

Frédéric Lordon

**Capitalismo,
deseo y
servidumbre**

Marx y Spinoza

Frédéric Lordon

Capitalismo, deseo y servidumbre

Marx y Spinoza

Traducción
Sebastián Puente



Lordon, Frédéric

Capitalismo, deseo y servidumbre : Marx y Spinoza - 1a ed. - Buenos Aires :
Tinta Limón, 2015.

176 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-3687-04-4

1. Filosofía. 2. Política. I. Título.

CDD 320.5

Título original: *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, © La Fabrique
éditions, París, 2010.

Traducción: Sebastián Puente

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *Humo III*, Tomás Espina, 2007.

Maquetación, corrección y cuidado de la edición: Tinta Limón

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Victoria
Ocampo, a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine. / Esta obra,
publicada en el marco del Programa de ayuda a la publicación Victoria Ocampo,
cuenta con el apoyo del Institut français d'Argentine.*

© 2015, de los textos, Frédéric Lordon.

© 2015, de la edición, Tinta Limón.

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Contra la explotación política de la potencia, por Tinta Limón	7
Prólogo	17
I. Hacer hacer	23
El deseo de hacer algo	23
El deseo de hacer hacer: patronazgo y enrolamiento	24
Interés, deseo, puesta en movimiento	26
La nuda vida y el dinero	28
La moneda relación, el dinero deseo	30
No existe la servidumbre voluntaria	33
La asimetría de la iniciativa monetaria	38
Dominación en todos los niveles	41
Presiones ambientales y crecimiento de la violencia (coacción accionaria y competencia)	43
Movilización alegre y alienación mercantil	48
El enrolamiento como alineamiento	52
$\alpha=0!$	55
Intensificación del temor	58
La liquidez, el fantasma del deseo-amor capitalista	60
Tiranía y terror	64

II. Alegres automóviles (Asalariados: hacerlos andar)	67
Afectos alegres intrínsecos	67
Las aporías del consentimiento	71
La obediencia alegre	77
El reencantamiento espontáneo	81
El amor del amo	87
Las imágenes vocacionales	91
El totalitarismo de la posesión de las almas	95
<i>Girl friend experience</i> (después del don de las lágrimas)	98
El insondable misterio del deseo enrolado	100
No hay interioridad (ni interiorización)	104
Los riesgos del constructivismo del deseo	109
<i>Amor fati capitalistis</i>	113
El velo de los afectos alegres, el fondo de los afectos tristes	116
III. Dominación, emancipación	121
La dominación repensada para usarse con el “consentimiento”	121
División del deseo e imaginario de la impotencia	125
La explotación pasional	128
Comunismo o totalitarismo (el totalitarismo, ¿etapa última del capitalismo?)	137
¡Entonces, el (re) comunismo!	141
Las pasiones sediciosas	149
Devenir perpendiculares	154
La desfijación (crítica de la (des-)alienación)	157
La historia como descontento (perturbaciones y reconfiguraciones del paisaje de clase)	160
Comunismo... ¡deseo y servidumbre!	165
“Una vida humana”	169

Contra la explotación política de la potencia

Por Tinta Limón

En ciertas condiciones, el deseo de las masas puede volverse contra sus propios intereses. ¿Cuáles son esas condiciones? Ésa es toda la cuestión.

Félix Guattari, 1972

1. ¿Cuán voluntaria es la servidumbre voluntaria?

El absurdo que el libertario encuentra en todo hecho de dominación se sintetiza en el escándalo del consentimiento: el carácter voluntario sin el cual ninguna relación de servidumbre sería duradera. Es exactamente esta naturaleza voluntaria de la sumisión la que problematiza *Capitalismo, deseo y servidumbre. Spinoza y Marx*. Se trata de una nueva tentativa por comprender y criticar la compleja articulación entre afectos, relaciones sociales y estructuras históricas que permite relanzar, una y otra vez, los mecanismos de explotación en la sociedad contemporánea.

El consentimiento se ha convertido, cada vez más, en representación aceptable y fundamento legítimo de las relaciones de poder. Sean éstas políticas (democracia) o económicas (contrato laboral), lo que las vuelve efectivas es su capacidad de desacoplar el dominio de la coacción. Desde este punto de vista, que es el del orden, la sociedad se organiza a partir de proyectos fundados en el encuentro entre *libertades* opuestas pero complementarias: una libertad empresarial, capaz de enrolar a terceros (deseo-amo), y una libertad del trabajo que, por las condiciones de heteronomía material creciente, se halla dispuesta a articular su propio deseo al deseo empresarial. Al vínculo *libre* que surge de esta concertación de deseos se le da el nombre de *salarido*.

La fábrica de consentimiento resulta así inseparable de una distorsión afectiva que inhibe la correlación entre situación de obediencia y pasiones tristes. Contra este poder de distorsión, se alza un cierto cruce de las filosofías críticas modernas: la poderosa fórmula Spinoza-Marx. Spinoza para comprender la clave de la eficacia de la

dominación en los afectos y Marx para entender las relaciones sociales y las estructuras de la sociedad capitalista.

2. “Patronazgo” es “capturazgo”

Al ensamblar la hipótesis spinoziana del deseo como potencia humana junto a la cartografía marxiana de las estructuras del capital, Frédéric Lordon abre una vía para retomar el problema de la servidumbre voluntaria, planteado en el siglo XVI por Étienne de La Boétie. Pero con una torsión: despojándolo de todo residuo de una metafísica de la subjetividad que piensa a partir de la voluntad del individuo libre como sujeto de consenso de la servidumbre.

No se sale del punto de vista del orden sin romper con esa creencia en la interioridad incondicionada de un sujeto contractual. Y es esa puerta de salida la que Lordon encuentra en la filosofía spinoziana de los afectos según la cual el deseo es modulado por todo tipo de afectaciones, forjando hábitos y haciendo participar a los individuos de relaciones sociales estructuradas. Es este desplazamiento del punto de partida del individuo libre hacia el complejo material del funcionamiento de los afectos lo que permite iluminar críticamente la capacidad del deseo-amo (patrón) de involucrar, movilizar y –eventualmente– entusiasmar a terceros (salarado, “nuda vida”): esto es, de activar el sistema de captura del deseo autónomo. El “patronazgo”, dice Lordon, es un tipo de “capturazgo” (el que se da en la empresa, distinto –aunque tal vez no tanto– del que se da por ejemplo en la universidad).

El patronazgo se rige por una representación del deseo en términos de intereses: una modificación del deseo asociado al cálculo del objeto de satisfacción y al dinero como única representación para la generalidad de la riqueza. En efecto, lo específico del tratamiento del deseo en la sociedad capitalista es su mediación en la forma salario como vía de reproducción material. Esta mediación monetaria constituye la clave que explica tanto el poder del proveedor de dinero (banquero o patrón), como la estructural dependencia del trabajo,

fundada en su creciente falta de autonomía material por haber sido despojada previamente.

La moneda, en tanto que mediación aceptada por todos, es una relación social sostenida en la confianza a escala comunitaria y expresa de cierta manera la potencia de una sociedad. No hay, en este aspecto, “secreto” alguno del capital, sino técnicas de reconducción del deseo hacia la mediación monetaria, y la dependencia dineraria se vuelve condición de acceso al goce de la materialidad de las cosas.

El poder de captura que el capital despliega sobre el trabajo a través de la mediación dineraria predetermina el deseo social y condiciona su estrategia (término que no se reduce al frío cálculo neoliberal sino que constituye, según Laurent Bove, las posibilidades vitales del *conatus* deseante) a partir de la desposesión estructural que lo heteronomiza.

Y sin embargo, Lordon no deduce de esta polaridad un antagonismo simple. Al contrario, se dedica con esmero a reconstruir la intrincada trama que encadena las sucesivas dependencias, integrando las diversas mediaciones estratégicas que operan entre el sujeto deseante y el objeto de su deseo. Este conjunto de espesas intermediaciones acaba por modelar el deseo del salariado según fluctuaciones anímicas de esperanza y temor, volviéndolo gobernable.

Estas pasiones tristes de la dependencia resultan redobladas por la violencia constitutiva del proceso de trabajo, que se transmite por los requerimientos de la competencia inter-empresarial. Será el desafío de la empresa (neoliberal) convertir estas pasiones oscuras en afectos alegres ampliando el abanico de mercancías para el consumo. El *conatus* del capitalismo neoliberal se juega entonces en la capacidad de las tecnologías del deseo de articular esta transacción de “alegrías” vía consumo como contracara de la intensificación de los modos de explotación.

3. Salariado más allá del salario

En la medida en que la relación salarial es tomada por Lordon en calidad de fundamento de la subsunción real del deseo a la moneda

sin reducirla a uno de sus aspectos (su dimensión estrictamente jurídica), nos es lícito extender su razonamiento sobre la subsunción neoliberal más allá de la ficción ideal del contrato capital-trabajo libremente contraído, situación que no alcanza a explicar –ni estadísticamente, ni en el nivel del imaginario colectivo– la situación del conjunto de la fuerza de trabajo.

Ya en su seminario *El nacimiento de la biopolítica*, Michel Foucault explicaba hasta qué punto el éxito del neoliberalismo se debía a su capacidad de alinear el deseo sobre el acceso al dinero sustituyendo, en la subjetividad del trabajador, la experiencia del salario por la del ingreso o renta individual.

Al descubrir los fundamentos de la sumisión en los dispositivos de articulación entre estructuras y afectos, Lordon insinúa la posibilidad de profundizar en la investigación sobre las formas concretas de sujeción que surgen al multiplicarse los modos de vincular a los sujetos del trabajo con los proveedores de dinero.

Muy particularmente esto sucede en coyunturas en las que la acción de agentes financieros juega un papel fundamental en la promoción del consumo mediante el mecanismo de la deuda. Esta indicación (que para el caso europeo ha sido trabajada por Maurizio Lazzarato) puede resultar particularmente productiva para explorar los mecanismos de explotación internos a los procesos de financiamiento del consumo popular en Sudamérica.

Sea o no bajo su forma convencional-contractual, el salariado, reforzado por el crédito al consumo, constituye el objeto de las tecnologías de dirección del deseo (poder de mando y disciplinamiento) cuyo trabajo consiste en alinear el deseo popular sobre el meta deseo del capital. El capital es, en este sentido, un sistema de enrolamiento que fija al trabajo cada vez más a su condición de heteronomía y de conversión del deseo autónomo en deseo reconstituido por la mediación financiera.

Al tomar la empresa el comando de estos mecanismos de dirección, el neoliberalismo tiende a representarse el lazo social como un juego reversible entre finanzas y deseos, un “delirio de lo ilimitado” en el que el requisito fundamental es una fluidez de “liquidez” casi

perfecta, que permite al capitalista salirse de los activos rápidamente, sin costos, realizando el ideal del mínimo compromiso con el trabajo. El meta deseo del capital encuentra en la liquidez irrestricta su sueño de independencia intolerante y violenta ante cualquier límite o restricción externa a su estrategia. Y aunque no sea el tema de Lordon, lo cierto es que esta disimetría de las relaciones de fuerzas exaspera, en el mundo del trabajo-consumo, la introducción de un régimen de crueldad creciente.

4. Contra el dominio ideal (inmanencia y libertad)

El neoliberalismo extrema la capacidad de hacer-desear dentro de la norma del capital. Lordon busca entender –recurriendo a la sociología crítica europea– la especificidad del lazo afirmativo e intrínseco que el neoliberalismo entabla entre interés, deseo y afecto, a diferencia de lo que ocurría con las formas previas del capitalismo, cuyas motivaciones eran enteramente negativas (la coacción del hambre), o bien afirmativas (el consumo fordista), pero *exteriores*.

El neoliberalismo es, en efecto, un esfuerzo por inmanentizar plenamente la interacción entre producción-consumo-alegría. El énfasis puesto en la producción-consumo-deseo introduce por vez primera una “alegría” ligada a la vida, muy diferente a la sensación de “la vida está en otra parte” propia de las formas sociales capitalistas previas.

La hazaña neoliberal consiste en hacer que los asalariados se conviertan en “auto-móviles” al servicio de la empresa. Se trata de un poder de hacer-hacer, como alguna vez lo propuso Pierre Macherey, ensamblando la teoría foucaultiana de la gubernamentalidad junto a la teoría spinoziana de la producción de normas a partir de la vía inmanente de los afectos. En Spinoza se encuentran las afecciones que llevan –por miedo y amor a la sociedad– a desear la sumisión.

Para profundizar la vía spinoziana, Lordon procura plantear esta conversión pasional sin acudir al mito del individuo libre, partiendo del sujeto siempre sometido a determinaciones, sean estas generadoras

de afectos tristes (vía coacción) o alegres (vía consentimiento). Es la adhesión por la vía de las pasiones alegres la que se ubica como originalidad misma de las técnicas de dirección de la empresariedad neoliberal. Este trabajo de administración de los afectos alegres –a cargo del departamento de recursos humanos– constituye una dimensión central de la industria de los servicios y de la comunicación. Sin embargo, tal y como ha sido estudiado desde un punto de vista crítico para el caso de la “sonrisa telefónica” de los call centers (*¿Quién habla? Lucha contra la esclavitud del alma en los call centers*, Tinta Limón, 2006), estas tecnologías de la explotación del alma resultan inseparables de una minuciosa coacción molecular (pasiones tristes).

Aguda y profunda, esta preocupación por la inmanentización del control y del comando sobre el deseo descuida, sin embargo, el carácter productivo e insurgente del deseo colectivo en Spinoza (como, desde ángulos muy distintos, lo muestran filósofos como Toni Negri y León Rozitchner). La oscilación afectiva entre el amor y el temor, sobre la cual ejerce su dominio soberano la institución neoliberal, queda incompleta si no se toma en cuenta lo que la potencia, corazón de la producción deseante, instituye como afectividad autónoma. Toda la preocupación por describir la eficacia de las técnicas de control no vale si no sabe describir en su centro mismo la experiencia de la inmanencia como libertad. Lordon roza el asunto cuando se refiere al carácter ambivalente del miedo en Spinoza. Miedo es lo que siente la multitud, miedo es también lo que sienten las élites ante la multitud (Balibar). Este componente dinámico del miedo jugándose tanto en la política como en la micropolítica de la ciudad y de la producción ha ocupado, y sigue ocupando, un lugar preponderante en la gestión del deseo, y nos da una clave para evitar las descripciones en términos de una sumisión perfecta.

5. Spinoza para renovar una teoría de la explotación

Insistimos: uno de los logros de este libro es la deconstrucción de la metafísica de la subjetividad –voluntad del individuo libre– tal y

como la promueven las teorías de la felicidad neoliberal. Esta operación de desmonte se debe a la destreza con la que combina una cartografía sociológica actualizada sobre la base de la antropología spinoziana de los afectos, dando lugar a una reflexión materialista y política de la obediencia. A partir del constructivismo spinozista del deseo, Lordon logra reunir sobre un mismo plano la afección individual, la inducción institucional y el hecho de que es la misma autoafección plural de lo social la que motiva de diversas maneras a los deseos particulares.

La empresa capitalista, que aspira y aprende a operar en este nivel de autoafección de lo social, encuentra un límite en su propia constitución política restringida a una finalidad adaptativa; y lo hace en el hecho de que su trabajo tiende a alinear el deseo sobre su propio deseo amo (vía variadas técnicas de *coaching*). El consentimiento será fijado a “un dominio restringido de disfrute” (imposibilidad de cuestionar la división del trabajo), y la movilización afectiva de los *conatus* se realizará en función de objetivos muy definidos y delimitados.

Se trata, al fin y al cabo, de reconstruir una teoría crítica del valor, modificando a Marx a partir de la ontología spinoziana de la potencia; de introducir en la teoría marxiana del valor, que Lordon ve como “objetiva y substancial”, la carga de subjetividad proveniente del spinozismo. La lucha de clases será entonces retomada a partir de afirmar la lucha por la justicia monetaria.

Spinoza le permite a Lordon volver al concepto de explotación en el plano inmediatamente político –tras argumentar que en Marx este se ve reducido a una categoría económica (la plusvalía)–, y postularlo como una teoría de la captura de la “potencia de actuar”. La explotación por captura de la potencia adopta la forma de la desposesión de la autoría colectiva (la cooperación social) a favor del nombre individual (el patrón).

En su actualización spinoziana de la explotación de la potencia, Lordon aprehende el carácter central que la empresa desempeña en el plano de la constitución política del presente en tanto que actor preeminente del agenciamiento de potencias/pasiones en vistas a un proyecto determinado. La empresa es la comunidad capitalista.

¿Contamos con un pensamiento comunista de la comunidad capaz de incluir en su regla la entera división social del trabajo? Sin esa regla no tendríamos cómo sustituir, por fin, al salariado. Lordon no se priva de proponer una reconfiguración de la empresa en la “*res comuna*”, que sería como una radicalización y localización de la “*res pública*”. Lo que la república es a la vida general, sería la *res comuna* a la socialización de la forma-empresa. Se trata de la aplicación constitucional de la democracia radical a empresas concretas.

Para darle inmanencia a este pasaje se hace preciso radicalizar aún más la comprensión de la noción de explotación, ya no bajo el modelo de la separación/reencuentro de la potencia (alienación), sino en la forma de una explotación de las pasiones por la vía de un enrolamiento de las potencias: “la explotación pasional *fija* en cambio las potencias de los individuos a un número extraordinariamente restringido de objetos –los del deseo-amo” (Pascal Sévérac).

La indagación de Lordon repone la ontología spinoziana de lo común como base para la comprensión de la materialidad del dominio neoliberal y como base de una crítica que oriente la cooperación deseante hacia un comunismo político. En Spinoza el camino del descubrimiento de ese comunismo se da a partir de la preservación material del deseo individual y del despliegue por la vía de la utilidad común, de un comunismo de bienes y afectos. Sin embargo, Spinoza se ocupa de advertir que este movimiento comunista es tan difícil como raro, pues la dinámica de lo político, bajo la que el comunismo se constituye, está atravesada por un mar de pasiones que hace discordar a las personas entre sí. Para sortear esta advertencia realista, Lordon termina por jugar su última carta: reivindica al *Tratado político* como un pensamiento de los agenciamientos comunistas, no en un sentido utópico, sino en tanto se preocupa por los agenciamientos capaces de alojar y conectar más deseo-potencia.

WALLACE. No solamente, eso señor Fage, hace falta un sentido de la empresa a partir del cual las ideas que uno pueda tener se orienten de una manera específica
[...] es preciso que entre la Sociedad y el nuevo recluta haya una especie de matrimonio por amor.
Michel Vinaver, *La petición de empleo*

Se nos informa que las empresas tienen un alma, lo cual es seguramente la noticia más aterradora del mundo.
Gilles Deleuze, *Conversaciones*

Si fuera tan fácil mandar sobre las almas como sobre las lenguas, todo soberano reinaría en seguridad y no habría poder violento. Pues cada uno viviría según la complejión de los gobernantes, y juzgaría según su solo decreto lo que es verdadero o falso, lo que está bien o mal, lo que es justo e injusto. Pero [...] es imposible que el alma de un hombre dependa absolutamente del derecho de otro hombre. Nadie puede transferir a los demás su derecho natural, es decir su facultad de razonar libremente y de juzgar libremente todas las cosas; y nadie puede ser obligado a ello. Esa es la razón por la cual se considera que un Estado es violento cuando se mete con las almas...
Spinoza, *Tratado teológico-político*

El capitalismo no termina de volverse discutible. Si el espectáculo no fuera a veces tan repulsivo, uno casi contemplaría con admiración la demostración de audacia que consiste en pisotear hasta este punto la máxima central del cuerpo de pensamiento que le sirve, sin embargo, de referencia ideológica ostentosa; pues es de hecho el liberalismo, en su especie kantiana, el que ordena actuar “de tal suerte que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otra, siempre y al mismo tiempo como un fin, y nunca simplemente como un medio”.¹ Por uno de esos giros dialécticos cuyo secreto tienen solamente los grandes proyectos de instrumentación, ha sido declarado conforme a la esencia misma de la libertad que unos fueran libres de utilizar a los otros, y los otros libres de dejarse utilizar por los primeros como medios. Ese magnífico encuentro de dos libertades lleva el nombre de salariado.

La Boétie recuerda hasta qué punto el hábito de la servidumbre hace perder de vista la condición misma de la servidumbre. No porque los hombres “olviden” que son desdichados, sino porque soportan esa desdicha como un *fatum* que no tendrían más opción que padecer, es decir, como una simple manera de vivir a la cual uno acaba siempre por acostumbrarse. Los sometimientos exitosos son aquellos que consiguen separar, en la imaginación de los sometidos, los afectos tristes del sometimiento de la idea misma del sometimiento –siempre susceptible, cuando se presenta claramente a la

1. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, coll. “Bibliothèques des textes philosophiques”, Vrin, 1997, p. 105.

conciencia, de hacer renacer proyectos de revuelta—. Hay que tener en mente este sometimiento laboetiano para disponerse a volver sobre el “núcleo duro” de la servidumbre capitalista, y para medir su profundidad de incrustación en aquello que, aunque muy sorprendente, ya no sorprende a nadie: algunos hombres, se les llama patrones, “pueden” llevar a muchos otros a entrar en su deseo y a activarse para ellos.

Este “poder”, muy extraño si uno lo piensa, ¿les pertenece verdaderamente? Desde Marx se sabe que no: es el efecto de una cierta configuración de estructuras sociales —la de la relación salarial como doble separación de los trabajadores respecto de los medios y los productos de la producción—. Pero estas estructuras no dan la clave de todo lo que pasa en las organizaciones capitalistas. Se dirá que allí está el trabajo específico de la psicología o de la sociología del trabajo, y es verdad. Lo que sigue no tiene vocación de agregarles nada en su propio registro, sino de hacerles una proposición más abstracta de la cual, llegado el caso, podrían extraer algunos elementos: la proposición de combinar un estructuralismo de las relaciones y una antropología de las pasiones. Marx y Spinoza.

Seguramente estos dos ya se conocen —por interpuestos comentaristas—. Sus afinidades son muchas, lo cual no quiere decir que estén de acuerdo en todo. Pero en cualquier caso, ellas son suficientemente fuertes como para que el juntarlas no nos haga correr el riesgo del borborigmo intelectual. La paradoja temporal consiste en que si Marx es posterior a Spinoza, esto no impide que Spinoza pueda ayudarnos ahora a completar a Marx. Pues deducir las estructuras (de la movilización capitalista de los asalariados) todavía no nos dice sobre qué “funcionan” las estructuras. Es decir, lo que constituye *in concreto* su eficacia —no el fantasma, sino el motor en la máquina—. La respuesta spinozista es: los afectos.

La vida social no es más que otro nombre para la vida pasional colectiva. Evidentemente bajo formaciones institucionales que constituyen considerables diferencias, pero en cuyo seno afectos y fuerzas de deseo siguen siendo el *primum mobile*. Reconocer su carácter

profundamente estructurado no impide entonces (todo lo contrario) retomar el problema salarial “desde las pasiones”, para preguntar de nuevo cómo el pequeño número de los individuos del capital consigue poner a funcionar para sí mismos al gran número de individuos del trabajo, bajo qué regímenes diversos de movilización, y con la posibilidad, quizás, de conciliar hechos tan dispares como: los asalariados van al trabajo para no deteriorarse (=comer); sus placeres de consumidores compensan un poco (o mucho) sus esfuerzos laborales; algunos dilapidan su vida en el trabajo y parecen sacarle provecho; otros adhieren resueltamente al funcionamiento de su empresa y manifiestan su entusiasmo; un día los mismos se vuelcan a la revuelta (o se arrojan por la ventana).

Y es verdad: el capitalismo contemporáneo nos muestra un paisaje pasional muy enriquecido y mucho más diferenciado que el de los tiempos de Marx. Para plantarse mejor en el choque frontal de los monolitos “capital” y “trabajo”, el marxismo ha tardado mucho tiempo en tomar nota de ello –y ha salido desplumado–. El esquema binario de las clases, ¿no ha sufrido considerablemente por emergencia histórica de los ejecutivos, esos extraños asalariados que están materialmente del lado del trabajo y al mismo tiempo simbólicamente del lado del capital?² Ahora bien, los ejecutivos son el prototipo mismo del asalariado contento que el capitalismo quisiera hacer surgir –sin tomar en consideración la contradicción manifiesta que en su configuración neoliberal lo conduce *también*, por otra parte, a experimentar una regresión hacia las formas más brutales de la coerción–. La idea de dominación no puede dejar de ser afectada, y si se la mantiene bajo formas demasiado simples queda desconcertada ante el espectáculo de los dominados felices.

2. La teoría marxista ha contrarrestado considerablemente su retraso en esta materia, en particular por la iniciativa de Gérard Duménil y Dominique Lévy, que formulan explícitamente la “hipótesis del ejecutivismo”. Véase *Économie marxiste du capitalisme*, coll. “Repères”, La Découverte, 2003. Véase también Jacques Bidet et Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, coll. “Quadrige”, PUF, 2007.

No obstante, son incontables los trabajos que se han apropiado de esta paradoja, principalmente los de una sociología heredera de Pierre Bourdieu, cuyo concepto de violencia simbólica ha tenido precisamente la vocación de pensar estos cruces de la dominación y el consentimiento. Pero no por ello está cerrado el obrador (conceptual) de la dominación capitalista. ¿Qué sentido encontrarle, dejando de lado los lugares donde algunos asalariados son francamente (y activamente) aterrorizados, cuando a otros parece convenirles acomodarse a su situación, por sí mismos tienen poco que decir, parecen a veces obtener auténticas satisfacciones? Contentar a los dominados como un medio muy seguro de hacerles olvidar la dominación es sin embargo uno de los trucos más viejos del arte de reinar. Bajo el efecto de las necesidades de sus nuevas formas productivas, al mismo tiempo que por un movimiento de sofisticación de su gubernamentalidad, el capitalismo está aviniéndose a él –y el dominador ya no ofrece el rostro familiar del simple despotismo–.

Por supuesto que la sociología del trabajo se ha propuesto rastrear los vicios y los segundos planos menos relucientes del consentimiento, pero no siempre planteando la cuestión previa de saber exactamente lo que quiere decir consentir. Sin embargo, vale la pena plantearla, pues de dejarla mal resuelta se corre un gran riesgo de ver a los hechos de “consentimiento” (allí donde existen) desestabilizar los conceptos de explotación, de alienación y de dominación que la crítica, principalmente marxista, creía poder tener como elementos seguros de su viático intelectual. Todos estos términos son perturbados por las nuevas tendencias gerenciales que “motivan”, prometen “crecimiento en el trabajo” y “realización personal”... y a las cuales parecen a veces dar razón los asalariados. Testimonio de ello es la relativa indigencia conceptual que conduce, a falta de otra cosa, a repetir la fórmula de la “servidumbre voluntaria”, oxímoron sin duda sugestivo pero que, en sí (e independientemente de la obra epónima), apenas oculta sus defectos –los propios de un oxímoron, cuando se trata de pasar de lo poético a lo teórico–.

Sentirse movilizado o vagamente reticente, o incluso rebelde, comprometer la fuerza de trabajo propia con entusiasmo o a regañadientes, son otras tantas maneras de ser afectado como asalariado, es decir, de estar determinado a entrar en la realización de un proyecto (de un deseo) que no es en principio el propio. Y he aquí quizás el triángulo elemental en el que habría que resituar el misterio del compromiso para los otros (en su forma capitalista): el deseo de uno, la potencia de actuar de los otros, los afectos, producidos por las estructuras de la relación salarial, que determinan su encuentro. En ese lugar en que la antropología spinozista de las pasiones cruza la teoría marxista del salariado se ofrece la oportunidad de pensar otra vez desde el principio la explotación y la alienación; es decir, finalmente, de “discutir” el capitalismo, aunque siempre en el doble sentido de la crítica y el análisis. Con la esperanza, además, de que con el tiempo, de discutible, el capitalismo acabe por entrar en la región de lo superable.

El deseo de hacer algo

Spinoza llama *conatus* al esfuerzo por el cual “cada cosa se esfuerza, tanto como esté a su alcance, por perseverar en su ser”.¹ La fórmula no entrega fácilmente la clave de su misterio, y aquel que la descubre por primera vez pugna en principio por figurarse en qué puede consistir efectivamente la perseverancia en el ser, el tipo de acción concreta que ella invoca o que hace hacer, las manifestaciones observables a las que puede dar lugar. Sin embargo, se darán todos los elementos para figurársela de la manera más simple, desarrollar su alcance y, en efecto, verla obrando en el mundo por todas partes –“cada cosa...”–. Pues el *conatus* es la fuerza de existir. Es, por así decirlo, la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento. El *conatus* es el principio de la movilización de los cuerpos. Existir es actuar, es decir desplegar esa energía. ¿De dónde proviene esa energía? Hay que dejar la pregunta al comentario ontológico. Para saldarla decorosamente, a medias en la verdad y a medias en lo discutible, y puesto que va a tratarse de cosas *humanas*, podría decirse: la energía del *conatus* es la vida. Y esta vez lo más cerca posible de Spinoza: es la energía del *deseo*. Ser es ser un ser de deseo. Existir es desear, y por consecuencia activarse –activarse en busca de sus objetos de deseo. Ahora bien, la conexión del deseo como efectuación del esfuerzo en vistas de la perseverancia, y de la puesta en movimiento

1. *Ética*, III, 6, o sea *Ética*, parte III, proposición 6, aquí en la traducción de Robert Misrahi.

del cuerpo, es sintéticamente expresada por el mismo término, *conatus*. Pues el verbo *conor*, que le da su origen, significa “emprender” en el sentido más general de “comenzar”. Como el ímpetus, tomado también de la física del Renacimiento, el *conatus* designa el impulso que hace pasar del reposo al movimiento, esa energía fundamental que produce la sacudida del cuerpo e inicia su puesta en marcha en busca de un cierto objeto. Lo que a la vez inventa y delimita la variedad de empresas posibles, es decir de objetos de deseo lícitos, es la historia de las sociedades. Esto no quita que, en términos generales, la libertad de emprender, en el sentido del *conatus*, no es otra cosa que la libertad de desear y de lanzarse en busca de su deseo. Esta es la razón por la cual, excepto por las restricciones que un cuerpo social juzga bueno señalar, ella goza de una suerte de evidencia *a priori*. Constatando el carácter lícito de la producción de los bienes materiales, la queja empresarial, esta vez en el sentido específicamente capitalista del término, no cesa de echar mano a ese fondo para rechazar que se sujete “la libertad de emprender”. “Tengo un deseo conforme a la división del trabajo y se me impide perseguirlo”, protesta el empresario que, invocando la libertad de emprender, no habla más que de los impulsos de su *conatus*. Y es verdad que, referida a la constitución ontológicamente deseante y activa de cada ser, y bajo las reservas hechas anteriormente, esa libertad es irrecusable.

El deseo de hacer hacer: patronazgo y enrolamiento

Lo que no es *a priori* es la libertad de embarcar a otras potencias en la persecución del deseo propio. Ahora bien, la profundidad de la división del trabajo se combina con la ambición de los hombres, para llevar generalmente a tener que perseguir los deseos de producción material sobre una base colectiva, por tanto *colaborativa* en un sentido estrictamente etimológico. Aquí es que nace la relación salarial. La relación salarial es el conjunto de los datos estructurales (los de la doble separación) y de las codificaciones jurídicas que hacen posible

que ciertos individuos impliquen a otros en la realización de su propia *empresa*. Es una relación de *enrolamiento*. Hacer entrar potencias de actuar terceras en la persecución del propio deseo industrial, he allí la esencia de la relación salarial. Ahora bien, en tanto que es un deseo, la empresa en general, y la empresa productiva-capitalista en particular, solo se conciben legítimamente en primera persona y deben asumirse en primera persona. En el fondo, la exclamación del empresario se reduce a un “tengo ganas de hacer algo”. Muy bien, que lo haga. Pero que lo haga él mismo –si puede–. Si no puede, el problema cambia completamente, y la legitimidad de sus “ganas de hacer” no se extiende a unas ganas de hacer hacer. Por eso un desarrollo ambicioso de la empresa tal que apela a *colaboraciones* vuelve a plantear de manera absolutamente nueva la cuestión de sus formas. Lo que se plantea aquí es el problema de la participación política en la organización de los procesos productivos colectivos y de la apropiación de los productos de la actividad común, en otros términos, el de la *captura* hecha por el sujeto del deseo-amo.

Desde la perspectiva de la captura, parece entonces que el *enrolamiento* es la categoría más general, de la cual el salariado es solo un caso. Uno puede, sin embargo, tener ganas de nombrar lo que subsume a partir de uno de sus subsumidos y llamar *patronazgo* en general a la relación bajo la cual un deseo-amo moviliza al servicio de *su* empresa las potencias de actuar de los enrolados –el jefe guerrero para su conquista, el cruzado para su cruzada, el soberano para su potencia soberana (que no es la suya, sino la de la multitud), el patrón capitalista para su ganancia y sus sueños de realización industrial. En un sentido absolutamente general, entonces, el *patronazgo* es un *capturazgo*, cuyas manifestaciones se pueden ver en dominios muy distintos al de la explotación capitalista que constituye su significación actual: el dirigente de ONG se apropia a título principal el producto de la actividad de sus activistas, el mandarán universitario el de sus asistentes, el artista el de sus asistentes, y esto por fuera de la empresa capitalista, en busca de objetos que no tienen nada que ver con el beneficio monetario. No dejan de ser *patrones*, declinaciones

específicas del patrón general, captores del esfuerzo (conatus) de sus *subordinados* enrolados en el servicio de un deseo-amo.

Interés, deseo, puesta en movimiento

La captura supone hacer que el cuerpo se mueva al servicio de. La *movilización* es entonces su preocupación constitutiva. Pues finalmente es algo muy extraño que haya personas que “acepten” activarse en la realización de un deseo que no es primitivamente el suyo. Y solo la fuerza del hábito –la de la omnipresencia de las relaciones patronales bajo las cuales vivimos– puede hacer perder de vista la inmensidad del trabajo social requerido para producir el “moverse para el otro” a tan gran escala. La identidad formal de la relación de enrolamiento, considerada a un cierto nivel de abstracción, no quita en nada la especificidad de contenidos y estructuras de sus diversas declinaciones: el patronazgo capitalista tiene sus “métodos” propios, que no son los mismos que los del patronazgo cruzado o del patronazgo universitario. Y su método propio es *principalmente* el dinero. ¿Pero no es esto sabido por todos?

Sin duda lo es, pero la banalidad de la experiencia a la cual remite no le quita por eso ni una pizca de su profundidad. Y quizás el patronazgo capitalista, a pesar de sus particularidades, tenga la propiedad de mostrar mejor que ningún otro con qué funciona el patronazgo a secas. Funciona con el interés, *es decir* con el deseo –pues se podría aquí parafrasear a Spinoza: *interesse sive appetitus*. Es el tipo de identidad que a nadie le gusta.² O más bien, cuyas consecuencias a nadie le gustan. Pues planteada la esencia deseante del hombre,

2. En particular a los teóricos del MAUSS, el Movimiento Anti-utilitarista en Ciencias Sociales, que se esfuerzan por demostrar que el hombre no es solo ser de interés, sino que puede también tomar la figura del *homo donator*, altruista y desinteresado. Para una controversia sobre este tema, ver Frédéric Lordon, “Le don tel qu’il est et non qu’on voudrait qu’il fût”, et Falafil, “Quel paradigme du don ? En clé d’intérêt ou en clé de don ? Réponse à Frédéric Lordon”, en *De l’anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses, Revue du MAUSS semestrielle*, n° 27, 2006.

se sigue bajo esta identidad que todos sus comportamientos deben llamarse *interesados*; “¿pero qué queda del calor de las relaciones verdaderas y de la nobleza de sentimientos?”, preguntan los amigos del don desinteresado. Nada y todo. Nada, si insistimos en mantener tercamente la idea de un altruismo puro, movimiento fuera de sí en el cual el sí mismo renunciaría a todo cálculo. Todo, con tal de que se pueda resistir un poco a la reducción que comprende “interés” solo bajo el modo del cálculo utilitarista. El interés es la toma de satisfacción, es decir el otro nombre del objeto del deseo, a cuya infinita variedad se adapta. ¿Es posible negar que uno esté *interesado en su deseo*? Y si es imposible, ¿cómo rechazar entonces el estatuto de interés en todos los objetos del deseo que escapan al orden del deseo económico, cómo negar que haya interés en el reconocimiento previsto de un don, en la expectativa de la reciprocidad amorosa, en las demostraciones de munificencia, en el cobro de los beneficios simbólicos de grandeza o de la imagen caritativa de uno mismo, tanto como en la contabilidad de pérdidas y beneficios, pero “simplemente” bajo otros modos que los del cálculo explícito? Es cierto que también es un deseo, y particularmente potente, el deseo del encantamiento, que no cesa de empujar el interés hacia la negación, como si los amigos del desinterés acabaran por ser víctimas de la reducción utilitarista que no obstante habían proyectado combatir. Embargados por la excitante tarea de poner un dique a la subida de las aguas heladas del cálculo, han querido dejarles a sus enemigos el nombre de interés para el único motivo que la teoría económica y la filosofía utilitarista le habían asignado, y esto al doble costo de validar esa designación, y por tanto de ratificar la reducción, y de renunciar por eso mismo a la extensión de un concepto cuyas potencialidades mucho más vastas nada justificaba abandonar.³ Cualesquiera sean los caminos que tome, pasarán por todos los prójimos posibles e imaginables; el esfuerzo de perseverancia en el ser como deseo siempre se persigue en primera persona, por eso el perseguidor debe

3. Voir Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, coll. “Armillaire” La Découverte, 2006.

necesariamente llamarse interesado, y esto aunque su deseo fuera donar, socorrer, prestar atención u ofrecer su diligencia. La generalidad del deseo alberga entonces toda la variedad de los intereses, desde el interés más abiertamente económico, expresión históricamente construida del interés tal que se *refleja* bajo la especie del cálculo en unidades monetarias, pasando por todas las formas estrategizadas y más o menos confesas del interés, hasta las formas menos económicas, e incluso las más anti-económicas del interés moral, simbólico o psíquico. Ahora bien, las relaciones sociales del capitalismo extraen de esta gama mucho más de lo que imagina la lectura simplemente economicista, sin por ello hacer imposible ofrecer una visión conceptualmente unificada... pero con la condición, por supuesto, de disponer de un concepto unificador, por ejemplo el del *conatus*, esa fuerza deseante en el principio de todos los intereses, ese deseo-interés en el principio de todas las servidumbres.

La nuda vida y el dinero

Es cierto, sin embargo, que de todos los deseos con los que constituye su gama, el capitalismo comienza por el dinero. O mejor dicho, la nuda vida. La vida a reproducir. Ahora bien, en una economía descentralizada con división del trabajo, la reproducción material pasa por el dinero. El capitalismo no inventa esta mediación de la nada: la división del trabajo, y el intercambio monetario mercantil, que es su correlato a partir de un cierto umbral de profundización, tienen ya siglos de lenta progresión. El capitalismo hereda este escalonamiento de mercados formado en el largo plazo, pero solo puede nacer verdaderamente cerrando radicalmente las últimas posibilidades de autoproducción individual o colectiva (a pequeña escala) y llevando a un grado inaudito la heteronomía material. La dependencia *integral* de la división del trabajo mercantil es su condición de posibilidad. Marx y Polanyi, entre otros, han mostrado abundantemente cómo se constituyeron las condiciones de la proletarización, particularmente por medio del cer-

camiento de las tierras comunales (*enclosures*), no dejando más posibilidades, después de haber organizado el despojo más completo de los hombres, que la venta de la fuerza de trabajo sin cualidad.

Uno se avergüenza un poco de tener que recordar evidencia tan trivial, y sin embargo es necesario, en tanto que las fabricaciones contemporáneas a base de “enriquecimiento del trabajo”, de “gerenciamiento participativo”, de “autonomización de las tareas” y otros programas de “realización personal”, acaban por hacer olvidar esta verdad primera de la relación salarial, que es en primer lugar una relación de dependencia, una relación entre agentes en la cual uno de ellos posee las condiciones de la reproducción material del otro, y que ese es el fondo inamovible, el segundo plano permanente de todo lo que podrá elaborarse por encima. Sin reducirla a ello, la relación salarial no es posible más que haciendo de la mediación del dinero el pasaje obligado, el punto de pasaje exclusivo del deseo basal de la reproducción material. Como no cesan de experimentarlo un gran número de asalariados, todos los “planos” sucesivos que la relación salarial capitalista ha sabido montar para enriquecer su decorado, planos de los intereses más refinados en el trabajo –progreso, socialización, “realización”, etcétera–, pueden desmoronarse a cada instante dejando únicamente de pie el trasfondo indestructible de la dependencia material, fondo bruto de amenaza lanzada sobre la vida nuevamente desnuda.

Si la mediación del dinero es el punto de pasaje obligado, la dependencia del proveedor de dinero está inscrita desde el principio en las estrategias de la reproducción material, y como su dato más fundamental. Ahora bien, en una economía capitalista, hay solo dos proveedores de dinero: el empleador y el financista. Para el asalariado será el empleador –más tarde eventualmente el banquero, pero marginalmente y sobre la base de la fe en una capacidad de reembolso adosada a una remuneración preexistente. Llevada a su grado último, la heteronomía material, es decir la incapacidad de asegurarse por sí mismo los requisitos de su reproducción como fuerza de trabajo (y simplemente como vida), y la necesidad de pasar por la división del trabajo mercantil, vuelven imperativo el acceso al dinero, y hacen del

dinero el objeto de deseo cardinal, aquel que condiciona a todos, o a casi todos los demás. “El dinero se ha vuelto el resumen de todos los bienes”, escribe Spinoza en uno de los raros pasajes en los que evoca la cuestión económica, “porque habitualmente su imagen ocupa por entero el espíritu del vulgo, puesto que ya no se imagina casi ninguna especie de alegría que no esté acompañada por la idea del dinero como causa”.⁴ No se vaya a creer, por lo tajante de su fórmula, que Spinoza se excluye del destino común:⁵ antes de dedicarse a su filosofía, tenía que pulir lentes. Ciudadano de las Provincias Unidas en la cúspide de su potencia económica, está bien ubicado para saber qué mutaciones inducen, en el régimen de los deseos y de los afectos colectivos, la profundización de la división del trabajo y la organización de la reproducción material sobre una base mercantil: el dinero, en tanto que mediación cuasi exclusiva de las estrategias materiales, “resumen de todos los bienes”, se ha convertido en el objeto de metadeseo, es decir en el punto de pasaje obligado de todos los demás deseos (mercantiles).

