

Subjetividad: Capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo abierto)	Título
Dinerstein, Ana - Autor/a;	Autor(es)
Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2001	Fecha
	Colección
ideologías políticas; teoría política; filosofía política;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613045233/13diners.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



SUBJETIVIDAD: CAPITAL Y LA MATERIALIDAD ABSTRACTA DEL PODER (FOUCAULT Y EL MARXISMO

ABIERTO

Ana Dinerstein*

"La forma del valor es pura y simple dominación, una forma simple y pura de la política"
(Negri, 1991[b]: 148)

Introducción

La relación entre sujeto y sociedad, el poder y la constitución de la subjetividad social constituyen algunos de los interrogantes más importantes para la teoría y la filosofía política, la ciencia política y la sociología. A lo largo de la historia, los distintos enfoques han fluctuado entre la autonomía del individuo respecto de la sociedad, la relación dialéctica entre ambos, el individuo como producto social y el sujeto como una creación del poder (Coole, 1995)¹. El tema se ha vuelto particularmente urgente para el marxismo, dadas las enormes transformaciones del capitalismo mundial y sus repercusiones negativas para la acción política transformadora. La teoría marxista tampoco ha podido explicar aún cómo operan el poder y sus formas, y sobre todo, cómo se constituye la subjetividad social (Tarcus, 1993: 22). Las contradicciones y problemas que subyacen a la noción de subjetividad, central al análisis de la relación estructura-sujeto y lucha de clases, y la posibilidad real de la de-construcción de la relación del capital, no pueden ser simplemente eliminados por medio del voluntarismo político o teórico, pues permean la vida personal y social. Junto al análisis de las recientes transformaciones de las formas del dinero, del estado, de la ley, aparentemente "externas" a los sujetos sociales, hay que repensar cuál es la conexión entre dichas metamorfosis y las nuevas formas de ser sociales, no en términos descriptivos sino en términos de la dinámica contradictoria de su constitución y del discurso político y sociológico que la acompañan.

Este trabajo consta de una serie de notas teóricas sobre el tema de la subjetividad social en el capitalismo. Voy a presentar primero, y sintéticamente, la noción de poder y subjetividad en el pensamiento de Foucault. Segundo, algunos desarrollos recientes del marxismo en Gran Bretaña, que se ha dado en llamar 'Marxismo Abierto' (Open Marxism) con el cual me identifiqué en líneas generales, y en el marco del cual realizo mi investigación sobre cambios en las formas de la subjetividad social vis-à-vis la transformación del capital en el caso argentino. Tercero, voy a presentar un ejemplo empírico ilustrativo del nexo entre transformación de la subjetividad social y formas de lucha y transformación del capital, en este caso, desempleo, restructuración industrial, el "desocupado" y los cortes de ruta como forma de protesta.

Mi interés en la teoría del poder en el pensamiento de Foucault se debe a varias razones. A pesar del rechazo de Foucault por el pensamiento marxista, muchas de sus ideas sobre sujeto, poder y transgresión resultan tentadoras para un momento en el que las versiones tradicionales del marxismo para entender estos temas se hayan en franca decadencia. En el dispositivo conceptual de Foucault, la noción de poder no se ubica

simplemente en el aparato estatal. Foucault no presenta una visión funcionalista del poder sino que estudia sus formas ubicando así a los sujetos en el centro de su análisis. El poder produce realidad y produce sujetos, y, en tanto no es omnipresente sino incompleto, abre la posibilidad a otras formas de existencia social. Sin embargo, voy a sugerir que la concepción del poder como constitutivo de subjetividades en la obra de Foucault carece del contenido material a través del cual nos constituimos en sujetos y construimos nuestras identidades². Como principal objetivo, me propongo explorar dicho contenido material y su proceso de abstracción para comprender la esencia de la constitución de diversas formas de subjetividad social y las contradicciones que subyacen a dicha constitución en vías de su de-construcción, en el marco del marxismo abierto. La importancia de entender la constitución abstracta pero real del poder tiene importantes consecuencias para la acción política en términos de de-construcción de la relación del capital. Existen algunos elementos en el proceso de constitución de la subjetividad en la sociedades capitalistas que no son fáciles de discernir a simple vista. Me refiero por ejemplo al valor, que no existe si no adquiere algún tipo de identidad física. O al trabajo abstracto, que puede considerarse una relación de lucha pero cuya realidad empírica es difícil de capturar. Para explorar estas ideas debo provocar un nuevo encuentro entre Foucault y Marx³. No es mi intención comparar ambos enfoques ni realizar una crítica profunda a Foucault, sino retomar sus ideas inspiradoras en el contexto teórico del marxismo abierto.

Notas sobre la teoría del poder y subjetividad de Foucault

El trabajo de Foucault sobre la genealogía del sujeto moderno, en tanto objeto del poder, está profundamente ligado a la emergencia de su preocupación como teórico político (Dumm, 1996). En la tarea de explicar subjetividad y transgresión, la obra de Foucault es más que esclarecedora. Existen importantes elementos positivos de su trabajo que pueden ayudar al marxismo a construir una teoría de la subjetividad⁴.

1. El poder como constitutivo de subjetividades:

- a) Foucault se interesó por el poder en tanto las distintas formas en las que éste convierte a los humanos en sujetos. La subjetividad es una creación del poder (Coole, 1995). En el proceso de assujettissement, la verdad, el poder y la ética se hallan tan ligados entre sí que los modos de ser sujeto solamente pueden ser opresivos (Simons, 1995);
- b) El poder es productivo, "se ejerce más que se posee (...) no se aplica pura y simplemente como obligación o prohibición a quienes 'no lo tienen': los invade, pasa por ellos y a través de ellos" (Lecourt, 1993: 73);
- c) existen distintas formas del poder que no modifican su esencia.

2. La propuesta de resistir y rehusar estas formas de subjetividad a las que nos obliga el poder, y esto incluye las filosofías y teorías políticas humanistas.

El poder es para Foucault los límites sobre nosotros mismos, en tanto éste:

- a) nos ata a nuestra identidad, definida por las verdades de las ciencias humanas, y
- b) en tanto somos gobernados. Estos dos niveles de poder se pueden distinguir analíticamente primero en tanto constitución de sujetos, y segundo como su regulación (Simons, 1995; Morris, 1991).

3. La contradicción del poder y la importancia de los límites.

Para Foucault los sujetos no estamos ni completamente auto-determinados, ni completamente sujetos al poder: los límites que se nos imponen, aunque sean represivos, nos brindan la posibilidad de tener una identidad y la capacidad para actuar, incluyendo la de resistir el poder que nos ha hecho ser lo que somos. La propuesta política es rehusar a lo que somos y resistir las verdades que las ciencias humanas producen. El trabajo sobre los límites es un ejercicio de libertad. Sin embargo, en esa práctica de la libertad, que nada tiene que ver con la libertad liberal, existe una tensión entre dos polos irreconciliables: por un lado, no hay forma de escapar de la sujeción, pues en caso de que ello ocurriera, estaríamos reemplazando un poder por otro. Pero por otro lado, hay una vía de escape a esas limitaciones. Existe una tensión entre las limitaciones y la libertad sin límites (Simons, 1995; Dumm, 1996).

4. Incompletitud del poder.

La resistencia y la transgresión son posibles porque en las relaciones de poder no hay estados de completa dominación: el poder es en realidad una red abierta, más o menos coordinada, de relaciones. La resistencia es posible cuando el poder empuja hacia sus límites. Hay que resistir las formas contemporáneas de la subjetividad y de identidad, y buscar modos alternativos de existencia (Simons, 1995; Fine, 1993).

