

ÉTICA Y SUBSUNCIÓN EN EL POSFORDISMO: POR QUÉ EL SOFTWARE LIBRE ES UN MOVIMIENTO *

ARIEL FAZIO **

RESUMEN

Desde el punto de vista de la filosofía política, el movimiento de *software* libre es presentado como caso paradigmático para abordar los límites y los alcances del trabajo inmaterial. Haciendo uso de ciertas categorías marxianas fundamentales, se introduce el problema de la subsunción tal como es planteado actualmente por el autonomismo italiano (Negri, Virno, Lazzarato). Finalmente, se intenta marcar un giro a la cuestión a través de una reinterpretación ética de la obra de Marx, presentando el caso del *software* libre como un movimiento no solo social sino político, de fuerte raigambre ético-crítica.

PALABRAS CLAVE: TRABAJO INMATERIAL – SOFTWARE LIBRE – MARX – DUSSEL

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, el trabajo inmaterial ha sido objeto de una atención cada vez mayor como cuestión temática de las ciencias sociales. El contexto que explica y a la vez sirve de soporte a este interés inusitado no es otro que el de los profundos cambios económicos, políticos y sociales experimentados desde la década de 1970, precisamente a partir de la crisis del modelo productivo sobre el cual el capitalismo se desarrolló en Occidente a lo largo del siglo xx: el progresivo abandono del modelo de industrialización, la tercerización de la economía y el desarrollo del sector de servicios, la incorporación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, y la nueva organización de las empresas en forma de red (Neffa, 2003: 172 ss.).

* El presente artículo corresponde a una actualización de un trabajo más amplio, publicado bajo licencia CC-Ar 2.5 by-nc-sa en formato e-book. Véase Fazio, Ariel (2006), *El trabajo inmaterial como problema de la filosofía política*, Buenos Aires, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fazio48.pdf>>.

** Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Doctorando en Filosofía (FFL, UBA). Becario del CONICET (Universidad Nacional de Lanús). Director del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Filosofía y capitalismo: la relación entre trabajo y propiedad en el pensamiento económico-político” (FFL, UBA).

A nuestros fines, nos interesa particularmente la aparente tendencia hacia una economía y una sociedad basadas en la información y los saberes. No solo las nuevas tecnologías, en especial las de la información y la comunicación (TICS), han sido incorporadas en las distintas ramas productivas modificando profundamente el proceso de trabajo, sino que tanto el sector de servicios como el propio conocimiento han adquirido un lugar mucho más central en la producción económica y social mundial (Antunes, 2005: 117). En este proceso, el trabajo inmaterial es esencial para lograr su continuidad, ya que organiza la relación entre producción-consumo por medio de la innovación continua y de la formación del imaginario cultural del consumidor: el valor de uso de la mercancía es, dentro de esta forma, “esencialmente su contenido informativo y cultural” (Lazzarato, 2001: 39). Teniendo en cuenta el carácter neomarxista del autonomismo italiano (que muestra especialmente el estrecho vínculo entre lo político y lo económico sostenido por esta corriente), no es de extrañar que uno de los supuestos estructurales de *Imperio* (Negri, 2002) y *Gramática de la multitud* (Virno, 2003) sea la sucesión de los paradigmas económicos, según el cual hoy viviríamos en una etapa de economía posmodernizada, regida cada vez más por los servicios y la información, es decir, por el trabajo inmaterial.

En principio, podemos afirmar que el trabajo inmaterial –ya sea que cree mercancías externas o que no– participa cada vez más de lo que Marx denominó *subsuncción real del trabajo en el capital*, ya que “precisamente porque el capital no puede eliminar el trabajo vivo del proceso de creación de valores, debe aumentar la utilización y la productividad del trabajo, de modo de poder intensificar las formas de extracción del sobretrabajo en un tiempo cada vez más reducido” (Antunes, 2005: 109). Y una de las maneras más claras en que se da el aumento de la productividad en la producción posfordista es mediante la incorporación del trabajo inmaterial. Así, el lugar destacado de este último en los análisis socio-económicos se explica por ser una de las formas que, en la actualidad, adquiere la generación de plusvalor relativo.

Ciertos autores, sin embargo, han ido mucho más allá al evaluar el espacio ocupado por el trabajo inmaterial. Habermas, por caso, afirmaba tres décadas atrás que la ciencia se había convertido en la principal fuerza productiva, sustituyendo al valor trabajo, con lo que “caen por tierra las condiciones de aplicación de la teoría del valor trabajo de Marx” (Neffa, 2003: 101) y, si bien su crítica a Marx tomó otro rumbo al centrarse en la presunta confusión entre sistema y mundo de la vida (Neffa, 2003: 102), otros asumieron las mismas premisas para plantear las falencias de las teorías vigentes desde el punto de vista económico. Tal es el caso de aquellos que vieron la necesidad de denominar “capitalismo cognitivo” (véase Boutang *et al.*, 2004) a la fase actual del sistema socio-económico, admitiendo que “ni la teoría del valor de la tradición

marxista, ni la liberal –actualmente dominante–, pueden dar cuenta del proceso de transformación del conocimiento en valor” (Rullani, 2004: 101). El principal problema que surge con el conocimiento como creador de valor es que, si bien tiene un valor de uso, no posee un coste de referencia que permita determinar su valor de cambio. Además, no solo es incierto el coste de producción, sino que el coste de reproducción tiende a ser nulo –de manera que nada tiene que ver con el coste inicial (Rullani, 2004: 102). Fallaría, entonces, la abstracción real, es decir, la reducción del trabajo al tiempo de trabajo socialmente necesario.

Ahora bien, que el conocimiento sea la principal fuerza productiva está lejos de ser un hecho consensuado por todos los investigadores. Por ejemplo, Ricardo Antunes afirma que “esas tendencias no pueden, a riesgo de caer en una generalización abstracta, ser tomadas como expresión de la totalidad del proceso productivo, en el que la precarización y la descalificación del trabajo son frecuentes y están en franca expansión cuando se toma en cuenta la totalidad del proceso productivo a escala mundial” (Antunes, 2005: 115). A decir verdad, la apertura de las fronteras mercantiles y la utilización de mano de obra casi esclava¹ fue una característica tan real de la globalización como la creciente incorporación del trabajo inmaterial; por lo tanto, compartimos la afirmación de Antunes, así como la aclaración subsecuente: “[...] pero generalizar falsamente la vigencia de las formas dadas por el trabajo inmaterial, sin embargo, me parece tan equivocado como ignorarlas” (2005: 115). En realidad, ningún investigador descarta la importancia del trabajo propiamente material o sostiene su futura muerte. Solo hay divergencias en cuanto al grado de su supuesta “centralidad”. Pero, a nuestros fines, si el conocimiento tiene un lugar absoluto, importante o secundario no interesa en demasía. Nuestra intención es discutir una serie de problemas que surgen a partir de la hipótesis de que el trabajo inmaterial reformula conceptualmente la relación clásica entre trabajo y propiedad; principalmente, intentaremos mostrar a propósito de un caso concreto que nos servirá de referencia –el del movimiento del *software* libre– distintas posibilidades, algunas actuales y otras simplemente potenciales, del trabajo inmaterial como objeto de la filosofía política.²

¹ Si bien puede resultar redundante, no puede dejar de mencionarse el trabajo de Naomi Klein, *No Logo*, en el que mostraba el empleo de mano de obra cuasi esclava de compañías de la talla de Nike.

² En otras palabras, la principal motivación del presente trabajo es ético-filosófica. El movimiento del *software* libre nos servirá de ejemplo para un conjunto de problemas conceptuales: nuestra intención es marcar el rumbo hacia lo que es posible discutir a partir de él (haciendo uso, corresponde aclarar, de una interpretación ética de ciertos conceptos de raigambre marxiana, tales como el de “trabajo vivo” y el de “ser genérico”).

“UN SISTEMA BASADO EN LA COOPERACIÓN VOLUNTARIA Y LA DESCENTRALIZACIÓN” (STALLMAN, 2004: 136)

En 1983, ante la tendencia general que distribuía cada vez más *software* de carácter privativo,³ Richard Stallman decide crear un nuevo sistema operativo de carácter libre compatible con Unix (en ese entonces el sistema más usado), y publica un breve mensaje en varias redes arengando a otros programadores a participar en el proyecto. De esta manera, da nacimiento al “Proyecto GNU”,⁴ cuyo propósito principal era la creación de “*software* libre”, entendiéndose por esto que: primero, cualquiera debe tener la libertad de ejecutar el programa, con cualquier propósito; segundo, cualquiera debe tener la libertad para modificar el programa para adaptarlo a sus necesidades; tercero, cualquiera debe tener la libertad para redistribuir copias, tanto gratis como por un canon; cuarto, cualquiera debe tener la libertad para distribuir versiones modificadas del programa, de manera que otros puedan beneficiarse con las mejoras.

En 1985 Stallman crea la Free Software Foundation como soporte institucional del proyecto, y cinco años más tarde el sistema GNU está casi terminado; sin embargo, aún faltaba una parte central para que se constituyera en un sistema operativo completo: el núcleo o *kernel*. En 1991, con ímpetu y método similares, un finlandés llamado Linus Torvalds desarrolló un núcleo compatible con Unix al que llamo Linux. En 1992 se combinó el *kernel* Linux y el sistema GNU, dando así como resultado un sistema operativo libre completo que se denominó GNU/Linux. Actualmente, la comunidad de desarrolladores de *software* libre es grandísima: miles de programadores dejan sus creaciones a disposición de cualquiera que pueda interesarse en ellas y GNU/Linux se convirtió en una alternativa real al monopolio de los sistemas operativos comerciales.

