

EN TORNO A LA SUBSUNCIÓN DE LA VIDA EN EL CAPITAL: DOMINACIÓN, PRODUCCIÓN Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE EL CAPITALISMO PRESENTE¹

Israel Arcos Fuentes

Universidad del País Vasco

chuck_biri@hotmail.com

Resumen:

El artículo expone la capacidad de dominio infinito del capitalismo presente mediante el concepto de *subsunción de la vida en el capital*. Para abordar tal tesis se exponen, entre otras cuestiones, el concepto marxista de *subsunción real del trabajo en el capital*, el ejercicio del dominio capitalista, la naturaleza de la producción social posmoderna y, por último, el debate del autor con algunos pensadores críticos sobre las posibilidades o no de emancipación en torno al paradigma de la subsunción actual.

Palabras clave:

subsunción real, dominio, sujeto, producción social, capitalismo; Negri.

Abstract:

The present article studies the *subsumption of life under capital* in order to understand the capacity for infinite domination that acquires the present capitalist system. This analysis approaches the Marxist concept "*real subsumption of labor under capital*", the exercise of capitalist domination, the characteristics of postmodern social production and, finally, the possibilities of emancipation regarding the contemporary paradigm of subsumption that some critical thinkers propose with which the author dialogues.

Keywords:

real subsumption, domination, subject, social production, capitalism, Negri.

Recibido: 06/10/2016

Aceptado: 18/11/2016

¹ Este artículo, resultado de las reflexiones sobre las temáticas en las que está trabajando actualmente el autor en su proyecto de investigación, ha sido posible gracias a una beca predoctoral concedida por el Gobierno Vasco.

INTRODUCCIÓN

Pensar la naturaleza del capitalismo actual pasa irremediabilmente por retomar algunas de las interpretaciones más interesantes del concepto marxiano de *subsunción real del trabajo en el capital* (Marx, 1971: 59-77). Si bien es cierto que Marx no pudo llegar a vislumbrar con claridad la fase presente del desarrollo capitalista, el concepto anteriormente mencionado, localizado en el “Capítulo VI inédito” de *El Capital*, se presenta como su legado testamentario más útil para comprender la realidad capitalista imperante. Un Marx profeta, estirado al máximo en sus horizontes teóricos y sus potencialidades, nos permitirá concebir un universo en donde el capital no tenga ningún “afuera”, ninguna exterioridad; pues toda la vida quedará aferrada al dominio del capital en aras de la satisfacción de sus necesidades de acumulación y de ganancia. En las últimas décadas, la colonización por parte del capital de la mayoría de las facetas del vivir mediante su mercantilización, la irrupción de las nuevas formas de producción relacionadas con la inmaterialidad del trabajo y el establecimiento definitivo de un mercado mundial, que tienen desde luego consecuencias en los modos en que se anclan los sujetos al mundo social, no sólo cumplirán las expectativas marxianas sino que las superarán con creces.

Así, con la teoría de Marx pero más allá de ella, el capitalismo vigente puede concebirse como un biopoder de estilo foucaultiano, ya que toma la vida en su conjunto como objeto de dominación (Lazzarato, 2006; Hardt y Negri, 2005). Esta dominación se plasma en la misma naturaleza de la producción posmoderna, que exige del sujeto, además de su fuerza de trabajo, su propia personalidad o subjetividad (Comité Invisible, 2011). De esta manera, es una nueva tiranía la que se genera en la producción, en la medida en que no sólo disciplina a los sujetos, sino que los funda materialmente. El capitalismo contemporáneo, en tanto que estructura de dominio, produce a los mismos sujetos con los que luego opera para la extracción de riqueza. Así, hablando en rigor, esta fase del capitalismo, que necesita del dominio de todas las cualidades de lo humano y de la naturaleza para sus objetivos, debería denominarse *subsunción de la vida en el capital*.

El análisis de la dominación aparentemente absoluta del capital sobre la vida nos llevará a exponer algunas de las teorías más interesantes sobre su funcionamiento, pero también nos conducirá a señalar las diferentes posiciones de algunos autores ante este nuevo paradigma de dominio. De esta forma, nos encontraremos, por un lado, a los que negarán cualquier posibilidad emancipadora en este paradigma del poder capitalista, como en los casos de Jean Baudrillard, Byung-Chul Han y el colectivo Tiqqun; y las que, por otro lado, como en los casos de Antonio Negri y Michael Hardt, observarán que en el paradigma del biopoder se abre la posibilidad

de que se generen resistencias a dicho dominio, ya que el poder no podría atrapar la vida en su totalidad.

DE LA SUBSUNCIÓN FORMAL A LA SUBSUNCIÓN REAL: LA SUBSUNCIÓN DE LA VIDA EN EL CAPITAL

El concepto de la *subsunción real*, no lo suficientemente extendido en la literatura contemporánea en sus distintas interpretaciones (Albiac, 2001: 81-106; Negri, 2006; Veraza, 2009)², remite al “modo de producción específicamente capitalista” (Marx, 1971: 75). Desde esta perspectiva, los modos de producción capitalistas anteriores a esta fase se presentan como antecámaras de la materialización y asentamiento definitivos del capitalismo en su más alto desarrollo. Esto no significa que el capitalismo no haya sido anteriormente un sistema de dominio o de explotación, sino que las capacidades de ejercer el dominio y la extracción de riqueza en esta fase van a encontrar un grado de perfección nunca visto con anterioridad. Para singularizar este modo de producción específico empezaremos por exponer la distinción originaria que realizó Marx entre *subsunción formal del trabajo en el capital* y *subsunción real del trabajo en el capital*.

La primera categorización remite al mundo en el que el capital va a ir subsumiendo los procesos de trabajo preexistentes, situándose el patrón/capitalista como dirigente en la producción, a la vez que el mismo capitalista se sirve de esta situación para realizar una apropiación de trabajo ajeno (Marx, 1971: 54). En este sentido, la *subsunción formal* fundamentará sus mecanismos de robo o extracción de plusvalor mediante el aumento de la jornada laboral o tiempo de trabajo; es decir, mediante la *plusvalía absoluta*. Los mecanismos de coerción que permiten la implementación de la empresa capitalista son la misma relación asimétrica que se da entre los acaparadores de plustrabajo y los que lo producen, lo que implica una relación o subordinación monetaria –libre de cualquier subordinación anterior de corte religioso, político o histórico– fundada meramente en la dependencia económica. Por medio de ésta, el trabajador desposeído tanto de los medios de producción como de los de subsistencia se ve a merced de la voluntad del capitalista (Marx, 1971: 61).

