



La multitud y su límite: ontología del común y economía de la deuda

The multitude and its limit: ontology of the common and economics of debt

Luis Alberto Jiménez Morales¹

Universidad Autónoma Metropolitana

Correo Electrónico: ljimenezm@correo.xoc.uam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9279-8854>

69

Resumen

Este artículo analiza críticamente el concepto de multitud en el pensamiento de Antonio Negri y Michael Hardt, con el objetivo de examinar los límites contemporáneos de la producción de lo común en el capitalismo cognitivo-financiero. A partir de una reconstrucción de la ontología de la multitud — arraigada en una lectura spinoziana de la potencia, el *conatus* y la singularidad —, se sostiene

¹Luis Alberto Jiménez Morales es doctor en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Ha realizado estancias de investigación en Italia y cuenta con formación en teoría política clásica y contemporánea, fenomenología, marxismo y pensamiento italiano contemporáneo.

Se desempeña como profesor-investigador en instituciones de educación superior en México, donde imparte docencia en licenciatura, maestría y doctorado en áreas vinculadas con filosofía política, teoría social, sociología del trabajo, subjetividad y metodología de la investigación. Ha sido profesor asociado de en la Universidad Autónoma Metropolitana.

Es autor de artículos y reseñas publicados en revistas académicas arbitradas nacionales e internacionales, entre las que destacan trabajos sobre Spinoza, Hobbes, Marx, Negri, y Agamben. Sus líneas de investigación actuales se centran en la ontología política, el capitalismo cognitivo, la producción de subjetividad y los procesos de subjetivación.

Correo electrónico:



ARTÍCULO

que la multitud constituye una figura política de la cooperación social y del trabajo vivo que desborda las formas modernas de soberanía, representación y pueblo. Sin embargo, se argumenta que esta potencia no es ilimitada: bajo el neoliberalismo, la cooperación social y el *general intellect* se convierten simultáneamente en fuentes de productividad y en objetos privilegiados de captura. En diálogo con la crítica de Maurizio Lazzarato, el artículo plantea que la economía de la deuda opera como el dispositivo central de esta captura, organizando la subjetividad y la temporalidad. Finalmente, se propone una micropolítica del común, en diálogo con Nietzsche, como una praxis situada orientada a sustraer la producción de subjetividad de la captura financiera sin recaer en soluciones soberanas.

70

Palabras clave: Multitud; Común; Producción biopolítica; Economía de la deuda; Subjetividad.

Abstract

This article offers a critical analysis of the concept of the multitude in the work of Antonio Negri and Michael Hardt in order to examine the contemporary limits of producing the common within cognitive-financial capitalism. By reconstructing the ontology of the multitude—grounded in a Spinozist reading of *potentia*, *conatus*, and singularity—the article argues that the multitude constitutes a political figure of social cooperation and living labor that exceeds modern forms of sovereignty,



ARTÍCULO

representation, and “the people.” However, this political ontology is not unlimited. Under neoliberal conditions, social cooperation and the general intellect become simultaneously sources of productivity and privileged objects of capture. Drawing on Maurizio Lazzarato’s critique, the article proposes that the debt economy operates as the central dispositif of this capture by organizing subjectivity and temporality. Debt thus functions as an internal limit of the multitude, translating the power of the common into moral obligation and anticipatory obedience. Finally, the article advances a micropolitics of the common, in dialogue with Nietzsche, as a situated praxis aimed at subtracting subjectivity from financial capture without reverting to sovereign solutions.

71

Keywords: Multitude; Common; Biopolitical production; Debt economy; Subjectivity.

Introducción

Reconocer que el capital es una relación social implica asumir que su reproducción depende de la producción de formas de vida, conductas y temporalidades. Entonces, si el capital se reproduce mediante la creación de plusvalor, su eficacia contemporánea ya no se limita a la fábrica ni a la mercancía, sino que se encuentra inmersa en el tejido social completo por medio de comunicación, afectos, cooperación y subjetividad. Metodológicamente, comenzar con el capital como



ARTÍCULO

relación social permite analizar la producción biopolítica como el terreno en el que la dominación y la resistencia coinciden. El poder no se impone solamente sobre sujetos, sino que captura potencias previas (Foucault, 2011).

En este horizonte se inscribe el concepto de multitud en Antonio Negri y Michael Hardt. Lejos de ser una categoría sociológica, la multitud designa una ontología política de la potencia. Es una composición abierta de singularidades que produce lo común y resiste a la unidad. El concepto se consolida en la trilogía *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth*, pero su arquitectura filosófica se remonta a la lectura spinoziana de Negri, particularmente en *La anomalía salvaje* y sus ensayos sobre el pensamiento spinoziano, donde la potencia se comprende como productividad inmanente del ser y como fuerza constituyente (Negri, 2021b; Berardi, 2012). En la época del trabajo inmaterial y la producción biopolítica, la multitud nombra así a la figura política de la cooperación social. El trabajo vivo excede las fronteras de la fábrica y produce directamente relaciones sociales, lenguajes y mundos.

No obstante, el problema central de este artículo es que la potencia del común no es ilimitada. La multitud encuentra su límite histórico en las formas contemporáneas de captura que convierten la cooperación en circuitos de valorización. Este límite no deriva de una insuficiencia ontológica de la multitud, sino de la producción biopolítica de nuevas formas de sujeción. Entonces, la hipótesis que recorre este artículo es que la financiarización y la economía de la deuda constituyen un dispositivo privilegiado de captura. A través de la deuda se



ARTÍCULO

organiza el tiempo, moraliza la vida y se traduce la cooperación social en obligación. En este sentido, una lectura del concepto de multitud a través de la economía de la deuda, permite mostrar que el capitalismo contemporáneo gobierna tanto por soberanía como por gubernamentalidad: “No habrá jamás oposición entre el principio de soberanía y las técnicas de gubernamentalidad, entre lo político y la economía” (Lazzarato, 2015, p. 94). El Estado ya no articula la sociedad principalmente mediante derechos, sino a través de obligaciones. “El Estado no ha defendido a la sociedad; al contrario, le ha impuesto pagar, por medio de la fiscalidad y la austeridad, la racionalidad irracional del mercado” (Lazzarato, 2015, pp. 119-120).

Consideramos que el objetivo del artículo sea doble. Por un lado, reconstruir la ontología de la multitud —su raíz spinoziana y la potencia constituyente en el pensamiento de Negri— para comprender por qué la cooperación social aparece como condición de emancipación. Por otro, señalar cómo en el capitalismo cognitivo-financiero, esa misma cooperación es capturada por dispositivos de deuda, evaluación y monetización (plataformas, algoritmos, finanzas), produciendo un sujeto endeudado que representa el límite interno del común. En este punto se vuelve necesario desplazar la cuestión hacia una micropolítica del común. Una praxis situada de reconfiguración de afectos, hábitos y vínculos capaces de sustraer la cooperación a la captura.

El texto se organiza en cinco apartados. El primero desarrolla la ontología de la multitud en Negri a partir de Spinoza (potencia, conatus, singularidad y



ARTÍCULO

producción del común). El segundo sitúa a la multitud en la era del Imperio y la producción biopolítica, mostrando la ambivalencia entre potencia y captura. El tercero examina el pasaje del *general intellect* al capitalismo cognitivo-financiero, con énfasis en la cooperación social como fuerza productiva y en su apropiación mediante dispositivos algorítmicos. El cuarto analiza el sujeto endeudado como figura contemporánea de la sujeción, articulando la economía de la deuda con la producción de subjetividad neoliberal. Finalmente, el quinto propone una micropolítica del común —en diálogo con Nietzsche— como estrategia para sostener la potencia de la multitud sin ignorar su exposición permanente a la captura.