La moneda relación, el dinero deseo

Se nos presenta incidentalmente la oportunidad de hacer una diferencia conceptual entre dos términos, la *moneda* y el *dinero*, espontáneamente captados como equivalentes y sin que nadie vea qué utilidad tendría desdoblarlos –¿por qué dos palabras para una cosa? Pepita Ould-Ahmed, una de las primeras en cuestionar verdaderamente esa diferencia léxica, ve en ella solamente el efecto de apropiaciones disciplinarias distintivas: el dinero para los antropólogos (y los sociólogos), la moneda para los economistas, y finalmente una simple variación de perspectiva sobre lo que sigue siendo en lo fun-

4. *Ética*, IV, apéndice, capítulo XXVIII.

5. Y se hará una diferencia entre la “gente común”, que no escapa a las necesidades de la reproducción material a través del intercambio monetario, y el “vulgo”, definido por el hecho de que su espíritu está “*enteramente*” ocupado por la imagen del dinero.

damental un solo y mismo objeto.⁶ Se puede no obstante continuar el análisis y cualificar conceptualmente esa “variación de perspectiva” haciendo de la moneda el nombre de una cierta relación social y del dinero el nombre del deseo que nace bajo esa relación.

El aporte decisivo de los trabajos de Michel Aglietta y André Orléan⁷ ha consistido en deshacer las aprehensiones sustanciales (un valor intrínseco) o funcionales (el medio cómodo de los intercambios) de la moneda, para ver en ella una *relación social*, institucionalmente equipada, y de una complejidad semejante a la que tiene la relación social “capital”. La moneda no es valor en sí, sino el operador del valor. Es sobretodo fundamentalmente el efecto de una creencia colectiva en la eficacia de su poder liberatorio, puesto que para aceptar el signo monetario, cada uno encuentra su argumento en el hecho de que los otros lo acepten igualmente y recíprocamente. La producción de esta aceptación común de un signo, en definitiva perfectamente arbitrario, puesto que está desprovisto en el fondo de todo valor intrínseco, constituye la cuestión monetaria por excelencia. Así pues, hay que sacar a la luz la naturaleza *esencialmente fiduciaria* de la moneda, tal que ha permanecido durante un largo tiempo enmascarada por las ilusiones del fetichismo metálico, para darse cuenta de que, fuera de todo carácter sustancial, es fundamentalmente de orden *relacional*, es decir, a la escala de la sociedad entera, una relación social. Las instituciones monetarias no tienen otra función más que producir y reproducir la relación social de reconocimiento y de confianza compartidas⁸ que, cerrada sobre un signo cualquiera, lo establece como medio de pago universal aceptado. La moneda solo es (re)producida o destruida con dicha relación. Es por eso que, lejos

6. Pepita Ould-Ahmed, “Monnaie des anthropologues, argent des économistes : à chacun le sien ?”, en Baumann E., Bazin L., Ould-Ahmed P., Phélinas P., Selim M., Sobel R., (dir.), *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*, L'Harmattan, 2008.

7. Michel Aglietta et André Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, 1982; *La monnaie entre violence et confiance*, Odile Jacob, 2002; (dir.) *La monnaie souveraine*, Odile Jacob, 1998.

8. Sobre las formas de confianza monetaria y sus armazones institucionales, ver Bruno Théret, “La monnaie au prisme de ses crises d’hier et d’aujourd’hui”, en Théret B. (dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Éditions de l’EHESS, 2007.

de ser reducible solamente a las interacciones bilaterales, se impone (cuando se impone) con la fuerza de una soberanía, a la escala de la comunidad entera cuya potencia colectiva expresa de cierta manera.⁹

El dinero es la moneda captada desde el lado de los sujetos. Si la moneda es el medio de pago como relación social, el dinero es la moneda como objeto de deseo –ese “resumen de todos los bienes cuya idea acompaña como causa casi todas las alegrías”. El dinero es la expresión subjetiva, bajo la especie del deseo, de la relación social monetaria. La relación social produce la aceptación común del signo monetario y constituye por ello, desde el punto de vista de los individuos, un objeto de deseo –o de metadeseo, puesto que el equivalente general es ese objeto particular que da acceso a todos los objetos de deseo (materiales). Hace falta entonces el trabajo de la relación y de todo su armazón institucional para proveer a la economía del deseo estructurado por la mercancía de uno de sus atractores más potentes. Se ve bien tanto la diferencia como la complementariedad de los registros analíticos respectivos de la moneda y del dinero, mecanismos sociales e institucionales de producción de una creencia-confianza colectiva por un lado, sideración del deseo individual por el otro. Y sin duda no hay que descalificar uno de los puntos de vista en base al otro, sino mantenerlos a ambos para abarcar por completo el objeto monetario, exactamente de la misma manera en que Bourdieu rechazaba la falsa antinomia del objetivismo y del subjetivismo,¹⁰ el primero que no quiere conocer más que las estructuras considerando despreciables a los agentes, que se suponen meros soportes pasivos, el segundo que ignora las estructuras con el argumento de que no habría nada más aparte del sentido vivido de los individuos, y ambos igualmente incapaces de pensar la *expresión* de las estructuras en

9. Sobre la idea de la soberanía de la moneda como manifestación de la potencia de la comunidad: Frédéric Lordon et André Orléan, “Genèse de l’État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis*”, en Citton Y. et Lordon F., *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie des affects*, Editions Amsterdam, 2008.

10. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Éditions de Minuit, 1987.

y a través de las psiquis individuales, la presencia de las estructuras en el seno mismo de los sujetos pero bajo la forma de disposiciones, de deseos, de creencias y de afectos.

No existe la servidumbre voluntaria

La dependencia del objeto de deseo “dinero” es el pilar del enrolamiento salarial, el sobrentendido de todos los contratos de trabajo, el fondo de amenaza conocido tanto por el empleado como por el empleador. La puesta en movimiento de los cuerpos asalariados “al servicio de”, extrae su energía de la fijación del deseo-conatus sobre el objeto dinero, cuyos únicos proveedores establecidos por las estructuras capitalistas son los empleadores. Si el primer sentido de la dominación consiste en la necesidad para un agente de pasar por otro para acceder a su objeto de deseo, evidentemente la relación salarial es una relación de dominación. Ahora bien, por una parte la intensidad de la dominación es directamente proporcional a la intensidad del deseo del dominado, cuya llave detenta el dominante. Y por otra parte, el dinero deviene el objeto de interés-deseo jerárquicamente superior, aquel que condiciona la persecución de todos los otros deseos, incluidos los no-materiales, desde el momento en que la acumulación primitiva ha creado las condiciones estructurales de la heteronomía material radical, que toda la evolución posterior del capitalismo trabaja para profundizar aún más: “El presupuesto primero de toda existencia humana, y por tanto de toda historia, [es] que los hombres deben estar en condiciones de vivir para poder ‘hacer la historia’. Pero para vivir, hace falta ante todo beber, comer, tener vivienda, vestirse y algunas otras cosas más”.¹¹ En la economía monetaria con división del trabajo del capitalismo, no hay nada más imperioso que el deseo de dinero, y por consiguiente no hay influencia más potente que la del enrolamiento salarial.

11. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1982, p. 86.

Hace falta volver explícitamente sobre este tipo de evidencia para deshacer la idea de “servidumbre voluntaria”, ese oxímoron que la época quisiera convertir en clave de lectura de la relación salarial y de sus desarrollos manipuladores recientes (ciertamente) más inquietantes. ¿Es posible decir que la tesis de La Boétie es mejor que su título? Si así fuera, se podría agregar que lo sorprendente es la precocidad en la formulación de un tema que concentra anticipadamente todas las aporías de la metafísica subjetivista de la cual se nutre el pensamiento individualista contemporáneo, pero también la manera práctica en que el individuo se relaciona espontáneamente consigo mismo: el individuo-sujeto se cree ese ser libre de arbitrio y autónomo de voluntad cuyos actos son el efecto de su querer soberano. Si quisiera con suficiente intensidad la liberación, podría no ser un siervo, por consiguiente si lo es, es por falta de voluntad –y su servidumbre, *al contrario*, es voluntaria. Bajo esta metafísica de la subjetividad, la servidumbre voluntaria está condenada a seguir siendo un enigma insoluble: ¿cómo se puede “querer” de ese modo un estado notoriamente indeseable? A falta de un esclarecimiento cualquiera de este misterio, la servidumbre voluntaria, que hace jugar la tensión de una aspiración a la libertad que sigue inexplicablemente quedando irrealizada, no puede tener más alcance que aquel, político, de un llamado a la sublevación de la conciencia, lo cual no está nada mal, pero en ningún caso tiene el alcance de una comprensión a través de las causas de esa irrealización. Una entre tantas otras relaciones de dominación, la relación salarial como captura de un cierto deseo (el deseo de dinero de los individuos que se esfuerzan en vistas de la perseverancia material-biológica) expone en su desnudez el principio real del sometimiento: la necesidad y la intensidad de un deseo. Para restaurar a partir de ahí la idea de “servidumbre voluntaria”, habría que sostener que somos enteramente amos de nuestros deseos... El caso de la relación salarial, desde este punto de vista, tiene la virtud de indicar que pertenece a los deseos el no imponerse en absoluto bajo el modo de la libre elección – sino habría que hablar también de servidumbre voluntaria a propósito de aquel al que se le ha puesto una pistola sobre la sien y obedecerá

en todo bajo el deseo (potente) de no morir, capturado (él y su deseo) por su raptor. Son las estructuras sociales, en el caso salarial las de las relaciones de producción capitalistas, las que configuran los deseos y predeterminan las estrategias para alcanzarlos: en las estructuras de la heteronomía material radical, el deseo de perseverar material y biológicamente está determinado como deseo de dinero, que está determinado como deseo de empleo asalariado.

Pero el ejemplo del salario, ventajoso para notar la heteronomía de su deseo asociado, se convertiría en lo contrario si fuera relegado a su particularidad. Nadie se esforzó más que Spinoza en plantear la heteronomía del deseo como una absoluta generalidad. El *conatus*, fuerza deseante genérica y “esencia misma del hombre”,¹² es en principio, ontológicamente hablando, puro impulso, pero sin dirección definida. Para decirlo en los términos de Laurent Bove, es un “deseo sin objeto”.¹³ ¡Los objetos a perseguir le llegarán muy rápido!, pero todos designados desde afuera. Pues el deseo es contraído por el encuentro con las cosas, sus recuerdos y todas las asociaciones susceptibles de ser elaboradas a partir de esos acontecimientos que Spinoza llama *afecciones*. “El deseo –dice toda la primera definición de los afectos– es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a hacer algo por una afeción cualquiera de sí misma”. La fórmula es tan oscura como la de la perseverancia en el ser, y sin embargo dice exactamente lo que hace falta entender: la esencia del hombre, que es potencia de actividad, pero por así decirlo genérica, y como tal intransitiva, fuerza pura de deseo pero que no sabe todavía qué desear, no se convertirá en actividad más que por el efecto de una afeción antecedente –un algo que le sucede y la modifica–, una afeción que le designará una dirección y un objeto sobre los cuales ejercerse *in concreto*. Resulta de allí una inversión radical de la concepción ordinaria del deseo como tracción por un deseable preexistente. Es más bien el empuje del *conatus* lo que inviste las cosas y las instituye

12. *Ética*, III, definición de los afectos I.

13. Laurent Bove, “Éthique, partie III”, en Pierre-François Moreau et Charles Ramond (dir.), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, 2006.

como objetos de deseo.¹⁴ Y estos investimentos están enteramente determinados por el juego de los afectos. Una afección –algo que adviene–, un afecto –el efecto en uno, triste o alegre, de la afección–, las ganas de hacer algo que de allí derivan –poseer, huir, destruir, perseguir, etcétera: la vida del deseo elabora a partir de esta secuencia elemental–. Elabora las más de las veces por el juego de la memoria y de las asociaciones. Pues las afecciones y los afectos que resultaron dejan huellas,¹⁵ más o menos profundas, más o menos movibles, dado que las antiguas alegrías o tristezas contaminan por conexión nuevos objetos de deseo¹⁶ –¿no se enamora Swann de Odette por la sola razón de que le recuerda a una delicada encarnación de un fresco de Botticelli? Y cuando el deseo no pasa de un objeto a otro por asociación y rememoración, circula entre los individuos que se inducen unos a otros a desear por el espectáculo mutuo de sus impulsos,¹⁷ y esto menos en relaciones estrictamente bilaterales que a través de mediaciones esencialmente sociales, de donde por otra puede salir una enorme variedad de emulaciones de deseo: me gusta porque a él le gusta, o: si a él le gusta, entonces me gusta menos, o todavía más, o... ¡lo detesto precisamente porque a él le gusta! (como es sabido, el gusto de un grupo social puede ser el mal gusto de otro, y por tanto el deseo de perseguir de unos, el deseo de evitar de los otros).

Pero la exploración de las infinitas circunvoluciones de la vida pasional según Spinoza es una cuestión en sí misma,¹⁸ cuyo punto verdaderamente importante aquí es subrayar la profunda heterono-

14. *Ética*, III, 9, escolio.

15. Sobre la importancia del cuerpo marcable, del cuerpo que retiene huellas (*vestigia*) como soporte de la memoria, y sobre la causalidad vestigial de la vida afectiva, la obra de referencia es la de Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. Genèse de l'imagination*, coll. "âge classique", Vrin, 2005.

16. *Ética*, III, 15, corolario: "Por el solo hecho de que hemos considerado un objeto al mismo tiempo que éramos afectados por una alegría o por una tristeza, cuya causa eficiente sin embargo no era él, podemos amarlo u odiarlo".

17. *Ética*, III, 27.

18. Voir Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, coll. "Le sens commun", Minuit, 1988.

mía del deseo y de los afectos –a merced de los encuentros pasados y presentes, disposiciones a rememorar, ligar e imitar formadas a lo largo de trayectorias biográficas (sociales). Y sobre todo: nada, absolutamente nada que sea del orden de una voluntad autónoma, de un control soberano o de una libre autodeterminación. Al hombre se le impone su vida pasional, y está encadenado a ella, para mejor o para peor, al azar de los encuentros alegrantes o entristecedores, cuyas claves, es decir la comprensión por las causas reales, siempre le faltan. Por supuesto que Spinoza escribe una *Ética*, y traza una trayectoria de liberación –que no llega, por cierto, a ninguna resolución decisoria que tomar.¹⁹ Pero son poco numerosos los emancipados –¿se ha encontrado uno alguna vez? Para el común, el título de la cuarta parte de la *Ética* anuncia sin ambigüedad sus intenciones: *De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos*. Y lo mismo hace la primera frase de su prefacio: “Llamo Servidumbre a la impotencia humana para dirigir y para reprimir los afectos; sometido a los afectos, el hombre efectivamente no depende de sí mismo, sino de la fortuna...”. El orden fortuito de los encuentros y las leyes de la vida afectiva a través de las cuales esos encuentros (afecciones) producen sus efectos, hacen del hombre un autómatas pasional. Evidentemente, todo el pensamiento individualista-subjetivista, construido en torno de la idea de la voluntad libre como control soberano de sí, rechaza en bloque y con sus últimas fuerzas este veredicto de heteronomía radical. Es precisamente este rechazo lo que se expresa, por anticipación en La Boétie, por cuasi-incorporación en los contemporáneos, en la idea de “servidumbre voluntaria”, puesto que fuera de la coacción dura de la sumisión física, uno solo podría dejarse atar habiéndolo “querido” en más o en menos –y aunque ese querer esté condenado a seguir siendo un misterio. Contra esta aporía insoluble, Spinoza propone un mecanismo de la alienación totalmente distinto: las verdaderas cadenas son las de nuestros afectos y nuestros deseos. La servidumbre voluntaria no existe. Solo hay servidumbre pasional; pero es universal.

19. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005.

La asimetría de la iniciativa monetaria

Que la necesidad de la perseverancia material-biológica sea vivida bajo el modo de la “coacción”, o de la “imposición”, y por tanto en ruptura con las tonalidades que habitualmente se le atribuyen al impulso deseante y su transporte, indica solamente las restricciones que opera espontáneamente la experiencia común y, conceptualmente hablando, no sustrae a dicha necesidad del orden del deseo: nos esforzamos efectivamente hacia los objetos juzgados útiles a nuestra reproducción, y alcanza para convencerse con ver qué encarnizamiento ponen en ello los hombres, llegando hasta la violencia cuando sucede que esos objetos faltan (penuria grave, catástrofe natural, etc.). El enrolamiento salarial se apoya entonces, seguramente, sobre este deseo primero: el empleador que ocupa en la estructura social del capitalismo la posición de proveedor de dinero tiene la llave del deseo basal, jerárquicamente superior, condición de todos los otros –sobrevivir–, y por definición los tiene bajo su dependencia.

Se objetará que la situación estratégica de dependencia es mucho más simétrica, puesto que el empleador también aspira a un cierto objeto de deseo que detenta el empleado: la fuerza de trabajo. *La* fuerza de trabajo más que *su* fuerza de trabajo, pues el desequilibrio entre el número de los empleadores y de los empleados (por el propio hecho de que la producción es colectiva) vuelve fungible, al menos por grupos de competencias, la fuerza de trabajo; y desde el punto de vista del empleador, *esta de aquí* (esta fuerza *de aquí*) servirá lo mismo que *aquella de allá*. Por eso la fungibilidad que permite al empleador pescar fuerza de trabajo en la población indiferenciada de los empleables es el primer elemento que reduce a modestas proporciones la simetría formal del capital y del trabajo bajo su relación de mutua dependencia. El segundo concierne a sus capacidades respectivas para sostenerse sin el otro. Cuál de los dos puede diferir más tiempo la obtención de su objeto de deseo, determina cuál quedará bajo la dominación del otro. Ahora bien, como lo atestiguan la rareza y la precariedad de las rebeliones salariales, el capital es el

que tiene tiempo para esperar. La fuerza de trabajo individual debe reproducirse todos los días. El cierre de su acceso al dinero le resulta rápidamente fatal y solo puede ser combatido por la organización de formas de solidaridad salarial. Entonces, se puede muy bien constatar *formalmente* que para producir cualquier cosa los que aportan máquinas no tienen menos necesidad de los que aportan trabajo que estos últimos de los primeros, pero toda la situación estratégica *real* instalada por su relación, tal como está determinada por las estructuras sociales del capitalismo, distorsiona la simetría primera convirtiéndola en dependencia, y por consiguiente en dominación.

En lo que respecta a la distribución de los agentes en los lugares de capitalistas y de asalariados en el seno de la estructura social capitalista, se decide muy anticipadamente, y aquí también a través de la cuestión estratégica del acceso al dinero. El capitalista, proveedor de dinero del asalariado, necesita él también encontrar su propio proveedor, e incluso en proporciones mucho más importantes, puesto que debe prefinanciar todo el ciclo de producción (fondo de manobra). El proveedor de dinero del capitalista es el banquero. Pero el banquero solo provee una palanca limitada, es decir un complemento de endeudamiento que se añade a un *stock* de capital propio ya constituido. Es la capacidad para buscar financiación y para reunir una base de fondos propios lo que selecciona a los “candidatos” a la posición de capitalista, resultando bastante mal elegida la idea de candidatura, por otra parte, puesto que allí donde se trata precisamente de mostrarse apto para el *adelanto*, aquellos que solo disponen de su fuerza de trabajo y solo tienen acceso al dinero *después* de venderla, están desde el inicio fuera de competencia. Si se entiende por “finanzas” el conjunto de los mecanismos que permiten a un agente (temporalmente) gastar más de lo que gana, es la capacidad de acceder al dinero bajo el modo no-salarial de las finanzas lo que designa al posible capitalista. La diferencia fundamental pasa por el hecho de que, mientras que el modo salarial del acceso al dinero se efectúa bajo la especie del *flujo*, es decir en cantidades que permiten reproducir la fuerza de trabajo en un plazo cercano pero no permiten

ver más allá de ese horizonte temporal limitado, el modo financiero del acceso al dinero se efectúa bajo la especie del *stock*, es decir con la esperanza de franquear el umbral crítico del proceso de acumulación a través de la valorización autosostenida (el capital que crece por sí mismo debido a su capacidad para extraer excedente); y entonces, más que al dinero simple, a lo que el capitalista tiene acceso privilegiado es al *capital-dinero*.

El Antoine Doinel de *Los 400 golpes*, que buscando los medios para su reproducción material después de haber roto con la familia y la escuela considera por un breve instante lanzarse a los negocios, le da a su compañero de fuga el resumen fulgurante de las restricciones a un devenir capitalista: “Es cuestión de guita para empezar”; proposición sintética en la cual se expresa, bajo la forma de la apuesta estratégica (“es cuestión de...”), la restricción del acceso al dinero, pero *ex ante*, bajo la forma decisiva del *adelanto* monetario (“para empezar”), es decir como *stock* de capital-dinero, y no *ex post*, como remuneración de una fuerza de trabajo que consume el dinero en reproducirse y no puede ver más allá. Bien conciente de la necesidad de disponer *previamente* de ese *stock*, y partiendo de nada, Antoine Doinel considera robar uno de los muebles del padre de su compañero para convertirlo en (capital-)dinero, estableciendo entonces esa conexión del *stock* previo y del robo inicial, y descubriendo, en la práctica para él y bajo la forma del develamiento para nosotros, la violación originaria de la acumulación primitiva. Para decirlo a la manera de una cuasi-tautología, o a través de una metáfora balística, “lanzarse” a los negocios requiere de un lanzamiento, es decir de un aporte inicial (de dinero/de energía) que haga traspasar el umbral crítico –el equivalente capitalista de la velocidad de liberación. De allí resulta una desigualdad fundamental en lo que concierne a la capacidad social de los individuos para perseguir un deseo de hacer capitalista. Solo aquellos que disponen de la iniciativa monetaria bajo la forma de un *stock* (de dinero) pueden consagrarse a ello y combinar la realización de cosas con su reproducción material, a veces junto a la constitución de una fortuna. Los demás permanecen atados al

horizonte del deseo basal, a la coacción de su reproducción simple, deseo que condiciona todo pero que no cuenta, puesto que no es más que el prerrequisito para la persecución de todos los demás deseos juzgados superiores en su realización, como si el orden del deseo (desde el punto de vista de los individuos) solo comenzara verdaderamente más allá de la satisfacción de ese deseo basal, cuya única solución socialmente ofrecida consiste en el enrolamiento salarial.

Dominación en todos los niveles

El paisaje de la dominación es sin embargo menos simple de lo que sugiere el antagonismo bipolar cuyo análisis hacía Marx. Pues el cara a cara entre un patrón propietario y una masa de proletarios dirigidos por algunos capataces ha dejado lugar a estructuras de empresas cada vez más estratificadas a causa de la profundización de la división del trabajo y de la especialización internas. La cadena jerárquica cuenta con un número constantemente creciente de niveles intermedios que difractan la relación de dominación principal en una miríada de relaciones de dominación secundarias. En cada nivel de la cadena se encuentran agentes que viven la relación salarial en el modo ambivalente subordinado-subordinante, puesto que cada uno está bajo las órdenes al mismo tiempo que tiene bajo sus órdenes. Por eso la forma canónica de la relación, que opone un dominante (o un pequeño número de dominantes) a la masa de los dominados, estalla en una imbricación de dependencias que dibuja una suerte de gradiente cuasi continuo de la dominación. Si la tesis de La Boétie vale infinitamente más que su título, es precisamente en este momento que lo demuestra mejor. Pues una vez mencionada la idea de un habitus de la servidumbre que, por lento acostumbramiento, conduce a los pueblos a vivir su sumisión como una condición ordinaria, La Boétie insiste ante todo en el juego de las cadenas de dependencia a lo largo de las cuales los individuos, por separado, son mantenidos a causa de sus intereses. Desde el soberano, y a través de círculos

concéntricos de subordinados de rangos sucesivos que llegan hasta los niveles más bajos de la jerarquía social, descienden favores y ventajas, a menudo vitales, en el sentido simbólico y existencial en los estratos más altos, en el sentido material en los estratos más bajos. Lo que La Boétie hace visible es entonces una *estructura jerárquica de la servidumbre*, y es difícil concebir que su subversión pueda estar al alcance de una “voluntad” cualquiera, puesto que en cada uno de sus escalones se ejerce una dominación que es tanto más intensa por cuanto que el dominante local está él mismo dominado y acorralado por su propia dependencia. A imagen y semejanza de la sociedad entera de La Boétie, que converge hacia el soberano que es la fuente última del favor, y es mantenida en todos sus escalones por los juegos del deseo-interés, la gran empresa es un laminado jerárquico que estructura la servidumbre pasional de la multitud salarial según un gradiente de dependencia. Cada uno quiere, y lo que quiere está condicionado por el aval de su superior, quien a su vez se esfuerza en vistas de su propio querer, al cual subordina a su subordinado, cadena ascendente de dependencia a la cual corresponde una cadena descendente de instrumentalización.

Podría decirse que Norbert Elias, a su manera, es un continuador de La Boétie. En cualquier caso, la idea de cadenas de dependencia tiene un lugar absolutamente central en su pensamiento. De su prolongamiento y de su intensificación, expresiones de la profundización de la división del trabajo y de la “densificación” de la vida social, es que nacen las principales incitaciones a regular los comportamientos individuales, a disuadirlos de ceder a las explosiones coléricas violentas, a guiarlos hacia la contención y el cálculo: pues romper ruidosamente es ahora el medio más seguro de perder los bienes codiciados –puesto que significa romper con aquel o aquellos por los que pasa la búsqueda de esos bienes–. El compromiso y el arbitraje intertemporal son los esquemas de acción lentamente incorporados por aprendizaje en este nuevo contexto relacional caracterizado por el estiramiento de las mediaciones estratégicas. “Mediación estratégica” significa aquí que el camino desde el sujeto deseante

hasta el objeto deseado es cada vez menos directo, y que pasa por intermediarios cada vez más numerosos, cada uno de los cuales debe ser halagado, o al menos bien tratado. Hay que cuidarse además de comprender la idea de estrategia en un sentido abiertamente reflexivo y calculador –evidentemente tampoco hay que excluirlo–. Pero si se decide llamar estratégico al conjunto de las acciones concatenadas para llegar a un fin deseado, es preciso conceder entonces que estas concatenaciones pueden perfectamente ser el producto de maneras de hacer incorporadas hasta el punto de ya no ser reflexionadas y de operar bajo modos cuasi automáticos –lo que Bourdieu llama el *habitus*–. Por estratégico hay que entender entonces, más fundamentalmente, *la misma lógica del deseo* y el conjunto de las maneras en que se abre sus caminos, procedan estas maneras del cálculo cuidadoso o bien de la conducta por afectos;²⁰ y Laurent Bove no comete ninguna contradicción al hablar de “estrategias del conatus”,²¹ aún cuando la filosofía spinozista rompe radicalmente con el modelo de la decisión calculadora soberana (al tiempo que es bien capaz de incluirla como uno de sus casos muy particulares, que por otro parte de ningún modo deroga, contrariamente a una lectura superficial, la lógica de conjunto de la vida pasional).

Presiones ambientales y crecimiento de la violencia (coacción accionaria y competencia)

La arquitectura jerárquica de la dependencia salarial es altamente sensible a las presiones del entorno y la intensidad de las relaciones locales de dominación varía con la intensidad de esas coacciones exteriores. Si en un primer momento, y por extensión, consideramos como “exterior” a la presión que nace del propio vértice de la cadena

20. Una falsa antinomia (la del “cálculo” y los “afectos”) por excelencia. Véase “*Homo Passionalis Economicus*”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, a publicarse en 2011.

21. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, coll. “*âge classique*”, Vrin, 1996.

jerárquica, toda intensificación en ese lugar desciende en cascada a lo largo de la estructura cuyos escalones son todos puestos sucesivamente bajo tensión. En cada peldaño, el deseo de conservar el privilegio de la posición solo se satisface al costo de un esfuerzo adicional exigido por el peldaño superior. Suponiendo que lo demás se mantiene constante, la probabilidad de satisfacerlo disminuye. La conminación que viene de arriba, al propagarse en el espesor de la estructura, difunde por eso mismo un afecto de temor, esa “tristeza inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pasada cuyo resultado es en cierta medida incierto para nosotros”.²² Temor y esperanza están implicados como segundo plano casi permanente del deseo dado que la captura no es inmediata y el tiempo que separa del objeto abre “necesariamente” (desde el punto de vista del agente) cierta incertidumbre. Esta tensión temporal del deseo le da a la prosecución su coloración pasional ambivalente (*fluctuatio animi*, fluctuación del alma, dice Spinoza), puesto que el afecto alegre de la esperanza (obtener) está (lógicamente) acompañado por el afecto triste del temor (carecer). Las condiciones externas en las cuales los individuos persiguen su deseo determinan el balance de la esperanza y del temor, y la tonalidad afectiva dominante que acompaña su esfuerzo. El deseo del beneficio salarial se rodea de temor cuando la obtención de dicho beneficio está condicionada por estrategias de probabilidad decreciente –como alcanzar determinado objetivo intermedio cuya distancia parece cada vez más lejana. La combinación de la intensidad sostenida del deseo –para el asalariado el acceso al dinero es siempre imperioso y la renuncia no es una opción– y la dificultad creciente de sus condiciones de realización es generadora de una tensión cuyo principio es el afecto triste de temor. Ahora bien, como todos los afectos tristes, este induce en el conatus un excedente de actividad para deshacerse de él –“cuanto mayor es la tristeza, mayor es la potencia de actuar por la cual el hombre se esfuerza por luchar contra la tristeza”–.²³ Esta situación pasional, determinada por la estructura

22. *Ética*, III, definición de los afectos XIII.

23. *Ética*, III, 37, demostración.

general de la relación de enrolamiento salarial y por las condiciones ambientales en las cuales se efectúa dicha relación, se impone inapelablemente al agente y le prescribe todos sus esfuerzos –desplegados con una intensidad proporcional a la del deseo rector. Ahora bien, la intensificación de los movimientos de potencia conativa en un contexto general de dominación y de instrumentalización tiene necesariamente como correlato una elevación del nivel de violencia ejercida sobre los otros –aquellos a los que cada uno tiene la posibilidad de dominar/instrumentalizar–, tanto como sobre sí mismo.

El *shock* accionario, es decir la exigencia venida “de arriba” de extraer una rentabilidad de los capitales propios incomparable con las normas anteriores del capitalismo fordista,²⁴ ofrece un ejemplo tipo de la propagación de violencia que puede resultar de la puesta bajo tensión de la cadena de dependencia salarial en el seno de la organización. La brutal elevación, simplemente cuantitativa, de los objetivos intermedios, es por sí sola causa suficiente de la intensificación de las relaciones de instrumentalización y de su violencia intrínseca. La organización jerárquica de la división del trabajo transmite el impulso de un extremo al otro de la cadena de dependencia, a lo largo de la cual la abstracción económica de la rentabilidad se convierte en violencia concreta. El deseo rector de la rentabilidad financiera se vuelve a expresar en objetivos/deseos intermedios para cada uno de los peldaños, descendiendo desde el vértice hasta la base, y en el sentido inverso el producto captado a partir de los esfuerzos asciende para totalizarse bajo la forma del aumento de productividad global convertido enseguida en rendimiento para el accionista. El grado en el cual el impulso venido desde lo alto evita las disipaciones de energía y conserva su poder de *movilización* al atravesar el espesor de la organización, depende a su vez de los agenciamientos internos de esta última y de la sobredeterminación por las condiciones exteriores. Los dos tienen como efecto, y a veces como finalidad, elevar la

24. El adjetivo “fordista” ha de comprenderse aquí en el sentido del régimen de acumulación fordista (fordismo), cuyo concepto ha sido despejado por la teoría de la Regulación. Voir Robert Boyer, *Théorie de la Régulation*, coll. “Repères”, La Découverte, 2004.

sanción al fracaso, y partir de allí aumentar el temor, por tanto la potencia de actuar reactiva desplegada por los individuos. Es el caso, por ejemplo, de esas transformaciones gerenciales que quiebran las posibilidades de resistencia colectiva y arrojan a los asalariados a objetivos agobiantes bajo coacciones de vigilancia individual (*reporting*) sin escapatoria, o que organizan la competencia interna y precarizan a los individuos por medio de la amenaza de la descategorización, e incluso del despido. Es igualmente el caso del contexto competitivo externo que agrega su propia contribución a todos esos efectos agudizando todas las luchas de perseverancia. La empresa en su conjunto lucha por mantenerse y, bajo el deseo de sus directivos, los primeros interesados, “se impone” el grado de movilización exigido por la necesidad de resistirse a ser aplastados por los competidores. Pero ella puede también exportar sus propias coacciones y sacar partido de la competencia en la que entran las otras empresas situadas bajo su dependencia: sus subcontratistas. Pues al igual que el interior de la organización constituida como cadena jerárquica, el exterior de las relaciones interempresas se estructura según cadenas de dependencia económica. La violencia de las relaciones de dominación que pasan por las relaciones de subcontratación no se queda atrás respecto de la violencia de las demás relaciones económicas, como lo saben por conocimiento práctico los directivos de las firmas de segundo rango que solo viven de encontrarse bajo la órbita de uno o algunos grandes clientes. Relación mercantil pura (a diferencia de la relación salarial cuyo derecho específico se ha construido precisamente en ruptura con el derecho común de los contratos), la relación de subcontratación, puesta bajo tensión competitiva, arroja a las organizaciones unas contra otras con una violencia que es el reflejo de las apuestas vitales que implican para ellas la conservación de sus grandes contratos. En una ilustración casi canónica del conatus como esfuerzo de perseverancia en el ser, las organizaciones luchan aquí por no desaparecer. Se trata de la intensidad que ellas pueden poner en esto –la hipóstasis de la organización (“ellas”) remite de hecho en primer lugar al conatus de los directivos–.

Violencia interna y violencia externa no cesan entonces de penetrarse mutuamente. Por un lado, la empresa tomada en relaciones de competencia agresivas retraduce esta coacción externa en movilización interna, pasando la lucha con las demás organizaciones por la puesta bajo tensión de sus propios asalariados. Y por otro lado, la puesta bajo tensión interna conduce a aquellos asalariados que pueden hacerlo, a activar la puesta bajo tensión externa, así por ejemplo los departamentos de “compras” que transmiten al afuera su propia coacción de aumento de productividad –a este respecto hay que escuchar el testimonio de un antiguo directivo de PyME,²⁵ cuya lengua se libera después de haber conseguido un retiro precoz y privilegiado, y que cuenta los procedimientos de sus clientes, que envían a propósito a los cuadros jóvenes, recién reclutados y recién instalados, tanto más vulnerables, por ende más dispuestos a ejercer la violencia económica, para exigir, con una brutalidad de la cual este testigo conserva un recuerdo traumático, rebajas de precio que realizan la confiscación a favor del subcontratante de casi la totalidad de los aumentos de productividad del subcontratista. ¿Pero quién no conoce hoy en día los tormentos de los subcontratistas de la gran distribución o de los agricultores enfrentados a la industria agroalimentaria? De esta manera, los agentes individuales o colectivos, tomados por relaciones de dependencia y puestos en la situación de tener que defender intereses vitales –la supervivencia económica para las empresas, la supervivencia en el empleo para los asalariados– son lógicamente conducidos a intentar externalizar por todos los medios la mayor parte del esfuerzo que se les demanda trasladando la coacción a todos aquellos que dependen de ellos. Todos estos datos de estructura –la coacción accionaria, la competencia, las desregulaciones del mercado de trabajo, las transformaciones gerenciales de la organización– tienen por efecto modificar la situación pasional de los agentes y la intensidad con la cual luchan por sus objetos de deseo. La violencia se propaga entonces a lo largo de las cadenas de dependencia tanto intra como

25. *Ma mondialisation*, documental de Gilles Perret, DVD Les Films du paradoxe, 2006.

interempresas, transportada por la radicalización de las apuestas a las que se enfrentan los agentes a causa de la intensificación de las presiones ambientales, y según la implacable lógica que quiere que las violencias ejercidas sean proporcionales a las violencias sufridas.

Movilización alegre y alienación mercantil

Si la cuestión es la movilización, en el sentido más literal de saber qué hace mover a los cuerpos, es decir qué es lo que induce a las energías de los conatus a hacer esto o aquello y con qué intensidad, hay que admitir que el paisaje pasional del capitalismo es mucho más diverso de lo que acaba de mostrarse de él. Captarlo en toda la variedad de sus afectos no es necesario solamente por una suerte de moral del análisis, sino sobre todo para la comprensión de las causas que hacen perdurar al capitalismo –del cual de cierto modo podría decirse que también manifiesta una (sorprendente) tendencia a perseverar en su ser... Si los asalariados se atienen a la relación de enrolamiento que les impone la estructura social y obedecen a requerimientos productivos cada vez más altos, no es solamente bajo el efecto de la coacción y de la violencia organizacional, sino también porque a veces encuentran en ello una cierta retribución –es decir, motivos de alegría.

Evidentemente en dicha retribución entra, como su primer elemento, la satisfacción del deseo basal, el de la reproducción material a través del acceso al dinero en una economía monetaria con división del trabajo. Encubierto por el hábito, y disminuido por todas sus penosas contraprestaciones, la obtención del salario no deja de ser el momento alegre de la relación salarial. Hay que tomar el concepto de “alegría” con una cierta frialdad analítica, es decir desembarazándolo de todas las ideas de arrebató, de plenitud o de algarabía con la que comúnmente lo asociamos. La alegría es susceptible de todas las intensidades, a veces muy bajas, asociadas a cosas muy ordinarias, o incluso puede estar perdida en un complejo de afectos más amplio en el que resulta difícilmente aislable, hasta el punto de pasar

inadvertida. Despojada de todas sus connotaciones de efervescencia y de entusiasmo, se puede perfectamente decir que la obtención del dinero que permite la satisfacción del deseo basal es causa de alegría –pero tal como lo es permanecer con vida en una relación de esclavitud–. Ahora bien, entre las causas de longevidad del capitalismo se cuenta el hecho de haber sabido enriquecer el complejo pasional de la relación salarial, y en particular el de haber hecho entrar en ella otros motivos de alegría, más francos. El más evidentemente conocido depende del desarrollo del consumo. De todos los factores de prorrogación de las relaciones de dependencia salarial, la alienación mercantil en sus efectos característicos es sin duda uno de los más potentes. Aunque por medio de una limitación a un registro muy estrecho, la proliferación de los objetos mercantiles ofrece al deseo una desmultiplicación sin límite de sus puntos de aplicación. Y hace falta esperar al estadio del consumo de masas para que el enunciado spinozista según el cual “ya casi no se imagina ninguna especie de alegría que no esté acompañada por la idea del dinero como su causa”²⁶ reciba su dimensión plena. La habilidad suprema del capitalismo, cuya época fordista será decisiva desde este punto de vista, consistirá entonces en suscitar, por intermedio de la oferta ampliada de mercancía, y solventando la demanda, este reagenciamiento de deseo por el cual de allí en más “la imagen [del dinero] ocupa enteramente el espíritu del vulgo”.²⁷

Potencia inaudita de fijación del deseo, la mercancía lleva la dependencia salarial a un nivel más alto, pero acompañándola de aquí en más con los afectos alegres de la adquisición monetaria. Por eso su despliegue a una escala sin precedentes se cuenta entre los grandes “logros” del capitalismo, cuya fuerza conativa, por así decirlo, se demuestra en su capacidad de engendrar por sí mismo sus propias condiciones de perseverancia. El acceso ampliado a la mercancía –sobre el cual hace falta volver a decir que debe a transformaciones estructurales históricas, resumidas por la teoría de la Regulación

26. *Ética*, IV, apéndice, capítulo XXVIII.

27. *Id.*

bajo el nombre “fordismo”²⁸ ha endurecido, a través de la captación de todas las fuerzas del deseo de objeto, una suerte de punto de renunciamiento al derrocamiento del capitalismo. No hay más que ver la habilidad (elemental) del discurso de defensa del orden establecido al disociar las figuras del consumidor y del asalariado para inducir a los individuos a identificarse con la primera exclusivamente, y dejar caer a la segunda en el orden de las consideraciones accesorias. Todo está hecho para tomar a los agentes “por los afectos alegres” del consumo, justificando todas las transformaciones contemporáneas –desde la prolongación de la duración del trabajo (“que le permite a las tiendas abrir el domingo”) hasta las desregulaciones competitivas (“que hacen bajar los precios”)– en referencia solo al consumidor que hay en ellos. La construcción europea ha llevado esta estrategia a su punto más alto de perfección al realizar la evicción casi completa del derecho social por el derecho de competencia, concebido y afirmado como el servicio más grande que se puede brindar a los individuos, y, de hecho, como la única manera de servir verdaderamente a su bienestar²⁹ –pero bajo su identidad de consumidores solamente–. Habría que poner en perspectiva histórica este punto de desenlace, y una vez más, referirlo al “logro histórico” del fordismo, al cual decididamente le debemos el surgimiento de esta figura del consumidor, emergida de la figura del asalariado para acabar por sustituirla casi completamente –al menos en el discurso mayoritario, pero de cierta manera también en las psiquis individuales, que en esta materia

28. Robert Boyer, *op. cit.*

29. Contrariamente al contrasentido común de una lectura francesa que proyecta indebidamente sus propios referentes, la “economía social de mercado”, de creación alemana, y que da su cuerpo doctrinario a la construcción europea, no se define en absoluto por una pretensión de desarrollo de los aparatos de protección social, sino más bien por la mejora del bienestar de los consumidores *vía intensificación de la competencia*: “Esta orientación sobre el consumo equivale de hecho a una prestación social de la economía de mercado”, escribe Alfred Müller-Armack, consejero de Ludwig Erhard y pensador del ordoliberalismo (que la Unión Europea ha convertido en su cuerpo intelectual) (citado por Hans Tietmeyer, *Économie sociale de marché et stabilité monétaire*, Económica, 1999; ver igualmente François Denord et Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Raisons d'agir, 2009).

practican a veces formas pasmosas de compartimentación—. Pues las mediaciones que conducen del trabajo asalariado de cada uno a sus objetos de consumo son tan dilatadas y tan complejas que todo favorece esta desconexión, y nadie o casi nadie vincula lo que recibe como beneficio en tanto que consumidor y lo que sufre en sujeciones suplementarias en tanto que asalariado; y esto principalmente por el hecho de que los objetos consumidos han sido producidos por otros, ignorados y demasiado alejados como para que sus sujeciones salariales lleguen a la conciencia del consumidor y puedan resonar con las que le son propias.