² Mientras que Gabriel Albiac en su época althusseriana poseía unas concepciones muy negativas sobre las implicaciones sociales que tenía el asentamiento de la *subsunción real*; Antonio Negri, por el contrario, realiza una apuesta más optimista sobre la interpretación del concepto, como veremos más adelante, asentada en las potencialidades de la producción en un marco biopolítico.

Tras la *acumulación originaria*³, prehistoria del capitalismo que “a sangre y fuego” –según la expresión del mismo Marx– consiguió adiestrar a los sujetos precapitalistas para el asentamiento del nuevo mundo capitalista, la subordinación de los sujetos en la *subsunción formal* se sostendrá por los mismos mecanismos descritos anteriormente como simple relación monetaria. Esta relación monetaria asimétrica se irá instalando en el horizonte vital de los sujetos a pesar sus resistencias. Será mediante una subjetividad anclada en el culto al trabajo –ética protestante del trabajo y estajanovismo en sus formas más extremas con el paso del tiempo– como el capital conseguirá domesticar a los individuos, para que así la ley del valor constituya de manera informal la ley de todas las leyes que dictan el mundo.

Pero como se ha señalado, la *subsunción formal* no llegará a ser aún el modelo de desarrollo auténtico del capitalismo. Según Marx, a la *subsunción formal* le seguirá una fase anclada en la *plusvalía relativa* que, a diferencia de la primera, modificará su base material de producción completamente (Marx, 1971: 60). Donde antes el capital se apropiaba de los procesos de trabajo ya existentes para extraer plusvalor, en la *subsunción real* los procesos de trabajo surgen en el mismo seno del capital, gracias a la producción socializada y a los avances tecnológico-científicos (Marx, 1971: 59-60). De esta forma, el capital consigue ya no sólo apropiarse de los procesos productivos de manera formal, sino que los funda materialmente. El plusvalor en esta fase no se extrae aumentando el tiempo de trabajo del obrero – *plusvalía absoluta*–, por el contrario, se obtiene mediante la disminución del tiempo de trabajo necesario –*plusvalía relativa*–. En esta tesitura, como señalará Marx, el capital entra en una contradicción al intentar:

Reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone el tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. (...) Por un lado, despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado, se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor (Marx, 1972: 229).

³ Evidentemente nos estamos refiriendo a esa acumulación primigenia que hizo posible el nacimiento del capitalismo; esa que describió Marx en los capítulos finales del libro primero de *El Capital*. En la actualidad siguen existiendo procesos de acumulación (Arcos, 2016: 98), incluso realizados mediante una “acumulación por desposesión” como sostiene Harvey (2004). Y es que en la *subsunción real* el capital tiene que ir atrapando cualquier territorio virgen que se le podría quedar al margen de su dominio.

El capital cree poder revelarse contra el trabajo; ser autónomo aunque siga fundando el valor en el mismo trabajo. En este sentido, trasladándonos a nuestra época, la *ley del valor* empieza a quebrarse en la posmodernidad, identificada por algunos con la fase de la *subsunción* real que vaticinaría Marx (Negri, 2006). La forma valor entra en crisis en nuestro tiempo al no poder ser constreñida a una medida objetiva: cuando la producción es social, cuando el recinto de producción sale a extramuros de la fábrica y el trabajo se torna cada vez más inmaterial⁴ (Hardt y Negri, 2005: 312-317; Hardt y Negri, 2004: 136-145), el problema radica en cómo se puede objetivar o cuantificar el valor (Negri, 1989: 118-124). Esta tesitura contradictoria en el seno del capital supondrá para algunos autores, como Hardt y Negri, la puerta de entrada para la llegada de la emancipación.

Sobre la periodización de estas dos etapas de subsunción hay que señalar que, evidentemente, Marx no pudo imaginar la tendencia actual del capitalismo; haciendo que situara los procesos de *subsunción real* en los más altos desarrollos de la industria británica de su tiempo y en la pronosticación de un futuro incierto. De todas formas, en cierta medida, más allá del contexto histórico en donde Marx intentó visualizar algunas de las características de este tipo de subsunción, la subsunción real puede localizarse en el período fordista asentado en la organización científica del trabajo o taylorismo. Pues en la gran fábrica fordista la cadena de montaje se le presentaba al trabajador no como un conocimiento anterior al capital que él podría controlar, sino como un gran engranaje que le excedía en su abstracción y en la que se transformaba en una mera pieza más intercambiable del gran artefacto maquínico. Sin embargo, para algunos autores no será sino hasta la llegada de las últimas décadas del siglo XX, cuando verdaderamente la subsunción real se asiente (Albiac, 2001). La *subsunción real* desde esta perspectiva, basada en el aumento de la tasa de ganancia provocado por la plusvalía relativa que haría disminuir el tiempo de trabajo necesario gracias a las innovaciones tecnológicas y científicas, coincidiría en el tiempo con la posmodernidad (Negri, 2006), el posfordismo y la globalización económica, en donde el capital habría logrado, aquí sí, su mayoría de edad, su modo de producción específico, subsumiendo ya no sólo a todos los procesos productivos y los agentes implicados en él, sino a los mismos sujetos en toda su actividad y esfera vital. La vida en sí y el mundo quedarían subsumidos en el capital sin la existencia de ningún afuera. La *subsunción real* sería interpretada como subsunción de toda la sociedad en el capital o de toda la vida en el capital (Negri, 2006).

⁴ La inmaterialidad del trabajo, que en realidad es la de su producto, pone en crisis la denominada *ley del valor* marxiana (cierta cantidad de tiempo equivaldría a cierta cantidad de valor) debido a la dificultad que se tiene para poder cuantificar u objetivar la producción inmaterial desde esas coordenadas. Los afectos, la comunicación y el ingenio, de los que se nutre esta inmaterialidad del trabajo, tienen un carácter más cualitativo que desfiguran la noción cuantitativa de la ley del valor, y con ella, toda posibilidad de medida del valor.

