

***“EL TRABAJO INMATERIAL COMO PROBLEMA DE
LA FILOSOFIA POLITICA”***

Ariel Fazio (*)

(*) Licenciado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: arielfazio@yahoo.com.ar.

Fazio, Ariel

El trabajo inmaterial como problema de la filosofía política - 1a ed. - Buenos Aires : el autor, 2006.

E-Book.

ISBN 987-05-1590-8

1. Filosofía Política . 2. Economía Política. I. Título
CDD 320.1 : 330.1



Esta obra está licenciada bajo una Licencia Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.5 de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/> o envíenos una carta a Creative Commons, 543 Howard Street, 5th Floor, San Francisco, California, 94105, USA.

Ud. es libre de copiar, distribuir, exhibir y ejecutar la obra. Requiere en todo momento dar al autor la atribución correspondiente. Cualquier uso comercial de la misma debe ser autorizado expresamente por el autor.

INDICE

Advertencia (4)

Introducción (5)

Parte I: La relación entre trabajo y propiedad en Locke y Marx

1.1: Locke y el trabajo como fundamento de la propiedad (8) **1.2:** El dinero como condición de posibilidad de la acumulación (12) **1.3:** La protección de la propiedad como función del Estado (15)

2.1: El trabajo en el joven Marx: alienación, revolución política y revolución social (22) **2.2:** La teoría del valor y su lugar en la economía política (31) **2.3:** Acumulación originaria, explotación, subsunción (39)

Parte II: Trabajo y propiedad inmateriales: problemas políticos

3.1: Trabajo inmaterial (42) **3.2:** Historia del Software libre (48) **3.3:** “Un sistema basado en la cooperación voluntaria y la descentralización” (53) **3.4:** Libertad, comunidad y las categorías marxianas (57) **3.5:** Por qué el software libre es un movimiento (60)

4.1: Propiedad inmaterial (66) **4.2:** Los nuevos cercamientos (71) **4.3:** La crítica liberal (76) **4.4:** La crítica a la crítica liberal, y alternativas (81)

5.1: El autonomismo y el problema de la subsunción (87) **5.2:** La salida ética (94)

5.3: El trabajo inmaterial como espacio para la transformación política (99)

Resumen conclusivo (103)

Bibliografía citada (106)

ADVERTENCIA

El objetivo fundamental de este libro es simple: construir una propuesta que resulte merecedora del título que hemos escogido. Sin embargo, también nos interesa que el lector sin conocimientos previos pueda introducirse de lleno en la temática propuesta. A tal fin, hemos dedicado los dos primeros capítulos a exponer, desde la historia de la filosofía, las categorías que creemos necesarias para una correcta interpretación del resto de los capítulos. El lector avezado en el pensamiento de Locke y Marx podrá omitirlos sin perjuicio alguno.

Ariel Fazio
mayo 2006

INTRODUCCION

En la historia del pensamiento, el ámbito productivo ha sido visto desde siempre en estrecha relación con el sistema político. Conceptos que en primera instancia pueden parecer propios de la sociología, el derecho o la economía han sido abordados reiteradamente por la filosofía política, desde Platón y su organización ideal de la polis. No hace falta mencionar la continuidad lockeana entre el derecho natural y el derecho positivo, ni la función del Estado como preservación de la propiedad. Tampoco la relación entre economía y política que estructura todo el pensamiento marxiano¹. El ámbito productivo ha sido claramente político para numerosas tradiciones filosóficas.

Por otra parte, en los últimos años el trabajo inmaterial ha ido teniendo un lugar cada vez más destacado en la economía global. Sin embargo, su mismo carácter inmaterial hace que deban replantearse las respuestas habituales a los problemas específicos de la relación entre trabajo y propiedad. Las cuestiones acerca de las formas de organización laboral, de los tipos de propiedad, de la distribución de la renta, etc., están siendo actualmente temas de renovado interés dentro del ambiente intelectual por la situación irregular que, de hecho, plantea la inmaterialidad en el ámbito del trabajo. En este contexto, se está haciendo un verdadero esfuerzo desde distintas disciplinas para intentar encontrar respuestas acordes a la naturaleza del problema -en principio distinta a la de las formas de producción material-. E incluso han aparecido ciertas corrientes de filosofía política -particularmente, nos referimos al autonomismo italiano²- que colocan a la producción inmaterial en un lugar destacado de sus análisis. En su propia línea, sería un importante espacio de transformación política dentro del llamado

¹ Utilizaremos el término “marxiano” para referirnos al pensamiento del propio Marx, dejando el término “marxista” para resaltar las distintas tradiciones históricas que surgieron a partir de la obra de Marx.

² Entre sus principales exponentes pueden encontrarse a Antonio Negri, Michael Hardt, Paolo Virno y Maurizio Lazzarato. Como veremos, bajo la influencia de filósofos como Marx, Foucault y Deleuze esta corriente intentará pensar la transformación política desde la inmanencia, esto es, teniendo a las fuerzas sociales como principal motor del cambio político.

capitalismo posfordista³.

Por nuestra parte, a partir de este marco, intentaremos abordar desde una perspectiva filosófica los distintos problemas que se van haciendo patentes a partir de la introducción del trabajo inmaterial como problema político. Dos ejes temáticos –trabajo inmaterial y propiedad inmaterial- nos permitirán abordar las cuestiones específicas que se están discutiendo en otras disciplinas. Dos grandes líneas de pensamiento –el liberalismo y el marxismo- nos permitirán abordarlas desde la nuestra propia. Finalmente, a través de los aportes ya dados desde la filosofía política, intentaremos marcar posición respecto al lugar que, a nuestro criterio, puede adoptar el trabajo inmaterial en relación al problema específicamente político: el de la transformación socio-política.

A estos fines, el trabajo será dividido en dos partes. La primera, que analizará la relación entre trabajo y propiedad en el pensamiento de John Locke y Karl Marx, apuntará a adquirir las categorías y el contexto conceptual necesarios para poder abordar con éxito la segunda, que refiere a los problemas políticos del trabajo y la propiedad inmateriales.

Los dos autores sobre los cuales centraremos la primer parte de nuestro trabajo fueron elegidos por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque representan las dos grandes tradiciones de pensamiento que interpretaron en la Modernidad la relación entre trabajo y propiedad: el liberalismo y el marxismo. En segundo lugar, porque los distintos debates en torno al problema de la producción inmaterial son abordados, en la actualidad, a través de una u otra postura. De esta manera, nuestra remisión a Locke (capítulo 1) y a Marx (capítulo 2) no pretenderá marcar una lectura tajante o determinante de ninguno de los dos autores; nuestro interés será fundamentalmente conceptual, en función de las implicancias que tendrá una u otra línea de pensamiento al acercarse a los problemas específicos que se derivarán a partir del tratamiento de la producción inmaterial como problema de la filosofía política.

La segunda parte la dividiremos en tres grandes cuestiones. La primera es

³ El posfordismo hace referencia a los cambios dados en la organización económica mundial a partir de los años 70 (véase 3.1), pero también –aunque en menor medida- a los cambios políticos que

aquella en torno al trabajo inmaterial, donde -a través de conceptos marxianos y con referencia al caso arquetípico del software libre- intentaremos desarrollar el problema específico de la organización inmaterial de la producción (capítulo 3). La segunda cuestión refiere a la propiedad inmaterial, donde -esta vez a través de conceptos lockeanos- intentaremos desarrollar el problema específico de los tipos de propiedad (capítulo 4). Por último, la tercera cuestión, ya mencionada, es sobre el lugar del trabajo inmaterial como espacio para la transformación socio-política (capítulo 5).

Ya desde el inicio de nuestro recorrido veremos que la relación entre trabajo y propiedad resulta un problema fundamental de la filosofía política. Teniendo en cuenta esto, intentaremos mostrar de qué manera la introducción del trabajo inmaterial puede proveer un marco adecuado para el replanteo de numerosas cuestiones que históricamente han sido de vital importancia en la construcción de la forma dominante que adquiere la relación entre trabajo y propiedad en la actualidad. A través del tratamiento específico que supone el carácter inmaterial del objeto de estudio, nuestro principal interés será la adecuada reintroducción de categorías críticas al tipo de binomio trabajo-propiedad que propone una organización social, política y económica basada en la propiedad privada. Pero a esto nos abocaremos recién en las últimas páginas del trabajo, y aún nos queda un largo camino por recorrer.

aquellos suponen (véase 5.1).

Parte I: La relación entre trabajo y propiedad en Locke y Marx

1.1: Locke y el trabajo como fundamento de la propiedad

Ya desde las primeras páginas del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Locke explicitará las ideas fundamentales que sostendrá a todo lo largo de la obra y que indudablemente caracterizarán no sólo a su pensamiento sino también a buena parte del liberalismo político actual. Fiel a su estilo, posteriormente irá desarrollando y justificando estas primeras ideas que prematuramente nos muestra. Así, en el primer capítulo nos dice que “*el poder político es el derecho de dictar leyes, incluida la pena de muerte y, en consecuencia, todas las penas menores necesarias para la regulación y preservación de la propiedad, y el derecho de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del Estado ante ofensas extranjeras. Y todo ello exclusivamente en pos del bien público*” (Locke, 2002: 8)⁴. Podemos, entonces, desprender rápidamente de lo que en primera instancia parece ser una simple definición del concepto de poder político dos de las principales cuestiones que habremos de tener presentes para una lectura adecuada a nuestros objetivos: primero, el hecho de que aparezca la preservación de la propiedad como fin del poder político; segundo, la curiosa relación de semejanza que podría desprenderse entre el bien público y la mencionada preservación de la propiedad.

Ahora bien, más allá de su personal estilo literario, Locke irá produciendo su desarrollo conceptual al modo de otros teóricos iusnaturalistas, es decir, partiendo de la contraposición del estado de naturaleza con el estado propiamente político. De tal manera, después de marcar sus ideas fundamentales y aclarar sus objetivos, comenzará por caracterizar tal contraposición: así, el segundo capítulo se refiere al estado de naturaleza, que es visto como un estado de perfecta libertad (ya que nadie le debe pedir permiso a nadie para actuar) e igualdad (ya que nadie tiene más que otro). Sin embargo, a diferencia de otros teóricos -la

⁴ A lo largo del presente trabajo utilizaremos el modo de citado americano. Las ediciones utilizadas se encuentran en la página 104 (“Bibliografía citada”).

distancia con Hobbes salta a la vista-, no lo muestra como un estado de licencia (donde todo estaría permitido), ya que aun allí existiría una ley natural que limitaría y regularía las relaciones entre los hombres. En efecto, Locke se preocupa por separar el mero ejercicio del poder con el derecho a usarlo, lo que se ve claramente en su definición del estado de guerra como *“el ejercicio de la fuerza sin derecho sobre una persona”* (Locke, 2002: 20). Así, del hecho de que no haya un juez común en el estado de naturaleza no podrá derivarse necesariamente una guerra de todos contra todos⁵.

A partir del estado de naturaleza, y más precisamente a través de lo que llama su «ley fundamental», Locke va a desarrollar una antropología que podría verse al mismo tiempo como una ontología de la propiedad, ya que -como expondremos- será en base a esta noción que irá constituyendo los conceptos más importantes de su liberalismo político. La ley de la naturaleza es el supuesto más básico de Locke, algo evidente en épocas post-nietzscheanas⁶, al menos si se resalta su inicial remisión a la divinidad: *“...siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. Pues los hombres son todos obra de un Hacedor omnipotente (...); en consecuencia, son de Su propiedad y han sido hechos para durar lo que a El, y no a cualquiera de ellos, le plazca”* (Locke, 2002: 11). A partir del deber de preservar la propiedad divina, el origen de los derechos a la propia preservación y a la libertad individual resultará claro: uno se deriva directamente de la máxima antedicha, el otro del derecho a la propia preservación (ya que ésta no podría estar garantizada si yo no dispusiera libremente de mí, es decir, si alguien pudiera disponer a su antojo de mi vida). Sin embargo, el derecho de propiedad -que es el

⁵Esta caracterización es importante no sólo en tanto marcará una continuidad entre el estado de naturaleza y el estado político, sino -antes bien- en tanto permitirá a Locke defender la revuelta popular y la crítica al poder político en base a un criterio ético (y pre-político) otorgado al individuo.

⁶ Nos referimos a la crítica de Nietzsche a la metafísica, la cual “genera conceptos atravesados por la inmutabilidad que se organizan sistemático-piramidalmente a partir de un principio que opera como *arkhé*, elemento jerarquizador y fundamentador del pensar y del obrar” (Cragolini, 2003: 61). Por supuesto, la remisión de Locke a “Dios” no significa que su pensamiento tendrá un fundamento teológico en el sentido estricto del término (como sí sería el caso de su adversario en el Primer Tratado, Robert Filmer). Pero sí podría indicar la presencia de una *arkhé* en el sentido recién mencionado.

que aquí más nos interesa- surge de un juego algo más complejo, aunque sin dejar de ser parte de esta ontología: a decir verdad, existe una polisemia en el concepto de «propiedad», ya que *“en un sentido amplio y general implica 'vida, libertad y hacienda', y en un sentido más restringido, bienes, el derecho a heredar, y la capacidad de acumular riqueza”* (Vargany, 2000: 55).

Locke intentará demostrar que no es necesario pacto alguno para la apropiación de lo común. Dado que los bienes no se encuentran originariamente en propiedad de nadie (*res nullius*), habrá de existir un medio por el cual puedan ser poseídos por una u otra persona. Rápidamente, Locke encuentra este medio en el trabajo humano, que es propio del individuo en tanto que *“cada hombre tiene una «propiedad» en su propia «persona», a quien nadie tiene derecho alguno sino él. La «labor» de su cuerpo y el «trabajo» de sus manos, podríamos decir que son suyos por propiedad”* (Locke, 2002: 25). El tomar lo común no es mera apropiación, en el sentido de quitarle al resto de la humanidad lo que naturalmente pertenece a todos; la apropiación lockeana supone, incluso en el ejemplo más básico del simple “tomar”, algo más, un plus que está dado por el trabajo humano. Al tomar una cosa y sacarla de su estado natural, la persona le agrega algo a la cosa, le agrega algo que crea su propio trabajo. Y, como su trabajo es de su propiedad, esa cosa-plus puede convertirse con todo derecho en su posesión, excluyéndola del derecho común. Para aclarar la cuestión, el filósofo inglés propone el caso de quien se alimenta de algunas manzanas, y pregunta: ¿cuándo comenzaron a ser suyas? Ni cuando las digirió, ni cuando las cocinó, ni cuando las llevó a su casa: cuando las recogió, ya que fue este primer trabajo el que marcó la distinción entre lo suyo y lo comunal al agregar a los frutos algo más de lo que la naturaleza les había dado. Y para cerrar la cuestión, Locke termina por llevar al absurdo la idea de un pacto habilitante de la propiedad: si hubiera buscado el consentimiento de todos sus congéneres, nuestro hombre se hubiera muerto de hambre.

Explicitado entonces el medio por el cual lo común puede pasar a ser posesión de uno u otro individuo, Locke se ocupa de aclarar que esto será así siempre y cuando queden bienes comunales suficientes y de similar calidad para

los demás. ¿Significa esto que ya que el hecho de recoger frutos confiere derecho a ellos, entonces cualquiera puede acumular tantos como quiera? La respuesta es negativa. Tan natural como la propiedad son los límites impuestos a ella: “*nada fue creado por Dios para que lo eche a perder o lo destruya*” (Locke, 2002: 28). El límite de la abundancia de lo común es el propio uso, y todo lo que excede la parte que se puede utilizar pertenece a los demás. Y el esquema se mantiene intacto incluso sumando la difícil cuestión de la tierra, es decir, de “*aquello que sostiene y lleva consigo todo lo demás*”: en efecto, la propiedad privada de la tierra se adquiere como en el caso de las manzanas, o de cualquier otra cosa -es decir, agregándole el propio trabajo-. Y, de igual manera, se encuentra sujeta a las limitaciones del propio uso: no basta con cercar una parcela, sino que deberá ser cultivada; e incluso no basta con cultivar una parcela, sino que el cultivo deberá ser utilizado. Así, en el estado de naturaleza existía un límite fáctico⁷ a interferir en el derecho del otro, no recayendo el cercado en un perjuicio para los demás en tanto que las posesiones de cada quien eran pequeñas (en función de su uso) y que quedaban abundantes cantidades de tierras no apropiadas.

Ahora bien, para cerrar su ontología de la propiedad Locke pone como último ejemplo el valor de las cosas en relación al trabajo, en dos sentidos distintos que llaman la atención en su similitud con el concepto de valor de uso de Marx. Por caso, la tierra virgen en sí misma no tiene gran valor para el hombre -es el cultivo posible y, sobre todo, el cultivo real los que marcan la diferencia-. Y es que, en efecto, por un lado el valor de las cosas depende “*sólo de su utilidad para la vida del hombre*” (Locke, 2002: 31), y por el otro lado el trabajo “*sin duda es lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas*” (Locke, 2002: 33). Por último, es importante notar que al resaltar el valor del trabajo en la producción Locke tiene en cuenta los distintos momentos productivos en el objeto final: por ejemplo, el valor de un pedazo de pan no sólo depende de la dedicación del panadero y del cosechador, sino también de quienes “*domesticaron los bueyes, los que extrajeron y forjaron el hierro y sacaron las piedras, los que derribaron y ensamblaron la madera empleada en el arado, el molino, el horno o cualquier otro*

⁷ Cfr. página 10, párrafo 2.

de los utensilios” (Locke, 2002: 35). Obviamente, estas disquisiciones están lejos de poder constituirse en una teoría del valor, pero aun así fueron de vital importancia no sólo como apoyo a los derechos de la burguesía naciente frente a los remanentes poderes feudales sino también en su influencia en la constitución del *homo oeconomicus* característico de muchas de las corrientes actuales del liberalismo político⁸.