Todo el sistema del deseo mercantil (*marketing*, medios de comunicación, publicidad, aparatos de difusión de las normas de consumo) trabaja entonces en la consolidación de la sumisión de los individuos a las relaciones centrales del capitalismo, puesto que el asalariado aparece no solamente como la única solución al problema de la reproducción material, sino como una solución tanto más atractiva en la medida en que se amplía indefinidamente el espectro de los objetos ofrecidos a los apetitos de adquisición. La alineación alegre en la mercancía llega tan lejos que incluso acepta encargarse de algunos afectos tristes, por ejemplo los del endeudamiento, cuando los objetos deseados están fuera del alcance del ingreso corriente y ofrecidos no obstante a la tentación a través de los mecanismos del crédito, a través de lo cual la dependencia salarial se ve redoblada por la coacción de los reembolsos futuros —como es sabido, no hay mecanismo de “socialización” salarial más potente que el préstamo inmobiliario de los “jóvenes instalados”, atornillados a la necesidad del empleo por veinte años... Uno puede hacerse una idea de la intensidad de esta fijación al tomar en consideración la participación que debe haber tenido la fascinación por la opulencia en el rechazo de los “socialismos reales”, el centelleo de la mercancía que induce fuerzas de deseo convertidas en adhesión al capitalismo (y esto cualquiera sean las desilusiones que resulten). Y uno puede dudar de la viabilidad pasional a largo plazo de una formación social que aisladamente elija una reducción voluntarista de sus aspiraciones materiales, por

ejemplo bajo el modo del decrecimiento, pero que quedaría expuesta a las imágenes del amontonamiento de los objetos en sus vecinos, y por consiguiente a todas las estimulaciones de la imitación del deseo³⁰ –dicho esto no para concluir de allí la imposibilidad de la bifurcación decreciente, sino para subrayar las (exigentes) condiciones de posibilidad pasionales y la necesidad en que se encuentra de construirse previamente un imaginario, es decir una hermenéutica afectiva y deseante del mundo, rehecha a nuevo.

El enrolamiento como alineamiento

La configuración pasional de la movilización salarial, estructuralmente determinada, está entonces sujeta a la transformación histórica (precisamente debido a esta determinación por las estructuras y porque las estructuras están inmersas en la historia). Así, el primer régimen de movilización a través del “aguijón del hambre”, aquel que estudia Marx y que pone en juego “en los huesos” el deseo basal de reproducción material, ha dejado lugar al régimen fordista de la movilización a través de la alienación mercantil alegre y el acceso ampliado al consumo. Todo lleva a creer que este régimen conoce a su vez una mutación profunda debido a la renovación de los métodos gerenciales del enrolamiento y de las susceptibilidades afectivas que son capaces de explotar. La situación pasional del asalariado se encuentra sensiblemente enriquecida, teniendo por efecto la desarticulación de los viejos esquemas de la crítica anticapitalista o dando un motivo para extraviarse aún más en las aporías de la “servidumbre voluntaria”.

La difracción de la relación de dependencia a lo largo de la estructura jerárquica de la empresa ya nublaba el paisaje original de la dominación capitalista. El caso “híbrido” del capataz, él mismo asalariado pero delegado de la autoridad patronal, ha perturbado muy pronto la representación canónica pura del cara-a-cara capital/

30. *Ética*, III, 27.

trabajo. Conforme a la profundización de la división del trabajo en la organización, esta perturbación se ha generalizado –hasta los más altos directivos de la empresa son... asalariados–. La dificultad ha sido identificada hace un largo tiempo por la teoría marxista, pero sin haber encontrado por ello una respuesta satisfactoria, quizás por no haber reformulado la pregunta correcta, a saber: ¿cómo es que algunos asalariados llegan a hacer causa común con el capital, por qué marchan junto a él? Si los asalariados se ponen en movimiento por su deseo de objeto mercantil, al menos lo hacen solamente para ellos. Pero que entren en una relación colaboración activa, y a veces alegre, y que se desvivan deliberadamente por el capital es *prima facie* un misterio no tan fácilmente comprensible. En cualquier caso, es por supuesto el logro supremo desde el punto de vista de la patronal como potencia que enrola otras potencias.

Pues genéricamente hablando, la movilización es cuestión de colinealidad: se trata de alinear el deseo de los enrolados sobre el deseo/amo. Dicho de otra manera, si el conatus a enrolar es una fuerza activa de una cierta intensidad, se trata de darle su “correcta” orientación, es decir una dirección conforme a la dirección del conatus patronal (sea este un individuo o una organización). Si es cuestión de dirección y de alineamiento, la metáfora vectorial es adecuada. Un vector \vec{v} está definido por una dirección en el espacio y una intensidad (que se escribe $|\vec{v}|$ y que es un número real positivo). El enrolamiento de un conatus por otro puede entonces ser considerado análogamente como el producto escalar de sus dos vectores asociados, sea: $\vec{d} \cdot \vec{D}$, siendo \vec{D} el deseo-amo y \vec{d} el conatus enrolado. El producto escalar de dos vectores es el producto de sus intensidades por el coseno del ángulo que forman entre sí:

$$\vec{d} \cdot \vec{D} = |\vec{d}| \times |\vec{D}| \cos \alpha$$

La composición de los conatus, entonces, ve su intensidad resultante disminuida en función de la deriva (puesto que el coseno de un ángulo es siempre inferior a 1) o del desalineamiento de

sus vectores respectivos representado por el ángulo α (ver figura 1). Solo la componente \vec{d}_1 de \vec{d} le es “útil” al vector-amo \vec{D} , “útil” significando aquí alineada, es decir que se esfuerza en la misma dirección. Ahora bien, este componente útil tiene por intensidad (geoméricamente: por longitud): $|\vec{d}_1| = |\vec{d}| \times \cos \alpha$, que es inferior a $|\vec{d}|$. El coseno del ángulo α es entonces la medida de la pérdida que proviene de la imperfecta colinealidad de los dos vectores conatus. Se puede decir por consiguiente que un conatus se deja enrollar en proporción a su grado de colinealidad. Cuando los dos esfuerzos son ortogonales, el ángulo que forman \vec{d} y \vec{D} es recto, su coseno nulo y la pérdida total: el conatus es renuente al máximo y no le deja ninguna posibilidad de captura al deseo-amo. Cuando el ángulo es nulo, el coseno es igual a 1, la colinealidad es perfecta y el alineamiento integral: el deseo enrollado vive enteramente para el deseo-amo.

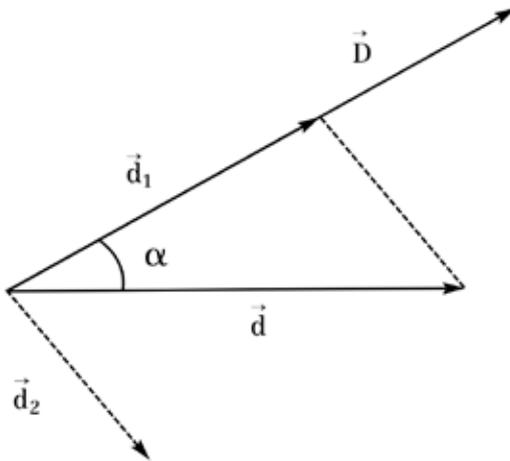


Figura 1

$\alpha = 0!$

En el espacio multidimensional de los objetos de deseo, los vectores-conatus individuales fijan “espontáneamente”³¹ sus coordenadas, es decir las múltiples direcciones en las que se esforzarán según ciertas intensidades. De este dato deriva para cada uno el ángulo que, habida cuenta de las coacciones estructurales (en particular aquellas que pesan sobre su reproducción material), indica sus inclinaciones (direcciones) idiosincrásicas y mide qué parte de su potencia de actuar podrá captar el patrón \vec{D} –y cuál se le escapará. El ángulo α es el clinamen del conatus individual, su desalineamiento espontáneo respecto de las finalidades de la empresa, su heterogeneidad persistente respecto del deseo-amo, y su seno (que corresponde a la componente ortogonal \vec{d}_2) la medida de lo que no se dejará capturar.

Reducir la deriva, perfeccionar el alineamiento, he allí *a contrario* la idea fija patronal, la del patrón capitalista, por supuesto, pero más ampliamente la del patrón general, figura misma de un deseo-amo, es decir de un enrolador, y cualquiera sea la naturaleza de su *empresa* (objeto de deseo). La obsesión del alineamiento, que no es otra cosa que el deseo de hacer de las potencias enroladas una prolongación fiel de su propia potencia, es particularmente visible en las pequeñas empresas (capitalistas) donde el patrón está en contacto cotidiano con su empleado y lo vigila pensando que no hace lo suficiente, lo suficientemente bien, lo suficientemente rápido, es decir que se ve en su empleado, hace de él una extensión de sí mismo, un cuasi sustituto, a quien entonces le atribuye directamente su propio deseo, y no comprende que este deseo esté tan mal atendido por aquel del que ha hecho imaginariamente, y por una suerte de metadeseo, un *alter ego*. El metadeseo de alinear a los enrolados al servicio del deseo propio es el metadeseo de la comunicación integral del deseo(-amo),

31. Las comillas indican una comodidad lingüística, pues el individuo no es el autor de sus deseos que, bajo el régimen de los afectos pasivos, le vienen siempre en parte del afuera. La ley de la orientación de los vectores-conatus es siempre la heteronomía, y la “espontaneidad” está exodeterminada.

la fantasía de otros distintos de sí mismo, que son rehechos idénticos a sí mismo. Y si la gran empresa hace desaparecer estas ocasiones de contacto interpersonal directo que contribuyen tanto a la fantasía, no de fusión, sino más bien de absorción de los enrolados en el enrolador, conserva sin embargo algo de eso a través de máximas edificantes típicas, como la que hace decir al patrón general que es “exigente con los demás como lo es consigo mismo”, adagio cegado de egocentrismo conativo que transfigura en virtud moral las proyecciones de su solo deseo, su deseo convertido en deseo-amo, sobre el cual expresa que quisiera que los demás lo hagan *suyo* integralmente.

Como si la geometría del esfuerzo alienado estuviera registrada en el lenguaje, el vocabulario común no se equivoca, le da a los deseos-amo el nombre de “directivos”. Y en efecto, es exactamente eso de lo que se trata: orientar los vectores-conatus en ciertas direcciones. El aguijón del hambre o la promesa del consumo ampliado han sido los dos primeros mecanismos de producción del alineamiento de los conatus enrolados sobre el vector del conatus patronal capitalista. Hay que creer que ni uno ni otro han llegado al ideal de colinealización perfecta, puesto que desde hace algunos decenios el capitalismo siente la necesidad de “cambiar de método”. Digamos inmediatamente que si cambia de método, es en primer lugar porque cambia de ambición. Pues los α residuales a los que hasta aquí se acomodaba, se le han vuelto intolerables. La empresa neoliberal ha considerado que α era siempre demasiado grande, quiere ahora $\alpha=0$. $\alpha=0$ se corresponde exactamente con lo que ponen en evidencia un número creciente de trabajos de sociología de las organizaciones bajo la forma de una movilización *total* de los individuos al servicio de la empresa.

Como primera aproximación, es posible atribuir este proyecto del enrolamiento total a dos evoluciones de las estructuras del capitalismo. La primera reside en las transformaciones de las finanzas que han hecho emerger el poder accionario³² y en la desregulación

32. Sobre la naturaleza y la historia de esta transformación, ver Frédéric Lordon, *La politique du capital*, Odile Jacob, 2002; *Et la vertu sauvera le monde. Après la crise financière, le salut par l'“éthique”?*, Raisons d'agir, 2003.

competitiva de los mercados de bienes y servicios, ambas en sinergia inclinando la relación de fuerza capital-trabajo en contra del segundo, y a tal punto que el primero se siente autorizado a demandar *todo* sin que se erija ante él fuerza alguna significativa que pueda disuadirlo; para dar una idea, y casi una *medida*, de esta hegemonía del capital bajo control accionarial, basta con constatar a mediano plazo la deriva de sus reivindicaciones sobre el valor agregado, estimada directamente según la parte de los dividendos en el PBI,³³ o indirectamente por los índices de rentabilidad de los fondos propios exigidos a las empresas del CAC 40.³⁴

La segunda de estas evoluciones concierne más bien a la transformación de las tareas productivas, donde entran tanto las exigencias de la economía de servicios, particularmente relacionales y disposicionales, como las formas de “creatividad” requeridas por ritmos de innovación sostenidos que son el arma principal de las estrategias de competitividad. Ahora bien, todas estas tareas de contorno borroso rompen con las tareas determinadas y delimitadas de la empresa fordista, que de hecho fijaban con bastante precisión el *quantum* de potencia de actuar a movilizar, tolerando entonces que el “resto” se les escape. La conjunción de las presiones productivas sin fin, debidas principalmente a los objetivos de rentabilidad financiera en aumento constante y a la indeterminación relativa de las tareas, abre la perspectiva del empeño ilimitado de sí para los asalariados llamados a entrar en el régimen de la *vocación total*.³⁵ En lugar de especificar

33. La parte de los dividendos en el PBI pasa del 3,2% en 1982 al 8,5% en 2007, ver voir Gilbert Cette, Jacques Delpla et Arnaud Sylvain, *Le partage des fruits de la croissance en France*, Rapport du CAE n° 85, La Documentation Française.

34. Que pasan de algunos puntos porcentuales al principio de los 90, a niveles comúnmente superiores al 20% actualmente.

35. Sobre este proyecto de investimento total de los asalariados, ver entre otros Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, 2009; Vincent de Gauléjac, *La société malade de la gestion*, Seuil, 2004; Marie-Anne Dujarier, *L'idéal au travail*, coll. “Partage du savoir”, PUF, 2006; Jean-Pierre Durand et Marie-Christine Le Floch (dir.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, L'Harmattan, 2006; Geneviève Guillaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Syllepse, 2009.

una lista de acciones bien definidas a realizar, como lo hacía la producción fordista, la empresa neoliberal pretende de aquí en adelante conformar los deseos y las disposiciones que hacen hacer las acciones. Ascender un nivel –de las acciones a las disposiciones generadoras de las acciones– es abrir considerablemente, e idealmente al infinito, el campo de las acciones esperables, y ganar con eso una amplitud de flexibilidad que las empresas justifican por las necesidades de su supervivencia en un ambiente intensamente competitivo, pero ante todo altamente no-estacionario.

Intensificación del temor

Tanto en el orden de la captación cuantitativa (parte de PBI, rentabilidad financiera), como en el de la captación cualitativa (movilización de los asalariados), el capitalismo neoliberal se ha sumergido en el delirio de lo ilimitado. Es cierto que la ilimitación entra en el propio concepto del conatus capitalista, salvo por la regulación externa de la resistencia de fuerzas opuestas –por fuera de la cual la potencia económica quiere su propio aumento sin fin. El delirio de lo ilimitado del capital es entonces, en primer lugar, un síntoma estratégico, el índice de un cierto paisaje de fuerzas, y en particular del estado de las fuerzas de resistencia, más precisamente de su inexistencia; por eso no hay razón para sorprenderse porque los conatus capitalistas empujen indefinidamente su privilegio, ya que solo dejarán de hacerlo a partir del momento en que los disuada una fuerza contraria y superior a las suyas. Este paisaje no es otro que el de las estructuras de la configuración contemporánea del capitalismo, pues solo las estructuras y la posición de los agentes en su seno determinan la distribución de los recursos de poder –aunque elocuente, el término no es ideal puesto que le da una connotación sustancial a lo que es enteramente un efecto relacional–.

El caso es que el equilibrio de la relación capital-trabajo es sensiblemente desplazado según se lo analice al interior de una configu-

ración del capitalismo –fordista– en la cual la coacción de competitividad es moderada por barreras comerciales; las deslocalizaciones eran casi imposibles debido al régimen de control de las inversiones directas; la coacción accionarial es inexistente (Bolsa residual, fuertes protecciones capitalistas a través de redes de participaciones cruzadas, control de los movimientos internacionales de capital); la política económica está orientada al crecimiento y al empleo debido a un régimen de crecimiento relativamente autocentrado. O bien, según que la liberalización de los mercados de bienes y servicios desencadene las presiones competitivas entre sistemas socio-productivos con estándares fuertemente heterogéneos; las inversiones directas, también liberalizadas, permitan todas las deslocalizaciones; la coacción accionarial se haya vuelto intensa; la política económica esté mayoritariamente reorientada hacia el objetivo de control de la inflación.

De una configuración estructural a la otra, la relación de potencia entre capital y trabajo es modificada por completo, puesto que el trabajo ve derrumbarse una tras otra las barreras que detenían el empuje del capital hacia un mayor privilegio. ¿Cómo, en estas condiciones, no sacaría el capital el máximo provecho de la situación estratégica que así se le ofrece en la nueva configuración (que por otra parte contribuyó él mismo a moldear, reclamando, y obteniendo, las transformaciones adecuadas)? Con toda lógica, en tanto que no encuentre resistencia, el capital avanza.

Sin ser representativos, pero sí significativos, los puntos extremos de sus avanzadas dicen mucho sobre el sentimiento de licencia que se apoderó de él, y dan cuenta de esta suerte de ebriedad que proviene de aventurarse a todo lo que antaño estaba contenido (y cuya idea, por otra parte, no estaba siquiera formada). Cerrar un emplazamiento en Francia no porque es deficitario, sino porque es “insuficientemente rentable”, cumpliendo formalmente con la obligación de proponer una reubicación.... en Hungría o en Rumania por 300 euros al mes, forma parte de esas cosas que sin duda siguen siendo chocantes para la opinión pública, pero que el capital ya no duda en permitirse. El oprobio es un riesgo que puede correrse con una conciencia cínica

y tranquila, pues el oprobio sigue careciendo de fuerza –al menos por el momento–. La facilidad con la que el capital acepta cubrirse de oprobio expresa crudamente una cierta situación estratégica en la que lleva groseramente la delantera, pero agrega también una forma de provocación y de arrogancia, índice fiable de la idea, de hecho bastante acertada, que se hace de su propia potencia. Sin embargo, estos episodios extremos no deben ocultar el sigilo ordinario de su dominación cotidiana, y principalmente la intensificación de las prácticas de la colinealización. Puesto que es “exigida” por las coacciones exteriores –y de hecho, puesto que todo está permitido (por esas mismas coacciones)–, la colinealización puede abandonar su antigua tolerancia hacia las desviaciones residuales y proponerse, al menos como ideal, el objetivo del perfecto alineamiento de los conatus enrolados. Evidentemente, una parte de este sobrealineamiento proviene directamente de una radicalización del gobierno patronal a través del temor, al que todas las estructuras, y la situación de desempleo de masa que engendran, vuelven más fácil que nunca. Las amenazas permanentes de deslocalización, del plan social e *in fine* de la pérdida de empleo, no hacen más que aprovecharse del afecto principal de la relación salarial, el de la dependencia monetaria y la pérdida de las condiciones de reproducción de la vida material, pero llevándolo a intensidades desconocidas desde hace un largo tiempo y que permiten obtener de los asalariados, pero a través del temor, un suplemento de sujeción y de movilización productiva bajo la forma paradójica que Thomas Coutrot llama la “cooperación forzada”.³⁶

La liquidez, el fantasma del deseo-amo capitalista

El chantaje de la reproducción material, esa forma particular del afecto de temor que en el mundo salarial toma la forma canónica de la amenaza al empleo, solo ha alcanzado este nivel de intensidad por-

36. Thomas Coutrot, *L'entreprise néolibérale*, La Découverte, 1998.

que se ha operado en el mundo de la empresa un vuelco normativo al término del cual el despido, bajo el eufemismo de “ajuste de los efectivos” o –¡piénsese en la significación literal de la expresión!– “plan social”, ha devenido una práctica de gestión corriente. No hay moral autónoma, y la virtud de los agentes se establece en la vecindad de sus intereses en la virtud, ya sea que el comportamiento virtuoso aparezca directamente beneficioso,³⁷ ya sea que no se revele como demasiado costoso. Entonces, si la contención fordista del despido podía aparecer como una norma moral, era sobre todo porque las estructuras, y la coyuntura de esas estructuras, ofrecían suficiente estabilidad para eximir de los ajustes a través de los efectivos y volvían muy asequible el buen gesto patronal del mantenimiento del empleo. Que no haya sido el producto de una intención moral, no quita que este régimen de empleo haya tomado la significación de una cuasi norma moral –según la cual privar a los asalariados de su reproducción material es demasiado grave como para poder ser objeto de decisiones estratégicas puramente económicas, e incluso como para poder convertirla en la palanca deliberadamente instrumentada de una relación de fuerza global. Haría falta una singular ingenuidad para imaginar que la patronal fordista permaneció ajena a la idea de “la puerta para los que no estén contentos”, pero con la situación floreciente del mercado de trabajo y la facilidad para volver a encontrar un empleo que hacían que la amenaza pierda sus consecuencias dramáticas, el hecho de la estabilidad económica adquirió la consistencia de una norma: la reducción de los asalariados a la miseria material es una imposibilidad, positiva y normativa confundidas.

El malentendido inscripto en esta confusión del hecho (para unos) vivido como norma (por los otros) sale a la luz cuando se modifican las estructuras económicas y la desregulación generalizada somete a las empresas a nuevas coacciones, que son convertidas por ellas en otras tantas posibilidades estratégicas en la relación de fuerza del capital y del trabajo. El nuevo “hecho” de la transformación

37. Pero, hay que decirlo, en beneficios no necesariamente monetarios.

neoliberal y de su régimen de ajustes característico toma entonces el sentido de una ruptura de la norma: el licenciamiento ya no es lo prohibido, como había creído, o se había aventurado a creer la opinión común. Rompiendo la vieja norma en tanto que podía pasar por una norma moral, la brutalidad del chantaje a la reproducción material, convertido en práctica corriente, deviene la nueva norma, pero una norma práctica amoralizada que no expresa más que una relación de fuerza desnuda en la cual unos tienen todas las cartas en la mano y los otros ninguna. El poder del capital de conducir las potencias de actuar salariales en su empresa, pero a través de los afectos tristes de temor, es el signo de una liberación del deseo-amo en tanto que ya no se siente retenido por nada y se considera capaz de todas las imposiciones unilaterales. Esta suerte de tiranía, hay que repetirlo, encuentra sus condiciones de posibilidad en el nuevo estado de las estructuras económicas del capitalismo desregulado, pero sobre todo encuentra un modelo, podría incluso decirse un paradigma, en el deseo-amo particular del capital *financiero* bajo la forma de la *liquidez*.

Entendida como posibilidad de salir en todo momento de un mercado de activos, posibilidad permitida por la certidumbre de encontrar una contraparte (un comprador) y por volúmenes de actividad tales que la transacción de salida (la venta de los títulos) será absorbida por el mercado sin variación de precios significativa, la liquidez es una promesa de *reversibilidad perfecta* ofrecida a la inversión financiera. Representa la forma mínima del compromiso, puesto que al revés de la inversión en capital industrial, que inmoviliza de manera duradera el capital-dinero, la participación bajo la forma de detentación de títulos financieros de propiedad (acciones) puede instantáneamente ser anulada por una simple orden de venta, retornando al *cash*. Esta es precisamente la razón por la cual la palabra liquidez remite simultáneamente a una propiedad de un mercado financiero y al propio dinero, como equivalente general al que dicha propiedad permite retornar a demanda. La liquidez financiera constituye entonces paradigma de manera doble, por un lado como acceso al dinero, equivalente general y objeto del metadeseo

mercantil, y por otro como modelo de reversibilidad total. Keynes ya había percibido en su época el carácter fundamentalmente antisocial de la liquidez³⁸ como rechazo de todo compromiso duradero, y deseo del Deseo de mantener permanentemente todas las opciones abiertas –es decir, de *no tener que contar nunca con el otro*. La perfecta flexibilidad como afirmación unilateral del deseo que se compromete sabiendo que puede liberarse, que invierte con la garantía de poder desinvertir, o que emplea con la idea de que puede desemplearse (*ad libitum*) es la fantasía de un individualismo llevado hasta sus últimas consecuencias, el punto imaginario de toda una época. Relegado antaño a la sola esfera de los mercados de activos, y como una de sus propiedades muy específicas, el esquema de la liquidez desborda y se esparce en la sociedad capitalista entera, sobre todo, evidentemente, en el uso de aquellos que están en posición de afirmar su deseo como deseo-amo. Aunque ningún mercado, principalmente el de trabajo, pueda alcanzar el grado de flexibilidad-reversibilidad del mercado financiero, la liquidez se convierte en punto de mira y empuja a los deseos-amos a obtener las transformaciones de estructura que les permitirán aproximarse a él tanto como puedan. La tesis patronal de que el desempleo solo bajaría a condición de liberar integralmente los licenciamientos de todo marco reglamentario es su expresión más típica. Ahora bien, lo que hay que interpretar en esta tesis es el metadeseo de gozar de todas las condiciones institucionales que permitan la persecución sin restricción del deseo –una suerte de Mayo del 68 para patronos (que constituyen quizás el grupo social que se lo ha tomado más en serio, ellos gozan sin trabas³⁹). Y tal es igualmente el mensaje subliminal de la teoría de los mercados de competencia pura y perfecta: todo debe poder ajustarse instantáneamente. ¿Pero ajustarse a qué? Ajustarse a las variaciones de los deseos-amos, pues así es la vida pasional en un ambiente incierto: fluctuante y susceptible de reorientaciones permanentes.

38. Ver sobre este tema André Orléan, “L’individu, le marché et l’opinion: réflexions sur le capitalisme financier”, *Esprit*, noviembre 2000.

39. En referencia a un famoso lema del 68 [N. del T.].

Como propiedad que permite la incorporación en tiempo real de las informaciones y el resultante reajuste instantáneo de una cartera, la liquidez *stricto sensu* (financiera) se da una significación *lato sensu* como derecho incondicional del deseo.

Tiranía y terror

En el paradigma implícito de la liquidez, el deseo-amo ya no tolera ninguna restricción a sus movimientos estratégicos y se toma muy en serio la idea de ya no tener que contar con el otro. Licenciar *ad nutum*, por ejemplo, debe convertirse en una posibilidad “natural” –compréndase: de una legitimidad evidente–, tal como el deseo, por el egocentrismo profundo del conatus, es llevado a considerar “naturales” todos sus requisitos –puesto que son los *suyos*. Los deseos-amos pretenden ignorar que esa reivindicación no puede ser universalizada, pero no importa: todas las estructuras presentes del capitalismo les permiten convertirla en derecho. Ya nada detiene la imposición unilateral, ni siquiera (sobre todo) las regulaciones morales o de reputación, como lo atestiguan los alegres excesos a los que se entrega el capital. El egocentrismo del conatus, cuando goza de una asimetría de potencia favorable, se dirige necesariamente hacia el abuso. Pues no se trata de un deseo aislado, que persigue sus objetos por sus propios medios, sino de un deseo-amo, es decir involucrado en relaciones a las que quiere darles la forma de la subordinación. Si las estructuras que organizan esta relación jerárquica desplazan la relación de potencia hasta el punto de no retener ya nada de los movimientos de la potencia dominante y permitirle todas las afirmaciones unilaterales, la dominación deviene tiranía. ¿Se objetará, contra el abuso lingüístico del que a menudo es objeto, que la tiranía, “deseo de dominación fuera de su orden”,⁴⁰ consiste en “querer por

40. Pascal, *Pensées*, 58 (Lafuma).

una vía lo que solo se puede tener por otra”⁴¹ –“Soy bello, por tanto deben temerme, soy fuerte, por tanto deben amarme”⁴²– y que, por ser despótico, el deseo-amo capitalista no sale de su orden? Esto significaría olvidar que “la unidad que no depende de la multitud es tiranía”⁴³ de igual modo. Esta “no dependencia”, que no es evidentemente una “no-relación”, puesto que el soberano-tirano –el uno de “la unidad”– es siempre el patrón de la multitud y el captador de su potencia, esta “no dependencia”, entonces, tiene el sentido de la imposición unilateral del deseo del uno sobre la multitud, el enrolamiento ya sin ningún miramiento, la sumisión a una buena voluntad dominante “independiente”, que se pone en marcha sin límite ni idea alguna de compromiso –Calígula llama a los patricios “querida” y los hace correr alrededor de su lecho.⁴⁴ Las ganas de ridiculizar no entran en el deseo patronal capitalista que, desde este punto de vista, efectivamente no sale de su orden, puesto que sus instrumentalizaciones de los enrolados responden siempre al mismo y único fin de la acumulación; pero el grado inédito al cual lleva la ignorancia de la máxima kantiana de no utilizar al prójimo como medio, y el proyecto de la subordinación sin límite de los prójimos a los requisitos de su empresa, son claramente, bajo esta definición de “la unidad independiente”, los índices de un devenir tiránico.

La adopción patronal de la fantasía de la liquidez, la búsqueda del perfecto ajuste instantáneo a sus requisitos de deseo-amo, se combinan con el alza indefinida de los objetivos de productividad para poner a los enrolados bajo tensiones inauditas, en un contexto en el cual el trasfondo de un desempleo de masas y el debilitamiento de las reglas del licenciamiento vuelven permanente la amenaza a la reproducción material. La licuefacción de la fuerza es efectivamente el proyecto del deseo-amo capitalista en la época neoliberal, proyecto de volver al volumen del empleo global tan fluido, reversible y

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. Pascal, *Pensées*, 604.

44. Albert Camus, Calígula, coll. “Folio”, Gallimard, 1972.

fácilmente ajustable como los elementos de una cartera de activos financieros, con el inevitable efecto, del lado de los enrolados, de la entrada a un mundo de incertidumbre extrema. La adaptación diferencial a los avatares económicos ofrece por otra parte un resumen elocuente del vuelco de la relación de fuerza capital-trabajo. ¿No estaba originalmente justificada la reserva de una parte del ingreso para el capital por la asunción del riesgo, abandonando los asalariados una parte del valor agregado contra una remuneración *fija*, sustraída por tanto a los avatares del mercado? Pero ahora el nuevo estado de las estructuras dota al capital de suficiente latitud estratégica como para ya no querer soportar siquiera el peso de la ciclicidad y trasladar el ajuste sobre los asalariados, que sin embargo estaban constitutivamente exonerados de él. Contra toda lógica, de aquí en más es a la masa salarial a quien le incumbe adaptar las fluctuaciones de la actividad, quedando el margen de negociación consagrado solamente a establecer el reparto entre disminución de los salarios, intensificación del esfuerzo y reducción de los efectivos. En este tipo de transferencia se mide el desplazamiento de una relación de potencia y la emancipación de un deseo al que ya nada detiene. La reducción a la espera pasiva de las órdenes de un deseo-amo devenido tiránico hunde a los asalariados en un mundo de terror. “Pareces de mal humor. ¿Será porque hice que tu hijo muera?”, le pregunta Calígula a Lepidus, quien (“con un nudo en la garganta”, precisa la apostilla...) no encuentra más opción que responder: “Pero no, Cayo, todo lo contrario”.⁴⁵ Indudablemente la empresa neoliberal no llega a eso. Y sin embargo, en palabras de un antiguo cuadro dirigente de una gran empresa, que uno esperaría más inclinado a la apología del sistema que lo ha tratado bastante bien, todos los días los asalariados van al trabajo “muertos de miedo”.⁴⁶

45. *Id.*, acte II, scène V.

46. Teodor Limann, *Morts de peur*, Les empêcheurs de penser en rond, 2007.

II. Alegres automóviles (Asalariados: hacerlos andar)

Afectos alegres intrínsecos

¡Y contradictoriamente, el tirano quisiera hacerse querer! El enrolamiento de las potencias de actuar es una cuestión de colinealización, es decir de producción de los deseos adecuados (al deseo-amo). Si el capitalismo debe ser captado en sus estructuras, debe entonces ser captado también como un cierto *régimen de deseo* –por el placer de una paronimia foucaultiana, podría decirse: una *epithume*.¹ Hablar de *epithume* es otra manera de recordar que las estructuras, objetivas, como ya lo había señalado Bourdieu, pero también Marx, se prolongan necesariamente en estructuras subjetivas, y que las cosas sociales externas existen también necesariamente bajo la forma de una inscripción en las psiquis individuales. En otros términos, las estructuras sociales tienen su propio imaginario en tanto que se expresan como configuración de deseos y de afectos. Hablar de *epithume*, en este caso, es decir también que entre la multiplicidad de las estructuras sociales, aquellas que tienen que ver con las relaciones del capitalismo han adquirido una consistencia y una centralidad que las constituyen en el principio organizador de la mayor parte de la vida social. La *epithume* capitalista no agota la variedad de los deseos en el seno de las sociedades contemporáneas, pero capta de ellos la gran parte común: desear deviene mayoritariamente desear según el orden de cosas capitalista, o para decirlo de otro modo: las maneras de desear bajo las relaciones sociales capitalistas. De cierta manera, la idea de *epithume*

1. A partir del griego *epithumia*, que significa deseo.

como régimen de deseo identificable solo tiene un sentido referido a la coherencia de un conjunto de relaciones y de prácticas. Quizás se la enunciaría mejor a pequeña escala, por ejemplo la de esos universos que Bourdieu ha descrito bajo el nombre de campos, lugares de convergencia de agentes comprometidos en un mismo “juego” social. Y si Bourdieu habla de *illusio* para nombrar el interés de los agentes en dejarse apresar en el “juego”, el término *epithume*, abarcando sin duda cosas muy semejantes, a saber las propias fuerzas motrices del compromiso en el juego, no deja de conservar como efecto distintivo el hecho de marcar mejor hasta qué punto este “interés” es en último análisis, y conforme a la ligazón orgánica del interés y del conatus, una cuestión de *deseo* y, por consiguiente, de afectos.

A escala macrosocial también hay una *epithume*, y es capitalista. Uno podría preguntarse, por otra parte, si la sociedad capitalista no es la primera en presentar por consiguiente un régimen *de conjunto* de deseo y de afectos –una vez más, “de conjunto” no tiene una significación exhaustiva, sino que da una indicación de escala. Y uno podría preguntarse igualmente cómo calificaríamos a la *epithume* que la precedió, dando por supuesto que pueda identificarse una que haya tenido propiedades comparables de extensión, de consistencia y de influencia estructurante sobre los imaginarios deseantes –¿quizás una *epithume* de salvación?–. Inscripta en el tríptico objetual fundamental del dinero, de la mercancía y del trabajo, añadiéndole quizás por encima, y como para formar un tetraedro, el objeto genérico suplementario de la grandeza, pero específicamente redefinida según los tres vértices de la base (grandezas de la fortuna, de la ostentación y de los logros profesionales), la *epithume* capitalista recapitula los objetos de deseo dignos de ser perseguidos y los afectos que nacen de su persecución. La *epithume* es el producto del trabajo que la sociedad no cesa de hacer sobre sí misma. Y que de igual manera no cesan de hacer, en su propio seno, agentes o grupos de agentes interesados en promover imaginarios de deseo más directamente conformes a sus propios objetos. Se puede llamar “epithumogenia” a este trabajo de producción de

deseos, ingeniería de los afectos no siempre abandonada al gran proceso sin sujeto de las auto-afecciones del cuerpo social, incluso manipulada a veces con fines muy determinados, como lo atestigua el investimento activo de la empresa neoliberal en las prácticas de colinealización.

Por supuesto que todo lo que se ha dicho sobre la dependencia monetaria, sobre su refracción jerárquica en la organización, o sobre el apego a la mercancía a través del consumo, ya entraba con pleno derecho en la *epithume* capitalista –el dinero que hace sobrevivir, seguido de los objetos cuya acumulación alegra, ¿no pertenecen al orden del deseo y de los afectos? Pero las transformaciones recientes de la relación salarial, que manifiestan como nunca antes el proyecto cero- α , ayudan a ver mejor que del lado mismo de los asalariados, la *epithume* capitalista no se detiene allí. Por eso la complejidad pasional de los asalariados, devenida más rica de lo que suponía implícitamente la tesis marxista de la explotación desnuda prolongada en sociología del consumo fordista, no se detiene ni en el deseo de dinero que hace sobrevivir, ni el de los bienes de consumo ofrecidos a la compulsión de adquisición.

¿Pero en qué consiste exactamente esta extensión de la complejidad pasional de los asalariados requerida por el proyecto neoliberal de alineamiento integral? Necesariamente en el enriquecimiento en afectos alegres, ¿pero más precisamente?, en la producción de afectos alegres *intrínsecos*. El primer enriquecimiento –el que había dado a la *epithume* capitalista su configuración fordista– había consistido en añadir a los afectos tristes del aguijón del hambre, los afectos alegres del acceso ampliado a la mercancía consumible, y había completado el deseo de evitar un mal (la miseria material) con el deseo de perseguir bienes (pero bajo la sola forma de los bienes materiales para amontonar). No cabe ninguna duda de que esta primera adjunción ha hecho mucho por determinar a los asalariados al alineamiento sobre el deseo-amo del capital. Pero de una manera insuficiente, ha juzgado la empresa neoliberal. Que de aquí en más toma en sus propias manos el trabajo epithumogénico.

Y he aquí su agregado estratégico: el aguijón del hambre era un afecto salarial intrínseco, pero era un afecto triste; la alegría consumista es claramente un afecto alegre, pero es extrínseco; la epithumogenia neoliberal se propone entonces producir *afectos alegres intrínsecos*. Es decir, intransitivos y ya no dirigidos a objetos exteriores a la actividad del trabajo asalariado (como los bienes de consumo). Es entonces la actividad *misma* lo que hace falta reconstruir objetivamente e imaginariamente como fuente de alegría *inmediata*. El deseo del compromiso salarial ya no debe ser solamente el deseo mediato de los bienes que el salario permitirá adquirir *por otro lado*, sino el deseo intrínseco de la actividad por sí misma. Por eso la epithumogenia neoliberal se da como tarea específica la de producir a gran escala deseos que hasta entonces no existían, o que existían solamente en enclaves minoritarios del capitalismo, deseos del trabajo feliz o, para tomar directamente su propio léxico, deseos de “crecimiento personal” o de “realización personal” en el trabajo. Y el hecho es que, al menos instrumentalmente, acierta al hacerlo. Intrínsecos tristes o extrínsecos alegres, los deseos-afectos que proponía el capital a sus enrolados no eran suficientes para desarmar la idea de que “la verdadera vida está en otra parte”, es decir para reducir los α residuales. Pero si de aquí en más puede convencerlos de la promesa de que la vida salarial y la vida a secas se confunden cada vez más, de que la primera le da a la segunda sus mejores oportunidades de alegría, ¿con qué suplemento de movilización no puede contar? Pues los asalariados se rendían al deseo-amo a regañadientes, o bien pensando en alegrías exteriores en las cuales los proyectos de este no entraban, en pocas palabras pensaban ante todo en otro cosa. Pero si de reticentes se vuelven “consentidores”, entonces serán movidos de otra manera. “De otra manera” significa más intensamente.

Las aporías del consentimiento

La empresa de hoy quisiera idealmente naranjas mecánicas, es decir sujetos que se esfuerzen por sí mismos siguiendo sus normas, y como es (neo)liberal, además de mecánicos los quisiera libres: mecánicos para la certeza funcional, y libres al mismo tiempo por la belleza ideológica del asunto, pero también considerando que el libre arbitrio es en definitiva el principio más seguro de la acción *sin reserva*, es decir de la potencia de actuar enteramente entregada. El carácter extremo del proyecto de la empresa neoliberal, y de sus procedimientos, da cuenta con elocuencia del enriquecimiento de la economía pasional de la relación salarial sobre la cual piensa, no sin razón, que puede apoyarse. Pues finalmente, es muy cierto que cada vez más los asalariados andan por sí mismos. Sin pretender jugar demasiado con los nombres de objeto, puede decirse entonces que las naranjas mecánicas son automóviles. Si auto-móvil es el carácter de lo que se mueve por sí mismo, entonces la producción de automóviles salariales (puesto que, por el doblez de género de la gramática, lo general exige el masculino, reservando coche² para el femenino), es decir de asalariados que se activan por sí mismos al servicio de la organización capitalista, es indiscutiblemente el mayor logro de la empresa neoliberal de colinealización. Pues “por sí mismos” tiene aquí como primera y más evidente significación: fuera de coacción, sin que se los fuerce, por su propio movimiento. Toda la sociología (o sociopsicología) del trabajo señala este extraño hecho –respecto de la atmósfera de coerción que hasta el momento había rodeado la incorporación al trabajo– para preguntarse por los mecanismos de esta nueva “servidumbre voluntaria”, esta forma de servidumbre definitivamente particular puesto que, en efecto, los sometidos la *consienten*.

Ahora bien, se trata de una cuestión tan vieja como la filosofía política, que las ciencias sociales del trabajo redescubren por su propia cuenta. Pues el consentimiento forma parte de esas nociones,

2. *Voiture*, que es un sustantivo femenino. [N. del T.]

tales como la obediencia, la legitimidad, o (*al contrario*) la coacción y la coerción, entre las cuales se plantea el misterio del poder como “acción sobre acciones”,³ el poder como un *arte de hacer hacer*. Por otra parte, ¿es la cuestión tan misteriosa para el entendimiento contemporáneo? Parece que cada vez menos, a juzgar por la comprensión inmediata de la que parece ser objeto la idea de “consentir”. Pero esta sencillez es engañosa, o si dice la verdad, es a propósito de otra cosa, no de la idea misma de consentimiento, sino más bien de su relación con cierta configuración intelectual en el seno de la cual adquiere su carácter de evidencia. La configuración en cuestión no es reciente –pero nos pertenece como nunca antes. Pues la falsa transparencia del consentimiento es el síntoma de la metafísica de la subjetividad –y las dificultades de una son inmediatamente las de la otra.