Es importante notar que las producciones GNU se distribuyen bajo la licencia GPL (Licencia Pública General), la cual incluye una cláusula absorbente que indica que ante cualquier unión entre un programa de licencia GPL con otro de licencia compatible, el resultado final deberá ser GPL.⁵ En otras palabras, cualquier modificación de *software* libre deberá ser también *software* libre, manteniendo las cuatro libertades antes citadas. A propósito, es oportuno marcar –al

³ Para utilizar libremente el *software* de la época, los programadores-investigadores debían firmar previamente un acuerdo de confidencialidad. Utilizamos “privativo” en lugar de “propietario” ya que la nota distintiva no es la propiedad en sí, sino el tipo de propiedad: de hecho, como veremos, el *software* libre es legalmente posible gracias al *copyright*. Para una historia del *software* libre, véase Stallman (2004). Para una referencia rápida, véase <http://es.wikipedia.org/wiki/Software_libre>.

⁴ Acrónimo recursivo que significa “GNU No es Unix”.

⁵ Si se tiene un código C compuesto por un código A de licencia GPL más un código B de otra licencia libre, el mismo deberá distribuirse también bajo licencia GPL (A GPL + B n = C GPL).

menos someramente— la diferencia entre *software* libre y *open source* (código fuente abierto). Tal como explica Richard Stallman, existe una polivalencia en el sentido de la palabra “libre” ya que, en inglés, *free* puede significar tanto libre como gratuito. Por supuesto, el Proyecto GNU hace hincapié en el primero de estos sentidos, no solo porque no impide la venta del *software* libre —que sería perfectamente legítima—, sino porque el Proyecto GNU supone un trasfondo ideológico fuerte al tener las nociones de libertad y de comunidad como fines últimos e innegociables. Ante dicha polivalencia, parte de la comunidad —liderada por Eric Raymond— decidió en 1998 abandonar el término *software* libre y cambiarlo por *open source*, creando el Open Source Initiative (OSI). La principal diferencia entre ambas acepciones y organizaciones es que la primera se define —como dijimos— desde una ética donde los conceptos de libertad y comunidad son centrales, mientras que la segunda lo hace desde un trasfondo más técnico, limitándose a expresar las condiciones que deben cumplirse para la distribución “abierta” de *software*.⁶ Así, Richard Stallman resume que “los términos *software* libre y código abierto describen más o menos la misma categoría de *software*, pero implican cosas muy distintas acerca del *software* y sus valores” (Stallman, 2004: 33), lo que a su criterio es un importante retroceso ya que, al afianzar la cuestión tecnológica y olvidar la cuestión ética, abriría la brecha para la cooptación del movimiento por parte de quienes anteponen “las ganancias económicas a la libertad, a la comunidad, a los principios” (Stallman, 2004: 33).⁷

Pero independientemente de figuras vanguardistas como la de Stallman o Torvalds, el desarrollo del *software* libre en general, y de GNU/Linux en particular, fue y es posible gracias al aporte de miles de personas que, de una u otra manera, hacen su contribución particular. Por ejemplo, podemos pensar en los programadores que utilizan la licencia GPL para distribuir sus producciones, en los usuarios que escriben los manuales o los traducen, en los que brindan soporte técnico, en los abogados que asesoran jurídicamente, en los juristas que militan en contra de las patentes de *software*, etc. Y es que, de hecho, tratamos con una verdadera comunidad que, como veremos, es tanto condición como objetivo del movimiento.

Que la comunidad es objetivo podemos observarlo no solo en las motivaciones que llevaron a Stallman a embarcarse en lo que es hoy el Proyecto GNU, sino también en las cuatro libertades que caracterizan al *software* libre y se ven refle-

⁶ La distinción fundamental entre *software* libre (*free software*) y código abierto (*open source*) es, como dijimos, ético-filosófica. Mientras el primero hace hincapié en la filosofía detrás de la distribución libre del *software* (resaltando el valor de la libertad), el segundo lo hace en los beneficios técnico-empresariales que se desprenderían del uso de este tipo de *software*. Para una referencia rápida, véase <http://es.wikipedia.org/wiki/Código_abierto>.

⁷ A lo largo de nuestro trabajo mantendremos esta distinción, y nos referiremos al movimiento del *software* libre pensando en las definiciones del Proyecto GNU y de la Licencia GPL.

jadas en la Licencia GPL. La noción de libertad que se maneja se encuentra estrechamente asociada a la de comunidad, en el sentido de que es libertad por y para (el acceso o uso) de la comunidad. Particularmente, esto puede verse claramente en la restricción o “cláusula absorbente” que mencionamos anteriormente, la cual considera como un todo el producto creado desde una parte o de la totalidad de un trabajo GPL (Stallman, 2004: 208), garantizando que sea también GPL e impidiendo así la generación de *software* privativo a partir de *software* libre. De hecho, para garantizar que sea la comunidad quien se beneficie de su desarrollo y evitar la apropiación particular, la licencia GPL se basa legalmente en las leyes de *copyright* nacionales e internacionales. El *software* libre no es entonces de “dominio público” sino, antes bien, de “propiedad libre”: por eso se habla de *copyleft* como forma de efectivizar a través de las leyes de *copyright* fines contrarios a los usuales. Y por eso también que, como el fin a su medio, la noción de comunidad restringe a la de libertad.

En segundo lugar, que la comunidad es condición del movimiento del *software* libre puede observarse en la manera en que se desarrolla su producción. Se crean focos de encuentro –nodos– entrelazados en una estructura por momentos rizomática: en lo que hace a la creación conjunta –o comunitaria– de *software* libre, cualquier punto puede conectarse con cualquier otro (véase Deleuze-Guattari, 2002: 13), básicamente porque todo está disponible para todos. Esto es lo que permite que el movimiento se mantenga descentralizado más allá de los nodos de mayor o menor importancia que de hecho existen. En cualquier momento, una persona o un grupo de personas puede crear un nuevo nodo sin tener que empezar de cero, haciendo uso de lo trabajado antes no solo por ellos sino también por el resto de la comunidad. Así, los proyectos –junto con sus objetivos, necesidades y características particulares– se van diversificando por la propia lógica, aumentando la potencia creativa del movimiento en su conjunto.

Se explica entonces por qué, en términos de la industria informática actual, el *software* libre se encuentra cada vez más a la vanguardia. La lógica de su desarrollo –basada en la cooperación y la descentralización– es más eficiente y productiva que cualquier otra llevada a cabo hasta ahora por las corporaciones industriales: porque todo nuevo proyecto puede originarse desde cualquier punto al que haya llegado el trabajo colectivo, y evita tener que “reinventar la rueda” a cada instante; porque la actualización y la oferta pública de los programas es casi inmediata, y logra mayor calidad y mayor eficiencia en la corrección de errores; porque para generar un nuevo proyecto solo se necesita el deseo de hacerlo, innovando constantemente; etc.⁸ Así, la producción de *software* libre excede a la lógica empresarial tradicional

⁸ Para un desarrollo de las virtudes del *software* libre desde el punto de vista empresarial, véase Raymond (1998). Nuestro recorrido evitará centrarse especialmente en esta perspectiva; sin embargo, los mencionamos como trasfondo de la efectivización económica por parte de la corriente del

justamente porque “el modelo cooperativo voluntario expresado en el *software* libre, se basa en estímulos que no tienen que ver con la ganancia ni la propiedad, sino más bien con mecanismos de cooperación y participación voluntaria” (Mochi Alemán, 2004: 339).

En esta línea, el *software* libre pareciera responder a una lógica que no es tradicional dentro del capitalismo. Sin embargo, la pregunta que quisiéramos plantear no es tanto si estos mecanismos son hoy normales o no, sino –más importante– si son factibles de constituirse en una alternativa política en el sentido de subvertir la lógica capitalista en pos del bien común. Seguramente, la última palabra a esta cuestión la tendrán las circunstancias históricas futuras; empero, tal vez podamos al menos acercarnos a una respuesta retomando, junto al caso presentado, algunos aportes de Carlos Marx.

MARX, LA LIBERTAD Y LA COMUNIDAD

Si bien el desarrollo empresarial de *software* privativo tiene su propia “organización posfordista” (toyotista) que elude la organización disciplinada y el manejo de los tiempos del trabajador en función de un nuevo modelo “más dinámico, creativo y exento de rígidas disciplinas” (Mochi Alemán, 2004: 328), es decir, si bien se enmarca en un proceso productivo que aparentemente daría mayor libertad al trabajador, no por eso este –como asalariado– escapará a lo que Marx llamaba subsunción del trabajo en el capital. Quien es contratado por una empresa –digamos, Microsoft– para desarrollar *software*, lo primero que debe hacer es firmar un acuerdo de confidencialidad en el que se comprometa a no revelar ningún aspecto de la producción sin previa autorización. Además, no tendrá –obviamente– libertad de programar lo que desee, sino que será el empleador quien le dirá lo que deberá hacer. Por último, su creación, el producto de su trabajo, será propiedad no suya sino del empleador desde antes de que sea realizado, justamente por la diferencia que marcaba el filósofo alemán entre trabajo y fuerza de trabajo: esto último es lo que el contratante compra, y que posee incluso antes de realizar la paga correspondiente. Si retomamos los cuatro sentidos de alienación de los *Manuscritos del 44* –respecto al objeto, al acto, a sí mismo y al otro–, veremos que encuadran perfectamente en esta situación.