5. Las relaciones de poder deben ser siempre analizadas en términos de lucha adversaria y estrategias confrontadas (Simons, 1995).

6. La crítica práctica.

Foucault parte del análisis kantiano de los límites. Sin embargo, para él, hay que transformar la crítica hecha bajo la forma de limitación necesaria, en una crítica práctica que tome la forma de transgresión posible. Primero, los límites no son universales y necesarios, sino históricos y contingentes, y por ello la crítica debe tener un enfoque histórico (al que Foucault, como Nietzsche, llama genealogía). Segundo, la crítica no debe ser sólo intelectual sino práctica: "si la libertad de Kant es en algún sentido cerebral, la de Foucault es también corporal" (Simons, 1995: 18).

Las preguntas a Foucault

Algunos han señalado que Foucault estructuró su teoría del poder en forma similar a la teoría del valor en Marx, pero que ha rehusado reconocerlo (Janmohamed, 1995)⁵. Sin entrar en esta discusión, considero que su interpretación del marxismo como parte del discurso humanista de la modernidad, como teoría totalizante y teleológica, como teoría que tiene una concepción funcional del poder sin ocuparse de sus formas y que lo ubica en el aparato estatal, lo hizo alejarse de la crítica inmanente que Marx realizó contra las formas reales e ilusorias de existencia social en la sociedad capitalista, a pesar de que su noción del poder y las formas de subjetividad tienen una lógica de análisis marxista. Por su parte, el marxismo ha rechazado la teoría del poder de Foucault porque, entre otras cosas, el poder pierde allí su determinación histórica. No hay detentadores del poder, que es

voluntad absoluta (Anderson), aparece como forma a priori que produce realidad, o sea desde una concepción sobrenatural (Fine); existe una dispersión anárquica del poder que dificulta la organización política (Cacciari); el poder carece de fundamento material (Poulantzas), y no da cuenta de su carácter capitalista (Fine).

Las preguntas que quiero formular son: ¿cuál es el contenido material del poder? ¿Cuál es el proceso de abstracción de dicho contenido material, a través del cual constituimos nuestra subjetividad social? ¿Cuáles son las contradicciones de dicho proceso de abstracción que determinan tanto la capacidad como los límites a traspasar en el proceso de transgresión?

Ha dicho Foucault: "lo que más me impresiona del análisis marxista es que siempre abarca el problema de la lucha de clases, pero presta poca atención a una palabra de la frase: 'lucha' " (Fine, 1993: 113-114). Quisiera entonces explorar a continuación mis preguntas, haciendo hincapié en la contradicción y la lucha que subyace a la constitución de la subjetividad social, desde el marxismo abierto.

El "Marxismo Abierto"

En Las palabras y las cosas Foucault: "En el más profundo nivel del pensamiento occidental, el marxismo no introduce ninguna discontinuidad real; encuentra su lugar sin dificultad, como una forma de pensamiento completa, tranquila, confortable (...) y satisfactoria para un determinado momento histórico (el suyo), dentro de un marco epistemológico que encantado le da la bienvenida (...) y que en recompensa no tiene intención de molestar en absoluto y, sobre todo, ningún poder para modificar (...) en tanto que descansa sobre él. El marxismo vive en el pensamiento del siglo XIX como un pez en el agua: es decir, no puede respirar en ningún otro lado" (Foucault, 1970: 261-262, traducción propia).

¿Es capaz el marxismo de discutir una vez más esta afirmación yo diría injusta y conceptualmente errónea? La idea es entonces discutir esta afirmación de Foucault (compartida por otros pensadores) a partir del intento de recuperar a Marx en su espíritu crítico, para restablecer la pertinencia del marxismo como una teoría contra la sociedad capitalista, y por ello revolucionaria; como teoría sobre las contradicciones de la opresión (Holloway, 1994), y por ello no teleológica; como teoría de la abstracción (Bonefeld, 1995[a], 1995b; Neary, 1998; Neary y Taylor, 1999; Postone, 1993; Taylor, 1998); como metateoría, y por ello crítica inmanente (Gunn, 1992); como teoría del proceso de de-construcción, y por ello subversiva (Negri, 1992); que debe apuntar a explicar el todo y la particularidad al mismo tiempo (Cleaver, 1993). Voy a proponer que si bien el capital implica una noción holística de las relaciones sociales, su existencia contradictoria y fragmentada obliga a suponer que no existe una explicación totalizante acerca de las formas en que la relación del capital se expresa. La única universalidad que subyace a la dinámica social, y la unidad de la fragmentación, es la existencia del valor como la forma de existencia del poder humano de creación. Por lo tanto, el problema para el marxismo es develar las contradicciones cambiantes que subyacen a la existencia del valor y explicar la constitución real e ilusoria de las distintas formas políticas, económicas, sociales, culturales, ideológicas y de ser, de dichas relaciones. La pregunta es: puede el Marxismo explicar el contenido material y el proceso de abstracción que subyace a la constitución de las subjetividades, sin caer en la teleología, el totalitarismo teórico, el humanismo moderno que Foucault rechazara, incorporando algunas de las ideas que sustentan sus nociones de poder, subjetividad y transgresión? Considero que sí, puesto que la versión del marxismo que voy a presentar ha tratado de superar estos tres problemas que sufrieron y sufren algunas corrientes marxistas. Es un marxismo dispuesto a disolverse a sí mismo para ir más allá del mismo Marx ("todo lo que es sólido se esfuma en el aire") al estilo foucaultiano, sin que ello signifique abandonar la capacidad crítica del legado de Marx.

En los años '70, el marxismo desarrollado básicamente en Gran Bretaña superó al marxismo bidimensional, recuperando la visión unitaria entre política y economía. Esto no significó una nueva relación entre lo político y lo económico sino su disolución. A través de una crítica materialista del estado, reintrodujo la noción del capital como relación social y restableció el concepto de forma de Marx, es decir, la tercera dimensión⁷. Posteriormente, este marxismo restableció la conexión interna entre trabajo y capital, donde el trabajo existe en su forma de ser negada por el capital, como trabajo abstracto. Es decir, para Marx, la dominación ejercida por el capital no sólo implica la explotación del trabajo al nivel de la producción, sino la necesidad del capital de compeler al trabajo a un modo de existencia abstracto. La esencia de este proceso de abstracción es el valor, forma histórica específica de existencia de la creatividad humana. El énfasis en la conexión interna entre capital y trabajo apuntó a superar la división entre estructuralismo y autonomismo, o sea, entre adscribir a la noción de reproducción del capital como una auto-lógica abstracta, o a la noción de lucha de clases como la experiencia de los sujetos contra el capital (Bonfeld 1995[a], 1995[b])⁸. Dicha conexión interna está dada por el hecho de que el capital es trabajo, aunque se objetiva como algo externo a éste, a través de múltiples formas sociales. El trabajo existe en y contra el capital, pues "es sólo el trabajo el que constituye la realidad social. No hay fuerza externa, nuestro propio poder es confrontado con nuestro propio poder, aunque en una forma alienada"(Holloway, 1993[a]: 19). Los términos integración y trascendencia apuntan a entender esta forma de existencia contradictoria del trabajo donde ni la integración del trabajo dentro de la relación del capital ni la trascendencia revolucionaria del capital están lógicamente pre-supuestas ni históricamente determinadas (Bonfeld, 1995[a]).