Todo parece no obstante comenzar con la mayor facilidad: el consentimiento es la aprobación íntima otorgada por una voluntad libre. Es el sujeto auténtico en su núcleo duro lo que habla cuando se enuncia el consentimiento. Hay un yo autónomo, cuya existencia es indudable y que, en las condiciones adecuadas, se manifiesta a la vez como la fuente y como la norma del consentir. Parece que sabemos muy bien lo que es consentir, y sin embargo se multiplican los consentimientos problemáticos. El “es mi elección” que debería cerrar la discusión, puesto que no hay nada por encima del sujeto fundador y autofundado, no logra reducir todas las dudas, y hay consentimientos individuales a los cuales los observadores externos no quieren consentir. Así por ejemplo: él sigue a un gurú, pero nadie lo fuerza a hacerlo; ella lleva velo, pero es ella la que quiso; él/ella se encadena a su trabajo doce horas diarias por día, pero exclusivamente por iniciativa propia y sin que nadie lo coaccione. Incomodidades injustificables cuando el etos intelectual y práctico no debiera en principio tener nada que decir. La contradicción entre el rechazo a validar estos consentimientos y la ortodoxia de su manifestación –puesto que

3. Michel Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, en Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, coll. “Bibliothèque des sciences humaines”, Gallimard, 1984.

son expresados en primera persona por un sujeto que problematiza explícitamente su no-constricción y su sinceridad— no es fácilmente soluble y no deja finalmente más que dos reducciones posibles (de hecho simultáneamente necesarias): sea del lado del objeto, al sostener que hay cosas a las cuales “intrínsecamente” uno no podría consentir; sea del lado del sujeto, cuyo consentimiento ha sido falseado o fraudulentamente obtenido —¿pero no es su cualidad misma de sujeto la que se pone entonces en entredicho, puesto que conocería extrañas intermitencias? ¿y cómo decir, por consiguiente, cuándo el sujeto es íntegro y cuándo no lo es?

El punto de vista spinozista corta radicalmente con estas dificultades. Pues si consentir es la expresión auténtica de una interioridad libremente autodeterminada, entonces el consentimiento no existe. No existe si uno lo entiende como una aprobación incondicionada de un sujeto que solo procedería por sí mismo, pues la heteronomía es la condición de toda cosa —incluso de las cosas humanas, y no hay ninguna acción que alguien pueda reivindicar como *enteramente* suya, pues toda cosa se encuentra bajo el imperio de la causalidad inadecuada,⁴ es decir parcialmente determinada a actuar por otras cosas exteriores. El etos individualista, en el cual se ha prolongado la metafísica de la subjetividad, se niega con sus últimas fuerzas a considerar semejante idea. Es cierto que se le juega en ello su disolución pura y simple. Ahora bien, un hábito de pensamiento y de remitirse a sí mismo, ahora tan inveterado, no cede fácilmente; y la idea de la completa determinación no tiene ninguna oportunidad, salvo por la violencia de una suerte de conversión, de acabar fácilmente con la creencia tan profundamente incorporada en la facultad de autodeterminación en la cual el individuo establece su identidad de “sujeto”. Como para terminar de desestabilizar esta creencia, y para señalar precisamente su real estatuto de

4. “Llamo causa adecuada a aquella que permite, por sí misma, percibir claramente y distintamente su efecto. Llamo en cambio causa inadecuada o parcial a aquella que no permite comprender su efecto por sí sola” (*Ética*, III, definición I); “... digo por el contrario que somos pasivos cuando se produce en nosotros, o cuando se sigue de nuestra naturaleza, algo de lo cual no somos sino causa parcial” (*Ética*, III, definición II).

creencia, Spinoza nos entrega con una suprema habilidad su principio genético, el mecanismo de su engendramiento en la imaginación: “Los hombres se equivocan cuando se creen libres; pues esta opinión consiste solamente en que son concientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan” (*Ética*, II, 35, escolio). La idea de su libertad no es sino el efecto de una capacidad de intelección insuficiente y de la mutilación resultante: incapaces, y con razón, de remontar la cadena infinita de las causas antecedentes, no registran más que sus voliciones y sus acciones, y se entregan a lo más fácil, que consiste en considerar que son su verdadera causa, el único origen. Ahora bien, no hay ninguna acción que sea más que un simple momento en la infinita secuencia de la determinación de las cosas por las cosas. “Una cosa cualquiera que es finita y cuya existencia está determinada, no puede existir ni estar determinada a actuar sino está determinada a la existencia y a la acción por otra causa que es igualmente finita y cuya existencia está determinada”, enuncia (*Ética* I, 28) con su absoluta austeridad geométrica⁵ que solo hacemos algo si nos sucede algo. Tal es en efecto el sentido de la secuencia elemental *afección-afecto-acción* –que tendríamos muchas ganas de contraer en *afectación*–, que apela al requerimiento antecedente de un encuentro, de una “aventura” –lo que nos adviene, recuerda Barthes⁶– para hacer que la energía libre del conatus se ligue a algo, objeto o proyecto, y *por consiguiente* que se comprometa en una acción precisa y determinada. Porque es *nuestra* energía, la del conatus, la que se activa en la movilización deseante, podemos decir que esa es *nuestra* acción y que, en un sentido –débil–, actuamos *por nosotros mismos*: somos auto-móviles. Pero “por nosotros mismos” no ofrece más que una indicación actancial y no dice nada de todo lo que la precedió. Y aunque automóviles, somos irremediable-

5. *Ética*, I, 28: “Una cosa singular, o en otros términos una cosa cualquiera que es finita y cuya existencia está determinada, no puede existir ni estar determinada a actuar si no es determinada a la existencia y a la acción por otra causa que es igualmente finita y cuya existencia está determinada; y a su vez esta causa tampoco puede existir ni estar determinada a actuar si otra causa igualmente finita y cuya existencia está determinada no la determina a la acción, y así sucesivamente al infinito”.

6. Roland Barthes, *La chambre claire. Notes sur la photographie*, Seuil, 1980.

mente héterodeterminados. Indudablemente nuestra fuerza de deseo, nuestra potencia de actuar nos pertenece enteramente. Pero le debe todo a las interpelaciones de las cosas, es decir al afuera de los encuentros, cuando se trata saber hacia dónde y cómo se dirige.

La cuestión de la autenticidad o de la propiedad del deseo no sobrevive al abandono del punto de vista subjetivo y al giro de la mirada hacia el exterior de la infinita concatenación de las causas. O más bien, se disuelve completamente, puesto que al mismo tiempo ningún deseo es mi obra, por su determinación exógena, y todo deseo es indiscutiblemente mío en tanto que es la expresión misma de mi potencia conativa. Y aquí es donde la idea del consentimiento comienza a zozobrar: naufraga con su opuesto, la alienación. Pues si estar alienado es estar impedido de proceder por sí mismo por encontrarse encadenado a “otro distinto de sí”, entonces la alienación no es más que una palabra diferente para decir héterodeterminación, es decir servidumbre pasional, la condición misma del hombre (bajo el régimen de los afectos pasivos). La alienación, determinación por el afuera, carece ella misma de afuera, puesto que no hay “ninguna cosa finita y cuya existencia esté determinada que pueda existir y actuar sin haber estado determinada a la existencia y a la acción por otra causa que es igualmente finita, etc.”. Por eso, a la etimología real de la alienación, que nombra la presencia de otra cosa distinta a sí (*alien, alius*) en la dirección de sí, podría añadirse una etimología imaginaria que en “alienar” escuchara sobre todo “*lien*”,⁷ y que reconociera así la cadena infinita de la producción de efectos, en el seno de la cual somos a la vez causados y causantes. Si se comprende así, estar alienado es estar encadenado, entonces lejos de tener que estar reservada para ataduras particulares, para las cuales por otra parte somos incapaces de decir en qué consiste objetivamente su particularidad (aparte de que no las quisiéramos para nosotros), la alienación es nuestra condición más ordinaria –y más irreversible. La alienación se ofrece entonces para continuar la serie de los “no existe”, pero bajo el modo

7. Lazo, vínculo, en francés. [N. del T.]

paradojal del exceso de existencia: universal, está por todas partes, y si “no existe”, es como otro de un (inhallable) estado de integridad y de perfecta coincidencia del sujeto con sí mismo.

Así, la alienación y el consentimiento “auténtico” se desvanecen conjuntamente, y no quedan más que los movimientos del deseo, *todos iguales bajo la relación de exodeterminación*. La manía de las diferencias y del juicio ve su suelo hundirse –dificilmente se niegue la incomodidad que resulta de esto en principio. Pues Spinoza va muy lejos en su renunciamiento a clasificar, al menos bajo este único criterio: “Si algún hombre viera que puede vivir más cómodamente suspendido en la horca que sentado a su mesa, actuaría como un insensato si no se colgara”.⁸ Sin dudas este deseo es extraño, pero no ha estado “mejor” ni “peor” determinado que cualquier otro, y el movimiento espontáneo que hace considerar alienado hasta la aberración al aficionado que consiente la “vida suspendida” se demuestra rápidamente engañoso. A la incoherencia subjetivista que no consigue desmontar la sospecha de alienación respecto de consentimientos no obstante expresados terminantemente, Spinoza responde con la más extrema consecuencia: “Ahora dejo que cada uno viva según su complexión y consiento que aquellos que lo deseen mueran por lo que creen que es su bien, siempre que a mí se me permita vivir para la verdad”.⁹ En este caso se trata menos de hacer comentarios sobre la política implícita de esta aceptación –política de la coexistencia posible de todas esas complexiones, replegada por completo en la reserva del “siempre que”–, y antes bien de tomar nota del juicio que se desactiva de esta manera. Tal como hizo anteriormente con la ficción del libre arbitrio, y porque no hay mejor recurso para liberarse de una ilusión que exhibir su génesis imaginativa, Spinoza nos da la clave de esta reticencia a consentir los consentimientos de los otros cuando no nos gustan, y de la manía de buscarles el defecto que se sigue de ella: “Este esfuerzo por hacer que los otros aprueben nuestro amor o nuestro odio es en realidad la

8. Carta XXIII a Blyenbergh, Spinoza, *Tratado político*. *Cartas*, traducción de Charles Appuhn, GF-Flammarion, 1966.

9. Carta XXX a Oldenburg, *op. cit.*

Ambición; observamos así que cada uno, por naturaleza, desea que los otros vivan según su propia constitución”.¹⁰ El inmenso alcance político de este enunciado salta inmediatamente a la vista, puesto que ofrece el principio de todas las guerras de religión y de todos los choques de civilizaciones, colisiones de maneras de vivir atormentadas por no ser compartidas, es decir por no ser validadas, cosa de la cual, piensan los atormentados, solo podría dar testimonio el hecho de que sean imitadas. Pero sobre todo Spinoza nos da aquí el origen del juicio de alienación, y sitúa en nuestros afectos –nuestros amores y nuestros odios, tales que nos hacen valorizar las cosas¹¹– la plenitud de consentimiento que le atribuimos a aquellos que viven según nuestra complejión y que le negamos a los demás.

La obediencia alegre

Todos los deseos son iguales bajo el aspecto de la determinación, de la heteronomía y de la servidumbre pasional. Y sin embargo, esto no suprime toda diferencia. Pues la determinación a actuar que dirige el conatus hacia tal o cual dirección reconoce ambientes afectivos variados. La situación pasional de la relación salarial es suficientemente rica como para encerrar tal variedad. Si el sentido común se resiste a la idea de hacer entrar la mera reproducción material, vivida como coacción y no como impulso o arrebato, en la categoría del “deseo”, es porque hace la distinción, de manera pertinente pero confusa, entre el deseo de evitar un mal y el deseo de perseguir un bien. Y la hace tanto mejor en la medida en que, devenido sentido común fordista, ve muy claramente los afectos distintos que producen en él la imposición cotidiana de “el dinero que hay ir a ganarse” y la perspectiva alegre del acceso a los bienes de consumo. Además,

10. *Ética*, III, 31, escolio.

11. “Por *bien*, entiendo aquí toda forma de alegría y, además, todo lo que conduce a la alegría, especialmente lo que satisface un deseo. Por *mal*, entiendo toda forma de tristeza, especialmente la que frustra un deseo” (*Ética*, III, 39, escolio).

los objetos mercantiles solo resultan un componente “transitivo” en el conjunto del deseo salarial –puesto que ahora es evidente que el deseo salarial global es el conglomerado de una pluralidad de deseos elementales. La fuerza de la forma neoliberal de la relación salarial depende precisamente de su proyecto de reinternalizar los objetos del deseo, y ya no bajo la única especie del deseo de dinero, sino como deseo de otras cosas, de nuevas satisfacciones intransitivas, es decir inherentes a la propia actividad salarial. Dicho de otra manera, el proyecto salarial neoliberal es un proyecto de encantamiento y de disfrute: se propone enriquecer la relación en afectos alegres.

Los asalariados bajo el imperio de la empresa y de sus mandatos, como los ciudadanos bajo el imperio del Estado y de sus leyes. Cómo es que los hombres se sujetan a una entidad soberana y a sus normas, es una cuestión de filosofía política. Con qué combinación de deseos y de afectos, es una cuestión de filosofía política spinozista. Es exactamente aquí donde se exhibe su extraordinaria generalidad, pues siendo en principio filosofía de los poderes y de las normas identificadas *strictu sensu* como políticas (las de la Ciudad y su gobierno), se revela de hecho como filosofía de los poderes y de las normas de cualquier tipo, localizables en todas las instituciones sociales.¹² Esta generalidad acompaña a otra, mucho más importante todavía, y que se sostiene en una suerte de silogismo: el poder, con mayor razón considerado a la manera de Foucault como conducción de las conductas o acción sobre acciones, es un *arte de hacer hacer*; ahora bien, hacer hacer es el efecto mismo de los afectos, puesto que el afecto es lo que una afección (un encuentro de cosa) me hace (ella produce en mí alegría o tristeza) y *lo que como consecuencia me hace hacer*, pues de un afecto resultan una re-dirección del conatus y el deseo de hacer algo; por consiguiente el poder, en su propio modo de operar, pertenece al orden de la producción de afectos y de la inducción mediante afectos. Conducir las conductas

12. Para una lectura del *Tratado político* como teoría general de las instituciones sociales, ver Frédéric Lordon, “L’empire des institutions”, *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010, <http://regulation.revues.org/>; “La puissance des institutions”, *Revue du MAUSS permanente*, 2010.

no es entonces nada más que un cierto arte de afectar; y gobernar es efectivamente, conforme a su etimología, del orden de dirigir, pero en el sentido más literal, e incluso geométrico del término, es decir orientar los conatus-vectores de deseo hacia ciertas direcciones. El poder es el conjunto de las prácticas de colinealización.

Spinoza llama *obsequium* al complejo de afectos que hace que se muevan los cuerpos sujetados hacia los objetos de la norma, es decir que hace hacer a los sujetos –donde sujeto es entendido en el sentido de *subditus* y no de *subjectum*, sujeto del soberano y no sujeto soberano– los gestos correspondientes a los requisitos de la perseverancia de su imperio. El *obsequium* conoce dos fórmulas puras de las cuales resulta la orientación normada del comportamiento por la cual el sujeto sigue (*sequor*) la regla: “Los sujetos dependen no de su propio derecho, sino del de la Ciudad, en la medida en que temen su potencia, es decir su amenazas, o también en la medida en que aman la sociedad civil” (TP, III, 8).¹³ He aquí la verdad afectiva bipolar del poder: funciona con el miedo o con el amor. Esta verdad vale para todos los poderes, incluido el poder patronal. Y como todos los poderes, el poder patronal descubre en la experiencia que es mucho más eficaz reinar con el amor que con el miedo. Pues los hombres aspiran a vivir una vida digna de ese nombre, “entiendo por esto una vida humana, que no se define por la sola circulación de la sangre y por las demás funciones comunes a todos los animales” (TP, V, 5).¹⁴ Ahora bien, la sola reproducción material de la vida desnuda no va mucho más lejos de “la circulación de la sangre” y, por imperiosamente deseable que sea, no ofrece un

13. O sea, *Tratado político*, capítulo III, artículo 8, aquí en la traducción de Charles Ramond, Œuvres V, coll. “Épiméthée”, PUF, 2005.

14. La referencia a la circulación de la sangre tiene aquí probablemente una función polémica dirigida en contra de Hobbes, para quien las instituciones políticas son un medio suplementario que se dan los conatus individuales para conservarse, pero quien define el conatus como los movimientos reflejos del cuerpo que apuntan a preservar la función vital de la circulación de la sangre, por ende según una finalidad de mera *auto-conservación*, mientras Spinoza concibe el conatus como movimiento de la *perseverancia en el ser* (y no en un cierto estado), es decir, tendencialmente, como efectuaciones de potencia tan extendidas y variadas como sea posible.

horizonte al despliegue de la potencia de actuar. Hacer disfrutar al sujetado es la estrategia del poder que organiza ese despliegue pero en las direcciones “adecuadas”, las de su propio deseo-amo, y en vistas de su captación. Es de esta manera que el movilizador se propone acabar con la “reserva” de los movilizados, puesto que el sujetado resultado alegrado cuando ve que se le proponen deseos que toma por los suyos, y que de hecho devienen suyos. Es entonces que se pone en movimiento sin reserva –y entra en el universo meloso del consentimiento, cuyo verdadero nombre es obediencia feliz.

Obedecer es no obstante una carga pues, nos recuerda Spinoza en numerosas ocasiones, a los hombres no les gusta encontrarse bajo la dependencia de aquellos a quienes consideran sus iguales. El individualismo moderno ha vuelto caducas las estrategias simbólicas del pasado que revestían al rey de atributos divinos para dotarlo de una diferencia absoluta en el imaginario común. En el reino formal de los iguales, los patrones (de todo tipo: los enroladores) deben buscar otros procedimientos de colinealización susceptibles de producir la obediencia sin carga. Con o sin carga, es decir con tristeza o con alegría: tal es la verdadera antinomia en la que se resuelve la falsa antinomia de la coerción y del consentimiento. Para salir de las aporías del consentimiento de algunos que le parecen coerciones a otros (pero bajo la forma mediadora de la alienación, puesto que el “coercionado”, visiblemente extraño a sí mismo, dice estúpidamente “sí”), no hay más opción que tomar nota primero de la universal servidumbre pasional, para *luego* volver a poner a cargo de sus contenidos afectivos particulares el establecimiento de las diferencias. Pues si todos estamos igualmente sometidos a nuestras pasiones y encadenados a nuestros deseos, es muy evidente que encadenado contento o encadenado triste no es la misma cosa. “Coacción” y “consentimiento” no son nada más que los nombres que toman los afectos de tristeza o de alegría en situaciones institucionales de poder y de normalización. Esta cuestión de la nominación es decisiva en Spinoza –no hay más que ver a qué callejones sin salida conducen las palabras coacción y consentimiento a quienes transforman simples expresiones subjetivas de afectos en

operaciones objetivas. Si Spinoza asume la molestia y el riesgo –principalmente el de ser mal entendido al desconcertar los hábitos léxicos– de rehacer los nombres, en particular los nombres de los afectos,¹⁵ es para no dejarse apresar en las trampas de las palabras del conocimiento del primer género, conocimiento “por experiencia vaga”,¹⁶ espontáneamente formado en la vecindad de los afectos y en la ignorancia de sus verdaderas causas. Como ya lo ha señalado François Zourabichvili, Spinoza se entrega a la necesidad de inventar una nueva lengua:¹⁷ hay un “habla spinoziano”, pues hay que rehacer los nombres para marcar la ruptura entre el conocimiento del primer género y el del segundo, conocimiento de las cosas desde el punto de vista de la objetividad genética. Incluso Durkheim se deja atrapar; así, por ejemplo, afirma muchas veces que la “coacción” es el *modus operandi* de las normas institucionales. Ahora bien, “coacción” no es más que la expresión de un sentimiento, allí donde el hecho objetivo que expresa (subjektivamente) es el de la determinación causal. Y en este sentido, uno no está menos “coaccionado” –de hecho determinado– cuando consiente. Coacción y consentimiento son dos formas vividas (respectivamente triste y alegre) de la determinación. Ser coaccionado es haber sido determinado a hacer algo pero encontrándose triste. Y consentir –consentir a seguir, en el sentido del *sequor* del *obsequium*– es vivir la obediencia pero aligerada de su carga intrínseca por un afecto alegre.

El reencantamiento espontáneo

¿De dónde vienen los afectos que constituyen la determinación alegre del *sequor* y el aligeramiento de la obediencia? Muy curiosamente,

15. “Sé muy bien que estos nombres tienen otra significación en el uso corriente. Pero mi designio no es explicar el sentido de las palabras, sino la naturaleza de las cosas” (*Ética*, III, definición de los afectos XX, explicación).

16. *Ética*, II, 40, escolio II.

17. François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, coll. “Philosophie d’aujourd’hui”, PUF, 2002.

vienen en primer lugar del asalariado mismo, a quien sus propios mecanismos pasionales adaptativos pueden empujar a veces a la re-coloración de su situación de enrolado.

La posibilidad de esta transfiguración le debe todo al hecho de que ninguna cosa ni situación, en tanto que tal, impone un valor o un sentido del cual sería objetivamente portadora. Spinoza no cesa de insistir sobre este punto: ni el valor ni el sentido pertenecen a las cosas, sino que son *producidos* por las fuerzas deseantes que se apoderan de ellas. “No nos esforzamos hacia algún objeto, no lo queremos, no lo perseguimos, ni lo deseamos porque es un bien, sino al contrario, solo juzgamos que un objeto es un bien porque lo queremos, lo perseguimos y lo deseamos” (*Ética*, III, 9, escolio). Seguramente este enunciado se cuenta entre aquellos que hacen a la inquietante rareza del spinozismo y le dan su poder de desconcertar nuestros hábitos de pensamiento mejor establecidos, puesto que al invertir el vínculo que establecemos espontáneamente entre deseo y valor, arruina toda posibilidad de un objetivismo del valor. El valor no es una propiedad intrínseca de las cosas a la cual el deseo, con un carácter de mero reconocedor, no tendría más que adecuarse; y nuestro deseo no es simplemente esfuerzo de orientación en un mundo de deseables que están objetivamente ya ahí. En el extremo opuesto de la representación espontánea que plantea la anterioridad del valor al deseo, el escolio de (*Ética*, III, 9) enuncia que son los investimentos del deseo los que se encuentran fundamentalmente en el principio de la valorización de las cosas. Lejos de que el deseo sea una inducción por el valor, este es una producción por el deseo. Y tenemos fundamentos para decir que el deseo es una potencia *axiógena*.

¿Quiere esto decir que toda cosa y toda situación se nos presentan concretamente en una suerte de neutralidad virginal y a la espera de nuestro libre investimento axiogénico? Evidentemente no, pues la valorización de las cosas, actividad que da espontáneamente el conatus, se estructura en cada uno bajo un conjunto de esquemas axiológicos y de prevalorización constituidos, en el cual las nuevas cosas encontradas son llamadas a insertarse según vínculos de conectividad más

o menos modulados por las características de la “situación de encuentro”: enfrentado a determinada obra de arte, le otorgo determinado valor porque puedo cotejarla con obras anteriormente encontradas y ya valorizadas por mí, y porque además la encuentro en determinado lugar (museo, galería) que ya he reconocido como institución legítima, y en compañía de determinada persona a la que considero igualmente consejera autorizada y que la elogia (o por el contrario, sitúa a la obra en el extremo opuesto de aquellas que ya he valorizado como bellas, en un lugar que considero *a priori* que acostumbra decepcionarme, teniendo en mente opiniones favorables pero de personas a las que considero desfavorablemente). Que mi complejión valorizante (axiológica) esté llamada a enriquecerse y a evolucionar con el pasar de mis nuevos encuentros de cosas, no impide que tenga sus líneas de fuerza y sus esquemas resistentes –y esto aunque mi complejión pueda conocer profundos y repentinos reacomodamientos a raíz de un encuentro fuera de lo común (fuera de mi común). La situación de valorización de una cosa recién encontrada, *en la práctica* – oponiéndose este “en la práctica” al “en tanto que tal” bajo el cual se ha introducido el enunciado de (*Ética* III, 9)–, no tiene entonces nada de una isotropía axiológica: no tiene la indiferencia de un terreno virgen en el que todas las valorizaciones serían *ex ante* equiprobables. Mi complejión axiológica, socialmente y biográficamente constituida, es entonces fuertemente predeterminante. Pero no es tampoco enteramente saturante, y deja a veces margen para un trabajo de revalorización dirigido bajo el efecto de nuevas necesidades pasionales.

La situación salarial, es decir el encuentro con una tarea impuesta, entra muy probablemente en la complejión valorizante del enrolado, y por el hecho de la propia situación de imposición, como cosa penosa y entristecedora, al menos en tanto solo tenga por móvil la evitación del mal que constituye el decaimiento material. Pero la *vis existendi* del conatus, que es espontáneamente esfuerzo hacia la alegría, puesto que la alegría es aumento de la potencia de actuar, tiene a veces la fuerza para reinvestir situaciones destinadas en principio a ser vividas como entristecedoras. “Nos esforzamos por promover

todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría”, recuerda (*Ética*, III, 28). Y lo mismo (*Ética*, III, 12): “El espíritu se esfuerza tanto como puede en imaginar lo que incrementa o lo que secunda a la potencia de actuar del cuerpo”, o a la inversa, “aborrece imaginar lo que reduce o reprime su propia potencia de actuar y la de su cuerpo” (*Ética*, III, 13, corolario). El conatus busca su alegría tanto como esté a su alcance. La busca hasta en las situaciones que le resultan *prima facie* las más desfavorables –siendo el caso extremo el de ese personaje, Elías, bestia y fuerza de la naturaleza fuera de lo común, al que Primo Levi se cruza en el campo de Auschwitz, y de quien dice no solamente que debe haber encontrado allí su alegría, sino que debe haber sido “probablemente un hombre feliz”.¹⁸

Lo sepa o no, el patrón general (el enrolador) capitaliza en base a esta propensión. Esta es la razón por la cual, en ciertas condiciones personales y sociales, incluso los trabajos más someros pueden a veces ofrecer márgenes al reinvestimento alegre, dado que el deseo genérico produce de cierta forma por sí mismo sus oportunidades de actualizaciones específicas, en este caso como trabajo considerado “interesante” o portador de sentido. La indiferencia a los contenidos que la crítica marxista ha identificado en la producción para el valor de cambio y en el “trabajo abstracto”, sin cualidad, es con absoluta evidencia una tendencia muy potente. Pero no es completamente irresistible.

No lo es del lado del capital, al cual su proceso mismo de producción podría condenar a un completo desinterés sustancial –subsistiendo solamente el interés genérico por la extracción de valor monetario. Ahora bien, más allá de la indiferencia sectorial que debería llevar a dirigir el capital-dinero indiferentemente hacia tal actividad o tal otra, y solamente según la tasa de plusvalía prevista, los hombres del capital industrial manifiestan *también* formas de apego pasional a su hacer particular. Por supuesto, este apego no tiene nada de exclusivo y puede no alcanzar para detener la desinversión y el desplaza-

18. Primo Levi, *Si c'est un homme*, Julliard, 1995, p. 128.

miento del capital hacia otros destinos. Pero tampoco es insignificante, y por valorización moral de su actividad, el capital(ista) industrial produce formas de identidades vocacionales intrínsecamente ligadas a sus contenidos: identidad de “constructor” para la gran empresa de ingeniería civil, de agente histórico del progreso técnico para las empresas de informática, de revolucionario de los modos de vida para los grupos integrados de medios o de telecomunicaciones, etc. Todas estas producciones de sentido y de valor derivan de un deseo que no se reduce enteramente al deseo de la acumulación monetaria, deseo extra-monetario que, si no siempre preexiste, puede no obstante nacer en el contacto con las cosas hechas.

Por el contrario, puesto que se mantiene a distancia de la valoración concreta del capital, el conatus del capital financiero no tiene contacto con nada distinto al reflujo de la plusvalía y no puede formar ningún otro deseo. Tanto menos en la medida en que todas las estructuras en las que se mueve favorecen este desapego sustancial, desde los modelos de la gestión de carteras, que recomiendan la diversificación de los activos a través de la desmultiplicación de pequeñas participaciones en las empresas del capital industrial, hasta las estructuras de la liquidez que conducen a los inversores a muy frecuentes idas y vueltas en el capital de esas empresas, de las cuales entran y salen a merced solamente de los rendimientos diferenciales anticipados y sin otra consideración por las actividades sustanciales implicadas. El conatus industrial, que en cambio se encuentra constitutivamente invertido –en todos los sentidos del término¹⁹– en lo concreto de un hacer, forma casi necesariamente las significaciones y las valorizaciones extra-monetarias de sus inversiones: por así decirlo, toma partido por su actividad *en sí misma*. Por ridículas que uno pueda considerarlas, las “identidades” o las “culturas” de empresa abrevan en este fondo pasional, y pueden a veces no ser solamente

19. El verbo francés *investir* significa tanto “invertir” en sentido económico, como “invertir”, y esto último tanto en el sentido de dotar a una persona de autoridad o dignidad especial, como en el sentido psicoanalítico de conferir una carga de energía psíquica. [N. del T.]

fabricaciones gerenciales y corresponder, al menos del lado de los directivos, a significaciones auténticamente vividas.

Evidentemente más problemáticas del lado del asalariado, estas resignificaciones de una actividad formalmente sometida al valor de cambio no son sin embargo imposibles. El devenir ajeno de una producción enteramente gobernada por la abstracción del capital es combatido por los individuos cada vez que pueden. Como si el mismo despliegue de su fuerza de vida no pudiera zozobrar en la tristeza del trabajo sin cualidad, o del sinsentido, “el espíritu se esfuerza tanto como puede por imaginar lo que incrementa o lo que secunda su potencia de actuar”, e inviste los contenidos de la actividad para encontrar allí lo deseable y oportunidades de alegría. Sin lugar a dudas solo lo logra en grados muy variables, en función tanto de las disposiciones individuales como de la naturaleza de los contenidos –o más bien, de valorizaciones (sociales) mínimas cuyo objeto ya son esos contenidos, tales que ellas ofrecen una palanca a la producción imaginaria de lo deseable. Sea a través de una ética formal del “trabajo bien hecho” o de la reinención de un interés sustancial en las cosas por hacer (reinenciones vividas bajo el modo del descubrimiento objetivo, aunque son producidas por el individuo mismo), estas pequeñas transfiguraciones, cuando pueden tener lugar, ayudan a mantener a raya el desamparo del trabajo abstracto (en el sentido de Marx). Esta amenaza de desamparo, amenaza de gasto de potencia de actuar a pura pérdida –evidentemente la “pérdida” nunca es pura, aunque más no fuera porque este gasto reporta al menos un salario–, al servicio de un deseo ajeno, no admite finalmente más que un número muy limitado de posibles réplicas –de hecho, solamente dos. O el sujeto la admite, con la subsiguiente alternativa de volcarse, o bien en la resignación (la verdadera vida está en otra parte, en las otras ocho horas despierto), incluso en la depresión que encierra esa expresión corriente que evoca “una vida perdida en ganársela”, o bien, posibilidad antagonista, en la rebelión y la lucha (sindical adentro, política afuera) –“cuanto más grande es la tristeza, más grande es la potencia de actuar por la cual el hombre se esfuerza por luchar

contra la tristeza”.²⁰ O el sujeto no puede rendirse ante la constatación de su propio desamparo, demasiado dolorosa, y esforzándose “en imaginar lo que incrementa o secunda su potencia de actuar”, repele el espectro del derrumbamiento triste a través de las armas del reencantamiento, es decir de la recreación de un deseo propio, alineado pero distinto del deseo-amo, recuperación de un sentido idiosincrásico susceptible de hacer frente al vacío del trabajo abstracto, reconstrucción de un deseo-objeto bajo el efecto de un metadeseo de vivir feliz, o al menos alegre, en todo caso fuera del sinsentido. El trabajo abstracto así reconcretizado y cargado nuevamente de deseabilidad, pero por el esfuerzo mismo del metadeseo de la vida alegre, puede entonces ser reapropiado *a minima*, y uno ve asalariados que encuentran un interés, y por consiguiente satisfacción, en tareas que la liberación de la necesidad material les haría muy probablemente considerar como profundamente carentes de interés.

El amor del amo

Pero los afectos colinealizadores del *obsequium* salarial provienen sobre todo del afuera. Por ejemplo, de un amor localizado –un afecto de alegría acompañado por la idea de una causa exterior.²¹ Obedezco al patrón porque es la causa imaginada (o real) de ventajas que amo y que me afectan de alegría. Le obedezco principalmente porque “nos esforzaremos por lograr todo lo que imaginamos que es considerado con alegría por los hombres”,²² luego por un hombre en particular, y porque “si uno actúa de una manera que imagina que afecta a los otros de alegría, será afectado por una alegría acompañada por la idea de sí mismo como causa”.²³ No hay que despreciar la generalidad de este amo cuyas figuras particulares pueden ser tan variadas

20. *Ética*, III, 37, demostración.

21. *Ética*, III, 13, escolio.

22. *Ética*, III, 29.

23. *Ética*, III, 30.

como las del gurú, el padre, el profesor, el patrón, el jefe militar, la persona amada, o incluso la opinión pública como reunión de todos los hombres, en pocas palabras las de todos aquellos individuos o grupos de los que se puede esperar un primer afecto alegre por ser amado, y un segundo de amarse a sí mismo por contemplación de la propia capacidad para alegrarlos: hago lo que me permite alegrar al amo, y entonces ser identificado por él como causa de su alegría, para que me ame y para alegrarme por haberlo alegrado. Si se deja a un lado la derivación apodíctica de este mecanismo pasional –pues la inmediatez con la cual se lo reconoce no constituye en Spinoza una simple intuición psicológica, y el juego entero de los afectos en la *Ética* es metódicamente engendrado según “el orden demostrativo” (los enunciados de la *Ética* son justamente llamados proposiciones)–, sigue siendo cierto que su relativa simplicidad no deja de darle una notable generatividad, a juzgar por la variedad y el “peso” de los hechos pasionales a los que brinda acceso: ni más ni menos que todas las formas de apego individual o social por el deseo de reconocimiento y todas las variantes de búsqueda de amor. La superación de la reivindicación salarial monetaria hacia una reivindicación de reconocimiento del compromiso y del trabajo cumplido se ha vuelto una de las cuestiones más trilladas de la sociología del trabajo –y con razón, pues el desplazamiento del sentimiento de injusticia hacia estos premios a los que se llamará simbólicos es muy real, lo cual da cuenta de la ampliación de las satisfacciones que se espera del trabajo: ya no solamente evitar el decaimiento material gracias a ganar dinero, sino obtener la alegría de la alegría de aquel al que uno le aporta su trabajo, y por consiguiente su amor.

Conforme al espíritu de la reforma de las palabras emprendida por Spinoza, no hay que dejarse desconcertar por escuchar hablar de amor en situaciones de las que lo han excluido todos nuestros hábitos léxicos –como el trabajo y el régimen salarial. Es que, rehecho ya no según nuestra comprensión afectiva espontánea, sino según las exigencias de la definición genética, el amor, que no es nada más que una alegría acompañada de la idea de una causa exterior, ofrece la

noción más general de la satisfacción objetal, y por eso abarca la variedad de todos los objetos de satisfacción posibles, desde los más modestos a los más sociales, en todo caso mucho más allá del solo amor erótico. Esta es la razón por la cual Laurent Bove tiene todo el derecho a hablar con total generalidad de “la estructura amorosa del comportamiento humano”²⁴ y de subrayar la naturaleza fundamentalmente amorosa del deseo, cualesquiera sean sus objetos. Pues el conatus como potencia es esfuerzo hacia más potencia, es decir búsqueda de afectos de alegría –definidos precisamente por Spinoza como aumento de la potencia de actuar del cuerpo²⁵– y evitación de los afectos de tristeza. Esta es también la razón por la cual no hay ninguna necesidad de pasar por una hipótesis ontogenética para dar cuenta de la demanda amorosa dirigida a universos sociales tales como el régimen salarial, y podemos eximirnos de mirarla como metamorfosis (por sublimación) de la demanda amorosa fundamental (uno estaría tentado de escribir Fundamental para restituirle el absoluto primado que le otorga el psicoanálisis) que constituye el vínculo original del niño con sus padres. El mecanismo absolutamente general de la demanda amorosa está inscripto en el corazón mismo del conatus como fuerza de deseo y como esfuerzo hacia la satisfacción alegre, y sobre todo en la identificación de nuestra capacidad de alegrar a un prójimo para hacerse amar y obtener alegría (*Ética*, III, 29 y 30). Los padres no son más que el primer punto de aplicación de este juego pasional elemental, por eso el amor parental no puede reivindicar más que una simple anterioridad cronológica, pero ningún primado psicogenético esencial.²⁶ Y la demanda amorosa se reactiva diversificándose cada vez que encuentra situaciones aptas para ofrecerle nuevas oportunidades.

24. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, coll. “*âge classique*”, Vrin, 1996, p. 41. (Versión en castellano: *La estrategia del conatus*, Cruce, Buenos Aires, 2014.)

25. *Ética*, III, definición III.

26. Y esto evidentemente sin excluir la posibilidad de que esta anterioridad cronológica sea el principio de asociaciones tan fuertes que conduzcan eventualmente, con el transcurso de sus reactivaciones, a transportar las figuras paternas a las búsquedas de amor ulteriores.

La socialización salarial es con toda evidencia una de estas situaciones, es incluso bien conocida como tal por el sentido común. Entre los múltiples objetos de deseo simultáneamente perseguidos por el solícito, el chupamedias, el obsequioso (prototipo bien nombrado del *obsequium*) o el concienzudo, no están solamente los intereses estratégicos del ascenso, del aumento o de la competencia, sino también la búsqueda de la alegría de ser amado por el superior, es decir por un individuo en particular, y también por la institución (gran potencia amorosa) en uno de sus representantes. Si el mecanismo de la búsqueda amorosa de reconocimiento es de una absoluta generalidad, y por consiguiente se ofrece a una declinación específica en el mundo del trabajo, la intensidad amorosa de la relación salarial varía no obstante en función de condiciones contingentes que le abren una latitud menor o mayor para expresarse –así, por ejemplo, el caso de la individualización del gerenciamiento, que podría vincularse más ampliamente a la tendencia contemporánea a la “psicologización” de las relaciones sociales, etc. Lo cierto es que el amor patronal, bajo la forma de la búsqueda de reconocimiento, entra con pleno derecho en el complejo pasional del régimen salarial como una de las formas de su “alienación” específica, es decir como “consentimiento”, puesto que este amor es fuente de afectos alegres. Es por eso mismo fuente de colinearización, puesto que el mecanismo pasional de la demanda amorosa conduce constitutivamente al demandante a hacer lo que alegra al oferente, por tanto a abrazar/anticipar su deseo para adecuarle el suyo. El alineamiento del subordinado sobre el superior, él mismo ya alineado, se inscribe entonces en la estructura general, jerárquica y fractal de la colinearización pasional, puesto que las cadenas de dependencia son *también* cadenas de dependencia en el reconocimiento. Inmersos en la estructura general de la relación salarial y en su realización local como empresa, los mecanismos afectivos muy generales de la búsqueda amorosa de reconocimiento tienen por tanto la propiedad de inducir los movimientos conativos –deseos y acciones– particulares que concurren “por sí mismos” a la satisfacción del deseo-amor de la organización (encarnado en sus directivos).

De “que un hombre afectado de alegría no desee nada más que conservarla, y esto con un deseo tanto más grande cuanto más grande es la alegría”,²⁷ se sigue que los asalariados más apresados en las redes de esta forma particular de servidumbre pasional se apresuren alegremente a servir a un deseo que en apariencia no es el suyo, pero al cual precisamente el mecanismo afectivo de la demanda amorosa hace integralmente suyo. No sirve de nada quedarse en la primera impresión, y desde afuera “burlarse de o deplorar”²⁸ estos esfuerzos que parecen “alienados” –“¿Cómo se puede pasar doce horas por día haciendo control de gestión y encima amarlo...?”. Estos esfuerzos no están alienados porque serían *ajenos* al sujeto en su núcleo duro de autonomía (que no existe), sujeto que quedaría “separado de sí mismo”, misteriosa forma de “ajenidad a sí” a la que retornan a veces las lecturas pre-althusserianas de Marx. El deseo del subordinado de unirse al deseo del superior, para alegrarlo y hacerse amar, es un deseo sin la menor contestación posible, y no hay en eso ninguna “ajenidad”. Que no sea *originalmente* su deseo importa poco: nadie tiene deseo “original”, y ese deseo devendrá perfectamente suyo. La única alienación es aquella de la servidumbre pasional, pero es universal y no constituye objetivamente ninguna diferencia entre los hombres.

Las imágenes vocacionales

El consentimiento salarial no toma solamente la forma del afecto amoroso localizado –investido en una determinada persona. Pues uno puede ser llevado a desear por fuera de la órbita de un inductor particular. Lo atestigua de manera suficiente la sociología del consumo, del gusto o de la vocación, podríamos decir casi la sociología entera, en tanto que habla de la socialización como incorporación de normas, es decir de maneras de comportarse, por ende de desear comportarse. Es imposible desplegar el inmenso trabajo de

27. *Ética*, III, 37, demostración.

28. *TP*, I, 1.

autoafcción que el cuerpo social no cesa de llevar a cabo sobre sí mismo, para lo cual se producen normas, cosas que querer, vocaciones que abrazar, grandezas que perseguir, etc. Deseo sin objeto, el conatus encuentra sus objetos en el mundo social. Los encuentra principalmente en el espectáculo de los otros impulsos conativos, pues excepto por el pasaje del deseo de un objeto a otro por relaciones de asociación o conexión (*Ética*, III, 15, corolario), el mimetismo de los afectos (*Ética*, III, 27) es su productor elemental.

Hay que insistir sobre la palabra “elemental” para deshacer de entrada la idea de que el deseo nacería de interacciones imitativas puramente *bilaterales*.²⁹ La fenomenología de las influencias interpersonales no es más que la parte emergente de una estructura de relaciones cuyas realizaciones locales son los individuos. Imitar un hombre cualquiera es ya imitar... un hombre... por lo tanto no una mujer; por eso el hombre en cuestión se ha vuelto más o menos imitable o inimitable (en el sentido de no deber ser imitado) por el solo hecho de su cualidad de hombre, por lo tanto bajo el peso de todas las relaciones sociales de género, y esto sin perjuicio de todas sus otras cualidades sociales percibidas por el imitador, de donde resultarán todas las modulaciones de la imitación. ¿Es el hombre blanco o negro, rico o pobre, joven o viejo, pertenece a tal grupo social más que a tal otro, goza de una reputación particular que lo califica como prescriptor, o de un capital simbólico que lo convierte en una referencia autorizada, etc.? Se trata en cada caso de relaciones sociales que se expresan en estas cualidades (sociales) y determinan efectos de imitación que no tienen desde entonces nada de estrictamente *interpersonales*, excepto el plano superficial de su aparecer fenomenológico. Esto basta para sugerir la distensión proliferante y la complejidad de las mediaciones sociales e institucionales –por ejemplo, las de la producción del capital simbólico, tales que establecen a ciertos agentes como superiormente imitables– que efectúan concretamen-

29. Para un análisis propiamente socio-institucional del mimetismo afectivo spinozista, ver Frédéric Lordon, “La puissance des institutions”, *Revue du MAUSS permanente*, abril 2010, <http://www.journaldumauss.net/>.

te el mecanismo mimético. Tal complejidad desafía la presentación sinóptica, no dejando casi más alternativa que decir solamente: toda la sociedad se pone en acción en la menor imitación de deseo.