Menos clara es, empero, la situación de quien desarrolla *software* privativo de forma independiente ya que, al menos en apariencia, parecería escapar a estos cuatro sentidos, en tanto que es él quien, en principio, decide qué crear, maneja

software libre de sus fundamentos filosóficos-políticos, que es el tema que particularmente nos interesa en esta ocasión.

su propia organización y tiempos y elige qué hacer con el fruto de su trabajo. Sin embargo, al analizar la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo, Marx sostiene que existen trabajos que eluden la lógica del modo de producción capitalista pero que igualmente se le subsumen formalmente, justamente porque pertenecen a las formas de transición (Marx, 2001: 85). Así, como una especie de mercenario, el programador independiente es “capitalista de sí mismo”: sus propios medios de producción se le enfrentan como capital y, aunque esto no suceda con la misma fuerza que en la subsunción real, termina respondiendo a un determinado modo de vida⁹ que hace de los intereses egoístas –asumidos como *arché* por la economía clásica–¹⁰ su principal motor.

Lo que los cuatro sentidos de la alienación tienen en común es que enfrentan al trabajador con cada uno de los aspectos de la actividad productiva. En el primero, tanto el producto como la naturaleza se le enfrentan como seres extraños; en el segundo, el propio trabajo se le enfrenta como una obligación; en el tercero, su propia actividad (que es su ser genérico) se le enfrenta como simple medio para la existencia física; en el cuarto, es el otro quien se le enfrenta como una mercancía más. Al tratarse del trabajador individual, este tipo de enfrentamiento implica encierro sobre sí. Por lo tanto, desde el punto de vista del trabajador, la lógica del capitalismo es aislamiento respecto a las relaciones que pueda entablar en la producción –porque se encuentra separado del objeto de su trabajo y de su propio acto de trabajar– y en la vida –porque se encuentra separado de sí mismo y del otro–: el trabajo enajenado “convierte a la vida genérica, en abstracto, en fin de la vida individual, igualmente en su forma extrañada y abstracta” (Marx, 1969: 111). El trabajador independiente, en nuestro caso el programador de *software* privativo, no logra escapar a esta situación, fundamentalmente porque su actividad está motivada por la necesidad o el deseo de vender su producto. No se trata de una “actividad libre, consciente” que produce incluso más allá de la necesidad inmediata.¹¹ Se constituye, por el contrario, en el marco de una individualidad egoísta motivada básicamente por las propias afecciones, un simple medio guiado por la necesidad o el deseo indi-

⁹ “Encontramos ya [en 1842] los ‘modos de vida’ [como] protoconcepto de los futuros ‘modos de producción’” (Dussel, 1984: 10).

¹⁰ Marx habla de la economía política para referirse a las ideas de lo que hoy conocemos como economistas clásicos. Es necesario aclarar que, teniendo como contexto las obras de Marx, hemos utilizado indistintamente ambos nombres, pero que, sin embargo, en la actualidad se marca la diferencia entre “economía” y “economía política” para distinguir entre dos enfoques metodológicos –e ideológicos– distintos (Bowles-Edwards, 1990: 20).

¹¹ Es menester aclarar que la vida genérica incluye, en un sentido físico, la satisfacción de las necesidades a partir de la naturaleza, característica que el hombre comparte con el animal (“la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre”). Sin embargo, la vida genérica del hombre supone ese otro aspecto consciente.

vidual de obtener una retribución económica, y justamente por esto reniega de las relaciones genéricas que pudiera entablar.

Por su parte, el caso de la producción de *software* libre parece ser distinto. En principio, la cooperación libre que la caracteriza supone cierta unión, y por tanto, nunca podría darse en una situación que tiene la separación y el enfrentamiento como rasgos característicos. Pero además, al menos en sus motivaciones, se asemeja sorprendentemente a la caracterización marxiana del ser genérico, esto es: el trabajo como actividad libre y consciente que se da más allá de las imposiciones internas o externas. El trabajo, en efecto, no aparece aquí únicamente como medio para obtener una ganancia, sino como un fin en sí mismo. Esta afirmación, considerada desde el *software* libre, supone dos aclaraciones. Primera, que no se trata (solo) del trabajo por el trabajo mismo, sino que tiene ante todo un fin social: en sentido estricto, la comunidad sería el fin ya que, en última instancia, la producción estaría motivada por y para su uso social. Esto aleja una concepción del trabajo libre como mero ejercicio de la vocación, el cual seguiría siendo una forma –quizás más agradable– de trabajo alienado tal como sucede en el caso del trabajador independiente. La segunda aclaración es que la existencia o no de ganancia es un hecho circunstancial en tanto el *software* libre no impide de por sí la obtención de algún tipo de retribución (siempre y cuando no sea a costa del *software* libre mismo); esto, por su parte, aleja la idea –fetichista, por cierto– de que toda ganancia es de por sí negativa.

Ahora bien, ¿en qué medida se adecua esto a la concepción de Marx? Sobre el tema de la ganancia, el filósofo alemán es claro al criticar la ganancia basada en el robo y la explotación –sea en su forma capitalista, feudal o esclavista–; pero, así como el dinero puede ser un simple medio para el intercambio, la ganancia –entendida como retribución del trabajo necesario– también puede tener ese carácter. Así, existe un doble sentido ad-hoc de “ganancia” que Marx claramente distingue: la ganancia como explotación, basada en el trabajo excedente, y la ganancia como retribución, basada en el trabajo necesario.

Por otro lado, el tema de la actividad libre como ser genérico y su relación con la cooperación es un tanto más complicado, ya que Marx no desarrolla sistemáticamente la constitución productiva que tendrá el Estado social posrevolucionario. Sin embargo, sí es posible rastrear una serie de elementos que nos permitirán distinguir que la libertad y la cooperación comunitaria estarán dentro de sus caracteres fundamentales. Sin ir más lejos, a partir de la problemática en torno a las contradicciones entre revolución política y revolución social de *La cuestión judía*, podemos afirmar que la emancipación social supondría el ejercicio de la individualidad como ser social “cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales sus propias fuerzas, solo entonces se cumple la emancipación humana”. Asimismo, de las descripciones de las nociones de “alienación” y

de “ser genérico” de los *Manuscritos del 44* se desprenden esas dos características del trabajo humano: primero, la comunidad como su origen y fin;¹² y segundo, la voluntad libre como su *conditio sine qua non*.¹³ Entonces, para Marx, la propia existencia de cada hombre es existencia social, pero dentro del capitalismo se trata de una forma social atrofiada. Lo que es medio (el dinero) se transforma en fin, y lo que es fin (el trabajo) se transforma en medio.

El problema que se plantea es, sin embargo, si este ser genérico puede ser llevado a la práctica dentro del sistema capitalista. Y tampoco hay que olvidar que el concepto de alienación es construido desde el punto de vista del trabajador, no del sistema socio-político: el punto de vista sistémico tendrá mayor fuerza en su correlato posterior, el concepto de “subsunción”. Así, aparece el problema de que, en caso de que el “ser genérico” pudiera efectivamente desarrollarse dentro del capitalismo, aún habría que resolver la cuestión de cómo lograr una transformación global. A propósito, Marx afirma que “para superar la propiedad privada basta el comunismo pensado, [pero] para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista real” (Marx, 1969: 164). Y en principio no hay nada que nos indique que el *software* libre no podría ser coartado empresarialmente. Entonces, ¿qué lugar ocuparía desde esta perspectiva?

POR QUÉ EL SOFTWARE LIBRE ES UN MOVIMIENTO

Enrique Dussel, a diferencia de otros comentadores,¹⁴ tiene una lectura de Marx que vincula estrechamente los aspectos filosóficos –más patentes en los primeros escritos del filósofo alemán– con los económicos –más patentes en los últimos–, tanto que difícilmente puedan ser considerados como dos ejes disciplinarios distintos. Esto redundaría en una visión unificada y unificante de toda la obra: para él, existe una clara continuidad entre los textos de juventud y los de madurez. A fin de plantear el marco necesario para tratar con éxito los problemas antes

¹² Por ejemplo: “No solo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social” (Marx, 1969: 146).

¹³ En el trabajo alienado “su trabajo no es voluntario, sino forzado, trabajo forzado” (Marx, 1969: 109).