Ésta es la principal diferencia con la visión originaria de Marx en torno al concepto de *subsunción real*, ya que el pensador alemán intuyó el mundo presente pero no pudo verlo. Si en Marx la subsunción real remite a la época en que los procesos de trabajo se dan principalmente en el espacio de la fábrica, escenificado en la gran industria de su tiempo –cuestión que hemos identificado incluso para la fábrica fordista–; en los autores contemporáneos la *subsunción real* se presenta en un mundo donde los procesos de producción se dan en la totalidad del espacio social. Desde estas posiciones últimas, la *subsunción real* se consolidaría cuando los procesos de producción se dan en todo el espacio social y vital sin que quede ninguno afuera; mientras que, de manera distinta, la *subsunción formal* se entiende como esa etapa anterior en donde los procesos de producción existen mayormente en los espacios de tipo fabril, situándose muchos de los procesos de trabajo fuera del dominio del capital, como residuos de un mundo precapitalista (Hardt y Negri 2003).

Sobre el ejercicio de la dominación capitalista para establecer la sujeción de los sujetos con los que el capital opera, ya Marx anunciaba que en la *subsunción real* se realizaba una revolución total, tanto en el trabajo como en los propios agentes implicados en la producción (Marx, 1971: 72). Y es que si en la *subsunción formal* la subordinación de la subjetividad de los sujetos preexistentes a la relación monetaria que impone el capital es domesticada en esa misma relación, para que así todo se rija acorde con la *ley del valor*; en la *subsunción real* la subordinación de los sujetos es directamente su propia constitución (Albiac, 2001:86): de la domesticación de los individuos en la fase formal se pasa a su misma producción en un mundo donde ya no existe el afuera del capital, pues el mundo y la propia vida que le habitan son de su dominio. Así, por ejemplo, mientras que en el período fordista, donde aún imperaba la *ley del valor*, los sujetos tienen que ser disciplinados en la fábrica mediante la domesticación de su corporalidad en la ritualidad de unos gestos automatizados para ser utilizables por el capital; en el mundo posmoderno del capitalismo cognitivo (Boutang, 2004), no es la propia domesticación de unos agentes externos al mundo dominado por el capital, sino su propia producción en el seno del capital a través de sus semiologías. En este sentido, la lectura deleuziana sobre Foucault nos podría servir para identificar la fase de *subsunción formal* con los dispositivos de poder de las *sociedades disciplinarias* y la fase de la *subsunción real* con el tipo de dominio existente en las *sociedades de control* (Deleuze, 2006: 277-286): las primeras sociedades se caracterizarían por una dominación ejercida en unos recintos de reclusión –la fábrica como ejemplo decimonónico– que afectarían sobre todo a la corporalidad, y las segundas, por el contrario, atenderían en su dominio a las conciencias de los sujetos (Hardt y Negri, 2005: 43-47).

Este proceso de las distintas formas de dominio se puede observar en la periodización de las distintas fases de subsunción mediante la evolución de la forma Estado como nos enseñan Negri y Hardt (2003: 40-43 y 80-85). Así, la *subsunción*

formal del trabajo en el capital tiene su expresión más elevada en el Estado social, donde el capital no tiene más remedio que reconocer y constitucionalizar el concepto de trabajo como la norma de todas las normas situada en la cúspide del ordenamiento jurídico⁵. El trabajo al ser una fuerza –salvaje– externa al capital le obliga a éste a crear unos mecanismos de mediación que permitan el mantenimiento del sistema; la constitucionalización de los partidos políticos, los sindicatos y los órganos de diálogo social no tienen más fin que éste: permitir institucionalizar la dialéctica capital-trabajo que se da en la constitución material de la sociedad. En cambio, a la *subsunción real* le corresponde el Estado mínimo posmoderno característico de la era neoliberal, que supone una quiebra con todos los mecanismos de mediación y representación típicos del Estado social. Al presentarse los procesos de trabajo como internos al capital y no como fuerza externa, al sentirse el capital libre del productivismo fabril de era fordista, el capital centrará sus esfuerzos en la esfera constitucional para atender los procesos de financiarización de la economía. El trabajo invisibilizado en la *sociedad fábrica* del mundo posfordista hace que el capital no reconozca la potencialidad del trabajo, ni tampoco su aceptación formal en la constitución (Hardt y Negri, 2003). Es como si en la *subsunción formal* la existencia de unos mecanismos de mediación y representación del conflicto se debieran a la necesidad de domesticar y subordinar a unos sujetos que todavía son externos al capital, preconstituidos; mientras que, por el contrario, en la *subsunción real* la producción absoluta de la subjetividad humana, la constitución del sujeto por parte del capital, librara al Estado de ejercer tales funciones. Pareciera que el conflicto material existente en el mundo fordista, de una subjetividad aún externa al dominio en cuanto a su creación –disciplinada posteriormente en la fábrica–, tuviera que tener su representación simbólica en los órganos del Estado. Circunstancia que se haría supuestamente innecesaria en la posmoderna *subsunción real*, donde la constitución formal no sería más que el fiel reflejo de la constitución material de una sociedad pacificada y anestesiada. La subsunción de la vida en su totalidad por el capital genera un consensualismo social que pretendería acabar con todos los mecanismos de integración social, ya que, en la medida en que todo sujeto es producto del capital, sería innecesario integrar algo que ya está dentro del dominio del capital.

⁵ Véase al respecto las constituciones sociales europeas de posguerra, en concreto la italiana, donde el trabajo es reconocido como el fundamento de la constitución.

LA TIRANÍA DEL CAPITAL SOBRE LA VIDA COMO PRODUCCIÓN SOCIAL

Cuando el capital ha subsumido todas las facetas del vivir⁶, como es el caso de la fase de la *subsunción real de la vida en el capital*, el sujeto aparece más sujeto que nunca al dominio. El sujeto se nos muestra entonces como un constructo social, es decir, como un constructo del capital, en la medida que la sociedad ahora ha sido subsumida en su totalidad por el capitalismo. Un sujeto atravesado por una infinidad de imágenes, comunicaciones y dispositivos tecnológicos que penetran en lo más profundo de su conciencia con la finalidad de la reproducción del dominio y de la valorización capitalista.