Se puede sin duda señalar que lo impersonal de esta determinación toma necesariamente vías personalizadas, personas reales ofrecidas a la experiencia imitativa directa, o personas ficticias cuya imitabilidad pasa por ese poder del relato que Yves Citton califica de “mitocrático”,³⁰ que es el poder la imaginación, del cual sabemos cuán capaz es de producir vocaciones, es decir vías deseadas. Pero hay que subrayar ante todo el carácter específico de esta forma de producción del deseo, determinado por mecanismos difusos, deslocalizados, impersonales e inasignables, por lo tanto más propicios al olvido y la inconciencia. Habría que decir “más propicio *todavía*”, puesto que Spinoza ha advertido de entrada que la conciencia de nuestros actos o de nuestros deseos no se extendía a la conciencia de las causas que los determinan. Pero con más razón cuando estas determinaciones son tan múltiples, tan distendidas, y son por así decirlo el producto de la inmersión de los individuos en todo el baño social. Ya poco inclinado a pensarse como determinado, el individuo deseante es todavía más propenso a considerarse como el origen de su propio deseo cuando la inconciencia de la determinación se ha vuelto tan fácil por la complejidad a la vez que por la evanescencia del proceso causal que tendría que percibir. Aquí no hay dependencia amorosa localizada ni mimetismo afectivo personalizado, sino el proceso continuo de las innumerables exposiciones a influencias sociales a veces infinitesimales, a veces brutalmente decisivas (la “revelación”), a lo largo de toda una trayectoria de existencia. Por una mutilación que es la mejor solución de economía cognitiva, el hecho del deseo experimentado, y solo él, se impone a la conciencia, dejando que la imaginación se vuelva hacia la ilusión de la autodeterminación y de la voluntad originaria. Amar tal actividad –la venta (“por el contacto con los clientes”), la auditoría o el análisis financiero (“por el gusto

30. Yves Citton, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Éditions Amsterdam, 2010.

por el rigor”), los servicios (“por la cualidad relacional”)–, amar tal sector –la exploración petrolera (la lucha), la aeronáutica (alta tecnología), la ingeniería civil (el aire libre)–, querer las estimas sociales de empresa –el éxito medido por la función alcanzada o el beneficio monetario, la vida según el estilo “empresa” (sobreocupación, viajes, ropa, objetos característicos)–; el interesado dice que son “su elección”, lo que le gusta “a él”, su vocación de siempre, y poco importa que la acumulación de las imágenes afectivadas que ha constituido estas cosas en objetos de deseo y determinado sus elecciones de enrolamiento salarial haya venido completamente desde afuera. Sigue siendo cierto que estos deseos inducidos desde el exterior, pero devenidos auténticamente deseos interiores, determinan compromisos alegres cuando se les da una oportunidad de satisfacción a través del empleo que les corresponde. Dicho con una expresión que se ha vuelto corriente, aunque no quiera decir nada, el individuo “se realiza”, es decir realiza de hecho su deseo, delatando la forma reflexiva la ilusión subjetivista que, asimilando totalmente el sujeto y su deseo –puesto que “realizarse” y “realizar su deseo” son lo mismo–, quiere dar a entender que si coinciden tan perfectamente, es imposible que el sujeto no sea el origen exclusivo de su propio deseo. Contraído este deseo, evidentemente hecho a medida para la organización, pero devenido absolutamente suyo, el interesado “consiente”. Y, por sí mismo, se mueve alegremente.

Así, a través de su sistema de educación, de formación y de orientación, entre otras cosas, la sociedad entera trabaja para producir las imágenes vocacionales que precolinearizan a los individuos, futuros enrolados condicionados para desear el enrolamiento. Pero este proceso en su conjunto solo es objeto de una intencionalidad parcial, pues fuera del aparato de orientación profesional, explícitamente consagrado a ello, la producción imaginaria más amplia de la sociedad no es gobernable, desborda y se efectúa bajo el modo del proceso sin sujeto, sin adecuación deliberada *ex ante* con los requisitos de la división social del trabajo capitalista, a veces incluso contra ella, pues en el aluvión de estas imágenes vocacionales están también la del

poeta, la del viajero, la del campesino fuera del sistema, la del artista irre recuperable, o la de todas las figuras de fugitivos –de los inútiles, de los *contumax*.³¹

El totalitarismo de la posesión de las almas

Es decir que la precolinearización está lejos de ser perfecta. Y que hace falta trabajo para reducir la deriva α . Lo que no ha hecho su afuera en esta materia, se encargará de completarlo por sí misma la empresa. Podría contentarse con el trabajo de las estructuras fundamentales de la relación salarial, las de la dependencia monetaria, y con el trabajo general de la socialización que prenataliza a los individuos jóvenes en la vida salarial. Pero, lo hemos visto, la simple *reducción* del ángulo α ya no le alcanza. Con el pretexto de los nuevos requisitos de la actividad económica, de la presión de las constricciones externas, accionariales y competitivas, pero de hecho porque las mismas estructuras que la “constringen” son también las que modifican la relación de fuerza capital-trabajo a un punto tal que ya nada le impide al capital imponer una nueva norma de enrolamiento, la empresa neoliberal busca ahora el alineamiento integral y la *anulación* de la deriva: $\alpha = 0$.

La implicación coactiva, a la que llamaríamos con más exactitud sobremovilización por afectos tristes, no es el final de la paradoja de la empresa neoliberal, que se propone *simultáneamente*, quizás no hacerse amar, pero sí conseguir que se abrace³² su deseo y de ese modo hacer entrar a los asalariados en un régimen de afectos alegres.

31. Y esto aunque el capitalismo ponga toda su inventiva en reintegrar a estos fugitivos... pero no siempre con éxito.

32. El verbo *épouser*, que traducimos por “abrazar”, tiene en francés el sentido figurado de consagrarse, dedicarse, adaptarse completamente (como quien abraza una causa, o un modelo de vida, etc.), que es el que prima, como verá el lector en la línea siguiente. Pero su sentido literal es casarse o desposar. Quizás se pierda entonces en esta línea una diferencia humorística entre “hacerse amar” y “conseguir matrimonio” para su deseo [N. del T.].

Hay que comprender la palabra “abrazar” en su sentido más exigente, como perfección en la adopción y en la adaptación. Tal es en efecto el sentido del proyecto cero- α en su síntoma de ilimitación. Además de ser la indicación de una cierta situación estratégica, el delirio de lo ilimitado es entonces sobre todo el germen de una nueva forma política a la cual puede muy bien darse el nombre de totalitarismo, evidentemente ya no en el sentido clásico del término, sino en tanto que es una pretensión de subordinación *total*, más precisamente de *investimento* total de los asalariados, y esto en el doble sentido de que no solamente se le pide a los subordinados, según la fórmula común, que “se dediquen totalmente”,³³ sino también de que los subordinados están totalmente investidos –invadidos– por la empresa. Más aún que las derivas de la apropiación cuantitativa, lo que mejor signa este proyecto del enrolamiento total son los extremos del imperio que se reivindica sobre los individuos. Subordinar la vida y el ser *enteros* del asalariado como lo requiere la empresa neoliberal, es decir rehacer al servicio de sus propios fines las disposiciones, los deseos, los comportamientos del enrolado, en pocas palabras remodelar su singularidad para que de aquí en más se pongan en juego “espontáneamente” en su seno todas sus inclinaciones, es el proyecto delirante de una *posesión* integral de los individuos, en el sentido cuasi chamánico del término. Totalitarismo es entonces un posible nombre para una pretensión de control tan profunda, tan completa, que ya no quiere contentarse con someter en exterioridad –obtener las acciones requeridas– sino que reivindica la sumisión entera de la “interioridad”. La empresa neoliberal pretende la colinealidad perfecta, es decir la adhesión en el sentido más fuerte del término –y hacer que \bar{d} se “pegue” a \bar{D} sin separación. Pretende la indistinción del individuo respecto de sí misma bajo el criterio del deseo y de las tendencias, en otros términos la plena *coincidencia*.

Porque requiere la identificación total de los enrolados con sus propios fines como condición de la captación total de su potencia de

33. El verbo sigue siendo *investir*, pero la traducción literal de *s'investir totalement* no tendría sentido en castellano.

actuar, la empresa neoliberal “toma” a los individuos y aprecia *ex ante* su grado de colinealidad. Hay entre ellos quienes de entrada andan solos y van espontáneamente en su dirección pues han ligado a ella desde el principio sus intereses vitales, intereses existenciales en sentido amplio, dentro de los cuales entra no solamente el beneficio monetario sino el logro deseado de una forma de vida: altos directivos y cuadros muy superiores que, haciendo de su vida profesional su vida a secas, o casi, realizan de entrada el mejor alineamiento posible sobre las finalidades de la organización que les sirve tanto como la sirven ellos. Los otros, que no presentan el mismo grado de conjunción, serán debidamente recolinealizados. Habría que entrar entonces en el corazón de la “fábrica de los sujetos neoliberales”, para hablar como Dardot y Laval,³⁴ en el detalle de esos programas de “recursos humanos”, de lo que allí se hace y se hace hacer a los individuos, de los niveles que alcanza el proyecto de reeducación comportamental y afectiva, para que verdaderamente se imponga la idea de totalitarismo a propósito de una empresa tan loca como la reconstrucción a medida de las interioridades, de los deseos y de los comportamientos –pero solo las imágenes pueden de hecho producir este impacto, como las del documental de Jean-Robert Viallet,³⁵ que nos hace penetrar en el encierro normalizador de una plataforma telefónica, donde el control cuantitativo del cronometraje va acompañado por el control cualitativo de las entonaciones, o en la amenidad aparente, pero de una violencia de hecho mucho peor, de un “seminario” de grupo donde los cuadros ríen a pedido, representan comedias por encargo y son conminados a entregar totalmente su afectividad –una de las escenas más patéticas, y al mismo tiempo el único antídoto contra la desesperación completa, muestra al hombre de los “recursos humanos”, animador del “seminario” de reeducación comportamental, haciendo finalmente su equipaje, abandonando la empresa, cambiando de región y aspirando a “una vida nueva”, como si el sentimiento confuso de haber participado en lo insoportable se le hubiera vuelto insoportable a él también.

34. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit.

35. Jean-Robert Viallet, *La mise à mort du travail*, opus 2, *L'aliénation*, Yami2 production.

Girl friend experience (después del don de las lágrimas)

La frontera entre la empresa exitosa de reconfiguración del deseo salarial y el sometimiento puro y simple del acondicionamiento es a veces extremadamente tenue. Winifred Poster da el siguiente ejemplo pasmoso de asalariados indios en una plataforma telefónica deslocalizada de una empresa de servicios americana, a quienes su empleador no duda en obligar a tomar prestada una identidad para “comunicarse” mejor con sus clientes.³⁶ No solamente los asalariados deben adoptar la dicción y el acento del inglés norteamericano, sino también interesarse por la actualidad (principalmente deportiva y meteorológica) de la región norteamericana que cubren con el fin de poder charlar con sus clientes (se les recomienda también a los asalariados mirar la serie *Friends*...), y finalmente cambiar de nombre (un Anil se hace llamar Arnold).³⁷ Ejemplos de este tipo, cuyo carácter extremo no debe enmascarar las tendencias generales del desplazamiento de la economía hacia el sector de los servicios, en el cual el desempeño productivo es ante todo un desempeño “humano”, es decir afectivo y comportamental, dan una idea bastante nítida de la utopía neoliberal de la remodelación integral de los individuos. Llevando a su colmo la cosificación ya inscrita en el vocabulario de los economistas (“factor trabajo”) o de los administradores (“recursos humanos”), el deseo-amo del capital ya no se oculta para ver en los asalariados una materia indefinidamente maleable ofrecida para todos los modelados adecuados a sus requisitos, y por consiguiente para decir la verdad última de la relación salarial como relación de instrumentación, *reductio ad utensilium*. Y es preciso en efecto ir muy lejos en la negación de toda consistencia interna –en este estadio,

36. Tomo este ejemplo de David Alis, “Travail émotionnel, dissonance émotionnelle et contrefaçon de l’intimité”. Vingt-cinq ans après la publication de *Managed Heart* d’Arlie R. Hochschild”, en Isabelle Berrebi-Hoffmann, *Politiques de l’intime. Des utopies sociales d’hier aux mondes du travail d’aujourd’hui*, coll. “Recherches”, La Découverte, 2009. El artículo original de Poster : “Who’s on Line ? Indian Call Centers Agents Pose as Americans for US-Outsourced Firms”, *Industrial Relations*, vol. 46, n° 2, 2007.

37. David Alis, *art. cit.*, p. 231.

uno ya ni siquiera osa convocar grandes palabras como “dignidad” – de los individuos para llegar a proyectos de refabricación de identidad de tan enorme amplitud.

Pero hay de hecho cosas peores que el *call center* indio deslocalizado, en el cual, después de todo, les queda un margen a los asalariados para resistir la colonización de su persona poniendo el guión comportamental a distancia, bajo la forma de un papel que interpretar, permitiendo por consiguiente la recuperación de la integridad personal una vez terminada la “representación”. Hay efectivamente cosas peores toda vez que la empresa de servicio no solamente ordena a los asalariados que manifiesten las emociones requeridas (empatía, atención, solicitud, sonrisa), sino que apunta al desempeño comportamental último en el cual las emociones prescritas ya no son simplemente interpretadas en exterioridad sino “auténticamente” experimentadas, y esto exactamente a la manera de la Iglesia del siglo XVII, que para otorgar su absolución no pide solamente la contrición, es decir la exterioridad de las palabras ritualmente dichas, siempre sospechadas de involucrar una mecánica insincera, sino la atrición, es decir la presencia en el confesado de un auténtico amor de Dios del cual deben proceder las palabras, en otros términos una disposición (“interior”³⁸). Conforme a su dinámica histórica, la Iglesia no hace allí más que extender a la masa de los creyentes, por otra parte según el proyecto de difusión que le da su nombre –*katholikos*–, prácticas reservadas en principio a los virtuosos o a los elegidos, como el don de las lágrimas,³⁹ concebido como signo exterior de una interioridad afectiva auténticamente habitada por la gracia.

Por un salto en el tiempo, que es de hecho un despliegue continuo, el capitalismo neoliberal hereda este largo trabajo histórico y le agrega sus propias prolongaciones poniendo el don de las lágrimas, por así decirlo, al orden del día de todo el régimen salarial. Pero el proyecto deliberado de generalización del virtuosismo no es nada

38. Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Fayard, 1990.

39. Pirotska Nagy, *Le don des larmes au Moyen-Âge*, Bibliothèque Histoire, Albin Michel, 2000.

sencillo, y dado que la sinceridad de lo vivido en primera persona es percibida como la garantía de la autenticidad, por ende de la cualidad emocional del servicio brindado, las empresas ya no vacilan en arrojar a sus asalariados al *double bind* en el que inevitablemente consiste querer fabricar lo no-fabricado. Por mandato, “la sonrisa debe ser ‘verdadera’, ‘natural’, venir del ‘fondo del corazón’”.⁴⁰ Y es la materia humana, término que habría claramente que preferir antes que el de “recurso humano”, que todavía está lejos de la verdad, la que retomará como pueda estas contradicciones de la espontaneidad por encargo y de lo natural a demanda. Pero el don de las lágrimas ya no le habla a la época, que se busca otras referencias –y las encontrará. Apostamos a que si alguna vez, con ayuda de una transformación de las costumbres y de la reglamentación, la prostitución sale de la clandestinidad para entrar en el dominio oficial del mercado, no cabe ninguna duda de que la empresa que se dedique a ello le pedirá a sus empleado/as que “besen” –y después que amen de verdad. El capital neoliberal es el mundo de la *girl friend experience*.

El insondable misterio del deseo enrollado

El recauchutaje de los individuos y su transformación en robots afectivos deja a veces, no obstante, resabios extraños. La otra cara –la cara risueña y encantada– de la utopía neoliberal quisiera más bien tomar la forma de una bella comunidad espontánea de individuos *idénticamente* deseantes. Es una fantasía tan activa como la de la liquidez en la cabeza de los sargentos-reclutadores del capital. Pero una fantasía a conquistar, y sobre la cual pesa continuamente una incertidumbre corrosiva. Este enrollado jura que no tiene otra pasión más que la fabricación de los yogures que constituye la actividad de nuestra empresa, pero ¿se le puede creer en el fondo? Los reclutadores redescubren cotidianamente la diferencia teóricamente señalada

40. David Alis, *art. cit.*, p. 227.

por Marx entre trabajo y fuerza de trabajo, y la siempre problemática conversión de la segunda en el primero. Dado que la compra de una fuerza de trabajo no conlleva ninguna garantía de su futura movilización efectiva, el enrolador debe lidiar con la irreductible duda con la que permanece maculada esta actualización. Por supuesto que los enrolados pasarán por la máquina de colinearizar, pero nadie olvida que la remodelación de los deseos es un trabajo incierto, expuesto incluso a riesgos de renuencia, y cuya eficacia es inversamente proporcional a la desviación α que tiene como tarea reducir. Por eso la medida del estado de precolinearización de los enrolados reviste una importancia estratégica de la que dan cuenta a su manera las prácticas de reclutamiento. “¿Puede entrar en nuestra comunidad de deseo?”, he allí la pregunta punzante que trabaja el procedimiento de reclutamiento, al menos en el mismo nivel que la evaluación de competencias. Pues los saberes técnicos se han vuelto secundarios, o casi. Por un lado se supone que, dado que la formación escolar y universitaria han dotado a los individuos de capacidades genéricas de aprendizaje, las competencias específicas las proveerá la propia empresa. Pero sobre todo, por otro lado, ¿que utilidad tendrían esas competencias técnicas si no fueran activadas por un deseo motor – cuyo enigma sigue siendo el individuo que es su instancia?

En el orden lexicográfico de los requisitos, el deseo, como fuerza de movilización del cuerpo y del espíritu, ocupa definitivamente el lugar jerárquicamente superior, y todos los demás ítems están subordinados a él. Ahora bien, antes de que los individuos sean arrojados a la máquina de colinearizar, su complejión deseante opone su irreductible opacidad y su insondable misterio. “¿Qué es lo que ama este realmente? ¿Qué es lo que lo mueve de verdad?”, o más exactamente: “¿Lo mueven de verdad nuestras propias cosas?”. Por supuesto que los candidatos tienen una clara conciencia de la pesquiza de la que son objeto, por eso todos adoptan invariablemente la misma estrategia de declaración anticipada de interés, suerte de requisito mínimo de la proclamación de conformidad deseante, comúnmente llamada “motivación” – “esto me interesa mucho, estoy muy interesado...”–,

cuya estereotipia nunca se muestra tan bien como bajo la forma negativa-paródica, por ejemplo en las cartas de no-motivación de Julien Prévieux, artista-performista que responde a ofertas de empleo: “Les escribo en respuesta a vuestro anuncio publicado en el periódico *Carreras y Empleos*. Juro que nunca hice ningún mal [...]. No me drogo. Amo a los animales. No robo. Compró productos de consumo masivo como todo el mundo. Hago deportes para conservar la salud. Más adelante quisiera un hijo o dos y un perro. Tengo también la intención de convertirme en propietario y quizás comprar acciones. Tengo testigos que me han visto no hacer nada. No entiendo de qué soy culpable. No entiendo por qué ustedes quieren castigarme con trabajos forzados en una base de datos [...]. Les ruego que no me contraten”, o sea una declaración tan caricaturesca como posible de perfecta prenatalización, pero coronada por un incomprensible deseo a la *Bartleby*, “Preferiría que no” –no menos cómica es la respuesta de la empresa, burocracia anónima que no se da cuenta de nada y eleva la estereotipia al cuadrado: “Le agradecemos la confianza que ha manifestado hacia nuestra sociedad [...]. A pesar de todo el interés que presenta su candidatura, lamentamos informarle que no ha sido aceptada. En efecto, aunque su formación y experiencia están cerca de las exigencias del puesto, otros candidatos responden a ellas de manera más precisa”, etc.⁴¹ Es cierto que, excepto por su remate, la carta de no-motivación de Julien Prévieux es menos una declaración de interés específico que la afirmación de una normalización social general, ofrecida como predisposición genérica a la vida salarial, a través de lo cual se muestra adicionalmente la congruencia del empleo salarial con un orden social completo –no vivimos simplemente en una economía capitalista, sino en la *sociedad* capitalista–.

Pero hace falta más para convencer a un empleador: principalmente demostraciones de deseo específico (a la empresa) auténtico. Es en los sectores más propicios para las “pasiones” donde la pesquisa (del lado del empleador) y la demostración (del lado del

41. Julien Prévieux, *Lettre de non-motivation* (Archon), 2000.

empleado) son bastante fáciles de hacer. Es el caso, por ejemplo, de la venta de artículos deportivos,⁴² para la cual las empresas saben que pueden reclutar aficionados al deporte, a los que se supone por ello “auténticamente apasionados”, en lo cual verán una condición sin duda no suficiente, pero al menos favorable, para plegarlos a la disciplina salarial, que se vuelve tolerable por un ambiente de objetos amados que recuerdan actividades personales amadas. Sin embargo, no todos los sectores de actividad tienen la posibilidad de cruzar de esta manera campos de *hobbies* generadores de pasiones individuales, y fuera de esos casos bastante particulares las declaraciones de interés se vuelven más dudosas, en todo caso quedan a la espera de verificaciones más profundas. ¿Cómo hacer para sondar las disposiciones, asegurarse orientaciones de la potencia de actuar, estar bien seguro de la automovilidad adecuada? No terminaríamos nunca de inventariar las prácticas más extravagantes, a veces lindantes con el delirio, que despliegan las direcciones de los recursos humanos para intentar penetrar ese núcleo duro de la individualidad deseante, empresa sin esperanza racional, entregada por consiguiente a todas las irracionalidades. La metamorfosis de los procedimientos de reclutamiento que se produjo desde hace dos decenios encierra por cierto ella sola las transformaciones contemporáneas del capitalismo, y en particular de su régimen de movilización, puesto que las viejas selecciones, casi mecanizables, asentadas sobre los criterios simples de la formación y de la experiencia, adecuadas a empleos de definición precisa como conjunto de tareas elementales bien especificadas, han dejado lugar a formas de investigación que toman como objeto las disposiciones, conforme a empleos definidos de aquí en más por objetivos (“proyectos”), que dejan la iniciativa para inventar sus modos operatorios en manos de los asalariados “autónomos”. La genericidad creciente de las definiciones del puesto exige entonces

42. Ver William Gasparini, “Dispositif managérial et dispositions sociales au consentement. L'exemple du travail de vente d'articles de sport”, en Jean-Pierre Durand et Marie-Christine Le Floch (dir.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, coll. “Logiques sociales”, L'Harmattan, 2006.

selecciones de registro equivalente, es decir por competencias comportamentales genéricas más que por competencias técnicas específicas. Ahora bien, si la apreciación de las competencias técnicas es apenas racionalizable, la de las competencias comportamentales lo es infinitamente menos. La presión por sacar a la luz *ex ante* lo que solo puede salir *ex post* y en la experiencia misma, es sin embargo tan fuerte que se intentará todo, hasta lo más demente –juegos de roles (que se suponen dotados de efectos de revelación), cuestionarios inquisitoriales normalmente fuera de lugar (pero la vida personal debe esconder informaciones preciosas, puesto que es “todo el individuo” lo que se quiere cernir), protocolos de experimentación cuasi-behavioristas (para testear las reacciones del sujeto), grafología (puesto que los secretos del carácter están encerrados en los trazos gruesos y los finos), e incluso fisognomía (los regordetes son a menudo indolentes), numerología (las cifras no mienten), o astrología (los planetas tampoco)... Corregidas, indudablemente, después de una primera fase de excesos delirantes (años 1980/90), las prácticas de reclutamiento permanecen no obstante al borde del irracionalismo al cual las condenan sus objetivos imposibles. Y como la verificación del grado de precolinealización encontrará siempre este límite insuperable, le queda a la empresa perfeccionar tanto como pueda el alineamiento y producir ella misma los individuos que conformen sus deseos al suyo.

No hay interioridad (ni interiorización)

Hacer desear como el deseo-amo, he allí el sencillísimo secreto de la obediencia liviana –e incluso de la obediencia alegre–. Se puede hablar de “interiorización”, si uno quiere, pero por familiar que sea la palabra, crea de hecho más dificultades de las que resuelve. Pues el consentimiento siempre quiere retornar a la autenticidad del sujeto, a su *núcleo* al que –¿no lo dice la propia palabra muy explícitamente?– habría que encontrar “por dentro”. Ahora bien, coacción y

consentimiento no se diferencian por la topología –el exterior contra el interior–, sino por la naturaleza de los afectos con los que están respectivamente asociados: triste o alegres.

A los callejones sin salida cartesianos les debemos sin duda el haber sembrado la confusión de esta manera y haber hecho de la interioridad una de las características de las metafísicas de la subjetividad. Sin embargo, es Descartes quien plantea en primer lugar la diferencia sustancial de la Extensión y del Pensamiento. Hasta ese punto, por otra parte, Spinoza es a su manera cartesiano⁴³ –pero solamente hasta ese punto. La Extensión y el Pensamiento son dos órdenes de expresión del ser –Spinoza no dirá *sustancias*, sino *atributos*–⁴⁴ absolutamente heterogéneos y, como tales, absolutamente separados. Pero Descartes no logra atenerse a la diferencia sustancial y, una vez que llega al hombre, y porque quiere hacer de él un sujeto de arbitrio libre, busca una improbable conexión del cuerpo y del espíritu que arruina la separación planteada inicialmente. Para que el alma comande soberanamente al cuerpo, es preciso en efecto que su interacción se entable en alguna parte y que tengan un punto de homogeneidad: la glándula pineal deviene esta inextricable aporía de un lugar corporal del alma incorporal. Spinoza no abandona la unión del alma y del cuerpo –al contrario, la lleva a su punto más alto, puesto que alma y cuerpo no son sino *una sola y la misma cosa* considerada bajo los atributos diferentes del Pensamiento y de la Extensión. Pero abandona sin lamentarlo (aunque corriendo el riesgo de las ma-

43. Pascal Gillot subraya muy acertadamente la diferencia entre el pensamiento de Descartes y ese movimiento de pensamiento más general que puede llamarse cartesianismo. Pues más allá de su autor epónimo, el cartesianismo puede concebirse como el planteamiento de un problema, el de las relaciones del alma y del cuerpo, que los “cartesianos” se apropiarán, aunque no todos adhieran a Descartes y le dé cada uno su solución. Bajo este aspecto, y a pesar de todo lo que los separa de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz son a su manera cartesianos. Ver Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, CNRS Éditions, 2007.

44. Y la diferencia no es solo de palabras, pues considerar varias sustancias como Descartes, o varios atributos de una única sustancia como Spinoza, implica diferencias importantes.

yores incomprensiones) toda interacción causal entre una y otro, y consecuentemente toda necesidad de encontrarles un lugar común. Productos de los encuentros de cuerpos, los afectos se inscriben en primer lugar en los cuerpos, como variaciones de sus potencias de actuar –y esta corporeidad de los afectos que repatria la “psicología de las emociones” en las envolturas carnales no deja de ser un signo característico de la diferencia spinozista. Sin embargo, Spinoza entiende ciertamente por afectos “las afecciones del cuerpo por las cuales su potencia de actuar es incrementada o reducida”,⁴⁵ pero “al mismo tiempo que esas afecciones, sus ideas”.⁴⁶ Los afectos, *en tanto que* ideas de las afecciones del cuerpo, tienen por ende *también* una parte mental. Porque pertenecen al atributo Pensamiento, y en tanto que este atributo es absolutamente distinto del atributo Extensión, esas ideas, nuestros estados del alma, tanto en el sentido corriente como en el sentido spinozista, existen rigurosamente *sin lugar* –dado que la localización es lo propio solamente de las cosas extensas, que no son, por definición, las ideas en general, ni las de nuestras afecciones en particular. Por consiguiente, salvo en un absurdo patente, no podrían de ninguna manera ser llamadas “interiores”, puesto que el “interior” es una indicación topológica, y la topología está reservada al atributo Extensión. Del hecho de que los estados del alma eran inobservables por un espectador exterior, y como no obstante eran experimentados por el propio sujeto, se ha deducido que no podían más que estar situados dentro de él, mantenidos en secreto por su envoltura corporal y disimulados por su opacidad –“lógicamente”, las neurociencias cartesianas⁴⁷ (a menudo sin saberlo y bajo el modo de la perfecta evidencia), confundiendo el espíritu y el cerebro, continúan escarbando “adentro”.

Así las cosas, dado que la idea de consentimiento está en convivencia con la de interioridad, tanto una como la otra quedan

45. *Ética*, III, definición III.

46. *Id.*

47. Pero no todas las neurociencias lo son, así Antonio Damasio: *L'erreur de Descartes*, Odile Jacob, 1995.

solidariamente vacías de sentido. La coacción, con la cual constituye antinomia el consentimiento, está condenada a la misma aporía, y lo mismo la polaridad de la coerción y de la legitimidad, del *hard power* y del *soft power*, etc. No es que estas antinomias no correspondan a *nada* –¡los individuos que experimentan las situaciones en las cuales surgen estas palabras saben hacer muy bien las diferencias!–, sino que sus términos desfiguran lo mismo que pretenden captar. Ninguno de esos contrarios responde, como se cree en su uso corriente (y a menudo en su uso erudito), a la diferencia falaz de la fuerza exterior y del asentimiento interior (evidentemente soberano). Pues somos determinados a asentir exactamente como somos determinados a padecer: los estados vividos, cualquiera sean, son siempre productos de la exodeterminación, y *desde este punto de vista* todos rigurosamente semejantes. Pero solamente desde este punto de vista. Pues a pesar de ser iguales en determinación, estos estados son bien diferentes por otra parte, y no por nada hacen decir a quienes los viven cosas muy contrastantes como: “consiento” o “me someto”. Su verdadera diferencia se reduce siempre, sin embargo, a la polaridad fundamental de lo alegre y de lo triste. Podría encontrarse un signo de ese desplazamiento de la diferencia en las significaciones ambivalentes de la palabra “yugo”, que puede expresar tanto el sometimiento tiránico (“estoy bajo el yugo”) como la aquiescencia encantada (“estoy subyugado”). En ambos casos se trata en efecto de estar encadenado –al orden de la determinación causal– pero bajo afectos contrastantes. Por supuesto que la diferencia no es menor. Solo que no es aquella que se cree habitualmente –en todo caso, no es la diferencia entre el libre arbitrio temporalmente doblegado por algo más fuerte que él, o que dice sí de todo corazón. Quien consiente no es más libre que cualquier otro, ni menos “doblegado” que el sometido: solo está doblegado de manera diferente y vive alegremente su determinación. No existe consentimiento más de lo que existe servidumbre voluntaria: solo existen sujeciones felices.

Los afectos alegres tienen la propiedad de que no incitan especialmente a pensar. “Siempre está la violencia de un signo que nos

fuerza a buscar, que nos quita la calma”, dice Deleuze,⁴⁸ manera de recordar que el pensamiento se pone en movimiento por un encuentro que nos contraría –es decir, por un afecto triste. Como si hubiera una suerte de autosuficiencia de la alegría, la felicidad es poco cuestionadora. Esta es la razón por la cual el olvido de la exodeterminación, ya inscripto en las mutilaciones espontáneas del conocimiento del primer género, es todavía más profundo cuando las que se ignoran son las causas de los afectos alegres. Los directivos no van al trabajo menos alienados que sus subordinados. Han sufrido pasivamente la prenatalización social que los ha dispuesto a la vida salarial, no son el origen de las imágenes vocacionales que han dirigido sus trayectorias escolares y sus elecciones profesionales (mucho menos de las condiciones sociales que hicieron posibles esas trayectorias y esas elecciones). No estuvieron menos determinados que cualquier otro a experimentar el deseo que los hace moverse. Solo que se mueven alegremente, es decir bajo el efecto de un deseo no de evitar un mal sino de obtener un bien, y por sus afectos de esperanza lo suficientemente potentes como para entregarse enteramente a ellos y vivir ese deseo como su deseo soberano. En estas situaciones alegres, la idea de la heteronomía del deseo tiene todavía menos posibilidades que en otras circunstancias de abrirse camino en el espíritu del individuo deseante. El deseo que nunca es *de* uno mismo aunque está siempre *en* uno mismo, en otros términos, que nunca tiene por origen exclusivo al individuo deseante mismo pero que sin embargo es en efecto absolutamente suyo –el “soy yo quien desea” es incontestable–, esta ambivalencia del deseo, entonces, bajo afectos alegres está todavía más condenada a la escotomización que arroja al olvido el “no de uno mismo” para conservar solamente el “en uno mismo”.

48. Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, coll. “Quadrige”, PUF, 1970.

Los riesgos del constructivismo del deseo

El olvido de la heteronomía es de una facilidad proporcional a la complejidad del proceso de la determinación. Ni siquiera la mejor voluntad reflexiva puede hacer la recolección biográfica de las innumerables afecciones (encuentros, influencias, exposiciones) que están sedimentadas en una complejión deseante. La constatación de un deseo experimentado aplasta toda otra consideración, especialmente la del conocimiento de aquello que lo ha determinado. ¿Por qué este tiene el deseo de activarse en tanto que financista, tal como aquel ha contraído el deseo de ser bailarín? Ninguno de los dos tendrá de ello más que una inteligibilidad muy parcial, y de todas maneras a sus ojos importa poco.

Hay sin duda deseos cuya causa *próxima* puede ser identificable –aunque permanezca en la ignorancia lo que ha determinado la disposición a ser sensible a *esa* causa. La imitación localizada (cuyo esquema matricial se brinda en la *Ética*, III, 27) ofrece la situación tipo: hago mío el deseo de un otro que reconozco como imitable –podría casi decirse con una metáfora epidemiológica: contraigo ese deseo en el contacto con otro que me lo pasa. Lo que me ha conducido a este reconocimiento de imitabilidad –las propiedades sociales del imitado, las circunstancias en las cuales me lo encuentro, el amor que le tengo (cualquiera sea su forma)– permanecerá probablemente en las sombras. Pero el origen inmediato de este deseo puede ser reflexionado: me doy cuenta de que deseo en conformidad con él, que deseo esto porque es de él, y a veces incluso para él. Ese deseo está rodeado de afectos amorosos, ¿cómo podría no ser alegre? ¿Y cómo el sujeto deseante no experimentaría intensamente el sentimiento de que, a pesar de estar ligado a un otro, ese deseo es absolutamente suyo, la expresión de su querer más soberano? Son las sugerencias o los mandatos a desear que provienen de un otro odiado los que le dan al sujeto la idea de una usurpación de lo que cree su libre arbitrio, y le hacen entrever la exodeterminación. Pero solo el afecto triste que proviene de detestar al inductor da cuenta de la rebelión del

sujeto contra el doblegamiento del afuera, y su movimiento reactivo de restauración de lo que cree su soberanía deseante no es de hecho más que la sustitución de una determinación por otra pero bajo nuevos afectos, alegres y ya no tristes, a la manera del adolescente de Spinoza que dando un portazo a la casa familiar para huir de la autoridad parental... elige enrolarse en el ejército, y prefiere así, pero “con total libertad”, por supuesto, “el despotismo de un tirano antes que los sermones paternos”.⁴⁹

¿Puede la inducción institucional del deseo producir efectos similares? Más exactamente, ¿en qué condiciones puede su proyecto tener éxito, o bien suscitar el rechazo? ¿Quién negará, en primer lugar, que hay constructivismos del deseo (es decir epithumogénias de institución)? Spinoza ya observaba que el Estado, más que con el temor, debía buscar “conducir a los hombres de manera tal que tengan el sentimiento, no de ser conducidos, sino de vivir según su complejión y su libre decreto”.⁵⁰ En esta máxima de prudencia política se reconocerá sin dificultad el proyecto mismo de la empresa neoliberal, manera de recordar también que, reunión de potencias de actuar, la empresa es fundamentalmente susceptible de una filosofía política. “Rehacer” los deseos de los miembros de un cuerpo para conformarlos a los requisitos de la perseverancia del cuerpo no es entonces un proyecto enteramente nuevo. En el *Gorgias*, Platón incluso hace de esto uno de los contenidos más eminentes del arte político⁵¹ —y la vara con la cual debe ser juzgado el demérito de Pericles. Pero en la época moderna en todo caso, esta empresa tiene en contra todos los inconvenientes del constructivismo como intervención exterior manifiesta de una instancia de condicionamiento. El espíritu moderno se equivoca al reservar la imputación de condicionamiento solamente a este tipo de proyecto, puesto que el condicionamiento no es sino

49. *Ética*, IV, apéndice, capítulo XIII.

50. *Traité politique*, X, 8, en la traducción de Charles Ramond, *Œuvres*, V, coll. “Epi-méthée”, PUF, 2005.

51. Platón, *Gorgias*, 517 b-c, en la presentación y la traducción de Monique Canto-Sperber, GF-Flammarion, 2007.

otro nombre para la universal servidumbre pasional. Pero acierta en que, por más que estemos condicionados en todo, las modalidades de adquisición de estos condicionamientos, más precisamente la cuestión de saber si hay instancias, e incluso intenciones identificables de condicionamiento, no dejan de hacer diferencias.

Así, por ejemplo, se podría decir muy en general que el cuerpo de la sociedad entera trabaja, por autoafección,⁵² para formar los deseos y los afectos de sus miembros. Pero este proceso de la autoafección del cuerpo social no puede asignarse más que nominalmente a la instancia máxima que es el propio cuerpo social, y no conlleva ninguna intención, ningún proyecto deliberado. Perfectamente atético, es tan vasto y sobre todo tan difuso, tan acéntrico, que se le aparece a los individuos –cuando se les aparece...– como una necesidad sobre la cual nadie domina verdaderamente. Es decir que se sale allí del marco del constructivismo *stricto sensu*, y esta impersonalización, esta deslocalización del proceso de autoafección colectiva, le ofrecen los medios más seguros para pasar desapercibido o volverse tolerable por más que produzca efectos de normalización que no son menos intensos, a veces incluso dolorosos. “A igual causa, el amor y el odio deben ser más grandes hacia un objeto que imaginamos libre que hacia un objeto necesario”:⁵³ Spinoza toca allí el mecanismo afectivo que marca de entrada el límite de los constructivismos políticos –e indica *a contrario* la fuerza histórica del capitalismo, en todo caso hasta un cierto punto. La posibilidad de asignar una causa localizada e imaginada libre (el partido, el Estado, el Gosplan) hacen de la instancia constructivista, identificable como tal y a la cual puede atribuirse una intencionalidad contingente, el punto de concentración de afectos de odio más intensos. Inversamente, las fuerzas del mercado capitalista, que trituran a los individuos con una violencia no menor, aparecen bajo la especie de un “efecto de sistema”, como tal inasignable, sin centro, sin ingeniero deliberado, por ende asimilable a una

52. Sobre la idea de autoafección de la multitud, ver Frédéric Lordon, “L’empire des institutions”, *Revue de la Régulation*, n° 6, 2010, <http://regulation.revues.org/>.

53. *Ética*, III, 49.

cuasi necesidad, a la cual Marx consideró la esencia del fetichismo mercantil, y que resulta por ello propicia para todas las estrategias retóricas de “naturalización”,⁵⁴ por ende de despolitización.

Desde este punto de vista, la empresa neoliberal asume seguramente riesgos, los de la relocalización, la intencionalidad asignable, y el constructivismo nuevamente visible, tanto más expuesto al odio reservado a las causas libres por cuanto su proyecto de captura es manifiesto para todos. No obstante, hubo antes de ella instituciones que se han esforzado, y de la manera más visible, en construir la “interioridad” de sus sujetos. La Iglesia católica es evidentemente el primer ejemplo que viene a la mente. Es cierto que su propia historia institucional está íntimamente ligada a la historia de la formación de la subjetividad, y que la idea (imaginaria) misma de la interioridad es inventada en gran parte por ella y en el mismo momento en que, al inventarla, se propone controlarla. De un modo completamente sumario e intuitivo, se podría sugerir que, contemporáneo (y operador) de las primera etapas de la historia del individualismo, este intenso trabajo sobre las interioridades tuvo sin lugar a dudas como condición de posibilidad la influencia todavía más grande de la tradición y de las autoridades sobre los individuos y su creencia apenas embrionaria en su autonomía de sujeto, por consiguiente su disposición a tolerar ser objetos de tal modelación, que no podía corresponder sino a esa fase histórica intermedia de un individualismo larvario e incoactivo. Es un “material” totalmente distinto, más difícil de manejar, el que tiene entre manos la empresa neoliberal, cuyo proyecto de rehacer los deseos y las disposiciones de sus sujetos choca de frente con la idea que estos se hacen de sí mismos, precisamente en tanto que

54. Hacen falta episodios de crisis intensa, como la que se abrió desde 2007, y la búsqueda de “responsables” y de “responsabilidades” que se siguen infaliblemente de ellos, para sacar a la luz del día, siempre que la búsqueda esté bien dirigida, a los ingenieros ocultos del sistema, y para hacer aparecer la parte que le toca a la actividad de grupos de interés particulares en la construcción contingente de la “necesidad”. Sobre la participación de la industria financiera en la sanción de sus propias reglas de juego, ver: Simon Johnson, “The Quiet Coup”, *The Atlantic*, www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice, 2009; Frédéric Lordon, *La crise de trop*, Fayard, 2009, chap. 1.

sujetos, es decir seres dotados de una autonomía de deseo en la cual toda intervención exterior corre el riesgo de parecer una intromisión.

