

BIOPOLÍTICA Y EMANCIPACIÓN EN MARX¹

1. Introducción

Me interesa la filosofía como crítica, y la filosofía política como *crítica de la política*, entendida como ejercicio del poder y lucha contra el mismo. Por tanto, como crítica de la dominación, de sus condiciones de posibilidad y necesidad, de sus formas y metamorfosis; y también de los discursos y representaciones en los que se presenta. Y crítica de la emancipación, de sus alternativas y estrategias, de sus horizontes de esperanza; y de los discursos realistas o utópicos en que aparece. O sea, en ambos casos, la dominación y la emancipación, me interesan en su doble aparición: como realidades empíricas, existenciales, y como discursos, descriptivos o normativos.

En las últimas décadas el pensamiento filosófico ha focalizado, aislado y escrutado un campo particular de la dominación política, la ejercida directamente sobre la vida, sobre el cuerpo. Esto es un paso más, en extensión y profundidad, del análisis crítico de la dominación. Está bien distinguir, identificar e individualizar los distintos lugares donde nace el poder político; está bien añadir a la dominación genuina de la “política”, que nace en su seno, las formas que tienen otros orígenes, como la “socio-política”, la “geo-política” y ahora la “bio-política”. Son formas diversas de la dominación, mediaciones de la misma, sin cuya conciencia se oscurece la esencia misma de una política. Y, sobre todo, sin su conocimiento se infantiliza la lucha por la emancipación.

Pero un nuevo campo de crítica, en nuestra época, siempre tiene el riesgo de devenir una “disciplina”. ¿Quién sabe? Hasta es posible que pronto haya revistas, congresos y hasta alguna “cátedra de biopolítica”, aunque sólo sea por la asociación con la “bioética”². Quiero decir que este nuevo, o renovado, campo de reflexión filosófica ya corre el riesgo, a pocas décadas de su

¹ Conferencia en la PUCP (Lima) en Febrero de 2013.

² Me temo que ya los haya (no miro la hemeroteca para no encontrar nuevos motivos para la deserción).

constitución, de convertirse en lo que nunca debiera ser, una “escuela”, nombre caritativo de la secta. Si Dios no lo remedia, y no parece estar por estas cosas, pronto quedará definitivamente clausurada: en contenido, método, autores y tendencias estratificadas. Las exigencias actuales de saber mucho y leer poco favorecen esta escolarización.³

Sería una pena que la crítica filosófica sucumbiera al márquetin cultural, porque lo biopolítico se nos revela como uno de los campos privilegiados para comprender la dominación del capitalismo postfordista, global o de consumo, como se le quiera llamar (yo lo llamaré *socialcapitalismo*). Diría más: diría que hoy la *crítica de la biopolítica*, como ayer la *crítica de la economía política*, es la mejor manera de acercarnos a la comprensión del capitalismo, y tal vez la única para legitimar su radical rechazo. Y ello porque el mismo capitalismo ha puesto la vida como valor supremo, como referente último de legitimación de las prácticas, comportamientos, creencias y fines humanos; no es ajeno a ello el endiosamiento de Nietzsche. Así, cuando la crítica de la biopolítica lo presenta enfrentado a la vida, es como mejor revela su esencia.

El dominio del cuerpo, y la relación del mismo con la propia lógica capitalista, no es invención de Foucault; todo el freudomarxismo había trabajado esa perspectiva, basta recordar a Marcuse. Pero yo aquí quiero ir más lejos y mostrar: 1) que esa crítica ya estaba en Marx, a veces presente y otras en hueco en sus textos; 2) que en los textos económicos de Marx, tanto en los *Grundrisse* como en el *Capital*, la biopolítica estaba mejor centrada (como crítica al capitalismo) que en las sucesivas oleadas de críticos de la biopolítica, por quedar ligada a la “explotación”.

Dos aclaraciones. Primera: entiendo que en política hay dos formas de dominación, la *opresión* y la *explotación*. Las dos se dan en el capitalismo, pero aquí la más esencial es la explotación, porque el capitalismo depende directamente de ella, en el fondo consiste en ella, es su alma. Pues bien, en la filosofía actual sobre la biopolítica *domina* la perspectiva de la “opresión”; esto

³ Pueden verse artículos y libros recientes en que se va cerrando la lista de socio-fundadores miembros del club, a partir del presidente de honor (que no habría aceptado el cargo), Michel Foucault, y de sus diádocos (Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Toni Negri, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, etc...).

es obvio, es empírico, y es así incluso en Foucault. Esta hegemonía de la opresión, de esta figura de la dominación no exclusiva del capitalismo, conlleva que su crítica no implique inmediatamente a este modo de producción.

Segunda aclaración: este desplazamiento hacia la crítica de la opresión va de la mano con la hegemonía de la crítica cultural al capitalismo actual; es una crítica a que no cumpla su ideal de libertad, igualdad y fraternidad, pero no una crítica a su esencia, que incluye ese ideal. Por ejemplo, es una crítica a que no cumpla con los “derechos humanos”, con lo cual su ideal queda incuestionado. Esto ya lo hicieron Horkheimer y Adorno al reeditar *Dialéctica de la ilustración*: les bastó sustituir media docena de términos para que la crítica, en lugar de dirigirse al capitalismo, se dirigiera a la sociedad industrial, a la máquina. A la totalidad, que incluía el socialismo (estaliniano). La radicalización de la crítica a la opresión puede dejar indemne la crítica a la explotación. Tal vez por eso se ignora bastante a Marx como referente de autoridad en esta corriente de pensamiento. Pocos autores ven en sus análisis del trabajo asalariado elementos de una *crítica de la bio(logía) política*.

2. La biopolítica en nuestro tiempo.

Las más potentes reflexiones sobre biopolítica en los últimos años confiesan su deuda con Michel Foucault. Hacen bien en reconocerlo; no podrían ocultarlo. Por tanto, por aquello de que “donde hay patrón no manda marinero”, vayamos a ese referente aceptado como autoridad.

2.1. (*De espejo de virtudes a artesano de la vida*). Suele aceptarse que el término «biopolítica» fue, si no introducido sí al menos conceptualizado, por Michel Foucault en un curso que dio en la década de los setenta en el *Collège de France*⁴, dedicado a las transformaciones del concepto de «población» entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Para Foucault, fue en aquel momento cuando la vida -la vida en cuanto tal, la vida como mero proceso

⁴ M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, 1989 (post.), pp. 71-83; trad. esp, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.

biológico- comenzó a ser gobernada y administrada políticamente. Los textos de referencia de Foucault, que dan cierta unidad a los diversos discursos sobre la biopolítica, son los de estos cursos (*Defender la sociedad*⁵, *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*), y algunos otros que desarrollan esta idea, como *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, donde por primera vez aborda el tema centrado en la xenofobia. Tal vez sea el texto *Defender la sociedad* el más referido por los autores que inspira. Yo creo, de todos modos, que las bases de la crítica de la biopolítica las fija ya Foucault en su conferencia sobre *La naissance de la médecine sociale*. En este texto ya dice: “Je soutiens l'hypothèse qu'avec le capitalisme on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais que c'est précisément le contraire qui s'est produit; le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le biopolitique qui importait avant tout, le biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité biopolitique; la médecine est une stratégie biopolitique”.

Vemos que de este modo Foucault aísla una nueva y específica forma de dominación, que se ejerce por el control y disciplina del cuerpo, y la convierte en objeto de estudio. Intenta comprender ese mecanismo de “socialización”, su origen y dispositivos, a partir de unas cuantas hipótesis “generalmente aceptadas”.

Foucault sitúa la biopolítica en el capitalismo, tesis a la que nunca renunciará; incluso alude a una tesis marxista de fondo, a saber, la concepción política del cuerpo como “fuerza de trabajo”; pero no la profundiza, sino que toma distancia respecto a ella. Le interesa señalar el cambio del control social: no ha sólo desde la ideología, desde la conciencia, desde el alma, sino desde el cuerpo. Y pone en relación la disciplina del cuerpo con la “fuerza

⁵ Traducido en Buenos Aires, Altamira, 1996, con el título *Genealogía del racismo*.

productivas”, un objeto social. Pero ni aquí ni en ninguna otra obra se detiene a diseccionar los dispositivos de dominación de esa fuerza productiva. Aquí no hace lo que es habitual en sus textos: desmenuzar las formas de dominación en las diversas instituciones y prácticas de la sociedad capitalista.

Esta resistencia de Foucault es tan general que me lleva a pensar que es conscientemente asumida, que es su forma de resistirse al mecanicismo economicista; quiere mostrar la especificidad de cada forma de dominación, sin reducirlas al referente económico. Creo que hay en Foucault una voluntad consciente de separarse del reduccionismo economicista dominante en el marxismo; una consciente pretensión de romper la totalidad, como la historia, aislando sus momentos. En el texto que comentamos se ve en su consideración del estudio de la medicina social y su historia, enfatizando la “autonomía del poder médico”, mostrando que en su origen la medicina no se ha preocupado del cuerpo en tanto que fuerza de trabajo: “La médecine ne s'intéressait pas au corps du prolétaire, au corps humain, comme instrument de travail. Ce ne fut pas le cas avant la seconde moitié du XIXe siècle, quand s'est posé le problème du corps, de la santé et du niveau de la force productive des individus”.

Distinguiendo tres etapas en la medicina social, que llama “medicina de Estado”, “medicina urbana” y “medicina de la fuerza de trabajo”, considerará que las dos primeras tienen poco que ver con una dominación instrumental para la explotación. Nos dice: “Cette médecine d'État, qui est apparue avec une certaine précocité, puisqu'elle a existé avant la création de la grande médecine scientifique de Morgagni et Bichat, n'a pas eu pour objectif la formation d'une force de travail adaptée aux nécessités des industries alors en développement. Ce n'est pas le corps des travailleurs qui intéressait cette administration publique de la santé, mais le corps des individus eux-mêmes qui, par leur réunion, constituent l'État. Il ne s'agit pas de la force de travail, mais de la force de l'État face à ces conflits, sans doute économiques mais aussi politiques, qui l'opposent à ses voisins. À cette fin, la médecine doit perfectionner et développer cette force étatique. Cette préoccupation de la médecine d'État englobe une certaine solidarité économique-politique. Il serait

donc faux de la vouloir lier à l'intérêt immédiat d'obtenir une force de travail disponible et vigoureuse”.