Si aceptamos la existencia de la relación interna entre trabajo y capital, donde el trabajo existe en y contra el capital, las preguntas de cómo se constituyen la subjetividades sociales en la dinámica del en y contra el capital dada la existencia del trabajo en su forma de ser negada, y de cuál es la posibilidad de trascendencia, siguen en pie. En mi opinión estos interrogantes se abren al abismo, es decir, abren la puerta para el análisis de la cuarta dimensión, a lo cual estoy abocada junto a otros. Se trata entonces de reducir la profundidad de dicho abismo y construir quizá una escalera al cielo.

Notas sobre Marx: crítica inmanente y teoría de la abstracción

La instauración del capitalismo como forma de producción y como principio de organización social ha requerido de la constitución simultáneamente material e imaginaria del individuo libre y separado de su capacidad y medios para crear y producir. El establecimiento del mercado como tal fue un proceso violento de expropiación. La generalización de la mercancía no es simplemente un aspecto económico, sino la forma en que la vida personal y social existe en el capitalismo. Por ello el capital no es una cosa sino una relación social, que no puede ser entendida simplemente en términos de teoría económica (Marazzi, 1996). La noción de trabajo tampoco designa simplemente a la categoría "proletario", sujeto de la revolución, ni es sólo la actividad para transformar la naturaleza, diferente de otro tipo de actividades: "para Marx 'trabajo' incluye toda 'actividad' que 'produce' los componentes materiales y culturales que constituyen la sociedad" (Janmohamed, 1995: 36). El capital es una fábrica social (Negri, 1989, 1992), todos pertenecemos al proyecto del capital, y por ello el desafío es integrar al análisis aquellas subjetividades o formas de existencia humana que no parecen corresponder a la relación capitalista (Neary, 1997, ver Rikowski, 2000)

La crítica a la economía política

El problema de los clásicos fue la naturalización de lo que es en realidad una creación social alienada, pues la economía política reprodujo acríticamente las formas sociales alienadas de la sociedad capitalista dentro de la cual el poder social está mediado por cosas, y por lo tanto los poderes sociales aparecen como atributo de las cosas. Estas formas políticas, organizacionales, económicas y culturales, necesarias al mantenimiento de la existencia forzada de la vida humana bajo la forma mercancía, son producto de y están sujetas a la lucha cotidiana y al conflicto social (Dinerstein, 1998[a]). La crítica de Marx "no fue simplemente una crítica a la ideología mistificante, sino una crítica de las formas alienadas de la vida social que la economía política describe pero no puede explicar" (Clarke 1991[a]: 85). Es decir, "convirtiendo sus categorías fundamentales en verdades eternas, la economía política hace de la sociedad a la que se corresponden esas categorías, una verdad eterna. Para la economía política, la sociedad capitalista es la mejor de todas las sociedades posibles porque evalúa toda forma de sociedad en los términos de las categorías de la sociedad capitalista" (Clarke, 1991[a]: 85).

Forma

La naturalización y cosificación de creaciones sociales impide ver que, si bien el mundo es "subjetivamente" construido, creado por los sujetos, en el capitalismo las relaciones sociales se materializan a través de formas políticas, económicas, sociales, culturales, ideológicas y subjetivas que transforman el poder de la gente en el poder de las cosas. El fetichismo de la mercancía no es meramente una ilusión, sino una ilusión real. El estado, la ley, el dinero, son realmente poderosos. Pero "la ilusión no yace en el poder social de la mercancía, sino en creer que ese poder social se deriva de la mercancía como una cosa, en lugar de verla como la forma particular de relaciones sociales alienadas" (Clarke, 1991[a]:103). Por ello, "la categoría 'forma' implica la naturaleza interna (no externalidad) de las conexiones entre 'las cosas'. Hablar de dinero es hablar de valor, hablar de valor es hablar de una forma de producir trabajo (...) es enfatizar la naturaleza interna de la relación entre valor, dinero, trabajo, relaciones sociales" (Holloway, 1995: 165).

Valor

La explicación de la existencia de estas formas reales e ilusorias a la vez fue desarrollada por Marx a través de su análisis de la forma "mercancía". En el capitalismo, el trabajo toma la forma de, y es socialmente creado a través de, la mercancía. Marx develó las formas relacionales contradictorias del valor que constituyen a la forma mercancía como valor de uso y valor. En esta condición concreta de utilidad, el trabajo es mediado por y llega a ser socialmente realizado a través de su opuesto: el trabajo abstracto. El tiempo de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía no es simplemente una medida cronológica de tiempo, sino la imposición de una forma particular de existencia del trabajo: trabajo abstracto (Dinerstein y Neary, 1998). Por ello, la teoría marxista del trabajo "no sólo atañe al trabajo como única fuente del valor, sino que a su vez, muestra que el trabajo está obligado a existir, no sólo como subjetividad explotada sino también en la forma abstracta de dinero través de la relación salarial o trabajo abstracto (Neary, 1998).

Teoría de la abstracción

Entonces, mientras la economía política es una teoría abstracta acerca de formas sociales mistificadas tales como el capital, el trabajo, el dinero, el estado, atribuyéndoles poderes propios y ocultando su verdadera naturaleza, la teoría de Marx es una teoría de la abstracción, es decir, una crítica que desenmascara las formas sociales simultáneamente "reales e ilusorias" que convierten el poder de la gente en el poder de cosas (Dinerstein y Neary, 1997). En palabras del propio Marx, "el carácter misterioso de la forma mercancía proviene simplemente del hecho de que la mercancía refleja las características sociales del trabajo del hombre como si fueran características de los productos mismos, como si fueran propiedades socio naturales de esas cosas (...) no es nada más que la relación social definida entre los mismos hombres la que asume, para ellos, la forma fantástica de una relación entre cosa" (Marx, 1990: 164-165). En el método de Marx, estas "abstracciones no corresponden a 'cualidades esenciales' encarnadas en las cosas, sino a determinados procesos sociales"(Clarke, 1991[a]: 85). La comprensión de la existencia de la vida humana como trabajo abstracto no es metafísica, aún cuando parece serlo (Marx, 1990), sino que es resultado de la forma específica en la cual el trabajo no pago es extraído de sus productores, determinando la forma de la relación entre capital y trabajo, así como también la del trabajo consigo mismo.

Las abstracciones de las que Marx habla son abstracciones existentes, vivientes. El trabajo humano solamente existe en tanto es reconocido como parte de esta sustancia global, social y homogénea que es el trabajo abstracto. Esta existencia del trabajo en su forma de ser negado, implica que el trabajo humano como capacidad concreta se desmaterializa, y la real existencia humana es forzada a existir en la forma virtual del valor de cambio. En tanto abstracción real, la humanidad existe en formas de auto-expansión del valor. Esto sugiere que el sujeto real de la vida social no es el trabajo, sino el capital: "el capital no es un poder personal sino social (...) en la sociedad burguesa, el pasado domina el presente (...) el capital goza de autonomía y personalidad, mientras que el individuo activo vive en la coerción y la impersonalidad" (Marx y Engels, 1985: 98). Dicho de otro modo, el capital es la forma expandida del trabajo abstracto. Capital y trabajo entonces no se oponen simplemente el uno al otro como factores separados de la producción, sino que "el capital sólo existe en y a través del trabajo" (Bonefeld, 1995[b]: 189). En la forma de trabajo abstracto, la vida humana existe como poder constitutivo en su forma de ser negada (Gunn, 1992). El proceso real del mundo social es así invertido. Esta relación es, entonces, profunda e irreconciliablemente antagónica. El capital sólo puede existir como relación social, no sólo explotando al trabajo eficientemente a nivel de la producción, sino además, si logra producir y reproducir la forma de existencia abstracta del trabajo. La noción de "forma de ser negada" permite comprender que el poder creativo humano es compelido a existir en diferentes formas abstractas que lo niegan y reconocen al mismo tiempo.