Amor fati capitalistis

Pues a pesar de no ser en nada sujetos, no dejan de creerse tales. Y los proyectos de manipulación de su complejidad deseante demasiado visibles son inevitablemente generadores de tensiones. Por eso el constructivismo afectivo de la empresa neoliberal enfrenta de entrada algunos obstáculos serios y encuentra dificultades para disimular completamente la violencia de los “consentimientos” que produce. En materia de deseo y de afectos, la violencia constructivista es en primer lugar la de su propio *telos*, violencia del alineamiento sobre el deseo-amo. Pues difícilmente se encuentre normalización más finalizada que la de la empresa neoliberal. La producción de deseos y de afectos no está abandonada a las inasignables causalidades de un proceso sin sujeto: tiene una cabeza, y que sabe lo que quiere. De todas las epithumogenias capitalistas, la práctica llamada del *coaching*, ese *súmmum* de la normalización subjetivante que uno creería que la época le ofrece con total intencionalidad a la herencia intelectual de Michel Foucault, porque es la que va más lejos en la empresa de remodelar las complejidades afectivas, es la que registra más violentamente las tensiones contradictorias entre objetivos formales de “desarrollo personal” y de “autonomización de los individuos”, y objetivos reales de estricta conformación a los pliegos de condiciones comportamentales calcadas de las coacciones específicas de productividad y de rentabilidad de la empresa comanditaria. Los *coaches* más lúcidos, o los menos reservados, son bastante concientes de esto y terminan diciéndolo sin demasiados circunloquios: su intervención junto a los desafortunados “coacheados” tiene sobre todo por objeto “transformar una presión exógena en motivación endógena”,⁵⁵

55. Laurence Baranski, *Le manager éclairé, pilote du changement*, Editions d'Organisation, 2001, extraído de Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Editions Syllepse, 2009.

como lo declara uno de ellos con una perfecta honestidad o un perfecto candor. Dejando a un lado el habla gerencial, ¿cómo no reconocer en ese proyecto de transformación de una exigencia exógena en “motivación endógena” la máxima spinozista para uso del soberano de “conducir a los hombres de manera tal que tengan el sentimiento, no de ser conducidos, sino de vivir según su compleción y su libre decreto”? Inducir un deseo alineado: este es el proyecto eterno de todas las patronales, es decir de todas las instituciones de captura. Para los enrolados captados por la máquina de colinearizar, se trata entonces de convertir coacciones exteriores, las de la empresa y sus objetivos particulares, en deseos alegres y deseo propio, un deseo del cual, idealmente, el individuo podrá decir que es suyo. Producir el consentimiento es producir el amor de los individuos por la situación que se les fabrica. La epithumogénia neoliberal es entonces una empresa de producción de *amor fati* –pero no de cualquier *fatum*: el suyo exclusivamente, aquel que arroja sobre unos asalariados en el colmo de la heteronomía.

La brecha que se abre entre el mandato que les confía el comanditario, mandato de producir el amor del destino productivista, y la retórica humanista del trabajo sobre sí mismo, que invocará en una mezcolanza el cuidado de sí estoico y la emancipación psicoanalítica, no puede entonces dejar de aparecer demasiado amplia, incluso para los “coaches”. Cualesquiera sean sus métodos, las prácticas epithumogénicas de empresa no pueden ocultar su finalidad profundamente *adaptativa* y su verdadero proyecto de inducir a los enrolados a la acomodación individual e incluso, y más aún, a la transfiguración de la coacción, pero fuera de todo cuestionamiento de la coacción. Incluso las menos directivas de estas prácticas caen bajo esta objeción, tal el caso del *coaching* de los cuadros superiores y más implicados *ex ante*, que puede darse el lujo de proponer solamente protocolos en apariencia muy abiertos y muy respetuosos de su “autonomía” –“Nunca nos encontramos en una situación en la cual yo planteara un problema y tuviera una respuesta”, explica un coacheado de alto nivel, “exponía un problema y, a fuerza de devolverme a mí mismo las preguntas, podía [...] encontrar yo mismo elementos

de solución”⁵⁶–, pero porque el sujeto del *coaching* es tomado en un grado ya muy considerable de colinealización que lo lleva a situar espontáneamente todo su trabajo reflexivo bajo el esquema director del deseo-amo, arrojado en lo impensado de las evidencias, y por ende sustraído a todo cuestionamiento, anterior o subsiguiente, facilidad maravillosa del preajuste de los grandes automóviles. Pues lindo sería ver que al final del proceso de “trabajo sobre sí mismo”, al final del análisis reflexivo de su “falta de empatía con los subordinados”, de la “gestión de sus relaciones con sus superiores”, de sus “dificultades para comunicar” o para “estar a la altura de los desafíos”, resulte simplemente para el “cocheado” la toma de conciencia crítica de las situaciones a veces imposibles en la que se lo pone y que, fracaso supremo del *coaching*, se vuelva contra la empresa capitalista cuando la cuestión era que se vuelva sobre sí mismo. Entonces, si fuera preciso subrayar uno de los caracteres secundarios (?) de la epithumogenia capitalista, habría que hallarlo en su proyecto de rechazar a cualquier precio todo movimiento de extrospección, es decir todo redireccionamiento de la mirada hacia el exterior de las fuerzas que captan a los individuos, y de mantenerlos firmes en el registro de la introspección, como una manera de repetirles que lo que les sucede en la empresa no es cuestionable –siendo cuestionable solamente la manera en que lidiarán con ello.

Faltando por definición a un deber de intransitividad, desde cuya perspectiva el trabajo reflexivo es en sí mismo su finalidad suficiente, la producción del *amor fati capitalistis* ofrece una de sus figuras más retorcidas a lo que el lenguaje corriente designa como condicionamiento, y el sentido común no se equivoca cuando se le brinda la (rara) ocasión de ver, documental de por medio,⁵⁷ a qué se asemejan las prácticas de “motivación” (seminarios, convenciones, etc.), que

56. Citado en Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Editions Syllepse, 2009, p. 107.

57. Ver así *Dominus Mundi. L'empire du management*, Gérald Caillat et Pierre Legendre, DVD, Idéale Audience, ARTE France; Jean-Robert Viallet, *La mort du travail en France*, op. cit.

solo difieren por el objeto, y por un margen a veces extremadamente tenue, de las prácticas abiertamente sectarias. Como si hiciera falta confirmar la hipótesis de la universal servidumbre pasional, lo más sorprendente es el hecho de que las empresas abran (a veces) sus puertas a cámaras sin duda lo suficientemente hábiles para haberlas convencido, pero también bajo el efecto de una suerte de buena conciencia perfectamente inocente, que halla su origen en el asentimiento inmediato que le dan los directivos a sus propias prácticas, lejos de todo sentimiento de flagrante instrumentación afectiva o de manipulación mental, que los llevaría en cambio al encubrimiento; y esta adhesión primera permite ver hasta qué punto los condicionadores están ellos mismos condicionados y, sumergidos en el mismo universo pasional e imaginario que aquellos a quienes le imponen su deseo, hasta qué punto dan una ilustración de esa afirmación de Bourdieu según la cual los dominantes son dominados por su propia dominación.

El velo de los afectos alegres, el fondo de los afectos tristes

De manera contradictoria con su registro propio, que conduce al enrolado a sostener el discurso de *su* propio deseo y de *su* alegría (al ver que se le ofrece la posibilidad de perseguirlo), el trabajo de colinealización no debe solamente hacer olvidar que es en el fondo transitivo y que está tomado en la órbita del deseo-amo capitalista, sino igualmente que su promesa de afectos alegres está siempre enturbiada por un fondo de afectos tristes, segundo plano de sanciones y de amenazas que pertenece por siempre a la relación salarial. Para todos los sujetos de la colinealización cuyo alineamiento es todavía significativamente imperfecto, la normalización se opera bajo un manto de sanción –pues el fracaso de la normalización no es una opción. Los desviados persistentes, en el sentido literal de la geometría de los vectores-conatus, conocerán la suerte que la empresa le reserva a aquellos que le niegan la promesa de “dar todo” –poniendo a su

disposición la única posibilidad de ser remodelado para dar todo *con alegría*. Rasgando en un instante el velo del alegre deseo, el fracaso de la inducción del deseo, la imperfecta adaptación y el acomodamiento incompleto hacen volver de inmediato lo duro de la relación salarial bajo las formas variadas del desclasamiento competitivo, de la mutación-degradación, o finalmente del despido puro y simple. El colinealizado está entonces conminado por la empresa, pero más todavía por sí mismo, a convertirse a los afectos alegres del deseo apropiado, bajo el riesgo de ser sumergido nuevamente en los afectos de temor –los de la dependencia basal y de la amenaza sobre la nuda vida. De esta “profundidad” de la escena epithumogénica, en la cual detrás del primer plano de la colinealización feliz se mantiene siempre el segundo plano de la relación de potencia asimétrica, nacen las tensiones que desgarran a los colinealizados, tensión del *double bind* –“desea tú mismo pero solamente según yo mismo”, “sé autónomo pero según mi dirección”, todas variantes del canónico “sé espontáneo”– contra las cuales los individuos no pueden oponer más que su fuerza de reencantamiento y de autosugestión para no caer en la constatación del forzamiento, cuando no en la patología mental.

Esta es la razón por la cual las empresas de colinealización nunca tienen su éxito asegurado, y sus efectos están condenados a seguir siendo muy diferentes según los sujetos de los que se apoderen. Este gradiente de eficacia se ajusta grosso modo al nivel jerárquico de los colinealizados, es decir a su proximidad con el deseo-amo –pero sin perjuicio de anomalías estadísticas locales. En lo más alto de la jerarquía, los individuos están ya tan prealineados que la eficacia es máxima, siendo el trabajo epithumogénico poco más que un trabajo metodológico: no hacer nacer un deseo que ya está casi enteramente ahí, sino reordenar marginalmente la vida pasional del sujeto para permitirle perseguirlo de una manera todavía más eficaz de la que lo hacía por sí mismo y por medio de sí mismo. En los casos extremos, la relación de alineamiento llega casi a invertirse, y son los individuos los que utilizan la organización para la satisfacción de sus fines pasionales. En uno de los rarísimos textos en los que aborda el tema

del deseo, por otra parte bajo la forma menor del prólogo dialogado, Bourdieu evoca el caso en que “los agentes explotan las instituciones para saciar sus pulsiones”⁵⁸ –en este caso particular se trata de la institución eclesiástica en sus relaciones con individuos cuya complejión pasional los empuja a encontrar en la vocación pastoral una multitud de beneficios psíquicos específicos, beneficios de carisma, de poder sobre las almas, de mediación con lo divino, etc., acerca de los cuales la Iglesia, precisamente, se pregunta sin cesar si no son demasiado violentos, hasta el punto de descarriar al (futuro) pastor. Como todo deseo-amo, la institución eclesiástica se preocupa por la conformidad de sus enrolados, cuyo exceso de exaltación mira con desconfianza –a la inversa de la empresa, que desconfía de la falta de “motivación”. Pues la “idoneidad”, el nombre de la normalidad eclesiástica, donde lo idóneo designa el punto óptimo entre compromiso necesario y compromiso excesivo, no tiene que temer tanto la insuficiencia vocacional –raramente uno entra al seminario contra su voluntad– como el sobreinversión pasional del “subjetivismo fatal”,⁵⁹ exceso de pasión que inclina a las “almas ardientes, más sujetas al entusiasmo y a la ilusión”,⁶⁰ a abrazar la vocación bajo el impulso de “la atracción”,⁶¹ es decir demasiado sensibles a la forma particular de interés que les propone una institución conciente, como institución de poder simbólico, de funcionar por el interés, y que desconfía, en vista de su profesión de fe de desinterés, de estar representada por individuos *demasiado visiblemente* interesados.

Es decir que las transacciones pasionales que se establecen entre los individuos y las instituciones pueden ser más simétricas que la “simple” normalización unilateral de los primeros por las segundas, cosa que nos recordaba de cierta manera la producción social de ima-

58. “Avant-propos dialogué”, en Jacques Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, Anthropos, 1994, p. VI.

59. Joseph Lahitton, *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale. Exposé. Controverse. Conséquences pratiques*, Lethielleux, 1910, citado por Jacques Maître, *op. cit.*, p. 16.

60. *Id.*

61. *Ibid.*

ginarios vocacionales, pero cuya manifestación podría verse también en todas esas actividades consideradas por la mayoría repulsivas, como la geriatría o la tanatopraxia, por ejemplo, que sin embargo llegan a atraer positivamente a algunos por resonancia con caracteres muy profundos de su complejión pasional y pulsional. La empresa sabe que puede contar con “almas ardientes”, a las que busca más que la Iglesia, y para esas almas, que invisten a la empresa tanto como la empresa las invierte, la colinealización es en principio inmediata, aunque deban operarse todavía realineamientos secundarios. Pero no sucede lo mismo, lejos de eso, con todos los sujetos de la colinealización neoliberal, y en particular cuando la adecuación pasional *a priori* no tiene el grado que tiene la de los grandes automóviles. Andar para la empresa y al servicio de la empresa no es obvio en esos casos en que el deseo de los sujetos no está alineado de entrada, y el proceso de alineamiento está siempre expuesto al riesgo de ser vivido ya sea como forzamiento, ya sea bajo el modo confuso de una proposición digna en sí de ser considerada, pero estropeada por su trasfondo de amenaza. Pero solo una sociología de la relación salarial podría esclarecer la formación de las disposiciones a la renuencia o a la aceptación contrariada, y la manera en que jugarán al enfrentarse a una intencionalidad colinealizadora determinada, que además está provista de un poder de sanción.

Fuera de los casos polares de las “almas ardientes” y de las “almas renuentes”, los sentimientos encontrados, es decir el conflicto de los afectos antagonistas es, como lo recuerda Spinoza, lo ordinario en la vida pasional, y “el alma fluctúa” –*fluctuatio animi*– a merced de resultantes afectivas constantemente reconstituídas. Los “consentimientos” son entonces atenuados sin cesar y susceptibles en todo momento de perder su consistencia debido a nuevas afecciones (acontecimientos de la vida salarial) generadoras de nuevos afectos. Pues en lo que concierne al “consentimiento”, nunca hay sino el enfrentamiento intrapsíquico de los afectos alegres y de los afectos tristes, según la ley de potencia elemental que exige que “un afecto no puede ser ni reprimido ni suprimido si no es por un afecto contrario

y más fuerte que el afecto a reprimir”.⁶² Ahora bien, la colinealización, sobre todo cuando tiene una intencionalidad tan marcada como el alineamiento neoliberal, no puede nunca eludir completamente su parte entristecedora, no tanto por la heterogeneidad inicial de deseos y el proyecto de uno de reducir al otro a sí mismo, como por el hecho de que dicha reducción de uno a otro no toma la forma de una “libre” proposición, sino que sigue estando bajo un manto de amenaza. Los asalariados pueden ser inducidos o conducidos a apasionarse por el control de la gestión, la venta de carros elevadores o el cracking catalítico, pueden apoderarse de todas las oportunidades alegres que la empresa se tome el cuidado de presentarles –ascenso, socialización o promesa de “realización personal”–, y sin embargo por momentos no dejar de pensar en ello.

62. *Ética*, IV, 7.

III. Dominación, emancipación

La dominación repensada para usarse con el “consentimiento”

Así, el “consentimiento” está generalmente manchado por una violencia que proviene de estar directamente al servicio de un deseo-amo exterior y de que es obtenido sobre un fondo de amenaza. Hay no obstante casos en los que se presenta bajo complejos de afectos alegres cuasi puros, apenas alterados por afectos tristes residuales, demasiado débiles para modificar el sentimiento de conjunto de estar moviéndose según un deseo personal totalmente auténtico. Pero entonces, ¿cómo continuar hablando de dominación cuando los interesados le sonríen tan unánimemente a su *fatum* salarial? Los recordatorios de la intencionalidad rampante, de la captura de esfuerzo por el deseo-amo, no son de ninguna utilidad, puesto que el individuo les opondrá un “es de hecho mi elección” que cierra la discusión. Inútil igualmente evocar la posibilidad de la alienación, primero porque los afectos del interesado oponen un desmentido formal a la idea de una violencia que se le aplicaría desde el exterior, después porque, por una intuición spinozista en estado práctico, podría perfectamente devolverle el diagnóstico de alienación a quien lo cuestiona –¿por medio de qué privilegio podría este último exonerarse de una imputación simétrica, cuando por ejemplo parece vivir su propio enrolamiento de manera tan alegre como el que es cuestionado? Y así como polémicamente la ideología es reducida a “el pensamiento de los otros”, ¿no sufre la alienación las mismas distorsiones por funcionar como designación de “la vida pasional de los otros”? La mirada spinozista añadirá ante todo

que la servidumbre pasional es la condición de todos, y que reservarle su imputación a algunos dice al menos tanto sobre aquel que imputa como sobre aquel que es imputado.

¿Pero qué queda de la dominación cuando la alienación es universal y está acompañada por afectos alegres? Por supuesto que la dominación puede seguir definiéndose como la relación asimétrica que nace del hecho de que la persecución del deseo de uno pase por otro. El hecho de que un interés dependa de un tercero hace *ipso facto* del interesado un dominado y del tercero un dominante –el asalariado, por ejemplo, para hacer lugar a sus intereses vitales no tiene más opción que hacerlos pasar por un “comprador de fuerza de trabajo”. Pero el interés basal puede ser superado por deseos más elevados a los cuales el empleo brindará satisfacciones reales hasta el punto de que la relación de dependencia objetiva ya no deje ninguna huella afectiva y confluya imaginariamente con el ideal de la teoría económica del intercambio simétrico mutuamente ventajoso, conjunción exitosa del deseo-amo y del deseo individual en la cual este último no tiene la impresión de servir a un amo, sino ante todo de servirse a sí mismo. Y sin embargo, a pesar de todos los beneficios que el individuo encuentre, el enrolamiento no deja de tener costos. Pues por exitosa que sea, la epithumogenia tiene como efecto, y de hecho como intención, *fixar* el deseo de los enrolados a un cierto número de objetos con exclusión de otros. En las organizaciones capitalistas, la subordinación jerárquica tiene por función asignar a los individuos a una tarea definida en el desglose de la división del trabajo, es decir a un objeto de actividad a convertirse en objeto de deseo –“he aquí esta cosa muy precisa que debe desear hacer”. La división del trabajo determina “objetivamente” tareas a realizar; la relación de mando distribuye biyectivamente y remacha a los individuos a ellas exclusivamente; la epithumogenia tiene por función lograr que esto les parezca bueno. Ahora bien, hay muchas otras cosas en las cuales el asalariado, esta vez ya no concebido como enrolado, sino como asociado, podría estar interesado, muchas cosas que, sobrepasando el marco estrecho de una actividad necesariamente inserta en la di-

visión del trabajo, lo sacarían de ella para elevarlo a otros usos de su potencia de actuar, como: cuestionar la propia división del trabajo en lugar de simplemente padecerla, es decir la distribución de las tareas, sus remuneraciones, su organización y, más ampliamente todavía, la estrategia de conjunto de la empresa, sus decisiones políticas fundamentales referidas, por ejemplo, a la manera de absorber las constricciones externas, principalmente las competitivas, las reparticiones de esfuerzo que resultan de ella, en tiempo de trabajo, en remuneración o en efectivos, en suma, todo lo que concierne al destino de la comunidad productiva de la que es miembro de pleno derecho y de la cual podría obtener oportunidades de alegría ampliadas. Pero el acoplamiento división del trabajo/subordinación/condicionamiento ata a los asalariados a un objeto de deseo exclusivo y, aunque fuese feliz, la sujeción es fundamentalmente *encierro en un dominio restringido de disfrute*. Todo el trabajo epithumogénico, trabajo de reconfiguración de lo imaginario y de inducción de afectos alegres, apunta a orientar los conatus enrolados hacia objetos muy estrechamente definidos que recircunscriben un perímetro bien determinado de lo deseable. Por supuesto que el proyecto mismo de inducir afectos alegres suponía ampliar el campo de lo deseable en relación con la situación pasional original de la relación salarial, que solo ofrecía males que evitar y no bienes que perseguir. Sentimientos de pertenencia, ganancias simbólicas y monetarias del ascenso, reconocimiento y amor, han sido propuestos por las empresas para ampliar el dominio de los intereses en el enrolamiento –y facilitar la colinealización. Pero esta ampliación está meticulosamente controlada, pues si hace falta estimular o producir deseo, nada debe hacer que se corra el riesgo de que escape hacia fuera de los límites funcionales a la valorización del capital y las relaciones sociales de subordinación bajo las cuales se efectúa. Aunque se hiciera abstracción de la relación de dependencia original que hace pasar por sí misma los intereses vitales de los asalariados, el éxito del deseo-amo en conducir a los enrolados brindándoles el sentimiento de vivir según sus propias inclinaciones no pierde por ello el carácter de una dominación, pero evidentemente bajo una

forma distinta a la de la coerción desnuda, puesto que el enrolado no cesa de consentirla. Esta dominación puede ser redefinida como *el efecto que confiere a algunos la capacidad de reservarse posibilidades (de disfrute) y de apartar de ellas a los otros.*

De la violencia simbólica de Bourdieu, dominación suave puesto que los propios dominados la “consienten”, se puede decir entonces, rompiendo con las aporías subjetivistas del consentimiento, que es una dominación a través de los afectos alegres.¹ Y podemos relacionar su sentido ético-político con la insistencia spinozista en subrayar hasta qué punto la complejidad del cuerpo humano lo vuelve capaz de expresiones variadas de su potencia de actuar, y hasta qué punto, por consiguiente, lo “útil propio” a cada uno reside en la posibilidad de escapar a las fijaciones del conatus para efectuar esta variedad –“lo que predispone al cuerpo humano a ser afectado según numerosas modalidades, o lo vuelve capaz de afectar a los cuerpos exteriores según numerosas modalidades, es útil al hombre”.² Es precisamente este despliegue de variedad lo que no permite la vida bajo el deseo, en la cual la condición de dominado produce el estrechamiento del campo del deseo y de las ocasiones de alegría. Lo propio de la dominación consiste en fijar a los dominados a objetos de deseo menores –en todo caso, juzgados tales por los dominantes, que se reservan los otros. En la alegría antes que en el temor, he allí indudablemente la manera en que los dominantes gobernarán más eficazmente, pero circunscribiendo estrictamente las alegrías ofrecidas, es decir seleccionando rigurosamente los objetos de deseo propuestos. Regular la distribución de lo deseable podría ser entonces el efecto más característico de la dominación, y también el más general, puesto que el espectro de lo deseable se extiende desde el deseo de evitar un mal hasta el deseo de conquistar los bienes mayores (los bienes socialmente considerados mayores), pasando por los deseos de ob-

1. Por cierto que la violencia simbólica está lejos de ser *solamente* afectos alegres, y sus efectos de asignación, de prohibición y de desvalorización pueden producir también afectos tristes (por ejemplo, de impedimento o de vergüenza social).

2. *Ética*, IV, 38.

jetos menores, fuente de pequeñas alegrías reservadas para la gente inferior. En ese continuum de lo deseable entran entonces tanto la “dominación dura” como la “dominación suave”, *tanto una como la otra* son pensables en los términos unificados del deseo y de los afectos, y no se distinguen sino por los afectos, tristes o alegres, por los cuales hacen que los cuerpos se muevan.

División del deseo e imaginario de la impotencia

La apuesta central de la dominación es distributiva. Para mezclar el lenguaje de Max Weber con el de Spinoza, podría decirse que trata con la repartición de las chances de alegría. Decirlo así es señalar de entrada la apertura del espectro de las alegrías salariales más allá de las solas alegrías monetarias: lugares de honor, reconocimiento, socialización amistosa en el trabajo; y al mismo tiempo su cierre relativo, referido a todas las chances que los asalariados podrían en principio ambicionar, en el propio marco de su vida profesional, para ni siquiera hablar del resto. La regulación distributiva dominante que produce esos deseos ajustados y convence a las ambiciones de los dominados de que, pasados esos límites, carecen de esperanza, supone entonces, para no degenerar en frustración, un trabajo de encantamiento constante destinado a persuadir a los asalariados de que sus pequeñas alegrías son “de hecho” grandes alegrías, en todo caso alegrías absolutamente suficientes –para ellos–. Ese trabajo es tanto más necesario por cuanto debe contener los desbordes de anhelos alimentados sin cesar por el espectáculo del mundo social, y la *imitatio affectuum* que ese espectáculo no deja de inducir: los privilegiados visiblemente disfrutan de ciertas cosas que deben por ende ser muy deseables y que se ofrecen por eso a la emulación del deseo. La violencia simbólica propiamente hablando consiste entonces en la producción de un imaginario doble, imaginario de la plenitud, para hacer parecer suficientes las pequeñas alegrías asignadas a los dominados, e imaginario de la impotencia, para convencerlos

de renunciar a las grandes alegrías a las que podrían aspirar: “Todo lo que uno imagina no poder, lo imagina necesariamente, y por tal imaginación uno queda dispuesto de tal manera que efectivamente no tiene el poder que imagina no tener”:³ he allí el mecanismo pasional de conversión de la asignación en autoasignación que activa el imaginario (social) de la impotencia.

Bajo esta concepción distributiva, la dominación aparece como la solución de compromiso por la cual se acomoda la contradicción social principal del deseo, que al mismo tiempo que busca en la mirada de los otros su propia confirmación –“Si imaginamos que otro ama o desea [...] lo que nosotros amamos o deseamos [...], por eso mismo amaremos, desearemos [...] con más constancia”–,⁴ intenta alejar de sus objetos de deseo a los terceros que tanto ha atraído hacia ellos...: “Vemos así que cada uno, por naturaleza, desea que los otros vivan según su propia constitución; pero como todos desean lo mismo, todos se obstaculizan por igual, y [...] se odian unos a otros”.⁵ Se sigue de allí que la mayor parte de las ocasiones de alegría social son diferenciales –poseer lo que otros no tendrán– y que los gestos mismos de *reservar* (para sí, o para su “clase”) y de *apartar* (a los otros) son los más característicos de la dominación social. Con la particularidad suplementaria de que para ser perfectamente lograda, la operación distributiva de la dominación supone no solamente reservar ciertos objetos de deseo para los dominantes, sino también haber hecho que los dominados los reconozcan como deseables, *aunque bajo la cláusula decisiva*: deseable en general, pero no para ellos en particular. El asalariado ordinario sabe reconocer como deseable el poder de dirección, pero sin hacerlo objeto de *su* deseo. Permanecerá entonces fijado a las cosas que le han sido asignadas por la división del trabajo, convertida por el juego del imaginario de la impotencia en división del deseo. Como Bourdieu no ha cesado de subrayar, la división del deseo es una estructura de asignaciones

3. *Ética*, III, definición de los afectos 28, explicación.

4. *Ética*, III, 31.

5. *Ética*, III, 31, escolio.

arbitrarias trazadas sobre un fondo de indiferenciación antropológica cuya clave nos brinda Spinoza: “La naturaleza [humana] es una, y común a todos”.⁶ Pero recubierto de entrada por las clasificaciones sociales que atrapan a los individuos desde su nacimiento, ese fondo tiene muy pocas chances de manifestarse en tanto que tal. Esta es la razón por la cual hace falta recordar constantemente su existencia, contradicha por todas las experiencias espontáneas del mundo social cuya arbitrariedad es convertida en necesidad por la imaginación colectiva. Así, le recuerda Pascal al hijo del duque de Luynes, “Todo el título por el cual posee vuestro bien, no es un título de naturaleza, sino un establecimiento humano. Otro giro de la imaginación en aquellos que han hecho las leyes lo hubiera vuelto pobre”.⁷ Pero quizás hace falta volver a Spinoza para la reafirmación más radical de la igualdad antropológica fundamental y de la esperanza de disipar, aunque sea un poco, las diferencias aprendidas y las transfiguraciones fantasmagóricas cuyo trazado prosigue indefinidamente la producción imaginaria: “El vulgo, suele decirse, es desmesurado, es terrible si no tiene miedo; la plebe es ora humilde en la servidumbre, ora arrogante en el dominio, no hay en ella ni verdad, ni juicio, etc. En realidad la naturaleza es una, y común a todos, pero somos engañados por el poder y por la cultura: de allí se sigue que cuando dos hombres hacen una misma cosa, decimos a menudo que es aceptable de uno pero no del otro, no porque ella difiera, sino porque ellos difieren. La arrogancia es propia de los amos [...]. Pero su arrogancia se adorna con fastuosidad, con lujo, con prodigalidad, con una cierta coherencia en el vicio, con un cierto saber en la necedad y con una cierta elegancia en la depravación, de modo que vicios que considerados separadamente, y desplegándose entonces al más alto grado, son repugnantes y vergonzosos, les parecen honorables y convenientes a los ignorantes y a los ingenuos”.⁸

6. *TP*, VII, 27.

7. Pascal, “Premier discours”, *Trois discours sur la condition des grands*, en *Œuvres complètes*, coll. “L’Intégrale”, Seuil, 2002.

8. *TP*, VII, 27.

Abandonada a mecanismos difusos e impersonales, la división social del deseo, conforme al mecanismo de *Ética*, III, 49, hace que los individuos vivan lo arbitrario de sus asignaciones bajo la especie de la necesidad, es decir como un *fatum* sin dios, por consiguiente susceptible de un amor o de un odio menores que si la causa se imaginara libre. El gran movimiento de la producción imaginaria social se encarga de aportar justificaciones de lo arbitrario hecho necesidad, justificaciones que desde los Griegos observamos que no saldrán del triángulo del nacimiento, de la riqueza y de la competencia. Las épocas de la legitimidad aristocrática y plutocrática pasadas (bajo sus formas puras...), la mitogenia contemporánea del diploma, como no ha dejado de insistir Bourdieu, se empeñan en disimular su propia indiferencia por los contenidos y su única verdadera misión, que es de certificación de las “elites”, es decir de suministro de coartadas para la repartición de los individuos en la división social del deseo.

La explotación pasional

En lo que concierne a todas sus habilidades para producir disfrute, rebautizado “consentimiento”, la ingeniería de empresa del deseo sigue siendo demasiado visible. Incluso los más alegremente comprometidos tienen conocimiento del deseo-amo y conciencia de la captura de que es objeto su esfuerzo. La vida bajo un deseo-amo es vida explotada. ¿Pero explotada en qué sentido exactamente? No es seguro que sea como la teoría marxiana lo imagina. Pues la explotación en el sentido marxiano del término solo tiene sentido articulada con una teoría sustancialista del valor-trabajo. Explotación es allí el nombre de la apropiación capitalista de la plusvalía, medida por la brecha entre el producto total y el equivalente en valor de la reproducción de la fuerza de trabajo, alias lo que se vuelca a salarios. Pero la definición del valor de la fuerza de trabajo (a reproducir) es de lo más incierta, y de hecho circular: no es tanto un valor objetivamente calculado *ex ante* de la fuerza de trabajo a reproducir lo que *determina*

el salario, como el salario lo que *indica* el valor consagrado *de hecho* a la reproducción de la fuerza de trabajo. Pero sobre todo, para seguir la definición marxiana de la explotación hay que aceptar entrar en una teoría sustancialista del valor –cuya sustancia es aquí el tiempo de trabajo abstracto.

Los pensamientos de Marx y Spinoza tienen suficientes afinidades y puntos de contacto como para que no haga falta silenciar lo que probablemente constituye (con la dialéctica de lo negativo y de la contradicción) su principal divergencia: el valor. Figura de la trascendencia subrepticamente reintroducida en el corazón de la inmanencia, el valor sustancial es recusado por Spinoza, como hace con todo lo que pudiera reconstituir normas objetivas respecto de las cuales la distancia de las cosas implicaría vicio y falta: la filosofía de Spinoza es la afirmación de la absoluta plenitud de lo real y de su perfecta positividad, una de las razones por las cuales también escandaliza –es cierto que no es fácil entender su “Por realidad y por perfección, entiendo lo mismo”...⁹ No obstante, se puede abordar la crítica spinozista del valor sustancial por otro lado, en particular el de *Ética*, III, 9, escolio, que invierte la relación del valor y del deseo planteando, en el extremo opuesto de nuestras aprehensiones espontáneas, que no es tanto el valor, preexistente y objetivamente establecido, lo que atrae hacia sí el deseo, sino el deseo el que, invistiendo objetos, los constituye en valor.¹⁰ No hay contenidos sustanciales del valor, hay solamente investimentos del deseo y la axiogenia permanente que transfigura lo deseado convirtiéndolo en *bien*. Esta inversión vale para todos los valores, tanto estéticos, morales, como económicos, por distantes que puedan parecer esos dominios de valorización –tomándose en serio la identidad de la palabra más allá de la heterogeneidad aparente de sus usos, Durkheim formará explícitamente el

9. *Ética*, II, definición VI.

10. “No nos esforzamos hacia cierto objeto, no lo queremos, no lo perseguimos, ni lo deseamos porque juzguemos que es un bien, sino al contrario, solo juzgamos que un objeto es un bien porque nos esforzamos hacia él, porque lo queremos, lo perseguimos y lo deseamos” (*Ética*, III, 9, escolio).

proyecto de una teoría transversal del valor.¹¹ No puede haber valor objetivo para Spinoza, pues la inmanencia integral no tolera normas que no sean inmanentes. Pero la inexistencia teóricamente afirmada del valor sustancial no impide en absoluto pensar los innumerables procesos de valorización. Los valores engendrados en ellos no son nada más que los productos de composición de juegos de potencias que invisten, por ende *posiciones* y *afirmaciones* de valor. No hay valor sustancial que pueda erigirse objetivamente en norma y proveer anclajes incontestables a los argumentos de las disputas distributivas, no hay más que victorias temporales de algunas potencias que imponen con éxito sus afirmaciones valorizadoras. Vale lo que el más potente ha declarado que vale –lo cual no excluye, por otra parte, que en ciertos campos se formen comunidades de valorizaciones disidentes, y las luchas de valorizaciones son de hecho lo ordinario en la vida social del valor.

Lo mismo sucede en el campo de la valorización económica al que nada, ni siquiera la objetividad aparente del número, puede aferrar a normas sustanciales. Desde este punto de vista, la crítica spinozista invita más bien a releer la teoría marxiana del valor-trabajo y de la plusvalía como una afirmación lanzada en contra de las afirmaciones en competencia –y por otra parte, como un homenaje involuntario que el materialismo marxiano le rinde al idealismo, concediéndole implícitamente que la elaboración teórica (de una “teoría objetiva del valor”) es efectivamente la forma superior de legitimación de una aserción *reivindicativa*. Y es cierto que la normas de la *publicidad*, normas formales de la disputa que obligan a la *generalidad*, no cesan de someter a las reivindicaciones a la sempiterna pregunta “¿En nombre de qué?” – “¿En nombre de qué demanda usted? ¿Qué es lo que fundamenta y justifica su demanda?”. El desasosiego que acompaña generalmente la recepción de la crítica spinozista, leída como aniquilación de toda justificación posible, puesto que aniquila todo recurso posible a valores objetivos, por ende a

11. Émile Durkheim, “Jugements de valeur”, en *Sociologie et philosophie*, coll. “Quadri-ge”, PUF, 1996.

principios “generales”, ese desasosiego está enteramente prisionero de la forma “justificación” (objetivamente ilusoria, aunque sin duda socialmente necesaria), al punto de haber perdido completamente de vista el carácter fundamentalmente infundado (e infundable) de toda demanda. A la pregunta “¿Por qué y en nombre de qué usted demanda?”, la respuesta es siempre *en última instancia*: “Porque sí”. “Porque soy yo”, es decir por el derecho natural de mi conatus y según su egocentrismo de fondo, por la fuerza de ese deseo que es mío, por eso demando; en cuanto a lo demás, tal como la intendencia, la justificación y la “generalidad” se seguirán^{12,13}. Expresiones de la naturaleza profundamente afirmativa del conatus, las demandas son esfuerzos de potencia cuyos conflictos serán resueltos, como todo encuentro antagonista en el mundo, por la ley elemental de la potencia más fuerte –y esto evidentemente bajo las constricciones de forma de la potencia propias del mundo social, tales que pueden conducir a los esfuerzos de potencia, por ejemplo, a expresarse en discursos “justificados”. Esta es la razón por la cual, de la renuncia a la teoría marxiana del valor, de la plusvalía y de la explotación, ¡no se sigue en absoluto que haya que desertar al campo de la polémica monetaria y del conflicto por el reparto! *Hay* luchas por la distribución del dinero. Y no es necesario apelar a una teoría objetiva y sustancial de la plusvalía para impugnar como injusto el reparto del valor –asumiendo la parcialidad constitutiva del punto de vista que afirma esta injusticia. La ratio de los deciles o de los percentiles superior e inferior en la distribución estadística de los ingresos (al interior de la empresa o en la economía entera), la tasa de distribución de los beneficios (es decir los dividendos), o la parte de valor agregado captada por los accionistas, proveen indicadores cuantitativos capaces de dar cuerpo a

12. En referencia a la frase “la intendencia seguirá”, que se le atribuye a De Gaulle, con el sentido de que lo primero son las decisiones políticas, y que la resolución de los problemas económicos y financieros del Estado –“la intendencia”– acabarán por resolverse como consecuencia [N. del T.].

13. Sobre este tema, Frédéric Lordon, “La légitimité n’existe pas. Éléments pour une théorie des institutions”, *Cahiers d’Économie Politique*, n° 53, 2007.

la afirmación de injusticia (de hecho de descontento) de una de las partes en el conflicto de repartición, una parte que plantea sus normas propias, por referencia a otras situaciones históricas o geográficas, o por pura posición afirmativa –“La ratio entre los diez salarios más altos de la empresa y los diez más bajos no debe ser mayor a 20, 10, o X, he aquí nuestra norma propia, he aquí lo que *nosotros decimos*”. Pero es cierto que la forma “generalidad” y el imperativo de justificación, que exigen adosar principios a las reivindicaciones, son los oropeles con los que se visten las afirmaciones de potencia y *simultáneamente* un trabajo de la forma sin dudas indispensable para salvar a la sociedad entera del desencadenamiento de violencia que de otra manera seguiría a la expresión desnuda de reivindicaciones reducidas a su estado originario de pronaciones puras.¹⁴ La formulación de esas pronaciones bajo la especie de “discursos de principios” no tiene entonces ningún valor intrínseco, sino el único –aunque vital– valor extrínseco de erigir una muralla contra el caos pronador, sugiriendo que la discursividad en el mundo social tiene menos que ver con la verdad que con los asaltos de las empresas de poder, por un lado, y con la necesidad social de contener la violencia, por otro.

Significativamente, en cualquier caso los asalariados no tienen necesidad de tener en mente la teoría marxiana de la plusvalía para sentirse explotados y entrar en lucha. La idea de la injusticia monetaria no es la única en juego, aunque evidentemente le ofrece generalmente a esas luchas lo esencial de sus contenidos. Es sin embargo la idea más general de la captura la que aprehende transversalmente la variedad de esas protestas. Y contrariamente a lo que podría creerse, la perspectiva de la captura no ayuda tanto a que se vuelva a poner de pie la teoría marxiana de la plusvalía como sugiere, no abandonar, pero sí redefinir, la idea de explotación. La cuestión parece a primera vista una paradoja, puesto que la explotación, en el sentido marxiano

14. La pronación es el movimiento del antebrazo que pone la mano con el dorso hacia arriba. El autor evoca así el gesto de tomar o agarrar algo como tendencia propia del conatus. Cf. *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, 2006 [N. del T.]

del término, se define precisamente como la captación de la plusvalía por parte del capital, es decir por la privación a los asalariados de una parte del valor que *ellos* han producido. Sin embargo, no es la desposesión *en sí misma* de esta parte de valor lo que constituye la explotación, sino su *apropiación privativa por parte del capitalista*. Si la plusvalía se rindiera no al capitalista, sino a la empresa bajo control salarial integral, o para decirlo todavía mejor, al propio cuerpo salarial, ¿quién seguiría pensando en hablar de “explotación”? Sin embargo, formalmente hablando los asalariados *como personas* se verían siempre privados de la plusvalía como diferencia del valor total y del valor de reproducción de la fuerza de trabajo. Por lo tanto, el álgebra “objetiva” del valor-trabajo se mantendría, y sin embargo no llevaría aquí a la conclusión de explotación que se supone que debe necesariamente determinar. Si hay explotación, incumbe entonces más a una teoría política de la captura que a una teoría económica del valor –y por consiguiente, el costo de renunciar a la teoría marxiana del valor objetivo es menor de lo que parecía, puesto que esta teoría solo lograba que se acepten sus callejones sin salida por haber sido expresamente concebida para sostener el concepto de explotación... que puede sostenerse de otra manera.

Pasar de una economía de la plusvalía a una política de la captura exige entonces precisar la naturaleza de lo que es captado. Ahora bien, la respuesta de inspiración spinozista a esta pregunta es inmediata: potencia de actuar. El deseo-amo capta la potencia de actuar de los enrolados. Pone a obrar para sí mismo las energías conativas de los terceros que las estructuras sociales, por ejemplo las de la relación salarial, le han permitido movilizar al servicio de *su* empresa (recordémoslo, el nombre más general de la acción deseante). En el peor de los casos, como el que se sigue del deseo de evitar el mal de la degradación material, la potencia de actuar solo es entregada en un ambiente de afectos tristes. En el mejor, la epithumogenia específica de empresa (esta vez en el sentido capitalista del término) colinealiza a los conatus asalariados mediante afectos de alegría, pero fijando las potencias de actuar a la división del deseo, es decir circunscribiendo

su efectuación a dominios extremadamente restringidos. Así, los asalariados están condenados a contribuciones parcelarias, cuya totalización opera solamente el deseo-amo. La captura por el deseo-amo, activación a su servicio de las potencias de actuar enroladas, es entonces *desposesión de obra*. Desposesión no solamente del producto monetario de esas obras cuando la plusvalía es captada por el capital, sino más ampliamente, pues la captura es lo propio de todos los patronazgos, *desposesión de autoría*. El patrón general, en efecto, se apropia el beneficio simbólico de la obra colectiva de los enrolados, que se atribuye en su totalidad, con la ayuda de los mecanismos sociales de la personalización y de la encarnación institucional. En términos absolutamente generales, la desposesión operada por la patronal es entonces del orden de la captura de reconocimiento por monopolización individual de una autoría que es fundamentalmente colectiva. El patrón científico se hace acreedor de los anaqueles de la posteridad como “descubridor”, escamoteando el trabajo de todos los que lo ayudaron a descubrir; el mandarín universitario firma la obra a la cual sus asistentes han provisto de estadísticas y documentación sin las cuales la tesis no se sostenía; el realizador de cine se hace reconocer como el único autor de un conjunto de imágenes que solo su director de fotografía era técnicamente capaz de producir, etc.; y decir esto no es negar la ocasional desigualdad en las contribuciones, el carácter “agenciante” de unos y “agenciado” de otros, por tanto su articulación jerárquica objetiva, pues el aporte de la idea directriz se diferencia sin lugar a dudas de las contribuciones a su realización; sino solamente subrayar el borrado de casi todos detrás de uno solo, en continuidad, por otra parte, con la división principal ya subrayada por Marx y Engels entre trabajo de “concepción” y trabajo de “ejecución”. Habría que establecer entonces una distinción entre la autoría, reservada a la idea directriz, y la realización, irreductiblemente colectiva... sin olvidar que la primera sería letra absolutamente muerta, pura virtualidad privada, sin la segunda. Las ambiciones de autor—otro nombre del deseo-amo— que, demasiado elevadas, hacen imposible su satisfacción por el autor solo, conducían en sí mismas al

enrolamiento y a la división del trabajo prolongada en división del deseo; se agrega ahora una división del reconocimiento, que es una división de la alegría. Las chances de alegría están maximizadas en lo alto de la pirámide de enrolamiento, ese punto encumbrado donde la empresa (cualquiera sea su naturaleza) recapitula su hacer colectivo y lo ofrece bajo una forma acabada y concentrada a los ojos exteriores de la opinión ampliada, instancia del mayor reconocimiento. El exterior no conoce más que el vértice de la pirámide de empresa, es decir a aquel que lo ocupa y que, dominante, se cuida mucho de reservarse las chances de alegría a las cuales su posición ya lo destina objetivamente por todos los mecanismos de la encarnación-representación. La alegría masiva que aporta el afuera de la opinión le toca a él en primera instancia, y a él solo, o casi. Reconocido y alegrado, el deseo-amo reconoce y alegra después a sus enrolados más cercanos, que a su vez reconocen a los suyos, y así sucesivamente a lo largo de las cadenas jerárquicas, que son las líneas de goteo de una *trickle-down economy* de la alegría.