Todo es acumulación y valorización de capital en este mundo: todo es dominio. La producción socializada, asentada en la sociedad y en la vida, acelera el proceso de disolución de la distinción clara entre *tiempo de trabajo* y *tiempo de ocio*, entre la esfera de la producción y la de la reproducción. La misma vida es producción social. Como señalaban acertadamente Antonio Negri y Felix Guattari de manera premonitoria:

La familia, la vida personal, el tiempo libre, y quizá también los fantasmas y el sueño, todo aparecía ya sometido a la semióticas del capital, según regímenes de funcionamiento más o menos democráticos, más o menos fascistas, más o menos socialistas. La producción socializada ha llegado a imponer su ley en el dominio de la reproducción sobre casi toda la superficie del planeta y el tiempo de la vida humana se ha visto completamente absorbido por el de la producción social (Guattari y Negri, 1999: 27).

El sujeto colonizado por las semióticas del capital se ve obligado a transformar su “yo”, su personalidad, en aras de las exigencias de la economía de servicios. El capital exige a los nuevos trabajadores de esta economía unas cualidades que vayan más allá de los meros saberes técnicos, concretizadas en la capacidad de comunicación, simpatía, cooperación, emprendizaje... que están más relacionadas con nuestro propio “yo” o personalidad. La producción de uno mismo, de acuerdo a las necesidades del capital, se convierte en la ocupación fundamental del sujeto: la economía de servicios se fundamenta en que “el yo puede ser tomado como objeto

⁶ La mercantilización de muchas facetas del vivir que antes no lo estaban dan fe de ello. Aspectos que antes se encontraban en la esfera de lo privado como espacios vírgenes son colonizados por el capital: se hacen negocios con el amor, la amistad, los cuidados... gracias en algunos casos a las nuevas plataformas y dispositivos tecnológicos que han acelerado en los últimos años este proceso.

de trabajo (...) venderse uno mismo y no su fuerza de trabajo, conseguir remuneración no por lo que uno hace, sino por lo que es" (Comité Invisible, 2011: 64-65). Esta nueva dimensión del capital que no se satisface solamente con la fuerza de trabajo del individuo, con el disciplinamiento de la corporalidad de los individuos para la reproducción de unos gestos automatizados en el engranaje del gran recinto industrial fordista, sino con su personalidad y su propia conciencia, nos remite a un horizonte en el que la dominación se presiente ya como absoluta. La tiranía de la producción, que impone el capital en su etapa de la *subsunción real*, es esta apropiación de nuestro sentido de la existencia, de nuestra propia subjetividad y actividad productiva, por las cuales sujeción al poder y producción social se efectúan a la par.

La tiranía de la producción encuentra su localización extrema, según algunos, en los centros urbanos categorizados como ciudades inteligentes o metrópolis biopolíticas (Hardt y Negri, 2011: 255-265), donde el capital captura la renta de la producción social organizada autónomamente por los individuos. No sin violencia, pues este automatismo, por el cual los sujetos trabajan en aras de la producción social, es una imposición de eficiencia del sistema capitalista para no sólo producir la extracción de riqueza, sino también dominio. La ciudad posindustrial representa el nuevo espacio productivo, que con su caos reinante sólo es disciplinada por el capital que extrae su riqueza. La precariedad que padecen los trabajadores de la economía de servicios se encarna en ese ejército de parados urbanos que Marx denominó el ejército industrial de reserva en otra época, y que se encuentra en constante movimiento sufriente e incluso nihilista en estos momentos. "Estar movilizado es referirse al trabajo no como actividad sino como posibilidad. El parado (...) trabaja claramente por su empleabilidad" (Comité Invisible, 2011: 64). Es esta lucha por la empleabilidad la que nos lleva a mercantilizar nuestro propio "yo", a que traslademos las normas de la política empresarial a nosotros mismos y nos consideremos objetos de producción. De nuevo el Comité Invisible nos resultará ilustrativo para comprender esto: "cada uno somos, idealmente, una pequeña empresa, su propio jefe y su propio producto, tanto si uno trabaja como si no, de acumular los contactos las competencias, la red, en resumen: el capital humano" (2001: 65).

Como hemos podido observar, la tiranía de la producción social consiste en el proceso paulatino de voladura de la distinción clara entre *tiempo de trabajo* y *tiempo de ocio*, entre trabajadores oficiales y desempleados⁷, para que, de esta manera, el capital pueda conseguir la extracción de riqueza en todos los ámbitos vitales al mismo tiempo que también pueda construir los sujetos a su medida.

⁷ Pues todos estos desempleados: o trabajan en aras de la producción social aunque no estén reconocidos por un salario, o trabajan por su propio "yo" para ser más apetitosos para el mercado laboral.

SUJECIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA EN LA HABITUALIDAD DE LA VIDA IMPERIAL

La subsunción de la vida en el capital implica un dominio descentralizado, acorde con el mercado mundial, que derriba las barreras del Estado nación. Esta nueva estructura de poder global que muestra la inmanencia del poder ha sido denominada de diferentes formas: Capitalismo Mundial Integrado (Guattari, 2004) e Imperio (Hardt y Negri, 2005), quizás, las más acertadas. El Imperio desde la perspectiva del colectivo Tiqqun, que distorsiona la visión negriana de este concepto, no es un poder territorializado o concreto, ni una serie de instituciones, sino un poder que reparte el sentido, que produce nuestra realidad. Con sus propias palabras:

El imperio no es una especie de entidad supraterrrestre, una conspiración planetaria de gobiernos, de redes financieras, de tecnócratas y multinacionales. El imperio está allí donde no pasa nada. En cualquier sitio donde esto funciona. Ahí donde reina la situación normal (Tiqqun, 2009: 35).

¿Y qué es la situación normal? ésta es sólo la pacificación imperial que se muestra como un *no poder* ante nuestra percepción. La situación normal, donde supuestamente nada ocurre, es el lugar desde donde el poder se esconde y opera. En la habitualidad del vivir la sociedad se presenta como el nuevo recinto productivo para extraer plusvalor frente al decimonónico recinto fabril, y es en esta misma habitualidad del vivir en la que la distinción temporal entre *tiempo de ocio* y *tiempo de trabajo* empieza a difuminarse. Este carácter sutilmente tiránico de la normalidad se vislumbra también, como expone Jean Baudrillard, en que la explotación social no resida ya de manera exclusiva en el *valor de cambio* sino en el mismísimo *valor de uso* (Baudrillard, 2000): las supuestas necesidades del hombre encarnadas en la realización de una mercancía concreta que las saciaría; ese valor primario, concreto, incluso ocioso, de un uso necesario frente al valor abstracto y contaminado del *valor de cambio* no es más que una ficción, un dispositivo de dominio más del poder, creación y resultado de eso que podríamos denominar el consumo. Ahogados en el consumo y la mercadotecnia es como los sujetos encuentran su sentido vital. La sujeción de los sujetos, que como nos acabamos de referir va ligada a la misma producción social y el consumo, tiene una dimensión existencial que es también resultado de esta producción por parte del dominio de la subjetividad humana. La constitución de los sujetos por parte del capital crea unas formas de vivir y relacionarse muy concretas. Esta forma de existencia de los sujetos es lo que

podemos llamar el *liberalismo existencial* (Tiqqun, 2009: 44-46): creer que somos nuestro propio yo; nuestra individualidad cerrada fundada en elecciones soberanas que van imponiendo una cosmovisión o *razonabilidad del mundo neoliberal* (Dardot y Laval, 2016)⁸.