De cualquier manera, en nuestro recorrido debería quedar claramente explicitada la estrecha relación existente entre propiedad y trabajo (en los primeros pasos del desarrollo conceptual la propiedad del propio cuerpo permite caracterizar el trabajo de uno como propio) y entre trabajo y propiedad (en los pasos ulteriores es el propio trabajo el que fundamenta el derecho a su producto) del pensamiento de Locke. Estas relaciones serán de vital importancia no sólo a la hora de discutir muchas de las posiciones actuales en términos de trabajo inmaterial, sino -antes bien- en el camino que terminará realizando el propio autor hacia la instauración de un sistema político particular, el cual iremos viendo a continuación.

1.2: El dinero como condición de posibilidad de la acumulación

Como vimos, la regla de la propiedad antes esgrimida limita la apropiación de los bienes comunes en función de su uso. Pero también pone conceptualmente un freno al progreso económico y a la misma ética del trabajo, ambos contruidos en estrecha relación con la acumulación individual. De esta manera aparece el problema acerca de cómo justificar la apropiación ilimitada. Nuevamente, Locke buscará la respuesta en la genealogía del desarrollo económico-político.

Con la misma propiedad privada había aparecido también el intercambio. Quien tenía más manzanas de las que podía consumir podía cambiarlas por nueces, que en lugar de días durarían meses antes de echarse a perder. El hecho de que unos de estos bienes fueran más durables que los otros en nada

⁸Para la relación entre el *homo oeconomicus* y las distintas corrientes del liberalismo político, véase Ovejero (2002: 47).

modificaba la legitimidad del intercambio. Incluso era igualmente lícito intercambiar manzanas por gemas o diamantes que durarían toda la vida, y esto sin invadir el derecho de los demás ya que *“lo que sobrepasaba los límites de su propiedad no consistía en la cantidad de sus posesiones sino en dejar que se echara a perder lo que, teniendo en su poder, no usaba”* (Locke, 2002: 37). Si el eje no es la cantidad, sino el “echarse a perder” de los bienes perecederos, el problema de la acumulación no es pues para Locke un problema ético, sino fáctico: lo que se requiere es encontrar un medio por el cual los bienes no se echen a perder. Las nueces, las gemas y los diamantes son (o fueron) un buen paso, pero sólo será con la institución del dinero que el hombre logrará soslayar la regla de la propiedad: un mutuo consentimiento que permitirá acumular los bienes sin que se arruinen, acumulando los bienes verdaderamente útiles para la vida pero perecederos (Locke, 2002: 38).

Ahora bien, el dinero -cuyo más próximo antecedente son los metales preciosos- tiene dos características esenciales: es perdurable y es escaso, y de las afirmaciones de Locke podría desprenderse que estos dos caracteres constituyen uno de los pilares del valor. En efecto, al respecto afirma que *“donde no haya algo a la vez perdurable y escaso, y por tanto valioso para ser acumulado, los hombres no tendrán la posibilidad de aumentar sus posesiones”* (Locke, 2002: 38), y a continuación refuerza su afirmación con un ejemplo acerca del sinsentido de poseer aquello que excede las propias necesidades cuando no está la posibilidad de intercambiar con algo que posea las cualidades mencionadas: *“pues, ¿cuánto valoraría un hombre diez mil o cien mil acres de tierra excelente, ya cultivada y bien provista de ganado, en el medio de las regiones interiores de América, donde no tiene esperanza de comerciar con otras partes del mundo, ni de obtener dinero por la venta del producto? No valdría la pena cercarla y lo veríamos entregar de nuevo al común de la tierra natural cualquier superficie que superara lo necesario para proveer las necesidades de la vida para él y su familia”*.

Al principio, nos dice, todo el mundo era América: sólo gracias al dinero el (“un”) hombre pudo agrandar sus posesiones.

Así, vemos cómo el problema de la acumulación no refiere al uso entendido

como necesidad humana, sino antes bien como aprovechamiento. De lo que se trata no es de discutir el tipo de uso que se hace de los bienes, sino de evitar su desperdicio (en el sentido más literal de la palabra). Como dijimos anteriormente, para Locke el problema no es ético, sino fáctico, y la solución tiene también ese carácter: el hecho de que exista el dinero es lo que posibilita la acumulación por encima de las necesidades; la legitimidad, en este aspecto, va de suyo gracias a la relación original entre trabajo y propiedad. Por otra parte, que el dinero sea funcional sólo por medio de un mutuo consentimiento tiene un papel no menos importante en la argumentación del filósofo inglés. En efecto, aún queda pendiente otro condicionamiento sobre la apropiación, aquel que Locke comenta al tratar el tema de la tierra: que haya suficiente cantidad de bienes comunales y de idéntica calidad disponibles para los demás. Al respecto, si bien podría citarse el caso de América para satisfacer la condición -que en la época recién comenzaba a ser colonizada- conceptualmente la cuestión debería definirse en los términos que fue planteada. Y es ahí donde el consentimiento que sostiene el dinero cumple con su cometido, ya que sólo por medio de éste podrá legitimarse la inevitable desigualdad que surge al asentar la distribución de la riqueza sólo en la disposición de los individuos al trabajo⁹: *“...dado que el oro y la plata, al tener escasa utilidad para la vida del hombre, en comparación con la comida, el vestido y el transporte, sólo tiene valor a partir del consentimiento de los hombres (...) es claro que los hombres han consentido una posesión desproporcionada y desigual de la tierra. Pues mediante voluntario consentimiento, han establecido la forma en que un hombre, rectamente y sin injuria, puede poseer más tierra de la que puede utilizar, recibiendo oro y plata a cambio de lo sobrante. Pues el oro y la plata pueden permanecer largo tiempo en posesión de su propietario, sin echarse a perder”* (Locke, 2002: 39).

⁹Victoria Camps afirma que el derecho natural a la propiedad presupone la abundancia (Camps, 2002: 147); sin embargo, si bien esto es indudablemente cierto en un principio, creemos que la afirmación se relativiza cuando el dinero comienza a mediar en el intercambio en tanto la acumulación quedaría totalmente legitimada por el trabajo, más allá de la abundancia o escasez reales. En efecto, la abundancia parece un factor circunstancial en el desarrollo genealógico de Locke, mientras que la legitimidad de la propiedad a partir del trabajo aparece como un principio racional universal.

Es con la invención del dinero, pues, que se libera toda la potencialidad del trabajo y la propiedad. Mientras que en los primeros intercambios -limitados por la regla de la propiedad- los hombres trabajaban sólo por la satisfacción de sus necesidades, ahora se habilita una acumulación indefinida que desprende a la producción de toda atadura. La conservación y acumulación del fruto del trabajo queda así garantizado, justificándose la cantidad de lo poseído a través de la mayor o menor laboriosidad de cada quien: en términos de algunas de las problemáticas éticas actuales, podríamos afirmar que la necesidad -criterio “objetivo” entendido en referencia a la “utilidad para la vida”- deja de ser la única motivación de la producción, cediendo su espacio al deseo -criterio “subjetivo” entendido en referencia a la particular predisposición del individuo a la acumulación.

A propósito, Locke afirma que en el estado de naturaleza el derecho y la conveniencia iban juntos, ya que no existía la tentación de tener más de lo necesario para consumir. Esta era una edad “pobre y virtuosa”, donde los peligros residían antes en el exterior que en los otros miembros de la comunidad. Así, los primeros Estados fueron constituyéndose como gobiernos de un solo hombre, al que la comunidad delegaba el poder sin limitaciones o restricciones expresas, confiando en su benevolencia y equidad con el objeto de garantizar el bien y seguridad públicos. Sin embargo, en eras posteriores el lujo y la ambición fueron afincándose en el poder, separando a los gobernantes del pueblo, y volviendo necesario examinar detalladamente el origen y los derechos de gobierno a fin de encontrar maneras de prevenir los abusos del poder (Locke, 2002: 81). A este examen nos abocaremos en el próximo párrafo, último del capítulo.

1.3: La protección de la propiedad como función del Estado

Anteriormente mencionamos que existe en el pensamiento de John Locke una continuidad entre el estado de naturaleza y el estado político, la cual tiene su fundamento en la ley natural¹⁰. Esta continuidad se refleja por supuesto en las

¹⁰Como vimos, los derechos civiles fundamentales -como el de preservación, el de propiedad o el de

nociones más básicas del iusnaturalismo lockeano. Por ejemplo, es posible citar la relación mutuamente consistente entre ley y libertad ya que Locke no propone una relación donde la ley restringe una libertad concebida negativamente: *“la ley (...) no es tanto la limitación como la orientación de las acciones de un agente libre e inteligente hacia su propio interés y no prescribe más de lo que es necesario para el bien general...”* (Locke, 2002: 43); el concepto de libertad es entendido como el estar libre de las restricciones y violencias de los demás, y es por esto que sólo es posible cuando la ley es cumplida (pues *“¿quién sería libre si el humor de cualquier otro hombre pudiera dominarlo?”*).

Ahora bien, teniendo en cuenta esta continuidad habría que preguntar por qué debería ser necesaria la instauración del Estado. Aquí la argumentación de Locke se acerca a la de Hobbes, al menos en tanto que el estado natural no se encuentra libre de ciertos peligros intrínsecos al mismo: al ser cada quien juez de sí mismo o, en otras palabras, al estar el poder ejecutivo desperdigado en los individuos, no hay grandes garantías de protección ante quienes no quieran escuchar la voz de la razón y cumplir con la ley natural. De esta manera, las primeras sociedades políticas se fueron constituyendo alrededor de un jefe único pero, como comentamos en el párrafo anterior, la paulatina corrupción de quienes ostentaban el poder político -podríamos pensar aquí en el conservadurismo de los *tories*¹¹ y en el absolutismo del orden feudal- hicieron necesario volver la pregunta sobre el origen de tales sociedades.

Locke establece que las carencias del estado de naturaleza son tres: falta una ley conocida establecida por consentimiento común, falta un juez imparcial conocido por todos, y falta (en general) poder para respaldar y ejecutar las sentencias. Ante estas falencias, comienza a tener sentido la constitución de una sociedad política donde exista un poder legislativo, un poder ejecutivo y un poder federativo que dicte las leyes, las ejecute y maneje las fronteras. Dos son las características fundamentales que pueden encontrarse en todas las sociedades políticas: primero, que lo único que puede originarlas -y de hecho las origina- es el

libertad- son antes derechos naturales.

¹¹Cfr. Vargany (2000: 46).

consentimiento de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría (Locke, 2002: 72)¹²; segundo, que el principal fin de toda sociedad política es la preservación de la propiedad de cada uno de sus miembros (Locke, 2002: 89 y ss.). Los individuos tienen dos poderes en el estado de naturaleza a los cuales renuncian para instituir el Estado: el de hacer lo que les parezca adecuado para la preservación de sí y de los otros en virtud de la ley natural -al cual renuncian para ser regulados por las leyes de la sociedad-; y el de castigar los crímenes cometidos contra la ley natural -al cual renuncian para que sea el poder ejecutivo el que se encargue de la tarea-. Al ceder estos dos poderes, los individuos entregan la igualdad, la libertad y el poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, habilitando al poder legislativo a disponer de ellos según lo requiera ya que *“única y exclusivamente habrá una sociedad política allí donde cada uno de los miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya dejado en manos de la comunidad”* (Locke, 2002: 62). Empero, no se trata de un relejamiento absoluto o incondicionado ya que la comunidad, en el momento del pacto, ejerce un poder constituyente: *“siempre es el poder supremo, pero no mientras se halle bajo alguna forma de gobierno, porque este poder del pueblo nunca puede tener lugar hasta que el gobierno sea disuelto”* (Locke, 2002: 108) -y es el pueblo, en efecto, quien elige la forma de gobierno.

La institución del Estado es entonces necesaria para paliar los inconvenientes del estado de naturaleza. Sin embargo, el estado civil está lejos de ser un corte abrupto con el natural: de hecho, este último condiciona la finalidad del primero. En efecto, el fin último de la sociedad política es para Locke la preservación del bien de la sociedad. Y esta preservación es entendida a partir del concepto de propiedad, el cual -como vimos- contiene tanto a la noción de vida como a la de propiedad privada. Así, el fin último de la sociedad política se traduce en la protección de la propiedad de cada quien: *“la gran finalidad de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad”* (Locke, 2002: 95).

¹²Tal como sostiene el mismo autor, esto no contradice la afirmación de que las primeras sociedades políticas se constituyeron detrás de un solo hombre (Locke, 2002: 76).

Una vez constituido el Estado, el poder legislativo será el poder supremo, la máxima autoridad con derecho de determinar cómo se empleará la fuerza para conservar a la comunidad (Locke, 2002: 104). Sin embargo, como dijimos, el poder delegado por los individuos debe ser ejercido en función de la preservación del bien de la sociedad. El problema que se plantea, entonces, es quién posee el criterio para juzgar si los actos de gobierno se mantienen en esa línea, ya que la comunidad es el poder supremo sólo en el momento de la institución original del Estado y no volverá a recibir dicho poder hasta que dicho Estado sea disuelto. ¿Qué pasará, entonces, en el caso de que el poder positivo sea ejercido arbitrariamente o en contra de los principios que le dieron origen? La respuesta de Locke es que *“en todos los casos en que no hay juez en la tierra, el pueblo no tiene otro remedio que apelar al cielo”* (Locke, 2002: 121), es decir, apelar a la ley natural, que es anterior y de mayor autoridad que cualquiera de las leyes positivas. Esta será la base desde la cual se legitimará una resistencia que, si la voluntad de Dios acompaña, podrá derivar en una reforma gubernamental o, incluso, en la disolución interna del gobierno. Por último, Locke aclara que este principio lejos está de ser una *“base perpetua para el desorden”* ya que *“no opera hasta que el inconveniente es tan grave que la mayoría lo siente así...”* (ibídem). Los intereses de los que parte son de carácter individual, pero -por ser naturales- resultan al mismo tiempo universales. Esto es lo que le permite tener un punto de referencia por encima del poder instituido, el cual -en caso de ir en contra de esos intereses- generaría un estado de guerra con los súbditos, lo que justificaría una sublevación que podría llegar a ser incluso violenta. Sin embargo, si es cierta la afirmación de que a través de su teoría de la propiedad Locke ha justificado *“la apropiación de tierras y de dinero específicamente capitalista”* (Macpherson, 1998: 181), entonces el concepto lockeano de resistencia debería tomarse con cuidado si se lo piensa en relación con el de transformación socio-política¹³.

Con esto finalizamos nuestra exposición del pensamiento de Locke. Sin

¹³ Al menos si se le da a este último el sentido que desarrollaremos a lo largo del último capítulo de nuestro trabajo.

embargo, retomaremos muchos de los planteos aquí esgrimidos a lo largo de nuestro trabajo: específicamente, en el capítulo 4 expondremos algunas de sus implicancias en algunos de los debates contemporáneos referidos a la propiedad inmaterial.

2.1: El trabajo en el joven Marx: alienación, revolución política y revolución social

En 1841, Carlos Marx se recibe de doctor con una tesis sobre las diferencias entre Demócrito y Epicuro. Dos años más tarde, en 1843, escribe su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y, al año siguiente, los *Manuscritos económico-filosóficos*. Entre ambos, se encuentra *La cuestión judía*. Estos trabajos constituyen un primer abordaje -aunque no por esto menos lúcido que los siguientes- a los principales tópicos e inquietudes que acompañarán la obra posterior del filósofo alemán, y que de una manera muy general podrían traducirse como, por un lado, la crítica al sistema socio-político vigente y, por el otro, la búsqueda de una manera de transformarlo. Su interés por el conocimiento de la sociedad es sin duda una característica insoslayable de su pensamiento, pero más lo es aún que dicho interés esté marcado desde el comienzo por un impulso hacia los tópicos o inquietudes recién mencionados, es decir, la crítica y la transformación. Así, con cierta influencia del esquema hegeliano del desarrollo lineal, en 1843 Marx emprende su viaje a París. Allí experimenta y conoce la sociedad del presente, la “forma social más desarrollada” o, en otras palabras, el nuevo mundo construido alrededor de la industria moderna.¹⁴ No es curioso, pues, que la producción marxiana en estos años fuera acompañada por un estudio cada vez más apasionado de la economía: el incipiente capitalismo industrial hacía patente la estrecha relación entre el sistema productivo y el sistema político. De esta manera, parece natural que Marx empiece a construir sus ideas filosóficas a partir del eje existente entre economía y política.

Es en este contexto que los *Manuscritos de 1844* bien pueden entenderse como una crítica filosófica de la economía política¹⁵. La descripción que los

¹⁴Para un desarrollo biográfico-conceptual de la obra de Marx en estos años, véase la *Introducción a los Manuscritos económico-filosóficos* de Francisco Rubio Llorente en la edición citada. Para una referencia de los primeros estudios de la economía a partir de su viaje a París, véase Rubio Llorente (1969: 12).