Esta posición de Foucault no está exenta de ambigüedad, pues por un lado reitera continuamente la relación entre biopolítica y capitalismo, mientras que por otro la preocupación por el dominio del cuerpo va más allá de las exigencias de la producción. La distinción entre “cuerpo del individuo” y “cuerpo del trabajador” revela esa distancia.

Algo parecido ocurre con la “medicina urbana”. Reconoce que esta medicina está ligada a la constitución de las ciudades en importantes centros comerciales, en sedes de mercados; y reconoce que en el desarrollo de las villas aparece una importante masa de población obrera y pobre, (que acabaría transformándose en el XIX en proletariado), urgiendo importantes revueltas e inestabilidad, poniendo a la orden del día la necesidad de un poder político capaz de poner orden y seguridad. O sea, las villas se constituyen y desarrollan con referentes económicos. Pero Foucault busca aislar y diferenciar en ellas otras necesidades relativamente autónomas: el miedo, la angustia, ante las enfermedades que aparecían, problema de los cementerios... Ese conjunto de problemas está en la base de la medicina urbana, con nuevos criterios y técnicas de aislamiento, de purificación, de expulsión, en definitiva, de protección. Una medicina que no pretende tanto curar el cuerpo como proteger la población; que no incide tanto sobre el cuerpo humano sino sobre las cosas que son el medio a través del cual se propaga el contagio: “La médecine urbaine n'est pas réellement une médecine de l'homme, du corps et de l'organisme, mais une médecine des choses: de l'air, de l'eau, des décompositions, des fermentations; c'est une médecine des conditions de vie du milieu d'existence”.

De ahí que Foucault enfatice que esa medicina urbana no ha excluido a los pobres sino la pobreza: “Ce qui caractérise la médecine urbaine française, c'est le respect de la sphère privée et de la règle de n'avoir pas à considérer le pauvre, la plèbe ou le peuple comme un élément menaçant de la santé publique. À ce titre, le pauvre, l'ouvrier n'ont pas été pensés de la même

manière que les cimetières, les ossuaires, les abattoirs, etc.” Y esto no por conciencia humanitaria, sino por necesidades económicas; los pobres eran útiles, tan útiles que no podía vérselos como peligro real. Ellos llevaban a cabo la actividad económica y social, incluida las tareas de higiene... En última instancia aparece casi siempre el referente económico, pero sin reduccionismos mecánicos, y en todo caso no exclusivamente capitalista.

Con el progresivo desarrollo del capitalismo las cosas van cambiando. El cambio más visible, para Foucault, es la constitución de las masas populares en una fuerza política peligrosa, capaz de potentes revueltas, de amenazar el régimen. La epidemia del cólera de 1832 genera una angustia enorme que lleva a intervenir sobre la higiene y salud de la plebe: “A partir de cette époque, on décide de diviser l'espace urbain en secteur riches et en secteurs pauvres. On considère alors que la cohabitation entre pauvres et riches dans un milieu urbain indifférencié constituait un danger sanitaire et politique pour la cité. C'est de ce moment que date l'établissement de quartiers pauvres et de quartiers riches. Le pouvoir politique commença alors à intervenir dans le droit de la propriété et de l'habitation privée. Ce fut le moment du grand réaménagement, sous le second Empire, de la zone urbaine de Paris”. Es decir, aunque la economía esté en el fondo de las revueltas, las prácticas biopolíticas, aquí en el campo de la medicina, responden a objetivos inmediatos políticos de estabilidad.

Por último, la “medicina de la fuerza de trabajo”, que Foucault sitúa en Inglaterra, al igual que las dos anteriores eran situadas de forma preferente en Alemania y Francia”. Destaca la peculiaridad de que sea la última estrategia, el momento final: “La médecine des pauvres, de la force du travail ou de l'ouvrier n'a pas été le premier objectif de la médecine sociale, mais le dernier. En premier lieu, l'État, puis la cité, enfin les pauvres et les travailleurs ont été l'objet de la médicalisation”. Esta medicina viene de la mano de la aparición del proletariado. No es que excluya a las otras, pero acaba subordinándolas. Foucault ve el punto de inflexión en la “ley de pobres”, pues a partir del momento en que el pobre se beneficia de la asistencia social ha de someterse a los controles médicos y sociales prescritos. Es la idea de “asistencia

fiscalizada”: “Avec la loi des pauvres apparaît de manière ambiguë un important facteur dans l'histoire de la médecine sociale: l'idée d'une assistance fiscalisée, d'une intervention médicale qui constituât un moyen d'aider les plus pauvres à satisfaire les besoins de santé que la pauvreté leur interdisait d'espérer. En même temps, cela permit de maintenir un contrôle par lequel les classes riches, ou leurs représentants au gouvernement, garantissaient la santé des classes nécessiteuses et, par conséquent, la protection de la population privilégiée. Ainsi s'est établi un cordon sanitaire autoritaire à l'intérieur des cités, entre riches et pauvres: à cette fin, on leur offrit la possibilité de recevoir des soins gratuits ou à moindre coût. Ainsi, les riches se libéraient du risque d'être victimes de phénomènes épidémiques issus de la classe défavorisée”.

Este es sólo el comienzo del “control médico de la población”. La historia de la medicina social revela, según el filósofo francés, los pasos sucesivos: control de la vacunación, organización de registros de epidemias y enfermedades contagiosas, localización de lugares insalubres... Y los medios preventivos oportunos. Foucault ve en esos procesos manifestaciones de un objetivo de las clases dominantes: “controlar las clases sociales necesitadas”. Foucault concluye: “L'intervention dans les lieux insalubres, la vérification des vaccinations, les registres des maladies avaient en réalité pour objectif de contrôler les classes sociales nécessiteuses (...). De manière générale, on peut affirmer que, à la différence de la médecine d'État allemande du XVIIIe siècle, apparaît au XIXe siècle, et surtout en Angleterre, une médecine qui consistait principalement en un contrôle de la santé et du corps des classes nécessiteuses, pour qu'elles soient plus aptes au travail et moins dangereuses pour les classes riches”

Creo que este es el texto en que Foucault refiere el control y dominación de la fuerza de trabajo de manera más directa. No recuerdo ningún otro en que se tematice ese problema y se desarrollen los mecanismos de esos micropoderes. Las referencias de Foucault a lo económico, y en particular al capitalismo, para dar sentido a la dominación de los cuerpos son constantes; pero las mediaciones no se explicitan. Se da por supuesto que la producción exige

control y disciplina y todo cuanto incluya estas técnicas biopolítica tiene algo que ver con la producción, algo que ver con el capitalismo; pero nada más.

Por tanto, por un lado, Foucault no se detiene suficientemente en los dispositivos mediante los cuales se ejerce la opresión sobre el cuerpo del trabajador; por otro, el discurso se centra en la dominación, pero sólo en la figura de la “opresión” tal que con ésta parece ser la condición de existencia humana, sea porque *se sustenta en sí misma* (a veces la dominación es intrínseca a la naturaleza social del hombre), sea porque es *requerida por la producción*. En este caso, parece una exigencia de control y disciplina de la vida económica, de la cual el capitalismo sería una modalidad contingente. No atiende a la especificidad del dominio capitalista sobre el cuerpo debido a la peculiaridad del trabajo asalariado, sino que refiere genéricamente a la necesidad de represión como condición de toda civilización, la necesidad de disciplina en cualquier proceso de trabajo y bajo cualquiera relación de producción.

Así, de este modo universalizada la necesidad de dominación por exigencias de la vida económica, elevada a determinación ontológica la condición del trabajo, no sólo no se explicita la forma de dominio que exige la explotación capitalista, sino que se oculta su esencia. Son dos los efectos derivados de este enfoque de superficie, que contrasta con el discurso foucaultiano dirigido a aislar las peculiaridades y los sutiles mecanismos de los micropoderes, acentuando su diferencia e individualización:

a). Invisibiliza la especificidad de la dominación en la producción capitalista, y por tanto su determinación por la explotación. De este modo queda como un efecto de superficie, de sobreestructura (aunque se aluda para compensar a lo económico como horizonte de sentido).

b). Se cierra todo lugar para la esperanza, se rompe así con la perspectiva de Marx, que analizaba los mecanismos de dominación-explotación y las posibilidades de superación (simplemente constato esa ruptura).

Creo que ese insuficiente tratamiento por Foucault de los mecanismos de explotación como forma genuina de control y disciplina biopolítica ha

condicionado la historiografía filosófica sobre la biopolítica. Basta ver los análisis de G. Agamben, en que la forma de dominio de los cuerpos simplemente es descrita y condenada como obra del mal. Pero incluso en aquellos autores que, con más lealtad a Marx, indagan la biopolítica en los mecanismos del trabajo, como A. Negri y P. Virno, percibo un desplazamiento del centro de gravedad de su crítica hacia la *dominación*, a expensas de la *explotación*. Y en la medida en que se da este desplazamiento se cae, aunque sea otra órbita, en la misma onda foucaultiana: la dominación acaba ocultando sus raíces, y con ellas el verdadero rostro de la explotación; rostro que incluye, debidamente cifrado, el código de sus posibilidades de superación.

2.2. (*De permitir vivir a gestionar la vida*). Otro texto de referencia es “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, último capítulo de su *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*, donde recoge en síntesis buena parte de las ideas expuesta en sus clases del Collège de France.

Foucault vuelve a situar la aparición de la biopolítica en el capitalismo, y establece una distinción muy clara entre el *poder político tradicional*, lo que llama “sociedades de soberanía”, en que el soberano tenía derecho de vida o de muerte, de *permitir vivir* o de *quitar la vida*, y el poder político en el capitalismo, en que el soberano asume el compromiso de *hacer vivir*, de cuidar la vida⁶. Efectivamente, en la soberanía clásica, “El soberano ejerce su derecho sobre la vida poniendo en acción o inhibiendo su derecho a matar; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como “de vida y muerte” es en realidad el derecho de *hacer morir* o de *dejar vivir*”⁷.