74

I. Ontología de la multitud

El proyecto político de la multitud surge de una oposición histórico-política entre los conceptos de *pueblo* y *multitud* (Hobbes, 2010). El concepto de pueblo remite a la unidad que subsume las diferencias —nación, Estado o soberanía—, por el contrario, la multitud designa una composición abierta de singularidades que se resiste a la unidad (Hardt y Negri, 2004; Virno, 2003; Spinoza, 2010). En el imaginario moderno, el pueblo es el sujeto político de la *representación*, “el pueblo es una forma de soberanía que lucha por reemplazar la autoridad estatal dominante y tomar el poder” (Hardt y Negri, 2004, p. 107). La multitud, emerge como el sujeto de la producción, pero que ha quedado relegada a los márgenes de la política moderna.



ARTÍCULO

Para Negri, la multitud es la producción subjetiva material de una alternativa política, es decir, genera formas alternativas al margen de la figura política del pueblo. Se *produce* y se afirma en el interior del Imperio, resistiendo a través de su poder constituyente (Hardt y Negri, 2014; Hardt y Negri, 2004). Ciertamente, la multitud no se trata solamente de una categoría sociológica, sino ontológica. La multitud es el nombre de la productividad inmanente del ser, es decir, una potencia colectiva que antecede a toda forma de unidad. En este sentido, la lectura que Negri realiza de Spinoza, permite comprender a la multitud como una ontología del *hacer*, en la que la potencia se despliega como una expresión de lo común. Como menciona Negri: “el sujeto es el punto en el cual, en la figura individual o colectiva, la fuerza productiva del ser se muestra como identidad con la constitución de las figuras del ser” (Negri, 2015, p. 454). El pensamiento spinoziano de la potencia no se orienta hacia la individualidad cerrada, sino hacia la *singularidad modal*, es decir, hacia aquella forma de existencia que expresa la potencia infinita del ser en un modo finito. Esta potencia no se agota en la autoconservación, sino que tiende a expandirse, componiendo relaciones, afectos y formas de cooperación.

75

El pensamiento de la potencia como constitución no insiste tanto en la marca de la individualidad como en la de la singularidad modal, de la continua expansión de la potencia y de la tensión epistemológica y ontológica de la composición de lo común (Negri, 2021, p. 76).

Spinoza define la *causa sui* como aquello cuya esencia implica la existencia: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo



ARTÍCULO

mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente” (Spinoza, 2022, p. 55). Por esto, cada modo singular expresa una potencia que no necesita de una trascendencia externa para constituirse. La potencia es causa inmanente de su propia producción. La multitud se expresa como la actualización política de esa metafísica inmanente. Es la potencia común de los cuerpos que cooperan, una especie de *causa sui* colectiva que se produce.

La cuestión del *conatus* en Spinoza remite directamente a la de las singularidades. La permanencia y cambio son explicados por el esfuerzo interno que cada cosa realiza para perseverar en su ser. En *Ética III proposición 6*, Spinoza afirma: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2022: 220). Este esfuerzo no constituye una voluntad abstracta, sino una dinámica ontológica que expresa la potencia del ser. Como señala Aksoy (2021), ontológicamente hablando, el *conatus* spinoziano sostiene que el ser humano, al igual que toda cosa finita, se esfuerza esencialmente por preservar en su existencia.

Ciertamente, el *conatus* no se limita a una tendencia biológica o psicológica de supervivencia, sino que atraviesa a las cosas singulares como expresión de una misma potencia común. “La potencia por la que las cosas singulares —y, por consiguiente, el hombre— conservan su ser es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza” (Spinoza, 2022, p. 317). En el escolio de la proposición 9, Spinoza complementa:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, este no es



ARTÍCULO

otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación (Spinoza, 2022, p. 222).

De este modo, el *conatus*, entendido como potencia activa y relacional, permite a Negri traducir la ontología spinoziana al terreno de la política. El esfuerzo por perseverar en el ser se convierte en una praxis de constitución colectiva, donde el ser no se conserva, sino que se produce.

La fuerza productiva emana desde la infinitud del ser y sólo su organización está dada en el movimiento de lo infinito. Toda subordinación y ordenamiento de la fuerza productiva que no sea propio del movimiento autónomo de su fuerza constitutiva es negatividad, antagonismo, vacío. (Negri, 2015, p. 448).

77

La perseverancia no es mera resistencia, sino una forma de producción de realidad, es decir, la potencia se produce en la creación de mundos. Así, el *conatus* expresa, una relación continua entre lo interior y lo exterior, entre la afección y la acción. No hay una separación entre sujeto y mundo. La potencia de actuar depende de las relaciones que el cuerpo puede sostener con otros cuerpos. Para Curley (1988), el *conatus* es la afirmación de la potencia en relación con aquello que se encuentra fuera del sujeto. En este sentido, la *ética* spinoziana es, como subraya Deleuze, una *ética* de la alegría, pues la alegría el indicio de aumento de la potencia, mientras que la tristeza señala su disminución. La *ética* spinoziana no prescribe normas trascendentes, sino que mide la vida en función de su capacidad de expandirse.



ARTÍCULO

En Negri se encuentra una radicalización política. Si en Spinoza la alegría expresa el aumento de la potencia, en Negri esta alegría se vuelve una fuerza constituyente que impulsa la diferencia y el porvenir: “El ser es tensión temporal. Si la diferencia funda el porvenir, aquí el porvenir funda ontológicamente la diferencia. Esta relación, recíproca, es el tejido de la constitución. Y, entonces, cualitativamente, el ser es emancipación, es decir, de nuevo la perfección tendida hacia el tiempo futuro” (Negri, 2015, p. 455).

De ahí que la actividad del *conatus* no sea solamente interior, sino relacional. Hübner (2018) ha mostrado que la agencia activa del *conatus* no provoca simplemente efectos en relación con su esencia, sino que implica una maximización del poder de actuar, un aumento de la capacidad de relación con otros cuerpos y de producir alegría. Entonces, la cuestión consiste en expandir la potencia y en apartar aquello que la reduce (Carriero, 2011; Bennett, 1984).

78

Spinoza sostiene que las afecciones de la substancia son activas. En *Ética II proposición XVI* señala: “La idea de afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior” (Spinoza, 2022, p. 152). Este argumento suprime la separación entre interioridad y exterioridad, es decir, el cuerpo y el alma se afectan mutuamente en un mismo plano de inmanencia. El alma humana, a través de la afección, percibe su cuerpo y el de otros de un modo confuso, pues todos los cuerpos están en relación con otros cuerpos y están determinados a existir y a obrar de cierta manera (Jabase, 2021).



ARTÍCULO

La perspectiva transindividual crítica de Spinoza comienza demostrando que la idea de un individuo autónomo es, en sí misma, producto de una ignorancia originaria. Los seres humanos no son un reino dentro de un reino, sino que continuamente influyen en sus relaciones con los demás y con el mundo, y son influidos por ellas (Read, 2016, p. 37).

De este modo, la perseverancia del *conatus* depende de la potencia afectiva. El poder de ser afectado y de afectar. Spinoza concibe la autoconservación como un acto activo y dinámico. La esencia afectiva de cada ser se mantiene y se transforma al mismo tiempo. Aksoy considera que “las cosas están decididas a actuar por su *conatus* de manera que aseguren su supervivencia y promuevan su bienestar” (Aksoy, 2021, p. 116). El *conatus* no es mera conservación pasiva, sino afirmación de la potencia de actuar.