El *liberalismo existencial*, actitud vital dominante en el imperio, es un orden sobre el sentido que permite crear el escenario perfecto organizado en dualidades políticas para permitir neutralizar la misma política a través de los dispositivos del dominio (Tiqqun, 2012a: 102-104). El sujeto de este *liberalismo existencial* es lo que el colectivo Tiqqun ha definido con el nombre de Bloom: esas singularidades huecas, habitantes de las urbes posmodernas, que rellenan su vacío existencial con las identidades postizas que otorga la mercadotecnia (Tiqqun, 2005). Su deseo es constante, enfermizo, de una identidad siempre en fuga por las variaciones del consumo. Su vacío es un dejarse afectar, una necesidad ontológica de rellenar a cualquier precio su triste y vacía intimidad. El deseo aquí no puede resultar emancipador ni simbolizar una pulsión emancipadora. No existe aquí una concepción del deseo productiva-deleuziana, sino un deseo despotenciador en la medida que éste es resultado del poder y se encuentra atrapado por los mecanismos de captura del dominio como el márquetin o el consumo (Tiqqun, 2012b). En su extrema alienación el Bloom es definido por Tiqqun con el concepto “Jovencita” (Tiqqun, 2012b). Un ser asexuado, es indiferente el género, que muestra el infantilismo de una singularidad que vive su vida, si a esto se le puede llamar vida, de manera trágica y frágil por el miedo al “qué dirán”, a no desentonar con la tribu o grupo, al mismo tiempo que quiere distinguirse pero dentro de las estéticas y modos de vida que el poder le impone. El exceso de positividad de la jovencita, que hace que todo lo quiera y no pueda soportar ni producir la negatividad entendida hegelianamente, la encadena más que ninguna otra modalidad de existencia al dominio.

Así son las formas por las que el poder imperial puede reinar; sirviéndose de unos dispositivos que apropiándose de las conciencias producen estos sujetos denominados Bloom del colectivo Tiqqun; otorgándoles una identidad, un sentido a su vida, y con ello creando un sentido al sinsentido del mundo imperial.

⁸ Si para Negri y Hardt la producción socializada se sustenta necesariamente en una cooperación socializada que sería como una especie de comunismo primigenio para poder crear la riqueza; Dardot y Laval observan, siendo más pesimistas, como la nueva razonabilidad del mundo que impone el neoliberalismo produce también, además de la cooperación, un neoindividualismo de incluso raíces spencerianas.

A MODO DE CIERRE, UN DEBATE EN TORNO A LA POSIBILIDAD EMANCIPADORA EN EL CONTEXTO DE LA SUBSUNCIÓN REAL DE LA VIDA EN EL CAPITAL

El haber situado el horizonte político en la era de la *subsunción de la vida en el capital* como dominación aparentemente absoluta, mediante unos sujetos que no albergarían más verdad en su seno que la que les dota el poder, no implica que no existan los autores que desde un marco analítico similar, el de la subsunción de la sociedad en el capital, o que incluso nos hayan ayudado para edificarlo teóricamente –Hardt y Negri–, propongan u observen potencialidades para la emancipación por muy paradójico que pueda parecer en este contexto. Incluso puede resultarnos aún más extraño que existan los autores que alberguen una última esperanza para la emancipación después de haber conceptualizado un tipo de sujeto despotenciado –Jovencita– como en el caso del colectivo Tiqqun. Pero también, y siguiendo el recorrido ya trazado, veremos en este apartado la confirmación de una dominación absoluta por parte del capital en autores como Byung-Chul Han o Jean Baudrillard. En este sentido lo que nos proponemos, a continuación, es intentar dialogar brevemente con los autores que partiendo de planteamientos similares a los mantenidos hasta ahora, los de la identificación entre *subsunción real* y nuestro tiempo histórico, esbozan, en cambio, consecuencias a causa del dominio distintas a las mencionadas y los que, por otro lado, nos las confirmarían.

Comenzando por las visiones vitalistas, que son las encarnadas por Negri y Hardt, la situación de dominio posmoderna muestra, por extraño que nos pueda parecer, unas potencialidades para la liberación desde su óptica. Siguiendo la estela Michel Foucault, ésa que señala que en el mismo poder –por más absoluto que deviniera– brotarían las resistencias, el dúo de filósofos deposita la posibilidad emancipadora en el potencial de la multitud (Hardt y Negri, 2004). Para estos dos autores la multitud es el nuevo sujeto político de corte antagonista que habita el Imperio; ya que en sí misma la multitud es una resistencia al poder. Pues es este mismo poder el que extrae la riqueza, el plusvalor de un trabajo tornado cada vez más inmaterial, del sudor de la sociedad en su conjunto como nuevo recinto fabril. La multitud tiene un carácter social pero sin duda alguna político, ya que no puede dejar de ser antagonista ante la situación de explotación que padece. Es debido a esta razón por la que, para Negri y Hardt, la concienciación política y la posibilidad revolucionaria irrumpen (Hardt y Negri, 2004:184). Cabría preguntarse cómo es posible que irrumpa esta multitud antagonista en un mundo donde el dominio, como hemos afirmado anteriormente, se inserta hasta en lo más profundo de los sujetos; y es que la respuesta se encuentra según ellos en esa misma noción foucaultiana de

resistencia inmanente ante el poder y en la noción muy personal de *trabajo vivo* que sostienen.