¹⁵A propósito, Francisco Rubio Llorente afirma que “[Marx] No va a criticarla [a la Economía] en nombre de un error desgraciadamente inexistente, sino en nombre de una realidad que ella ignora, de una Filosofía que rechaza la noción del hombre que en esa sociedad aceptada por los

economistas hacen del mundo es una descripción meramente fenoménica, superficial, y Marx irá construyendo su crítica a esta visión desde el comienzo de su obra. Sin embargo, no se trata de un trabajo epistemológico (o no solamente): su intención es mostrar eso que está y no es visto, decir lo no dicho. Así, su principal objeto de estudio será una realidad que subyace al mundo económico tal como solía -o suele- ser concebido, la cual irá surgiendo a través del análisis de los distintos aspectos de dicho mundo. Por nuestra parte, nos abocaremos aquí a uno solo de estos aspectos, el cual nos permitirá profundizar en las primeras concepciones marxianas acerca de la relación entre trabajo y propiedad. Particularmente, nos referimos a la situación del trabajador dentro de la sociedad industrial que, además, resulta uno de los ejes fundamentales de los *Manuscritos* no sólo por su presencia en el texto mismo sino también porque de allí se derivará el importante concepto de alienación (el cual, como veremos posteriormente, mantendrá -aunque bajo nueva forma y cierta reestructuración de sentido- un lugar destacado en la obra posterior).

Uno de los principales problemas con la posición de la tradición económica liberal es que equipara la relación entre obrero¹⁶ y capitalista con todas las demás relaciones entabladas entre los individuos bajo las reglas del intercambio: de la misma manera que quien vende manzanas adquiere dinero por ellas, el trabajador vende su trabajo y el capitalista lo compra con el fin de producir algo. La unión se presenta como voluntaria, uno y otro se unen por su propio interés y ambos salen beneficiados. Así, como en toda relación contractual, los intercambios entre obrero y capitalista suponen la libertad y la igualdad de los participantes, algo que para Marx es rotundamente falso: en realidad, la economía política conoce al obrero

economistas ha encontrado realidad. No va a intentar una nueva economía, sino, quizá, más exactamente, una Metaeconomía. La unión de Economía y Filosofía es el primer paso ineludible para comenzar a estudiar seriamente la sociedad moderna y este avance epistemológico, al que tal vez cabe calificar como fundamento de todos sus restantes hallazgos, lo hace Marx precisamente en los *Manuscritos* [del '44]" (Rubio Llorente, 1969: 15).

¹⁶Salvo expresa aclaración de lo contrario, utilizaremos aquí los términos "obrero" y "trabajador" indistintamente. También seguiremos la propia terminología de Marx utilizando "trabajo" y "fuerza de trabajo" como sinónimos únicamente en este primer párrafo -sobre los textos de juventud-, mientras que en los siguientes -sobre textos posteriores a los *Grundrisse*- asumiremos la adaptación conceptual del autor para continuar utilizando sólo el término "fuerza de trabajo" para distinguir a ésta de todas las demás mercancías. Cfr. Nicolaus (1971: xvii).

sólo como animal de trabajo. La igualdad lejos está de ser real, ya que -división del trabajo y acumulación de capitales mediante- el trabajador se va haciendo “*cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo (...) [y] de todas las fluctuaciones del precio de mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos*” (Marx, 1969: 54). El trabajador tiene una necesidad cierta de participar del intercambio, a diferencia del capitalista que participa en virtud de su propio interés. De esta situación se sigue también que, ya desde antes de entablar el contrato laboral, el trabajador no sea libre, o al menos no tan libre como lo es el capitalista.

Pero éste es solamente el ápice de la argumentación marxiana, ya que al profundizar en la relación entre obrero y capitalista -o, como veremos posteriormente, entre trabajo y propiedad- encontrará la libertad del primero aún más socavada, y la pretendida igualdad totalmente desechada. Y es que, para Marx, dentro del capitalismo el obrero queda rebajado a simple mercancía, viéndose “*reducido en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, (...) de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre*” (Marx, 1969: 54). Lo que interesa del obrero al capitalista no es el hombre, sino su fuerza de trabajo; su lugar en el intercambio -y en el mundo- no tiene otra razón que la de producir para el capitalista. Así, “*el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor*” (Marx, 1969: 105). Este “ser extraño” será la primera mención del concepto de “alienación”¹⁷, y la primera de sus cuatro formas o sentidos: la alienación con respecto al objeto o producto del trabajo. Dentro del capitalismo¹⁸, el objeto que produce el obrero -entendido como el trabajo vivo hecho cosa- se le enfrenta como un poder independiente del productor: la realización del trabajo es la objetivación del trabajo en el producto, pero esta objetivación termina resultando en la pérdida

¹⁷Para una profundización del concepto desde su aparición en la literatura alemana a partir de las teorías contractualistas anglofrancesas hasta tal como aparece en Marx en contraposición con la posición de Hegel y la de Feuerbach, véase la Introducción de Rubio Llorente (Marx, 1969: 36 y ss.).

¹⁸La alienación respecto al objeto del trabajo no debe entenderse como consecuencia directa de la inevitable exteriorización del producto. Los efectos de esta exteriorización son tales en el marco del capitalismo en tanto que suponen la propiedad privada (de los medios de producción): “el trabajo

del objeto y, por tanto, también en la desrealización del trabajador. Y el mismo extrañamiento, la misma hostilidad, acontece en su enfrentamiento con la naturaleza, es decir, con la materia sobre la cual realiza su producción. Así, su propio trabajo -en tanto que trabajo de y para otro, porque pertenece a otro- se convierte en el mecanismo de dominación del trabajador por parte del capitalista. La muestra más clara de esto, afirma Marx, es que el obrero sea más pobre cuanto más riqueza produce, y que él mismo se convierta “*en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce*” (ibídem)¹⁹.

El segundo sentido de la alienación es con respecto al acto. Como el trabajo es externo al trabajador -en los dos sentidos ya mencionados-, en la relación con su propia actividad “*no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu*” (Marx, 1969: 108). De ahí, nos dice Marx, que el trabajador se sienta fuera de sí en el trabajo; de ahí, que de su trabajo no resulte la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer una necesidad; de ahí, por último, que sienta la libertad sólo al satisfacer sus funciones animales (comer, beber, engendrar, etc.), convirtiendo a éstas en el fin único y último de su vida²⁰. El trabajo resulta así una obligación, y nuevamente Marx reforzará su posición citando una anécdota de la vida cotidiana: que el obrero “*huya del trabajo como de la peste...*” (ibídem).

El tercer sentido del concepto de alienación es con respecto al ser genérico. Para Marx, la vida genérica es la vida productiva (“*la vida que crea vida*”), y su ser genérico -es decir, el carácter dado de una especie que reside en la forma de su actividad vital- es “*la actividad libre, consciente*” (Marx, 1969: 111). A diferencia del resto de las especies, en el hombre la actividad vital es objeto de su voluntad: no produce únicamente para el consumo inmediato, sino que también produce aunque no tenga la necesidad y, es más, “*sólo produce realmente liberado de ella*”

produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador” (Marx, 1969: 108).

¹⁹Profundizaremos la cuestión en el próximo párrafo, al exponer la teoría del valor de Marx.

²⁰Marx aclara pertinentemente que “comer, beber, engendrar, etc” son también funciones humanas, pero que “en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales” (Marx, 1969: 109). Cfr. el tercer sentido de enajenación (respecto al ser genérico).

(ibídem). Mientras hormigas, abejas, etc, construyen nidos o buscan alimentos guiados por un solo criterio, físico, en el caso del hombre existe además otro, consciente, que posibilita desde la organización de la naturaleza hasta la creación de arte. Es por esto que sólo en la elaboración del mundo objetivo, en la producción, el hombre se afirma realmente como un ser genérico: *“el objeto del trabajo es (...) la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”* (Marx, 1969: 112). Pero el trabajo enajenado, entendido a partir de los dos sentidos anteriores, invierte la relación haciendo *“de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia”* (ibídem). La actividad libre propia del hombre queda así degradada a simple medio de reproducción física, y tanto su cuerpo inorgánico -la naturaleza- como su espíritu -su vida genérica- quedan transformados en seres extraños, relegados al carácter de simples medios.

Finalmente, el cuarto sentido de alienación es con respecto al otro. Marx lo presenta como una consecuencia inmediata de la enajenación con el ser genérico, ya que *“si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro”* (Marx, 1969: 113): dentro del trabajo enajenado, cada hombre considera a los demás hombres según la propia medida, esto es, según las relaciones con el trabajo, el producto del trabajo y su persona que entabla en el proceso de producción. Así, con este último sentido se completan los cuatro aspectos que adquiere la alienación en el trabajo desde la perspectiva del trabajador: en relación con la cosa, con el acto, con sí mismo y con el otro²¹.

²¹Es importante notar que la distinción de estos cuatro sentidos es analítica; la enajenación del trabajador responde a una sola situación que es la de su propia actividad dentro del capitalismo, y los tipos de alienación que hemos visto corresponden a las diferentes relaciones que de hecho entabla en el proceso productivo y en su vida como trabajador. El carácter analítico de la distinción puede verse claramente en la línea argumentativa del propio Marx, la cual hemos procurado seguir: cada introducción de una nueva forma de alienación es explicada siempre a partir de las anteriores. De manera que, en principio, siguiendo la argumentación tal como está expuesta en los Manuscritos, no podría plantearse una situación tal que aparezca cualquiera de los cuatro tipos de alienación sin que aparezcan también los otros tres. Sería un error confundir lo que hemos llamado “formas”, “sentidos”, “aspectos” o “tipos” con conceptos autónomos e independientes. Más adelante, sin embargo, pondremos esto en discusión al tratar algunos casos arquetípicos de producción inmaterial.

Ahora bien, para terminar de explicar la situación que plantea el trabajo enajenado es necesario resaltar aquello que aparece en los cuatro sentidos antes mencionados, y que resultará tanto causa como consecuencia de la alienación: esto es, la relación con lo extraño. Justo después de detallar los distintos aspectos del concepto, Marx se pregunta: “*Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece?*” (Marx, 1969: 114). Y la respuesta será más que elocuente: “*a otro hombre que no es el trabajador*” (ibídem). Así, la propiedad privada tendrá el doble carácter de origen y de efecto del trabajo alienado, en el primer caso en tanto que lo posibilita, en el segundo en tanto que es reproducida por él²²: “*...aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo (...). Esta relación se transforma después en una interacción recíproca*” (Marx, 1969: 116). Esta relación entre trabajo (alienado) y propiedad (privada) es tan propia de uno y otro de los términos que Marx terminará por ver cualquier discusión en torno al tema salarial como inútil: al entender el salario dentro de la relación de enajenación, una propuesta como el alza forzada de los salarios sería tan solo una “*mejor remuneración de los esclavos*” y no podría nunca revertir realmente la situación de explotación del trabajador²³.

La relación de explotación es planteada de forma tan intrínseca a la lógica del capitalismo que cualquier propuesta que pudiera surgir de la economía política tradicional resultaría, a fin de cuentas, no más que una reforma aparente. Es cierto que Marx no ofrece, en los *Manuscritos*, ninguna política concreta que permita revertir la situación descrita; sin embargo, existen importantes razones

²²El lugar de la propiedad privada en el trabajo alienado terminará de quedar clara en los próximos parágrafos, cuando analicemos la teoría del valor marxiana (reproducción de la propiedad privada) y la acumulación originaria (condición de posibilidad del trabajo alienado). A propósito de este segundo punto, no está de más notar que en los *Manuscritos* aparece una breve genealogía de la apropiación a partir de la propiedad territorial, en la cual Marx emparenta la propiedad monopólica-feudal con la competitiva-industrial. Cfr. Marx (1969: 97-102).

²³En este contexto puede entenderse la polémica con Proudhon en *Miseria de la filosofía*: “Incluso la igualdad de los salarios, como pide Proudhon, no hace más que transformar la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es comprendida entonces como capitalista abstracto” (Marx, 1969: 117).

conceptuales para esta ausencia. Y si bien de manera general las hemos visto, vale la pena adentrarse en ellas a través de *La cuestión judía*, texto contemporáneo a los *Manuscritos del 44* en el que el filósofo alemán realiza una profundización clara y concisa del concepto de emancipación, piedra angular para analizar la relación entre lo social y lo político o, en palabras de Marx, “*un problema fundamental de los tiempos modernos (...), la relación de la industria, y el mundo de la riqueza en general, con el mundo político*” (Marx, 2004: 56).

En 1842 Bruno Bauer²⁴ escribió un artículo al que denominó “*La cuestión judía*”. Allí Bauer se extendía sobre una polémica que tenía como centro el reclamo de igualdad política y civil por parte de los judíos, y cuyo antecedente histórico era un edicto de 1816 que había excluido a estos últimos de las funciones públicas del Estado Prusiano. Lo que Bauer señalaba era que los judíos reclamaban que el Estado abandonara sus prejuicios religiosos, pero que sin embargo ellos mismos no estaban dispuestos a abandonar los suyos propios. En resumen, planteaba que la emancipación política sólo podría nacer con la emergencia de un Estado no religioso, laico y moderno: un Estado que hiciese abstracción de la religión privada de los hombres que lo integran. Así, cualquier apelación a los derechos del hombre requeriría que tanto judíos como cristianos abandonaran sus esencias particulares para transformarse en ciudadanos libres e iguales al interior del Estado moderno.

En los años 1843/4 apareció un nuevo artículo, esta vez bajo el nombre de “*Sobre la cuestión judía*”. Dividido en dos partes, estaba firmado por Karl Marx, quien con sus veinticinco años se había sumado a la polémica con la siguiente crítica: del hecho de que el Estado se emancipe de la religión no se deriva que el hombre también se emancipará de ella, ya que “*...el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre*” (Marx, 2003: 33). En efecto: con la revolución burguesa, los hombres se hacen “libres” mediante un rodeo: en lugar

²⁴Dentro del grupo de los “jóvenes hegelianos” descontentos con el régimen prusiano, las posturas de Bruno Bauer estaban dentro del ala más liberal, mientras que las de Marx se acercaban más a las de una democracia radical. Para una profundización contextual, biográfica y conceptual al debate, véase Tarcus, Horacio, “Actualidad de la Cuestión Judía de Karl Marx” en la edición citada

de proclamarse ellos mismos libres, proclaman libre al Estado. En otras palabras, a lo que Marx apuntaba era a la profunda diferencia entre revolución política y revolución social.

Por supuesto, esta diferencia tiene su origen en la propia concepción acerca de lo que podríamos llamar la base social de la explotación. Como vimos, la propiedad privada sostiene el poder del capitalista sobre el trabajador en un doble sentido: primero, en tanto posibilita la relación de explotación (el trabajo enajenado); segundo, en tanto esa misma relación la reproduce. Y ambos sentidos se desarrollan, hecha la distinción entre lo político y lo social, en el ámbito de este último; es decir, en el marco de las relaciones económico-productivas. Será justamente por esto que el éxito de la revolución política no hará al éxito de la revolución social: si bien es posible universalizar la libertad y la igualdad, esa libertad y esa igualdad generalizadas no dejarán de ser términos abstractos. De ahí a que todo hombre sea realmente libre o igual a cualquier otro en la práctica habrá, pues, un trecho: “...advertimos el error de Bauer en someter a crítica al «Estado cristiano» y no al «Estado en general», en no examinar la relación existente entre la emancipación política y la emancipación humana, y en establecer así, condiciones que no se explican porque, exento de sentido crítico, confunde la emancipación política con la emancipación humana en general” (Marx, 2003: 30).

Es menester aclarar, empero, que si bien lo social y lo político pueden entenderse respectivamente como la sociedad civil y la sociedad política, no es así en el caso de Marx. De hecho, en *La cuestión judía* la sociedad civil aparece como el ámbito del derecho privado, de los intereses egoístas, en fin, como una naturalización de la alienación capitalista²⁵. La relación que entabla con la sociedad política es una relación enajenada, donde “*la revolución política descompone la vida civil en sus elementos sin revolucionar esos mismos elementos y someterlos a crítica*” (Marx, 2003: 53). Y lo que Marx tiene en mente

(Tarcus, 2003: 9-21).

²⁵También en los Manuscritos del 44: “La sociedad, como aparece para los economistas, es la sociedad civil, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro”

cuando piensa la revolución social es el hombre “real”, “natural”, “verdadero”²⁶, es decir, el hombre en su ser genérico.

Ahora bien, aunque en el planteo marxiano los mecanismos instituidos no son suficientes para realizar una transformación social plena (es decir, una verdadera revolución), esto no significa que la “revolución política” sea totalmente inútil. En efecto, Marx se preocupa por aclarar que ésta puede ser ciertamente un avance, tal como sucedió con el derrumbe de los estamentos de la sociedad feudal y con la constitución de los asuntos de Estado en asuntos del pueblo. El problema reside en pensar que el camino de la revolución política puede llegar a ser total y último, y por ende en perder de vista que *“sólo cuando el real hombre individual recoge en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales sus fuerzas propias y por eso no separa más la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se cumple la emancipación humana”* (Marx, 2003: 54).