79

Aunque Dios —o la Naturaleza— es la causa de todas las cosas, Spinoza deja un espacio para la autodeterminación del sujeto. Las cosas singulares no son meros efectos, sino modos que expresan activamente la potencia infinita. En *Ética IV, proposición 22*, afirma que el esfuerzo por conservarse es la esencia de la misma cosa, y en el *corolario* añade que el esfuerzo de conservación es el primero y único fundamento de la virtud. La virtud no podría definirse por la obediencia a una norma trascendente, sino por la capacidad de perseverar y aumentar la potencia del ser. Lo bueno y lo malo dejan de ser categorías morales trascendentes y se convierten en modulaciones ontológicas.



ARTÍCULO

Por tanto, el *conatus* implica una representación interna del futuro. Señala una dirección consciente hacia la construcción activa de la realidad (Aksoy, 2021). Para Viljanen (2011), el *conatus* humano no actúa sin propósito, sino que su dirección tiende a tener ideas adecuadas que se dirigen a la expansión de la potencia. Spinoza lo expresa en la *Demostración de la Ética parte III proposición 33*: “Nos esforzamos cuanto podemos por imaginar una cosa que amamos por encima de las demás [...]”. Si la cosa es semejante a nosotros, nos esforzaremos [...] en afectarla de alegría (Spinoza, 2022, p.250). Y añade en la *Demostración de la proposición 34*: “cuanto mayor imaginamos la alegría de qué es afectada la cosa amada por causa nuestra [...], tanto mayor es la alegría que nos afecta” (p. 250).

Así, Viljanen (2011) sostiene que el *conatus* tiene una connotación teleológica, puesto que su finalidad es la perseverancia del ser a través de la alegría. En este sentido, el *conatus* como singularidad no sólo preserva la existencia, sino que la produce activamente contra la tristeza, es decir, contra todo aquello que reduce la capacidad de actuar y de componer con otros. Negri lo muestra de forma apodíctica: “El poder es superstición, organización del miedo, no ser; la potencia, en cambio, es la afirmación colectiva del ser que se produce a sí mismo” (Negri, 2015, p. 452). Esta distinción entre poder y potencia define el horizonte constitutivo de la multitud.

En la política de Spinoza la multitud es un cuerpo igualmente mixto y complejo que está compuesto por la misma lógica de *clinamen* y de encuentro. [...] la multitud es un cuerpo incluyente, en el sentido en que está abierto a encuentros con todos los demás cuerpos. La ontología constitutiva no parte



de la obediencia ni de la trascendencia, sino del hacer común (Hardt y Negri, 2015, p. 59).

Entonces, la multitud, como *causa sui colectiva*, no busca representar el poder, sino producir potencia; y es precisamente en esa productividad donde se juega su riesgo. A partir de aquí, la cuestión se desplaza hacia la subjetividad, en la forma en que el trabajo vivo de la multitud, en su esfuerzo por producir lo común, deviene también en el lugar donde el capital intenta capturar y gobernar la potencia. El cuerpo no solo representa la pobreza, sino la potencia.

II. La multitud en la era del Imperio

Hardt y Negri (2004) sostienen que toda forma de poder surge de la captura previa de una potencia de resistencia. La resistencia constituye un elemento productivo originario. En términos foucaultianos, la resistencia no se opone a la biopolítica, sino que la funda y el poder solo podría ser realizado sobre sujetos libres. Por ello, el trabajo inmaterial es precisamente biopolítico, pues produce directamente relaciones sociales y formas de vida.

En estas coordenadas, Hardt y Negri (2011) critican la génesis de la dicotomía moderna entre lo público y lo privado, “controlado por los capitalistas o por el Estado, como si el común no existiera” (p. 285). Esta exclusión en sí ya es un mecanismo de captura de la multitud. Cada mutación del capitalismo responde a



ARTÍCULO

una invención del trabajo vivo. En este sentido, la reestructuración del capital es reactiva a la producción social que desborda sus márgenes de control.

La multitud, a diferencia del pueblo —figura política del Uno—, se caracteriza por ser una composición abierta de singularidades que rechaza reducirse a la uniformidad (Hardt y Negri, 2004; Negri, 2015; Negri, 2022). En el *Commonwealth*, Hardt y Negri mencionan que, en los albores de la modernidad, la multitud hacía referencia a un cuerpo político que se constituía con independencia de la propiedad, no como una potencia subordinada, sino como potencia constituyente. Por ello, en *Imperio*, los autores afirman que “las fuerzas creativas de la multitud que sostienen el Imperio también son capaces de construir autónomamente un contraimperio” (Hardt y Negri, 2014, p. 17). La multitud no es exterior al Imperio, se constituye en el interior.

82

La configuración contemporánea del *trabajo vivo* está atravesada por lo singular, plural y cooperante. “Con el término de multitud, [...] designamos a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común” (Hardt y Negri, 2004, p. 128). La producción social recorre el conjunto del tejido social, pues no se encuentra circunscrito al espacio de la fábrica, sino que abarca la vida entera. En las formas de producción dominantes —basadas en la información, los códigos, los saberes, las imágenes y los afectos— los productores requieren cada vez más grados de libertad, así como un acceso abierto al común, entendido como el conjunto de recursos materiales y simbólicos compartidos (Hardt y Negri, 2011). Con ello, la cooperación



ARTÍCULO

aparece como una potencia social originaria que el capital captura, reorganiza y administra.

[Los algoritmos] codifican cierta cantidad de conocimiento social (abstraído del elaborado por matemáticos, programadores y también de las actividades de los usuarios), pero no son valiosos en sí mismos. En la economía actual, su valor reside únicamente en que permiten la conversión de dicho conocimiento en valor de cambio (monetización) y su acumulación (Terranova, 2014, p. 383).

Negri identifica en este proceso una mutación histórica del trabajo, “todas las formas de trabajo son socialmente productivas, producen en común y comparten también el potencial común de oportunidades de resistencia a la dominación del capital” (Hardt y Negri, 2004, p. 135). La cooperación se convierte —como señala Read (2016)— en fuente esencial de productividad. La subjetividad deviene en una función productiva, “la subjetividad se produce mediante la cooperación y la comunicación” (Hardt y Negri, 2004, p. 224) Incluso los pobres, migrantes o precarios, frecuentemente considerados excluidos, forman parte integral del circuito global de producción biopolítica (Hardt y Negri, 2015).

En el plano ontológico, el *Tratado Teológico-político* de Spinoza menciona que el verdadero fin del Estado es la libertad (Spinoza, 2022). La multitud desarticula la política trascendental porque su potencia colectiva crea las condiciones de emancipación.



ARTÍCULO

El ser es tensión temporal. Si la diferencia funda el porvenir, aquí el porvenir funda ontológicamente la diferencia. Esta relación, recíproca, es el tejido de la constitución. Y, entonces, cualitativamente, el ser es emancipación, es decir, de nuevo la perfección tendida hacia el tiempo futuro (Negri, 2015, p. 455).

En el *Tratado político*, Spinoza desmonta todos los elementos trascendentales que el contractualismo moderno había insertado en la conformación de la comunidad política y que justificaban la transferencia del poder al soberano (Negri, 2021). La lectura que realiza Negri destaca la posición anti-trascendentalista de Spinoza. Por ello, la multitud es necesariamente contrapoder: immanencia que abre posibilidades frente al orden trascendental.