Una vez que aceptamos que el capital es expansión del valor, o sea, del trabajo abstracto, donde el trabajo existe en su forma de ser negado, ¿cuál es la relación entre las transformaciones del capital y la transformación de las subjetividades sociales?

Metamorfosis del capital como metamorfosis de las formas de subjetividad: la lucha de clases

1. En sus primeros escritos Marx explicó el proceso de alienación de la vida humana, pero no abordó completamente la constitución social del valor en la forma de trabajo concreto en abstracto (dinero) y en capital: "la producción no produce al hombre como una mercancía, la mercancía humana (...) también lo produce como

un ser humano mental y físicamente deshumanizado" (Marx, 1992: 336). En *El Capital* y en *Grundrisse*, Marx develó el fetichismo de las relaciones sociales capitalistas, partiendo de la categoría "trabajo" y poniéndola en movimiento como mercancía, dinero y capital, explicando así el misterio de la metamorfosis del valor en capital: el proceso de la metamorfosis del capital y sus circuitos no tiene ni principio ni fin: el valor deviene mercancía, la mercancía dinero y el dinero deviene capital; luego, "la constante repetición del intercambio lo convierte en un proceso social normal" (Marx, 1990: 182).

Si la obra de Marx es concebida correctamente como una obra orgánica, lejos de alejarse de la teoría de la alienación del trabajo de los Manuscritos de 1844 con el objeto de realizar un análisis "económico", *El Capital* y *Grundrisse* la enriquecen (Clarke 1991[a]: 90). Entonces, el proceso de metamorfosis del capital es el proceso que subyace a la constitución de la subjetividad social. Metamorfosis del capital es metamorfosis de la subjetividad. Movimiento contradictorio de alienación-desalienación-no alienación social. Este proceso puede ser llamado subjetivación / des-subjetivación en movimiento. La crisis y recomposición del capital implica la crisis y recomposición de las formas de ser sociales, es decir, un proceso de constante assujettissement. Alienación entonces, no sólo no es "falsa conciencia", sino que "implica inevitablemente la noción de no alienación no es una condición sino un proceso, una lucha constante" (Holloway, 1997: 147).

2. La constante repetición del proceso social normal de metamorfosis del capital y sus circuitos no podría ser pacífica, o simplemente conflictiva, sino que es cotidianamente contradictoria y antagónica. ¿Por qué? Porque el motor de dicho circuito es la transformación de energía humana en valor, su compulsión a existir en una forma abstracta, y la permanente recreación de dicha abstracción. La lucha de clases es esta contradicción inherente a la relación capital-trabajo: "la sociedad capitalista no se desarrolla simplemente a través de la lucha de clases. Más bien, la lucha de clases es un momento constitutivo de la relación capitalista" (Bonefeld 1995[b]: 202). Esta contradicción contiene el principio dinámico sustantivo a través del cual es posible afirmar que "todo lo sólido se esfuma en el aire, todo lo santo es profanado" (Marx y Engels, 1985: 83)⁹. La lucha de clases no es entonces una lucha entre subjetividades no problemáticas "naturalizadas", como por ejemplo trabajadores y capitalistas, sino una lucha por constituir y resistir/trascender las subjetividades alienadas a las que somos compelidos a existir, y que son a su vez producto de las relaciones sociales. Los sujetos no son "objetos" del poder sino que el mundo es construido por los sujetos y en ese proceso se produce la "objetivación" de los sujetos, de las instituciones, de la ley, del estado, de las técnicas del poder, del dinero. La constitución de subjetividades en lucha en un momento histórico preciso es la expresión dramática de la contradicción inherente al capital como relación social. Cada forma debe ser estudiada en su especificidad histórico lógica.

Ahora, si el proceso de metamorfosis del capital es a la vez un proceso de subjetivación/des-subjetivación, y la lucha de clases es la lucha constitutiva de este proceso, la pregunta es: ¿cómo se constituyen y transforman las distintas subjetividades sociales?

La materialidad del poder y la abstracción real

El capital no sólo debe explotar al trabajo al nivel de la producción, sino que debe mantener su existencia negada, para arrebatarle su subjetividad. El sujeto del capitalismo es el capital. La materialidad del poder del capital reside en el valor como forma histórica específica de existencia del trabajo humano y su expansión: el capital. Pero esta materialidad es una materialidad abstracta, aunque no por ello irreal o ideológica, donde el contenido se oculta a través de formas alienadas de existencia social. Indicar la existencia de esta materialidad abstracta del poder permite entender la dinámica de la constitución y de la transformación de las subjetividades

sociales como formas virtuales de existencia real: "todo el trabajo en la sociedad capitalista está sujeto a la abstracción" (Kay y Mott, 1982: 18).

¿Cuál es la dinámica de este proceso de abstracción real?

El proceso de abstracción por el cual el capital deviene poder y fuerza externa al trabajo y la existencia de estas formas políticas, económicas, sociales, culturales e ideológicas de la relación del capital, implica un vaciamiento real, y no ilusorio, de la subjetividad humana (Samuels, 1993). Esta desmaterialización requiere de la construcción de identidades y formas de ser social "positivas", que son también parte del proceso de abstracción. Siendo creaciones sociales, dichas subjetividades aparecen o como identidades que corresponden a aspectos naturales/normales de los "seres humanos" (heterosexuales, jóvenes, criminales, neuróticos) o como identidades colectivas (los ciudadanos, los homosexuales, los trabajadores, los desocupados). Tanto el humanismo liberal como el marxista tienden a naturalizar estas formas subjetivas y tomarlas como el punto de partida para la teorización política del orden social, las formas de gobierno y de organización, ya sea a favor del status quo o con sentido revolucionario¹⁰.

El cambio y surgimiento de nuevas subjetividades está relacionado a la transformación del capital, no sólo a nivel productivo sino respecto de las formas reales e ilusorias de su existencia y expansión, tales como el dinero (la forma más abstracta de la existencia del capital), la ley, el estado, etc. Es decir, mientras el contenido material de la alienación en tanto proceso es mantenido en la existencia del valor, las formas reales de existencia de la vida humana, incluidas las categorías históricas, se moldean y reconstituyen permanentemente (Dinerstein y Neary, 1998). Ello sucede no simplemente como "producto" de un poder omnipresente, sino a través de la lucha de clases cotidiana y dramática.

Hacia la cuarta dimensión: un ejemplo

En el marco de mi investigación indagué en la subjetividad del desempleo, las nuevas formas de la lucha, y las contradicciones que subyacen a la subjetividad del "ejército de reserva" en movimiento, a través del análisis de los cortes de ruta acontecidos en Argentina en 1997 (Dinerstein, 1997[b]; 1997[c]; 1998[b]). La crisis de sobre-acumulación de capital implica la transformación del capital en dinero y un desarrollo desperejo no sólo entre diferentes países sino también al interior de los límites nacionales. Las dos tendencias históricas del capitalismo, reducir lo más posible el número de trabajadores empleados y producir la mayor masa posible de plusvalía (Marx, 1990: 420), resultan en la permanente destrucción y recreación de los medios de producción y fuerzas productivas. Contra el mito liberal, los capitalistas buscan incrementar el beneficio sin tener en cuenta los límites del mercado. Sobreacumulación de capital significa, en términos monetarios, D-D': dinero, más dinero, en lugar de dinero mercancía, más dinero, donde el capital parece auto-expandiéndose, fluyendo, escapando del circuito productivo. Pero este es sólo un momento en el que el capital puede evitar al trabajo, porque D-D' depende de la efectiva habilidad del capital de explotar al trabajo: "la disociación entre dinero y explotación aparece como la imposición del poder del dinero sobre el estado donde la reproducción expansiva de la explotación del trabajo sólo es aparentemente eliminada" (Bonefeld, 1996: 199).

