

EL CONCEPTO DE “PRODUCCIÓN BIOPOLÍTICA”:  
ALCANCES Y LÍMITES DE LA PROPUESTA AUTONOMISTA  
The concept of “biopolitical production”: scopes and  
limitations of the autonomism’s approach

*Ariel Fazio*  
*Universidad de Buenos Aires – CONICET*  
*erdosain@gmail.com*

RESUMEN: Los intentos por ampliar el espacio de lo político es una de las principales características del autonomismo italiano como corriente de la filosofía política contemporánea. En esta línea, el concepto de “producción biopolítica” resulta un importante aporte, en tanto permite la redefinición de las prácticas políticas más allá de lo propiamente estatal. Sin embargo, los últimos planteos de Hardt y Negri definen dichas prácticas por oposición a lo estatal (y no ya con “independencia a”), en una suerte de esencialismo negativo que sólo puede reducir las posibilidades transformadoras de las nuevas herramientas conceptuales que requiere el actual contexto biopolítico.

*Palabras clave:* **biopolítica / autonomismo italiano / Estado / cambio social**

ABSTRACT: The attempts to expand the definition of politics is one of the main contributions of Italian autonomism to contemporary political philosophy. Along this line, the concept of “biopolitical production” is an important improvement, as it allows the redefinition of political practices beyond the State itself. However, recent proposals of Hardt and Negri define such practices in clear opposition to State, in a sort of negative essentialism that can only reduce the transformative possibilities of new conceptual tools required by current biopolitical context.

*Keywords:* **biopolitics / italian autonomism / State / social change**

Para Foucault, la era del biopoder se caracteriza por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida, siendo la anatomopolítica la manera de afectar funcionalmente a los individuos, al tiempo que la biopolítica hace lo propio con las poblaciones. De ahí la ya conocida distinción por medio de la fórmula “dejar morir, hacer vivir”: la norma permite aplicar a la totalidad de la sociedad una distinción permanente entre lo normal y lo patológico, imponiendo “un sistema de normalización de los comportamientos y las existencias, el trabajo y los afectos”<sup>1</sup>. Se trata de un poder disciplinario actuando sobre los cuerpos y de un poder biopolítico actuando sobre la especie, en contraposición con aquel poder soberano que únicamente administraba la muerte y el castigo.

Este cambio de paradigma –de la soberanía al biopoder– implica, de acuerdo con J. Revel, al menos dos consecuencias importantes para la teoría política: en primer lugar, la necesidad de redefinir la analítica de los poderes que tradicionalmente se pensó en torno a la soberanía estatal y, en segundo lugar, el cuestionamiento de la centralidad excluyente del Estado. En esta línea, no resulta osado afirmar que el autonomismo italiano es una de las corrientes de la filosofía política contemporánea que con mayor fuerza de voluntad asumió el compromiso de intentar superar “las teorías jurídicas y las doctrinas políticas incapaces de dar cuenta de las relaciones de poder y las relaciones de fuerza en el enfrentamiento de los saberes y las luchas reales”<sup>2</sup>.

En efecto –con la *Posdata a las sociedades de control* de Deleuze y el desarrollo del “trabajo inmaterial” como mediaciones–, el autonomismo toma al biopoder como punto de partida del problema político en la actualidad, y avanza en su planteamiento a través de la reapropiación de un concepto marxiano: el de “subsunción”.

Esta noción –que etimológicamente significa tanto “inclusión” como “subordinación”– es trabajada por el propio Marx en los capítulos sobre “Plusvalor absoluto y relativo” de *El capital*, y más especialmente en los primeros manuscritos (*Grundrisse*) y en el *Capítulo VI Inédito*. Muy rápidamente: el filósofo alemán desglosa el concepto en subsunción formal y subsunción material o real, asociando el primero a la producción de plusvalor absoluto –es decir, aquel que se da por la prolongación total del trabajo (por ejemplo, aumentando la jornada laboral o el número de trabajadores)– y el segundo al plusvalor relativo –que