¹⁴ Por ejemplo, Althusser: “En la gran tradición clásica del movimiento obrero, de Marx a Lenin, Stalin y Mao, la teoría marxista se define como que contiene dos disciplinas teóricas distintas: una ciencia (designada por su teoría general: el materialismo histórico) y una filosofía (designada por el término de materialismo dialéctico). [...] Entre estas dos disciplinas, ciencia y filosofía, la ciencia es la que ocupa el lugar de la determinación (en el sentido definido en *Para leer El capital...*). Todo depende de esta ciencia” (Althusser, 1973: 96).

planteados, no nos interesa tanto la justificación metodológica sino el lugar privilegiado que tiene la ética en la lectura dusseliana de Marx. A partir de la distinción del trabajo vivo como categoría ética fundamental, plantearemos la posibilidad de ver a la corriente del *software* libre no solo como un movimiento social sino, antes bien, como un movimiento fundamentalmente político.¹⁵

Para Dussel, el concepto de “subsunción” es la forma definitiva que adquiere el concepto de “alienación” presentado por Marx en los manuscritos de 1844.¹⁶ Pero, al mismo tiempo, afirma también que la noción de “trabajo vivo” es analizada por Marx a través de la descripción de un ámbito de anterioridad lógica con respecto al capital, y esto es lo que le permite sostener que, en la producción marxiana, aparece como categoría ético-crítica. El trabajo vivo es lo “absolutamente exterior (es la exterioridad misma por excelencia) al capital (la totalidad)” que, sin embargo, es subsumido por el capital como “una determinación fundada en su propia esencia” (Dussel, 1998b: 350): el trabajo subsumido presupone al capital, pero el capital presupone al trabajo genérico. De esta manera, podría afirmarse que –en los escritos económicos de Marx– el trabajo como categoría ética es fundamental para realizar la crítica a las categorías de la economía política que ocultan una acumulación basada en el robo y la explotación: “su crítica de la economía política es, exactamente, el ejercicio de la razón ético-crítica en un nivel material epistemológico pertinente” (Dussel, 1998a: 320).¹⁷ Y es que, en efecto, si el trabajo vivo no funcionara como noción ética, Marx no tendría el punto de apoyo necesario para realizar su crítica al capitalismo, y mucho menos para verlo como un sistema injusto y perverso.¹⁸

Ahora bien, si se toma la interpretación del filósofo argentino, se ampliarán notablemente los alcances políticos de la teoría marxiana: el trabajo vivo como categoría ético-política permitiría trascender un discurso económico-político elaborado en el siglo XIX, manteniendo, sin embargo, sus líneas fundamentales en los discursos económico-políticos del siglo XXI. En otras palabras, sin dejar de ser consistente con la posición del propio Marx, posibilitaría la creación de interpretaciones políticas actuales que serían fieles a su pensamiento en tanto partirían de un diagnóstico similar y que, al fin y al cabo, terminarían persiguiendo los

¹⁵ Oportunamente, proveeremos las definiciones correspondientes a uno y otro concepto.

¹⁶ Este concepto aparece solo una vez en *El capital*, pero es mencionado reiteradamente en su primer borrador (*Grundrisse*) y en el “capítulo VI (inédito)”.

¹⁷ Podríamos agregar, asimismo, la noción de “revolución social” de *La cuestión judía* –la cual estaba estrechamente relacionada con el ser genérico y, por tanto, con el trabajo genérico– como el lugar desde donde Marx realiza su crítica a la concepción de cambio social a partir de los derechos universales de la filosofía política moderna.

¹⁸ En esta línea, nociones como el “Reino de la Libertad” o el “comunismo” tienen para Dussel el carácter de ideas regulativas; es decir, regulan la acción política en función de un ideal ético (Dussel, 1998: 320).

mismos objetivos. La interpretación del mismo Dussel, ya no referida únicamente a Marx sino como teoría política autónoma, puede verse como un ejemplo de esto.¹⁹ Por nuestra parte, marcar el eje ético como unificante de la teoría marxiana nos permitirá responder algunas de las cuestiones planteadas que quedaron pendientes.

En principio, desde el punto de vista ético, la corriente del *software* libre es definitivamente crítica en tanto choca con las formas que, según Marx, adquiere la dominación dentro del capitalismo. Vimos, en efecto, que sus dos principios (libertad y comunidad) se encuentran en la base misma de la noción de trabajo vivo entendida como ser genérico, la cual constituye el centro ético desde el cual se realiza la crítica política al sistema socioeconómico. Por otro lado, en cuanto a si se trata de otro caso de trabajo como forma de transición –en el sentido de que, tarde o temprano, será subsumido realmente por el capital, si no lo hubiera sido ya–, difícilmente pueda darse una respuesta conceptual al problema; se trata, al fin y al cabo, de una cuestión más cercana a la sociología y a la historia que a la filosofía. Sin embargo, el hecho de que exista al interior de la corriente del *software* libre un mecanismo de protección sin grietas aparentes (la ya mencionada “cláusula absorbente”) podría acercarnos a dar una respuesta negativa, al menos mientras dicho mecanismo evite ser capturado. Por último, la cuestión acerca del lugar político²⁰ del *software* libre nos lleva a responder también la pregunta que titula al párrafo, para lo cual deberemos realizar una breve aclaración conceptual.

La definición de “movimiento social” que propone Alain Touraine²¹ indica “una acción colectiva organizada, entablada contra un adversario social y por la gestión de los medios a través de los cuales una sociedad actúa sobre sí misma y sobre sus relaciones con su entorno” (Vila, 1989: 416), la cual se define a partir de tres principios: de identidad, de oposición y de totalidad. Por principio de identidad se indica que el actor debe hacer una definición de sí mismo; por principio de oposición, que el movimiento social solo se organiza si es posible nombrar a un adversario; por principio de totalidad, que el actor debe poder definirse con respecto al conflicto social general (Vila, 1989: 416). A partir de esta definición, no es difícil enmarcar al *software* libre como parte de un movi-

¹⁹ Nos detendremos en un aspecto particular de la teoría política de Enrique Dussel en los últimos párrafos.

²⁰ Hablamos de “lugar político” en el sentido de las posibilidades de transformación social, política y económica del sistema capitalista.

²¹ Gran parte de las definiciones de “movimiento social” contemporáneas parten de la noción de Touraine (Vila, 1989: 416), por lo que la tomaremos como fuente de nuestra problematización. No podemos dejar de aclarar, sin embargo, que la temática supone discusiones que exceden al presente trabajo, las cuales deberían tenerse en cuenta para un tratamiento más profundo que el realizado aquí.

miento social: existe una autodefinición por parte de los actores –el manifiesto GNU–, existe un adversario –el *software* privativo y sus desarrolladores– y existe una definición con respecto al conflicto social general –la modificación de las formas de producción e intercambio de *software*.

De acuerdo con esta definición, es claro que habrán de existir distintos tipos de movimientos sociales que pueden tener mucho, poco o nada que ver entre ellos, o incluso pueden hasta ser contradictorios entre sí. Hay, en efecto, movimientos campesinos, feministas, de derechos humanos, obreros, etc., los cuales suelen caracterizarse “por centrarse sobre una identidad que no es principalmente productiva o política, sino fundada sobre pertenencias profundas (otrora consideradas como privadas, no públicas), y por su carácter básicamente contracultural” (Vila, 1989: 417). De manera que la mayor parte de los movimientos, si bien actúan políticamente, no apuntan a una transformación profunda de las condiciones globales de existencia. Y al menos en principio, sus intenciones e incidencias políticas no exceden el marco de las problemáticas identitarias. Ahora bien, la presentación del movimiento de *software* libre a partir de nuestra lectura de Marx nos permitió, entre otras cosas, marcar la profunda semejanza existente entre los principios de uno y otro. Si esto es realmente así, es decir, si efectivamente la corriente del *software* libre se origina y moviliza por los mismos principios que las nociones éticas del pensamiento marxiano, entonces la categoría de movimiento social le quedaría chica. En efecto, la noción ética que presentamos –a partir del “trabajo vivo”– contiene una posición política sistémicamente crítica, ya que confronta directamente con una forma de explotación y dominación que responde a una lógica sistémica y que, por tanto, influye en casi todos los ámbitos de la vida. De esta manera, si bien su origen inicial pudo ser fortuito y su incidencia puede estar limitada únicamente a un ámbito local –el de la producción de *software*–, a diferencia de otros movimientos sociales tiene una influencia política potencialmente ilimitada al tratarse no (solo) de un movimiento social sino –parafraseando a Dussel– de un movimiento ético-crítico.

Retomaremos la cuestión del *software* libre como movimiento en el anteúltimo parágrafo, específicamente para aclarar a qué nos referimos con esta “potencialidad política” que le adjudicamos. Sin embargo, no queríamos finalizar el presente sin antes retomar algunas palabras de Richard Stallman, las cuales indudablemente tendrán otro cariz a partir de lo recién expuesto:

La acumulación de *software* es una expresión de nuestra indiferencia con respecto al bienestar de la sociedad y a favor del bien personal. [...] El espíritu antisocial se nutre de sí mismo, porque cada vez que comprobamos que la gente no nos ayudará, más fútil nos parece ayudarlos a ellos. Y así la sociedad degenera en una jungla. Si no queremos vivir en una jungla [...], debemos empezar enviando el

mensaje de que un buen ciudadano es aquel que colabora cuando es apropiado; no aquel que logra éxito cuando roba a los demás. Espero que el movimiento por el *software* libre pueda contribuir a esto: al menos en un área, reemplazaremos la jungla por un sistema más eficiente que anime y se base en la cooperación voluntaria (Stallman, 2004: 137-138).