Negri fundamentará la liberación en las potencialidades del *trabajo vivo* que surgen de esta multitud productiva (Guattari y Negri, 1999: 107-108). El trabajo es interpretado de manera emancipatoria desde estas posiciones. Haciendo una interpretación personal de la noción marxiana de trabajo, distinguiendo entre *trabajo muerto* y *trabajo vivo*, Negri critica y refuta la primera noción, que es mera reproducción mecánica para la extracción de plusvalía, en favor de la segunda, que se le presenta como actividad creadora del hombre para cubrir sus necesidades. El *trabajo vivo* es para la dupla de filósofos la propia producción inmaterial, que crea no sólo los medios de vida, como sería el caso de la producción material, sino la propia vida (Hardt y Negri, 2004: 177). El *trabajo vivo* negriano se enfrentaría a nuestra percepción de que el *valor de uso* no es más que la potencialidad de un deseo contaminado por el poder, pues para Negri son el deseo y la innovación del vivir, en los que se asienta el *trabajo vivo*, los que producen el mundo y que el capital intenta capturar. La diferencia entre nuestra propuesta y la suya radicaría en el principio de que, mientras para ellos, el cemento social que genera esa producción social, que es el *trabajo vivo*, es la constatación de que la multitud intenta trazar líneas de ruptura con el capital para satisfacer sus deseos; para nosotros, por el contrario, los componentes que conforman ese cemento social no responderían sino por automatismo a una voluntad del dominio capitalista. El optimismo, generado por las nuevas condiciones de producción que ponen en crisis la *ley del valor*, lleva a Negri y Hardt a sostener, incluso, la superioridad de la multitud sobre el capital:

Nuestras capacidades de innovación y creación son más grandes que nuestro trabajo productivo, es decir, productor de capital. En este punto nos damos cuenta que esta producción biopolítica, por una parte, no tiene medida, y por otra parte, siempre es excesiva con respecto al valor que consiga extraer de ella el capital, porque el capital nunca puede captar la vida entera (Hardt y Negri, 2004: 178).

La situación parece plantearse en términos de vida frente a muerte, de la vitalidad creativa de la multitud frente al capital parasitario que quiere extraer su riqueza como un vampiro, y, evidentemente, el vitalismo de estos dos autores parece indicar que la vida triunfará ante la muerte. El imperio, que toma la vida en su conjunto como objeto de dominio para extraer la riqueza que ella genera, se presenta como un biopoder extractor de la producción biopolítica de la multitud. La sociedad en su conjunto, como productora de vida que desborda al capital con su potencia, diluye

las nociones de trabajo productivo e improductivo debido a que todos los individuos son activos en la producción social fundamentada en la cooperación y en la comunicación, aunque existan sujetos que estén excluidos de la riqueza⁹. Por ello, Hardt y Negri plantean la necesidad para la multitud de “un salario social y un ingreso garantizado para todos” (Hardt y Negri, 2005: 422), incluso para los desempleados, ya que “toda la multitud produce y su producción es necesaria desde el punto de vista del capital social total” (Hardt y Negri, 2005: 423).

Estas posturas optimistas, que mantienen Hardt y Negri, van a encontrar su respuesta en otras visiones más pesimistas sobre las posibilidades reales de encontrar alternativas al dominio. En primer lugar, la confianza de estos dos autores hacia el *trabajo vivo* y la producción biopolítica puede hacernos plantear si, en verdad, no nos estaríamos encontrando ante un nuevo tipo de reformismo socialdemócrata en era de la *subsunción real*. En realidad, sus propuestas de una renta básica universal podrían interpretarse como una forma de keynesianismo posmoderno, donde esta renta, más que un acto de justo reconocimiento de la aportación de todos los individuos a la producción social, sería un dispositivo de salvaguarda del sistema económico posmoderno. La prestación de un salario social garantizado a la multitud permitiría que ésta fuera más creativa y productiva al tener unas mejores condiciones de vida, pero por otra parte, supondría el reconocimiento formal del dominio de la nueva realidad productiva. Ante esta hipótesis de si las posturas de Hardt y Negri suponen una nueva forma de reformismo frente a las nuevas condiciones de la economía posmoderna, el colectivo Tiqqun nos contesta afirmativamente. Para este colectivo el negrismo representa –se refieren a Negri y sus seguidores– el socialismo cibernético (Tiqqun, 2014: 115), que con sus propuestas de salario social garantizado consigue perpetuar al sistema de dominio: la deuda social que tendría el capital con la multitud por no reconocer su participación en la producción a través del salario universal, como creen Hardt y Negri, no sería más que una hipótesis errónea, si lo que se pretende superar es el sistema capitalista. En la medida que interpretan toda emoción, comunicación y creatividad como trabajo (Tiqqun, 2015: 127), están reconociendo ellos mismos la fuerza del capital; acaban valorizando todo lo que está fuera del valor, reconociendo la mercantilización de la vida humana.

El problema de estos distintos enfoques sobre el asunto de la emancipación radica en la noción que se tenga de hombre. Al fin y al cabo, Negri, al proceder de una tradición marxista, sigue pensando, al igual que Marx, la esencia del hombre como productiva. Si se considera al hombre un ser social productivo, necesariamente la emancipación tendrá que dibujarse en un horizonte de liberación del trabajo o de producción biopolítica. Por ello Tiqqun se muestra tan sospechoso de esa fe en el

⁹ En este sentido la figura del pobre se va a convertir en paradigmática en la trilogía de Hardt y Negri. En él se anuncia la productividad biopolítica (Hardt y Negri, 2004), pero también, su antagonismo ante la propiedad y el dominio de modernidad (Hardt y Negri, 2009: 55-71).

trabajo, porque no cree en ese tipo de naturaleza productiva de lo humano. Al igual que este colectivo francés, Jean Baudrillard, también acusó al marxismo de expandir por el mundo la fantasía de la producción en un grado más alto de eficacia que los economistas clásicos (Baudrillard, 2000). Planteaba que al intentarse hacer la crítica del modo de producción capitalista desde estas posiciones, el discurso revolucionario se impregna de productivismo. Pero no sólo del productivismo fordista clásico, sino del social, del de que todas las facetas del vivir son entendidas como trabajo, secuestradas por la fiebre del productivismo. Como señalaba el mismo Baudrillard: “La consigna general es la de un Eros productivo; riqueza social o lenguaje, sentido o valor, signo o fantasía, nada hay que no esté producido según un trabajo” (Baudrillard 2000: 9). Ignacio Castro Rey no refiriéndose al negrismo concretamente, pero sí siguiendo la estela de Baudrillard, también ha visto como el pensar desde los planteamientos marxistas, desde los de la potencialidad del trabajo como instrumento para la emancipación, se ha vuelto un canon insuperable en la metafísica occidental, del cual es muy difícil salir, y que arroja al hombre a los designios de lo social y la producción sin contar con la interioridad inmensa y riquísima que alberga todo hombre en sí mismo (Castro, 2012).