La contracara del capital no empleado en la producción es entonces el trabajo desocupado (Marx, 1990: 359).

Marx ilustra la conexión interna entre trabajo y capital, y el significado del desempleo en este proceso: "el trabajador tiene la desgracia de ser capital viviente, capital con necesidades (...). Como capital, el valor del trabajador aumenta o decrece de acuerdo a la oferta y la demanda, y hasta físicamente su existencia, su vida, fue y es tratada como la oferta de una mercancía, como cualquier otra mercancía (...). Las cualidades humanas del hombre como trabajador (...) sólo existen en tanto ellas existen para un capital que le es ajeno (...). Entonces, tan pronto como sucede que el capital -sea por necesidad o elección- deja de existir para el trabajador, éste último deja de existir para sí mismo; no trabaja (...). El trabajador existe como trabajador sólo cuando existe para sí mismo como capital, y existe como capital solamente cuando el capital existe para él. La existencia del capital es su existencia, su vida (...). La economía política (...) no reconoce a los trabajadores no ocupados, en tanto se sitúan fuera de la relación de trabajo. El estafador, el tramposo, el mendigo, el desocupado, el muerto de hambre, el indigente y el criminal son figuras que no existen sino para otros ojos -para los ojos de los doctores, los jueces, los cavadores de tumbas, etc.-" (Marx, 1992: 333-334).

De la cita se desprende que en cualquier caso, como por ejemplo el del desempleado, aunque el trabajo es el creador del capital, a través de su alienación es el capital el que aparece determinando la utilidad concreta del trabajo y por ende el significado y contenido de la vida de los trabajadores.

Este poder del capital para determinar la utilidad de nuestra capacidad y la separación de ésta de nuestras necesidades vitales, es el poder del capital para constituir subjetividades. Como se dijo anteriormente, el poder es productivo, no sólo excluye, reprime, rechaza, censura "el poder produce: produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad" (Foucault citado por Fine, 1993: 117).

En el ejemplo, la confrontación entre las necesidades de los trabajadores y las del capital y el estado, es la contradicción existente entre trabajo concreto y abstracto. Aunque parezca obvio, capital desempleado y trabajo desocupado implican una relación desigual. Cuando el capital destruye su capacidad productiva, y deviene dinero, la vida del capitalista no corre peligro. Por el contrario, el trabajador desempleado sufre la imposibilidad de su propia reproducción. Aunque la existencia del proletariado implica de por sí pobreza absoluta (Marx, 1993), el trabajo desempleado implica pobreza y muerte potencial en determinadas condiciones.

En mi opinión, la existencia del desempleo masivo no es un problema sólo para el trabajo sino también para el capital, porque aunque el mayor beneficio o plusvalía se logra justamente reduciendo costos a través del desempleo, esto implica la presencia de la contradicción abierta donde el capital reconoce la utilidad del trabajo y la niega a la vez, aunque momentáneamente. Se trata de un problema "político". En este caso, en el proceso de abstracción por el cual el trabajo concreto deviene trabajo abstracto socialmente necesario, el trabajador "desocupado" está compelido a vender su fuerza de trabajo y no puede vender su fuerza de trabajo, pues "la capacidad del trabajo sólo puede actuar como trabajo necesario si el trabajo excedente tiene valor para el capital. (Si esto no sucede) entonces la capacidad del trabajo aparece como por fuera de las condiciones de reproducción de su existencia y el trabajo necesario aparece como superfluo, porque lo superfluo no es necesario (...) entonces (el trabajador) se convierte en mendigo o pobre, porque ya no pertenece a las condiciones de la relación de aparente intercambio e independencia" (Marx, 1993: 608-609). El trabajador experimenta este hecho literalmente como de vida o muerte. Y entonces, dado que donde hay poder hay resistencia, existe la posibilidad de que la necesidad y la pasión se reúnan nuevamente con la capacidad para la acción política, aunque esto depende, por supuesto, de diversos factores¹¹. La política deviene necesidad y la necesidad acción política. Durante ese proceso, los sujetos pueden experimentar nuevas forma de lucha y

organización contra las formas liberales de la política que apelan a la razón y a las formas alienadas de representación¹². Esto es lo que ha sucedido por ejemplo en Jujuy en mayo de 1997 (Dinerstein, 1997[b]).

Notas sobre el ejemplo

Contradicción y acción

a. En tanto el capital es una relación social que implica existencia del trabajo en su forma de ser negada, y es dicha relación la que determina la "utilidad" y "capacidad" humanas, cualquiera sea la subjetividad que surge en el proceso de negación, en este caso el desocupado, el marginal/excluido, el pobre, porta conflicto y contradicción, pues se trata de la separación entre necesidad y capacidad a nivel subjetivo. Esta contradicción y conflicto se expresan no sólo a nivel de las formas políticas, económicas u organizacionales, sino también al interior de la subjetividad.

b. El capital es así una contradicción viviente en movimiento, y la dominación que impone es precaria, porque dado que el trabajo es la presuposición de la existencia social como un todo, presuposición de la cual el capital no puede autonomizarse, "el capital vive de transformar al trabajo en contra de sí mismo sobre la base de la existencia fetichizada del trabajo asalariado" (Bonefeld 1996: 181). Esto implica que el capital, como forma real e ilusoria objetivada de la existencia social, lleva en su movimiento de producción y reproducción una contradicción intrínseca que debe permanentemente superar, negar, esconder. Las crisis financieras, fiscales o económicas, son expresión de la incapacidad del capital de llevar a cabo este proceso de forma eficiente. Esto es lo que Foucault entendió como poder incompleto y conflictivo.

c. Por otro lado, esta política como necesidad es también contradictoria, pues la lucha por deconstruir la relación capitalista se realiza desde la subjetividad alienada capitalista. Esta es también la visión de Foucault de que los límites, que para mí están dados por la existencia de la forma "mercancía", son los que nos habilitan y capacitan para la acción hacia la deconstrucción. Foucault supo explicar que las mismas subjetividades creadas por el poder son las que nos otorgan la habilidad para deconstruirnos a nosotros mismos, destruir la auto-dominación junto a las relaciones de poder que nos dominan.

d. Como vimos, la completa autonomía del trabajo respecto del capital es imposible¹³. En su lugar, la noción de trabajo existiendo en y contra el capital permite ver que la lucha del trabajo es una lucha por eliminarse a sí mismo deconstruyendo las subjetividades que lo niegan, pero de mantenerse a sí mismo como trabajo abstracto o relación salarial, y como capital, para sobrevivir concretamente. En esta contradicción se hallan los límites y las posibilidades de inventar nuevas formas de subjetividad. En este sentido, trabajar sobre los límites, en palabras de Foucault, es un ejercicio de libertad ilimitada: "el problema consiste en saber si la lógica de la contradicción puede servir realmente de (...) regla de acción para la lucha política" (Lecourt, 1993: 79).