EL PROBLEMA DE LA SUBSUNCIÓN DESDE EL AUTONOMISMO ITALIANO

A continuación, propondremos algunos de los planteos del autonomismo italiano²² acerca de la relación entre producción y política ya que, creemos, permitirán que las discusiones anteriores adquieran otro sentido. En efecto, para Michael Hardt y Antonio Negri “habría que considerar el capitalismo posmoderno desde la perspectiva de lo que Marx denomina la fase de la subsunción real de la sociedad en el capital” (Negri y Hardt, 1994: 23). La idea de estos autores es que todos los procesos productivos surgen dentro del capital mismo “y, por lo tanto, la producción y la reproducción de la totalidad del mundo social tienen lugar dentro del capital”. El capital, pues, ya no tendría un afuera. Esto, por nuestra parte, nos llevaría a replantear las conclusiones que presentamos hasta aquí: en primer lugar, confirmaríamos que la producción inmaterial puede encuadrarse dentro de la categoría de trabajo productivo; pero, en segundo lugar, deberíamos dudar acerca de la posibilidad de que las formas de organización productivas basadas en la libertad y la cooperación pudieran llegar a constituirse como espacios críticos. En ambos casos, por la misma razón, todos los procesos productivos estarían subsumidos realmente en el capital o, lo que es lo mismo, ninguno –sea cual sea su forma de organización– escaparía a su lógica.

La cuestión planteada presupone dos grandes ideas previas y un supuesto. La primera idea previa es la de la “posmodernización de la economía”, la cual refiere directamente al posfordismo como la forma de organización económica que actualmente adquiriría el capitalismo. Según la teoría de la sucesión de los paradigmas económicos planteada (Negri y Hardt, 2002: 249), el sistema productivo se dividiría en tres etapas claramente diferenciadas cuya predominancia se habría ido sucediendo a lo largo de la historia. Estas etapas son: la primaria, donde la economía se encuentra dominada por la agricultura y la extracción de materias primas; la secundaria, donde se encuentra dominada por la industria y la producción de bienes durables, y la terciaria, donde la economía es dominada por la provisión de servicios y el manejo de la información. En esta línea, la moderni-

²² Corriente neomarxista cuyos principales referentes son Antonio Negri, Paolo Virno, Mauricio Lazzarato, entre otros.

zación económica consistiría en el paso del primer paradigma al segundo (industrialización), mientras que la posmodernización económica consistiría en el paso del segundo al tercero (informatización). La economía actual estaría, pues, regida por los servicios y la información, es decir, por el trabajo inmaterial.²³

La segunda de las ideas previas es el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control, denotada primeramente por Deleuze en la brevísima *Posdata* (Deleuze, 2000). Allí, el filósofo francés afirma que los lugares de encierro característicos de la sociedad disciplinaria (la familia, la escuela, la fábrica, el hospital, la cárcel) se encuentran en crisis. Si antes siempre se estaba empezando de nuevo (“de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica”), en las sociedades de control nunca se termina nada: la formación continua reemplaza a la escuela; el capitalismo deja de basarse en la producción (industrial directa) para centrarse en una “superproducción” de venta de servicios y compra de acciones; y la prisión, por último, deja de ser el “modelo analógico” de los mecanismos de dominación para dar lugar a nuevos mecanismos basados en el control y la interiorización del panóptico. Ahora bien, para Negri y Hardt, “el paso contemporáneo de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, que Gilles Deleuze distingue en la obra de Michel Foucault, se corresponde notablemente con la transición histórica marxiana de la subsunción formal a la real o, para ser más precisos, muestra otro aspecto de la misma tendencia” (Negri y Hardt, 1994: 83). En Marx, la subsunción real implicaba un proceso de trabajo constituido alrededor de la máquina: el obrero particular no podía prescindir de la máquina para producir, pero la máquina sí podía prescindir de ese obrero particular. Cualquiera podía manejarla y, por lo tanto, todavía menos interesaba el contenido del trabajo del obrero y más su fuerza de trabajo abstracta. Aquí, se mantiene ese sentido originario en tanto la “subsunción real posmoderna” denota una explotación basada en la conducción “maquinica” del proceso de trabajo, pero mucho más abarcativa y, por supuesto, no reducida a la producción estrictamente industrial en la que pensaba Marx: en el capitalismo posfordista habría una “implicación mutua de todas de las fuerzas sociales” al servicio del capital (Negri y Hardt, 2002: 37).

En este sentido, ambas ideas –posmodernización de la economía y paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control– confluyen para constituir la situación con la que abrimos el parágrafo. El auge del trabajo inmaterial tiende a desdibujar la línea divisoria entre tiempo de trabajo y tiempo libre. Hoy se pide del trabajador que se “comprometa” con la empresa, que ponga en juego

²³ Los autores distinguen tres tipos de trabajo inmaterial que, a nuestros fines, solo basta mencionar: primero, aquel que participa de la producción industrial informatizada; segundo, el de las tareas analíticas simbólicas; tercero, el que supone la producción y manipulación de afectos. Es necesario aclarar que “en cada una de estas formas de trabajo inmaterial, la cooperación es por completo inherente a la tarea misma” (Negri y Hardt, 2002: 260).

sus capacidades intelectuales, que sea emprendedor y tenga iniciativa autónoma, que pueda comunicarse y desarrollar vínculos afectivos. Es decir: todo aquello que antes se desarrollaba en el tiempo libre, ahora es requerido por el sistema productivo. Y, al desdibujarse esta línea, desaparece la distinción entre un afuera y un adentro de la producción. La vida misma asume una función productiva. Esto es lo que Hardt y Negri van a llamar “producción biopolítica” (Negri y Hardt, 2002: 35-42).²⁴ Pero el margen de aplicación del concepto va todavía más allá, ya que “la acción instrumental de la producción económica se ha unido a la acción comunicativa de las relaciones humanas” (Negri y Hardt, 2002: 260). En primer lugar, por la inversión de la estructura fordista de comunicación entre la producción y el consumo del toyotismo, cuya consecuencia es que la decisión de producción se tome como una reacción a la decisión del mercado. Y, en segundo lugar, porque lo que produce el trabajo afectivo –que se encuentra en el epicentro de todo trabajo inmaterial y, por supuesto, es el centro de interés de la economía posmoderna– son redes sociales, formas de comunidad, biopoder.

El problema es que tanto la informatización como la mayor importancia de la producción inmaterial “tendieron a liberar al capital de toda limitación territorial y de negociación” (Negri y Hardt, 2002: 263). El capitalismo se afianzó a través de la posmodernización de la economía, subsumiendo realmente –o, en otras palabras, convirtiendo en productivos– todos los ámbitos de la vida, los cuales son manejados no ya (solo) a través de una disciplina localizada –en la fábrica, en la escuela, etc.– sino por medio de un control global. De esta manera, “las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que habían prometido una nueva democracia y una nueva igualdad social, en realidad crearon nuevas líneas de desigualdad y exclusión, no solo en los países dominantes, sino también y especialmente fuera de ellos” (Negri y Hardt, 2002: 266).

En esta línea, “toda estrategia de reformismo socialista se revela, hoy más que nunca, completamente ilusoria”, ya que los mecanismos institucionales serían funcionales a la lógica sistémica (Negri y Hardt, 1994: 83). Descartada la vía reformista, queda la salida revolucionaria. Pero en un contexto donde la subsunción real abarca todos los ámbitos de la vida, la idea de una toma del poder como medio para la revolución social pierde todo sentido, ya que la lógica que se intenta combatir sería reproducida por las formas de vida que anteriormente la interiorizaron. En otras palabras, si la sociedad civil es parte de la fábrica, ningún

²⁴ El término “biopolítica” aparece por primera vez en Foucault, para quien designa una nueva forma de poder que aparecería a mediados del siglo XIX. Este autor la caracteriza como una forma de control de los procesos vitales (por ejemplo, los controles de natalidad, mortalidad y salubridad) ejercidos sobre el conjunto de la población. El término es retomado por Hardt y Negri, y también por Paolo Virno, aplicándolo a las formas de producción contemporáneas (Virno, 2003: 84-89).

corte abrupto es posible. Ante esta situación, la pregunta acerca de cómo lograr la transformación política se torna fundamental. Pero también es de muy difícil resolución al interior del esquema autonomista.

Anteriormente mencionamos que, además de las dos ideas previas, existía un supuesto: nos referíamos a la noción de inmanencia. En efecto, tal como afirma Ernesto Laclau,²⁵ esta noción es el punto de partida y, en cuanto tal, implica que lo político y lo social se darán en un mismo plano horizontal, sin que uno prevalezca sobre el otro. Y en relación con las prácticas transformadoras, no solo la negación de la reducción de la política a los mecanismos institucionales dados sino, más importante, su ampliación a las prácticas cotidianas. Una postura muy similar a la sostenida por el joven Marx en su debate con Bruno Bauer: la revolución política no es condición suficiente de la revolución social. Así, al no poder apelar a principios trascendentes, la pregunta política debe ser respondida desde la propia inmanencia.

La respuesta se va a dar a través de un giro al interior de la situación descrita. La sociedad civil, efectivamente, queda absorbida en la subsunción real, pero —agregan los autores— justamente por eso las fuerzas sociales que se dan dentro de ella adquieren una potencialidad política: “las resistencias ya no son marginales, sino que pasan a constituir fuerzas activas que operan en el centro de una sociedad que se despliega en redes” (Negri y Hardt, 2002: 37). Esas fuerzas sociales componen la “multitud”, noción que ocupa el lugar que en ciertos marxismos ocupaba el proletariado y, en otros, el pueblo: esto es, el sujeto revolucionario que se constituye, en este caso, enfrentado al Imperio y al Estado como su principal institución.