Al pensar en el ser genérico y tener la actividad libre como referente, Marx expone una ontología donde el sistema productivo y el sistema político se encuentran estrechamente vinculados al menos en dos niveles. Primero, en cuanto el capitalismo constituye las relaciones económico-productivas como relaciones enajenadas -en este nivel se expone la crítica a la economía política, la descripción del trabajo enajenado y las falencias de la revolución política. Segundo, en cuanto existe un tipo universal (el hombre en su ser genérico) que puede constituirse en clase política (el proletariado) -por este nivel es posible realizar las críticas anteriores²⁷. Más allá del debate entre el Marx “filósofo-metafísico” y el Marx “economista-científico”²⁸, en los próximos párrafos procuraremos tener en cuenta la distinción entre estos dos niveles -aunque no para descartar al primero- al leer aquellos aspectos de *El capital* que, a nuestro

(Marx, 1969: 169). Cfr. tmb. KANT.

²⁶Todos estos adjetivos son utilizados por el propio Marx.

²⁷Véase Dussel (1998: 319-323).

²⁸Véase Schumpeter (1983: 33-75).

criterio, son de vital importancia para el buen desarrollo de la posición marxiana en torno a la relación entre trabajo y propiedad.

2.2: La teoría del valor y su lugar en la economía política

Anteriormente afirmamos que en el trabajo enajenado la relación entre trabajo y propiedad se daba en un doble sentido, y que uno de ellos era aquel que refería al trabajo como reproductor de la propiedad privada. Pues bien, la teoría del valor de Marx puede verse como la profundización de esta particular relación que entablan, dentro del capitalismo, el trabajo y la propiedad. A propósito, se ha afirmado que *“lo que [Marx] deseaba subrayar, al hablar de una forma específicamente capitalista de explotación, era esta analogía donde la apropiación de un trabajo excedente (...) estaba directamente establecida en términos políticos o en virtud de una disposición legal o de una fuerza militar y reconocido como tal. El problema específicamente económico, consistía no en probar esto, sino en conciliarlo con la ley del valor; esto es, en explicar cómo podía ocurrir en el ámbito de la competencia y de la «mano invisible» de los economistas, donde todo se intercambiaba por su «valor natural»”* (Dobb, 2004: 165). Así, pues, para lograr esta “conciliación”, una explicación crítica de la economía política debería centrar su análisis en el ámbito de la producción antes que en el de la distribución, y esto es justamente lo que hará Marx desde sus primeros manuscritos al respecto con los *Grundrisse*, donde la entrada será la «producción en general», hasta los definitivos con *El Capital*, donde lo será la cuestión en torno al valor de las mercancías²⁹.

Sin embargo, en esta última obra el primer acercamiento al problema del valor será en términos del régimen de la producción simple de mercancías, ya que para analizar la forma de explotación específicamente capitalista será necesario responder antes la cuestión acerca de cómo el valor de uso se transforma en

²⁹Para un desarrollo de la evolución del pensamiento de Marx desde los *Grundrisse* hasta *El Capital* véase Dussel (1998b: 11-26).

mercancía³⁰ y, por supuesto, definir algunos conceptos que -en ciertos aspectos- están más allá de las circunstancias del desarrollo histórico de los regímenes productivos³¹. La mercancía, la “forma más elemental” del régimen capitalista, es definida en principio como un objeto externo apto para satisfacer necesidades humanas, el cual puede ser considerado desde dos puntos de vista: en cuanto a su calidad o en cuanto a su cantidad. Así, la primera distinción que hará Marx será la de la clásica diferencia entre valor de uso, que refiere a la cualidad de una mercancía, y valor de cambio, que refiere a la cantidad.

Más precisamente, el valor de uso se define por la utilidad de la mercancía para satisfacer necesidades, por lo que está condicionado por las cualidades materiales de la cosa y toma cuerpo en su uso o consumo (Marx, 1968: 4); por otra parte, el valor de cambio es definido como una relación cuantitativa que toma cuerpo en el intercambio de mercancías, y que está determinada por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlas. Entonces, la fuerza humana de trabajo -el trabajo vivo- no es valor en sí misma sino que crea valor al plasmarse corpóreamente en el producto, cuyo valor objetivo es medido por el tiempo de trabajo abstracto que la sociedad necesita para producirlo. Es necesario aclarar, empero, que un objeto puede tener valor de uso sin tener valor de cambio: tal era³² el caso del aire, las tierras vírgenes y otros objetos útiles para la vida donde no media el trabajo humano; también, un objeto puede ser útil y producido por el trabajo humano sin ser mercancía: por ejemplo, aquellos productos destinados a

³⁰A propósito, Marx cierra los Grundrisse con la siguiente anotación (el resaltado es nuestro): “La primera categoría bajo la cual se presenta la riqueza burguesa es la de la mercancía. La mercancía misma aparece como unidad de dos determinaciones. El valor de uso, esto es, objeto de satisfacción para un sistema cualquiera de necesidades humanas. Es éste su aspecto material... la base material con respecto a la cual se presenta determinada relación económica... ¿Cómo el valor de uso se transforma en mercancía? [Como] portador del valor de cambio. Aunque están unidos de manera inmediata en la mercancía, el valor de uso y el valor de cambio divergen, asimismo, de manera inmediata entre sí”, citado por Dussel (1998b: 321).

³¹“La oposición planteada por Marx (...) consiste en que, dentro del capitalismo, por un lado está el trabajo, que sería verdaderamente la esencia del hombre y, por otra parte el trabajo realmente existente en la vida cotidiana, que es un trabajo heterónimo, subordinado, alienado, explotado” (Neffa, 2003: 77). Para un análisis de los cambios que introduce el capitalismo véase el párrafo homónimo en la obra citada.

³² En el momento en que Marx escribía *El Capital*. Hoy esto se encuentra cada vez más en cuestión debido a la contaminación ambiental.

satisfacer necesidades personales. En otras palabras, para producir mercancías “*no basta producir valores de uso, sino que es menester producir valores de uso para otros, valores de uso sociales*” (Marx, 1968: 8). La mercancía supone su intercambio y, por tanto, también la división social del trabajo: si todos produjeran todo, el cambio no tendría sentido porque todas las necesidades individuales estarían satisfechas de antemano.

Ahora bien, en el intercambio simple de mercancías la circulación adquiere la forma M-D-M, es decir, mercancía por dinero por mercancía (vender para comprar) o, lo que es lo mismo, el cambio del valor de uso de una mercancía por el valor de uso de otra con el dinero como mediación. El principio y el fin son mercancías iguales en cuanto a su valor de cambio, pero diferentes en cuanto a su valor de uso. Así, la transacción está regida por la utilidad de una u otra mercancía para la satisfacción de una necesidad subjetiva: el objetivo del intercambio es el consumo. Por supuesto, también es posible la forma D-M-D, es decir, la reconversión de dinero en mercancía y de mercancía en dinero (comprar para vender). Lo que antes era la mediación se convierte en el fin de la transacción, siendo su objetivo el propio valor de cambio. Pero dado que en el primer caso el cambio provee de una diferencia cualitativa que en el segundo no existe -se parte de una mercancía para llegar a otra con distinto valor de uso-, la forma D-M-D -donde tanto el polo de partida como el de llegada son cuantitativa y cualitativamente idénticos- parece absurda. Y ciertamente lo es en todo régimen de intercambio que no sea el capitalista.

Pero dentro del intercambio capitalista la transferencia de valor de cambio por valor de cambio sí tiene sentido, ya que “*el proceso acaba siempre sustrayendo a la circulación más dinero del que a ella se lanzó*” (Marx, 1968: 107). De manera que existe una diferencia cuantitativa, un incremento o excedente a partir del valor primitivo: la plusvalía. Así, la forma de la circulación dentro del capitalismo es D-M-D', es decir, dinero por mercancía por dinero-más-un-plus. Y este proceso en el que la magnitud de valor se incrementa es el que convierte al dinero en capital. Ahora bien, mientras que en la circulación simple de mercancías el motivo -el consumo- se encuentra por fuera de la circulación y, por ende, el

proceso de intercambio es finito, en la circulación capitalista, siendo su sentido el incremento del valor de cambio, el proceso resulta interminable por acabar con el mismo factor que le da inicio -es decir, el dinero. E igualmente interminable es el ansia subjetiva del capitalista en cuanto tal: *“el contenido objetivo de este proceso de circulación -la valorización del valor- es su fin subjetivo, y sólo actúa como capitalista, como capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta. [El fin directo del capitalista es] el apetito insaciable de ganar”* (Marx, 1968: 109).

El problema que se presenta es explicar el origen de esa plusvalía o, lo que es lo mismo, mostrar cómo se transforma el dinero en capital. Marx plantea la cuestión en los siguientes términos: *“La transformación [del valor de dinero en capital] sólo puede brotar de su valor de uso como tal, es decir, de su consumo. Pero, para poder obtener valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tiene que ser tan afortunado que, dentro de la órbita de la circulación, en el mercado descubra una mercancía cuyo valor de uso posea la peregrina cualidad de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, materialización de trabajo, y por tanto, creación de valor.”* (Marx, 1968: 121). Esta mercancía será la capacidad o fuerza de trabajo, que en *El capital* es distinguida del trabajo sin más (lo que no ocurría, como vimos, en los *Manuscritos del 44*): aquí, la «fuerza de trabajo» es presentada como las condiciones físicas y espirituales que se dan en la “persona viviente” de un hombre y que pone en acción al producir valores de uso, mientras que el «trabajo» es el uso de la fuerza de trabajo, o sea, la materialización del trabajo vivo. En el ámbito de la circulación, la fuerza de trabajo aparece como una mercancía más: el poseedor del dinero y el poseedor de la fuerza de trabajo se encuentran en el mercado como personas jurídicamente iguales, siendo la única diferencia entre ellos el que uno aparezca como comprador y el otro como vendedor. Este intercambio tiene dos condiciones: primero, que el dueño de la fuerza de trabajo no renuncie a su propiedad aunque ceda a otro su disfrute por cierto tiempo -pues de otra manera se convertiría en esclavo; segundo, que se vea a obligado a vender su fuerza de trabajo como

mercancía. El valor de la fuerza de trabajo está determinado de igual forma que cualquiera de las otras mercancías: el tiempo de trabajo necesario para su reproducción, que en este caso consiste en el valor de una determinada suma de medios de vida³³.

Empero, dado que el consumo de la fuerza de trabajo se opera al margen del mercado (Marx, 1968: 128), se hace necesario replantear el problema desde el otro ámbito, es decir, teniendo en cuenta la producción. En esta intervienen tres factores simples: la fuerza de trabajo (como actividad adecuada a un fin), su objeto y sus medios. Estos factores se relacionan entre sí de manera tal que la fuerza de trabajo termina compenetrándose con su objeto, materializándose en él y convirtiéndolo en un valor de uso, es decir, en una *“materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma”* (Marx, 1968: 133). Este es el proceso de trabajo estudiado en sus elementos simples y abstractos : *“la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual”* (Marx, 1968: 136). Unido al proceso de creación de valor -es decir, a la generación de un valor de cambio teniendo en cuenta el tiempo de trabajo socialmente necesario para la creación del producto- tendremos lo que Marx llama el proceso de producción simple de mercancías.

Hasta aquí, el planteo es -en líneas generales- similar al esgrimido hasta entonces por la economía política³⁴. Sin embargo, la cosa cambiará al introducirse

³³Para Marx, el volumen de las necesidades naturales, así como el modo de satisfacerlas, son un producto histórico-social que depende de la cultura, hábitos, exigencias, etc de una sociedad en particular (Marx, 1968: 124). Pero, en última instancia, el límite del valor de la fuerza de trabajo está marcado por aquellas mercancías indispensables para la reproducción de la vida física.

³⁴De hecho, es posible encontrar importantes semejanzas con la posición de Locke antes expuesta. Sin ir más lejos, Maurice Dobb comenta que más de una vez se ha derivado la noción de explotación tal como aparece en Marx de doctrinas del «derecho natural» semejantes a la de Locke, particularmente a partir de la idea de que las mercancías se intercambian según la cantidad de trabajo incorporada en ellas (Dobb,2004: 164). Por otra parte, la influencia de autores como Adam Smith o David Ricardo es clara en cuanto al lugar del trabajo humano en el proceso simple de producción -como proceso creador de valor de uso (Neffa, 2003: 79).

el proceso de producción propiamente capitalista. Este, nos dice Marx, presenta dos fenómenos característicos: primero, que el obrero trabaja bajo el control del capitalista (compraventa de la capacidad laboral) y, segundo, que el producto es propiedad del capitalista y no del obrero, aunque este último sea el productor directo (proceso real de la producción)³⁵. La forma capitalista de la producción de mercancías se caracteriza por ser la unidad de proceso de trabajo y de proceso de valorización (no de simple “creación de valor”): el proceso de valorización es el mismo proceso de creación de valor pero prolongado a partir de determinado punto. Tanto en el proceso de producción simple de mercancías como en el proceso de producción capitalista, el proceso de trabajo aparece en su aspecto cuantitativo -como creador de valor de cambio-, pero mientras que en el proceso simple sólo interesa el tiempo de trabajo útil (en función del socialmente necesario), en el proceso capitalista la motivación última es la generación de plusvalía. La distinción, pues, está marcada por ese punto dado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para cubrir el valor de cambio de la mercancía fuerza de trabajo; cuando ese punto es rebasado, el proceso de creación de valor se transforma en un proceso de valorización o de transformación de dinero en capital (Marx, 1968: 146-7).

Como vimos, el capitalista contrata al obrero por cierto tiempo (esto es: compra su fuerza de trabajo por el valor del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir los objetos necesarios para la reproducción de la vida del trabajador) y utiliza su valor de uso en el proceso de producción a través de la materialización del trabajo vivo (del obrero) en un producto (del capitalista). Transcurrida una cantidad X de tiempo -determinada por los valores de cambio de los objetos producidos-, el obrero satisface su propio valor de cambio -es decir, termina generando tanto valor como el capitalista ha pagado por su fuerza de trabajo- pero, sin embargo, su trabajo no termina ahí. El obrero debe seguir trabajando hasta cumplir con el tiempo acordado en su contratación, ya sean días,

³⁵Por esto Marx afirma que el proceso de transformación de dinero en capital se opera y no se opera en la órbita de la circulación: se opera porque la compraventa de la fuerza de trabajo, que se da dentro del mercado, es su condición necesaria; no se opera, porque esta compraventa sólo inicia el proceso de valorización, que se da en el ámbito de la producción (Marx, 1968: 145-6).

semanas, meses o años. Así, genera un plus-trabajo y, por tanto, un plus-valor: todo el valor creado por el obrero más allá del punto en el que cubre el valor de su propia fuerza de trabajo es la plusvalía, que no es otra cosa que el fundamento de la ganancia del capitalista. La jornada de trabajo, entonces, es igual a la suma del trabajo necesario y del trabajo excedente (Marx, 1968: 176).

Ahora bien, dada la presión impuesta por la competencia que se da en el mercado -y del ansia subjetiva del capitalista en obtener mayores ganancias-, el capitalista debe incrementar la plusvalía cada vez más, lo que puede hacer de dos formas: ya sea mediante la prolongación del trabajo total (aumentando la jornada de trabajo, el número de trabajadores, etc), ya sea mediante la reducción del trabajo necesario (incrementando la productividad, sea directa o indirectamente). En el primer caso, se trata de una plusvalía absoluta; en el segundo, de una plusvalía relativa (Marx, 1968: 252). La ganancia, por su parte, es la “forma fenoménica”³⁶ del plusvalor: en el nivel de la producción, consiste en el plusvalor como relación entre trabajo necesario y trabajo excedente; en el nivel de la circulación (el único que tuvo en cuenta la economía política), consiste en el plusvalor medido en relación con el capital comprometido para reiniciar la producción (es decir, capital constante más fondo de trabajo³⁷). De forma que la tasa de ganancia³⁸ siempre es menor a la tasa de plusvalor³⁹ (Dussel, 1998b: 303 y ss.).

De cualquier manera, lo fundamental a todo esto es que, para Marx, dentro de la lógica del capitalismo hay una tendencia inmanente al descenso de la tasa de ganancia. La necesidad ya mencionada de aumentarla constantemente lleva, obviamente, a incrementar la tasa de plusvalor; pero, en proporción a este

³⁶En el planteo de Enrique Dussel, “forma fenoménica” en tanto que resulta en “...el ocultamiento de la dominación del hombre por el hombre que se produce al no descubrir la diferencia entre la tasa de plusvalor (que es el nivel antropológico y ético real) y la tasa de ganancia (que es un plano superficial de encubrimiento)” (Dussel, 1998b: 304).

³⁷El capital constante son los medios de producción (la materia prima y las máquinas y herramientas); el capital variable es el fondo de trabajo (el capital destinado a reproducir la fuerza de trabajo). Cfr. Dussel (1998b: 303).

³⁸ $TG = P / (CC + FT)$, es decir, la tasa de ganancia es igual al plusvalor sobre la suma entre capital constante y fondo de trabajo.

³⁹ $TP = TE / (TN + TE)$, es decir, la tasa de plusvalor es igual al trabajo excedente sobre la suma entre trabajo necesario y el trabajo excedente.

incremento, se va haciendo cada vez más difícil la reducción del tiempo necesario, el cual se va acercando a su límite natural, es decir, la reproducción física de la vida. Además, con la tecnificación de la producción -propia del desarrollo de las fuerzas productivas- aumenta la proporción de capital constante, disminuyendo el capital variable y provocando, por tanto, una tasa de ganancia decreciente. Así, este descenso de la tasa de ganancia pone al capital en una contradicción consigo mismo, contradicción la cual se manifiesta en las crisis.

A propósito, Enrique Dussel critica a quienes han visto a partir de aquí una futura desaparición automática del capitalismo. Por nuestra parte, finalizamos este segmento de nuestro trabajo con la cita de los *Grundrisse* que utiliza el filósofo argentino para solidificar su posición al respecto: *“En el movimiento desarrollado del capital existen momentos que detienen ese movimiento [desvalorizador] mediante otros recursos que las crisis; tal por ejemplo la continua desvalorización de una parte del capital existente... improductivo despilfarro de una gran parte del capital... rebajando los impuestos, disminuyendo la renta del suelo, etc., [pero esto] no es el tema que debemos considerar aquí... El descenso se contrarresta, asimismo, mediante la creación de nuevas ramas de la producción...”* (Dussel, 1998b: 307). Esperamos así dejar la puerta abierta al problema del cambio político desde Marx: como veremos en los capítulos 3 y 5, en el debate contemporáneo aparecerán distintas posiciones de raigambre marxista que tendrán la resolución de esta cuestión como uno de sus principales objetivos. Cerrarla de antemano sería, por lo menos, prematuro.

Sin embargo, aún nos queda por analizar un aspecto más de la particular relación que entabla, para Marx, el trabajo y la propiedad dentro del capitalismo. Si, como dijimos, la teoría del valor se entiende como el estudio de la relación entre trabajo y propiedad como reproductora de la propiedad privada, la problemática de la llamada acumulación originaria podrá verse como el análisis del desarrollo histórico de las condiciones necesarias para que tal reproducción pueda darse. Este será el tema del próximo párrafo, el último de este capítulo, con el cual esperamos terminar -al menos de momento- la exposición de la postura marxiana al respecto.

2.3: Acumulación originaria, explotación, subsunción

Marx afirma que en la economía política la acumulación originaria viene a desempeñar el mismo papel que en la teología tiene el pecado original (Marx, 1968: 607). La explicación acerca de por qué hay gente que no necesita sudar para comer que da el “pecado económico” es simple, y tiene el carácter de lo anecdótico: “*En tiempos muy remotos...*” -cuenta- existían dos tipos de personas; de una parte había una minoría “*trabajadora, inteligente y ahorrativa*”, de otra una mayoría de “*descamisados haraganes que derrochaban cuanto tenían y aún más*”. La obvia consecuencia de esta suerte de fábula de la cigarra y la hormiga era, por supuesto, el estado actual de cosas. Aparentemente, lo injusto de este estado no escapaba a las conciencias de quienes proclamaban la fábula ya que, al fin y al cabo, en caso contrario no se explicaría la necesidad de colocar su justificación en los anales inhallables de la “historia”.

De manera que, para la economía política, “*las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el «trabajo»...*”. Para Marx, en cambio, en la historia real de la propiedad “*desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra*” (Marx, 1968: 607). En este punto, y teniendo en cuenta la ontología del trabajo del propio Marx, no deja de llamar la atención que critique tan fuertemente a aquellas posiciones que justamente ponen al trabajo como fundamento de la propiedad. Pues bien, la cita anterior es particularmente útil para marcar la diferencia entre la posición marxiana y las posiciones liberales en general y la de Locke en particular; en primer lugar, nótese que Marx utiliza comillas al referirse al concepto de “trabajo” de la economía política; en segundo lugar, que también se refiere a la noción de “ley”. La piedra de toque es la perspectiva en uno y otro caso: a diferencia de lo que ocurre con la postura de la economía política, en Marx están en juego dos planos distintos. Por un lado, un plano superficial, fenoménico, donde se dan los conceptos de “ley” y “trabajo” tal como los toma la economía política; por el otro lado, un plano real donde se dan los conceptos tal como Marx los piensa y desde

donde ejerce su crítica⁴⁰.

Marx afirma en numerosos pasajes⁴¹ que para que la transformación del dinero en capital sea posible el obrero tiene que ser libre en dos sentidos: primero, libre en el sentido de que no figure directamente entre los medios de producción, como los esclavos, los siervos, etc -es decir, en tanto dueño de sí mismo-; segundo, libre en el sentido de que no posea los medios de producción -y que, por tanto, tenga la necesidad de vender su fuerza de trabajo (Marx, 1968: 608). Debido a esta situación, la igualdad del obrero respecto al capitalista que supuestamente se da en el mercado es meramente formal: el trabajador está, en realidad, obligado a venderse como mercancía. Y, obviamente, lo mismo ocurre con el derecho de propiedad, que es verdaderamente un hecho sólo en el caso del capitalista. Así, las ideas de libertad, igualdad, y propiedad de la economía política, sobre las cuales se asienta el esquema jurídico del liberalismo político, ocultan el plano real donde se produce la explotación del obrero por parte del capitalista: *“la representación jurídica general desde Locke hasta Ricardo [ha sido] la de la propiedad pequeño-burguesa, mientras que las relaciones de producción expuestas por ellos corresponden al modo capitalista de producción. Lo que posibilita esto es la relación de comprador y vendedor, los cuales formalmente se conservan iguales en ambas formas. En todos estos escritores encontramos la dualidad [siguiente]: 1) económicamente [están] contra la propiedad privada basada en el trabajo, y demuestran las ventajas que presentan la expropiación de la masa y el modo capitalista de producción; 2) ideológica y jurídicamente se trasplanta sin más preámbulos la ideología de la propiedad privada fundada en el trabajo a la propiedad basada en la expropiación de los productores directos”* (Marx, 2001: 163-4). La estrecha relación entre ley y trabajo que, como vimos en el caso de Locke, se da en el derecho natural, es para Marx una quimera que

⁴⁰Enrique Dussel afirma que “La problemática ontológica es el horizonte en el cual se mueven las categorías, desde cuyo horizonte se constituyen y se ordenan”. Esto, a su vez, es lo que le permite sostener la continuidad filosófica en el pensamiento de Marx, contra aquellos “que piensan que desde 1845 la problemática sería económica” (Dussel, 1998b: 20).

⁴¹En *El capital*, véanse los últimos párrafos del tercer párrafo del capítulo 2 (“Compra y venta de la fuerza de trabajo”) y el quinto párrafo del primer párrafo del capítulo XXIV (“El secreto de la acumulación originaria”). Como vimos, la crítica a las ideas básicas del sistema jurídico liberal

hecha sombra sobre las relaciones de producción que se dan dentro del capitalismo y las históricas que se dieron para que el capitalismo fuera posible.

La propiedad privada -y más específicamente la propiedad privada de las condiciones del proceso de trabajo- es el supuesto, la condición necesaria, de la explotación capitalista. El dinero, la mercancía, los medios de producción, no son de por sí capital: necesitan convertirse en capital. Y el proceso capitalista de producción de mercancías requiere que entren en contacto dos clases: trabajadores y propietarios. Esta situación supone, obviamente, una forma económica particular que debió brotar de la estructura económica de la sociedad feudal, pero cuya historia puede remontarse a las primeras comunidades⁴². De esta manera, la acumulación originaria tal como Marx la entiende será el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción, pero no mediante el trabajo -como tradicionalmente se la piensa- sino a través del robo: *“cuando no se limita a convertir directamente al esclavo y al siervo de la gleba en obrero asalariado, determinando por tanto un simple cambio de forma, la acumulación originaria significa pura y exclusivamente la expropiación del productor directo, o lo que es lo mismo, la destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo”* (Marx, 1968: 647).

El paralelo trazado entre obrero y esclavo es, tal vez, la muestra más clara del robo que supuso la acumulación originaria y que supone la acumulación cotidiana del capitalismo. Y así como en los *Manuscritos del 44* Marx desarrolló el concepto de alienación para describir la situación que enfrenta el trabajador en el proceso de producción capitalista, a partir de los *Grundrisse* tendrá al de subsunción como concepto definitivo⁴³. Marx distingue entre subsunción formal y subsunción real o material. La subsunción formal refiere al proceso de trabajo como propio proceso del capital, en el cual el capitalista se ubica como conductor

también ya está patente en los Manuscritos del 44.

⁴²En *El capital*, Marx centraliza su estudio al paso del feudalismo al capitalismo en la Inglaterra del siglo XVI; sin embargo, en los *Grundrisse* describe -aunque de forma desordenada- los distintos modos de apropiación entre el comunitario y el feudal (cfr. Dussel, 1998b: 225:246).

⁴³Para el paralelo entre el concepto de subsunción y el de alienación, véase Dussel, (1998: 322-3 y 1998b: 350-5): “Hecho el contrato desigual, injusto, perverso éticamente (...), se produce el momento más trágico descrito por Marx: la subsunción (concepto definitivo de la intuición de la

a fin de explotar trabajo ajeno; a este tipo de subsunción corresponde el plusvalor absoluto (Marx, 2001: 54). Empero, se diferencia sólo formalmente de los modos de producción anteriores: no existe “ninguna relación política, fijada socialmente, de subordinación” (ibídem) sino que la dependencia económica surge por la no posesión de las condiciones de trabajo y las condiciones objetivas y subjetivas de trabajo (respectivamente, los medios de producción y los medios de subsistencia) que se le enfrentan al trabajador como capital, es decir, como monopolizados por el adquirente de la fuerza de trabajo; pero el proceso de trabajo -aunque subordinado al capital- desde el punto de vista tecnológico se realiza exactamente como antes (Marx, 2001: 61). La subsunción real, cuya base y condición necesaria es la formal, refiere al proceso de trabajo como dirigido por la máquina, y le corresponde el plusvalor relativo: el trabajo vivo es subsumido materialmente por el capital “en cuanto su tarea sólo consiste en controlar una máquina pero no ya realizar efectivamente un trabajo con pericia, es un trabajo meramente universal - lo puede hacer cualquiera, sin especialización particular” (Dussel, 1998b: 353). De esta manera, la subsunción del trabajo vivo en el capital permite la generación de riqueza por la riqueza misma en dos sentidos: primero, por la subsunción formal, en cuanto el capitalista incorpora trabajo excedente en el producto total; segundo, por la subsunción real, en cuanto el capitalista reduce el valor individual de la mercancía por debajo del valor socialmente determinado (Marx, 2001: 76).

Pero, como vimos, esta lógica construida sobre la apropiación por parte de unos pocos de las condiciones del proceso de trabajo tiene en su ser su propia negación. Y así como la propiedad privada capitalista es la negación de la propiedad privada individual, basada en el trabajo, el capitalismo terminará por engendrar también “...su primera negación. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo” (Marx, 1968: 649).

«alienación» del trabajo del joven Marx” (Dussel, 1998: 322).

Con esto terminamos nuestra exposición de Marx. Sin embargo, no sólo retomaremos conceptos y posiciones a lo largo de los próximos capítulos, sino que también profundizaremos las perspectivas de Locke y Marx en función de nuestra problemática particular: el trabajo inmaterial.

Parte II: Trabajo y propiedad inmateriales: problemas políticos

3.1: Trabajo inmaterial

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 los años '70, 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 y ss.). Más allá de las explicaciones específicamente económicas que llevaron a la crisis⁴⁴, existe un consenso general en cuanto al surgimiento de un nuevo proceso productivo a causa de ella. Y, aunque no haya acuerdo sobre los alcances o las incidencias reales del nuevo modelo⁴⁵, sí lo hay del hecho de que el fordismo (modo de producción en serie) y el taylorismo (organización científica del trabajo) ya no son los únicos en vigencia. Así, se habla del toyotismo como la categoría económica que responde a los cambios antes mencionados a través de una producción orientada directamente por la demanda (Antunes, 2003: 30), e incluso del posfordismo como nuevo paradigma productivo (Negri-Hardt, 2002: 260).

A nuestros fines, nos interesa particularmente la aparente tendencia hacia

⁴⁴Véase Neffa (1999) y Antunes (2003). A propósito, para diferenciar la crisis de los '70 de las anteriores, Neffa hace especial hincapié en la contradicción entre el régimen de acumulación mundializado (que funciona a escala global) y el modo de regulación vigente (que funciona sólo a escala nacional). De cualquier manera, es importante aclarar que el paso del fordismo al posfordismo-toyotismo requiere un estudio mucho más complejo del que aquí presentamos. Pero, como mencionamos, nuestra intención es únicamente introducir el contexto que supone el tratamiento específico del trabajo inmaterial.

⁴⁵Existen innumerables posiciones respecto al lugar del toyotismo en la actualidad. Si debiéramos asumir alguna, tomaríamos la de Ricardo Antunes, para quien no se trata de una sustitución de un modelo productivo por otro en el sentido de un “nuevo modo de organización social”, sino del surgimiento de nuevas formas de interpenetración entre ellos (Antunes, 2003: 37).

una economía y una sociedad basadas en la información y los saberes. No sólo 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. En efecto, pueden citarse como ejemplo varios casos del ámbito propiamente industrial donde las mercancías estandarizadas están siendo dejadas de lado en virtud de la necesidad de establecer un vínculo cualitativamente más estrecho con el consumidor, el cual se da a través de la producción de mercancías singularizadas: frente al Ford T5 Negro (primera y única opción ofrecida por la empresa en su momento), autos singularizados de acuerdo a la demanda (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). No es de extrañar, entonces, que uno de los supuestos estructurales de *Imperio y Gramática de la Multitud*⁴⁶ 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.

A partir de este tipo de posiciones, los problemas que se plantean son, por un lado, el tipo de relación que de hecho entabla el trabajo inmaterial dentro del capitalismo actual y, por el otro, el tipo de relación que podría llegar a entablar. Pero en el marco de nuestro trabajo, que pretende inscribirse dentro del área de la filosofía política, nos interesa particularmente el segundo de los problemas mencionados. A lo largo de los próximos párrafos veremos a través de un caso concreto -el del movimiento del software libre- distintas posibilidades, algunas actuales y otras simplemente potenciales, del trabajo inmaterial con el presente modo de producción. Con esto, esperamos pensar no sólo nuevos planteamientos acerca de la relación entre trabajo y propiedad sino, a la luz de éstos, profundizar

⁴⁶Retomaremos el problema del trabajo inmaterial tal como aparece en estas obras en el capítulo 5.

y marcar posición en referencia a las visiones clásicas de dicha relación (las cuales procuramos presentar en la primer parte del escrito). Sin embargo, antes deberemos detenernos -al menos someramente- en el tratamiento que realiza Marx sobre trabajo productivo y trabajo improductivo ya que, aunque no sea imprescindible para la realización de nuestro planteo, sí nos permitirá definir conceptos y, sobre todo, aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de trabajo inmaterial.

Desde el punto de vista del proceso de trabajo, podría decirse que un trabajo es productivo en cuanto produce mercancías; sin embargo, Marx realiza la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo en función del sistema de producción capitalista. Y como el proceso de trabajo sólo interesa dentro del capitalismo como medio para el proceso de valorización del dinero en capital, siendo la plusvalía “*el fin inmediato y el producto por excelencia de la producción capitalista*”, el trabajo productivo será aquel que produzca directamente plusvalía, es decir, aquel que valore al capital (Marx, 2001: 77). De manera que la distinción marxiana está dada en última instancia por el consumo productivo directo por el capital, y no por alguna misteriosa cualidad inherente al trabajo (o a su producto) propia de la mirada fetichizada que ve tautológicamente como productivo todo trabajo que produce.

Ahora bien, al estar el eje de la distinción puesto en el “*proceso de consumo productivo de la capacidad laboral (...) por parte del capital*”, y debido a que la subsunción real provoca que sea una “*capacidad de trabajo socialmente combinada*” el agente real del proceso de producción -y no sólo la fuerza de trabajo del obrero particular-, las distintas funciones de la capacidad de trabajo que intervienen en el proceso (el director, el ingeniero, el técnico, el obrero manual) serán incluidas dentro del concepto de trabajo productivo, siendo indiferente la proximidad de uno u otro eslabón al trabajo manual directo (Marx, 2001: 79). Como vimos anteriormente, la subsunción -formal y real- presupone el trabajo asalariado -esto es, que el trabajador ofrezca su fuerza de trabajo en el mercado como un vendedor de mercancías más- y, por lo tanto, todo trabajador

productivo será un trabajador asalariado; pero -dice Marx- la relación inversa no siempre es válida: un trabajador puede ser asalariado sin ser trabajador productivo. Esto ocurre cada vez que *“se compra el trabajo para consumirlo como valor de uso, como servicio, no para ponerlo como factor vivo en lugar del valor del capital variable e incorporarlo al proceso capitalista de producción”*: un soldado, por caso, es un trabajador asalariado (recibe un sueldo), pero no es por eso un trabajador productivo (Marx, 2001: 82).

En colación con esto, Marx afirma que dentro de la producción capitalista existen trabajos que se ejecutan según los modos de producción anteriores y que, por ende, no les corresponden las categorías de trabajo productivo e improductivo, que son propiamente capitalistas. Sin embargo, *“en correspondencia con el modo de producción dominante, las relaciones que aún no se han subsumido realmente en aquél, se le subsumen idealmente”* (ibídem). Tal es el caso del trabajador independiente, que es él mismo su propio asalariado y por lo tanto sus medios de producción se le enfrentan *“en su imaginación”* como capital: se autoemplea como asalariado, y actúa como *“capitalista de sí mismo”*. Claro que esto no significa que el trabajador independiente, subsumido formalmente en el capital, es un trabajador productivo. Esta categoría está dada, como dijimos, por la relación entre trabajo objetivado y trabajo vivo: cuando éste último convierte al primero en capital, el trabajo objetivado como capital convierte al trabajo vivo en productivo. Así, *“ser trabajo productivo es una determinación de aquel trabajo que en sí y para sí no tiene absolutamente nada que ver con el contenido determinado del trabajo, con su utilidad particular o el valor de uso peculiar en el que se manifiesta”* (Marx, 2001: 84).

Los trabajos que se consumen sólo como servicios, pues, *“no se transforman en productos separables de los trabajadores”* pero, aun así, están subsumidos formalmente en el capital y son factibles de ser subsumidos realmente en caso que sean explotados de manera directamente capitalista (Marx, 2001: 85). Marx utiliza, entre otros, el ejemplo del maestro de escuela que puede resultar tanto en un trabajador improductivo al enseñar a otros como asalariado, como en un trabajador productivo al ser contratado para valorizar con su trabajo el dinero

del empresario “*que trafica con el conocimiento*”. Así, mientras la diferencia radica en última instancia en si se intercambia dinero por dinero o dinero por capital, en ambos casos el “hacer dinero” aparecerá como el fin último de la producción, sea ésta de carácter material o inmaterial (Marx, 2001: 81).

De cualquier manera, es interesante el hecho de que cuando Marx pensaba en el trabajo improductivo tuviera muy en mente al sector de servicios. En efecto, los ejemplos que cita corresponden en su mayor parte a actividades artísticas, intelectuales, de enseñanza, médicas, etc. Sin embargo, la distinción no tiene que ver necesariamente con la propia naturaleza del trabajo inmaterial ya que, como vimos, para Marx el trabajo inmaterial no sólo era susceptible de ser subsumido realmente por el capital (y de hecho así ocurría en numerosas ocasiones), sino que la «improductividad» no era una categoría exclusiva de él (porque el trabajo manual -por caso, el del artesano- también podía resultar en un trabajo improductivo). Sucedió, empero, que en la época en que *El capital* fue escrito el trabajo inmaterial no merecía ser motivo de demasiada atención para un análisis del capitalismo, en tanto la producción arquetípica correspondía a la industria manufacturera. Actualmente, por el contrario, la situación parece invertirse, o al menos transformarse lo suficiente como para que el trabajo inmaterial aparezca como un factor ineludible al analizar el modelo productivo adoptado en los últimos años.

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 subsunción 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 del trabajo inmaterial 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 habría 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 (op. cit.: 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” a la fase actual del sistema socio-económico, asumiendo 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 sólo 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). Falla, entonces, la abstracción real, es decir, la reducción del trabajo al tiempo de trabajo socialmente necesario.

Ahora bien, como mencionamos al comienzo del párrafo, 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 esclava⁴⁷ fue una característica

⁴⁷Si bien puede resultar redundante, puede 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. O, sin ir más lejos, la reciente polémica en torno a las condiciones infrahumanas a las que son sometidos los trabajadores bolivianos en el país, la cual “saltó” al dominio público con el incendio de una fábrica

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” (ibídem). En realidad, ningún investigador -o, al menos, ningún investigador del que tengamos noticia- ha afirmado la univocidad real o posible de las formas inmateriales de producción: nadie descarta la importancia del trabajo propiamente material o sostiene la futura muerte del mismo. Sólo hay divergencias en cuanto al grado de su supuesta “centralidad”. Pero, a nuestros fines, si el conocimiento tiene un lugar único, 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; por supuesto, que el trabajo inmaterial tenga una importancia cierta en la actualidad ayuda a nuestra propuesta en tanto que la fortalece, pero por la naturaleza filosófica de la misma de ninguna manera debería condicionarla conceptualmente.

Lo que sí nos interesa remarcar es que, hoy por hoy, no hay dudas de que el trabajo inmaterial es, en términos de Marx, trabajo productivo -lo que, como vimos, es perfectamente consistente con su definición, sobre todo si se tiene en cuenta que “*si un signo no es material, no deja por ello de convertirse en mercancía, toda vez que se puede objetivar*” (Blondeau, 2004: 33). Y que, además, las categorías de trabajo productivo y trabajo improductivo -así como las de subsunción real y formal y, por supuesto, la de alienación- son susceptibles de ser vistas desde una perspectiva no meramente económica. Esta es la posición de Enrique Dussel, quien ve al concepto de trabajo vivo desde la ética, y que nosotros, por el momento, asumimos libremente. Entonces, si “*incluso en el trabajo dotado de mayor significado intelectual, inmaterial, el ejercicio de la actividad subjetiva está constreñido en última instancia por la lógica de la forma*

en el barrio de Caballito el 29 de marzo del corriente en el que murieron seis personas, cuatro de ellas niños. La industria de los talleres ilegales en la Argentina mueve, estimativamente, 700 millones de dólares al año, y sus trabajadores trabajan hasta 16 horas diarias por un sueldo no mayor a los 300 pesos. Cfr. Diario Clarín, domingo 9 de abril de 2006, pp. 58 y 59.

mercancía y por su realización” (Antunes, 2005: 119) o, en otras palabras, si se trata de trabajo subsumido formal y realmente por el capital, el trabajo inmaterial no podrá ofrecernos ninguna alternativa de emancipación que no pueda darnos también el trabajo material.

En el siguiente párrafo presentaremos un caso particular de organización inmaterial a partir del cual comenzaremos a replantear la relación clásica entre trabajo y propiedad: la corriente del software libre. Posteriormente, apuntaremos a comprender un poco más las bases e implicancias filosófico-políticas de esta corriente, para lo cual tendremos particularmente en cuenta muchos de los planteos de Marx que presentamos en el capítulo 2. Sin embargo, esperamos no limitarnos únicamente a esto, sino que también queremos realizar el camino inverso: en esta segunda línea, nuestro objetivo final será comenzar a plantear las posibilidades de una práctica política que logre subvertir las injusticias denunciadas por el filósofo alemán.

3.2: Historia del Software Libre

Si hiciéramos un desmembramiento analítico de lo que es una computadora, veríamos que ésta tiene un cuerpo (al que se suele llamar ‘hardware’) y un alma (‘software’). El hardware referencia todo lo que hay de físico o tangible en ella: desde el teclado hasta el mouse, pasando por el monitor y el disco rígido. El software, en cambio, referencia a todo lo que se puede ver pero no tocar, y básicamente consiste en una serie de “programas” que le dicen al hardware y a sí mismos lo que tienen que hacer. Hay, asimismo, una serie de programas que en su conjunto se denomina “sistema operativo”⁴⁸, el cual permite que la computadora pueda arrancar, que el usuario pueda “interactuar” con ella, que todos los demás programas -utilitarios, procesadores de textos, etc- puedan

⁴⁸Lo que permite la ejecución de otros programas es el núcleo o kernel del sistema operativo, que es el responsable de mantener la fluidez de datos entre los distintos componentes. Sin embargo, cualquier sistema operativo incluye también una serie de aplicaciones básicas como compiladores, procesadores de comandos, editores, etc.

ejecutarse y que puedan realizarse operaciones básicas. Windows y GNU/Linux son dos ejemplos de sistema operativo. Los programas, por su parte, no son más que textos estructurados lógicamente⁴⁹ que necesitan ser compilados para poder ejecutarse en la computadora –o sea, deben pasarse a un lenguaje binario para que pueda ser “entendido” por el hardware. Estos “textos estructurados lógicamente”, es decir, los textos tal y como son leídos por quien los escribe (sin compilarse), son el “código fuente” del programa. El software comercial –como Windows, Office y demás- tienen su código fuente cerrado: quien compra el programa recibe el programa ya compilado, y por tanto no puede ver qué hay “adentro” ni cómo fue escrito.

Con esta breve introducción, ya estamos en condiciones de comenzar a recorrer la historia del movimiento de software libre y sus sutilezas conceptuales. En el año 1971, Richard Stallman comienza a trabajar en el Laboratorio de Inteligencia Artificial del MIT (Instituto Tecnológico de Massachusetts). Las computadoras que utilizaban allí funcionaban bajo un sistema operativo llamado ITS (Incompatible Timesharing System) que, al igual que la mayoría de los programas desarrollados por los equipos de programadores, eran utilizados libremente por ellos: así, *“cuando alguien de otra universidad o compañía deseaba portar y usar un programa, lo permitíamos con gusto. Si usted veía a alguien usando un programa interesante y poco conocido, siempre se podía pedir el código fuente para verlo, de manera que uno podía leerlo, cambiarlo, o canibalizar ciertas partes del mismo para hacer un nuevo programa”* (Stallman, 2004: 16). A comienzos de la década del '80, las nuevas computadoras contaban con su propio sistema operativo. Pero no sólo ninguno fue de uso libre, sino que para poder utilizarlos había que firmar un acuerdo de confidencialidad. Esto, que para Stallman significó el fin de las comunidades cooperativas, resultó en un punto de inflexión en su vida. En sus propias palabras, debió enfrentarse a un “dilema moral radical”: elegir entre unirse al mundo del software privativo⁵⁰, ganando tal vez

⁴⁹Una de las oraciones más básicas es el condicional: SI [ocurre X], ENTONCES [hacer Y]

⁵⁰Se utiliza “privativo” en lugar de “propietario” ya que el software libre no es considerado de dominio público sino de propiedad común. De hecho, como veremos posteriormente, el copyleft es legalmente posible gracias al copyright. Sin embargo, cuando el contexto lo permita utilizaremos

mucho dinero pero creando nuevas fronteras al interior de una comunidad casi extinta, y alguna alternativa por lo demás incierta. Eligió la segunda opción, y comenzó a buscar una manera de resucitar la lógica comunitaria de antaño. Tal vez podía escribir dos o tres programas que pudieran motivar un nuevo cambio.

Así, en 1983 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”⁵¹, cuyo propósito principal era la creación de “software libre”, entendiéndose por esto que:

- a) cualquiera debe tener la libertad de ejecutar el programa, con cualquier propósito;
- b) cualquiera debe tener la libertad para modificar el programa para adaptarlo a sus necesidades;
- c) cualquiera debe tener la libertad para redistribuir copias, tanto gratis como por un canon;
- d) cualquiera debe tener la libertad para distribuir versiones modificadas del programa, de manera que otros puedan beneficiarse con las mejoras.

En 1985 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. Pero 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. Hoy, 2006, la comunidad de desarrolladores de software libre es grandísima. Miles de programadores dejan sus creaciones a disposición de cualquiera que pueda interesarse en ellas, generalmente publicándolas a través de sitios web especialmente dedicados a este propósito. Y, por su parte, GNU/Linux se convirtió en una alternativa real al monopolio de los sistemas

indistintamente ambos términos.

⁵¹Siglas de Gnu No es Unix. Se eligió esta palabra porque resultaba graciosa (¿?) y, además, porque

operativos comerciales, siendo el más utilizado por administradores de sistemas y servidores, y con una perspectiva creciente en el sector del usuario común para los próximos años.

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. En otras palabras, cualquier modificación de software libre deberá ser también software libre, manteniendo las cuatro libertades antes citadas. A propósito, y si bien retomaremos esta cuestión en el próximo capítulo (dedicado específicamente al tema de la propiedad intelectual), es oportuno marcar -al 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 sólo 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.

Pues bien, 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 OSI (Open Source Initiative). 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 libre de software⁵². 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

fonéticamente se relaciona con “nuevo” en inglés (GNU = ñu = new).

⁵²A lo largo de nuestro trabajo mantendremos esta distinción, y nos referiremos al movimiento de

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*” (ibídem).

3.3: “Un sistema basado en la cooperación voluntaria y la descentralización”⁵³

Al centrarnos en la figura de Richard Stallman y en su recorrido personal, tal vez ofrecimos una visión demasiado personalista de la historia del software libre que no se adecua del todo a su realidad. Si bien él merece el reconocimiento por haber estado a la vanguardia y haber sido uno de los primeros en poner su cuerpo (y arriesgarlo), lo cierto es que 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 usuarios 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 pudimos observarlo no sólo 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 reflejadas 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

software libre pensando en las definiciones del Proyecto GNU y de la Licencia GPL.

⁵³Stallman (2004: 136).

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 nacional e internacionales. El software libre no es entonces de “dominio público” sino, antes bien, de “propiedad común”: 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. Usualmente, el mecanismo utilizado por los programadores de software libre es el siguiente: quien por primera vez escribe parte o todo un programa, crea -por ejemplo- un sitio web donde dejará a disposición de cualquier internauta tanto el código fuente como una versión ya compilada del programa. De esta manera, el usuario final podrá “bajarse” la versión ejecutable y usarla sin mayores preámbulos en su computadora, mientras que el programador interesado tendrá acceso al código fuente que, llegado el caso, podrá modificar y reenviar al programador original, o utilizarlo en parte o en su totalidad para crear un segundo programa que re-distribuirá en otro sitio web. Pero, por supuesto, este es un modelo demasiado simplificado de la organización que supone la producción de software libre, y por tanto no es completamente fiel a los hechos.

En principio, cuantitativamente participan un número mucho mayor de agentes. En segundo lugar, los medios de transmisión y de contacto no suelen ser unilaterales: por ejemplo, existen foros y listas de correo que permiten la interacción de más de dos personas. En tercer lugar, los contactos suelen darse antes, durante y después de la producción (y no sólo una vez que está terminada): los objetivos, las necesidades e, incluso, la división de tareas suponen -sobre todo en los proyectos más grandes- una discusión colectiva. Por último, las relaciones productivas en juego no son únicamente entre programadores: según la magnitud del proyecto, puede haber tareas organizativas, comerciales, de difusión, etc realizadas por profesionales o usuarios en el marco de distintas disciplinas.

Resumiendo, 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 (Cfr. 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 sólo por ellos sino también por el resto de la comunidad. Así, los proyectos -junto con sus objetivos, necesidades y características particulares- se van diversificando casi naturalmente, 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, logra evitar tener que “reinventar la rueda” a cada instante; porque la actualización y la oferta pública de los programas es casi inmediata, logra mayor calidad y mayor eficiencia en la corrección de errores; porque para generar un nuevo proyecto sólo se necesita el deseo de hacerlo, logra innovar constantemente; etc⁵⁴. Así, la producción de software libre excede a la lógica empresarial tradicional 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).

Probablemente no haya dudas de que el software libre responde a una lógica que no es usual al capitalismo tradicional. Sin embargo, la pregunta que se

⁵⁴Para 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 software libre de sus fundamentos filosóficos-políticos, que es el tema que particularmente nos

plantea 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 post 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, los aportes que tomamos anteriormente de Karl Marx.

3.4: Libertad, comunidad y las categorías marxianas

Si bien el desarrollo empresarial de software privativo tiene su propia “*organización posfordista*” 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 éste -como asalariado- escapará a lo que vimos Marx llamaba subsunción formal del trabajo en el capital. Quien es contratado por una empresa -digamos, Microsoft- para desarrollar software, lo que 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

interesa en esta ocasión.

crear, maneja su propia organización y tiempos y elige qué hacer con el fruto de su trabajo. Sin embargo, como vimos al analizar la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo, para Marx 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 vida⁵⁵ que hace de los intereses egoístas -asumidos como *arché* por la economía clásica⁵⁶- 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. Cuando el trabajador se enfrenta, al mismo tiempo se encierra. 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

⁵⁵“Encontramos ya [en 1842] los «modos de vida» [como] protoconcepto de los futuros «modos de producción»” (Dussel, 1984: 10).

⁵⁶Marx 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).

“*actividad libre, consciente*” que produce incluso más allá de la necesidad inmediata⁵⁷. 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 individual 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 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 (sólo) del trabajo por el trabajo mismo, sino que el trabajo es 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. Segunda, 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 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

⁵⁷Es 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.

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 post-revolucionario. 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, al tratar la problemática en torno a las contradicciones entre revolución política y revolución social en *La cuestión judía*, vimos que la emancipación social suponía el ejercicio de la individualidad como ser social (“...cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales sus propias fuerzas, sólo entonces se cumple la emancipación humana”). Asimismo, vimos las descripciones de las nociones de «alienación» y de «ser genérico» en los *Manuscritos del 44*, de las cuales se desprenden esas dos características del trabajo humano: primero, la comunidad como su origen y fin⁵⁸; segundo, la voluntad libre como su *conditio sine qua non*⁵⁹. 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. Y, al mismo tiempo, pueden encontrarse ciertas pautas de lo que es el trabajo en su ser genérico -las cuales coinciden con las pautas del movimiento del software libre.

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

⁵⁸Por ejemplo: “No sólo 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).

⁵⁹Vimos que en el trabajo alienado “su trabajo no es voluntario, sino forzado, trabajo forzado” (Marx, 1969: 109).

correlato posterior, el concepto de «subsunción». Así, aparece el problema de que, en caso de que el «ser genérico» pudiera efectivamente darse 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). Además, ya mencionamos el lugar de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia en algunas interpretaciones marxistas como eje de la transformación política por mediación de la auto-contradicción sistémica, la cual nada tiene que ver con el desarrollo del software libre. En efecto, este no sólo podría ser coartado empresarialmente sino que dista de agudizar las -supuestas- contradicciones del capitalismo. Entonces, ¿qué lugar ocupa el software libre en todo esto? ¿Se trata de una muestra contemporánea de las formas de transición? ¿O tal vez se trata de la muestra de que, pese a todo, es posible superar la subsunción (real y/o formal)? Además, ¿qué lugar ocuparía políticamente en uno y otro caso?