La reflexión está puesta en el plano político jurídico y se aspira a revelar el cambio profundo que se da en las relaciones de poder con la aparición del liberalismo. En el mundo clásico el poder era “derecho de apropiación”, sea de

⁶ Es el paso de los “espejos de príncipes” al “príncipe artesano”. Ver J.M. Bermudo, *Maquiavelo, consejero de príncipes*. Barcelona, Ediciones de la U.B.

⁷ *Voluntad de saber*, 144. Cito sobre la edición de Siglo XXI, 2009.

las cosas, del tiempo, de los cuerpos o de la vida. “Culminaba en el privilegio de apoderarse de la vida para suprimirla”. Pero esa sociedad ha cambiado, dice Foucault, y con ella la idea, los contenidos y los mecanismos de ejercicio de ese poder: “Pero ese formidable poder de muerte... parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales”⁸.

Y estos cambios, que se expresan en el creciente rechazo de la pena de muerte, no se explican desde la conciencia humanitaria; al contrario, ésta es también un efecto de los mismos. Cambió el poder y su lógica, su ejercicio: “Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte”⁹.

Se trata de un nuevo poder sobre la vida, que se hace cargo de ella; se apropia de ella (antes era exterior, ajena, alternativamente útil o despreciable, y por tanto permitida o suprimida), como de un órgano propio que, funcione mal o bien, hay que cuidar, hacer vivir, disciplinar, y sólo en casos especiales y en aras del bien de la totalidad puede ser extirpado ya arrojado. Un poder que se desarrolla, según Foucault, en dos figuras diferenciadas pero enlazadas.

Una: *visión del cuerpo como máquina*. Por tanto, algo a adiestrar, a potenciar sus aptitudes, capacidades, habilidades, destrezas...; algo a docilizar, a disciplinar, a adecuar a los procesos productivos y sociales; algo donde extorsionar sus fuerzas. Esta vía es lo que llama “*anatomopolítica del cuerpo humano*”, cuya esencia es el control y disciplina para formar un cuerpo socialmente dócil y económicamente productivo.

Otra: concepción del *cuerpo-especie*, como mecanismo transmisor de lo viviente, soporte de los procesos biológicos. Por tanto, lugar para controlar la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, los niveles de salud, la duración de la vida, la longevidad. Todo ello permite la intervención de mecanismos y controles reguladores que constituyen la *biopolítica de la población*. Dice: “las

⁸ *Ibid.*, 145.

⁹ *Ibid.*, 146.

disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida”¹⁰.

Dos mecanismos, dos estrategias, dos ámbitos de aplicación, pero que se entrelazan en las técnicas biopolítica de control y dominio de los cuerpos. Éstos han pasado a ser elementos constitutivos de la totalidad social, y deben ser tratados como tales, cuidados y administrados, sólo desechables cuando devengan inútiles. Sin duda ese biopoder se corresponde con el capitalismo, y Foucault lo describe tan vivamente que no nos resistimos a recoger una larga cita del texto: “Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato del producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más: necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como instituciones de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomopolítica y de biopolítica, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la política, la medicina individual o la administración de las colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas productivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y el del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de las ganancias, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del biopoder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su

¹⁰ *Ibid.*, 148.

valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables”¹¹.

Difícilmente se puede establecer una más estrecha vinculación entre el biopoder y el capitalismo; no obstante, sigue faltando el análisis de los procesos concretos; y cuesta trabajo pensar que ese biopoder es exclusivo del capitalismo, y no extensible por ejemplo, tal vez con algún matiz, a ciertas formas históricas de socialismo. A pesar de que la biopolítica es pensada como mecanismo de control interior, de incluir el cuerpo en la totalidad social, y a pesar de que los hombres son sustituidos por los cuerpos, se sigue manteniendo la sombra del sujeto: el discurso mete por la ventana al sujeto arrojado por la puerta. Al fin, todos esos mecanismos de control se presentan como recursos de la sociedad (o de sus clases poderosas) para someter a los individuos. Cuando se habla de hacerse cargo de la vida, de administrarla, de gestionarla, de disciplinarla, se empuja a pensar en intervenciones desde fuera, efectivamente disciplinarias, y no tanto constituyentes.

Creo que la fuerza de trabajo es el lugar para abrir un frente privilegiado de crítica a la biopolítica, pues sólo desde ella se puede pensar en su raíz esa necesidad del poder de “hacer vivir” los cuerpos y de prescindir o dejarlos morir. Y ello porque, en definitiva, el control y disciplina de los cuerpos no es en el capitalismo mero sistema de seguridad o estabilidad, sino condición de su existencia.

2.3. (*Biopolítica y homo oeconomicus*) En el *Cours*, en la clase del 14-3-79, lleva a cabo una interesantísima reflexión sobre la aparición, en el siglo XVIII, del *homo oeconomicus*. Interesante porque revela que la biopolítica no es una política arbitraria, ni siquiera una necesidad subjetiva del patrón capitalista que comprometa al poder político en su proyecto; la biopolítica es la función de la política en el capitalismo, tanto más consciente y sofisticada cuando más consciente y sofisticada sea la tecnología y la práctica económica.

¹¹ *Ibid.*, 149-150.

Comentando el pensamiento de varios autores neoliberales, como Schultz o Gary Becker, pone en éstos una concepción del hombre trabajador muy interesante, y que a mi entender se puede derivar de Marx. Aunque suene paradójico, hacen del trabajador una figura formalmente muy próxima si no idéntica a la descrita por Marx. En verdad, no es extraño que así sea, pues Marx describe al trabajador enajenado, su forma de presencia en la consciencia fetichista; los economistas liberales simplemente ven en esa figura la universalización de su ideal: una sociedad de empresarios propietarios.

Efectivamente, en el neoliberalismo que comenta Foucault el salario se piensa como renta y la fuerza de trabajo como capital. Para dichos autores la gente trabaja para tener un salario; y un salario es una forma de ingreso. “Desde el punto de vista del trabajador, siguen argumentando, el salario no es el precio de la fuerza de trabajo, sino que es un ingreso”¹². Y un ingreso, en el capitalismo, siempre es el producto del capital, o sea, una renta. En conclusión, puede inferirse que “el capital que produce como renta el salario es capital humano”.

Ahora bien, “¿qué es el capital cuya renta es el salario?. Bueno, es el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que dan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario, de modo que, visto desde el lado del trabajador, el trabajo no es una mercancía reducida por abstracción a la fuerza de trabajo y el tiempo (durante) el cual se lo utiliza. Descompuesto desde esta perspectiva del trabajador en términos económicos, el trabajo comporta un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad; como suelen decir, es una “máquina”¹³.

Una “máquina deseante”, habían dicho Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*. Una “máquina locuaz”, dice P. Virno. Para Foucault esa “idea del hombre-máquina” tiene importantes consecuencias. Primero, no es un capital como los demás, pues está indisolublemente unido a su poseedor. La “idoneidad” como capacidad o poder de hacer cosas no es separable del sujeto: “La idoneidad es en verdad una máquina, pero una máquina que no se puede separar del

¹² M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid, Akal, 226.

¹³ *Ibid.*, 226

trabajador mismo”. Una idea distinta a la vieja representación del obrero convertido en una máquina por el capitalismo, usándolo como una máquina: “Es menester considerar que la idoneidad que se hace carne en el trabajador es, en cierto modo, el aspecto en que éste es una máquina, pero una máquina entendida en el sentido positivo, pues va a producir flujos de ingresos”¹⁴.

Es fácil notar cierta ambigüedad en las reflexiones de Foucault, tanto porque no queda claro si asume esta representación neoliberal y la hace suya, cuanto porque le faltan en estos textos conceptos para pensar la relación máquina-cuerpo (recordemos que son apuntes y grabaciones de sus clases...) Yo creo que la idea que Foucault intenta describir podría hacerse transparente recurriendo a la relación hardware- software. La idoneidad es el *soft*, que se encarna en una máquina, que se graba en el cuerpo. La idoneidad o máquina tiene una duración de vida útil, se vuelve obsoleta, envejece. No sólo envejece el *hard*, sino también el *soft*. Nos dice: “De modo que es preciso considerar que la máquina constituida por la idoneidad del trabajador, la máquina constituida, si se quiere, por idoneidad y trabajador ligados uno a uno, será remunerada durante un periodo mediante una serie de salarios que, para tomar el caso más simple, comenzarán por ser elativamente bajos cuando la máquina empieza a utilizarse, luego aumentarán y terminarán por bajar por obsolescencia de la máquina misma o el envejecimiento el trabajador en cuanto es una máquina. Es necesario, en consecuencia, considerar el conjunto como un complejo máquina-flujo”¹⁵.

Foucault dice, respecto a esta idea del neoliberalismo, que “estamos en las antípodas de una concepción de la fuerza de trabajo que deba venderse según el precio de mercado a un capital que esté invertido en una empresa. No es una concepción de la fuerza de trabajo, es una concepción del capital-idoneidad que recibe, en función de ciertas variables, cierta renta que es un salario, una renta-salario, de manera que es el propio trabajador quien

¹⁴ *Ibid.*, 227.

¹⁵ *Ibid.*, 227.

aparece como si fuera una especie de empresa para sí mismo”¹⁶. Lo cual, ciertamente, es coherente con la idea neoliberal de sustituir una ontología de individuos por una ontología de empresas. Pensar la sociedad como agrupación de unidades-empresa, y la economía como unidades-empresas.

Esa ontología social, o interpretación de la sociedad en perspectiva económica, y la economía en clave de empresa, muestra que el neoliberalismo regresa o reactiva la idea del *homo oeconomicus*. Si en el liberalismo clásico el *homo oeconomicus* era un socio en la relación de intercambio, en el neoliberalismo es un empresario, “un empresario de sí mismo”, que tiene en su cuerpo y su idoneidad su propio capital, su propia fábrica, su fuente de ingresos.