Pero las críticas al optimismo de Negri y Hardt no sólo se fundamentan en la crítica de su visión del trabajo, sino también en las potencialidades del propio cuerpo social que habita el terreno imperial con el nombre de multitud. De esta manera, el filósofo Byung-Chul Han considera erróneo situar a la multitud como un sujeto antagonista frente al dominio capitalista, pues, en la actualidad, cada uno se explota a sí mismo creyendo que vive en libertad (Han, 2014: 31). El problema para el pensador coreano radica en que la explotación se la inflige uno mismo; lo que hace que nos encontremos ante una “explotación sin dominación” (Han, 2014: ibíd.). Por otro lado, esa misma multitud no existe, ya que no se da la posibilidad de producir un “nosotros” cuando lo único que se observa en lo social es la fragmentación, el egoísmo individual y el narcisismo. Lo que produce en Han un pesimismo llevado hasta sus últimas consecuencias :

Los sujetos neoliberales de la economía no constituyen ningún nosotros capaz de acción común. La creciente tendencia al egoísmo y a la atomización de la sociedad hace que se encojan de forma radical los espacios de acción común e impide con ello la formación de un poder contrario, que pudiera cuestionar realmente el orden capitalista (...), lo que caracteriza la actual constitución social no es la multitud, sino más bien la soledad (non multtitud, sed solittudo) (Han, 2014:31-32)

Para Han no existe un sujeto político antagonista como la multitud, ni tampoco la posibilidad transformadora. Al filósofo de origen coreano, debido a sus análisis de las

sociedades neoliberales actuales en donde la fragmentación social y el miedo reinantes conducen a unos individuos narcisistas, que fluyen en la positividad intentando serpentear los obstáculos, evadiéndose de cualquier compromiso político sólido, se le podría conectar, en cierta medida, con la noción tiqquniana de Bloom como representante del cuerpo social en detrimento del multitud negriana. El Bloom, como ya hemos comentado, escenifica ese vacío de la singularidad expuesta a los vaivenes de las identidades mercantiles y postizas que rellenan la nada que es. El Bloom a pesar de verse inmerso en la fragmentación de lo social, en la multiplicidad de identidades que componen el tejido social, no es más que el retorno de la masa, del hombre masa, disfrazado de diferencia. Una masa que ni siquiera es una masa. En ella no hay un espíritu o alma (Han, 2014: 26). Masa en todo caso como caos, turba o muchedumbre –en el sentido despectivo de los clásicos de la psicología social o de masas– que en su diversidad de lo igual es indiferenciada. Esta tesitura se impone con mayor claridad en el mundo digital y sus dispositivos tecnológicos, pues la masa en su fragmentación, producción de mensajes y discursos sólo genera “ruido”; constituyéndose esta “masa-no masa” en un enjambre digital (Han, 2014).

Este enjambre digital constituye para Byung-Chul Han desde una concepción pesimista la forma en que se da la comunicación en nuestros días. Para Han vivimos en una *sociedad de la transparencia o del cansancio*, donde el exceso de información y transparencia en el vivir produce una vertiginosa rapidez en las formas en que funcionan nuestras vidas. Asentadas en el exceso de positividad, donde la negatividad entendida hegelianamente como esa fuerza que nos interpela o que nos hace plantearnos las cosas, que nos hace sentir la vida en su totalidad con la experiencia del sufrimiento, no irrumpe (Han, 2013). El poder se siente cómodo aquí. Se sabe poderoso. Sabe que la sociedad positiva nunca le atacará, que en la positividad se asienta su nueva lógica de acumulación relacionada con el consumo, el trabajo inmaterial y la economía de los cuidados y de los saberes, mientras que teme, por el contrario, a la negatividad: ésta concebida como despertar de la conciencia política, encarnada en el sufrimiento y el dolor que en última instancia forjan el antagonismo.

Esta sociedad anestesiada, en la que el exceso de positividad y de comunicación no permiten la generación y consolidación de un antagonismo auténtico, puede recordarnos a la hipótesis baudrillardiana planteada a finales de los setenta “del fin de lo social”. El asentamiento de una sociedad muerta; de seres muertos:

Estamos efectivamente más en lo social, es decir, en la deyección pura, en el atasco fantástico del trabajo muerto, de las relaciones muertas instanciadas en las burocracias terroristas, de los lenguajes y de los sintagmas muertos –incluso los términos de “relación” y de “contacto”

tienen ya algo muerto, y algo de la muerte– (...) No se puede decir que lo social muere, puesto que es ya desde este momento la acumulación de lo muerto. (Baudrillard, 2012: 177-178)

¿Cómo escapar de esta mortalidad viviente que es la *subsunción real de la vida en el capital* si ya no es posible lo político, el antagonismo y la negatividad que golpean la realidad, ya sea en forma de dialéctica hegeliana o sin ella? La respuesta desde estas posiciones parece clara y pesimista a la vez: no hay respuesta, no hay solución en este mundo de dominio; salvo en el vértigo de *dejar de ser*, de estar sujeto a esa estructura de poder que nos subjetiva y nos otorga el sentido vital, es decir, la muerte para dejar de estar sujeto al dominio: para dejar de ser sujeto. Baudrillard responde a las preguntas de manera aguda pero excesivamente nihilista, negando cualquier oposición al poder. Ya no es sólo que el antagonismo no irrumpa en estas sociedades contemporáneas, sino que si lo hiciese provocaría la retroalimentación del poder:

El reto no es una dialéctica, ni un enfrentamiento respectivo de un polo a otro, de un término a otro, en una estructura plena. (...) Es la del abandono de las posiciones de valor y de las posiciones de sentido. El protagonista del reto está siempre en posición de suicidio, pero de un suicidio triunfal: es por la destrucción de valor, por la destrucción de sentido (...) el reto es siempre el de que no tiene sentido, nombre, ni identidad a lo que se prevale de sentido, de nombre, de identidad(...) sólo esa reversión puede poner fin al poder, al sentido, al valor, y jamás, ninguna relación de fuerzas, por favorable que sea, puesto que entra en una relación, polar, binaria, estructural, que recrea por definición un nuevo espacio de sentido y de poder (Baudrillard, 2012: 174-175).