se da por la reducción del trabajo necesario, es decir, aumentando la productividad, sea directa o indirectamente (por ejemplo, a través de la incorporación de tecnologías o de técnicas gerenciales)–. En efecto: “la producción de plusvalía relativa supone, pues, un régimen de producción específicamente capitalista, que sólo puede nacer y desarrollarse con sus métodos, sus medios y sus condiciones”<sup>3</sup>. La subsunción real del trabajo al capital es una consecuencia de la producción específicamente capitalista. Es, de hecho, el máximo exponente de la enajenación: el hombre es un engranaje más de la maquinaria, que “queda reducido a una actividad abstracta y un vientre”<sup>4</sup>.

Entonces, en un contexto de posmodernización de la economía (donde “producir significa cada vez más construir cooperación y comunidades cooperativas”; lo que, vale la pena aclarar, se da a través de “redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas”, es decir, por la mayor incidencia del trabajo inmaterial) y en el marco de las sociedades de control, surge el planteo de Hardt y Negri: “habría que considerar el capitalismo posmoderno desde la perspectiva de lo que Marx denomina la fase de subsunción real de la sociedad al capital”<sup>5</sup>: *subsunción de la vida*. El problema del biopoder es, desde la perspectiva del autonomismo italiano, el problema de la subsunción de la vida al capital. De ahí que “la” pregunta política, “¿qué hacer?”, deba lidiar con estos dos términos que se autoimplican: inclusión y subordinación. ¿Qué hacer si estamos subordinados porque estamos incluidos?

Una posible respuesta puede ir de la mano del concepto de “producción biopolítica”: a través de él, la producción de formas de vida, mediada o no por la producción de mercancías, puede ser presentada como uno de los principales objetivos que adquiriría lo político en la actualidad y que, por supuesto, deberían adquirir las prácticas de resistencia. Al tiempo que el posfordismo subsume la totalidad de la vida al capital, la vida misma puede comenzar a pensarse como “el lugar de una producción de subjetividad [que pueda darse] como momento de desujeción”<sup>6</sup>.

En el simposio “Sobre la idea del comunismo”, que organizaron Žižek y Badiou en 2009, Hardt y Negri presentaron sendas conferencias vinculando la “producción biopolítica” al problema de la “ética comunista”: es decir, procuraron abordar la cuestión del qué y el cómo

1. J. Revel, *Diccionario Foucault*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 106.

2. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 257.

3. K. Marx, *El Capital. Tomo I*, trad. W. Roces, México, FCE, 1968, p. 426.

4. *Idem*.

5. A. Negri y M. Hardt, *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 260.

6. *Ibid.*, p. 37.

de la transformación social en el contexto biopolítico. En ambos desarrollos, la relación con el Estado adquirió un lugar central. Lamentablemente, para avanzar sobre lo ético terminaron desconociendo lo político.

Las dos conferencias procuraron desarrollar los lineamientos para una práctica revolucionaria en la actualidad. En ambas, el problema de cómo debe interpretarse la obra de Marx es tema recurrente, especialmente en relación a los textos de juventud. Esto no llama la atención, por supuesto, ya que es justamente en los textos de juventud donde se pueden encontrar las bases éticas y ontológicas del marxismo. Sin embargo, ambas intervenciones intentan separarse de cualquier lectura humanista, en un movimiento interpretativo por lo menos difícil. En efecto: ¿cómo responder la pregunta sobre “qué es una ética comunista” sin asumir la ontología propuesta por Marx, según la cual el hombre se define a partir de la producción libre y conciente (tal el sentido del concepto marxiano de “ser genérico”)?