Pero la potencia de la multitud no es ilimitada. El Imperio ha creado redes de control que dan forma a los afectos y gestionan la cooperación, “extiende globalmente la red de jerarquías y divisiones que mantienen el orden mediante nuevos mecanismos de control y de conflicto constante” (Hardt y Negri, 2004, p. 15). No obstante, estas redes también generan circuitos imprevistos de colaboración. El Imperio origina una ambivalencia fundamental, pues la multitud es resistencia y a la vez campo de captura.

Precisamente, el problema aparece cuando el capital pretende “convertir la multitud en unidad orgánica, como el Estado desea convertirla en pueblo” (Hardt y Negri, 2004, p. 129). Efectivamente, el Imperio pretende gestionar la creatividad de la multitud, modulando sus deseos, temporalidades y afectos. La multitud no sólo trabaja en común, sino que se produce como subjetividad cooperante mientras el



ARTÍCULO

poder intenta constantemente reterritorializarla, es una máquina de subjetivación infinita (Deleuze y Guattari, 2008; Negri, 2021).

En *El trabajo de Dioniso*, Hardt y Negri comienzan a formular una ontología del trabajo vivo, donde el trabajo vivo se vuelve autónomo respecto a formas directas de control, y la multitud emerge como potencia constituyente. La erosión del Estado de bienestar y posteriormente el momento en que el trabajo vivo adquiere autonomía e inmanencia. El sujeto constituyente se basa en la potencia de producir realidad. La multitud se vuelve la máquina del poder constituyente. “El trabajo socialmente productivo se mueve históricamente hacia la independencia de cualquier forma directa de dominio capitalista” (Hart y Negri, 2001, p. 167). Precisamente, la forma política de la multitud es, una democracia de la producción, no de la representación. La cooperación sustituye al contrato.

85

Hoy, en el surgimiento de esta catástrofe, el comunismo retoma vida; despojado de la ilusión del socialismo o el capitalismo maduro pueden interpretar la vía de la libertad [...] El poder constituyente es este proceso: inmanencia absoluta sobre la superficie de lo posible (p. 172).

En este sentido, el Imperio, no gobierna cuerpos en territorios fijos, sino flujos de trabajo, comunicación y vida. Deleuze y Guattari (2008) sostienen, el capital desterritorializa la producción para apropiarla y reterritorializarla bajo la forma de derechos abstractos y captura financiera.



ARTÍCULO

En cambio, el capitalismo no es en modo alguno territorial, ni siquiera en sus comienzos: su potencia de desterritorialización consiste en tener por objeto, no ya la tierra, sino el ‘trabajo materializado’, la mercancía. Y la propiedad privada ya no es la de la tierra o del suelo, ni siquiera la de los medios de producción como tales, sino la de los derechos abstractos convertibles (p. 459).

En este sentido, el Estado actúa como ordenador, pues “lo propio de la desterritorialización de Estado es proporcionar reterritorializaciones compensatorias” (p. 561). Entre desterritorialización del capital y reterritorialización estatal se sitúa la multitud como potencia subversiva, ya que “la multitud de los pobres supone una amenaza objetiva para la república de la propiedad” (Hardt y Negri, 2015, p. 61). El antagonismo entre propiedad y multitud es económico, pero también afectivo: “Lo que hay detrás del odio a los pobres es el miedo” (Hardt y Negri, 2015, p. 61). La multitud produce el común, pero es despojada de su apropiación. En este despojo se revela no sólo la estructura de explotación, sino la forma afectiva sobre la cual el Imperio construye sus modos de captura y legitimidad.

86

III. Del general intellect al capitalismo cognitivo: cooperación, captura y subjetividad

Hardt y Negri sostienen que en el capitalismo contemporáneo existe un desplazamiento, pues no se limita solamente a la producción de mercancías, sino



ARTÍCULO

que produce directamente relaciones sociales, afectos, comunicación y vida. Berardi considera que, “la producción digital es fundamentalmente emanación, flujo de mercancía-alma. [...] una manera de producir que involucra, mente, relación y lenguaje, y que, por ende, tiene que ver con una producción inmaterial (Berardi, 2012, p. 12). Esta mutación exige volver a pensar el método de Marx y reconstruir la composición orgánica del capital.

Marx concibe la producción capitalista como un sistema de relaciones sociales mediado por la forma mercancía que es la matriz de las relaciones sociales (Marx, 2024a). Esa forma es posible solamente allí donde el producto del trabajo asume la forma-mercancía, y donde las relaciones entre individuos se presentan como relaciones entre cosas (Lukács, 2021). La división del trabajo expresa su naturaleza en las relaciones sociales. Como subraya De Souza (2018), “la división del trabajo es la culminación de la imposibilidad de satisfacer las necesidades de los demás, pues los productos humanos asumen la forma de equivalentes” (p. 662). Así, la producción de mercancías es, también la producción del trabajador como mercancía. “El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto” (Marx, 2010, p. 107). En esa transferencia, su potencia se vuelve extraña; aquello que era expresión de su vida se convierte en mercancía.

La enajenación no se reduce solamente a la escisión entre trabajador y producto, sino a la negación del sujeto y su humanidad en la actividad misma (Berardi, 2012). “El trabajador no se afirma, sino que se niega” (Marx, 2010, p. 109). En la fábrica, esta negación y escisión se amplifican mediante la cooperación dirigida



ARTÍCULO

y capturada por el capital. Marx (2014b) señala que la cooperación en el sistema capitalista funciona como un modo de comando y captura.

No obstante, en los *Grundrisse*, Marx anticipa un desplazamiento teórico. El conocimiento, la ciencia y la cooperación social comienzan a funcionar como fuerzas productivas, articuladas en el *general intellect*. “El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata” (Marx, 2005, p. 230). En efecto, el *Fragmento sobre las máquinas* muestra una tensión fundamental, pues el conocimiento colectivo aparece como potencia de emancipación, pero también como una nueva forma de sujeción. Marx sostiene: “El trabajo se presenta sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico” (p. 219). El trabajo aparece distribuido y al mismo tiempo subordinado al sistema de máquinas. En este caso, Marx muestra la ambivalencia de que la cooperación no nace simplemente de la voluntad colectiva, sino de la organización técnica del capital fijo. El pensamiento italiano contemporáneo retomó esta ambivalencia. Para Virno (2001), el *general intellect* debería inaugurar una esfera pública no estatal, aunque se convierte en un terreno donde la cooperación está abierta y capturada simultáneamente. Asimismo, Vercellone (2000) sostiene que “el capitalismo del general intellect, lejos de eliminar los antagonismos, los desplaza y los acrecienta” (p. 75).

88

El surgimiento del capitalismo cognitivo reconfigura estas intuiciones. Las fuerzas productivas ya no se concentran únicamente en la fábrica: “Imágenes,



ARTÍCULO

información, conocimiento, afectos, códigos y relaciones sociales [...] adquieren más peso que las mercancías materiales” (Hardt y Negri, 2011, p. 146). La productividad depende de los saberes vivos y de la cooperación inmaterial; pero esta cooperación ha devenido en nuevos mecanismos de captura. La flexibilidad laboral, la expansión del tiempo disponible y la movilización afectiva abren un campo donde el valor se produce en redes, afectos, plataformas y comunidades (Berardi, 2019).

Terranova (2014) muestra que los algoritmos “codifican una cierta cantidad de conocimiento social [...] pero no son valiosos *per se*; adquieren valor sólo en la medida en que permiten la conversión de dicho conocimiento en valor de cambio y su acumulación exponencialmente creciente” (p. 58). La cooperación social, núcleo del *general intellect*, es incluida en un proceso de valorización. Es decir, se convierte en fuente de monetización y acumulación. La automatización, advierte Terranova, “debe producir pobreza y estrés cuando debería haber riqueza y ocio.” (p. 385), revelando el carácter ambivalente del proceso, la liberación del trabajo vivo es inmediatamente articulada con nuevos modos de sujeción.

Precisamente, la subjetividad deviene parte del proceso productivo. Lazzarato (2021) radicaliza esta idea: “La producción de subjetividad es el campo mismo de la lucha política” (p. 47). El capital gobierna mediante dispositivos que entrelazan sujeción social y desubjetivación maquínica (Lazzarato, 2015). El *general intellect*, lejos de inaugurar la emancipación automática del trabajo vivo, produce una ambivalencia ontológica, donde la cooperación se vuelve condición de productividad y objeto de captura.



ARTÍCULO

Como señala Lazzarato (2015), “la moneda como capital es un título sobre un trabajo futuro”, instaurando el vínculo entre cooperación y deuda (p. 126). El capitalismo cognitivo-financiero reconfigura la relación entre capital y trabajo colonizando el tiempo por venir. La multitud se enfrenta así a su límite contemporáneo, donde la cooperación que produce el común es capturada por plataformas, finanzas y dispositivos de deuda. “Los productos biopolíticos tienden a exceder toda medida cuantitativa y a cobrar formas comunes” (Hardt y Negri, 2011, p. 149). Pero el capital actúa sobre esas formas para cercar su potencia. Hardt y Negri consideran que podría existir una posibilidad de éxodo, pues “la combinación explosiva de pobreza y potencia constituye la máxima amenaza a la propiedad privada” (p. 69). La dimensión propositiva que se encuentra en una determinada lectura del *Fragmento de las máquinas* oculta las sutiles y problemáticas formas de captura en el capitalismo contemporáneo.

90

IV. El sujeto endeudado y la producción de subjetividad neoliberal

El nuevo capitalismo neoliberal no carece de configuración política, sino que es el despliegue de dispositivos que administran la subjetividad y la cooperación social (Lazzarato, 2015). En este marco, la noción de multitud encuentra su límite fundamental en las formas de captura que organizan la cooperación. Aquello que aparece como potencia autónoma de la producción del común es capturado y reorganizado. Hardt y Negri (2004) muestran que incluso las insurgencias que emergen desde abajo —campesinas, obreras o anticoloniales— han sido



ARTÍCULO

históricamente reconducidas a estructuras jerárquicas. “El foco guerrillero es el embrión del partido de vanguardia” (p. 103), señalan cómo la modernidad ha creado dispositivos de captura del común mediante la forma-ejército y la forma-partido. Según Lazzarato, en el capitalismo contemporáneo, la cooperación social es traducida a deuda. El capital requiere del Estado para reproducir el endeudamiento, garantizar su expansión y legitimar la moral económica.

Lazzarato (2015) amplía la genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad y muestra que el poder neoliberal ya no se ejerce primordialmente a través del Estado, sino mediante una constelación de dispositivos privados que gestionan la conducta. El gobierno privatiza a las empresas, bancos y aseguradoras, administran los comportamientos sociales mediante el crédito, la deuda y la evaluación permanente de los individuos.

91

En la economía neoliberal, el lenguaje de las finanzas resulta insuficiente para comprender el régimen económico contemporáneo, pues ha emergido una economía de la deuda. Mientras que las finanzas remiten a operaciones técnicas sobre el dinero, la deuda designa una relación social de poder que articula la transferencia continua de riqueza desde la población, las empresas e incluso el Estado hacia los acreedores, mediante el mecanismo del interés. La deuda, por tanto, no es una categoría económica neutra, sino una forma política primordial de dominación y de sujeción subjetiva (Lazzarato, 2013).

La economía de la deuda implica una mutación en la figura del capitalista. Siguiendo a Marx, Lazzarato sostiene que el “capitalista realmente activo” —aquel



ARTÍCULO

que dirigía la producción industrial—, se ha convertido en un “capitalista financiero” que vive de la apropiación de rentas y del endeudamiento. El capitalista industrial que arriesgaba su propio capital ha sido reemplazado por funcionarios e inversores que gestionan capitales ajenos en los circuitos financieros globales. “En el neoliberalismo, lo que se denomina de manera reduccionista finanzas expresa el crecimiento espectacular de la relación acreedor-deudor” (Lazzarato, 2013, p. 27). Entonces, en el capitalismo contemporáneo, la valorización del capital ya no depende de la producción de bienes o de la extracción del plusvalor de la fuerza de trabajo, sino de la gestión de deudas.

La expresión *economía de la deuda* resulta más adecuada que “economía financiarizada”. La economía de la deuda revela una lógica política y moral que justifica las políticas de austeridad, los recortes al gasto público, el endeudamiento de los hogares y la precarización laboral. Cada política neoliberal —desde la reforma educativa hasta la privatización de los servicios sociales— encuentra su legitimación en la deuda. Precisamente, la deuda del Estado que debe equilibrar sus cuentas, la deuda del estudiante que paga por su formación, la deuda del trabajador que sostiene su consumo con crédito (Hardt y Negri, 2012). La deuda constituye simultáneamente un motor económico y un mecanismo de subjetivación. Al fabricar deudas, el neoliberalismo fabrica sujetos. Crea individuos responsables, moralmente obligados, endeudados de por vida. Como también lo afirma Negri, el dinero como una máquina abstracta tiene la función particular de ser la forma suprema de



ARTÍCULO

medición del valor extraído de la sociedad mediante la subsunción real de esta sociedad actual por el capital (Negri, 2021; Terranova, 2014).

Lazzarato (2013) sostiene que el neoliberalismo no es solo un sistema económico, sino una economía subjetiva, es decir, una producción de sujetos. La economía clásica se basaba en el intercambio, pero en el neoliberalismo opera una transformación antropológica, el sujeto se gobierna según los criterios de responsabilidad y rendimiento. En este sentido, Lazzarato pretender avanzar más allá de Foucault, pues ya no basta el empresario de sí, sino que el sujeto neoliberal es producido dentro de una relación de deuda, de dependencia moral y financiera.

En el nuevo paradigma antropológico del capitalismo contemporáneo hay un proceso de subjetivación: “El conjunto de los roles sociales del trabajo [...] está atravesado por esa figura subjetiva del hombre endeudado.” (p. 44). El *hombre endeudado* es una condición transversal que incluye a los trabajadores, desempleados, consumidores, estudiantes o ciudadanos están atados a la misma lógica de obligación y pago. La deuda pública de la subjetividad implica que inclusive quienes no contrajeron un crédito concreto viven bajo la promesa implícita de devolver algo al sistema.

Nietzsche muestra que el castigo, el dolor y la culpa inscriben en el cuerpo la memoria del deber (Nietzsche, 2011). Lazzarato hace una lectura de Nietzsche en clave neoliberal, pues la deuda es el modo moderno de inscribir la obediencia en la subjetividad. Lazzarato se detiene en la tesis nietzscheana de que el hombre se vuelve civilizado cuando aprende a prometer, es decir, a responder de sí mismo.



ARTÍCULO

Fabricar un hombre capaz de mantener una promesa significa construirle una memoria, dotarlo de una interioridad, de una conciencia que pueda oponerse al olvido. La memoria, la subjetividad y la conciencia comienzan a fabricarse en la esfera de las obligaciones de la deuda (p.46).

A través de esta lectura, la deuda aparece como una tecnología de memoria. El neoliberalismo retoma esa lógica, sustituyendo el castigo corporal por la economía del crédito, donde la confianza, la reputación y la marca personal son las nuevas formas de la tortura. En efecto, el capitalismo contemporáneo no inventa nuevas técnicas de dominación, sino que reutiliza el discurso moral descubierto por Nietzsche. Se sustituye el cuerpo castigado, y aparece el *yo evaluado*. “Y el capitalismo contemporáneo parece haber descubierto por sí mismo las técnicas nietzscheanas de construcción de un hombre capaz de prometer: el trabajo se acompaña de un trabajo sobre sí, una tortura de sí, una acción sobre sí” (Lazzarato, 2013, p. 49). La deuda sustituye la disciplina corporal por una ética del autocontrol. El sujeto neoliberal ya no es forzado por el látigo externo, sino por la vergüenza y la culpa que derivan de su promesa de pagar. El capitalismo, en su núcleo, no es racional ni consensual, más bien es una moral de la imposición, del deber y la apropiación.

La deuda ya no se limita a recordar lo que se debe; produce una *memoria anticipatoria*. “El proyecto de transformar a cada individuo en una empresa individual representará la continuidad entre el ordoliberalismo y el neoliberalismo.” (Lazzarato, 2015, p. 107). El deudor vive proyectado hacia adelante, atrapado en un



ARTÍCULO

futuro ya capturado. La deuda es una máquina ontológica que apropia el tiempo antes de que ocurra, “la moneda-capital, la moneda-deuda, encarna la lógica de la producción para la valorización capitalista: la introducción del infinito en la valorización” (p. 124). La moneda-deuda no es económica común, sino que posee una dimensión política-ontológica, pues funda y organiza las relaciones de mando y obediencia, introduciendo una relación infinita en el proceso de valorización, a partir del endeudamiento perpetuo, una forma de *biopolítica del tiempo*. Así, las finanzas son, una forma de *biopolítica* que se apropia del tiempo futuro. Por ello, la deuda es, el dispositivo temporal de la obediencia. A través de la promesa de pago, el sujeto organiza su vida en torno a un futuro. El capital domina no porque imponga órdenes, sino porque define qué tipo de futuro es posible. Diría Le Goff: “venden un tiempo que no les pertenece, contra la voluntad de su poseedor, es un robo” (Lazzarato, 2013, p. 55). El neoliberalismo no sólo gobierna los cuerpos, sino el tiempo; no sólo expropia la fuerza de trabajo, sino el derecho a decidir.

95

La lectura que realiza Lazzarato de Marx, donde la relación acreedor-deudor no es sólo económica, sino que constituye una forma social que precede al intercambio y estructura la confianza, el crédito y la moral del trabajo. “Para Marx, la relación acreedor-deudor es, a la vez, diferente y complementaria de la relación capital-trabajo” (p. 62). Lazzarato considera que en el texto de juventud de Marx se descubre una relación social inmaterial que es anterior al valor de cambio. Marx menciona: “Vemos que la vida del pobre, sus talentos y su actividad son, a los ojos del rico, una garantía de reembolso de lo prestado” (p.66). Es decir, el crédito es una



ARTÍCULO

evaluación moral, se evalúa la acción y existencia del pobre en la sociedad. Dice Lazzarato: “el crédito explota no solo las relaciones sociales en general, sino también la singularidad de la existencia. Explota el proceso de subjetivación, al afectar la individuación misma de la existencia” (p.67).

Recupera estos elementos de sus escritos de juventud en el tercer libro capítulo XXIV de *El capital*:

En el capital que devenga interés, la relación capitalista alcanza su forma más enajenada y fetichista. Tenemos aquí D-D', dinero que produce más dinero, valor que se valoriza a sí mismo, sin el proceso que media entre ambos extremos. En el capital comercial, D- M -D', por lo menos existe la forma general del movimiento capitalista, a pesar de mantenerse solamente en la esfera de la circulación (Marx, 2024, p. 451).

96

Marx ha mostrado que en el capital que devenga interés el dinero parece engendrar dinero por sí mismo, es decir, que el valor adquiere una autonomía espectral respecto al trabajo como principal fuente de valor. Pero lo decisivo es, que Marx analizó desde la estructura objetiva del capital, implica también la producción de un tiempo moral. La previsión del valor futuro que ordena la vida de los sujetos.

En su análisis del libro III de *El capital*, Lazzarato distingue entre una *deuda subjetiva* y una *deuda objetiva*, éstas no deben entenderse como fases sucesivas, sino como dimensiones complementarias de un mismo dispositivo. En *El capital* la relación acreedor-deudor se presenta como una relación natural del capital consigo



ARTÍCULO

mismo. Es la forma D-D' en la que el dinero se autovaloriza, mientras que la deuda subjetiva nombra la producción moral de un sujeto responsable, culpable y obligado a pagar. "La moneda-crédito, la moneda-deuda, es la que gobierna y organiza todo el proceso de valorización" (Lazzarato, 2015, p.116) En esta economía, el crédito no sólo ordena las relaciones entre acreedores y deudores, sino que fabrica subjetividades obedientes, atadas a la promesa de cumplimiento. En efecto, el paso de *Crédit et banque* a *El Capital* forma parte de la construcción de una crítica ontológica del valor. "La deuda [objetiva] y las finanzas constituyen los aparatos de evaluación, medida y captura de todas las actividades sociales, y no sólo del trabajo" (p.104). El dinero ya no solamente corrompe al hombre, sino que lo constituye como sujeto endeudado. El capital se convierte en una anticipación de la forma de valor, sometiendo al sujeto a la deuda.

97

Lazzarato nos permite reinterpretar los límites de la interpretación de Negri. Si para Negri el *general intellect* encarna la potencia constituyente del trabajo vivo y de la cooperación social, Lazzarato advierte que esa misma cooperación es hoy la materia prima del crédito. El capital financiero se apropia del común, no mediante la disciplina de la fábrica, sino por la administración del tiempo y de la confianza. En este sentido, la deuda objetiva captura la productividad del trabajo inmaterial, y la deuda subjetiva fabrica la adhesión afectiva al orden económico. La multitud, lejos de ser pura potencia emancipadora, se ve atravesada por dispositivos que la responsabilizan, la moralizan y la endeudan. La economía de la deuda revela así el reverso de la cooperación.



En la economía de la deuda, el papel de la gubernamentalidad ya no se limita a la interioridad moral del sujeto; se extiende a los dispositivos que capturan sus afectos, sus tiempos de atención y sus interacciones. Lazzarato lo denomina *sojuzgamiento maquínico*: la integración de los procesos humanos y técnicos en un mismo circuito de valorización. Así, el deudor no sólo debe pagar con su dinero, sino también con su atención, sus datos y su tiempo vital.

En última instancia, la deuda se convierte en un dispositivo semiótico que captura la potencia comunicativa de la multitud. El capital gobierna no sólo los cuerpos, sino los lenguajes: hace del habla, la imagen y el afecto instrumentos de valorización. Así, el *intelecto general* —la inteligencia colectiva celebrada por Negri— aparece, en la lectura de Lazzarato, como el nuevo terreno de la captura semiótica del capital.

V. Una micropolítica del común

Para pensar una micropolítica del común es necesario retomar una pregunta central en Nietzsche: ¿cómo embellecer, hacer deseables o habitables aquellas formas de vida que han sido empobrecidas por la moral, la deuda y la obediencia? Nietzsche sugiere aprender de los artistas y adquirir la capacidad de tomar distancia respecto de las cosas, “hasta el punto de dejar de ver lo que ellas tienen de suyo y así tener que añadir mucho al mirarlas para seguir viéndolas” (Nietzsche, 2014, p. 500). Esta operación estética tiene implicaciones ontológico-políticas, ya que se trata de



ARTÍCULO

intervenir en los modos de percepción, valoración y afectividad que configuran la vida cotidiana.

La multitud podría devenir en un concepto adecuado para organizar políticamente el éxodo, pero podría ser susceptible de crítica para considerarse una figura política, debe de pensarse como una praxis ético-política situada, no como un destino histórico. La micropolítica del común es, en este sentido, una lucha por reconfigurar los afectos colectivos que podrían llevar al sujeto político por otros caminos. Por ejemplo, “Los zapatistas adoptan todos los elementos de la estructura tradicional y los transforman” (Hardt y Negri, 2004, p. 114).

Hardt y Negri (2015) consideran que la producción biopolítica no se limita a reproducir el capital como relación social, sino que contiene en sí misma el potencial de un proceso autónomo. Por lo tanto, el trabajo biopolítico es estructuralmente ambivalente, ya que puede ser capturado por el capital o devenir una fuerza de autoorganización. Mientras el capital erige barreras físicas, jurídicas y morales para gobernar la cooperación, el común introduce una tensión abierta y dinámica (p. 161). Es precisamente en esta tensión donde se sitúa la micropolítica del común.

Por micropolítica del común debemos entender el conjunto de prácticas, afectos y formas de organización cotidiana orientadas a preservar y expandir la potencia colectiva. Surge allí donde los dispositivos contemporáneos de poder buscan capturarla. A diferencia de la *política mayor* que se centra en la representación, la micropolítica del común opera en el nivel de la subjetivación, de los vínculos, de los hábitos y de los afectos.



ARTÍCULO

La crítica que ha realizado Lazzarato (2013) ha revelado que el poder se ejerce a partir de la interiorización moral del deber. Nietzsche había mostrado en la *Genealogía de la moral*, que el hombre moderno fue constituido por un trabajo de inscripción:

¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego (Nietzsche, 2011, p. 87).

100

Ciertamente, esa forma de producción de la subjetividad encuentra sentido en el capitalismo neoliberal. En el neoliberalismo, esta inscripción ya no adopta la forma del castigo corporal, sino de la deuda (Lazzarato, 2013). Es una tecnología de gobierno que administra el tiempo, el futuro y la promesa. Nietzsche mostró que la moral surgía de la deuda inscrita en el cuerpo y Lazzarato demuestra que la economía de la deuda convierte esa inscripción en una tecnología de gobierno de la vida, es una biopolítica moral del tiempo y de la memoria.

En este contexto, considero que la multitud, tal como la conciben Hardt y Negri, sigue operando en parte dentro del horizonte de la política mayor, en la medida en que proyecta la fundación de una organización política alternativa a



ARTÍCULO

escala global, mencionan en *Imperio*: “Las fuerzas creativas de la multitud que sostienen el Imperio también son capaces de construir autónomamente un contraimperio, una organización política alternativa a los flujos e intercambios globales” (Hardt y Negri, 2005, p. 17). Sin embargo, esta orientación constituyente permanece expuesta a nuevas capturas. De ahí la necesidad de complementar la política de la multitud con una micropolítica del común que intervenga en los procesos cotidianos de subjetivación.

Nietzsche permite pensar esta inversión afirmativa. Frente a la política de la obediencia y la representación, propone una política menor fundada en la creación de formas de vida. En *Así habló Zaratustra* afirma: “Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzante. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros” (Nietzsche, 2007, p. 41). Este caos no remite a la anomia, sino a un resto de potencia incapturable, irreductible a la culpa, la deuda y la normalización. La micropolítica del común consiste precisamente en conservar y activar este excedente vital. La micropolítica del común consiste precisamente en conservar y activar ese excedente vital, condición de toda creación colectiva.

Desde Nietzsche la genealogía no es sólo el método para mostrar la procedencia de la culpa, sino el gesto que permite imaginar otra alternativa ontológico-política.

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza por su boca:



ARTÍCULO

‘Yo, el Estado, soy el pueblo’. ¡Es mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos las llaman Estado (Nietzsche, 2007, p. 86).

En Nietzsche existe una crítica de la *política mayor*, aquella política de las instituciones soberanas y la representación. Los creadores de una *política menor* son aquellos que piensan a la comunidad basada en la invención y no en la dominación. Diría Nietzsche en la *Gaya ciencia*: “Porque si bien entre ellos esta sutil capacidad suya es habitualmente allí donde acaba el arte y empieza la vida, nosotros queremos, sin embargo, ser los creadores de nuestra vida y, sobre todo, de lo más pequeño y cotidiano” (Nietzsche, 2014, p. 500). Es decir, en la micropolítica del común se encuentra la posibilidad de evitar la captura. Negri y Hardt dirían: “La acumulación del común no significa que tenemos más ideas, imágenes o afectos, sino que nuestras potencias de pensar, sentir y relacionarnos unos con otros aumentan” (Hardt y Negri, 2011, p. 288). Es decir, hay un aumento de intensidad de pensar, amar y resisitir.

102

Como afirman Hardt y Negri, la modernidad ha estado atravesada por “los esfuerzos ideológicos de tantos siglos por domesticar, socavar y anular la potencia de los pobres” (Hardt y Negri, 2015, p. 62). Así, la micropolítica del común parte precisamente de una inversión, donde cada intento de captura se revela, y de manera simultánea, se constituye una afirmación de la vida y de la potencia colectiva. Sin embargo, la multitud “no es un sujeto político espontáneo, sino un proyecto de



ARTÍCULO

organización política” (p. 182). La micropolítica del común se sitúa no como una esencia dada, sino como un proceso de autoorganización horizontal de cuerpos, afectos y saberes que componen la vida común. La multitud no debe entenderse como un ser, sino como un hacer, como una práctica en devenir. En este sentido, la micropolítica del común consiste en una producción incesante de vínculos, afectos y prácticas compartidas que reconfiguran el campo de lo posible. Ello implica una tarea crítica, la multitud debe seleccionar las formas del común que potencian la vida y sustraerse de aquellas que la empobrecen.

Esta problemática adquiere una dimensión decisiva en el terreno tecnológico. Como advierte Terranova, las tecnologías de la información no constituyen simplemente herramientas del capital, sino infraestructuras ambivalentes que, abren potencialidades para modos de gobierno postneoliberales y formas de producción postcapitalistas (Terranova, 2014, p. 395). De ahí la importancia de los movimientos de programadores, hackers y creadores involucrados en procesos de recodificación de las arquitecturas de red a partir de valores distintos al intercambio y la valorización. La centralidad de estos movimientos y procesos muestra que la cooperación cognitiva no está completamente clausurada por la lógica del capital. No obstante, tales potencialidades no se actualizan de forma automática, sino que constituyen un campo de disputa permanente para la multitud.

103

VI. Reflexiones finales



ARTÍCULO

A lo largo de este artículo se ha mostrado que el concepto de multitud, tal como lo formulan Hardt y Negri en diálogo con Spinoza, constituye una ontología-política de la potencia. Es una concepción inmanente del ser como producción colectiva, fundada en la cooperación de singularidades y en la expansión del conatus como fuerza constituyente. La multitud nombra así una alternativa radical al paradigma moderno del pueblo y de la representación, desplazando la política hacia el terreno de la producción de lo común (Hardt y Negri, 2004; Negri, 2015).

Sin embargo, este trabajo ha sostenido que dicha ontología de la multitud encuentra hoy un límite histórico específico. En el capitalismo cognitivo-financiero, la cooperación social, el *general intellect* y la producción biopolítica —que para Negri expresan la potencia autónoma del trabajo vivo— se han convertido simultáneamente en el principal objeto de captura del capital. El problema ya no es únicamente la explotación del trabajo, sino la apropiación de la vida misma. Apropiación de los afectos, del lenguaje, de las emociones y, sobre todo, del tiempo futuro (Berardi, 2012; Lazzarato, 2013; Illouz, 2007).

104

En este contexto, el Estado opera también como una de las instancias articuladas en una constelación más amplia de gubernamentalidad financiera. Como señalan Alliez y Lazzarato (2021), “el verdadero poder ejecutivo ya no será el aparato del Estado, sino un conjunto de instituciones transnacionales que comprenden a los Estados como una de sus articulaciones dominadas por el capital financiero” (p. 337). Por tanto, la financiarización de la economía y de la sociedad no



ARTÍCULO

es un proceso técnico, sino una reorganización política del mando, en la que la deuda funciona como dispositivo central de subjetivación y control.

La economía de la deuda revela así el reverso de la cooperación. Aquello que aparece como potencia común —la inteligencia colectiva, la comunicación, el trabajo inmaterial— es traducido en promesa de pago, en responsabilidad moral y en obligación infinita. La deuda no sólo captura el excedente económico, sino que produce una memoria anticipada. En este sentido, el sujeto endeudado constituye el límite interno de la multitud, y la figura de potencia del común es reterritorializada como culpa, deber y obediencia.

Sin embargo, este límite no clausura la ontología-política de la multitud, sino que redefine su campo. Siguiendo a Lazzarato, las luchas contemporáneas no parten de una exterioridad al capital, sino que “hacen emerger lo que sólo existe virtualmente en la cooperación entre cerebros a través de los actos de resistencia y de creación. La lucha es así una singularización política de la cooperación que la sustrae a la captura del capitalismo cognitivo” (Lazzarato, 2006, p. 134). La política ya no se juega únicamente en la toma del poder, sino en la posibilidad de interrumpir los dispositivos que capturan la cooperación y de reconfigurar los procesos de subjetivación.

La micropolítica del común aparece como una corrección necesaria de la ontología-política de la multitud. Si la multitud nombra la potencia constituyente de la cooperación social, la micropolítica del común nombra las prácticas concretas mediante las cuales esa potencia puede evitar su captura. Se trata de una política



ARTÍCULO

menor que no busca fundar una nueva soberanía, sino inventar formas de vida capaces de sustraerse a la economía de la deuda, a la moral del deber y a la modulación algorítmica de los afectos.

La micropolítica del común no es un repliegue ético ni una solución individual, sino una praxis colectiva situada. Opera en los vínculos cotidianos, en la organización horizontal, en la reapropiación del tiempo, del lenguaje y de la cooperación. Opera en las prácticas cotidianas como una crítica de la colonización del capital en el interior de la vida. Allí donde el capital bloquea la producción de subjetividad mediante jerarquías y divisiones, la micropolítica del común afirma la vida como potencia compartida. Como advierten Hardt y Negri (2015), la multitud “no es un sujeto político espontáneo, sino un proyecto de organización política” (p. 182); este trabajo ha sostenido que dicho proyecto sólo puede sostenerse si se articula con una política de los afectos, de la memoria y del tiempo.

106

En conclusión, el límite de la multitud no reside en su ontología, sino en su exposición constante a los distintos modos de captura financiera y moral. Reconocer este límite no implica abandonar la potencia del común, sino radicalizarla, “si la relación entre la *potentia* y la *potestas* es reconocida luego como asimétrica, eso solo es posible porque la *potentia*, en tanto *cupiditas*, jamás puede volverse mala y porque posee una excedencia” (Negri, 2011a, p. 33). La política por venir no se juega en la promesa de un afuera del capital, sino en la capacidad de producir interrupciones, desvíos y creaciones que restituyan a la cooperación su carácter afirmativo.



Referencias

Alliez, E., & Lazzarato, M. (2021). *Guerras y capital: Una contrahistoria*. Tinta Limón; La Cebra; Traficantes de Sueños.

Berardi, F. (2012). *El alma y el trabajo*. Elefanta Editorial.

Berardi, F. (2019). *Futurabilidad: La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Caja Negra.

Carriero, J. (2011). Conatus and perfection in Spinoza. *Midwest Studies in Philosophy*, 35, 69–92. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2011.00214.x>

Curley, E. (1988). *Behind the geometrical method: A reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press.

107

Deleuze, G., & Guattari, F. (2008). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

Foucault, M. (2010). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.

Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Il lavoro di Dioniso: Per la critica dello Stato postmoderno*. Manifestolibri.

Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate.

Hardt, M., & Negri, A. (2011a). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Akal.



Hardt, M., & Negri, A. (2011b). *Imperio*. Paidós.

Hardt, M., & Negri, A. (2012). *La declaración*. Akal.

Hobbes, T. (2010). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.

Hübner, K. (2018). Spinoza's unorthodox metaphysics of the will. En M. Della Rocca (Ed.), *The Oxford handbook of Spinoza* (pp. 343–369). Oxford University Press.

Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas: Las emociones en el capitalismo*. Katz.

Jiménez, L. A. (2025). Conservación y resistencia: Lecturas políticas de Hobbes y Spinoza desde los afectos. *Euphyía*, 19(35), 81–108.
<https://doi.org/10.33064/35euph8461>

108

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor: Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños.

Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu.

Lazzarato, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda: Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Amorrortu.

Lukács, G. (2021). *Historia y conciencia de clase: Estudios sobre dialéctica marxista*. Siglo XXI Editores.



ARTÍCULO

Marx, K. (2024). *El capital: Crítica de la economía política* (Vols. 1–3). Siglo XXI Editores.

Mezzadra, S., & Neilson, B. (2019). *The politics of operations: Excavating contemporary capitalism*. Duke University Press.

Negri, A. (2011a). *Spinoza y nosotros*. Akal.

Negri, A. (2011b). *Spinoza subversivo*. Akal.

Negri, A. (2015a). *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Traficantes de Sueños.

Negri, A. (2015b). *La anomalía salvaje: Un estudio sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Waldhuter.

Negri, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy*. Cactus.

109

Nietzsche, F. (2007). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*. Gredos.

Read, J. (2017). *The politics of transindividuality*. Haymarket Books.

Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2022a). *Ética*. Alianza Editorial.



ARTÍCULO

Spinoza, B. (2022b). *Tratado teológico-político*. Alianza Editorial.

Terranova, T. (2014). Red stack attack! Algorithms, capital and the automation of the common. *Finance and Society*, 1(1), 51–67.

<https://doi.org/10.2218/finsoc.v1i1.1388>

Tronti, M. (2001). *Obreros y capital*. Akal.

Viljanen, V. (2011). The meaning of the conatus doctrine. En V. Viljanen, *Spinoza's geometry of power* (pp. 105–144). Cambridge University Press.