Baudrillard nos deja desesperanzados. No hay más elección: o la muerte o la locura. Intentar rearmarse en este mundo sería bailarle el juego al poder. Cualquier frente opositor que intentara plantarle cara al poder sería reabsorbido por el mismo sistema. Sólo la locura, entendiéndola como dejar de ser lo que se es, yendo más allá de todo valor e identificación y no reafirmar cualquier negatividad sea dialéctica o no contra el poder parecen ser las únicas salidas.

Para Tiqqun, lectores avanzados de Baudrillard, esta locura sería plantear en sus términos una “huelga humana”. Esto es ausentarse del sentido que nos otorga el poder, romper con lo que está previsto, aglutinándose en eso que denominan como el Partido Imaginario. Ellos afirman que en todo Bloom existe la posibilidad de despegarse de las identidades que rellenan su vacío, y desde ésta desnudez, poder llegar a ser candidato potencial del partido (Tiqqun, 2005). El Partido Imaginario no

tiene otra finalidad que no sea acabar con el Imperio y su producción biopolítica (Tiqqun, 2014: 39). Su naturaleza desborda cualquier constricción identitaria, ya que este tipo de partido no se sustenta en ningún sujeto, cuerpo o sustancia (Tiqqun, 2014: 41). Es una no sustancia irrepresentable que rechaza incluso los disfraces representativos investidos de una supuesta negatividad –la supuesta izquierda social o movimentista–, puesto que la representación le haría caer capturado en el sentido del orden imperial (Tiqqun, 2014: 42). El Partido Imaginario, en definitiva, podría ser definido como ese conjunto de lugares, sensibilidades y prácticas de los desertores de la vida trivial que impone el Imperio (Tiqqun, 2009: 82-83). Su comunismo es la praxis diaria de los miembros del partido, algo totalmente distinto al comunismo de las multitudes negrianas productivas, pues este comunismo no se fundamenta “en la elaboración de nuevas relaciones de producción, consiste más bien en su abolición” (Tiqqun, 2009: 83). Por ello el objetivo del colectivo Tiqqun no es liberar al trabajo del capital –para ellos esta tarea resulta imposible– sino buscar nuevas conexiones que exploren nuevos mundos y produzcan otro sentido: una nueva comunidad alternativa.

Tal vez, ésta, al fin y al cabo, sea la única salida; la única revolución posible: el salir de las lógicas de sentido con las que el poder nos constrañe en su cuadrícula y buscar otras. Apuesta arriesgada sin duda alguna, pues los sombríos rincones de la locura están cercanos. Algunos, como hemos expuesto, partiendo de las lógicas de subsunción han visto, aún así, la posibilidad de la liberación en las potencialidades de la producción, sin saber que es ésta misma producción el carburante del capital en tanto que nos encontramos en la fase de la subsunción vital. Por ello, la aporía nuestra se sustenta en cómo salir de los marcos de la identidad y de las lógicas del sentido que nos dota el poder, sin que, por ello, debamos pagar el precio del abandono de la existencia, la locura o la generación mediante nuestros deseos y nuestra actividad productiva de una postura retroalimentadora del sistema vigente. No creo que exista una mayor dificultad en el pensar sobre el dominio presente que la repuesta a este rompecabezas.

BIBLIOGRAFÍA

ALBIAC, Gabriel (2001). *Desde la incertidumbre, pasado lo político pensar contra la izquierda y la derecha*, Barcelona: Plaza & Janes Editores.

ARCOS, Israel (2016). “El Leviatán como aparato de captura: una perspectiva materialista sobre la forma Estado desde Marx, Althusser, Foucault y

Deleuze". *Inguruak: Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 60, pp. 87-101.

BAUDRILLARD, Jean (2000). *El espejo de la producción*, Barcelona: Gedisa.

— (2012). *Cultura y simulacro*, Barcelona: Editorial Kairós.

BOUTANG, Yann Moulier (2004). "Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo", en RODRIGEZ, Emmanuel y CEDILLO, Raúl (Ed.). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid: Traficantes de Sueños.

CASTRO, Ignacio (2012). *Sociedad y barbarie*, España: Melusina.

COMITÉ INVISIBLE (2011). *La insurrección que viene*, España: Melusina.

DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa.

DELEUZE, Gilles (2006). "Post-scriptium sobre las sociedades de control" en *Conversaciones (1972-1990)*, Valencia: Pre-textos.

GUATTARI, Félix (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid: Traficantes de sueños.

GUATTARI, Félix y NEGRI, Antonio (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid: Akal.

HAN, Byung-Chul (2013). *La sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder.

— (2014). *En el enjambre*, Barcelona: Herder.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2003). *El trabajo de Dionisos*, Madrid: Akal.

— (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona: Debate.

— (2005). *Imperio*, Barcelona: Paidós.

— (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid: Akal.

HARVEY, David (2004). *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal.

- LAZZARATO, Maurizio (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- MARX, Karl (1971). *Libro I capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*, México: Siglo XXI.
- (1972). *Elementos fundamentales para la crítica económica política, (borrador) 1857-1858 (Vol.2)*, Madrid: Siglo XXI.
- NEGRI, Antonio (2006) *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Madrid: Akal.
- TIQQUN (2005). *Teoría del Bloom*, España: Melusina.
- (2009). *Llamamiento y otros fogonazos*, Madrid: Acuarela & A. Machado.
- (2012a). “Podría surgir una metafísica crítica como ciencia de los dispositivos...” en DELEUZE, Gilles y TIQQUN (2012). *Contribución a la guerra en curso*, Madrid: Errata naturae.
- (2012b). *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita/“Hombres-maquina: modo de empleo*, Madrid: Acuarela & A. Machado
- (2014). *Esto no es un programa*, Madrid: Errata naturae.
- (2015). *La hipótesis cibernética*, Madrid: Acuarela & Machado.
- VERAZA, Jorge (2009). *Subsunción real del consumo al capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*, México: Ítaca .