“Ser comunistas significa estar contra el Estado. El Estado es la fuerza que organiza, siempre normalmente y sin embargo siempre excepcionalmente, las relaciones que constituyen el capital y disciplinan los conflictos entre los capitalistas y la fuerza laboral proletaria”<sup>7</sup>. Negri se preocupa por aclarar que esta oposición respecto al Estado no significa no estar (o significa también estar) en contra de lo privado (y del mercado), ya que la suya se trataría de una suerte de tercer posicionamiento donde “el manejo común de lo común” es el único camino suficientemente puro a la revolución. La idea es sencilla (tan sencilla que no resulta ni por asomo novedosa): lo privado y lo público, el mercado y el Estado, son parte de una misma organización de la producción y de la vida, o más simplemente, son el capitalismo; de ahí que, ante la necesidad de algún tipo de ética y ante el miedo al “esencialismo” del joven Marx, se introduzca la figura del Estado como una brújula que, por oposición, permitiría guiar las prácticas revolucionarias.

Otro tanto sucede respecto a la propiedad. En el planteo de Hardt, centrado en la relación entre trabajo inmaterial y producción biopolítica, “lo común” vuelve a ponerse en el lugar de una síntesis no dialéctica frente al binomio privado-público, el cual se presenta asociado al concepto de propiedad en general. Nuevamente, la cita a Marx y la dudosa apropiación reinterpretativa: donde Marx dice “El comunismo es la superación positiva de la propiedad privada como autoenajena-

ción humana y, por ende, la verdadera apropiación de la esencia humana...”, Hardt comenta “a mi entender, el término apropiación lleva a interpretaciones erradas porque Marx no está hablando de capturar algo que ya existe, sino más bien de crear algo nuevo”<sup>8</sup>, y de ahí termina afirmando que “el comunismo concebido apropiadamente es la abolición no sólo de la propiedad privada, sino además de la propiedad privada como tal”.

Como paréntesis, podemos marcar lo peligroso que pueden resultar este tipo de planteos en términos prácticos: por caso, el de Hardt le quitaría en un solo movimiento cualquier incidencia política positiva al *copyleft* que, es sabido, puede avanzar sobre la propiedad privativa sólo desde el respeto a la propiedad (a propósito, recordemos que, en *Multitud*, el movimiento del software libre es mencionado como uno de los casos paradigmáticos de las prácticas de resistencia en el posfordismo). Pero al nivel de la discusión propuesta por Hardt y Negri en el citado simposio, resulta más atinado remarcar lo obvio. Cambiaron una política vaciada de ética por algo peor: una ética vaciada de política. Ante el problema de la falta de dirección ética de la multitud (una de las principales críticas a *Imperio*), las intervenciones recientes proponen una brújula que, por oposición a lo real, procura no ya crear contraejemplos a lo normal, sino lisa y llanamente, discurrir sobre “lo político” desde el orgullo que procura un alma bella. Es, mal que nos pese, la ética del trotskismo universitario. Aquella que sólo puede sostenerse de forma sincera en ciertos ambientes privilegiados: la universidad (obviamente) o, para el caso que nos ocupa, Europa.

Sin embargo, creemos que lo más interesante del autonomismo en general, y de los aportes de Hardt y Negri en particular, es el planteamiento del problema. Tanto *Imperio* como *Multitud* propusieron un abordaje que, desde la filosofía política, se nutre de numerosas experiencias epistemológicas: la subsunción real de la vida al capital adquiere pleno sentido en la combinación “sociedades de control”, “posmodernización de la economía” y “producción biopolítica”. De Marx a Foucault, la autoimplicación de “inclusión” y “subordinación” es con lo que hay que lidiar.

Retomando a Judith Revel, las posibilidades de resistencia están dadas a partir de que la vida puede comenzar a pensarse como lugar de “una producción de subjetividad como momento de desujeción”. Foucault vio claramente esto. Desde aquí se explica su interés por el estoicismo, y particularmente por la “ética del cuidado de sí” como

7. A. Negri, “El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica” en: A. Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 158.

8. M. Hardt, “Lo común del comunismo” en: A. Hounie (comp.), *op. cit.*, p. 240.

herramienta política. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la “producción de subjetividad” no puede, por sí sola, resolver el problema. Los intentos por darle el carácter de única respuesta llevan, inevitablemente, al liberalismo: el sujeto moderno del *cogito* subsume al sujeto clásico del *logos*.

Aun así, sigue siendo una herramienta fundamental, en tanto la pregunta “¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?”<sup>9</sup>, que Foucault plantea en *¿Qué es la Ilustración?*, resulta de vital importancia en el contexto biopolítico. En efecto, es a partir de esta pregunta que puede comprenderse la construcción del concepto de “crítica”, al cual van a referir tanto la filosofía como política de la verdad, como las prácticas de la libertad (y por ende las resistencias). A este respecto, la primera definición que aparece en *¿Qué es la crítica?* (1978) es especialmente demostrativa: “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho a interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus efectos de verdad; (...) el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva”<sup>10</sup>. Es decir, en tanto que supone una doble interrogación de la verdad al poder y del poder a la verdad, la crítica será común a la práctica intelectual (filosofía) y a la práctica política (resistencia), y también la piedra de toque para plantear la cuestión ética en el problema de la verdad y de su relación con el poder.

Ahora bien, al igual que en Nietzsche, el problema de la verdad no es meramente epistemológico: al contrario, responde a una ontología del poder. Foucault caracteriza a la crítica como una actitud, literalmente, una ontología crítica de nosotros mismos que “es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento”<sup>11</sup>. Así, la crítica trasciende las fronteras de la filosofía para aplicarse igualmente a las prácticas concretas.

El *ethos filosófico* se constituye como una “actitud límite” y una “actitud experimental”. Actitud límite en oposición al proyecto kantiano: se trata de preguntar qué límites contingentes y arbitrarios se presentan como necesarios y obligatorios para intentar franquearlos. Actitud experimental en oposición al proyecto moderno: se trata de abandonar

los proyectos que pretenden ser globales y radicales para intentar realizar lo que es posible. En pocas palabras, la crítica tendría como objetivo fundamental “la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la política de la verdad”<sup>12</sup>. Tal su función esencial. Sin embargo, la crítica así concebida todavía mantiene su carácter negativo: al fin de cuentas, dado que la negación de “lo dado” supone infinitas posibilidades alternativas, se plantea la pregunta: “¿qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor?”<sup>13</sup>.

Pues bien, Foucault apunta a otra cosa. El intento de Foucault pasa por redefinir ciertas nociones comunes para que la vida pueda ser pensada como políticamente productiva. Pero esto no significa que esa politicidad esté librada al “azar” de las afecciones individuales: “más allá del bien y del mal” no significa “más allá de lo bueno y lo malo”. La actitud histórico-crítica es un concepto ético-político y, como tal, refiere a “la virtud en general”. La remisión a la ética estoica es esclarecedora a este respecto, en tanto que el fortalecimiento de la voluntad a partir de la justa relación con el *cosmos* es lo que permite ampliar el margen de lo verdaderamente posible.

Ahora bien, en su conferencia *Cómo volver a empezar... desde el principio*, Žižek discute principalmente con Negri. Muy brevemente: sostiene que es posible reactualizar la Idea comunista, a partir del “inestable capitalismo”, para terminar afirmando que “el enemigo ya no es el Estado, sino un flujo que se revoluciona permanentemente...”. Y rápidamente agrega: “si uno no tiene una idea de con qué reemplazar el Estado, no tiene derecho a sustraerse/apartarse del Estado... la verdadera tarea debería consistir en hacer que el Estado mismo funcionara de un modo no estatal”<sup>14</sup>. Y aunque con sincero entusiasmo hacemos propias las palabras del filósofo esloveno, aparece una pregunta inevitable que nos excede por completo: *¿puede existir el cosmos en el siglo XXI?*

9. M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en: M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, trad. A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 335.

10. M. Foucault, “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)” en: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006.

11. M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, *op. cit.*

12. M. Foucault, “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, *op. cit.*

13. M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, *op. cit.*

14. S. Žižek, “Cómo volver a empezar... desde el principio” en: A. Hounie (comp.), *op. cit.*, p. 242.