La composición de potencias de actuar que desemboca en la captación patronal, bajo la forma monetaria o bajo la forma simbólica del reconocimiento, solo es posible por las asignaciones de la división del deseo y por las pequeñas retribuciones de la división de la alegría. Los mecanismos fundamentales de la vida pasional, pero inmersos en las estructuras particulares de la relación salarial capitalista, son entonces los que ordenan sin cesar los esfuerzos conativos y producen su alineamiento en la dirección del deseo-amo. Este alineamiento subordinado tiene sin ninguna duda el carácter de una explotación, puesto que somete las potencias de actuar a la empresa de uno solo (o de algunos), pero de una explotación pasional. Decir que los hombres funcionan a pasión no es otra cosa que reconocer el poder exclusivo de los afectos para dirigir la energía del conatus. Que el patrón capitalista capta una parte de valor es un hecho tan evidente que sería absurdo discutirlo, pero la falta de una referencia sustancial objetiva a la cual atar la medida de la plusvalía obliga a despegar la idea de explotación del cálculo de valor, y a redefinirla de otra

manera. Sin embargo, el callejón sin salida de la solución marxiana a la cuestión de la explotación no es tanto algo que ha que despreciar, sino a considerar como una oportunidad –la oportunidad de reconstruir un concepto de explotación que sea adecuado a la idea del *patronazgo general*. Antes incluso de la conversión del producto en dinero, el patrón *capitalista* capta lo mismo que cualquier otro patrón específico (mandarín, cruzado, coreógrafo...), el objeto principal de captura del patrón general: esfuerzo, es decir potencia de actuar. Ahora bien, la captura de las energías conativas enroladas por alineamiento sobre el deseo-amo solo puede hacerse bajo determinación pasional. Y esto es lo que explota el patrón general: potencia y pasiones, potencia dirigida por pasiones. El trabajo epithumogénico no tiene otra función más que reagenciar (parcialmente) la vida pasional para favorecer la explotación y ponerla a jugar en un sentido apropiado, es decir proponer afectos e inducir deseos convenientemente orientados. Conatus y afectos son los elementos de la automovilidad alegre, aquella de la cual el capital espera la mejor conversión en trabajo de la fuerza de trabajo. Y son esos recursos los que explota fundamentalmente el patronazgo capitalista como declinación en su tipo del patronazgo general. Cada patronazgo específico convierte el esfuerzo de las potencias de actuar compuestas en torno suyo a sus objetos de deseo propios, el patronazgo capitalista a dinero, los demás patronazgos a reconocimiento particular en su campo, pero ninguno logra sus fines sino es a través de la movilización de energías conativas adecuadamente dirigidas por afectos. Pues todos, llevados por una ambición imposible de satisfacer por sus propios medios, tienen como imposición, y por consiguiente como proyecto, hacer andar a los enrolados.

Hacer andar a los asalariados, tal es efectivamente la tarea de la epithumogenia capitalista, y en todos los sentidos del término. Hacerlos andar es en primer lugar, volviendo a las significaciones más elementales de la automovilidad, hacer que *se muevan* en el sentido más prosaicamente físico: haciéndoles primero poner un pie delante del otro, como lo muestra el impactante espectáculo de la trahumancia cotidiana hacia las fábricas o las zonas de negocios, esos

lugares de gran concentración de la explotación pasional capitalista, oleada de vectores-conatus alineados hasta en la correlación en el espacio físico de un pasillo del subterráneo, gran corriente de potencias de actuar colinealizadas entregándose al deseo-amo. Hacer andar a los asalariados es también hacerlos *funcionar*, es decir activarse de manera conveniente, de manera conforme a los requisitos de la valorización del capital. En el primer sentido, es preciso entonces que los asalariados anden a secas –que se muevan y avancen–, y en el segundo que *anden bien* –es decir, “como se debe”. Pero el sentido más característico de la epithumogenia es quizás el último, el más cercano de la expresión común del que se da cuenta y dice “Me hace andar, usted me hace andar”.¹⁵ Hacerles tomar el deseo-amo por el propio, es en efecto “hacer andar” a los asalariados, hacerles creer que activarse al servicio de la captura es obrar en su propia “realización”, que su deseo está precisamente allí donde se encuentran, que “el azar” hace bien las cosas, puesto que lo agradable se suma a lo útil, los “logros” del sujeto a las necesidades de su reproducción material: todas estas operaciones imaginarias de inducción afectiva son las de la explotación pasional, y cuando son particularmente exitosas, entonces, agrega la expresión común, los enrolados ya no corren, vuelan.

Comunismo o totalitarismo (el totalitarismo, ¿etapa última del capitalismo?)

Por más que los asalariados bien colinealizados puedan volar, vuelan un poco torcido –saldo del trasfondo de amenaza y de sus afectos tristes que continúan turbando los afectos alegres de las mejores epithumogenias, conciencia confusa pero persistente del

15. *Faire marcher quelqu'un* es literalmente “hacer andar a alguien”. Optamos por traducir literalmente para mantener el juego de palabras. Pero la expresión en sentido figurado significa explotar la credulidad de alguien para burlarse o engañarlo. En este sentido, la expresión común a la que se refiere el autor debe leerse como: “Me toma el pelo, usted me está tomando el pelo” [N. del T.].

deseo-amo sobrevolando y de su ingeniería afectiva deliberada, finalizada y (sobre todo) reconocible como intencionalidad bien identificable. El andar de cangrejo ocurrirá sobre todo porque pocos de ellos podrán sumergirse enteramente y sin la menor reserva en el proyecto de colonización integral de su ser que les propone la empresa neoliberal. Su heterogeneidad con las definiciones que dan habitualmente la filosofía o la ciencia política no impide en absoluto, entonces, hablar de totalitarismo a propósito de un proyecto de investimento total de los individuos por una institución. Por supuesto que la práctica totalitaria de remodelación neoliberal de las almas pretendería idealmente ser solo transitoria y alcanzar tan pronto como sea posible su horizonte (oximórico) de los libres arbitrios definitivamente conformes (“consentidores”) –y acabada– engramada la norma, poder retirar el andamiaje normalizador. Que “por su propio movimiento” y sin que haya más necesidad de colinearlos activamente, los asalariados se esfuercen en la dirección de la organización, que aporten sin reserva su potencia de actuar bajo el modo del compromiso perfectamente voluntario, he allí el término de toda la empresa. Pero esta sigue siendo irreductible e incluso doblemente contradictoria. En primer lugar, del lado de los asalariados, que la viven en todos los grados de renuencia, desde el sentimiento del forzamiento puro y simple hasta un fondo de conciencia turbada por los datos siempre visibles de la epithumogena (intencionalidad, finalidad, amenaza) –y aparte, por supuesto, el caso de esos asalariados de elite que invisten a la empresa tanto como los inviste ella. Después, del lado del capital, donde la contradicción se sostiene en que, superior desde el punto de vista de la intensidad del compromiso, la solución de la “libre voluntad obediente” sigue estando afectada por imponderables irreductibles que solo la creencia en los oxímoron permite negar. El “libre arbitrio” siempre es susceptible de retomar sus propios fines, y nada odia tanto como la subordinación jerárquica. Esta es la razón por la cual en la franja superior de los asalariados, las organizaciones se esfuerzan por hacer que esta subordinación parezca, y a veces

verdaderamente se vuelva, tan liviana como sea posible para sus sujetos más “autónomos”, soñando incluso con hacer que la olviden.

A veces bajo el modo del análisis muy localizado, a veces bajo el modo de la profecía prematura o del éxtasis ingenuo, un buen número de trabajos recientes de sociología del trabajo han visto en el artista una metáfora pertinente, e incluso más que una metáfora: un modelo común, aplicable a los asalariados considerados portadores de propiedades personales estratégicas para la empresa, en particular la “creatividad”, y cuya movilización supondría *por esencia* condiciones de autonomía muy grande y de directividad muy débil –dado que ni los productos ni los procesos de la creatividad son *ex ante* determinables o controlables, no queda otra solución más que “dejar hacer” al sujeto creativo.¹⁶ Ahora bien, resulta que esta muestra muy particular, este punto límite de los asalariados, ofrece su modelo general al proyecto de conjunto de la normalización neoliberal. ¿No es el artista la figura misma de la “voluntad libre” y del compromiso personal sin reserva, y más exactamente, no da cuenta por excelencia de que el segundo es el correlato de la primera? Por eso el artista extrae su productividad propia de la alianza entre su competencia específica y la coincidencia con su propio deseo. Tal es la fórmula ideal que la empresa neoliberal quisiera reproducir a gran escala, evidentemente bajo la condición de que, para cada uno de sus asalariados, el “propio deseo” se encuentre alineado con el suyo. Ahora bien, hay un punto en que el aligeramiento jerárquico, en vistas de dejar que se exprese mejor la libre creatividad de los creativos, deviene contradictorio con la existencia misma de la estructura de captura. Si para que den lo mejor de su capacidad es preciso restituirlos a sí mismos, nada puede prevenir que encuentren todavía demasiado pesado el resto de encuadramiento jerárquico, abusiva la apropiación de los frutos de sus creatividad singular y que, para terminar, escapen. Se dirá que esos asalariados marginales disponen precisamente de un poder de negociación que les permite vender caro su singularidad y encontrarse del lado correcto de la

16. Ver particularmente Pierre-Michel Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, coll. “La République des idées”, Seuil, 2006.

relación de mercado que se establece entre la demanda y su oferta de trabajo. No deja de ser cierto que el acondicionamiento de biotopos de autonomía que se salen del derecho común salarial es una suerte de homenaje que el vicio le rinde a la virtud, puesto que al reconocer implícitamente la superioridad productiva del trabajo no coaccionado, la empresa está cerca de negarse como estructura jerárquica. Si el capital llega por un lado a considerar la libre autonomía como fórmula de la más alta productividad, y por otro lado ve en esta forma de movilización de la potencia de actuar, tal que llega a agotar la *reserva*, un modelo a generalizar, entonces el punto límite de los asalariados-artistas está muy cerca de convertirse en un punto de contradicción. Pues concediéndoles el desencuadre jerárquico y el espacio libre de iniciativa y de colaboración como los requisitos reales de la creatividad productiva, ¿no camina el capitalismo, y por su propia tendencia... hacia la libre asociación de los trabajadores? Si el artista se presenta realmente como una encarnación posible y deseable del trabajador, y esto desde el propio punto de vista del capital, entonces lo que se pone fundamentalmente en cuestión es la idea misma del salariado como relación de subordinación jerárquica.

En su sorpresa, a veces incluso en su entusiasmo al descubrir esta confluencia inesperada del trabajador y del artista, o en un grado menor, el crecimiento de nuevas formas del trabajo y de sus requisitos de autonomía ampliada, algunos análisis han olvidado tanto lo que agregaban los propios discursos gerenciales¹⁷ como la estrechez de la franja salarial realmente concernida. Tal como no hay que dejar de ver lo que sigue siendo la condición mayoritaria de los asalariados, a saber heterónoma y subordinada, no hay que negar no obstante ese punto ideal del capitalismo, pero para captar la intensidad paradójica y las tensiones que puede hacer nacer desde el presente. Imaginarlo realizado como modelo general de la productividad por medio de la libre creatividad hace retornar una figura dialéctica que se creía desaparecida: la auto-superación del capitalismo debido a sus propias contradicciones.

17. Es una crítica que puede hacerse en particular a Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, coll. "Essais", Gallimard, 1999.

Esta vez ya no por esa forma de desajuste de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas en la cual la masificación proletaria en la fábrica hacía nacer la fuerza revolucionaria misma, ni por la deformación endógena de la composición orgánica del capital y la baja de la tasa de ganancia; el capitalismo podría ponerse a sí mismo en peligro por perseguir hasta el fin un sueño de movilización productiva portador de su principio antagonista: la libertad creativa, la libertad colaborativa y la renuencia a la dirección jerárquica tal que, por otra parte, determina necesariamente la organización colectiva del trabajo sobre una base deliberativa-democrática –o sea, el comunismo realizado...

Si el capitalismo evidentemente no llegará a ese extremo, no desistirá, no obstante, de su proyecto de posesión integral de las almas. No todos los asalariados serán artistas, por ende susceptibles de tomar la línea de fuga comunista. Para el grueso, la extensión del espacio libre, tal que es considerado por el propio capital como adecuado a sus nuevos requisitos productivos, pasa por el mantenimiento firme del trabajo de colinealización –por eso esta “autonomía” dada por hecho un poco rápidamente por las lecturas superficiales de la literatura gerencial, es de hecho la máscara de una servidumbre inédita. Por dudosa que sea la idea de una jerarquía de lo detestable en el orden de la servidumbre, nada impide llamar totalitario, precisamente porque es total, al proyecto neoliberal de la *posesión* de las “almas”. Como antaño se había planteado la alternativa “socialismo o barbarie”, he aquí que el ideal de los asalariados-artistas que se escapan en la libre asociación de los trabajadores por un lado, y la reivindicación de una influencia total del capital sobre los deseos y los afectos de sus sujetos por el otro, parecen reconducir la situación presente a una bifurcación formalmente muy semejante: comunismo o totalitarismo.

¡Entonces, el (re) comunismo!

Depurar las alternativas facilita las elecciones. Lo mismo volver al *problema*. Ahora bien, el punto de partida era este: alguno tiene ganas

de hacer algo que requiere de varios. Esta comunidad de acción es *ipso facto* una comunidad política, si se le da el nombre de política a toda situación de composición de potencias de actuar –por supuesto, se puede preferir reservar el nombre de política para otras cosas, como Rancière con la irrupción de los sin-parte en la cuenta;¹⁸ pero aquí será eso. La cuestión es entonces la de la constitución de esta comunidad política de empresa, tanto en el sentido genético de los mecanismos por los cuales la comunidad llega a formarse, como en el sentido “constitucional” de los agenciamientos formales que rigen sus funcionamientos una vez ensamblada. ¿Cuáles son las relaciones deseables bajo las cuales puede constituirse una empresa concebida de manera muy general como un concurso de potencias de actuar?

La formación de comunidades capitalistas de empresa ha tenido hasta aquí a su favor todas las estructuras de la economía monetaria de trabajado dividido y de la relación salarial. La cuestión de saber cómo unos individuos llegan a integrarse a ella se resuelve entonces de manera bastante simple: bajo el efecto no de un querer espontáneo, sino en primer lugar, de la necesidad material. ¿Cómo vivirán en ellas los enrolados, alegres o tristes? Lo decidirán las vicisitudes de la epithumogenia. ¿Bajo qué constitución política? La respuesta es conforme al egocentrismo del deseo-amo: jerárquica y monárquica. Ayudado por todas las estructuras del enrolamiento capitalista que hacen lugar a sus reivindicaciones de captura, el deseo-amo, que tiene al enrolamiento en su causa como una evidencia, ya no percibe siquiera su propia incapacidad para perseguir su empresa, desproporcionada respecto de sus medios de potencia, sin el concurso, diversamente obtenido, de terceras potencias. ¿Cuántas empresas capitalistas quedarían si los individuos se desembarazaran de la necesidad material...? La suspensión de la cláusula de necesidad no liquida toda comunidad de empresa (en general). Tiene incluso la virtud de ayudar a imaginar la empresa bajo la forma canónica de la *asociación*, exenta de la principal distorsión, la distorsión patronal. “Uno” quiere

18. Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, 2002.

hacer algo que necesita de los otros; debe convencerlos de otra manera que con los “argumentos” de la dependencia material. Esta forma de agrupamiento no está más exenta de servidumbre pasional que cualquier otra, pues la servidumbre pasional es universal. Lo que cambia es la naturaleza de las determinaciones que conducen a la composición de las potencias. Al menos los asociados pierden una parte de su estatuto de enrolados, puesto que se encuentran en torno de una proposición de deseo en la cual han reconocido el suyo tal como ha sido determinado anteriormente y *por otra vía* –por consiguiente, ni bajo las exigencias-amenazas de la reproducción material, ni bajo la inducción deliberada de un deseo-amor.

La respuesta comunista a la cuestión general de la empresa comienza entonces por esto: si unos hombres quieren hacer algo juntos, deben hacerlo bajo una forma política igualitaria. Política es la cualidad de toda situación de interacción o de composición de potencias. Ahora bien, la posición comunista podría definirse genéricamente por la idea de que en toda situación que amerite la cualidad de política, la igualdad debe prevalecer como principio. Como principio no quiere decir, sin embargo, absolutamente, puesto que ciertamente los individuos no son iguales en potencia en la realización de las cosas. Un dramaturgo aparece con un texto extraordinario: ¿quién negará que dicha contribución no es de la misma naturaleza que la de los iluminadores y los vestuaristas? ¿Quién le discutirá su carácter de potencia auténticamente creativa? Y sin embargo, hacen falta iluminadores y vestuaristas para que el espectáculo tenga lugar y que el texto genial se dé a conocer al público. El problema nunca se ha planteado en estos términos, pues la solución “inmediata” que le aporta la relación salarial, bajo la forma de una provisión de mano de obra empleada, ha acabado por hacer que se olvide como problema. Reencontrar su sentido supone la experiencia de pensamiento que consiste en imaginar qué arreglos políticos deberían formarse para que la empresa colectiva vea la luz *en caso de ser retiradas las estructuras de la relación salarial*, hipótesis ficticia pero prototípica para pensar tanto el problema de la empresa (colectiva) en su mayor generalidad, como

la posibilidad de sus soluciones no capitalistas. Ahora bien, la cuestión se plantea con particular agudeza toda vez que la empresa llega a formarse por la proposición inicial de uno solo. Esta proposición en sí misma puede tener una fuerza propia que impida contestar su carácter jerárquicamente superior. Y sin embargo, será en efecto preciso encontrar un medio u otro de atraerle terceras potencias, sin cuyo concurso seguirá siendo, literalmente hablando, una simple ilusión. No cabe duda de que solo por una profunda aberración intelectual uno podría poner el texto de *Richard III* al mismo nivel que su vestuario –y al mismo tiempo, hace falta vestuario para que la representación tenga lugar, será preciso entonces *hacer venir* vestuaristas.

Fuera de las coacciones del enrolamiento salarial, el aporte de terceras colaboraciones a la proposición de uno equivalen en sí al reconocimiento de su carácter en cierto grado creador, y esto por el solo hecho de la secuencia temporal por la cual *primero* fue planteada, *luego* operó una demostración de fuerza de atracción suficiente como para que otros tengan el deseo de unirse a ella. Esta constitución de empresa no deja de conservar un carácter asimétrico, inscripto en una especie de jerarquía contributiva que da una eminencia de hecho a la proposición inicial, reconocida por otra parte como tal por los terceros contribuyentes por el hecho mismo de su anterioridad y de la ulterioridad de su compromiso contributivo. Si la idea comunista tiene esencialmente que ver con la igualdad, la cuestión que se plantea entonces es saber cuál puede ser la naturaleza de la igualdad que acompaña una desigualdad sustancial, reconocida, de las contribuciones, y que no niegue la asimetría de esas situaciones en que la fuerza de una proposición inicial da objetivamente a las demás contribuciones un carácter *auxiliar*. He aquí entonces una formulación posible de lo que podría llamarse la ecuación comunista: ¿qué forma de igualdad realizar bajo el legado de la división del trabajo? –y en particular de la más pesada de sus herencias, a saber la separación principal de la “concepción” y de la “ejecución”.

Esta ecuación busca su solución bajo una doble constricción. Pues por un lado, la división del trabajo se ha profundizado hasta un pun-

to tal que ha devenido el dato central (e impensado) de todo un etos deseante, es decir de una manera de formar ambiciones que se coloca “espontáneamente”, y sin siquiera darse cuenta, bajo la hipótesis implícita de los terceros movilizables; por eso los mejor ubicados en la división del trabajo, duplicada en división del deseo, desean más allá de sus propios medios como lo más “natural” del mundo, seguros como están de los terceros concursos cuya promesa les garantizan la división del trabajo y la relación salarial –promesa considerada entonces como una costumbre y una certeza–. Por otro lado, la división del trabajo se da en esta costumbre con todo su aparato de relaciones sociales y toda la historia de dicho aparato, es decir la inercia de sus asignaciones, ante todo aquellas que autorizan a algunos la “concepción” y reservan a otros la “ejecución”. Pues estas asignaciones repetidas tienen efectos reales. Efectos de potenciación para unos, a los cuales la división del trabajo otorga todas sus comodidades en sus medios especializados, que son otros tantos recursos para el despliegue de su potencia. Efectos de impotenciación para los otros, que se encuentran incapacitados y se incapacitan ellos mismos conforme al mecanismo pasional (y social) según el cual “uno efectivamente no tiene el poder que se imagina que no tiene”. De suerte que las posiciones de dramaturgo y de iluminador respectivamente recaen siempre en los mismos... Si la solución completa de la ecuación comunista consiste en una reestructuración de la división del deseo que vuelva a repartir las chances de concepción –y simétricamente redistribuya las tareas de ejecución (indudablemente con ayuda del desarrollo de las técnicas)–, nadie ha señalado su horizonte como lo hizo Étienne Balibar (tan spinozista como marxiano): “Ser la mayor cantidad posible pensando lo más posible”.¹⁹ ¿Pero qué hacer en el largo intervalo con la idea de igualdad bajo la constricción persistente de la división del trabajo y de los repartos desiguales de la concepción y de la ejecución, y exceptuando las emancipaciones milagrosas de algunas “noches de los proletarios”²⁰ o las pequeñas

19. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, coll. “Philosophies”, PUF, 1985, p. 118.

20. Para referir explícitamente al título de la obra en la que Jacques Rancière, rele- yendo los archivos obreros del siglo XIX, cuenta esas experiencias de proletarios que

victorias locales que vuelven progresivamente posible arrancar algunos individuos a las especializaciones en que la división del trabajo los había fijado –y que así el iluminador, cada vez más, ponga la mira en la dirección? Si la desigual división social del deseo opone todavía toda su fuerza inercial a la realización de la igualdad sustancial en el orden contributivo del hacer concreto, no le impide por ello a una política igualitaria encontrar una realización rápida como política deliberativa de empresa, es decir como igualdad de participación en la determinación de un destino colaborativo compartido. Bajo el efecto de la herencia de la división del trabajo, de sus potenciaciones diferenciales, de sus especializaciones enclaustrantes y de sus autorizaciones desiguales, el horizonte de la desjerarquización contributiva está sin duda condenado a seguir siendo lejano. Sin embargo, los individuos podrían ser iguales, y muy rápido, en el orden de la reflexividad colectiva, es decir como socios plenos de un destino realizador común.

Corresponde en cada caso una constitución adecuada para tender a dicha forma de igualdad. Mediante un juego de palabras del cual se pueden esperar algunos efectos de inducción, se puede entonces dar a la empresa general (y a la empresa productiva en particular) el nombre de recomuna,²¹ *res comunna* calcada de la *res publica*, cosa simplemente común puesto que es más limitada en número y en finalidades que la cosa pública, pero enclave de vida compartida susceptible como tal de ser organizada según el mismo principio que la república ideal: la democracia radical –y habremos comprendido el abismo que separa la república ideal de la república real... Pero al menos en el orden político “republicano” las palabras se han dicho, por otra parte a cuenta y riesgo de aquellos que, generalmente suplementos de un orden consagrado a mofarse sistemáticamente de ella, se regodean en la idea democrática, sin darse cuenta de que un día podrían ser *tomados en serio*. En cualquier caso, valerse de la

se apropian las prácticas de la escritura literaria y poética y de la alta cultura, cuyos mecanismos trabajan en su totalidad para excluirlos. Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires*, Fayard, 1981.

21. Frédéric Lordon, *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, Fayard, 2009.

paronimia de la recomuna y de la república es sugerir, contra una inconsecuencia a la cual el capitalismo ata toda su supervivencia, que el principio de democracia radical se aplica universalmente a toda empresa concebida como coexistencia y concurso de potencias, independientemente por lo tanto de su objeto. Por ejemplo, no hay ninguna razón por la cual la producción industrial de bienes podría eximirse de esta forma constitucional. Puesto que lo que ponen en común en una empresa es parte de su vida, sus miembros no salen de la relación de enrolamiento, por definición en correspondencia recíproca con una constitución de tipo monárquica (el *imperium* del deseo-amo), sino es compartiendo, más allá del objeto, el control entero de las condiciones de la búsqueda colectiva del objeto, y finalmente afirmando el derecho irrecusable de ser asociados de manera plena en lo que *les concierne*. Lo que la empresa (productiva) debe fabricar, en qué cantidad, a qué ritmo, con qué volumen de empleo y qué estructura de remuneraciones, con qué factor de reafectación de los excedentes, cómo absorberá las variaciones de su ambiente: ninguna de estas cosas puede escapar, por principio, a la deliberación común, puesto que todas tienen consecuencias comunes. El sencillo principio recomunista es entonces que lo que afecta a todos, debe ser objeto de todos –¡lo dice la propia palabra recomuna!–, es decir constitucionalmente e igualitariamente debatido por todos.

Hacia falta en un primer momento desespecificar el término empresa para hacer ver, más allá del caso particular bajo el cual es comúnmente empleado –la empresa capitalista–, su tenor general en deseo, y la cuestión de las relaciones entre deseos que infaliblemente hace resurgir cada vez que pasa a lo colectivo. Pero el capitalismo ha embebido tanto la palabra “empresa” que se ha vuelto su indicador (ideológico) más característico –busquen los patrones que quisieran hacerse llamar “capitalistas” antes que “empresarios”... En estas condiciones, muy bien: devolvámosles la “empresa”... ¡pero para convertirla enseguida en el nombre de aquello con lo que hay que terminar! Ninguna empresa (en general) debe estar ya configurada como una empresa (de tipo capitalista) –y sobre todo las empresas capitalistas.

Y para que la empresa en general olvide definitivamente a la empresa capitalista, reservémosle por ejemplo el nombre adecuado a su nuevo principio organizador: recomuna. Si la relación salarial designa la relación de enrolamiento por la cual unos individuos son determinados a aportar a cambio de dinero su potencia de actuar a un deseo-amo, y al precio de una desposesión de todo poder de participación en la dirección de los (de sus) negocios, entonces la recomuna realiza su abolición pura y simple.

Pero la recomuna no agota la idea comunista. Pues la cuestión de la empresa-recomuna sigue siendo *local*. Ahora bien, más allá de sus fronteras continúa plantéandose la cuestión del mercado, y por consiguiente la de la división del trabajo. ¿La definición y la coordinación de las actividades económicas a escala macrosocial deben ser dejadas al mercado, o bien organizadas por planificación, y por qué tipo de planificación (parcial o total, central o desconcentrada-jerárquizada, etc.?) Finalmente, la recomuna en sí misma deja sin respuesta, o más bien sin *nueva* respuesta, la cuestión del trabajo. Y si libra a sus miembros de la monarquía del deseo-amo, no por ello los libera del trabajo como forma de la actividad cada vez más absorbida en las finalidades de la reproducción material, y sobre todo en las de la valorización del capital. Debemos en particular a Antoine Artous²² y a Moshe Postone²³ el haber encontrado en el pensamiento de Marx lo que el comentario marxista había olvidado (ni que hablar de los “socialismos reales”), a saber la perspectiva de emancipación radical del trabajo –que ha de comprenderse como genitivo objetivo: la emancipación de los hombres *respecto del* trabajo, y la (re)separación del *trabajo* y la *actividad*. Contra todas las esencializaciones-antropologizaciones que han asimilado por entero el primero a la segunda para hacer del trabajo una suerte de universal de la condición humana, particularmente a la manera de Hannah Arendt, estas lecturas tienen la virtud de recordar, por un lado el esfuerzo de Marx por historizar sus propias categorías (y las de la economía política)

22. Antoine Artous, *Travail et émancipation sociale. Marx et le travail*, éditions Syllepse, 2003.

23. Moshe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits, 2009.

haciendo del trabajo, rigurosamente conceptualizado, una invención propia del capitalismo,²⁴ y por otro lado, en el mismo movimiento, que “trabajo” no podría absorber todas las posibilidades de efectuaciones (sociales) ofrecidas a las potencias de actuar individuales. Y en último lugar, de poner explícitamente su superación, tan lograda como sea posible, en el horizonte del comunismo. Que no se podría encerrar, por otra parte, en una lista, un plan o un programa definido: “El comunismo no es un *estado de cosas* que conviene establecer, un *ideal* al deberá conformarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime el estado actual de las cosas”.²⁵

Las pasiones sediciosas

¿Pero de dónde puede nacer este movimiento “real”, si se parte de la idea de que el libre arbitrio y la autonomía de la voluntad no son sino ficciones –que por ser liberales, no dejaban de ser útiles para volver pensable la emancipación, y mantener su esperanza? De todos los contrasentidos de lectura que aquejan a la posición filosófica del determinismo, el más característico es quizás el que le niega la posibilidad de pensar el cambio, “puesto que todo está escrito”. ¿Qué clase de sorpresa podría reservarnos la historia en un mundo donde los encadenamientos son necesarios? ¿No es el determinismo la eterna continuación de lo mismo y, por definición, la exclusión de lo “nuevo”?

Todo es falso en esos veredictos de imposibilidad. Habría primero que tomarse el tiempo para demostrar por qué el determinismo (spinoziano) no es un fatalismo, libreto de lo ineluctable establecido desde toda la eternidad, y hasta qué punto, a pesar de indefectible, no implica en absoluto que todo el porvenir del universo ya sea conocido. Pero el encuentro supuestamente crítico del determinismo y de la novedad opera sobre todo como un revelador de las pretensiones

24. Antoine Artous, *op. cit.*, capítulos I a III.

25. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, en *Karl Marx, Philosophie*, coll. “Folio”, Gallimard, 1994, p. 321.

de los metafísicos de la subjetividad, y de las ciencias sociales que se valen de ellos, de hacer de los heroicos sobresaltos del libre arbitrio el único motor, la condición *sine qua non* de las grandes transformaciones históricas. Hacer la revolución es sacudirse el yugo: es preciso haber querido romper las cadenas, y ese querer no puede ser más que un magnífico momento de la “libertad”. En este aspecto, los discursos de exaltación del levantamiento anticapitalista, que apelan a la emancipación comprendida como liberación de las servidumbres del orden social, y potencialmente como liberación de todo, discursos de ruptura, es decir de reafirmación de la soberana autonomía de los sujetos que comandan de nuevo libremente sus vidas, desconocen la solidaridad intelectual profunda que los une al pensamiento liberal que creen combatir y del cual son una expresión apenas menos prototípica que las apologías del empresario, libre también él, amo de su éxito, a veces comprometido incluso en la lucha contra los aprisionamientos (los monopolios que quieren cercar los mercados, las restricciones a la competencia que refrenan la audacia), en resumen, ocupado también en “cambiar el mundo” –pero a su manera. A los “innovadores” de todo tipo, revolucionarios del orden social o del orden industrial, nada les es más propio que su aborrecimiento común al pensamiento del determinismo, ofensa a su libertad vivida en última instancia como el único poder de transformación del mundo –diferiendo solamente la naturaleza de las transformaciones a las que apuntan estos sujetos, por lo demás igualmente liberales. Basta con ver el movimiento de repulsión que infalible y casi universalmente provoca la idea de que podríamos no ser los seres libres que creemos ser, cuya fórmula más pura y más asqueada de disgusto la dio quizás Schelling, para quien estar condicionado es aquello por lo cual “lo que sea deviene una cosa”,²⁶ resulta rebajado al rango de cosa; alcanza entonces con observar ese movimiento de repulsión para mesurar la profundidad del arraigo

26. Schelling, *Du Moi comme principe de la philosophie*, en *Premiers écrits*, PUF, 1987, tomo esta cita de Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, coll. “Librairie philosophique”, Vrin, 2009, p. 67.

de un esquema de pensamiento compartido por agentes que creen que difieren políticamente en todo, mientras que no difieren filosóficamente en nada (en todo caso, en nada *fundamental*).

La categoría de lo “nuevo” es quizás el lugar por excelencia en el cual se concentran todo lo compartido y todas las confusiones. Pues lo “nuevo”, en el orden de las cosas objetivas homólogo de la libertad en el orden de la acción subjetiva, quisiera darse como una suerte de surgimiento sin causa, acontecimiento inefable absolutamente derogatorio de toda ley conocida, manifestación explosiva del poder de ruptura de la libertad como poder de suspender *absolutamente* el orden del mundo para hacer que se bifurque –o sea exactamente, y de parte de estos falsos laicos, lo que hay que llamar un *milagro*. ¿Pero cómo podría producirse en el mundo un acontecimiento que escape al encadenamiento de las causas y de los efectos, es decir a toda... producción? E inversamente, ¿cómo mantener la radicalidad de lo “nuevo”, si es derivable de un despliegue causal, cognoscible de derecho? Es posible que uno no salga de este dilema más que por la degradación de la idea de lo nuevo, reduciéndola por ejemplo a las posibilidades finitas del entendimiento humano que lo juzga. Nuevo no es más que el nombre de lo que se sale de nuestro común, la cualidad atribuida por nosotros a lo que nos sorprende. Pero sorprender al entendimiento humano, es decir sobrepasar sus simples límites, no debería bastar en principio para motivar un veredicto metafísico. Que la infinita complejidad, sincrónica y diacrónica, de la concatenación de las causas y de los efectos, escape al espíritu humano, es una laguna inscrita en su naturaleza misma de modo finito, pero no una razón suficiente para declarar suspendido a veces el orden concatenador. Pues para el entendimiento infinito, el de Dios, o el de uno de sus lugartenientes, el demonio de Laplace, no hay ninguna “sorpresa”, ni nada que pueda llevar a proclamar una excepción al encadenamiento causal. Lo “nuevo” no puede dejar de pertenecer, en todo caso en lo que respecta a la radicalidad que se atribuye, a la universalidad infalible de la producción causal de las cosas, y finalmente al entendimiento infinito que no se pierde nada de ella. Es nuestro

entendimiento el que no la ve muy claramente, se maravilla por lo todo lo que se le escapa, y le da el nombre de libertad-novedad, en todo caso en el mundo histórico. Es cierto que unos aviones lanzados sobre torres o la caída, casi de un día para el otro, de una cortina considerada de hierro, nos toman por sorpresa. ¿Pero puede nuestra estupefacción dar cabida a una subsiguiente postulación metafísica, y por el solo hecho de que es en primer lugar incapaz de ver hasta qué punto el “acontecimiento” ha sido preparado desde hace un largo tiempo? Solo puede hacerlo porque confluye idealmente con la idea que los hombres –muy especialmente los hombres de la época liberal– gustan hacerse de su “libertad creadora” y de su poder *inaugural*, es decir de su aptitud para una acción incondicionada.

Es precisamente porque insiste absolutamente en hacer su propia apología, que la libertad liberal se empeña en ver “novedad” en el mundo. Allí donde se podría simplemente hablar de cambio. Pues por supuesto, nada se resiste al discurso del libre arbitrio cuando se pretende el único garante de la transformación política (contra la “resignación” del determinismo), para sostener que siendo la transformación diferencia con lo viejo, pertenece “lógicamente” a lo nuevo –y que solo las voluntades libres pueden en principio haber querido, luego producido, esa diferencia. Pero el encadenamiento de las causas y de los efectos no es en absoluto incompatible, en principio, con el cambio. Estrellas que estaban activas mueren, la tierra que estaba calma un día se abre, colinas hasta el momento en el paisaje se desmoronan en un desplazamiento del terreno –y no están *más*. Nada de todo eso, que solo sabríamos llamar “cambio”, ha derogado las leyes del determinismo, ni apelado a la intervención disruptiva de una libertad cualquiera (pero quizás los amigos de la novedad tienen el proyecto de apelar a la voluntad de Dios). No sucede otra cosa en el mundo social histórico, cuyos hechos de reproducción como de transformación son de igual manera *producidos*, es decir determinados a acaecer por algún encadenamiento causal, aunque a diferencia de las estrellas agonizantes o las colinas escurridizas, estos encadenamientos sean el producto de la acción de los hombres. Pues esas

acciones no dejan de ser causadas. Y esos encadenamientos no tienen otros motores más que las energías conativas y las pasiones que las orientan. La vida colectiva de los hombres se reproduce, o bien se estremece, por el solo juego de sus interafecciones o, para decirlo lo más simplemente posible, por el efecto que se producen unos a otros, pero siempre por interpuestas instituciones y relaciones sociales. Habría que tomarse el tiempo de mostrar en qué las instituciones pueden ser vistas como dispositivos afectivos colectivos,²⁷ es decir como cosas sociales dotadas de un poder de afectar multitudes para hacerlas vivir bajo sus relaciones –pero finalmente el despliegue de las pasiones de la relación salarial mostraba precisamente eso. Ahora bien, las pasiones que trabajan en mantener individuos bajo relaciones institucionales pueden también, a veces, reconfigurarse para trabajar en la destrucción de esas relaciones. Conforme al principio causal, no se reconfiguran por sí mismas, sino siempre bajo el efecto de una afección antecedente, a menudo ese gesto de más que el poder institucional no supo contener y que va a causar su perdición al volver a poner a la multitud en movimiento. Spinoza llama genéricamente “indignación” a este afecto, no moral sino político por excelencia, que ve a los sujetos (*subditus*) coligarse en la revuelta que sigue a una ofensa, a veces hecha solamente a uno de ellos, pero a la que viven como incumbiéndoles a todos. Este contagio general de la tristeza infligida a uno solo causa el desborde marginal de tristeza común que determina un movimiento reaccional común de los conatos enrolados, conforme al mecanismo que exige que “cuanto mayor es [...] la tristeza, mayor es la potencia de actuar por la cual el hombre se esfuerza por luchar contra la tristeza”.²⁸ Como los marineros del acorazado Potemkin se vuelcan al motín, indignados por la pena de muerte reservada a aquellos cuyo único error fue haber protestado contra la carne en mal estado, una suspensión abusiva dispara un

27. Ver sobre este tema Frédéric Lordon, “L’empire des institutions (et leurs crises)”, *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010, regulation.revues.org/index.html; “La puissance des institutions”, *Revue du MAUSS permanente*, 2010, www.journaldumauss.net.

28. *Ética*, III, 37, demostración.

levantamiento fabril, o el plan social de más acaba sacando a los ejecutivos a la calle. La ligazón de las causas y de los efectos no opera de manera diferente en estos momentos particulares, simplemente trabaja ya no en la reproducción, sino en hacer que se bifurque el curso de las cosas y en producir cambio.

Devenir perpendiculares

Gay: Siempre es mejor que un salario, ¿no?

Perce: Sí, todo es mejor que un salario.

John Huston, Athur Miller, *The Misfits*

No hay necesidad de apelar a ninguna hipótesis de libre arbitrio para dar cuenta de esos hechos de ruptura que deben todo al determinismo de las dinámicas pasionales —en este caso de las pasiones coléricas, la mejor, o la menos mala, de las pasiones tristes. De la misma manera que los individuos estaban hasta el momento determinados al respeto de las normas institucionales (por ejemplo, las de la relación salarial), ahora están determinados a la sedición a causa de la formación de una nueva resultante afectiva en la cual la indignación que hace mover prevalece sobre el *obsequium* que mantenía quieto. Ni por un instante los hombres dejan de estar determinados, lo mismo cuando franquean su umbral de cólera que antes, solo que ahora están determinados a hacer *otra cosa*. Cuáles son las condiciones externas con las que se encuentra este movimiento, qué porvenir y qué efecto le prometen, es otro asunto, aunque siempre comprensible en último análisis bajo la perspectiva de las dinámicas pasionales (en sus mediaciones institucionales). La erupción de indignación permanecerá aislada y fracasará en afectar más allá de los inmediatamente concernidos, o bien encontrará una cristalización afectiva más amplia bajo la cual, por pequeño que sea en el origen, producirá efectos de precipitación catalítica, a la manera de Lip en 1973, sedición autogestionaria local pero ante la cual las autoridades temieron que lle-

gue a “infectar todo el cuerpo social”, según las palabras que habría vertido Valéry Giscard d’Estaing, entonces ministro de Economía, al decir de Jean Charbonnel, su colega de Industria.²⁹

Y en efecto, la indignación se propaga a veces como un virus. Invierte los equilibrios afectivos que determinaban hasta el momento a los sujetos a someterse a las relaciones institucionales y los conduce a desear vivir no según su libre arbitrio, sino *a su guisa –ex suo ingenio–*, lo cual no significa para nada efectuar un salto milagroso a lo incondicionado, sino *vivir determinado de otra manera*. Muy a menudo, por otra parte, las guisas se recomponen colectivamente: los marineros del Potemkin toman el poder y lo ejercen, los asalariados de Lip experimentan la democracia autogestionaria, todos inventan nuevas relaciones. Porque se ha vuelto odioso, pero por uno de esos abusos marginales que hacer traspasar los puntos críticos, el patrón general ha convertido, muy a su pesar, los afectos de temor en afectos de odio, y él mismo ha empujado a los enrolados a descolinealizarse. Indignación es el nombre genérico de la dinámica pasional que de golpe reabre el ángulo α y desalinea los vectores conatus \vec{d} respecto del vector-amo \vec{D} (figura 2-a). El enrolamiento apuntaba a $\alpha = 0$ y la colinealización perfecta, la sedición repone el ángulo recto –y he aquí que esta geometría de la (de-)captura invierte el sentido de la expresión “poner en escuadra”, que significa habitualmente ajustarse a la norma (puesto que etimológicamente la *norma* es la escuadra), mientras que aquí α recto implica coseno $\alpha = 0$, y los vectores conatus de los enrolados (desenrolados) ya no ofrecen nada a la captura (el producto de la captura era $\vec{d} \cdot \vec{D} = |\vec{d}| \times |\vec{D}| \times \cos \alpha$, y con α recto ahora es 0). La sedición es el devenir ortogonal –tomar no la tangente, sino la perpendicular. La ortogonalidad es la desalineación perfecta, preludio quizás de un realineación pero negativa, es decir abiertamente antagonista, sobre el mismo eje, ¡pero en sentido inverso!, y que trabaja entonces ya no solamente para escapar a

29. Ver Christian Rouaud, *Les Lip. L’imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe, 2007.

la captura, sino para destruir al captador, o al menos disminuir su esfuerzo, pues cuando $\alpha = 180^\circ$, $\cos \alpha = -1$, y no solamente el deseo-amo \vec{D} no extrae nada de \vec{d} , sino que \vec{d} le quita tracción a \vec{D} (figura 2-b). A la espera de la guerra abierta, los insumisos son las perpendiculares. La explotación pasional procedía por colinealización y consistía finalmente en un *desvío* de potencias de actuar; las perpendiculares se desvían del desvío. Devenir ortogonal es resistir al *hijacking* a través de la invención y la afirmación de nuevos objetos de deseo, de nuevas direcciones en las cuales esforzarse, direcciones distintas a la indicada obstinadamente por \vec{D} , y que ya no estarán dictadas por él.

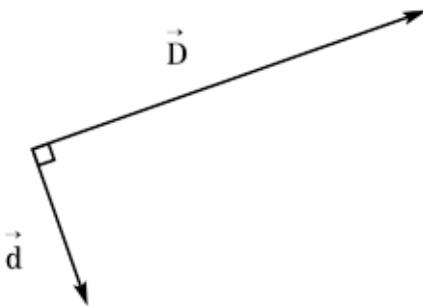


Figura 2a

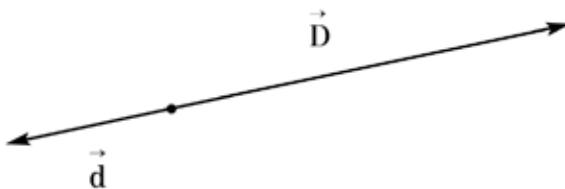


Figura 2b

La desfijación (crítica de la (des-)alienación)

No se trata allí de ninguna restauración ni de ninguna recuperación, y sobre todo no se trata de una libertad originaria o de una autonomía pura, que no existe más que en las tesis del individualismo liberal. Y es verdad que, por interesantes que sean las lecturas contemporáneas del joven Marx, consagradas a dar nueva vida a su concepto de alienación, no caen en las apologías subjetivistas, pero casi con seguridad se reconcilian con los esquemas de la pérdida o de la separación, y por consiguiente consideran la emancipación bajo la especie del *reencuentro*. El individuo estaría alienado cuando es “separado de su potencia de actuar”, y “reunirse” con ella, volver a coincidir con ella, sería el sentido último de la desalienación. Como lo ha mostrado Pascal Sévérac,³⁰ Deleuze no escapa a esta tendencia en su lectura de Spinoza, haciendo de la plena “reapropiación de la potencia” la significación misma de la liberación ética. Ahora bien, insiste Pascal Sévérac, este esquema de separación contradice una de las opciones más centrales de la filosofía de Spinoza, la opción por la inmanencia –a la cual, por otra parte, Deleuze será tan sensible–, que rechaza absolutamente la diferencia aristotélica de “lo en-potencia” y “lo en-acto”. Para Spinoza no hay potencia que no sea inmediatamente e integralmente en acto. En otros términos, no hay reserva en la ontología spinozista. No hay potencia irrealizada o inefectuada que se mantendría en segundo plano, disponible para ser activada, y el *conatus* está siempre al límite de lo que puede,³¹ aun si puede muy poco. François Zourabichvili revela muy correctamente un habla spinoziana.³² Esta nueva lengua no solo tiene un

30. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005; ver igualmente: “Le devenir actif du corps affectif”, *Astérior*, n° 3, septembre 2005, <http://asterion.revues.org/index.html>

31. Sería inexacto, por ejemplo, decir que “*va* hasta el límite de lo que puede”, expresión que supondría el movimiento de pasar a un grado de realización completo a partir de un grado de realización débil o nulo.

32. François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, *op. cit.*

vocabulario propio, el que renombra los afectos por ejemplo, tiene también una gramática específica, en particular una conjugación, caracterizada por el hecho de que el condicional perfecto no existe. “Habría podido” es el sinsentido spinozista por excelencia, es el tiempo del arrepentimiento, que solo existe como una quimera de la imaginación, pues el conatus siempre satura sus “posibilidades” (hablar así es por otra parte todavía inadecuado), y no, no “habría podido” más, pues poder y hacer son una sola y la misma cosa: nunca hemos podido sino lo que hemos hecho, y recíprocamente, ni más ni menos. ¿Por qué Spinoza toma este camino tan difícil, corriendo el riesgo de una incompreensión que culmina en su asimilación de la realidad y de la perfección – “Por realidad y por perfección, entiendo lo mismo” enuncia con una... perfecta brutalidad la definición VI de *Ética*, II? Para sostener la inmanencia hasta las últimas consecuencias. Ahora bien, la inmanencia integral exige que no haya reserva, que el acto coincida siempre plenamente con la potencia, si no la diferencia de lo irrealizado toma inevitablemente el tenor del defecto, de la falta, del vicio... y hace resurgir *a contrario* la figura de la norma, es decir en definitiva, de la trascendencia, que reconduce indefectiblemente al Dios-Rey con el cual Spinoza rompe de manera absoluta.

Los individuos no están “separados” de su potencia, ni siquiera cuando viven bajo el el reino del más tiránico de los deseos-amos. Solamente están determinados a efectuarla en una cierta dirección. A veces tristemente, cuando el deseo-amo se contenta con reinar en el temor. A veces alegremente, cuando la epithumogenia ha hecho bien su trabajo. No hay nada que “recuperar” que no esté ya allí –¿cómo podrían los individuos perder su potencia, o estar separados de ella?, si ella es su propio ser.³³ Esto no quiere decir que no haya más o menos en el orden de la potencia, seguro que los hay –los afectos son precisamente definidos, por otra parte, como sus variaciones, aumento con la alegría, disminución con la tristeza. Pero en estas condiciones uno se preguntará si los enrolados alegres tienen algún

33. “El esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada por fuera de la esencia actual de esa cosa” (*Ética*, III, 7).

motivo para quejarse, dado que, alegres, su potencia aumenta, y qué sentido tendría considerarlos víctimas de la alienación. Ningún sentido, sin lugar a dudas, si se entiende por alienación la pérdida de su autonomía de sujeto –no existe, y la servidumbre pasional está en todas partes. No mucho más sentido si se quiere comprender la alienación bajo la figura misteriosa de la pérdida o de la separación respecto de la propia potencia. Por el contrario, tiene más sentido si evaluamos considerarla un *estrechamiento de sus efectuaciones*. La importantísima operación conceptual que Pascal Sévérac convierte en el corazón de su lectura de Spinoza, es entonces la que consiste en preparar el terreno para abandonar los esquemas de la pérdida y la separación (al igual que, inversamente, los del reencuentro y la “recoincidencia” consigo mismo), con el fin de sustituirlos por el esquema de la *fijación*. Aun si la relación salarial capitalista separa a los trabajadores de los medios y sobre todo de los productos de la producción, la explotación pasional no separa a los individuos de sus propias potencias, y hay que dejar de pensar la emancipación como la magnífica operación que se las devolvería. Si no los separa de ellas, la explotación pasional *fija* en cambio las potencias de los individuos a un número extraordinariamente restringido de objetos –los del deseo-amo–, y si realmente se quisiera salvar el concepto de alienación, sería para darle el sentido del “afecto tenaz”³⁴ y de la “ocupación del espíritu”³⁵ –el espíritu lleno por completo, pero de muy pocas cosas, e impedido de redesplegarse a sus anchas. En este sentido, el asalariado fijado, aunque fuese alegremente, está en “su” único objeto de actividad “alienado” de la misma manera que el cocainómano cuyo espíritu está lleno por completo de imágenes de polvo.

Todo el vuelco conceptual propuesto por la lectura de Pascal Sévérac consiste en subrayar una simetría muy poco percibida, aquella por la cual Spinoza define la potencia de actuar como poder de afectar y

34. “La fuerza de una pasión, o afecto, puede superar a las demás acciones de un hombre, o su potencia, a tal punto que el afecto se fije en él de una manera tenaz” (*Ética*, IV, 6).

35. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, chapitre IV, “Une théorie de l’occupation de l’esprit”.

de ser afectado. Seguramente es la connotación de pasividad que entra en la idea de “ser afectado” lo que ha ocultado durante mucho tiempo esta simetría de la potencia, espontáneamente comprendida solo como poder de afectar. Se incluye así en la potencia, y con pleno derecho, el haberse vuelto sensible a una gran variedad de afecciones y haber abierto ampliamente el campo de las afectabilidades –podría mencionarse el escolio dietético³⁶ en el que Spinoza recomienda proveer al cuerpo de todos los aportes variados que corresponden a la complejidad de su estructura, alimentos sabrosos, por supuesto, pero también fragancias agradables, sonidos melodiosos, diversos placeres para los ojos, etc. La alienación es la fijación, indigentes exigencias del cuerpo, espectro angosto de las cosas ofrecidas al deseo, repertorio de alegría apenas abierto, obsesiones y monomanías que retienen a la potencia en un solo lugar e impiden sus despliegues. Eso es la alienación, no la pérdida, sino el cierre y el estrechamiento. Y el devenir ortogonal es reensanchamiento a través del comienzo de la desfijación.

La historia como descontento (perturbaciones y reconfiguraciones del paisaje de clase)

Se puede tomar solo la perpendicular, pero dejando la sociedad (o la parte de la sociedad que uno ya no quiere) detrás de sí. Tal como era, y tal como sigue siendo. Solo los devenires ortogonales colectivos le cambian la cara. ¿Pero de dónde puede venir ahora la perpendicular de masas, y qué es lo que puede poner de nuevo en movimiento la historia del capitalismo? El marxismo tradicionalmente respondía: el choque capital-trabajo. ¿Pero qué queda de él? ¡Ciertamente nada! Escenas como las que nos repone François Ruffin lo recuerdan furiosamente:³⁷ cuando los obreros de un subcontratista de LVMH amenazados de deslocalización desembaracan en la asamblea general del grupo ordenante, en un cara a cara físico con la dirección que presenta a sus

36. *Ética*, IV, 45, corolario II, escolio.

37. François Ruffin, *La guerre des classes*, Fayard, 2008.

accionistas el rendimiento de sus capitales propios, sus dividendos y el recorrido deslumbrante de la cotización bursátil, se nos muestra una escena marxiana casi pura. Pero sorprendentemente es una escena cada vez más rara, aunque nos parezca que el capitalismo neoliberal está en plena involución hacia sus brutalidades originarias. Y es cierto que en numerosos aspectos esta regresión hacia su prototipia primera es muy real. En numerosos aspectos, pero no en todos. Pues el paisaje social del capitalismo también ha mutado profundamente en otros aspectos. Desde el momento en que para ser “el hombre del capital”, el directivo de empresa devino él mismo asalariado, la teoría marxista original se ha encontrado en dificultades. Y estas dificultades no han cesado de crecer a partir de lo que podría llamarse la difusión ejecutivista,³⁸ es decir por el número creciente de asalariados que han pasado en parte simbólicamente “del lado del capital”.

¿Qué puede significar “pasar simbólicamente del lado del capital” cuando no se pertenece materialmente al capital, sino que el individuo concernido ve su compuesto afectivo salarial mayoritariamente desplazado del lado alegre y aporta con empeño su potencia de actuar a la empresa, es decir en definitiva al deseo del capital? La dificultad surge todavía por el hecho de que este pasaje no es una cuestión de todo o nada, sino que conoce grados, que uno puede por otra parte agrupar en un continuum que va de lo más bajo –el asalariado renuente que hará lo mínimo y a desgano– a lo más alto –aquel que, aunque más no fuese a título instrumental, consagra la totalidad de su vida de trabajo, a veces incluso de su vida a secas, a la realización del proyecto de la empresa. El paisaje de clase es en este sentido el correspondiente recíproco del paisaje pasional de los asalariados: refleja todos sus enriquecimientos y ha perdido sus simplezas primeras. Por eso de aquí en más resulta perturbado por el gradiente del compromiso salarial –que es en última instancia un gradiente afectivo, un gradiente de la alegría (o de la tristeza) de vivir la vida de asalariado. Aquí es donde Spinoza se encuentra con Marx –y lo

38. Tomando el término de Gérard Duménil et Dominique Lévy, ver *Économie marxiste du capitalisme*, op. cit.

modifica–, pues la cuestión puede expresarse sintéticamente tomando simultáneamente de los léxicos de ambos: pasar simbólicamente del lado del capital es tener “la subsunción real” alegre.

¿Qué queda entonces de las demarcaciones francas del antiguo antagonismo de clase? ¿Es posible considerar despreciable el compromiso vivido de los individuos por la simple razón de que no sería más que superficialidad “subjetivista”, allí donde solo cuentan las condiciones materiales objetivas? Ciertamente no, pues aunque se experimenten individualmente, los afectos no tienen nada de subjetivo: son objetivamente causados y producen también objetivamente los movimientos del conatus –y el propósito de Spinoza era justamente tratarlos “como propiedades que pertenecen [a la naturaleza humana], como pertenecen a la naturaleza el aire, el frío, la tempestad, el trueno [...] que, por nefastos que sean, son no obstante necesarios y tienen causas determinadas”.³⁹ La relación subjetiva del asalariado con su situación salarial es objetivamente producida. Por eso la condición salarial *en sí misma* –el hecho bruto de la venta de la fuerza de trabajo a un empleador capitalista– no agota el contenido objetivo de la vida salarial, como lo demuestra por el absurdo el caso límite del PDG⁴⁰ asalariado⁴¹ –pero un caso límite al cual se pasa *sin solución de continuidad* a partir de los casos ordinarios.

Por profunda que sea, esta perturbación del paisaje de clase originario no impide toda reconfiguración antagónica –y por consiguiente toda nueva puesta en marcha de la historia, o más exactamente de una posible historia de superación del capitalismo. Pero una historia abierta, todavía no escrita y sin ninguna garantía teleológica. Sobre todo una historia cuyo antagonismo motor ya no puede ser tan sencillamente el “del capital y del trabajo”... y esto aunque le tocara de-

39. *TP*, I, 4.

40. Sigla de uso común en Francia: presidente y director general de una empresa [N. del T.].

41. Esto sin tomar en cuenta las evoluciones más recientes que tienden precisamente a “desasalarar” al patrón, incrementando los elementos patrimoniales financieros (*stock-options*) en su remuneración, para convertirlo cada vez más en un directivo-accionista (y ya no un directivo asalariado).

rrocar al capital –pero el capital como relación reificada. ¿Cuál podría ser entonces el principio estructurante de este nuevo antagonismo? Una vez más, los afectos, y más precisamente: el choque de los alegres que no quieren cambiar nada, o que quieren más de lo mismo, y de los descontentos que quieren otra cosa. El descontento: he allí la fuerza histórica afectiva capaz de hacer que se bifurque el curso de las cosas. Como toda la vida social, la historia, que no es más que su despliegue temporal, funciona con afectos, pero la historia específicamente “bifurcadora”, funciona específicamente con afectos coléricos. La multitud capaz de concentrar suficiente potencia como para operar los grandes derrocamientos, es la multitud de los descontentos. Al contrario de lo que se empeña en pretender una cierta sociología deseosa de dar vuelta la página del marxismo para abrazar mejor los aires del tiempo liberal, nada impide continuar hablando de clases. En efecto, siempre hay clases, pues una comunidad o una proximidad de experiencias, tales que estas experiencias están fuertemente determinadas por la situación social de los individuos, determinan por eso mismo una comunidad o una proximidad de las maneras de sentir, juzgar y desear. Pero esta definición de las clases no coincide tan bien con la simpleza del esquema bipolar inicial, pues la pertenencia en sí al “asalariado” (la clase “trabajo”) ya no es tan fuertemente determinante como lo fue, y sobre todo no tiene la homogeneidad que constituía su (posible) fuerza motriz histórica. Sin embargo, esta fragmentación relativa de la estructura de clase y la perturbación del paisaje social que resulta de ella no impiden en absoluto que se operen nuevas homogeneizaciones, pero según otros principios. Y en particular según el principio afectivo del descontento. La perspectiva de una lucha de clases en el sentido no de la tensión latente y estabilizada, sino del enfrentamiento abierto, no desaparecido en absoluto, pero ha cambiado de contenidos y de recortes: es la lucha de clases afectiva(s). Contrariamente a lo que se podría creer, decirlo de esta manera no es simplemente rendir un cosmético homenaje verbal a Marx para eludirlo mejor, pues los afectos comunes no caen del cielo, y hace falta preguntarse qué afección

común antecedente los ha producido. En el caso que nos ocupa, hay que buscar del lado del capital, no tanto como clase antagonista, cuyo núcleo duro sigue siendo muy identificable, pero cuyos contornos y periferia se han vuelto más borrosos, sino como relación social, y finalmente como forma misma de la vida social.

Ahora bien, la paradoja contemporánea del capitalismo se sostiene en que, en el momento mismo en que se esfuerza por sofisticar sus métodos para desarrollar el salariado contento, maltrata a escalas e intensidades inauditas desde hace decenios. Deviniendo odiable mientras se esfuerza en volverse amable, el capitalismo esparce el descontento y alimenta “el afecto común por el cual una multitud podría llegar a reunirse”.⁴² Del dicho al hecho hay evidentemente mucho trecho, y toda la sociología política se nos viene a la memoria cuando se trata de pensar las condiciones políticas e institucionales muy particulares bajo las cuales los descontentos aislados llegan a formar coalescencia y a adquirir la consistencia de una fuerza de cambio histórico.⁴³ Pero al menos es un hecho que las tensiones cada vez más violentas de la valorización del capital se esparcen hasta en las clases de esos “asalariados del lado del capital”, a riesgo de hacerlos cambiar de orilla. La generalización del maltrato capitalista, cuando llega a concernir a los asalariados más inclinados hasta el momento al compromiso, alimenta en efecto una tendencia a la re-ocurrencia “marxiana” de su situación material y de su situación afectiva, es decir a la repertenencia plena y completa a los asalariados canónicos. En suma, el ascenso del descontento a partir de las capas más dominadas de los asalariados, en las cuales debería haber permanecido confinado, tiene por efecto producir una suerte de “repurificación” de la situación de clase y de restauración de su paisaje originario. Es entonces la clase homogénea, y en extensión, de los descontentos, lo que amenaza con volverse contra el capitalismo — volver a poner la historia en marcha.

42. Para parafrasear *TP*, VI, 1.

43. Ver por ejemplo Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Presses de Sciences-Po, 1992.

Comunismo... ¿deseo y servidumbre!

De llegar esta clase coyunturalmente reconstituida a voltear el orden capitalista y sustituirlo por nuevas formas sociales de la producción como la recomuna, ¿acabaría no obstante con la figura del deseo-amo? Es de creer que no. En primer lugar, porque la proposición hecha por uno a una comunidad-a-constituir tomará probablemente su lugar. Después, porque la necesidad de componer potencias plantea sin cesar la cuestión de las relaciones bajo las cuales se efectúa dicha composición, simétricas o asimétricas, planas o verticalizadas (jerarquizadas), y porque la división del trabajo, *en sí*, tuerce de entrada la composición en el sentido de la asimetría jerárquica. Ahora bien, la división(-composición) del trabajo es nuestro horizonte, aunque más no fuera bajo el efecto de la ambición como deseo de *amplias* miras (*amplias*, es decir más allá de sus solas posibilidades individuales). Sin duda no es casual que Marx le haya dedicado toda su atención política –y no solamente de economista. En este sentido, hay razones para lamentar aquellas lecturas demasiado rápidas que pretendieron situar la cuestión de las relaciones de poder capitalistas en la órbita exclusiva del régimen de propiedad de los medios de producción, olvidando la división del trabajo, cuyos efectos poderosamente estructurantes son sin embargo señalados tanto en *La ideología alemana* como en *El capital*.⁴⁴ ¿Quién negaría que la propiedad privada del capital tiene efectos? Pero para que estos efectos sean asimétricos, la propiedad privada tiene el carácter de una condición necesaria pero no suficiente –¿cambió algo en las relaciones sociales de producción la propiedad integralmente estatal de los medios de producción en URSS? Lenin no dudaba en reconocer en el naciente fordismo un modelo de organización industrial, en lo que se refiere a la experiencia de los soviets, no habrá durado más de un año... Es la división del trabajo, explica Marx, lo que secreta poder *endógenamente*, y esto por el solo hecho de que reserva para algunas de sus posiciones las tareas particulares

44. Principalmente los capítulos XIV y XV del Libro I.

de la coordinación o de la síntesis-totalización de informaciones de las cuales los otros productores solo tienen una visión parcelaria –y el poder nace de esas asimetrías funcionales e informacionales. Esta versión del renacimiento constante del poder en la producción colectiva tiene al menos la ventaja de desengañarnos seriamente en cuanto a las virtudes de la sola transformación del régimen de propiedad, cuya forma capitalista está claro que debe imperativamente ser deshecha... pero sin eximirnos de inventar “la siguiente”.

Uno esperaría menos de Spinoza en este terreno, y sin embargo él también se interesó por la división del trabajo. Significativamente, le consagra sus primeras reflexiones en cuanto a lo que mantiene unidos a los hombres y los hace formar comunidad –se trata del capítulo V del *Tratado teológico-político*.⁴⁵ La división del trabajo es entonces lo mejor que tienen los hombres, suerte de necesidad que, recordándoles que “nada es más útil al hombre que el hombre”,⁴⁶ empuja a unos hacia otros; y también lo peor que tienen, puesto que en las composiciones de potencia entran siempre armados desigualmente, asimetría que está en la base de todas las capturas. Entran también desigualmente deseantes. Incluso en las asociaciones *a priori* más paritarias, uno quiere más que los otros. Quiere más el objeto de la asociación, está más intensamente interesado en él, quiere más sus beneficios –pues siempre hay beneficios que tomar. No todas las actividades caen dentro de la economía monetaria, pero no hay una sola que sea exterior a la economía de la alegría. El conatus es fuerza deseante, y el deseo está constitutivamente interesado en su objeto –otra manera de decir en busca de alegría. Por ser susceptibles de muchas otras formas además de la monetaria, los beneficios de alegría son el *telos* mismo de la acción, o bien su sanción, es decir lo que determinará a seguir llevándola

45. Estamos en deuda con Pierre-François Moreau por haber insistido en el hecho de que, fuera de los capítulos XVI y XVII, consagrados explícitamente al “contrato”, el capítulo V ofrece el bosquejo de un modelo alternativo de constitución del Estado, que además es endógeno. Ver Pierre-François Moreau, “Les deux genèses de l’État dans le *Traité théologico-politique*”, en Spinoza, *État et religion*, ENS Éditions, 2005.

46. *Ética*, IV, 18, escolio.

a cabo o a abandonarla. El beneficio monetario no es entonces más que un caso de una economía general de la alegría en la cual busca sus senderos toda acción, individual o colectiva, que necesariamente está inmersa en ella. Las coacciones sobre la acción colectiva que resultan de ello son especialmente fuertes cuando dicha acción busca alegrías extrínsecas, alegrías no ligadas al logro del objeto de la empresa en sí mismo, al disfrute del objeto en tanto que tal, sino a su obtención *bajo la mirada de los otros*, o más aún, cuando el objeto mismo es el logro de algo *de cara a la opinión*, es decir cuando la empresa se vuelca en esa economía de la alegría particular que es la economía del reconocimiento. A la inversa de la economía (no-capitalista) de la alegría intrínseca, disfrute no rival del objeto colectivamente producido, la economía de la alegría extrínseca permanece diferencial y competitiva. Las empresas colectivas ven entonces su cohesión constantemente amenazada por los deseos de acaparamiento monopolístico cuyo objeto lo constituyen las alegrías extrínsecas, alegría de contemplación de sí como causa de la alegría de los otros. “Porque [dicha alegría] se reproduce cada vez que el hombre considera sus propias virtudes, es decir su potencia de actuar, cada uno se afana en contar sus gestas y en exponer ostensiblemente sus fuerzas físicas y morales; es por esta razón también que los hombres se resultan mutuamente fastidiosos”.⁴⁷ Llevando el propósito de Spinoza más allá de lo que dice textualmente, se podría precisar que lo fastidioso no es solamente lo que pertenece a la fanfarroneada, sino también a la captación individual indebida de los beneficios alegres (extrínsecos) de la acción colectiva, y a las luchas que pueden seguirse de eso. Nada es tan fácil, por otra parte, como engañarse a sí mismo en cuanto a la propia potencia, por ejemplo adjudicándose la totalidad del producto al cual han contribuido sin embargo terceras potencias añadidas a la propia. La obra es colectiva, pero es mi obra... Y la captura es en su esencia captación *atributiva*.

Por ende, una hipotética salida del capitalismo y de su economía de la alegría monetaria no libera en absoluto de los intereses de la

47. *Ética*, III, 55, escolio, la traducción de Robert Misrahi es aquí ligeramente modificada por la de Bernard Pautrat.

captura, integralmente prorrogados por la economía no monetaria del reconocimiento. El paralelismo formal de estas dos economías de la alegría es por otra parte sorprendente: en todos los casos se trata de agregar potencia a la propia para incrementar el efecto producido y el beneficio alegre extrínseco que lo acompaña –ofrecido entonces a la captura. Aquel que entra en la asociación deseando de manera superior, que imagina más que los demás los beneficios de reconocimiento de la obra colectiva y más los quiere, ese es el apropiador en potencia, aspirante-monopolista de alegría extrínsecas, nueva figura del deseo reconstituido fuera de las estructuras formales de la captura, las de los diversos patronazgos, y a partir de un fondo de compromiso paritario –pero que solo era aparente: pues las intensidades de deseo diferían. Así entonces, incluso fuera de las relaciones sociales que instituyen formalmente la captura, la dinámica de los intereses pasionales es suficientemente potente como para volver a crear lo que la asociación pretendía evitar, y es permanente el riesgo de que entre los asociados se encuentre uno que se proponga “tomar las cosas en sus manos”, declaración que sus co-asociados no deberían escuchar sin temor, pues –hay que leerla en su literalidad– es anuncio de pronación, de toma para sí y de acaparamiento, el proyecto mismo de un deseo apropiador destinado a mutar rápidamente en deseo director.

Habiendo comenzado con un inciso kantiano, en la máxima que prohíbe reducir al hombre al estado de medio, podríamos terminar de la misma manera y preguntar “qué nos está permitido esperar” en materia de captura y de emancipación. Es una cuestión con la cual conviene ser claro: las decepciones son dolorosas en proporción a las esperanzas que las habían precedido, y huelga decir que la idea comunista o la idea de ruptura con el capitalismo ha estado sobrecargada de ellas; es también una manera de no perder de vista esa cruda virtud intelectual del materialismo de la cual Althusser decía que consiste “en no contar cuentos”.⁴⁸ Spinoza ya daba de ella su propia versión al invitar a tomar a los hombres “tales como son, y no tales como [se]

48. Citado por Clément Rosset en *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Minuit, 1992, p. 22.

quisiera que sean”,⁴⁹ precaución cuya ignorancia condena en política a no escribir más que una “quimera, buena para instituirse en la isla de Utopía o en la edad de oro de los Poetas, es decir precisamente allí donde no se necesita en absoluto”.⁵⁰ El sentido de esta advertencia es de lo más claro: aunque bajo otro modo, el comunismo debe contar, tanto como el capitalismo, con el deseo y las pasiones, es decir con la “fuerza de los afectos”, tal que constituye no el horizonte de la rareza particular de la servidumbre voluntaria, sino la permanencia de la universal “servidumbre humana”.⁵¹ Casi negativamente, tan lejana nos parece su condición de posibilidad real, es también Spinoza quien nos da quizás la definición del comunismo verdadero: la explotación pasional llega a su fin cuando los hombres saben dirigir sus deseos comunes –y formar empresa, pero empresa comunista– hacia objetos que ya no son materia para capturas unilaterales, es decir cuando comprenden que el verdadero bien es aquel del que hay que anhelar que los otros lo posean al mismo tiempo que uno. Así sucede con la razón, por ejemplo, que todos deben querer que la posea el mayor número posible, puesto que “los hombres, en tanto que viven bajo la conducción de la razón, son supremamente útiles a los hombres”.⁵² Pero esta redirección del deseo y esta comprensión de las cosas son el objeto mismo de la *Ética*, y Spinoza no oculta que “el camino es escarpado”.⁵³

“Una vida humana”

Y es poco decir, en efecto, puesto que ella supone a los hombres no bajo el dominio de las pasiones, sino conducidos por la razón. *Ex ductu rationis*, los hombres saben querer para los otros sin restricción las alegrías que buscan para sí mismos y “no persiguen nada para sí

49. *TP*, I, 1.

50. *Id.*

51. Que da su título a la cuarta parte de la *Ética*.

52. *Ética*, IV, 37, primera demostración.

53. *Ética*, V, 42, escolio.

mismos que no deseen también para los otros”.⁵⁴ Ahora bien, tal es justamente la fórmula más elevada del comunismo, asentada sobre la no rivalidad generalizada de los (verdaderos) bienes, ofrecidos por ello a la producción y al disfrute auténticamente comunes, es decir desembarazados de los deseos individuales de captura que de lo contrario la vida pasional no cesa de volver a crear. Solo la no rivalidad nos salva verdaderamente de la figura del deseo-amo. Pero ella exige que los hombres vivan bajo la conducción de la razón, y no hay allí una hipótesis menor. El derrocamiento del capitalismo no alcanza en sí mismo para satisfacerla, pues si las estructuras sociales del capitalismo llevan la captura a un punto extremo, aprovechan ampliamente recursos de la vida pasional que las preexistían –y que las sobrevivirán. Al ver cómo renace de manera endógena de las situaciones pensadas *a priori* para evitarla, uno terminaría por decirse que *la estructura formal de la captura* debe tener ella misma una especie de conatus –digamos, de manera menos alusiva, que es un atractor muy potente de la vida pasional, lo cual se demuestra en los casos extremos en que le toca en suerte... a quien ni siquiera la ha pedido, a la manera del naufrago de Pascal, convertido en rey por los habitantes de la isla donde fue a parar.⁵⁵ Esta es la razón por la cual, volteado (hipotéticamente) el capitalismo, el comunismo verdadero no adviene no obstante *por el mismo hecho*, al menos si entendemos por él la liberación definitiva respecto de la figura del deseo-amo.

Por eso “la libre realización de cada uno, condición de la libre realización de todos”, es un asunto menos sencillo de lo que sugieren Marx y Engels en el *Manifiesto*, y el mejor medio de salvar la idea de emancipación es sin duda romper con la idea del gran día de la emancipación, irrupción repentina y milagrosa de un orden de relaciones humanas y sociales totalmente distintas. Que no puedan devenir *totalmente* distintas de un día para el otro, no impide que puedan devenir distintas, e incluso significativamente distintas. Pues la disyunción radical de la vida bajo la conducción

54. *Ética*, IV, 18, escolio.

55. Pascal, “Premier discours”, en *Trois discours sur la condition des grands*, *op. cit.*

de la razón y de la vida bajo el dominio de las pasiones, no implica que en el registro de esta última todo sea equivalente, ni que todo se indiferencie del lado “malo” del corte. La servidumbre de la condición pasional –es en efecto servidumbre, puesto que es heterodeterminación, apego a causas y cosas exteriores– no es contradictoria con la diversidad de los agenciamientos institucionales en los cuales son vertidas las pasiones humanas, por eso ya siempre pasiones sociales. Y los agenciamientos no son equivalentes. Diversamente informadas por las estructuras y las instituciones, las pasiones en interacción y en composición determinan posibilidades contrastantes de potencia, de deseo y de alegría. Una Ciudad cuyos agenciamientos institucionales no hacen andar a los sujetos sino por el temor, y donde “la paz depende de la inercia de sujetos conducidos como ganado para que no aprendan nada más que la esclavitud, merece el nombre de soledad más que el de ‘Ciudad’”.⁵⁶ El yugo de los afectos tristes no es menos yugo que el de los afectos alegres, pero es... triste –lo cual no constituye una diferencia menor. Ni la misma forma de vida. Pues los sujetos conducidos por el miedo están fijados, individual y colectivamente, a los niveles más bajos de potencia, y la comparación entre una multitud conducida por la esperanza más que por el temor, y una multitud sometida por el temor más que por la esperanza, es inmediata: “Una se aboca a cultivar la vida, la otra solamente a evitar la muerte”.⁵⁷ He allí entonces por dónde pasa la jerarquización de los diferentes regímenes de la vida pasional colectiva: no por el relajamiento de la servidumbre de las pasiones, sino por el juego diversamente alegrante y potenciante de sus informaciones institucionales. “Por consiguiente, cuando decimos que el mejor Estado es aquel en que los hombres pasan su vida en la concordia, entiendo por eso una vida humana, la cual se define no por la sola circulación de la sangre y por las demás funciones comunes

56. *TP*, V, 4, me tomo aquí la libertad de modificar la traducción de Charles Ramond, restituyendo la “soledad” de Appuhn en lugar de su elección de la palabra “desierto”.

57. *TP*, V, 6.

a todos los animales, sino ante todo por la razón, auténtica virtud del alma y su verdadera vida”.⁵⁸

La salida de las relaciones sociales del capitalismo no nos saca de la servidumbre pasional. No nos libera por sí misma de la violencia desordenada del deseo y de los esfuerzos de potencia. Y es quizás en este punto preciso que el realismo spinoziano de las pasiones es más útil para la utopía marxiana: para desencantarla. La extinción de la política por la disolución definitiva de las clases y de su conflicto, la superación de todos los antagonismos por el triunfo del proletariado, esa no-clase despojada de todo interés de clase, son fantasmagorías post-políticas, quizás el error antropológico más profundo de Marx,⁵⁹ aquel que consiste en soñar con una erradicación definitiva de la violencia, cuando no hay más horizonte que buscar sus formaciones menos destructivas. Spinoza nos señala que si los hombres fueran Sabios, es decir se condujeran todos por la razón, no tendrían necesidad ni de leyes ni de instituciones políticas. Pero precisamente, sabios no son... Es por eso que no tienen más opción que contar con los movimientos pasionales del conatus que, por sí mismo, “no excluye ni los conflictos, ni los odios, ni la cólera, ni los ardides, ni absolutamente nada de lo que el apetito aconseja”.⁶⁰ Ni la superación del capitalismo, ni tampoco la recomuna, nos liberan de esta parte de violencia, ni nos eximen de reinventarle regulaciones institucionales. Es por eso que, si uno decide otorgarle el sentido de la emancipación radical, hace falta entonces reconocer que el comunismo es una larga paciencia, un esfuerzo continuo, y quizás solamente, para hablar una vez más como Kant, una idea reguladora. No hablemos tampoco de una emancipación que, según las ilusiones de la subjetividad, significaría soberanía de un yo perfectamente autónomo: la exodeterminación pasional es nuestra inexorable condición. Y no soñemos más tampoco con la abolición definitiva de las relaciones de dependencia. Es imposible que el interés de uno nunca se halle con

58. *TP*, V, 5.

59. Karl Marx, *Philosophie*, op. cit., p. 106.

60. *TP*, II, 8.

que debe pasar por otro, y que no resulte de allí algún efecto de dominación: los intereses amorosos, sea bajo la forma del eros o bien del deseo de reconocimiento, pasan por definición por terceros elegidos, individuales o colectivos. Esos intereses-deseos, expresión misma de la lógica amorosa del conatus y de su servidumbre pasional, abren sus caminos imperiosamente, a veces violentamente, y ni las transformaciones de las formas de propiedad, ni la generalización de las relaciones de asociación, podrían desarmarlos completamente. Si el verdadero comunismo consiste en la vía *ex ductu rationis*, más vale reconocer que es un horizonte y renunciar a tiempo a las ilusiones de una sociedad radiante.

Pero la renuncia al *telos* no es renuncia a todos los progresos que pueden efectuarse en su dirección. Todas las reconfiguraciones del régimen de las pasiones que tienen por efecto hacer retroceder un poco más la figura de la captura son bienvenidas. ¿Cuáles son los agenciamientos de la vida colectiva que maximizan las efectuaciones de nuestras potencias de actuar y de nuestras potencias de pensar? Tal es exactamente la cuestión del *Tratado político*, en ese sentido el primer manifiesto realista, no del partido, sino de la vida comunista. Pues otro nombre de la vida comunista podría ser democracia radical. Ahora bien, esta cuestión no cesa de recorrer todo el *Tratado*, generalmente entre líneas, o si se quiere en filigrana, pero no obstante de manera muy presente, puesto que Spinoza no cesa de reconducir todos los hechos de poder, es decir de captura, a la potencia inmanente de la multitud. No hay *potestas* que no emane de la *potentia (multitudinis)*⁶¹ –pero bajo la forma del desvío y en provecho del más potente de los deseos-amos, el deseo del soberano. Ahora bien, de todos los regímenes, solo la democracia organiza los reencuentros de la multitud y de su propia potencia.⁶² “Paso finalmente a este tercer

61. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982 (réédition Éditions Amsterdam, 2006).

62. Podría hallarse incoherente el hecho de que se retome aquí, después de haberlo excluido más arriba, el esquema de la de-separación de un cuerpo con su potencia. Pero

tipo de Estado, absoluto en todo, al que llamamos ‘democrático’⁶³ así comienza el capítulo XI del *Tratado político*... capítulo inacabado que se nos deja como una suerte de obertura a la vez opaca y vertiginosa. *Omino absolutum imperium*: Spinoza no acostumbra lanzar palabras a la ligera, y uno presiente que la promesa de “el Estado absoluto en todo” no es sino la de la multitud de nuevo soberana. El carácter inacabado del *Tratado* nos deja a cargo de conocer las condiciones y de inventar los caminos de esta parusía de la soberanía o, para decirlo de otra manera, de encontrar, para instalarlo finalmente en la duración, ese momento-flash, “original”, por supuesto que ficticio pero conceptualmente significativo, en que la multitud manifiesta su potencia soberana... antes de ser inmediatamente desposeída por la operación de todos los mecanismos de la captura y la constitución de las estructuras verticales del poder. Bajo el deseo-amo principal, el del soberano, otros deseos-amos han hecho eclosión y reproducido su gesto captador –que todas las estructuras sociales favorecen, por no decir nada de las dinámicas espontáneas de la vida pasional. Que los puños de hierro de la coerción bruta y de los diversos sometimientos patronales hayan mutado, trabajo epithumogénico de por medio, en sujeciones alegres, es evidentemente un progreso, pero un progreso de segundo orden en el seno de lo mismo –lo mismo del deseo-amo y de la captura. Es decir de la misma explotación pasional. Ahora bien, por más atavíos alegres que se esfuerce por obsequiarse, con el fin de maximizar su propia eficacia, por otra parte, la explotación pasional es por definición fijación de las potencias de actuar enroladas a las finalidades y los objetos intermediarios asignados por el deseo-amo, y por lo tanto impotenciación relativa. Liberar tanto como se pueda, e incluso si la emancipación definitiva no es más que

en este caso se trata del cuerpo social, y esta de-separación es considerada aquí desde el punto de vista *de las partes* en tanto que se hacen una idea del todo en el cual se encuentran incluidas. Incluso si, como todo cuerpo, el cuerpo social no hace nunca sino lo que puede, ni más ni menos, sigue teniendo sentido para los hombres considerar que su actuar colectivo y sus productos se les escapan –y desear recuperar un cierto grado de control sobre ellos.

63. *TP*, XI, 1.

una línea de horizonte, a los individuos de la tutela, triste o alegre, de los deseos-amos, no es solamente acabar con las asimetrías de la captura y su cortejo de dominaciones, sino también reabrir el espectro de las posibilidades ofrecidas a sus efectuaciones de potencia. La alienación no tiene afuera puesto que estamos condenados a la exodeterminación, está claro, pero sus formas no son todas equivalentes. Algunas devuelven a los individuos amplitudes más grandes para desear y disfrutar, desligándolos de las ideas fijas de deseos-amos bajo las cuales otros los fuerzan a vivir. La vida común no es una elección que los hombres tendrían la libertad de no hacer, las fuerzas endógenas de sus vidas pasionales los conducen necesariamente a ella,⁶⁴ comenzando por las de los requisitos de la vida material por reproducir. Pero las relaciones bajo las cuales esta vida común llega a agenciarse no están escritas de antemano ni para la eternidad, y está permitido preferir algunas antes que otras. Su invención y su producción en el real de la historia es el efecto imprevisible de las dinámicas de la vida pasional colectiva –conocida también con el nombre de política. Si la idea de progreso tiene un sentido, no puede ser sino el enriquecimiento de la vida en afectos alegres, y luego entre ellos, aquellos que amplían el campo de las posibilidades ofrecidas a nuestras efectuaciones de potencia y las conducen a orientarse hacia “el verdadero bien”: “entiendo por eso una vida humana”.

64. *Ét.*, IV, 37, escolios I y II; *TTP*, V, 7; *TP*, II, 15.

Esta edición de 1200 ejemplares se terminó
de imprimir en Gráfica MPS SRL, en
setiembre de 2015 en Santiago del Estero
338, Gerli, Lanús, Argentina.