En este momento, la centralidad del trabajo inmaterial vuelve a ser destacada, ya que incluye inmediatamente interacciones y cooperaciones sociales. Su aspecto cooperativo no se impone ni organiza desde el exterior, como sí ocurre en la organización fabril del capitalismo industrial, y, por lo tanto, es desde el interior de la forma productiva fundamental de la posmodernidad que se encuentran las condiciones para la constitución plena de la multitud: “producir significa cada vez más construir cooperación y comunidades cooperativas [...] Esta comunidad es, desde el punto de vista de la fenomenología de la producción, desde el punto de vista de la epistemología del concepto y desde el punto de vista de la práctica, un proyecto en el que la multitud está incluida plenamente. Las ‘tierras comunes’ son la encarnación, la producción y la liberación de las multitudes” (Negri y Hardt, 2002: 267). De forma que, en la propuesta del autonomismo italiano —en rasgos generales, estos lineamientos son compar-

²⁵ “Su punto de partida es la noción deleuziana/nietzscheana de inmanencia, que ellos vinculan al proceso de secularización de los tiempos modernos” (Laclau, 2005: 298).

tidos por otros referentes como Paolo Virno y Maurizio Lazzarato—, el trabajo inmaterial aparece como el ámbito donde la producción de lo común se hace más patente. Las singularidades interactúan y se comunican socialmente sobre la base de lo común, y al mismo tiempo constituyen lo común. Así, la noción de multitud —como “la subjetividad que surge de esta dinámica entre la singularidad y la comunidad” (Negri y Hardt, 2002)— encontraría en la actualidad las mayores posibilidades de acción.

De cualquier manera, aceptando el carácter político de la sociedad civil y por lo tanto la posibilidad de que sea un espacio desde donde puedan iniciarse cambios más o menos efectivos a nivel —digamos— estructural, la dirección de las resistencias no deja de ser incierta por el absoluto plano de inmanencia en el que se mueven. De hecho, esa incertidumbre es asumida por los propios autores como un rasgo inevitable, y por momentos hasta positivo, del sujeto que las ejerce: “no podemos ofrecer ningún modelo para este acontecimiento. Solo la multitud a través de su experimentación práctica ofrecerá los modelos y determinarán cuándo y cómo lo posible ha de hacerse real” (Negri y Hardt, 2002: 355).

Es en este punto donde Laclau focaliza una de sus principales críticas al planteo de Hardt y Negri: los autores de *Imperio* no pueden responder en qué consiste una ruptura revolucionaria, ni tampoco podrían, ya que la dificultad “no puede ser resuelta dentro del terreno de una inmanencia radical” (Laclau, 2005: 302). Por nuestra parte, no podemos dejar de compartir la crítica del politicólogo argentino, al menos en parte. En efecto, el esfuerzo por evitar cualquier tipo de trascendencia lleva a los autores a marcar demasiado tímidamente los principios éticos que deberían regir a la multitud. Estos indudablemente aparecen (la cooperación y lo común, por ejemplo, ciertamente lo son), pero al ser considerados desde un punto de vista estrictamente político terminan resultando conceptos vacíos de contenido preformativo.²⁶

En el mejor de los casos, la acción espontánea de la multitud se presenta como una alternativa crítica porque se construiría a partir de una cooperación y dentro de un espacio común que chocarían con ciertos caracteres imperiales fundamentales —por ejemplo, la individuación y generización representativa. La pretensión de una concepción positiva de la política, que surgiría solo por colocar a la multitud como sujeto de la historia, no logra cumplir con su cometido de

²⁶ Por otra parte, cuando aparecen discusiones específicamente éticas, su carácter ad-hoc salta a la vista: en *Multitud*, por ejemplo, aceptan un “uso democrático de la violencia” a partir de un curioso concepto de “violencia democrática”, el cual es sostenido sobre una serie de no menos curiosos “principios”, como subordinar la violencia a la política, usarla solo defensivamente, organizarla democráticamente y reflexionar acerca de qué armas son hoy eficaces y adecuadas (Negri y Hardt, 2004: 391). Si bien la idea de un “uso democrático de la violencia” surge en contraposición a la guerra como “herramienta del Imperio”, el contenido de los principios postulados no parece tener otro asidero que la buena voluntad de los autores.

construir una lucha que no sea únicamente en términos reactivos y defensivos, fundamentalmente por la ausencia total de criterio para el contenido de esa acción positiva de la multitud. Si, como afirma Laclau, “el único principio que asegura la unión de la multitud alrededor de un objetivo común es lo que nuestros autores denominan ‘estar en contra’: en contra de todo, en todas partes” (Laclau, 2005: 299),²⁷ entonces ¿cómo distinguir entre el amplio marco de opciones que entrarían dentro de la categoría “estar en contra del Imperio”? El sentido de “crítico” que al fin y al cabo terminan esgrimiendo los autores es –muy a pesar suyo– meramente negativo y, por lo tanto, no permite prever ni defender éticamente ninguna de las infinitas direcciones que el acontecer político de la multitud podría tomar. La ética se encuentra, al fin y al cabo, ausente en la propuesta autonomista de Hardt y Negri.

En este contexto, la centralidad dada al trabajo inmaterial aporta poco a nuestro propio planteo. Por una parte, la posición del autonomismo limita su análisis a lo que podríamos denominar el ámbito de la subjetividad. El trabajo inmaterial interesa fundamentalmente como espacio social, esto es, por las posibilidades de interacción y de construcción de subjetividades que supone (y que son la base de la multitud). En cambio, hasta aquí nosotros nos referimos al trabajo inmaterial como un espacio estrictamente productivo, donde el ámbito subjetivo –es decir, aquel que refiere a las motivaciones de los agentes y su forma de organizarse– por cierto interesa, pero sin que sea el único foco de análisis económico generado, es decir, el tipo de propiedad –de hecho, a nuestros fines, interesa tanto como el tipo de producto socio. Por otra parte, la referencia a la situación global –los caracteres del Imperio– para la determinación del carácter crítico de las resistencias que pudieran realizarse está planteada demasiado sutilmente como para poder adoptarla sin más a fin de determinar el lugar crítico-político que podrían constituir las alternativas de trabajo inmaterial basadas en los principios de libertad y comunidad.

Sin embargo, la propuesta autonomista nos permite plantear desde otro lugar la cuestión de si la producción inmaterial puede ser un lugar adecuado para la transformación política, ya que abre la perspectiva de una política que busca la verdadera liberación del ser humano en sus relaciones concretas y reales. La noción de multitud tiene el para nada despreciable beneficio de ampliar el campo de lo político a la cotidianidad, revalorizando el papel de la creatividad y ampliando el margen de lo que se considera una práctica política. Pero la aprehensión de los autores a introducir el ámbito ético entre la inmanencia de lo político y lo social –la idea filosófica que sustenta la perspectiva toda– hace que

²⁷ La afirmación de Laclau debería matizarse: en lugar de “estar en contra de todo, en todas partes”, debería ser estar en contra de las formas de vida constituidas por los mecanismos de dominación del Imperio.

el planteo quede, al fin y al cabo, truncado. Por eso, en el próximo párrafo nos alejaremos del autonomismo italiano para buscar asidero en otra posición más cercana, tanto conceptual como geográfica.²⁸

LA POSIBILIDAD ÉTICA

Cuando se toma la cuestión política a partir del problema de la subsunción real (del trabajo en nuestra propuesta, de todos los ámbitos de la vida en la autonomista), la pregunta por el cambio político se hace en un contexto donde existe una lógica que todo lo invade, pero a la cual uno se quiere enfrentar. Plantear las cosas de este modo implica colocarse en un lugar marginal, y, por lo tanto, la esperanza es encontrar resquicios que puedan, de una u otra manera, desafiar la asfixiante situación de la que se parte. Ubicada en este lugar, la cuestión política (que a nuestros fines refiere al trabajo inmaterial como espacio crítico-político) debe responder dos preguntas básicas: qué es lo crítico y dónde ha de ejercerse.²⁹ A lo largo de nuestro trabajo hemos dado una serie de indicios que podrían adelantar las respuestas a esas preguntas. Sin embargo, para dar una resolución consistente todavía necesitamos introducir el marco teórico adecuado para muchos de los conceptos que fuimos esgrimiendo anteriormente a propósito de problemáticas específicas que, si bien no se encontraban completamente disociadas de la cuestión que nos ocupa, no fueron tratadas para resolverla en forma directa.³⁰

Partamos, entonces, de lo ya dicho. Oportunamente, intentamos responder por qué puede considerarse al *software* libre un movimiento. Indicamos que, si bien cumplía con los tres principios que caracterizan a los movimientos sociales en la definición de Touraine –de identidad, de oposición y de totalidad–, a diferencia de la mayor parte de los movimientos sociales lo esencial no era ni la referencia identitaria ni el conflicto local. En lugar de eso, la corriente del *software* libre se constituía a través de dos principios –libertad y comunidad– que, mediante la interpretación del “trabajo vivo” como categoría ética, podían verse como directamente confrontativos con la lógica económica que, en una línea marxiana, tendría el sistema socio-político actual. El *software* libre aparecía,

²⁸ Haremos uso de algunos conceptos de Enrique Dussel, filósofo argentino radicado en México.

²⁹ O también: de qué manera se quiebra o se podría quebrar la lógica imperante y cómo ha de lograrse un cambio efectivo en esa lógica. Cuando una determinada propuesta logra responder acertadamente ambas preguntas, podríamos decir que estamos ante una “alternativa” o “resistencia”.