3.5: Por qué el software libre es un movimiento

Enrique Dussel, a diferencia de otros comentadores⁶⁰, 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 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

⁶⁰Por 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).

distinción del trabajo vivo como categoría ética fundamental, plantearemos la posibilidad de ver a la corriente del software libre no sólo como un movimiento social sino, antes bien, como un movimiento fundamentalmente político⁶¹. Además, procuraremos al mismo tiempo terminar de fijar nuestra propia exposición de Marx, esperando especialmente que resulten claros los aportes que asumimos desde el filósofo alemán a los fines del presente trabajo.

Ya mencionamos anteriormente que, para Dussel, el concepto de «subsunción» es la forma definitiva que adquiere el concepto de «alienación» presentado por Marx en los *Manuscritos del 44*⁶². 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, 1998: 320)⁶³. 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 perverso⁶⁴.

⁶¹Oportunamente, proveeremos las definiciones correspondientes a uno y otro concepto.

⁶²Este concepto no aparece en *El capital*, pero sí en su borrador (*Grundrisse*) y en el Capítulo VI Inédito, en el cual nos basamos cuando lo expusimos en el capítulo 2.

⁶³Podríamos 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.

⁶⁴En 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

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 por perseguir los mismos objetivos. La interpretación del mismo Dussel, ya no referida únicamente a Marx sino como teoría política personal, puede verse como un ejemplo de esto⁶⁵. Por nuestra parte, marcar el eje ético como unificante de la teoría marxiana nos permitirá responder algunas de las cuestiones que nos 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 socio-económico. 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 ya que 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 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 político⁶⁶ del software libre nos lleva a responder también la pregunta que titula al

(Dussel, 1998: 320).

⁶⁵Nos detendremos en un aspecto particular de la teoría política de Enrique Dussel en el último capítulo de nuestro trabajo.

⁶⁶Hablamos de “lugar político” en el sentido de las posibilidades de transformación social, política y

parágrafo, para lo cual deberemos realizar una breve aclaración conceptual.

La definición de «movimiento social» que propone Alain Touraine⁶⁷ 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 sólo 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 (ibídem). A partir de esta definición, no es difícil enmarcar al software libre como parte de un movimiento social: existe una autodefinition 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, movimientos feministas, movimientos de derechos humanos, movimientos 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

económica del sistema capitalista.

⁶⁷Gran 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.

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 las mismas nociones éticas que el 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 globalmente 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 (sólo) de un movimiento social sino -parafraseando a Dussel- de un movimiento ético-crítico.

Retomaremos la cuestión del software libre como movimiento en el último capítulo, específicamente para aclarar a qué nos referimos con esta “potencialidad política” que le adjudicamos. Sin embargo, no querríamos 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 anti-social 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: 137-8).

En el próximo capítulo nos ocuparemos de una serie nueva de problemas para cuyo tratamiento resultará de especial importancia nuestra exposición del

pensamiento de Locke. Nos referimos al tema de la propiedad inmaterial, que completará los dos grandes ejes de la segunda parte de nuestro trabajo.

4.1: Propiedad inmaterial

Uno de los principales problemas que plantea el avance de la producción inmaterial en la actualidad es aquel que refiere a las formas de apropiación que adquieren y/o deberían adquirir los productos de naturaleza inmaterial. Este problema se muestra en primera instancia en el ámbito del derecho, donde las legislaciones vigentes son acusadas de estar desactualizadas, ser demasiado estrictas o, por el contrario, demasiado laxas para la situación presente. Y remite directamente a la filosofía del derecho, porque lo que está en el centro de la discusión son los principios que rigen o deberían regir los derechos de propiedad. Pero también remite, de manera igualmente directa, a la filosofía política, porque han aparecido numerosas posturas planteando la defensa de distintas formas de apropiación, que suponen -por supuesto- distintos tipos de propiedad. En efecto, aún está por definirse el tipo de propiedad que mejor se adecuaría a los diferentes productos inmateriales, y las opciones -privada, pública, común, libre, mixta, etc- suponen una postura doblemente política: primero, como correlato de una particular visión de la sociedad y de las relaciones que allí se entablan; segundo, como defensa de una institución que ha de generar ciertos efectos específicos sobre dicha sociedad. En pocas palabras, el problema puede ser tratado -y de hecho lo es en muchos casos- no sólo jurídicamente, sino antes bien como un problema de la filosofía política donde la concepción filosófica de la sociedad (real e ideal) se encuentra en el epicentro de las discusiones.

Es en esta línea de abordaje que, en nuestra opinión, la temática en torno a la legitimidad de las patentes no es necesariamente la misma que la que refiere a la legitimidad de los derechos de autor. No sólo cambian los actores en juego sino que la trascendencia de sus problemas -entendida en función de las causas y los efectos sociales, económicos y políticos que una y otra forma de propiedad adquieren según el caso- también es distinta. Efectivamente, en la discusión sobre las patentes, los actores en juego son las grandes empresas productoras (empresas de software, productoras de tecnología de punta, laboratorios, etc) y distintos movimientos o grupos sociales (el del software libre, científicos e

investigadores, etc); en la discusión sobre el copyright, por el contrario, son las grandes empresas distribuidoras (discográficas, editoriales, etc) y grupos de usuarios y autores.

Empero, el punto de diferenciación más claro quizás sea el de la trascendencia de los problemas derivados de una u otra categoría a nivel social, la cual es explicable por la propia naturaleza de los objetos de análisis. La patente es, dicho laxamente, la propiedad de una idea (es decir, de un producto o procedimiento genérico), mientras que el copyright es la propiedad de la expresión particular de una idea (en el sentido antedicho). Esta diferencia hace que, en primer lugar, los efectos sociales derivados de la restricción sean más problemáticos en el primer caso -ya que ante un producto o procedimiento patentado de importancia para la sociedad (la fórmula de cierto medicamento, por ejemplo) su reproducción por parte de quien no ostente su propiedad sería ilegal, mientras que frente a un producto particular igualmente importante podrían elaborarse sustituciones legalmente. Y, en segundo lugar, tratándose en el primer caso de un genérico, resulta mucho más difícil -tal vez, imposible- determinar los aportes de la sociedad y/o de otras personas o grupos sin los cuales no podría haberse dado la invención y que, sin embargo, no tendrían ningún tipo de derecho referido a su utilización.

Pero, por supuesto, las dos categorías también tienen puntos en común. El movimiento del software libre, por ejemplo, al constituirse en contraposición al software privativo y en función de un mundo de producción libre como ideal, se opone tanto a las patentes como al copyright. Y, además, hace uso de los derechos de autor para sostener una alternativa tanto a las licencias privadas como a las patentes de software. Por otra parte, muchos autores tratan el problema de la propiedad inmaterial refiriéndose conjuntamente al tema de las patentes y del copyright, en base al hecho de que ambos “*otorgan a sus propietarios o beneficiarios el derecho exclusivo de controlar la producción y venta de un determinado producto*” (Cole, 2002: §1)⁶⁸ y que, por tanto, pueden llegar a

⁶⁸Esta característica no aparece en los otros dos grandes tipos de propiedad intelectual, es decir, la marca registrada y el secreto industrial (Kinsella, 2005: 3).

compartir la incidencia de uno o varios argumentos semejantes, ya sea a favor o en contra.

Por nuestra parte, trataremos argumentaciones que podrán aplicarse tanto para el caso de las patentes como para el de los derechos de autor. Sin embargo, es menester aclarar que al pensar las críticas de los derechos de propiedad intelectual tendremos primordialmente en cuenta a las patentes por sobre el copyright.

De cualquier manera, partiremos de la clasificación entre patentes, derechos de autor, secreto industrial y marcas registradas como los cuatro tipos de propiedad intelectual que en la actualidad asumen las distintas legislaciones⁶⁹, para centrarnos luego en los dos primeros tipos (patentes y derechos de autor), aunque teniendo en cuenta las diferencias mencionadas. No obstante, antes habremos de abordar conceptualmente la noción de propiedad inmaterial y situarla en los debates actuales a fin de delinear los límites necesarios para poder, posteriormente, asentar posición acerca de las formas de apropiación que adquieren y/o deberían adquirir los productos de naturaleza inmaterial. Para eso, comenzaremos retomando algunos de los planteos descriptos en nuestra exposición del pensamiento de Locke.

Como vimos, la apropiación lockeana se relacionaba directamente con el derecho natural. Al sacar una cosa de su estado natural, la persona le agregaba algo más, un plus. Ese plus era el propio trabajo, el cual -siendo por naturaleza de su propiedad- transfería el derecho sobre la cosa tomada a la persona que invirtió trabajo en ella, convirtiéndola así en su posesión y excluyéndola del derecho común. No era necesario, pues, pacto alguno para habilitar la propiedad privada: ésta encontraba su justificación última en el trabajo humano. Al mismo tiempo, observamos también que existía una continuidad entre la noción de propiedad y el sistema político o, lo que es lo mismo, que el derecho positivo no anulaba al

⁶⁹En realidad, no son los únicos cuatro. El Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (ADPIC) de la Organización Mundial del Comercio (OMC) considera separadamente las indicaciones geográficas, los dibujos y modelos industriales y las topografías de los circuitos integrados.

natural sino que, antes bien, debía ser consistente con él. Pues bien, sobre este esquema básico se asienta una de las corrientes defensoras de la propiedad inmaterial. También llamada «corriente iusnaturalista», sostiene fundamentalmente que no existe ninguna diferencia entre el trabajo material y el inmaterial que esté por encima del hecho de que ambos sean productos del trabajo humano: *“de acuerdo con la visión iusnaturalista de la propiedad intelectual de algunos libertarios, las creaciones de la mente son tan dignas de protección como lo es la propiedad tangible. Ambas son producto del trabajo y la mente de cada uno”* (Kinsella, 2005: 6). Así, desde esta posición la justificación de la propiedad inmaterial -en cualquiera de sus formas⁷⁰- es superior a cualquier otro criterio de carácter social, como lo es la evaluación utilitaria de sus efectos económicos -que, curiosamente, es el eje de la otra corriente defensora de la propiedad intelectual-.

A partir de ahí el razonamiento de Locke se hacía más complejo al introducir los límites de la propiedad: apropiarse de un bien y dejar que se echara a perder constituía para él un robo liso y llano. Ahora bien, el progreso económico que intentaba defender suponía la acumulación privada de los bienes. Aparecía, entonces, la necesidad de superar argumentativamente la regla de la propiedad que limitaba la acumulación en función de su uso. Vimos que esto era logrado a través del dinero que, en su carácter de objeto perdurable y escaso, podía constituirse como la mediación necesaria entre el trabajo y su acumulación. Así se justificaba la acumulación indefinida y la regla de la propiedad, que seguía todavía en pie, aparecía ahora no ya como límite sino, antes bien, como el móvil de esa acumulación. En efecto, esto se mostraba claramente en las argumentaciones del filósofo inglés respecto al problema de las tierras ocupadas por los indios americanos: el “desperdicio” que suponía el hecho de que las tierras fueran utilizadas arcaicamente terminaba por legitimar la ocupación europea, la cual permitiría un “mejor uso” debido a la eficiencia de su propia organización

⁷⁰Es decir, como patentes o como derechos de autor. A propósito, nótese que al referirnos a los argumentos iusnaturalistas y utilitaristas defensores, utilizamos el término «propiedad inmaterial» como sinónimo de «propiedad inmaterial privativa». Esta distinción debe tenerse en cuenta ya que, posteriormente, veremos formas «no privativas» (p.e. el dominio público o el copyleft) que sin

productiva. De esta manera, podría decirse que la regla de la propiedad pasaba de tener el carácter negativo dado por evitar el desperdicio a tener otro eminentemente positivo dado por la productividad.

La «corriente utilitarista» se construye en esta línea de pensamiento justamente porque defiende la propiedad inmaterial a partir de un criterio de eficiencia. Por supuesto, la eficiencia supone un referente sobre el cual basarse, que es similar al expuesto por Locke en el caso particular de las tierras americanas: *“el argumento utilitarista presupone que debemos elegir leyes y normas que maximicen la «riqueza» o la «utilidad»”* (Kinsella, 2005: 6). Obviamente, este tipo de argumentaciones estiman que la propiedad privativa de la producción inmaterial redundaría en mayor innovación, productividad y riqueza que si esa producción fuera, por ejemplo, de dominio público: así, se cree que *“la riqueza se optimiza, o al menos se incrementa, otorgando monopolios sobre derechos de autor y patentes que incentiven a autores e inventores a innovar y crear”*⁷¹.

De esta forma, vemos que las bases argumentativas de las dos grandes posiciones que apoyan la propiedad privativa de los bienes inmateriales pueden encontrarse en el pensamiento de Locke. Por supuesto, esta afirmación es inicialmente mucho más evidente para la corriente iusnaturalista, ya que sus ideas fundamentales son clara y asumidamente lockeanas. Pero la vinculación de la corriente utilitarista con el pensamiento del filósofo inglés no deja de ser menos explícita cuando se tiene en cuenta que *“en el siglo XVII se infiltra y permea la idea puritana de que la prosperidad particular contribuye al bien público, o sea, el interés egoísta beneficia a la sociedad en su conjunto, inmortalizado en la frase de*

embargo entran dentro de la categoría general de «propiedad inmaterial».

⁷¹La idea es sencilla: el monopolio incentiva a las empresas a desarrollar nuevos productos y a lanzarlos rápidamente a los distintos mercados, incluidos los de los países pobres. Si el producto puede ser patentado en determinado país, la competencia de la empresa será menor y podrá elevar los precios, obteniendo así mayores ganancias. Supuestamente, esta situación generaría mayores beneficios para la sociedad, ya sea en términos de desarrollo (por el aumento de las inversiones), de distribución de la riqueza (por el “derrame”) o de distribución de los nuevos productos (por el traslado de los países ricos a los pobres). Sin embargo, es sólo a través de estudios empíricos que puede en última instancia determinarse si los hechos responden a esta lógica. Para un desarrollo de lo expuesto y un análisis en relación con la comercialización de los medicamentos, véase Borrel (2003).

Bernard de Mandeville: vicios privados son beneficios públicos” (Vargany, 2000: 67). Así, considerando que el contexto ideológico de sendas posiciones es básicamente el mismo, la similitud de algunos de sus argumentos difícilmente nos llame la atención⁷².

Pero no todas las posturas de raigambre liberal defienden la instauración de las patentes y los derechos de autor. Por el contrario, es también desde el liberalismo -tanto político como económico- que se construyen algunas de las críticas más importantes a la propiedad inmaterial⁷³. A decir verdad, sus apologistas son la clara minoría, al tiempo que sus detractores responden a líneas de pensamiento distintas y hasta contrarias -como veremos, al menos en principio liberales y marxistas pueden estar de acuerdo a la hora de criticar la propiedad intelectual. Sin embargo, el consenso académico no implica que en la práctica se lleven a cabo políticas concordantes. En efecto, la tendencia de los últimos años es hacia la constitución de legislaciones que consideran la propiedad inmaterial de la misma manera que la material y, por lo tanto, hacia una concepción de la propiedad en sentido tradicional, es decir, como derecho exclusivo de su propietario.

4.2: Los nuevos cercamientos

Esta tendencia, que más de una vez se ha traducido en fuertes presiones,

⁷²La idea de que el interés egoísta redundaría en el bienestar social ha tenido -y aún tiene- algunas derivaciones al menos cuestionables. En el caso de Locke, por ejemplo, puede citarse su visión del pobre como “víctima de sus actos de pereza y maldad, siendo él el único responsable por su condición” y de la pobreza como efecto de “la relajación de la disciplina y la corrupción de las conductas [de los pobres]” (Vargany, 2000: 68). Por otra parte, constituye lo que Félix Ovejero llama “la teoría empírica del liberalismo utilitarista” (Ovejero, 2002: 100) -cfr. nota al pie n° 29.

⁷³Félix Ovejero distingue entre tres grandes tipos de liberalismo: el liberalismo ideológico, como una “afirmación radical de ciertos principios” -Popper, Hayek, Nozick, etc-; el liberalismo utilitarista, cuya intención es “construir una estrategia normativa al servicio del liberalismo que permita resolver los retos que era capaz de solventar el viejo utilitarismo” -Broome, Hammond, Griffin, etc-; y el liberalismo contractualista, que “se sitúa a medio camino entre los dos anteriores (...), busca articular con coherencia ciertos principios liberales (...) sin desatender (...) la importancia del bienestar [para] la realización de esos principios” -Rawls, Buchanan, Barry, etc- (Ovejero, 2002: 141-152). Si aplicáramos estas categorías a las dos corrientes antes vistas, pensaríamos en la iusnaturalista como liberalismo ideológico y en la utilitarista como liberalismo utilitarista.

ha llevado a hablar de un movimiento de “*new enclosures*” [nuevos cercamientos] para denotar lo que estaría ocurriendo en el ámbito de la políticas públicas a nivel global: “*estamos en plena batalla de unos nuevos enclosures -el nombre que se dio en Inglaterra a la supresión, por parte del Parlamento, de los derechos de propiedad colectiva sobre las tierras comunales*” (Boutang, 2004: 107). Así como en el siglo XV comenzó en Inglaterra un proceso de privatización de la tierra considerada hasta entonces como bien público (Vargany, 2000: 43), las nuevas legislaciones estarían permitiendo en la actualidad un creciente proceso de privatización del conocimiento y la ciencia. Los derechos de propiedad que se vienen acordando desde la década del '80 habilitan la apropiación de investigaciones cada vez más básicas y “*por encima de la innovación propiamente dicha, en dominios que hasta entonces eran de competencia de los saberes públicos y de la publicación en las grandes revistas científicas*” (Pestre, 2005: 96). Esto comenzó en el dominio de la biotecnología⁷⁴, pero rápidamente se extendió a muchos otros: informática, bancos de datos electrónicos, algoritmos matemáticos, técnicas de management, etc.

El paralelo con los *enclosures* británicos se ve reflejado a su vez en uno de los principales ejes de la discusión en torno a la propiedad inmaterial: los probables efectos económicos y sociales que se darían a partir de las distintas formas de propiedad posibles. La privatización de las tierras públicas se vio justificada por la expansión de las posibilidades productivas causadas por las inversiones y la reducción de la subexplotación crónica que permitió, pero modificó rotundamente la distribución de la riqueza con efectos devastadores en grandes segmentos de la población (Pestre, 2005: 96). De igual forma, hoy buena parte del debate se dirime alrededor de la misma cuestión: ¿proveerá la privatización del conocimiento mayores beneficios para la sociedad contemporánea? Vimos que la «corriente utilitarista» respondía afirmativamente al relacionar la propiedad privada de la producción inmaterial con un mejor uso de ella -entendido en principio como mayor innovación, productividad y riqueza. Pero -como dijimos- existe otro sector

⁷⁴En 1980 se acepta el patentamiento de una bacteria concebida en laboratorio, y en 1988 el de un ratón genéticamente modificado (Pestre, 2005: 96).

dentro del liberalismo que defiende la postura contraria, contraponiéndose tanto a ésta como a la «corriente iusnaturalista». A su análisis nos abocaremos en el próximo párrafo.

Mencionamos que existen cuatro grandes tipos de propiedad intelectual previstos por las distintas legislaciones: las patentes, que son derechos sobre productos o procedimientos originales que desarrollen una función útil; los derechos de autor o copyright, que son derechos otorgados a autores de trabajos originales particulares (libros, películas, programas informáticos, etc); las marcas registradas, que son derechos sobre signos que distinguen los productos de un fabricante de los otros; los secretos industriales, que son derechos sobre cualquier información que otorgue a su poseedor una ventaja competitiva mientras se mantenga en secreto (Kinsella, 2001: 3). Las patentes y los derechos de autor se encuentran asociados por otorgar derecho exclusivo a su beneficiario para la producción y venta de un producto determinado, pero se diferencian porque mientras las primeras conceden derechos sobre ideas genéricas, los segundos lo hacen sobre la expresión de esas ideas. En cambio, las marcas registradas y el secreto industrial no tienen relación directa con el producto inmaterial y, por ende, suelen ser considerados separadamente en las discusiones académicas (Cole, 2002: §1). Sin embargo, como dijimos, también existen diferencias entre las patentes y los derechos de autor.

Según el ADPIC⁷⁵ es materia patentable “*todas las invenciones, sean de productos o de procedimientos, en todos los campos de la tecnología, siempre que sean nuevas, entrañen una actividad inventiva y sean susceptibles de aplicación industrial*”⁷⁶, siendo derechos exclusivos del titular: en el caso de un producto, “el

⁷⁵Como país miembro de la OMC, Argentina modificó la Ley de Patentes (n° 24.481) de acuerdo al ADPIC en 1995. Entre otros cambios, se permitió a partir de octubre de 2000 la patentabilidad de los productos farmacéuticos.

⁷⁶Sección 5, Artículo 27, Parágrafo 1. Existen tres posibles excepciones que quedan a criterio de los países miembros: en primer lugar, “las invenciones cuya explotación comercial deba impedirse necesariamente para proteger la salud o la vida de las personas o de los animales o para preservar los vegetales, o para evitar daños graves al medio ambiente” (Parágrafo 2); en segundo lugar, “los métodos de diagnóstico, terapéuticos y quirúrgicos para el tratamiento de personas o animales”; en tercer lugar, “las plantas y los animales excepto los microorganismos, y los procedimientos esencialmente biológicos para la producción de plantas y animales, que no sean procedimientos no biológicos o microbiológicos” (Parágrafos 3).

de impedir que terceros, sin su consentimiento, realicen actos de: fabricación, uso, oferta para la venta, venta o importación para estos fines"; en el caso de un procedimiento, *"el de impedir que terceros, sin su consentimiento, realicen el acto de utilización del procedimiento y los actos de: uso, oferta para la venta, venta o importación para estos fines de, por lo menos, el producto obtenido directamente por medio de dicho procedimiento"*⁷⁷. Si se contraponen estas cláusulas con las de la Licencia GPL expuestas en el capítulo anterior, salta a la vista (todavía más) el carácter "privativo" de las primeras: mientras allí se trataba de garantizar el acceso, aquí se trata de impedirlo. Por su parte, los derechos de autor abarcan *"las expresiones pero no las ideas, procedimientos, métodos de operación o conceptos matemáticos en sí"*⁷⁸, pero tanto las patentes como los derechos de autor son derechos de exclusión sobre la producción inmaterial.

Sin embargo, las patentes cercan un espacio (ideario) mucho mayor que los derechos de autor, simplemente porque el producto o procedimiento protegido por las primeras puede ser condición necesaria para la expresión protegida por los segundos: *"al inventar una nueva técnica para excavar un pozo, el inventor puede prohibir al resto del mundo excavar pozos de esa manera"* (Kinsella, 2001: 15). La afirmación de Kinsella puede parecer exagerada, pero no lo es tanto. En el área de las patentes de software existen diversos ejemplos curiosos que muestran hasta qué punto puede llegar el material patentable: Microsoft registró el "doble click" (n° 6.727.830) y la lista de tareas pendientes (n° 6.748.582), IBM registró la luz de encendido de la tecla bloquea-mayúsculas (n° 6.748.468), Oracle registró los weblogs y los wikis (n° 6.745.238)⁷⁹. Si bien se mantienen registradas sólo

⁷⁷Sección 5, Artículo 28. Resulta obvia la aclaración de que las definiciones y alcances dispuestos por el ADPIC y las leyes de patentes nacionales son, a decir de Locke, convenciones propias del derecho positivo y que, por tanto, poco sentido tendría discutirlos en base al derecho natural ya que, siguiendo el pensamiento del filósofo inglés, este determina los fundamentos del primero, y no cada una de sus determinaciones específicas. Véase igualmente la exposición de Kinsella en el párrafo "Algunos problemas de los derechos naturales" de la obra citada. Allí el autor cita el ridículo caso de Andrew Joseph Galambos quien echaba un níquel en una caja cada vez que pronunciaba la palabra "libertad" como royalty para los descendientes de Thomas Paine, supuesto "inventor" de dicha palabra. También menciona que cambió su nombre original Joseph Andrew Galambos (Jr.) para evitar infringir los derechos al nombre de su padre.

⁷⁸Parte II, Sección 1, Artículo 9.

⁷⁹Fuente: Oficina de Patentes y Marcas Registradas de los Estados Unidos,

formalmente, si fueran llevadas a la práctica, cada programa (estadounidense) que utilizara el doble click debería pagarle *royalties* a Microsoft o la *Wikipedia* no podría seguir en línea sin la expresa autorización de Oracle⁸⁰.

Entonces, los derechos de autor registran expresiones de ideas: un libro, una canción, una película. Las patentes, por su parte, registran la aplicación de ideas. De esta manera, en sentido estricto no existiría una privatización del conocimiento científico: la fórmula $E=MC^2$ no sería patentable porque se consideraría una ley de la naturaleza. Pero sí lo serían sus distintas aplicaciones - por ejemplo, cierto tipo de reactor nuclear. La pregunta entonces es si el hecho de que aplicaciones y expresiones puedan ser apropiadas de forma privada es suficiente para que exista una privatización real del conocimiento. La física y ecologista india Vandana Shiva, circunscribiéndose al mercado mundial de semillas, responde afirmativamente a la pregunta: *“los nuevos regímenes de derechos de propiedad intelectual, que están siendo universalizados mediante el ADPIC de la OMC, están permitiendo a las grandes compañías usurpar los conocimientos sobre semillas y monopolizarlos al reclamarlos como su propiedad privada”* (Shiva, 2003: 19). La apropiación en este caso particular no se aplica sólo a las semillas transgénicas, sino también a las variedades creadas socialmente a lo largo de años, décadas y hasta siglos. Como sucede en el mercado farmacéutico, en el que muchos laboratorios se apropian del conocimiento milenario de pueblos más o menos olvidados por la civilización, *“siglos enteros de innovación colectiva de agricultores y campesinos están siendo secuestrados porque las grandes compañías reclaman derechos de propiedad intelectual sobre [las distintas] especies”* -lo que es básicamente posible porque la cláusula excepcional del ADPIC (Parágrafo 3, Artículo 27) no es obligatoria. Esta y otras tácticas empresariales permitidas por las legislaciones en materia de propiedad intelectual tienen profundos efectos sociales en detrimento de los campesinos, tanto en términos de distribución de la riqueza como de modificaciones de sus

<http://www.uspto.gov/patft/index.html>.

⁸⁰La Wikipedia (www.wikipedia.org) es una enciclopedia electrónica creada a partir de los aportes de los usuarios. Utiliza un software llamado wiki que permite la edición de los distintos artículos de forma directa, sin la mediación de editores.

formas de vida y de su organización productiva tradicional⁸¹.

4.3: La crítica liberal

Comentamos ya la existencia de una corriente -por cierto, mayoritaria- dentro del liberalismo que critica fuertemente la apropiación privada del conocimiento. Sin embargo, la privatización de lo público en sí no es necesariamente un problema para el liberalismo. En efecto, de sus principios básicos no se deriva ningún tipo de privilegio para lo público que lo ponga a priori por encima de lo privado (como sí ocurre dentro del marxismo). Entonces, ¿cómo y por qué puede el liberalismo asumir esta posición para el caso particular de la propiedad intelectual?

La corriente liberal que está en contra de la propiedad intelectual resalta el hecho de que muchos de los argumentos que generalmente son utilizados en forma conjunta para defender la propiedad privada de los bienes materiales entran en contradicción entre sí cuando son aplicados a la propiedad de los bienes inmateriales (Palmer, 1990: 817)⁸². Esto se explica porque estos tipos de bienes son esencialmente diferentes unos de los otros: mientras los bienes tangibles son escasos, los idearios -por el contrario- están definidos por la abundancia. Así, los autores que se encuentran en esta línea parten de una separación ontológica entre la propiedad material y la inmaterial por referir a objetos de distinta

⁸¹Por supuesto, el problema es mucho más complejo de lo que mencionaremos aquí. Por ejemplo, entre las otras tácticas empresariales puede mencionarse la modificación genética que permite la generación de semillas estériles, es decir, para una sola cosecha. Entre las modificaciones a las formas de vida y a la organización productiva de los campesinos, baste citar el aislamiento social que provoca la criminalización del mero intercambio de semillas.

⁸²“Intellectual property, however, is a different matter. Interestingly, the various leading arguments that normally buttress each other and converge in support of private property diverge widely when applied to the concept of intellectual property. For example, a theory wherein property is viewed as the just reward for labor (a “desert theory”) might very well support intellectual rights, while at the same time a theory in which property is defined as the concretization of liberty might not” (Palmer, 1990: 817). [La propiedad inmaterial es un asunto diferente. Los principales argumentos que normalmente se complementan y convergen entre sí en la defensa de la propiedad privada [de los bienes materiales] divergen ampliamente cuando son aplicados al concepto de propiedad intelectual. Por ejemplo, la teoría según la cual la propiedad es la justa retribución del trabajo humano puede ser una excelente defensa a la propiedad intelectual, lo que no ocurriría con la teoría

naturaleza, la cual -como veremos- terminará siendo insalvable a la hora de marcar posición acerca de la legislación en materia de propiedad intelectual.

En efecto, uno de los pilares filosóficos de la teoría económica refiere a la escasez de los bienes en dos sentidos: primero, como condición del valor de cambio y, segundo, como justificación de la propiedad privada⁸³. Este segundo sentido suele ser remontado hasta el pensamiento de David Hume, en el que aparece bajo la forma de uno de los argumentos más lúcidos que se hayan dado a la hora de explicar -conceptualmente, se entiende- el origen de la propiedad privada. No es rasgo menor que sea por medio de él que se construyó -y se construye aún hoy- una de las justificaciones más fuertes para el mantenimiento de ese tipo de propiedad como institución privilegiada de la sociedad moderna. La idea es sencilla: dado que los bienes materiales son escasos, su uso está limitado a cierto número de personas; por ende, no hay otra forma de utilizarlos si no es a través de su posesión. A decir de Hume, *“la situación de los objetos consiste en su facilidad de cambio, unida a su escasez en comparación con las necesidades y los deseos de los hombres”* (Hume, 1992: 664). Si a esto se suma el deseo ilimitado de posesión de los (o de ciertos) hombres, se vuelve necesaria la institución de la propiedad privada a fin de evitar el caos económico: *“ha sido para restringir este egoísmo [que genera conflictos de intereses] por lo que los hombres se vieron obligados a separarse de la [propiedad de la] comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás”* (Hume, 1992: 665), lo que finalmente va a permitir el desarrollo productivo por medio del intercambio y la división del trabajo. De esta manera, en tanto *“la inestabilidad de su posesión, junto con su escasez, constituyen el principal impedimento [de la sociedad]”* (Hume, 1992: 656), la propiedad privada no sería necesaria si los bienes materiales fueran factibles de ser utilizados en todo momento por todas las personas: si mil hombres pudieran comer la misma manzana, ¿qué sentido tendría repartirla?

en la que la propiedad es vista como la concreción de la libertad]

⁸³Aquí nos limitaremos a analizar el segundo de los sentidos ya que es el que directamente refiere a la cuestión tratada (la justificación de la apropiación privada de la producción inmaterial). Sin embargo, no está de más mencionar que el primero de los sentidos se encuentra en el centro de otro debate indirectamente relacionado, que responde a un intento de reformulación de las teorías del valor a partir del ingreso en escena de la producción inmaterial (cfr. Blondeau, 2004).

Pues bien, ésta es exactamente la pregunta que se plantea respecto a la propiedad intelectual ya que, en efecto, los bienes inmateriales son susceptibles de ser utilizados de esa manera: tanto la aplicación de una idea (materia de las patentes) como la expresión de una idea (materia de los derechos de autor) pueden ser usadas como bienes de capital o de consumo simultáneamente por la totalidad de la humanidad y por tiempo indefinido. Justamente por esto, es decir, por ser objetos idearios, *“es difícil justificar los derechos de propiedad intelectual bajo este concepto de propiedad [el proveniente de Hume], ya que éstos no surgen de la escasez de los objetos apropiados, más bien su propósito es crear una escasez (...): aquí la ley no protege la propiedad de un bien escaso, sino que la ley se establece con el propósito de crear una escasez que antes no existía”* (Cole, 2002: §2). Finalmente damos con el eje fundamental de la crítica liberal a la propiedad intelectual: la trasposición de los derechos de propiedad de los bienes tangibles a los intelectuales tiene como principal objetivo y efecto la creación de escasez. Así, se genera artificialmente una situación monopólica a través de la cual se le confiere a la propiedad inmaterial su valor económico. Esta situación es, por supuesto, contraria a los principios libertarios más básicos -como lo es la libertad, en general, y la libertad de mercado, en particular (Cole, 2002: §2; Kinsella, 2001: 12; Palmer, 1990: 821; Benegas Lynch, 1998: 321).

Los elementos mencionados hasta aquí son para estos autores suficientes para lograr una contraposición sólida a los principales argumentos de las dos corrientes defensoras de la propiedad intelectual. En primer lugar, la diferencia marcada entre la naturaleza de los bienes materiales e inmateriales junto con la adopción de la postura humeana que prevalece en la teoría económica les permite evitar la línea de pensamiento iusnaturalista más cercana a Locke, según la cual la justificación última de todo tipo de propiedad ha de ser el trabajo humano individual. En efecto, la escasez no tiene en la argumentación lockeana el papel fundamental que sí tiene en el caso de Hume; al contrario, la apropiación privada comienza en Locke en un contexto de abundancia: en primera instancia, como vimos, es condición de ella que existan bienes suficientes y de la misma calidad disponibles para los demás.

Sin embargo, esta idea puede no ser completamente fiel al pensamiento de Locke cuando se la considera abstrayendo el lugar que tiene la institución del dinero como mediación para la acumulación ilimitada de riqueza. Además, la existencia del dinero terminaba por modificar el sentido⁸⁴ de los anteriores límites impuestos por la ley natural: vimos que la civilización europea tenía derecho de expropiar a los americanos las tierras a fin de darles un mejor uso. Ahora bien, ¿qué pasaría si la cantidad de tierras fuera mayor a las tierras realmente ocupables? Claramente no tendría sentido ocupar las tierras producidas ineficientemente por los americanos, ya que la producción total sería menor a que si, en lugar de eso, se utilizaran las tierras desocupadas. