son constreñidos cuerpos y gestos. La imagen que se evoca para indicar el conjunto de conocimientos que viene a constituir el centro de la producción social es la del *general intellect*: «el desarrollo del capital *fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowled-*

ge social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata»,<sup>22</sup> es decir, como este excede la medida de la jornada laboral y la ley del valor que le está referida. Es la cooperación social expresada en términos de saber social global lo que produce directamente valor. Y esta tendencia refuerza la desproporción entre el rol asumido por el saber y la decreciente importancia del tiempo de trabajo exigido. Marx prefigura ahí, con la crisis de la ley del valor, la superación de la forma capitalista de las relaciones sociales. Sin embargo, el postfordismo realiza esta tendencia –la que impone la centralidad productiva del saber y de la cooperación– sin que a esta le acompañe ningún resultado de emancipación.<sup>23</sup> Esta contradicción es sobre la que hay que insistir. Por un lado, el circuito lingüístico-comunicativo sobre el que se acumula la potencia del saber social; por el otro –y este es un dato que es posible obtener de la relación sobre lo postmoderno de Lyotard– la valorización del sistema de inserciones diferenciadas que hacen del individuo no un residuo irrelevante, sino un nudo de esta misma circulación. Es de esta manera como Lyotard corrige las versiones más ingenuamente tecnocráticas de la teoría de los sistemas: si el lenguaje adquiere una centralidad irrenunciable en los dispositivos a través de los que el sistema se reproduce –y tanto más cuanto este obtiene la propia legitimidad en términos meramente operacionales y de eficiencia en el vacío dejado por las grandes narraciones– este no puede reducirse a un simple código binario de *inputs* y *outputs*. Lyotard hace referencia a una pragmática del lenguaje que valoriza la performatividad y el agonismo de los juegos lingüísticos. El de la información es un sistema móvil en el interior del cual las relaciones se vuelven a posicionar continuamente: los nudos al nivel de los cuales se intercambian las informaciones impiden pensar el postmoderno como un espacio liso y los juegos lingüísticos locales y específicos que aseguran su reproducción ininterrumpidamente atravesados por la innovación.

En un texto de esos mismos años –*La philosophie analytique de la politique* (1978)– Michel Foucault apoya en los términos del segundo Wittgenstein su propia analítica del poder: el poder no es una cosa, no tiene un origen ni un afuera y debe ser pensado como una pura instancia de circulación. De este, como del lenguaje, solo se puede decir que existe. Lo que revela sus puntos de aplicación, evidenciándolos como puede hacerlo un agente químico, son solo las resistencias que los recorren.<sup>24</sup> De una forma no muy diferente, la lectura que el *postoperaismo* hace de Lyotard valora lo que dice acerca de los elementos de disonancia y de disenso que se distribuyen en el plano de inmanencia del saber produciendo las combinaciones pragmáticas que lo ponen en tensión y perturbando la tendencia a un equilibrio (o a una separación) igualmente imposible. Lo que caracteriza de hecho el trabajo vivo postfordista es el hecho de que este es depositario de competencias (lingüísticas y comunicativas) no objetivables en el sistema de las máquinas. Una evidente contradicción atraviesa por ello el escenario de la subsunción real. *General intellect* es la potencia social del trabajo vivo, la cooperación comunicativa e inmediatamente interactiva de las inteligencias,

no el sistema de las máquinas. Y, sin embargo, la desestructuración del sistema fordista de acumulación, esa desestructuración que extingue progresivamente la centralidad del Estado como monopolio de la decisión y de la coerción, como institución de *Welfare*, como agente de planificación económica, esa desestructuración a través de la cual se implantan las lógicas de *governance* sistémica, no comporta ninguna salida de la sociedad del salario. Al contrario, un sistema de biopoderes se introduce en esa cooperación para capturar de manera ininterrumpida su carácter innovador.

Lyotard, lector de Luhmann, capta exactamente este paso cuando hace notar cómo el sistema solo puede funcionar reduciendo la complejidad ambiental, es decir, suscitando la adaptación de las expectativas individuales a la propia reproducción. La gubernamentalización neoliberal del poder persigue un fin análogo: esta no crea las condiciones para que libertad, que ya existe, exista, sino, por medio del ejercicio que las singularidades harán de ella, esta individualiza el espacio económico en cada sujeto dirigiendo, simultáneamente, los riesgos que este mismo ejercicio comporta para la reproducción y para el aumento del mercado. La máquina de gobierno neoliberal consigue nuevamente uniformizar las disposiciones subjetivas con las condiciones de una producción que se hace eminentemente simbólica, lingüística, comunicativa. De ahí, por lo que respecta a uno solo de los lados de la cuestión, el trabajo del pensamiento radical italiano sobre el «lado oscuro» –es decir, que sirve al orden– de la multitud: la flexibilidad cognitiva traducida en oportunismo, la adaptabilidad que pertenece a la *Unfestgestelltheit* de la naturaleza humana transformada en cinismo.<sup>25</sup> Por el otro, la posibilidad de imaginar una biopolítica del deseo y de la autonomía: la multitud como sujeto de un éxodo feliz de la sociedad del trabajo arrastrado por la *dynamis* constituyente de su *general intellect*.<sup>26</sup>

#### IV

Un poco más arriba reivindicaba una tercera aportación «ajena» al pensamiento radical italiano. Un pensamiento radical, ahora se habrá entendido, que yo veo formándose en un clima peculiar, el del final de los años setenta, *precisamente porque* capaz de evadirse de la jaula de la discusión italiana y de recibir activamente, transformándolos, los discursos que hacen circular el pensamiento radical. Tras Foucault y Lyotard, me refiero ahora a Jean Baudrillard. ¿De qué manera, en la que me esfuerzo en construir como una genealogía «materialista» y no histórico-filosófica de la *Italian Theory*, interviene Baudrillard en el proceso teórico y político del *postoperaismo*, para ser recibido en su seno? En las primeras páginas de *L'échange symbolique et la mort* (1976) Baudrillard plantea la «desarticulación» de las funciones de valor. De las dos dimensiones del intercambio del signo-valor –el ejemplo de Baudrillard lo extrae de la lingüística de Saussure– la primera

la fija a un bien, la segunda al resto de signos que circulan dentro del sistema. Por un lado, la relación de todo signifiante con su significado –igual que el de una moneda con lo que se puede obtener a cambio de ella– es asumida como central; por otro lado, vinculado con el primero, en cambio, los significantes (y los valores monetarios) se valoran por lo que los diferencia y los opone a todos los demás. Moneda y términos de la *langue* están sujetos a una única «economía». Baudrillard habla abiertamente de una «revolución que ha puesto fin a esta economía clásica del valor». Los dos aspectos de los que hablaba están ahora abiertamente desconectados y desarticulados. El valor de referencia es anulado a favor de la relatividad total, de la conmutación general, de la pura combinación de los signos. El signo se emancipa. Se desvincula de la referencia a lo real, de la exigencia de significar algo: una indeterminación radical sucede a la antigua regla de equivalencia determinada. Lo que sustituye la ley del valor –y es evidente como este tránsito implica el abandono del *gold standard* que provoca la revolución monetaria– es la pura indeterminación del código: una «economía política del signo» toma el lugar de la teoría del valor-representación. Otra forma de decir que lo postmoderno es la soberanía de la indeterminación: la *ex-termination* de lo real, aquí entendida y denominada como «ex-terminación» de los reales de producción, de lo real de significación. Fin del trabajo. Fin de la producción. Fin de la economía política.<sup>27</sup> Y aún: fin de la dialéctica valor de cambio/valor de uso. ¿Se detiene aquí Baudrillard? No, obviamente. El fin de la producción fordista y el agotamiento de la teoría clásica del valor-trabajo no marcan el fin de la historia. Al contrario, si en el sistema móvil de la circulación de las mercancías y del dinero desaparece definitivamente la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo, entre estructura y superestructura, entre valor de uso y valor de cambio, la situación resultante es una situación en la que todo el espacio de la circulación (información, moneda, finanzas) se redefine como inmediatamente productivo. Lo que, de hecho, se pone en valor –y además: sin la necesidad de un orden o de una función de organización exterior al plano de inmanencia en el que circulan los signos– es el puro operar de la movilidad y de los flujos. Intercambiabilidad indeterminada de las posiciones, desaparición de la diferencia entre tiempo de la vida y tiempo del trabajo, imposibilidad de una medida del valor anclada a algo que no sea el reenvío, carente de comparación real, al sistema general de los signos y a la contingente variabilidad de su posicionamiento recíproco. Si lo real de la fábrica desaparece, es porque toda la sociedad «asume los rasgos de la fábrica». Es necesario que la fábrica desaparezca en cuanto tal, que el trabajo obrero pierda su especificidad y sus lugares, «para que el capital pueda asegurar esta metamorfosis extensiva de su forma a la sociedad total».<sup>28</sup> Lo que el pensamiento radical italiano extrae de esta posición –una posición aún pertinente, en ciertos aspectos, por asumir como rasgo distintivo de la fase global del capital su financiarización y por vaciar de sentido las retóricas socialistas que oponen al capital de bolsa una pretendida «economía real» a la que anclar las

políticas de ocupación– es la pura mistificación que se oculta en la forma del salario. Agotado [finito] el trabajo, para Baudrillard, el salario cambia de función y de significado: todo lo más este habilita, con una función simbólica, para un «estatuto». El trabajador como interno en el circuito, no de la producción y de la explotación, sino de la mercancía; el asalariado como *consumidor*. Y aún más: como suministrador de servicios en un circuito hecho de distribución de servicios y de usuarios. Con la pérdida del referente-producción es el plano entero de la circulación el que se convierte, en un sentido diferente, «productivo». Producen las relaciones, produce la movilidad, producen las informaciones, produce –y no es tan paradójico que sea así– el consumo. A este respecto, es sobre todo en la crisis de la ley del valor como se concentra el análisis *postoperaista*. Llevar a su agotamiento la ley del valor-tiempo de trabajo –una crisis de la medida del salario que la *Italian Theory* lee como respuesta a la centralidad que el *general intellect*, la cooperación multitudinaria del trabajo vivo, va adquiriendo en el sistema de la economía del conocimiento que sucede al maquinismo fordista–, de hecho, significa al menos dos cosas: el agotamiento de la fuerza progresiva del capital y su asunción de un carácter cada vez más parasitario. La fórmula «hacerse rentista del provecho» que se forja para describir este proceso se utiliza para aludir a los dispositivos de captura del valor del todo externos a la organización de la producción y al puro extractivismo del capital financiero.<sup>29</sup> La ruptura de la ley del valor tiene, de hecho, al menos una segunda consecuencia de relieve: con esta desaparece la relación social que hace de la lógica de la mercancía el principio progresivo de la producción de los valores de uso y de la satisfacción de las necesidades. Esta ruptura comporta la ruptura de la positividad de la relación entre valor y riqueza. De ella deriva una consecuencia ulterior. Si el principio de la propiedad capitalista permanece, así como permanece la lógica de la valorización en términos de intercambio, esta tiende cada vez más a fundarse en la creación artificial de la escasez de los recursos y/o en la destrucción de los recursos (comunes) no renovables.<sup>30</sup> Llamar «extractivismo» a este principio de valorización significa poner juntos los dos lados de la operatividad del capital financiero: por un lado, su inversión y apuesta por los bienes en vías de agotamiento (combustibles fósiles, agua o terrenos adaptados al cultivo), por el otro, su extracción de provecho parasitariamente de la escasez producida (por ejemplo, con patentes y *copyrights*) en el seno mismo de la inmensa cantidad de bienes y servicios producidos por la libre cooperación de la multitud. De esta transformación habla el uso *postoperaista* del término biopoder.<sup>31</sup>

## V

Lo propio del pensamiento radical italiano es el esfuerzo por pensar una nueva teoría del sujeto a la altura de estos procesos. Este es el último punto en el que

me centraré. Lo que la retórica *mainstream* ha podido interpretar como «fin de la sociedad» del trabajo, en cambio, es tratada como tiempo de la multiplicación de las figuras del trabajo vivo. En el momento en el que la teoría política y social ya no contempla el trabajo, el trabajo –el *general intellect* que coordina los flujos de informaciones, organiza las redes, incorpora al individuo en las secciones fundamentales de capital fijo, esa cooperación palpitante de gradientes y de intensidad de potencia– se convierte en la substancia común. De ahí la mención del último autor de los cuatro que la *Italian Theory* incorpora a su propio orden del discurso a comienzos de los años noventa: Deleuze. O mejor, la máquina de pensamiento Deleuze-Guattari. Quizá valga la pena insistir una última vez. No hay ninguna concesión al vitalismo en la biopolítica *postoperaista*. Es de nuevo el fragmento sobre el *general intellect* de los *Grundrisse* el texto que evoca la figura política de lo común y de la democracia directa como fórmula política absoluta. Aquí, el *general intellect* no es el saber abstracto que se condensa en el sistema de las máquinas: este corresponde más bien a la composición de clases potenciales de un trabajo vivo que hace de la libre cooperación el revés del carácter puramente parasitismo del orden; un orden que se muestra completamente inútil por ser incapaz de organizarla y activo solamente por su apropiación del valor que la asociación produce en los circuitos de la información, afectivos y lingüísticos.

Es una verdad inaudita la que se encuentra a la base del discurso sobre lo *común*: el trabajo vivo se organiza independientemente de la organización capitalista del trabajo.<sup>32</sup> Y no solo. Más allá de toda dialéctica, y sin embargo aún con Marx, lo que debe asumirse es el proceso de construcción de la subjetividad como constante hibridación entre el sujeto y lo máquina. El sujeto no desaparece y no desaparece la historia en el hacerse-mundo del capital. Al contrario, es exactamente a la altura de la subsunción real, como la subjetividad, entendida fuera de cualquier naturalismo, de cualquier metafísica de la reflexión, entendida más bien como motor de transformación por medio del trabajo y como índice de la potencia del ser, se impone como reapertura y resignificación del problema de la liberación. Lo que el pensamiento radical italiano retoma de Deleuze y Guattari es exactamente el tema de la subjetivación como composición de la multiplicidad, *agencement*, máquina de guerra. Se trata de pensar y de organizar el devenir que el discurso postmoderno del fin de la historia relega al plano del desarrollo del capital. Cuanto más seduce el axioma de la valorización al mundo en las estrategias de la finanza global, tanto más se trata de pensar el sujeto como desbordamiento de confines, como gradiente de intensidad. A la universalización del capital le corresponden prácticas de universalidad y composiciones de potencia. Es una universalidad *intensiva*, a la que se refieren Deleuze y Guattari: una universalidad que no se refiere a intereses o a identidades comunes (menos aún a las de clase, a las que tradicionalmente se referían, en cambio, las teorías socialistas de la transición), sino a procesos de *co-transformación* inmanente que marcan tanto el devenir de la singularidad<sup>33</sup> –«un degré, une intensité est un individu, *Heccéité*,

qui se compose avec d'autres degrés, d'autres intensités pour former un autre individu»<sup>34</sup> como el devenir de los *agencements* que inventan –«un agencement [...] est une véritable invention»<sup>35</sup> las máquinas deseantes que las componen.

Devenir no significa desembocar en algo constituido [divenuto]. Lo que Deleuze y Guattari llaman el devenir-animal, no implica ni progreso ni regreso sobre ninguna serie evolutiva. Significa, más bien, sumergirse en el nudo de intensidades, gradientes y afectos que introduce en la singularidad de la posición. Es decir, en el orden de lo múltiple y de la alianza.<sup>36</sup> El uso que el pensamiento radical italiano ha hecho del término *multitud* –lo múltiple puro que se sustrae a la unidad representativa del pueblo o de la clase– ha intentado traducir esta misma intensidad. El término multitud es un término compositivo. Designa un sujeto social activo en el plano de inmanencia que le corresponde y que actúa sobre la base de lo que las singularidades tienen en común.<sup>37</sup> Por común se entiende aquí tanto el presupuesto (la cooperación del *general intellect* en el dominio del conocimiento), como el efecto (el valor producido) de la producción inmaterial. Y por tanto: la autovalorización del trabajo vivo una vez que a la *dynamis*, que le es inherente, no le corresponde ya ni un orden, ni una medida. El de multitud es un concepto de clase, sí. Pero un concepto *estipulativo*, no identitario –porque extraído de un proceso constituyente y de hibridación– y adaptado a la forma pura del devenir como incesante dinámica trans-formadora. Para el pensamiento radical en Italia esta tensión es biopolítica: la constante sustracción del *subiectum* al *subiectus*,<sup>38</sup> que se convierte en posibilidad concreta con el final de la sociedad del trabajo y con el *agencement* maquínico de los deseos. *Cyborgs*, jaurías posthumanas, híbridos postgenómicos, están a la base de la *Italian Theory*, no naturalezas, mucho menos humanas. Ningún vitalismo, por tanto. Una inmanencia muy material, más bien. Y sobre esto quisiera añadir una última palabra.

He dicho al inicio de esta intervención que solo de forma muy débil, y únicamente para historiadores (o para contables) de la filosofía, es posible hablar de una teoría italiana. Todo lo que he intentado decir habla de la forma en la que, entre el final de los años setenta y la primera mitad de los años noventa, tras las luchas y el problema de su organización, los recorridos del pensamiento francés contemporáneo se aclimataron en Italia, produciendo efectos positivos de hibridación. Creo que se puede decir que así como es importante asignar la justa relevancia a esta genealogía (Nietzsche, Foucault, Deleuze, por mencionar una serie; Maquiavelo, Spinoza, Marx, por mencionar otra<sup>39</sup>), es igualmente importante subrayar los aspectos de diseminación activa y concretamente perseguidos por el pensamiento radical italiano. No por proselitismo, obviamente, sino porque la función de una máquina de guerra es la de ser desensamblada y reensamblada allí donde esta pueda servir. Sería necesario un seminario entero para reconstruir los recorridos de subjetivación política activados a nivel global por este postmarxismo. Y para reflexionar sobre cómo este mismo postmarxismo, que piensa el sujeto como desbordamiento de confines, es continuamente atra-

vesado de nuevo por los efectos de verdad que le son devueltos por la traducción en los muchos dialectos que lo declinan. Pero esta es otra historia. Que no coincide –no directamente, no solo, no principalmente– con congresos, números de revistas o traducciones. Con la verdad de lo que viene, más bien.

## NOTAS

1. Versión española de Héctor Vizcaíno Rebertos gracias a una beca de carácter pre-doctoral del Sub-programa «Atracció del talent» de la Universitat de València y en el marco del proyecto de investigación «Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.
2. Intervención presentada en el Congreso Internacional *L'Italian Theory existe-t-elle?/Does Italian Theory exist?*, Université Paris Ouest Nanterre La Défense//Université Paris-Sorbonne, 24-25 de enero de 2014. Se publicará en traducción francesa en S. Contarini y D. Luglio (eds.), *L'Italian Theory existe-t-elle?*, Paris, Mimesis, 2015. En italiano fue publicada originalmente en D. Gentili y E. Stimilli, *Differenze Italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Pavona (Rm), Derive Approdi, 2015, pp. 30-46.
3. Cfr. P. Virno y M. Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1996.
4. Cfr. M. Hardt y A. Negri, *Empire*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000 [ed. esp., *Imperio*, trad. de A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2005]; G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 [ed. esp., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998].
5. Cfr. F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, París, La Découverte, 2003 [ed. esp., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, trad. de M. Silvia Nasi, Barcelona, Melusina, 2005].
6. M. Weber, *Politik als Beruf* (1919), en *Gesammelte politische Schriften von Max Weber*, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1988, p. 450: «nur wer sicher ist, daß er daran nicht zerbricht, wenn die Welt, von seinem Standpunkt gesehen, zu dumm oder zu gemein ist für das, was er ihr bieten will, daß er all dem gegenüber: "dennoch!", zu sagen vermag, nur der hat den "Beruf" zur Politik» [«Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él le ofrece; sólo quien frente a todo esto es capaz de responder con un "sin embargo" ["dennoch"]; sólo un hombre de esta forma construido tiene "vocación" para la política.», ed. esp., *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 178-179].
7. Cfr. M. Cacciari, «"Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politico in Deleuze e Foucault», *aut aut*, 161, 1977, pp. 119-133. Véase también M. Cacciari, «Il problema del politico in Deleuze e Foucault (sul pensiero di "autonomia" e di "gioco")» en F. Rella (ed.), *Il dispositivo Foucault*, Verona, Cluva, 1977, pp. 57-69.
8. Cfr. R. M. Leonelli (ed.), *Foucault – Marx. Paralleli e paradossi*, Roma, Bulzoni, 2010; P. Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, ombre corte, 2013.
9. Cfr. M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-73*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par B. E. Harcourt, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 2013.
10. Cfr. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir» (1982), ahora en *Dits et écrits II, 1976-1988*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, París, Gallimard, 2001 [= DE II], n° 306, pp. 1041-1062, p. 1042. [ed. esp. «una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos», *Id.*, «El sujeto y el poder» en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. de R. C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 240-259, p. 240].
11. Cfr. S. Legrand, «Le marxisme oublié de Foucault», *Actuel Marx*, 36, 2004, pp. 27-43.
12. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-79)*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par M. Senellart, París, Gallimard-Seuil, 2005, p. 151 [«sobre la sociedad misma en su trama y su espesor», ed. esp., *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, trad. de H. Pons, Madrid, Akal, 2009, p. 156].