³⁰ Nos referimos a nociones como las de “trabajo vivo”, “propiedad comunitaria”, “propiedad libre”, entre otras.

entonces, como un movimiento de incidencia global y genérica, diferenciándose –repetimos– de la incidencia local e identitaria del resto de los movimientos sociales. Así, propusimos la noción de movimiento ético-crítico como la que mejor encuadraría al caso particular del *software* libre. Pero, si bien su sentido podía quedar implícito, no aclaramos en dicho momento a qué nos referíamos exactamente con dicho concepto. Pues bien, en ese contexto el supuesto era la lectura que Enrique Dussel hace de Marx.

Tomar la noción de trabajo vivo para hacer una lectura ética de la obra de Marx supone la creencia de que la vida humana es más amplia, menos finita, que la vida política (Dussel, 1998a: 501). En esta línea, el objetivo de una posible revolución social sería el ejercicio libre de los caracteres del ser genérico. Sin embargo, el ser genérico que Marx expone en los *Manuscritos del 44* refiere a una concepción del hombre como animal productivo y, por tanto, deja de lado muchos otros aspectos políticos que no son el económico –aspectos culturales, sociales, etc. que indudablemente hacen a la vida política de las personas.³¹ En este sentido, el concepto de “vida humana” es mucho más abarcativo que el de trabajo vivo,³² aunque no deja de ser consistente con él. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades como “el derecho de encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser” –en palabras de Michel Foucault– constituye de esta forma el principal eje organizador de cualquier propuesta política que sienta –en palabras de Marx– la opresión del hombre por el hombre.³³

Ahora bien, cuando un determinado mecanismo socio-político impide la reproducción de la vida en alguno de sus aspectos, la afirmación de la vida como principio ético-crítico implicará “re-conocer res-ponsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufriente, como Otro que el sistema” (Dussel, 1998a: 373). La vida, por medio de la víctima, será entonces el punto de apoyo necesario para que sea posible una acción liberadora –es decir, una resistencia o una alternativa factibles políticamente– en el contexto de la subsunción real (o total) del trabajo (y la vida) en el capital. Es la respuesta a la pregunta acerca de qué es lo crítico. Esta respuesta podrá tener un sentido negativo (es decir, en oposición a las formas de opresión y dominación vigentes) como positivo (es decir, con independencia directa de esas formas), ya sea que se generen iniciativas que apunten a la reproducción de la vida –en el sentido amplio que le

³¹ Piénsese, por ejemplo, en los movimientos feministas –que defienden el derecho sobre el propio cuerpo, la igualdad de oportunidades y remuneraciones, etc.– o en los movimientos étnicos –que defienden la especificidad cultural de ciertos grupos raciales– (Vila, 1989: 417).

³² De la misma manera que aún más abarcativa resultaría la noción de “vida”, ya que incluiría también a plantas, animales y, por qué no, la naturaleza toda.

³³ Véanse Foucault (2002: 175-176) y Dussel (1998: 496).

da Foucault— o que las iniciativas apunten a evitar los mecanismos que impiden esa reproducción. Este doble sentido se verá más claramente a través de la respuesta de a dónde ha de ejercerse lo crítico, para la cual —recordemos— la Modernidad ha tenido dos posiciones básicas y, en general, antagónicas.

Efectivamente, en el marco del clásico debate entre reforma y revolución, la pregunta sobre cómo se logra un cambio efectivo de la lógica dominante solía ser respondida a través de uno u otro de los dos términos del binomio. Pero, anteriormente, mencionamos las dificultades que se tienen al optar por alguna de las dos opciones cuando lo que está enfrente es un sistema que asfixia todos los ámbitos de la vida. Este sería el caso del autonomismo, el cual —pese a proveer una explicación, a nuestro parecer, sensata del problema— encuentra varias limitaciones para superar la disyuntiva. Pues bien, el planteo de Dussel comparte la misma visión inicial, pero también brinda una propuesta superadora. En efecto, a sus ojos la acción reformista es inútil a los fines de un cambio radical —esto es, un cambio real de la lógica imperante—, porque, al cumplir con los criterios y principios del sistema hegemónico, termina por confirmar el sistema formal vigente: sus fines son, en realidad, los mismos (Dussel, 1998a: 534). Por el otro lado, la acción revolucionaria es válida solo dentro de una situación revolucionaria pero, como esta es “absolutamente excepcional”, termina destruyendo la posibilidad de un cambio radical para las acciones de la vida cotidiana, de todos los días (Dussel, 1998a: 533).

Para evitar la disyuntiva viciosa que se genera,³⁴ Dussel introduce un tercer término al binomio reforma-revolución: el de “transformación”, o sea, “cambiar el rumbo de una intención, el contenido de una norma; modificar una acción o institución posibles, y aun un sistema de eticidad completo, en vista de los criterios y principios éticos enunciados, en el mismo proceso estratégico y táctico” (Dussel, 1998a: 543), pudiendo ser reducidos estos principios éticos al “tener como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad (a la mujer en el género, a las razas de color en la discriminación racial, a la vida humana en la tierra ante los sistemas formales económico-tecnológicos de destrucción ecológica, etc.)” (Dussel, 1998a: 536). De esta manera, el fin ético —la comunidad de víctimas, que refiere directamente a la reproducción de la vida— se conjuga con y adapta a las situaciones concretas (lo que él llama “nivel de intersubjetividad”) para descartar la discusión excluyentemente utilitaria³⁵ propia del debate entre reforma o revolución. Lo ético, entonces, determina qué es lo crítico, pero también dónde ha de ejercerse: en cualquier

³⁴ Aún más viciosa resultaba para el autonomismo que, con cierta razón, descartaba de cuajo la opción revolucionaria (entendida en el sentido tradicional, con la “toma del poder” como mediación).

³⁵ En efecto, prevalecen los argumentos en torno a los efectos de una u otra opción.

lugar donde pueda. Y, aunque en este último caso también influye el plano político y el social, su prevalencia hace que su espacio pueda ser desde una “intención” hasta un “sistema de eticidad completo”.

En esta línea, la discusión estratégica acerca de los efectos de una u otra alternativa ciertamente tiene razón de ser, pero nunca a costa de descartar lo que podría hacerse. En efecto, al no desechar políticamente ninguna opción, el concepto de transformación tal como lo propone Enrique Dussel permite la construcción de alternativas tanto de carácter negativo o reactivas –como puede ser la defensa de ciertos derechos funcionales a la lógica sistémica pero cuya ausencia atentaría (aún más) contra la reproducción de la vida– como de carácter positivo o activas –como puede ser la organización de formas comunitarias de intercambio independientemente de la lógica mercantil.³⁶ De esta manera, se logra escapar a la subsunción real y a la asfixiante situación que supone a través de un contenido ético cuya anterioridad es ontológica: nunca se puede controlar totalmente la vida, por más imbuida que esta esté en la lógica sistémica y por más eficientes que sean los mecanismos de dominación.³⁷

Por último, podríamos afirmar que –volviendo a la discusión en torno al lugar del trabajo inmaterial como espacio político– el caso particular del *software* libre cumpliría las condiciones para ser enmarcado dentro de la transformación dusseliana siempre y cuando ejerza el principio ético-crítico que tiene a la reproducción de la vida como criterio a seguir. A propósito, dijimos que el concepto de “trabajo vivo” es menos abarcativo que el de “vida humana”. Y, efectivamente, mientras que el primero se reduce al ámbito económico-productivo, el segundo incluye problemas políticos como son los de género, los de etnia, los de clase etaria, etc. Sin embargo, tampoco dejan de ser consistentes entre sí. En efecto, el trabajo vivo es –toma de posición mediante– parte indudable de la vida y, por ende, aquellas iniciativas que ejercen políticamente esta noción ética se enmarcarán dentro de la definición anterior de lo que es una práctica transformadora.

Por supuesto, siguiendo este argumento que lo ve como a la especie dentro del género, ya no será posible sostener tan tajantemente la diferencia de estatus

³⁶ Piénsese, como ejemplo de las políticas “reactivas”, la remisión al Artículo 14 bis de la Constitución Nacional Argentina para defender las fuentes de trabajo, y, como ejemplo de las “activas”, la organización que en algún momento supieron tener movimientos piqueteros como el MTD-Solano al juntar comunitariamente los Planes Trabajar para construir de forma conjunta pequeños emprendimientos productivos (panaderías, zapaterías, etcétera).

³⁷ A propósito, no está de más mencionar que una salida similar se encuentra también en la obra de Michel Foucault: “incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro” (1999: 405).

que insinuamos al distinguir al movimiento del *software* libre de la mayor parte del resto de los movimientos sociales: todos podrían considerarse movimientos “ético-críticos” que actúan en diversos niveles de intersubjetividad. Aun así, todavía podría marcarse no una jerarquía, pero sí una especie de mapa que indique el espacio que ocuparían las distintas iniciativas críticas en la situación política actual. Si Marx tenía razón en definir al concepto de subsunción desde las formas de explotación capitalistas, entonces las críticas que actúan sobre el ámbito económico-productivo deberían ocupar un amplio lugar en ese posible mapa de las prácticas transformadoras. En este sentido, aquellos movimientos que promuevan la proliferación de formas comunitarias y libres de organización económica y productiva deberían ser considerados centrales en cualquier análisis del cambio socio-político de orientación ético-crítica.

CONCLUSIÓN

En el contexto de un sistema caracterizado por un individualismo posesivo,³⁸ las posturas influenciadas por los principios lockeanos referidos a la relación entre trabajo y propiedad no podrían evitar caer en el reformismo (nuevamente, en el sentido que Dussel da al término): sus propuestas terminarían resultando funcionales al orden hegemónico vigente. El origen individual del trabajo, las reglas de apropiación y el tipo de propiedad que suponen, su relación con el sistema político, todo contribuye a mantener el orden socio-político existente o, en el mejor de los casos, a modificarlo coyunturalmente (pero nunca esencial, realmente). Y esto no porque el planteo sea incorrecto, inconexo o inconsistente con la realidad, sino lisa y llanamente porque se corresponde perfectamente con la realidad capitalista: esta puede ser justificada a través de la noción de “acumulación” de Locke, y de hecho así ha sido más de una vez a lo largo de la historia del pensamiento político (véase Macpherson, 1998: 181).

Por el contrario,³⁹ los caracteres incluidos en ciertos conceptos marxianos

³⁸ Tomamos prestada la adjetivación de Macpherson (1998). Obviamente, sostener esto supone ya una visión determinada –ideológica, si se quiere– de qué es el capitalismo. Es cierto que esta visión tal vez sea el mayor supuesto del presente trabajo. Sin embargo, ha sido descripta en nuestra exposición de Marx, Negri, Hardt y Dussel, y tácitamente justificada a través del pensamiento de ellos.

³⁹ Es menester aclarar que el pensamiento de Locke ha tenido también un carácter transformador cuando el absolutismo de los tories ejercía distintas formas de violencia para mantener las estructuras del viejo orden feudal (Vargany, 1999: 46, y Camps, 2002: 143), y aún hoy lo tiene, por ejemplo, a la hora de defender las libertades individuales. Y que el pensamiento de Marx, por otra parte, ha sido utilizado para justificar sistemas aún más opresivos que el propio capitalismo. Lejos estamos, entonces, de proponer una lectura tajante, absoluta u objetiva de ninguno de los dos filó-

–trabajo vivo, ser genérico, etc.–, al ser resaltados desde una lectura ética de la obra del filósofo alemán, incluyen un contenido performativo que choca directamente con las formas hegemónicas de organización capitalistas. Por eso es que pueden proveer un fuerte contenido conceptual para la creación de iniciativas de carácter transformador. En efecto, si en la base del trabajo, de la propiedad, de la sociedad capitalista se encuentra el individualismo posesivo, aquello que pueda efectivizar la comunidad –y la libertad entendida a partir de ella– será una alternativa que, al menos potencialmente, tendrá la cualidad de poder subvertir lo dado.

El trabajo inmaterial como problema de la filosofía política puede ser abordado desde cualquiera de las dos posiciones.⁴⁰ Pero cuando es abordado desde la segunda perspectiva se convierte en una fructífera fuente de material en vista a una posible transformación política. Si se acepta la idea de que la organización socio-política actual se sostiene en el individuo y no en la comunidad, en el propio interés y no en la cooperación, en el egoísmo y no en la socialización, entonces el trabajo inmaterial ofrece abundantes posibilidades para pensar alternativas a la situación dominante. Por su particular naturaleza, hace que sea más fácil resaltar desde él mismo la idea de que lo comunitario, lo cooperativo, lo social pueden ser tanto los medios como los fines de las relaciones humanas –al menos en tanto que actividades productivas. Y, a partir de esto, permite replantear los términos en los cuales fue cosificada la relación entre trabajo y propiedad desde el siglo xvii hasta nuestros días.

En esta línea, la influencia del trabajo inmaterial –y el del movimiento del *software* libre en la lectura aquí realizada– puede extenderse para abarcar espacios mayores, lo que ciertamente no deja de ser una posibilidad interesante cuando esa influencia puede retrotraernos a los albores del capitalismo, época de primeros cercamientos donde aún no era del todo evidente que la organización privativa de la sociedad fuera la alternativa inevitable, única o mejor para una sociedad construida según el progreso tecnológico. Por ejemplo, lo dicho en el marco del trabajo inmaterial podría en principio motivar la discusión de los mismos problemas particulares –modos de organización del trabajo, tipos de propiedad, tipos de renta, formas de intercambio, etc.–, pero para las formas de producción específicamente materiales. Esta discusión no sería nueva, aunque considerando que hace décadas que no se da y, más importante, que pone sobre el tapete los

sofos. Simplemente, marcamos las implicancias que el pensamiento de uno u otro tiene ante determinado contexto; en este caso, el de una visión del capitalismo como un sistema basado en la apropiación privada ilegítima.

⁴⁰ Aunque no haya sido motivo de discusión en el presente trabajo, esas dos posiciones podrían tener parangón en el caso particular del *software* libre en la distinción entre *open source* y *free software*, respectivamente.

fundamentos mismos del sistema a través del cual se organiza actualmente el mundo, seguramente resultaría beneficioso volver a tenerla.

En cualquier caso, el del trabajo inmaterial también puede verse como un espacio donde es posible aceptar la prédica dusseliana de “comenzar a producir imaginativa y racionalmente alternativas futuras al capitalismo” (Dussel, 1998a: 325). Más allá de que las formas comunitarias de producción inmaterial terminen asentándose en su propio ámbito, trasladándose a otros o simplemente desapareciendo, constituyen una clara muestra de que la transformación política puede darse también a través de las prácticas cotidianas, ordinarias, de todos los días. En este sentido, y ante una fuerte tradición que reduce lo político solamente al manejo de los poderes institucionales, entendemos que el trabajo inmaterial como problema de la filosofía política puede responder a una concepción más amplia de lo que es la actividad política y su espacio. Y, quizás, también logre promoverla.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. (1973), “Relación de Marx con Hegel”, en Hyppolite, *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI editores.
- Antunes R. (2003), *¿Adiós al trabajo?*, Buenos Aires, Herramienta.
- (2005), *Los sentidos del trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.
- Blondeau O. (2004), “Génesis y subversión del capitalismo informacional”, en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficante de Sueños
- Boutang, Y. M. (2004), “Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo”, en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficante de Sueños
- et al. (2004), *Capitalismo cognitivo: propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Bowles, S. y R. Edwards (1990), *Introducción a la economía: competencia, autoritarismo y cambio en las economías capitalistas*, Madrid, Alianza Universidad.
- Camps, V. (2002), “Locke”, en *Historia de la Ética, Tomo II (La ética moderna)*, Barcelona, Crítica.
- Deleuze, G. (2000), “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- y F. Guattari (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.
- Dobb, M. (2004), *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith*, México, Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (1984), “Estudio preliminar al Cuaderno Tecnológico-Histórico”, en Marx, K., *Cuaderno tecnológico-histórico*, México, Universidad Autónoma de Puebla.

- (1998a), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Valladolid, Trotta.
- (1998b), *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1999), “El cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Hume, D. (1992), *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Madrid, Tecnos.
- Laclau, E. (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Lash, S. (2005), *Crítica de la información*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Lazzarato, M. (2001), “El ciclo de la producción inmaterial”, *Revista Contrapoder*, N° 4/5, Madrid, pp. 38-42.
- Locke, J. (2002), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Cristina Piña, Buenos Aires, Losada.
- Macpherson, C. B. (1998), *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta.
- Marx, K. (1968), *El Capital, Tomo I*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1969), *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- (2001), *El Capital, Libro I, Capítulo VI (Inédito)*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI editores.
- (2003), *La cuestión judía*, trad. H. B. Delio, Buenos Aires, Quadrata Editor.
- (2004), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. A. Melgar, Buenos Aires, Del Signo.
- Mochi Alemán, P. (2004), “La producción de *software*, paradigma de la revolución tecnológica”, en Crovi Druetta, Delia María (coord.), *Sociedad de la información y el conocimiento, entre lo falaz y lo posible*, Buenos Aires, La Crujía.
- Negri, A. y M. Hardt (1994), *El trabajo de Dionisos*, Buenos Aires, Akal.
- (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Buenos Aires, Debate.
- Neffa, J. C. (1999), *Los paradigmas productivos taylorista y fordista, y su crisis*, Buenos Aires, Lumen.
- (2003), *El trabajo humano*, Buenos Aires, Lumen.
- Pestre, D. (2005), *Ciencia, dinero y política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Raymond, E. (1998), “La Catedral y el Bazar”, trad. José Soto Pérez, <<http://biblioweb.sindominio.net/s/view.php?CATEGORY2=5&ID=79>>, consultado el 20/11/2004.
- Rullani, E. (2004), “El capitalismo cognitivo, ¿un *déjà-vu*?”, en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Stallman, R. (2004), *Software libre para una sociedad libre*, Madrid, Traficantes de Sueños.

- Varnagy, T. (2000), "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo", en Borón, A., *La filosofía política moderna: de Hobbes a Kant*, Buenos Aires, Clacso.
- Vila, P. (1989), "Movimientos sociales", en Di Tella, T. (comp.), *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Buenos Aires, Puntosur.
- Virno, P. (1992), "Algunas notas a propósito del 'general intellect'", *Futur Antérieur*, N° 10.
- (2003), *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue.

Artículo recibido el 30 de septiembre de 2008.
Aceptado para su publicación el 26 de marzo de 2009.