El sujeto

La lucha de los "desocupados" o los "marginados" no conduce a su constitución como "nuevo sujeto de la revolución". No hay sujeto de la revolución, sino distintas subjetividades que se constituyen y experimentan de diferente forma la contradicción inmanente en el capital, y que hay que deconstruir. Como también señalara Foucault, y por supuesto Negri, el sujeto es plural y diverso. Con su propuesta de resistir y rehusar estas formas de subjetividad a las que nos obligan el poder y la auto-dominación, señaló la importancia de la transgresión individual. La transgresión individual deviene social mediante la transgresión individual hacia la desindividualización. Por ello Foucault se muestra contrario a la política liberal y la construcción de identidades colectivas. Los discursos del poder, como el humanismo, intentan eliminar dicha fragmentación. La constitución histórica del sujeto-categoría ciudadano es un ejemplo de ello. Pero la abstracción no puede ser eliminada discursivamente o a través del terror, pues se trata de una abstracción real dada por la necesidad del capital de negar al trabajo y obligarlo a existir en formas virtuales de existencia social. El camino de deconstrucción es eminentemente político, subjetivo y social, en y contra, donde "cada resultado es apreciable sólo a posteriori" (Negri, 1992: 80)¹⁴. Debemos ser cuidadosos sin embargo. Es extremadamente importante recalcar que este planteo dista de ser anárquico y "posmoderno", en tanto que, aunque enajenado respecto de sí mismo, el trabajo abstracto, social, contiene la posibilidad de su propia negación, de ser no capital, de disolverse a sí mismo, al igual que a la relación a través de la cual existe, y de recomponerla sin negar su poder constitutivo como fuerza creadora en el mundo social (Holloway en Dinerstein y Neary 1998). Este enfoque no plantea entonces un humanismo esencial como alternativa al capitalismo: "no hay sujeto originario a recuperar, pues tanto los sujetos como las verdades son constituidas por las practicas del poder" (Tarcus, 1993: 19). Esto abre la posibilidad de formas subjetivas impensadas, y provee las bases para una realidad aún no constituida en la cual la vida humana no sea un recurso, sino el objetivo (Dinerstein y Neary, 1998).

Pero es importante insistir en que el punto de partida para la deconstrucción de la subjetividad alienada es siempre la misma subjetividad alienada, que como Foucault indicara, nos capacita y habilita para resistir¹⁵. Como indicara Foucault "no existen relaciones de poder sin resistencia" (Foucault, M. 1980: 142)

Pasión, necesidad y acción política

¿Por qué una acción colectiva podría ser trascendente en el aquí y ahora? La existencia del trabajo en su forma de ser negada requiere de la separación entre capacidad y necesidad (Kay y Mott, 1982: 18; Heller, 1974), y entre política y deseo (Deleuze y Guattari, 1984). El discurso del poder que constituye esta separación concreta está íntimamente relacionado con el paradigma cartesiano que plantea una jerarquía entre razón o mente y cuerpo, en la que la mente gobierna al cuerpo (Dinerstein, 1997[b]). Las nociones de pasión y necesidad han tenido poca cabida en el análisis tradicional de la acción social guiado por la noción de interés. El dilema post-hobesiano entre pasión, afecto e interés fue temporariamente resuelto a través del establecimiento de una actitud positiva hacia la actividad económica, principalmente en el Siglo XVIII. El hacer dinero fue denominado interés, y llegó a ser el paradigma para controlar otras pasiones más impredecibles, inconstantes y cambiantes, inapropiadas para el funcionamiento de las reglas del orden capitalista y la construcción de un orden social viable y gobernable (Hirschman, 1977). La noción de interés subyace a la teoría de la acción racional, donde el actor social es presentado poseyendo al menos tres aptitudes: ser capaz de una acción instrumental, tener control sobre su propio cuerpo, y ser autónomo/a respecto de sus iguales (Joas en Dinerstein 1997[b]). En estudios de casos empíricos, es factible observar que la noción de interés y razón instrumental es por lo menos incompleta, si no una entelequia intelectual, pues los actores sociales se guían por la razón y la pasión, no tienen completo control sobre su cuerpo, producto de la necesidad, y dependen en gran medida de sus pares. Mi idea

es que para que una acción colectiva de naturaleza transgresora tenga lugar, al menos las premisas cartesianas que separan cuerpo de mente, donde la razón domina a la pasión, así como la noción de acción instrumental, deben ser superadas por los participantes en la praxis (Dinerstein 1997[b]). Como Foucault indicara, teoría y práctica están intrínsecamente conectadas en la crítica. Y la crítica no puede ser simplemente "mental", sino también corporal¹⁶.

La importancia del proceso

Al establecer la conexión interna entre metamorfosis del capital, lucha de clases y constitución de subjetividades, mi objetivo fue mostrar que por medio del constante proceso de recomposición del capital, a veces crítico, la relación del capital libera capacidades y energía humanas que no puede controlar completamente. Aún cuando el capital recomponga su dominación a través de nuevas formas opresivas de negar al trabajo en tanto capacidad humana de creación, su transformación abre la posibilidad de experimentar nuevas formas de resistencia y subjetividad trascendentes en el aquí y ahora. En estos momentos los sujetos pueden experimentar en el aquí y ahora nuevas formas de subjetividad, en las que la política se vuelve necesidad y la necesidad se convierte en actividad política (Dinerstein, 1998[b], Kennedy, 1996). El comunismo sólo puede ser concebido como un proceso donde "lo que interesa es el proceso de liberación" (Negri, 1991[b]: 152). Como Marx y Engels explicaran: "el comunismo para nosotros no es una lista de cuestiones que hay que establecer, un ideal al cual la realidad se tiene que ajustar. Llamamos comunismo al movimiento real hacia la abolición del presente estado de cosas. Las condiciones de dicho movimiento surgen de las premisas existentes" (Marx y Engels, 1991: 57).

Conclusiones finales

La importancia de la teoría del poder en Foucault reside en señalar que el poder es constitutivo de subjetividades, es productivo, se ha expresado en diferentes formas a través de la historia sin modificar su esencia, es incompleto y contradictorio, su contracara es la resistencia. La constitución de los sujetos se basa en la contradicción que subyace a los límites y la posibilidad ilimitada de ese poder, contradicción que nos brinda la posibilidad de resistir y rechazar los criterios de verdad que acompañan a nuestra forma de ser sujetos. No hay forma esencial humana a recuperar, sino que hay que inventar nuevas formas, impensadas, inesperadas. La crítica práctica es la forma de rehusar a lo que somos para ser: "la acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente distinta de las escritas o librescas. Se trata de un problema colectivo, de un compromiso personal y físico. No se es radical por pronunciar palabras. No: la radicalidad está en la existencia"(Foucault citado por Tarcus, 1993: 254).

A la luz del contenido material abstracto del poder proporcionado por la teoría marxista, la propuesta de resistencia anárquica y transgresión individual foucaultiana contra el poder que nos hace ser lo que somos, cobra nueva luz. Puede ser entendida así como una lucha constante en y contra la (de)codificación capitalista, que separa necesidad de capacidad y deseo de acción política. El poder no es omnipresente: aparece como, y parece omnipresente a través de, la "cosificación" y "reificación" de relaciones sociales. Cosificación y reificación que implican un proceso de abstracción real a través del cual existimos en una forma incompleta y virtual, privados de la posibilidad de saber qué seríamos capaces de construir individual y colectivamente. Si el proceso

permanente de subjetivación capitalista es social, el de des-subjetivación, su contracara, también lo es. Y este es un proceso social, con los otros. El proceso de deconstrucción de la individualidad habilita la construcción de un 'nosotros' que rechaza lo político como suma de 'individualidades'. Miles de palabras se han gastado para analizar la posibilidad de acordar, consentir, delegar, conectar, asociar, conceder, organizar. Sin embargo, la acción política debe ser principalmente entendida como la permanente construcción y de-construcción de las formas sociales alienadas, entre las que nos encontramos nosotros mismos, como sujetos sociales. Se trata de un proceso político simultáneo de descubrimiento de lo que podríamos ser si no fuéramos lo que somos, y de construcción con y en los otros.