13. Cf. C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica*, Turín, Bollati Boringhieri, 1999; M. Lazzarato, «Biopolitique/Bioéconomie», *Multitudes*, 22, 2005; C. Vercellone (ed.), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Roma, manifestolibri, 2007; A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuevo paradigma di accumulazione*, Roma, Carocci, 2007.
14. K. Marx, *Das Kapital*, I, 2, in *Marx Engels Werke*, hrsg. von Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, Dietz Verlag, 1962, Bd. 23, p. 181 (ed. esp., *El Capital*, trad. de W. Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 207).
15. Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002, pp. 82 y ss. [ed. esp., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. de A. Gómez, J. Domingo y M. Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006].
16. Cfr. *Ibid.*, pp. 86-88.
17. Cfr. B. Accarino (ed.), *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1998; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002; G. Gamm, M. Gutmann y A. Manzel (eds.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld, Transkript Verlag, 2005; M. Marino, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, Bologna, Il Mulino, 2008; U. Fadini, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Verona, ombre corte, 2013.
18. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2008 [ed. esp., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, trad. de R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2009].
19. Cfr. A. Negri, *Fabbriche del soggetto. Archivio 1981-1986*, Verona, ombre corte, 2013, pp. 153-160 [ed. esp., *Fábricas del sujeto / ontología de la subversión. Antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*, trad. de M. Malo de Molina y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2006].
20. Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 [ed. esp., *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. de M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1984].
21. Cfr. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlín, Dietz Verlag, 1953 [ed. esp., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, trad. de P. Scaron, México, Siglo XXI, 1972, vol. 2].
22. *Ibid.*, p. 403 [ed. esp., p. 230].
23. Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, op. cit., p. 107.
24. Cfr. M. Foucault, «La philosophie analytique de la politique» (1978), ahora en DEII, pp. 540-551. Cfr. en particular, pp. 540-542 [ed. esp., «La filosofía analítica de la política», en Id., *Obras esenciales*, trad. de A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 2013, pp. 783-797]. Sobre Foucault y Wittgenstein, cfr. F. Gros y A. Davidson (eds.), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, París, Kimé, 2011.
25. Cfr. AA. VV., *Sentimenti dell'aldiquá. Opportunismo, paura, cinismo nell'età del disincanto*, Roma, Theoria, 1990.
26. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Labor of Dionysus. A Critique of the State-form*, Minneapolis y Londres, Minneapolis University Press, 1994 [ed. esp., *El trabajo de Dionisio. Una crítica de la forma-Estado*, trad. de R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2003].
27. Cfr. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976 [ed. esp., *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. de C. Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980]; Id., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard, 1972 [ed. esp., *Crítica de la economía política del signo*, A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1974].
28. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 30 [ed. esp., p. 26].
29. Cfr. C. Marazzi, «Sur le devenir rente du profit», *European Journal of Economic and Social Systems*, 24/1-2, 2011, pp. 181-193; A. Fumagalli y S. Mezzadra (eds.), *Crisis in the Global Economy. Financial Markets, Social Struggles, and New Political Scenarios*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010.
30. Cfr. C. Vercellone, «Finance, Rente et travail dans le capitalisme cognitif», *Multitudes*, 32, 1, 2008, pp. 27-38; Id., *The Crisis of the Law of Value and the Becoming-Rent of Profit*, en A. Fumagalli y S. Mezzadra (eds.), *Crisis in the Global Economy*, op. cit., pp. 85-117.
31. Cfr. S. Mezzadra y B. Neilson, *Borders as Method. Or, the Multiplication of Labor*, Durham and London, Duke University Press, 2013, pp. 86-87; Cfr. S. Mezzadra y B. Neilson, «Extraction, logistics, finance. Global Crisis and the Politics of Operations», *Radical Philosophy*, 178, 2013, pp. 8-18.
32. Cfr. M. Hardt y A. Negri, *Labor of Dionysus*, op. cit., p. 103.
33. Cfr. G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, París, PUF, 2013, pp. 223 y ss.

34. G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizofrenie 2*, París, Minuit, 1980, p. 310 [«Un grado, una intensidad es un individuo, *Haecceidad*, que se compone con otros grados, otras intensidades para formar otro individuo», ed. esp., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 258].
35. *Ibíd.*, p. 506 [«Un agenciamiento [...] es una verdadera invención», ed. esp., p. 408].
36. Cf. *Ibíd.*, p. 291.
37. Cfr. M. Hardt y A. Negri, *Multitudine: War and Democracy at the Age of Empire*, Londres-Nueva York, Pequin Books, 2005, Parte 2 [ed. esp., *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, trad. de J. A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004].
38. Cfr. É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, París, PUF, 2011, pp. 67 y ss. [ed. esp., *Ciudadano sujeto. Vol. I: El sujeto ciudadano*, trad. de C. Marchesino, Buenos Aires, Prometeo editorial, 2013].
39. Cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milán, Sugar Co, 1992 [ed. esp., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la Modernidad*, ed. de M. Galcerán Huguet y C. Prieto del Campo, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015].

.....

SANDRO CHIGNOLA es profesor ordinario (catedrático) de Filosofía Política e Historia de la Filosofía Política en la Università di Padova y *visiting professor* en la Universidad Nacional de San Martín en Buenos Aires. Forma parte del comité científico y directivo de diferentes revistas académicas en Italia y el extranjero. Ha sido invitado para impartir seminarios y ciclos de lecciones en diversas universidades europeas, americanas y latinoamericanas. Además de numerosos ensayos en las principales lenguas europeas, ha publicado recientemente: (con G. Duso) *Storia concettuale e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008 (trad. esp., *Historia conceptual y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009); *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Bolonia, Il Mulino, 2011; *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, Derive Approdi, 2014.