Es interesante la referencia rápida que hace a la teoría del consumo de G. Becker, para quien el consumo no es una compra de bienes, un intercambio, sino un proceso de producción: ¿qué produce el consumidor? Su propia satisfacción. Lo importante es la nueva representación, en que el acto de consumo es un acto de creación de sí mismo del propio productor: “Y el consumo debe considerarse una actividad de empresa por la cual el individuo, precisamente sobre la base de un capital determinado de que dispone, producirá algo que va a ser su propia satisfacción”. Ciertamente, una ruptura total con el modelo productor/consumidor, posible desde esa idea revisada del *homo oeconomicus* como empresa.

Esta nueva idea permite a los neoliberales pensar el trabajo, cosa que los clásicos no hicieron. Y lo hacen de forma nueva. En especial, la forma de constitución, acumulación y gestión de esa nueva figura del capital, el capital humano. Crear o producir capital humano quiere decir producir ese nuevo medio de producción que se ha llamado idoneidad-máquina, inscribir en el cuerpo el *soft* de la idoneidad, lo que le convierte en capital rentable. Las estrategias son múltiples: inversiones educativas convencionales (normalizadas) y no convencionales (relación-madre-niño, alimentación, sensibilidad, ambiente), inversiones en salud (médicos, prevenciones,

¹⁶ *Ibid.*, 228.

deportes, tabaco...), inversiones en movilidad (intercambio, vacaciones...). Añadir inputs a la lista!

Un punto importante es el del progreso técnico y, en particular, el de la *innovación* y sus efectos en la teoría clásica del valor. Schumpeter, en *La teoría de la evolución económica*, había señalado, tal vez respondiendo a las tesis de Rosa Luxemburgo, que aceptaba corregir la ley de la tendencia a la baja de la tasa de ganancia desde la determinación imperialista, que la corrección se debe a la innovación”, al descubrimiento de nuevas técnicas y métodos, a la ciencia... Claro, así se entiende la obsesión de los gobiernos por el I+D+I: es la vida o muerte del capital.

Ahora bien, el neoliberalismo se apunta a la tesis pero da otra lectura: la lucha por la innovación no es un efecto psicológico, en cierto modo externo al capital; la innovación es el producto del capital humano, o sea, “del conjunto de inversiones que se han hecho en el hombre”. Y así abundan en la idea de que, contra los clásicos, el desarrollo no se explica en términos de capital, tierra y trabajo como tiempo de trabajo; la producción avanza de mano de la innovación, de la ciencia, del conocimiento, de esa larga, compleja, variada e incluso difusa inversión en “idoneidad”. Puede esto traducirse, estas inversiones, como producción de medios de producción, de máquinas, que devuelven el valor? No, ciertamente, porque esa máquina es el cuerpo humano, sobre él se inscribe el *soft*, que por otro lado es producido en el mismo cuerpo. O sea, la peculiaridad del conocimiento como fuente de valor es que, en la medida en que se produce en la fábrica privada del nuevo trabajador y queda en ella acumulado, se invisibiliza la apropiación por el capital. Del mismo modo que las sociedades por acciones parecen subvertir la propiedad privada, pero sin romper su marco, hay que pensar que la producción científica, en la medida en que en buena parte al menos como idoneidad o *soft* no se objetiva, queda acumulado en el cuerpo e invisibiliza la apropiación. Si antes el trabajador es visto como una fábrica de fuerza de trabajo, que vendía en el mercado, ahora hay que verla en el marco de una producción social del valor, pero sin superar la apropiación privada del mismo. No sé si habría que hablar de “capitalismo social” o de “socialismo capitalista”,

no sé. Ya encontraremos los nombres. Lo importante es tener abiertos los conceptos.

3. *De regreso a Marx.*

Si tuviera que resumir mi valoración de Foucault en cuanto a sus reflexiones sobre la biopolítica diría que:

(a) Está más interesado por los mecanismos de opresión y control del cuerpo en las diversas instituciones que por los mecanismos de explotación. Y eso a pesar de que sus referencias a lo económico están en el contexto de su discurso, cuando no nítidamente explicitadas.

(b) Cuando tematiza la explotación, lo hace para dar sentido a la dominación, y ello a pesar de que presupone que la biopolítica nace en, desde y para el capitalismo. Por eso, aunque abre muchas y muy fecundas vías de crítica de la biopolítica, incluidas las referentes a la fuerza de trabajo, al capital humano, al *general intellect*, nunca incide y penetra en sus dispositivos tan intensamente como nos tiene acostumbrados cuando se centra en la genealogía de otros procesos de control y disciplina de otras instituciones.

(c) Creo que ello se deba a una consciente posición antireduccionista, evitando así errores de muchas corrientes marxistas. Pero si el miedo a la muerte, en nombre de la vida, no debiera impedirnos vivir, el miedo al determinismo, en nombre de la realidad, no debiera empujarnos a sacralizar dejarnos perder el sentido al caer en el indeterminismo. Y muchas veces, en sus reflexiones sobre la biopolítica, aparece esta cuestión. Porque, en última instancia, la descripción de la dominación sin afuera, como intrínseca o como acontecimiento sin sentido, supone una opción ontológica ni más ni menos legítima que la marxista.

En cualquier caso, Foucault abre muchas puertas al pensamiento que busca indagar los mecanismos de sujeción de los hombres, que otros muchos han seguido con sus peculiaridades. Algunos centrados en la dominación ejercida en los campos de la política, el derecho, la cultura, las artes, los símbolos, como

Giorgio Agamben y Roberto Esposito; creo que aparte de la innovación en las metáforas (multitud, campo, nuda vida, *inmunitas...*) apenas han ido más allá de Foucault en algún aspecto concreto. Otros, con tonalidades marxistas y más compromiso político, como T. Negri (y M. Hardt) y P. Virno¹⁷, y que han incluido en su mirada el trabajo y la explotación (aunque sin excluir las nuevas formas de opresión que ven en lo antropológico, en el lenguaje, en la comunicación), me merecen más atención, si bien no están exentos de ese virus de la “innovación” y del enmascaramiento en las metáforas. De todas formas no es este el lugar de abordar sus aportaciones. Creo que es más conveniente “volver a Marx”, pero no al “Marx más allá de Marx”¹⁸ de Negri, sino al de siempre, pues considero que su discurso no está agotado, que aún podemos sacar del mismo elementos valiosos para seguir con la crítica de la economía política y de la crítica de la bio(logía) política; más aún, creo que enlazar a Marx con esta crítica actual puede ser una manera interesante de incidir en la dirección de ésta, evitando que la justa obsesión por la “opresión” oscurezca la necesaria atención a la “explotación”.

3.1. (*Capitalismo y vida*) A mi entender, y los mismos textos de Foucault nos permiten reafirmarlo, Marx fue quien inició la crítica de la biopolítica (de hecho, como hemos dicho, la “crítica de la economía política” es “crítica de la bio(logía) política”). Efectivamente, Marx en su análisis crítico del capitalismo, mostró la indisoluble vinculación de la producción con la vida; vio su articulación y su dependencia recíproca; *intuyó que la vida humana en el capitalismo era sólo “vida productiva”, una vida para el capitalismo, al servicio de su reproducción, y que a tal efecto el capitalismo no podía excluirla, dejarla fuera de su control y cuidado.*

¹⁷ Para mí Slavoj Žižek es de muy difícil clasificación. Ver su trabajo *Órganos sin cuerpo*, Pre-textos, Valencia, 2006, y *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

¹⁸ De Toni Negri, véanse *La forma Estado. Para la crítica de la economía política de la administración*, (Madrid, Akal, 2003); y *Marx más allá de Marx: Nueve lecciones en torno a los Grundrisse* (Madrid, Akal, 2001). Y junto con Michael Hardt, *Imperio* (Barcelona, Paidós, 2002) y *Multitud* (Madrid, Debate, 2004).

La biopolítica se inscribe por tanto en la esencia misma del capitalismo, que no puede prescindir de la vida productiva, y por tanto no puede dejar la vida al azar. Imprescindible “para el capitalismo”, si se quiere, “para el capital”; pero también objetivamente imprescindible para el capitalista, cuya existencia está indisolublemente ligada a la del trabajador asalariado por sutiles hilos no siempre visibles. Ciertamente el capitalista, subjetivamente encerrado en su finitud, en su existencia inmediata, en su egoísmo, pierde con frecuencia esta perspectiva y se despreocupa del cuidado de la fuerza de trabajo, de la vida del trabajador; así ocurrió en sus orígenes, así ocurre aún en las zonas periféricas donde escasea la conciencia de clase; pero la lógica del capital se va imponiendo inexorablemente por encima de la conciencia inmediata de los capitalistas. En todo caso, para ello está el Estado, órgano de colaboración en esa tarea de cuidar la vida, de hacer vivir, de metamorfosear la vida en una sola de sus figuras, la *vida productiva*. El Estado se compromete en ese *hacer vivir* al trabajador para *hacer vivir* al capital, para que éste siga su destino infernal de valorizarse o morir. El capitalismo necesita la vida pero sólo en tanto pueda presentarla como vida productiva, vida productora de valor, vida *determinada*; o sea, vida controlada, disciplinada, dirigida, cualificada, sometida, adecuada a un fin productivo.

Todas las descripciones que hace Marx del desarrollo capitalista están guiadas por esa lógica de la dominación. Para hacer efectiva y posible la apropiación del plus trabajo el capitalismo ha de ir modificándose a sí mismo, engendrando nuevos elementos, sustituyendo viejas formas, en fin, una tarea de metamorfosis continua. En ese proceso irán cambiando los dispositivos y métodos de dominación –de producción de los cuerpos, en esencia fábricas de fuerza de trabajo– como cambian los demás medios de producción. Es decir, cambian los sistemas de control, de excitación, de motivación, de disciplina... Pero todo dentro de la misma lógica de la acumulación que obedece una sola regla, la de *valorización del capital*, y que impone otra a su servicio, *maximización del control-disciplina del cuerpo*, en extensión, intensidad y exhaustividad, para mejor garantizar la calidad del producto, de la fuerza de trabajo.

Creo que las condiciones de posibilidad del capitalismo pasan por las dos peculiaridades de la fuerza de trabajo, ambas fijadas por Marx. La primera, su *capacidad de crear valor*, de ser una mercancía que produce más que cuesta, que aporta más valor que el que recibe para su reproducción; esa es la *condición de posibilidad absoluta del capitalismo*. La segunda particularidad es su *inseparabilidad del cuerpo*, peculiaridad que pone la condición de necesidad de la biopolítica, del control y disciplina del cuerpo. En el capitalismo todo gira en torno a la fuerza de trabajo; y todas las técnicas de dominación, tanto las económicas y político-jurídicas como las biopolíticas, tienen relación con ella. Por tanto, el análisis, el desciframiento de las redes de determinaciones en las que se ejerce la fuerza de trabajo en el capitalismo, se convierte en la primera tarea de una crítica de la biopolítica; y para ello no veo otra entrada mejor que los propios textos de Marx, aun reconociendo sus límites históricos.

Ciertamente, esa es una buena vía de entrada, pues es la llave de acceso al espacio del “trabajo asalariado”, emblema del capital. El trabajo asalariado no sólo es el *medio de vida* para el trabajador, sino su *forma de vida*; y, para el capitalista, no es sólo el dispositivo que le permite extraer plusvalor, o sea, su propio *medio de vida*, sino también su cualidad de patrón, o sea, su *forma de vida*. Por eso cuando Marx pone el trabajo asalariado como condición esencial, absoluta, del capitalismo, abre la ventana a la comprensión de la relación biopolítica más inquietante: *la vida como productora de capital y el capital como productor de vida*.

En esta relación entre vida y capital la mediación la ejerce y posibilita la fuerza de trabajo, el trabajo asalariado. La fuerza de trabajo es “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad”, dice Marx en el *Capital*. Incluirá, pues, cosas muy distintas, desde la fuerza física y las aptitudes mecánicas a las competencias lingüísticas o la memoria; o sea, desde las fuerzas del cuerpo a las del alma y de la mente (al fin, dimensiones del cuerpo). Por tanto, la vida del cuerpo, la del alma y la del espíritu son pensadas como fuerzas productivas, creadoras de valor, como fuentes de donde bebe el capital.

Sería un error pensar en la creatividad concreta, en el carácter creador de valor de estas fuerzas del cuerpo, como una cualidad o determinación natural; tal vez podamos considerarlas “fuerzas creadoras” en otro sentido: creadoras de vida, de valor de uso, de arte, de emociones, de sueños. Pero en el capitalismo ese poder creador de las fuerzas vitales es específico, está bien determinado: son *creadoras de valor*. Ahora bien, a la esencia de la vida en abstracto no le pertenece la cualidad de producir valor; tampoco pertenece esta cualidad a la esencia de otras formas de vida determinadas, como apreciamos en las infinitas formas de vida naturales. Esta cualidad de producir valor pertenece a la esencia de una forma de vida particular, la *vida productiva*. El cuerpo viviente del trabajador recibe esta cualidad como determinación exterior, del medio, del capitalismo, de la estructura donde nace, se desarrolla, desgasta y muere. El cuerpo del trabajador, la vida del trabajador, a diferencia del cuerpo o la vida naturales, son determinaciones del contexto de trabajo. El capitalismo *crea* la vida productora de valor; fuera del capitalismo esa vida productora de valor no existe; la crea el capitalismo para sí mismo, para apropiarse de ese valor, condición de sus existencia; y para hacerlo debe dominar la “vida” (natural), determinarla como vida productora de valor mediante el control y la disciplina del cuerpo. La biopolítica, o *bioeconomía política*, es un transcendental del capitalismo, su condición de existencia.

Insisto en este aspecto ontológico para evitar la tentación, comprensible, de ver la relación entre capitalismo y vida productiva como relación de exterioridad, permitiendo la huida a una representación del capitalismo humano, emancipador, aunque sólo sea en idea. En la ontología de Marx, nada esencialista, las relaciones son constitutivas, constituyentes. Marx nos dice, refiriéndose a la economía mercantil simple, que el producto del trabajo que el productor lleva al mercado sólo tiene valor, sólo deviene realmente mercancía, si hay alguien allí que la desea, que la quiere intercambiar; si no se diera este caso, *no valdría nada*, sería trabajo objetivado malgastado por el trabajador, trabajo estéril. Lo que da valor a ese producto de trabajo, es que devenga mercancía; y deviene mercancía si, y sólo si, hay un comprador que la

demanda y compra. Por tanto, *capital* y *vida productiva* son efectos de una estructura, están indisolublemente unidos; condenados a adecuarse.

3.2. (*El control de la fuerza de trabajo*) He dicho que la fuerza de trabajo es la mediación en esa relación biopolítica entre capitalismo y vida. He de añadir que aquí la fuerza de trabajo es también una fuerza de trabajo determinada, no es mera fuerza del cuerpo para moverse, jugar, huir, depredar, sobrevivir en su relación con la naturaleza, sino fuerza de trabajo determinada por la relación de trabajo asalariado. Esta determinación, esencial al capitalismo, hace que la fuerza de trabajo sea una mercancía, que como tal se puede comprar y vender por su valor (ley del valor como esencial al capitalismo). Pero una mercancía especial, tan especial que sin ella no sería posible la creación del capital. De la “doble peculiaridad” (*creatividad de valor e inseparabilidad del cuerpo*) me centro ahora en esta última. La cuestión que planteo es la siguiente: si la fuerza de trabajo fuera separable del cuerpo, si pudiera enlatarse y venderse como las demás mercancías, no habría trabajo asalariado, no habría plus-trabajo, no habría capital..., sólo habría intercambio mercantil simple. Y eso es otro mundo, con otra lógica, con otras relaciones de poder, con otras figuras, con otros “entes”.

A veces el uso impreciso del vocabulario induce a confusiones, como las que se dan entre “fuerza de trabajo” y “trabajo”. Marx distinguía, e insistía en ello, entre la fuerza de trabajo y el trabajo, así cuando dice: “Quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, del mismo modo que quien dice capacidad de digerir no dice digestión”.

Es normal que así sea: la fuerza de trabajo es una mercancía, el trabajo no. El trabajo no está en la lonja, está en los sótanos, en esos lugares oscuros prohibidos, regidos por el “*No entrance. Only Business*”¹⁹; el proceso real de trabajo no está sometido a la oferta y la demanda. El capitalista no compra

¹⁹ Marx dice que en la entrada de ese espacio figuraba el rótulo “*No entry. Only business*”.

trabajo, compra fuerza de trabajo²⁰. O sea, compra el derecho de uso del cuerpo del trabajador un tiempo determinado. En este punto P. Virno ha insistido en que el capitalista compra algo ausente, algo en “potencia”; compra mera “capacidad de producir”, algo en sí mismo irreal e inconcreto. Y es cierto, sin ninguna duda; lo dice el mismo Marx en los *Grundrisse*: “el valor de uso que el obrero tiene para ofrecer [en el intercambio con el capitalista] no se materializa en un producto, no existe fuera de él, ni siquiera existe en la realidad sino sólo *en tanto posible*, o sea como *capacidad*”

Pero, a pesar de todo, a pesar de que lo dijera Marx e insista en ello P. Virno, considero que eso no es lo más relevante; al fin en el mercado también se compran mercancías ausentes, aún no producidas, irreales e incluso ficticias; lo relevante es que la única manera de comprar la fuerza de trabajo pasa por comprar “tiempo de trabajo” del obrero, tiempo de vida. Se compra una fracción diaria de su vida, el derecho a usar su cuerpo unas horas. Nótese: el capitalista *no compra ni el trabajo ni al hombre*; no compra un producto (una cosa), ni un esclavo (otra cosa). Compra una parte de la vida, un tiempo durante el cual el trabajador ha de estar al servicio del comprador, a su entera disposición; ha de dejar que use su cuerpo a su antojo y para su entero provecho.

Marx dice: el capitalista compra “la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad” y las compra no indefinidamente (esclavitud) sino por un periodo de tiempo, por una jornada de trabajo. Compra el derecho a usar la fuerza de trabajo, lo que implica comprar el cuerpo para extraer la fuerza de trabajo que contiene. Una vez ha hecho la compra, tiene derecho a usarla en su provecho y la usa del modo que más le guste o interese. La ha comprado por su “valor de uso” (puede usarla para producir) y ha pagado su valor (valor de su reproducción); la ha comprado para usarla, para consumirla; y la consume de la manera que se consume la fuerza de trabajo: poniéndola a producir. O sea, ha comprado el derecho a gestionar su cuerpo a

²⁰ Virno dirá que fuerza de trabajo significa *potencia* para producir; potencia no es realidad, es facultad, capacidad, *dynamis*. Es potencia genérica, indeterminada, abstracta. “En ella no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de *cualquier* tipo, desde la fabricación de una cortina hasta la cosecha de peras; desde el parloteo incesante de un fanático del chat hasta la corrección de pruebas de un libro de texto”.

cambio de hacerle vivir (mediante el salario); hace vivir al capital al mismo tiempo y por el mismo medio que hace vivir al trabajador. Ese es el centro de la biopolítica²¹.

Nunca se insistirá suficiente en este aspecto: si la biopolítica es inseparable del capitalismo es debido a esa específica forma de control, disciplina, uso y gestión del cuerpo. Sin duda la historia comenzó antes, la disciplina del cuerpo por exigencias económicas es tan antigua como el mundo; pero la biopolítica capitalista es especial, por sus dispositivos y por su radicalidad, por su extensión e intensidad del dominio. Veamos algunas etapas.

3.3. (*Primera escena: el baile de la mercancía*) Sin remontarnos a los orígenes de su larga historia, podemos empezar el relato donde lo sitúa Marx, en el momento de la economía mercantil simple. El trabajador que porta mercancías, productos excedentes, no necesarios para él, sin valor para él, a la lonja, al mercado; cuando llega a éste, "*patria de la mercancía*", ha de someterse a las leyes de ésta. Al fin, si se le deja entrar es en tanto que portador de mercancías; sus credenciales de socio no son otras que su propiedad; sus derechos le vienen de su posesión, vive su ciudadanía por mediación de sus mercancías. ¿Qué haría allí si no tuviera mercancías que vender?

Este es, lo sabemos, el origen del *fetichismo*. ¿Cómo no convertir en fetiche, cómo no sacralizar, aquello que te identifica, que te da el ser, aquello que es origen de tus derechos, de tu ciudadanía? Todo lo que el productor es le viene de su mercancía; vive de ella; vive para ella; su existencia y condición dependen de ella, ¿cómo no sacralizarla y someterse a ella? ¿Cómo no

²¹ El cuerpo vivo del obrero es el sustrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene una existencia independiente. La «vida», el puro y simple *bios*, adquiere una importancia fundamental en tanto tabernáculo de la *dynamis*, de la mera potencia. Al capitalista le interesa la vida del obrero, su cuerpo, sólo por un motivo indirecto: este cuerpo, esta vida, son aquello que contiene la facultad, la potencia, la *dynamis*. El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas —potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera. La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial —que, de por sí, es no-presente—. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de «biopolítica». Virno, P.: *Gramática de la multitud*. Madrid, Traficantes de sueños, 2001.

enajenar su alma y vivir una vida derivada, a través de su mediación? Porque, como los dioses, a pesar de ser productos del trabajador, obra de sus manos, de su sensibilidad, de su esfuerzo, de sus pensamientos, las mercancías en el mercado devienen reyes a adorar. Allí, en la patria de las mercancías, rigen las leyes y los derechos de las mercancías; los productores de las mismas son simples lacayos cuya dignidad virtual les viene prestada de la casa de su señor.

Hemos de tomar esto muy en serio y con todo rigor. Allí, en el mercado, el productor de mercancía, el “amo” de las mercancías deviene su lacayo; no puede no venderlas, no puede ni siquiera poner el precio; si sale con ellas del mercado, sale sin nada, sin valor alguno; no puede elegir sin suicidarse. Literalmente y sin metáforas: “sin suicidarse”, pues si bien puede negarse a someterse a la ley del intercambio y volverse a casa con la mercancía, o destruirla antes que mal intercambiarlas, ello sería su fin, sería su suicidio. Porque las necesita para vivir: las necesita de una forma curiosa, pues como productos excedentes no le sirven para consumir, sólo le sirven de forma mediata, para conseguir otras que, éstas sí, le son inmediatamente imprescindibles. Conclusión: ese productor “libre” tiene una vida que depende del mercado.

El productor de mercancías en el mercado, en la patria de las mercancías, es, como he dicho, el lacayo cuya vida se vive por mediación de su señor, con su alma alienada. Vive bailando con las mercancías, a su ritmo; vive de ajustar cada vez más intensamente su cuerpo, su vida, a las formas y movimientos del mercado. O sea, lo sepa o no, su cuerpo ya está controlado y disciplinado por el mercado, desde el momento en que elige la mercancía a producir, cosa que hace en función de las demandas reales o previsibles del mercado, hasta el momento de fijar el precio, que en realidad lo fija el mercado. En esa economía mercantil rústica, elemental, donde aún es propietario de los medios de producción, donde la vida parece ajena al mercado, cosa de cada uno, los cuerpos ya sufren necesariamente las exigencias de disciplina de una vida productiva. Es productor libre que libremente va al mercado, sin saberlo forma parte de una división del trabajo que va tomando fuerza creciente y espacios de hegemonía cada vez más extensos.

Por tanto, ya en ese escenario rige la biopolítica; el paso a la economía capitalista, y los sucesivos desarrollos de este modelo, no sólo son modificaciones en las formas de dominación del cuerpo y de gestión de la vida, sino al mismo tiempo progresivas intensificaciones de las mismas. La sofisticación creciente de la producción, la competencia, las exigencias de mantener la tasa de ganancia media del capital..., todo determina que la subordinación del cuerpo a la producción sea cada vez más intensa, extensa y profunda, más total. Al fin, como dice Marx, el productor de mercancías, en su aislamiento y egoísmo, sin saberlo, forma parte de una división social del trabajo que le obliga a ir eligiendo mercancía a producir, modos de producirla, tiempos de producción..., todo impuesto por esa necesidad de que al llegar al mercado su producto sea eso, mercancía, es decir, valor de uso demandado, querido, pedido, y gracias a lo cual puede vivir de su trabajo.

3.4. (*Segunda escena: mercado de trabajo*) El salto cualitativo se da con el trabajo asalariado. El trabajo asalariado expresa que una gran masa de trabajadores, careciendo de medios de producción, ya no puede producir mercancías para cambiarlas, para venderlas en el mercado. *Esa carencia es una carencia de vida*. Sin duda se ha liberado del “dominio” de la mercancía a que antes hacíamos mención, pero es una liberación perversa, suicida; y ficticia, como enseguida veremos. “Es libre”, dice con amarga ironía Marx, “va ligero de equipaje”.

Liberado de la mercancía, al verse antes “liberado” de los medios de producción, ya no es ciudadano del mercado de bienes de consumo. Entonces, ¿cómo sobrevivir? No tiene otro remedio que recurrir al intercambio de una nueva mercancía, la última que le queda: su fuerza de trabajo. Una mercancía no consumible por él, carente de las condiciones materiales de existencia necesarias, carente de medios de producción; pero demandada por quien posee esos medios de producción para usarla para sí. En ese momento la fuerza de trabajo deviene mercancía, cuando el trabajador va al mercado —éste un mercado nuevo, el *mercado del trabajo*— para venderla como la única

mercancía que tiene. Y vende su fuerza de trabajo por un salario, por su valor de reproducción, es decir, por lo necesario para seguir la vida. Vemos que no se ha liberado del reinado de la mercancía; sólo han cambiado las figuras de la dominación. Allí vende su fuerza de trabajo en forma de tiempo de trabajo, o sea, tiempo de vida que entrega al comprador, al capitalista.

Este segundo mercado es también territorio de la mercancía; en él entra quien tiene mercancías de vender y se somete a sus leyes mercantiles. Allí reinan la libertad, la igualdad y la propiedad... de las mercancías; e en el imaginario, gracias al fetichismo, la libertad, la igualdad y la propiedad... de sus portadores. Ese mercado de trabajo es aún un lugar iluminado por las luces de los derechos. Pero es un mercado raro. Es comprensible que el trabajador venda su fuerza de trabajo como medio de vida; pero, ¿qué busca el comprador? Si la ley de intercambio de esa patria de las mercancías es la de igual valor, determinado éste por el tiempo de trabajo, ¿qué interés tiene el propietario de dinero en comprar y vender? La respuesta no está aquí, en la zona luminosa de la circulación, sino en las oscuridades, en los sótanos de la producción. La venta de la fuerza de trabajo, debido a la peculiaridad de ser inseparable del cuerpo, impone esta peculiaridad: una vez vendida, para ser entregada, ha de cambiar de escenario. El comprador exige que se le entregue en la fábrica, en el lugar de consumo de la misma, en el lugar de producción; y que se le entregue conforme a lo acordado: en la jornada de trabajo.

3.5. (*Tercera escena: mercado de trabajo*). Una vez vendida, para entregarla, el obrero ha de ir cada día a la fábrica, al lugar propio del patrón. El mercado era un lugar neutral, donde regía la ley de la mercancía: la libertad y la igualdad. La fábrica, lugar de entrega, es el domicilio particular del patrón, allí rige su ley, su voz, su voluntad. Hay un salto cualitativo del mercado a la fábrica. Así lo ve Marx: “La esfera de la circulación o el intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues el comprador y

el vendedor de mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad. Contratan como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, [igualdad de esencia] e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Pues cada cual dispone estrictamente de lo suyo. ¡Bentham! Pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados. Y precisamente porque cada cual barre exclusivamente para sí, y ninguno para el otro, todos ellos realizan, a consecuencia de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia astutísima, la obra pura de su ventaja recíproca, de la utilidad común, del interés común”²².

El mercado es el edén comparado con la fábrica, es el ligero y luminoso espacio de las apariencias. Pero la fábrica está abajo, en los sótanos, en las sombras, lugar de la realidad, de la cosa en sí, lugar indecible como el mundo del oculto *noúmeno*. En la fábrica, en el reino de la producción, los enigmas se occultan al visitante. Ahora los protagonistas, ayer libres e iguales, en el paraíso, hoy aparecen debidamente alineados, jerarquizados, subordinados; han cambiado sus figuras y funciones y el sentido de la producción también con ellos: es el momento de realizar el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, el momento de producir plusvalía: “El antiguo poseedor de dinero avanza ahora en cabeza como capitalista, el poseedor de fuerza de trabajo le sigue como trabajador suyo; el uno sonriendo significativamente y lleno de diligencia; el otro atemorizado, de mala gana, como uno que ha llevado al mercado su propio pellejo y ahora ya no puede esperar sino... que le curtan”²³.

Sólo en el sótano, lejos de la luz, puede verse la diáfana superficie, su engaño, parece decirnos Marx. Sólo las tinieblas de la fábrica permiten, al mismo tiempo, crear las condiciones de posibilidad del capitalismo y su más

²² *El Capital*, I, 191-2.

²³ *Ibid.*, 192.

eficiente ocultación: producir plusvalía comprando y vendiendo por su valor, sin “violiar la ley” ni revestirla de fuerza, respetando el derecho y los derechos. Sólo en la fábrica, pues, se desvela el alma del fetichismo, con su larga secuencia de ficciones e ilusiones. Aquí se ejerce la “explotación”, sin duda una forma de dominación, tal vez la más odiosa, pero distinta de la “opresión”. La crítica a la biopolítica ha de incluirla; más aún, ha de concentrar en ella la mirada, pues esa relativa ausencia de violencia física esconde la más sofisticada y completa dominación.

En la fábrica el obrero pone su cuerpo a disposición del capitalista, para que éste durante el tiempo acordado en la compraventa, extraiga de él la fuerza de trabajo. Nótese, no ha vendido una cantidad, como el derecho a extraer seis litros de leche o doce quintales de trigo; ha vendido *tiempo de uso, tiempo de trabajo*. O sea, el patrón compra una cantidad indeterminada de trabajo, que puede crecer o decrecer, según las *condiciones* del proceso de trabajo. El éxito se juega en esas “condiciones”. Al patrón le interesa el uso más eficiente del cuerpo del obrero durante ese tiempo, el mayor rendimiento de esa fuerza de trabajo en cantidad y calidad; como le interesa hacerle trabajar con máquinas y métodos que optimicen la productividad. De ahí que el dominio absoluto del cuerpo, la gestión total del cuerpo, se convierta en objetivo inevitable, obsesivo. Ahí, pues, enraíza la posibilidad y la necesidad en el capitalismo de la biopolítica.

La descripción de la mera opresión, por bárbara que sea —y la historia reta a nuestra imaginación en este punto—, tiende a ocultarnos su sentido, y así a resistirse al juicio crítico. Al final, de forma más o menos explícita, se acaba poniéndola como efecto u obra del Mal, da igual que se vista con los rostros del Maligno, de Maquiavelo, de Hitler o de Stalin, o que la máscara se busque en la insondable naturaleza, en la “parte oscura” del alma. Y tal vez sea inevitable que algunos casos sean de este tipo, impensables, impermeables al sentido. Pero sin duda muchos otros pueden pensarse, cobrar sentido, desde esta mirada crítica marxiana; podemos comprender su causa, su destino; podemos juzgarlos y negarlos. Y si aquellos nos son inaccesibles en su exterioridad,

éstos nos retan en su inmanencia. Si aquellos son meramente “biológicos”, éstos son “biopolíticos”.

3.6. (*El cuerpo y el alma*) La clave está ahí: en que el obrero vende algo que no tiene existencia separada del cuerpo viviente, tal que para hacer la entrega ha de desplazarse a la fábrica, al lugar de la producción y de la explotación. De este modo el cuerpo se revela a primera vista como el soporte de la fuerza de trabajo.

Pero la cosa no queda ahí; el cuerpo no es sólo un soporte inerte, un almacén o depósito de donde extraer en la fábrica esa milagrosa pócima que entrega más que cuesta; el cuerpo, esencialmente lugar donde se produce la vida, en las condiciones determinadas de la fábrica aparece como vida determinada, vida productiva, y produce lo que llamamos fuerza de trabajo. La *vida*, el puro y simple *bios*, que en cierto modo es ya *zoé* determinado, socializado, aparece subyacente en la figura de la fuerza de trabajo. Y así se desvela el enigma de la primera particularidad: sólo porque es manifestación de la vida, fuerza de vida determinada, sólo por ello produce más valor del que gasta, más valor que el necesario para su reproducción. Al fin, de todos los procesos naturales, creo que solo la vida es un proceso creador; sólo la vida rompe con el principio de entropía²⁴. El capitalismo es posible porque se apropia de la vida, y así acumula su poder creador; para ello, es obvio, ha de determinar ese *poder creador* como *poder productivo*. Dice Marx: “El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas —potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera—. La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial -que, de por sí, es no-presente—. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de «biopolítica»”²⁵.

²⁴ Esta idea –más que idea, intuición- tengo todavía que contrastarla.

²⁵ P. Virno: *Gramática de la multitud*. Op. cit., 87.

El cuerpo viviente pasa a ser objeto de gestión y administración del capitalista, y en general del Estado, en tanto que fábrica de fuerza de trabajo; si se quiere, en tanto que trabajo aún no objetivado, “trabajo como subjetividad”, dice Marx²⁶.

3.7. (*Cuerpo y máquina*) Pero debemos profundizar en la idea del cuerpo, y vencer la tentación y la tendencia a pensarlo como mero recipiente o incluso como mera máquina. Su papel en la producción no es el de un simple instrumento de trabajo, una máquina, que va cediendo su valor al producto. No es un cuerpo-máquina, un animal-máquina cartesiano. Se trata de un cuerpo vivo, atravesado por la vida, productor de vida. La vida, a través del cuerpo, es la fábrica de la fuerza de trabajo; la vida, potencia de acción, de creación, de producción, en la fábrica capitalista se concreta en producción de fuerza de trabajo. El control del cuerpo es el control de la vida; y el control de la vida es una forma de determinarla –*vida productiva*– al servicio del capital. De ahí viene la necesidad de disciplinar los cuerpos, de reprimir la vida; “sin represión no hay civilización”, decía Freud; y Herbert Marcuse o Wilhelm Reich, asumiendo esa máxima, no obstante se rebelaban contra la represión innecesaria, sin duda porque no compartían la voracidad de valorización del capital, y en parte porque no comprendían su necesidad. En cualquier caso, ahí se nutren los mil dispositivos en la gestión de los cuerpos, enormemente variados en dimensiones, escalas y métodos, que van, como dice Virno, “desde la máxima contención de los impulsos hasta las licencias más desenfundadas, desde la interdicción más puntillosa hasta el alarde de tolerancia, desde los *ghettos* para pobres hasta los altos salarios keynesianos, desde la cárcel de máxima seguridad hasta el Estado de Bienestar”²⁷.

²⁶ El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es la señal tangible de una potencia todavía no realizada, el simulacro del trabajo todavía no objetivado o, como dice Marx con una expresión muy bella, del «trabajo como subjetividad». La potencia de trabajar, comprada y vendida a la par que toda otra mercancía, es trabajo todavía no objetivado, «trabajo como subjetividad» (*Ibid.*, 87).

²⁷ *Ibid.*, 88.

4. La explotación de la vida.

Descripciones de las mil formas de disciplina y gestión de los cuerpos abundan y compiten en sofisticación, finura y lucidez; pero con mucha frecuencia el discurso crítico se mantiene en la descripción (y la condena moral explícita o implícita) del escenario del poder, donde las relaciones de poder siempre se ejercen sobre “sujetos”. El campo de concentración o la nuda vida, registros preferidos del discurso de Agamben, responden a ese escenario ontológico en que la biopolítica amenaza, destruye o invisibiliza al sujeto. De este modo el *ser* se enmascara, se esconde, se burla y permanece fresco y lozano en su ejercicio del poder. Sólo aparecen los fenómenos de superficie, no los movimientos de la profundidad. Se ha dicho, con bastante razón, que la vida es un fenómeno de superficie; la biología así lo constata. Pero no se comprende esa vida sin mirarla desde dentro, desde abajo. En la biopolítica, gobierno de la vida en el capitalismo, la mirada desde abajo consiste en ver el cuerpo vivo como fábrica de fuerza de trabajo.

La vida es el objeto de la biopolítica porque es el sustrato de una facultad, la fuerza de trabajo, que ha asumido el carácter de mercancía especial, tan especial que es la condición de posibilidad del capitalismo. La producción de la fuerza de trabajo que he descrito pone de relieve la inevitabilidad de que el cuerpo sea objeto de la biopolítica, que sea objeto y blanco de innumerables y diferenciadas estrategias de control. No puede ser de otra manera, en tanto que de ese control del cuerpo depende la productividad de la fuerza de trabajo, el trabajo realizado en la jornada; y de esa productividad depende la división de la jornada en trabajo necesario y plus-trabajo, la relación entre ambas magnitudes; las cuales, a su vez, determinan la tasa de explotación o, si se prefiere, el ritmo de valorización del capital, fin último y único del modelo capitalista de producción. La lógica del capital hace *inevitable* el control del cuerpo. Insisto: inevitable, sin dejar espacio a ilusiones emancipadoras tan abundantes en nuestros días; o, por decirlo tal vez con más rigor, convirtiendo en *ilusorias* todas las pretensiones emancipadoras.

El pensamiento crítico no puede frenarse ante la desconsolación; ha de llegar al fondo, afrontar lo inevitable, mirar cara a cara a la Gorgona. En este sentido, hay que evitar huidas a los márgenes o fugas a la superficie, cosa que suele hacerse, en este campo de reflexión sobre la biopolítica, cuando se sustrae la disciplina y gestión de los cuerpos del ámbito de la determinación económica para situarla en el ejercicio del poder del Estado, o en el escenario político-jurídico de la dominación. Hay que profundizar hasta comprender que la biopolítica tiene sus determinaciones de necesidad y posibilidad precisamente en esa ley terrible, inhumana, desobjetivada por la cual el *destino* del capital es su valorización. Destino ciertamente sin teleología, simplemente como condición de sobrevivencia de sí mismo: al capital no le cabe el retiro del guerrero, un lugar donde descansar; no hay descanso, no hay tregua, o se avanza o se muere. No hay zona cero, zona de *crecimiento cero*: o crece o muere. (El capitalismo ha de *hacer vivir*, como diría Foucault, al capital; en ello le va su vida. Y hacer vivir al capital es valorizarlo; y esto pasa por la apropiación de plustrabajo; y esto, cada vez más difícil, pasa por cuidar y metamorfosear la producción y los usos de la fuerza de trabajo; y esto lleva a la imperiosa necesidad de control y disciplina de la misma. Para *hacer(se) vivir* el capital ha de disciplinar los cuerpos, ha de apropiarse de la vida).

Incluso debemos llegar más lejos. Mientras el objeto sea el cuerpo, aunque se apunte que se trata del “cuerpo viviente”, el discurso tenderá a mantenerse en la superficie: en los fenómenos de disciplina, administración, dominio, control... (del cuerpo, del alma y de la mente, al fin cuerpo). En cierto modo, y a pesar de las pretensiones explicitadas, se concibe el cuerpo como máquina, como prolongación de la máquina. Y de este modo se escapa el enigma: el de la producción de la fuerza de trabajo. Si se piensa que la fuerza de trabajo es producida por el cuerpo máquina, acabará pensándose que éste la produce a modo de la máquina; y, por tanto, se escapa lo principal: que el cuerpo no produce la fuerza de trabajo como una máquina produce una mercancía. Así no habría plusvalor. Así no habría capitalismo. Sólo la vida, sólo el cuerpo en tanto

que viviente, tiene ese privilegio. Sólo la vida es “creadora”²⁸. Por eso *hacer vivir* al capital es *hacer vivir* a los cuerpos, cuidar de los cuerpos vivientes.

Insistamos un poco en esta última idea. *La fuerza de trabajo no es mero efecto del cuerpo; es efecto de la vida*. El cuerpo es el medio, la estructura, la maquinaria, los medios de producción con los cuales la vida produce la fuerza de trabajo. Es comprensible caer en la tentación de pensar el cuerpo como una prolongación de la herramienta o la máquina; o a la inversa, es comprensible que se establezca esa continuidad, complementariedad, y por tanto homogeneidad cuerpo-máquina. Las imágenes que presentan al capital usando al cuerpo como cosa, como máquina, son elocuentes y poderosas; pero debemos resistir la tendencia a cosificar esa relación, a ver ahí el origen de la herramienta como prolongación del cuerpo y a éste como prolongación de la máquina. Focalizar la mirada en el cuerpo impide ver la vida: y es ésta, y no el cuerpo, la fuerza creadora, la que ejerce ese milagro de producir más de lo que vale, de crear plusvalor. La fuerza de trabajo es vida consumida en el proceso productivo; es vida creadora de valor.

Lo curioso es que Marx, que nos aportó las intuiciones, no otorgó “valor” a la vida. Tampoco se lo otorgó a la “naturaleza”, que al fin era otra forma o figura de la vida, otra forma de aparecer la vida. Las cosas “naturales” no tenían valor en la producción capitalista; sólo lo tenían una vez convertidas en materia prima, es decir, una vez invertido en ellas trabajo humano. La “vida natural”, humana o no, se representaba como algo exterior al proceso productivo, límite y origen del mismo, indiferente, inagotable, infinita..., sin valor; no contabilizada. Y esa posición teórica es correcta: lo que está fuera del proceso productivo es “lo otro”, sin valor de cambio), el límite resultante de la clausura, que permite pensar ésta, juzgarla, y tener esperanza.

Esto y otras consideraciones, como la distinción entre “tiempo de necesidad” y “tiempo de libertad”, identificando éste con la vida y aquél con el secuestro de ella, con la renuncia a la misma como precio a pagar para vivir, ayudan a

²⁸ En Marx eso está apuntado, pero con un supuesto erróneo, a saber, que la vida era infinita y no había que contabilizarla como valor, al igual que la naturaleza (al fin otra forma de vida). Si se destruye el medio, venía a decir, no importa; éste es sobreabundante. Si mueren los cuerpos, no importa; hay otros.

mantener la escisión, la inconmensurabilidad, entre vida y trabajo capitalista. No obstante, la reflexión y el análisis imponen pensar su irrenunciable unidad interior, su asimétrica dependencia.

Marx era consciente de esa relación, pero no de todas sus implicaciones. En *El capital* aparecen recogidos numerosos testimonios de médicos y sociólogos de la época que ponen de relieve la conciencia de que las duras jornadas y bajos salarios, especialmente en mujeres y niños, no sólo eran moralmente insostenibles sino económicamente contraproducentes; se estaban destruyendo los cuerpos y, así, la rentabilidad de la fuerza de trabajo. Pero en aquellos momentos la acumulación de capital no prestaba atención al “cuidado de la vida”, como no era sensible al cuidado de la naturaleza. Será mucho después, será hoy, cuando el capital asuma que debe incluir el cuidado de la naturaleza, de la vida, incluida la vida humana, como costo de producción o, con más precisión, como costo de reproducción.

El capitalista, por el contrario, soñaba con las “jornadas de trabajo eternas”, sin más límites que los que resistiera el cuerpo del obrero; había muchos otros de repuesto. La fuerza de trabajo era vista tan infinita e inagotable como la naturaleza. Al fin, su razonamiento venía a ser: “te pago para que puedas vivir, te pago el costo de tu existencia; por tanto, toda ella me pertenece”. Instintivamente el capitalista define la existencia humana en tiempo de producción y tiempo de reproducción; pero este último no le preocupa apenas, sólo superficialmente. “Se entiende, pues, nos dice Marx, que el trabajador no es durante todo su día vivo más que fuerza de trabajo; que, por lo tanto, todo su tiempo disponible es, por naturaleza y derecho, fuerza de trabajo; o sea, que pertenece a la autovalorización del capital. Tiempo para formación humana, para desarrollar su espíritu, para cumplir funciones sociales, para el trato y la compañía, para el libre movimiento de las fuerzas vitales y espirituales, incluso el tiempo festivo dominical... todo eso es pura fruslería”²⁹.

Marx no escatima desprecio por esta clase sin más alma que la del capital, codiciosa hasta la irracionalidad: “Pero en su impulso desmedidamente ciego,

²⁹ *El Capital*, I, 286.

en su hambre de plustrabajo, hambre feroz, hambre propia de fiera corrupta, el capital derriba no sólo los límites máximos morales de la jornada de trabajo, sino también los meramente físicos. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y la conversación sana del cuerpo. Se apodera del tiempo requerido para consumir aire libre y luz del sol. Acorta roñosamente el tiempo de comer y, si puede, lo incorpora al proceso de producción mismo, de modo que las comidas se le administren al trabajador como mero medio de producción, como el carbón a la caldera de vapor y el sebo o aceite a la maquinaria. Reduce el sueño saludable, destinado a recoger, renovar y refrescar la fuerza vital, a tantas horas de momificación cuantas sean imprescindibles para resucitar a un organismo absolutamente agotado. En vez de determinar el límite de la jornada de trabajo por la conservación normal de la fuerza de trabajo, es, a la inversa, el gasto máximo diario posible de fuerza de trabajo, por violento y penoso que sea, el que determina el límite del tiempo de descanso del trabajador. El capital no pregunta por la duración de la vida de la fuerza de trabajo; lo único que le interesa es exclusivamente el máximo de fuerza de trabajo que se puede hacer fluir en una jornada de trabajo. Alcanza esa finalidad acortando la duración de la fuerza de trabajo. Como el agricultor codicioso, consigue un rendimiento acrecentado del suelo depredando su fertilidad³⁰.

El capital tiende a ensanchar al máximo la jornada de trabajo, el tiempo de creación de plustrabajo, tiempo en el cual se valoriza; en el límite, a controlar la vida entera. Frente a esa tendencia aparece la resistencia del trabajador, su voz apagada bajo la furia de la producción. Si el capitalista invoca “la ley del intercambio de mercancías”, en cuyo nombre reivindica el derecho a usarla sin más límite que el que pone la biología, respetando el tiempo necesario para su reposición, el obrero viene a decirle: “La mercancía que te he vendido se diferencia de la plebe común de las mercancías por el hecho de que su uso crea valor, y mayor que el que ella misma cuesta. Ése fue el motivo por el que la compraste. Lo que desde tu punto de vista se presenta como valorización del capital, es desde el mío gasto excesivo de fuerza de trabajo. Tú y yo no

³⁰ *Ibid.*, 287.

conocemos en el mercado más que una ley, la del intercambio de mercancías. Y el consumo de la mercancía no pertenece al vendedor que la enajena, sino al comprador que la adquiere. Por eso te pertenece el uso de mi fuerza de trabajo diaria. Pero yo tengo que reproducirla por medio de su precio de venta diario, para poder volver a venderla. Prescindiendo del desgaste natural por la edad, etc., tengo que estar en condiciones de trabajar mañana en el mismo estado natural de energía, salud y frescor que hoy. Tú me predicas constantemente el evangelio de la “parsimonia” y la “abstención”. Pues bien, voy a administrar mi única riqueza, la fuerza de trabajo, como quien vela por su economía, razonable, parsimoniosamente, y abstenerme de toda insensata dilapidación de ella. Yo no quiero liquidar, mover, convertir de ella en trabajo cada día más que lo compatible con su duración normal y su desarrollo sano. Tú en cambio quieres liquidar en un día, con una prolongación desmedida de la jornada de trabajo, una cantidad de mi fuerza de trabajo mayor que la que yo puedo reponer en tres días. La utilización de mi fuerza de trabajo y su saqueo son dos cosas muy diferentes. Si el tiempo medio que puede vivir un obrero medio haciendo una razonable jornada de trabajo es de 30 años, el valor de la fuerza de trabajo mía que tú me pagas día tras otro importa $1/365 \times 30$, o sea, $1/10.950$ de su valor total. Pero si la consumes en diez años, lo que me pagas diariamente, $1/10.950$ de su valor total, en vez de $1/3.650$, es sólo $1/3$ de su valor diario; y, por tanto, me robas diariamente $2/3$ del valor de mi mercancía. Me pagas la fuerza de trabajo de un día y me consumes la de tres. Eso va contra nuestro contrato y contra la ley del intercambio de mercancías. Reclamo, por lo tanto, una jornada de trabajo de duración normal, y la reclamo sin apelar a tu corazón, pues cuando se trata de la bolsa no hay cordialidad que valga. Es posible que seas un ciudadano ejemplar, tal vez miembro de la *Asociación para la Supresión del Sufrimiento de los Animales*, y hasta que estés en olor de santidad, pero la cosa que tú representas frente a mí no tiene corazón que le palpite en el pecho. *Lo que parece pulsar allí dentro es el latido del mío.* Reclamo la jornada normal de trabajo porque reclamo el valor de mi mercancía, como cualquier vendedor.”

La jornada de trabajo, pues, se mueve entre esos límites: los que procura el capitalista, tiempo máximo soportable (límite biológico) y el que reivindica el obrero, tiempo que permita una vida digna (límite contractual). Esos límites son históricos, frutos de la luchas sociales y también del desarrollo del capitalismo. Sólo cuando éste está en su fase postfordista tiene la necesidad y la posibilidad de un control total de la vida. Necesidad que surge de los cambios tecnológicos y productivos que exigen una fuerza de trabajo muy distinta en forma, cualificación, aplicación, etc...³¹; posibilidad debida tanto a los niveles de productividad alcanzado cuanto a las sofisticadas técnicas de manipulación del cuerpo y de la conciencia desarrolladas.

Hoy el capitalismo ha asumido que debe cuidar, correr con los costos de producción, de la naturaleza y de la existencia humana, es decir, *debe proteger, cuidar y controlar lo único que no puede producir: la vida*. El día que consiga producirla, podrá prescindir del hombre. O sería consciente de que el hombre es su producto.

³¹ Véase el pasaje de los *Grundrisse* conocido como “el fragmento sobre la máquina” que constituye el texto de referencia para este punto.