Bibliografía

- Anderson, P. 1988 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México DF: Siglo XXI).
- Bakhursts, D. y Sypnowich, C. 1995 *The Social Self* (London: SAGE-Thousand Oaks).
- Bonefeld, W. 1996 "Money, Equality and Exploitation: An Interpretation of Marx's Treatment of Money", en Bonefeld, W. and Holloway, J. (eds.) *Global Capital, National State and the Politics of Money* (London: Macmillan) 178-209.
- Bonefeld, W. 1995[a] "Práctica Humana y Perversión: entre la Autonomía y la Estructura", en *Doxa* (Buenos Aires) N° 13/14, 45-50.
- Bonefeld, W. 1995[b] "Capital as Subject and the Existence of Labour", en Bonefeld, W. et al (eds.) 1995a *Open Marxism vol. III* (London: Pluto Press) 182-212.
- Bonefeld, W. et al (eds.) 1992[a] *Open Marxism vol. I* (London: Pluto Press).
- Bonefeld, W. et al (eds.) 1992[b] *Open Marxism vol. II* (London: Pluto Press).
- Bonefeld, W. et al (eds.) 1995[a] *Open Marxism vol. III* (London: Pluto Press).
- Bonefeld, W. y Holloway, J. (eds.) 1996 *Global Capital, National State and the Politics of Money* (London: Macmillan).
- Cacciari, M. 1993 "Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault", en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 225-246.
- Clarke, S. 1991a *Marx, Marginalism & modern Sociology. From Adam Smith to Max Weber* (London: Macmillan).
- Clarke, S. 1991b (ed.) *The State Debate* (London: Macmillan).
- Clarke, S. 1988 *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State* (Aldershot: Edward Elgar)
- Cleaver, H. 1993 "Marxian Categories, the Crisis of Capital and the Constitution of Social Subjectivity Today", en *Common Sense* (Edinburgh: CSE) N° 14, 32-55.
- Cleaver, H. 1992 "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: from Valorisation to Self-Valorisation", en Bonefeld, W. et al, 1992b *Open Marxism vol. II* (London: Pluto Press) 106-143.
- Coole, D. 1995 "The Gendered Self", en Bakhursts, D. y Sypnowich, C. (eds.) *The Social Self* (London: SAGE-Thousand Oaks) 123-139.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1984 *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (London: The Athlone Press).
- Dews, P. 1993 "Poder y subjetividad en Foucault", en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) pp. 145-186.
- Dinerstein, A. 1999 "Sujeto y globalización: la experiencia de la abstracción", en *Doxa* (Buenos Aires) N° 20, 87-106.
- Dinerstein, A. 1998[a] "Alain Touraine, Homo Sociologicus. Crítica a la definición no social del sujeto social" (Warwick: Centro de Teoría Social-Universidad de Warwick). Paper sin publicar.
- Dinerstein, A. 1998[b] "Roadblock: unemployment and the new forms of workers resistance in Argentina" (Warwick: Centro de Estudios Laborales Comparados-Universidad de Warwick). Paper sin publicar.
- Dinerstein, A. 1997[a] "Desocupados en lucha, contradicción en movimiento", en *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires: Ediciones Tierra del Fuego) N° 26, 67-94.

- Dinerstein, A. 1997b "Marxism and subjectivity. Searching for the Marvelous. Prelude to the notion of action", en *Common Sense* (Edinburgh: CSE) N° 22, 83-96.
- Dinerstein, A. 1997c "¿Desestabilizando la estabilidad? Conflicto laboral y violencia del dinero en Argentina", en *Realidad Económica* (Buenos Aires: IADE) N° 152, 34-46.
- Dinerstein, A. y Neary, M. 1998 "Class Struggle and the Communist Manifesto", *Encuentro Internacional Le Manifeste Communiste: 150 annes après* (Paris: Spaces Marx).
- Dinerstein, A. y Neary, M. 1997 "Modernity or Capitalism: Abstract theory or theory of abstraction?", paper presentado en el Segundo encuentro sobre Teoría y Transformación Social (Brighton: Universidad de Sussex).
- Dumm, T. 1996 *Michel Foucault and the Politics of Freedom* (London: SAGE-Thousand Oaks).
- Fine, B. 1993 "Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault", en Tarcus H. (comp.) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 109-144.
- Foucault M. 1993 "Lo que digo y lo que dicen que digo", en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 247-254.
- Foucault, M. 1980 *Power/Knowledge. Selected Interviews and Another Writings 1972-1977* by M. Foucault, (New York-London: edited by Colin Gordon, Harvester Wheatsheaf).
- Foucault, M. 1970 *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences* (London: Tavistock).
- Gunn, R. 1992 "Against Historical Materialism: Marxism as a first-order discourse", en Bonefeld, W. et al (eds.) *Open Marxism vol. II* (London: Pluto Press) 1-45.
- Heller, A. 1974 *The theory of need in Marx* (London: Allison & Busby).
- Hirschman, A. 1977 *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (Princeton: Princeton University Press).
- Holloway, J. 1997 "A note on Alienation", en *Historical Materialism* (Harmondsworth) N° 1, Otoño, 146-149.
- Holloway, J. 1995 "From scream of refusal to scream of power: the centrality of work", en Bonefeld, W. et al (eds.) 1995a *Open Marxism vol. III* (London: Pluto Press) 155-179.
- Holloway, J. 1994 "The relevance of Marxism today", en *Common Sense* (Edinburgh: CSE) N° 15, 38-42.
- Holloway, J. 1993[a] "The freeing of Marx", en *Common Sense* (Edinburgh: CSE) N°14, 17-21.
- Holloway, J. 1993b "Open Marxism, History and Class Struggle", en *Common Sense* (Edinburgh: CSE) N°13, pp. 76-86.
- Holloway, J. 1991 "In the beginning was the scream", en *Common Sense* (Edinburgh: CSE) N°11, 69-78.
- Janmohamed, A. 1995 "Refiguring Value, Power, Knowledge, or Foucault's Disavowal of Marx", en Magnus, B. y Cullenberg, S. (comps.) *Global Crises in International Perspective* (New York-London: Routledge) 37-64.
- Joas, H. 1996 *The creativity of action* (Cambridge: Polity Press).
- Kay, G. y Mott, J. 1982 *Political order and the law of labour* (London: Macmillan, London & Basingstoke).
- Kennedy, P. 1996 "Reflections on Social Movements & the Politics of Need: Locating the Dialectic Between Identity and Difference", en *Common Sense* (Edinburgh: CSE) N° 20, 5-19.
- Lecourt, D. "¿Microfísica del poder o metafísica?", en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 67-82.
- Marazzi, C. 1996 "Money in the World Crisis: The New Basis of Capitalist Power", en Bonefeld, W. and Holloway, J. (eds.) *Global Capital, National State and the Politics of Money* (London: Macmillan) 69-91.
- Marx, K. 1993 *Grundrisse* (London: Penguin).
- Marx, K. 1992 *Capital vol. II* (London: Penguin).
- Marx, K. 1990 *Capital vol. I* (London: Penguin).
- Marx, K. 1981 *Capital vol. III* (London: Penguin).
- Marx, K. 1992 *Early Writings* (London: Penguin).
- Marx, K. y Engels, F. 1991 *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart).
- Marx, K. y Engels, F. 1985 *The Communist Manifesto* (London: Penguin).
- Morris, B. 1991 *Western conceptions of the individual* (New York-Oxford: Berg).
- Neary, M. y Taylor, G. 1999 *Money and the Human Condition* (London: Macmillan).

Neary, M. 1998 "Labour: the poetry of the future", en Neary, M. (comp.) *Global Humanisation: Studies in the Manufacture of Labour* (London: Mansell).

Neary, M. 1997 *Youth, Training and the Training State. The real History of Youth Training in the Twentieth Century* (London: Macmillan).

Negri, A. 1992 "Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects", en Bonefeld, W. et al (eds.) *Open Marxism vol. III* (London: Pluto Press) 69-105.

Negri, A. 1991[a] *The savage Anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Negri, A. 1991[b] *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse* (Brooklyn, New York: Autonomedia/Pluto).

Negri, A. 1989 *The politics of subversion* (Cambridge: Polity Press).

Postone, M. 1993 *Time, Labour and Social Domination* (New York: Cambridge University Press).

Rikowski, G. 2000 "Messing with the Explosive Commodity" (Symposium British Educational Research Association-Cardiff University, Gales). Paper sin publicar.

Ryan, M. 1982 *Marxism and deconstruction. A critical articulation* (Baltimore: John Hopkins University Press).

Samuels, A. 1993 *The Political Psyche* (London-New York: Routledge).

Simons, J. 1995 *Foucault & the Political* (London-New York: Routledge).

Tarcus, H. (comp.) 1993 *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto).

Taylor, G. 1998 "Labour and Subjectivity: Rethinking the Limits of Working Class Consciousness" (Conferencia The Labour Debate-University of Warwick). Paper sin publicar

Weeks, J 1993 "Foucault y la historia", en Tarcus, H. (comp) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto) 83-108.

Notas

* Polítóloga (UBA); Master en Estudios Laborales y Estudios de Doctorado (Warwick) Docente e investigadora sobre estado, conflicto laboral, acción política y subjetividad (Universidad de Warwick, Inglaterra).

1 En el primer caso, individualismo liberal metodológico (Hobbes, Locke, Bentham), epistemológico (Descartes, Kant, el Iluminismo); y ético (Stuart Mill). En el segundo caso, los dialécticos comunitarios tales como Charles Taylor, Habermas, Benhabib, McIntyre, Walzer, entre otros. En el tercer caso, el marxismo, principalmente la escuela rusa marxista de psicología histórico-social liderada por Vygotsky, feministas como Millet y Gilligan. En el último caso distintas vertientes del post-estructuralismo y el post-modernismo, entre los que se encuentran Foucault y el feminismo post-moderno.

2 En Estado, poder y socialismo Poulantzas ha criticado la ausencia del fundamento material del poder en Foucault. Para él, el campo relacional del poder remite a un sistema material de distribución de lugares en el conjunto de la división social del trabajo (ver esta referencia sobre Poulantzas en Tarcus, 1993: 23) Sin embargo, mi crítica es de un tenor diferente.

3 Digo nuevo encuentro porque han habido una serie de intentos de comparar, y de acercar a Marx con Foucault y viceversa, y de criticar a Foucault desde Marx. Como ejemplos, podemos mencionar a Fine, Balibar, Althusser, Poulantzas, entre otros.

4 No puedo considerarme una experta en Foucault. Voy a seguir a algunos de los análisis críticos de su obra, referidos específicamente al tema que me concierne.

5 Para Janmohamed (1995), Foucault es heredero tanto de Nietzsche (y sus mediadores, Blanchot y Bataille) como de Marx y Husserl. Pero Foucault no ha reconocido nunca a estos dos últimos, y ello se debe, según este autor, a que el mediador entre él y Marx ha sido Althusser.

6 Ver por ejemplo la visión de Foucault sobre el Marxismo en Foucault 1980 y 1970.

7 Ver por ejemplo los trabajos de John Holloway, Sol Picciotto y Simon Clarke en la compilación de Simon Clarke (Clarke, 1991[b])

8 Mientras el estructuralismo conceptualiza al trabajo existiendo meramente en el capital (los sujetos y sus luchas están subordinados a la lógica del capital), el autonomismo conceptualiza al trabajo existiendo meramente contra el capital (existe la posibilidad de que el trabajo, a través de sus luchas, se autonomice del capital).

9 La existencia del trabajador libre, por ejemplo, ya implica la existencia del valor, y por lo tanto es subjetividad alienada.

10 Para Foucault, el humanismo sirvió de base para la reorganización de forma más económica y racional del poder (Fine en Tarcus, 1993: 129). Pero "el poder puede haber cambiado su forma: puede ser menos 'bárbaro' en su acción sobre el cuerpo. Pero no es menor su poder"(Foucault citado por Weeks, 1993: 105).

11 Me refiero al poder estatal de represión y de implementar políticas públicas, así como también de la capacidad regulatoria de la ley, por un lado, y al nivel de organización e historia de luchas, por el otro. Por ello, mi intención no es simplificar el análisis sino hacerlo más complejo. Aunque señalemos la contradicción subyacente, cada caso debe ser analizado en su especificidad.

12 No por nada, cada vez que emergen luchas de toda la comunidad como fueron las de Jujuy o Cutral-có, se las denomina, desde el poder, "violentas" o "incivilizadas", mientras que la represión policial (hasta la muerte) es relativamente aceptada por la sociedad, como parte de las formas técnicas modernas de estado para controlar la "violencia social".

13 Antonio Negri desarrolló en varios trabajos la noción de auto-valorización de la clase trabajadora . La auto-valorización se basa en la diferencia y la pluralidad (Ryan, 1982) y designa momentos positivos de autonomía de la clase trabajadora, siendo los momentos negativos los de resistencia. La idea es que junto al poder de rehusar y de destruir la determinación del capital existe un poder creativo de auto-afirmación, el poder de constituir nuevas prácticas (Cleaver, 1992). Se trata de "momentos de trascendencia". La visión autonomista ha sido criticada por su romanticismo y voluntarismo.

14 A su vez, Foucault festejó la propuesta política de Deleuze y Guattari (1984) y la resumió como una guía para la acción política: "acción política libre contra todo tipo de paranoia unitaria y totalizadora; proliferación, yuxtaposición, (...) no-subdivisión y jerarquía piramidal de acción, pensamiento y deseo; (...) preferir lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, el fluir a la unidad, la movilidad a los sistemas. Creer que lo productivo no es sedentario sino nómada (...) no usar el pensamiento para fundar una práctica política de la Verdad (...) usar la práctica política para intensificar el pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las forma y terrenos para la intervención política; no demandar de la política la restauración de los "derechos" del individuo, como los ha definido la filosofía. El individuo es un producto del poder. Lo que se necesita es "desindividualizar" a través de la multiplicación (...); no enamorarse del poder".

15 Según Foucault, el poder crea resistencia. Algunos, preocupados por la organización política de la resistencia, han criticado duramente su idea de resistencia anárquica. Así, "la delincuencia, por ejemplo, es la rebelión producida por las disciplinas carcelarias; al mismo tiempo, es el medio (...) para el refuerzo de la disciplina misma. Todo lo que Foucault tiene para ofrecer es una celebración de esta delincuencia" (Fine en Tarcus, 1993: 139). En este caso la pregunta es: ¿consideraríamos "delincuencia" a la delincuencia de no existir el poder disciplinario, la propiedad privada, el dinero y los criterios de verdad que distinguen honestidad de delincuencia? El pensamiento de Foucault es de una radicalidad tal que, obviamente, supera a las visiones marxistas humanistas.

16 En el acto de rehusar a ser lo que somos, el cuerpo se convierte en el lugar de la transgresión, en el lugar del trabajo transgresor sobre los límites, y que Foucault profesó con su participación política en los '70, sus prácticas sadomasoquistas, su sexualidad gay y su actividad como escritor.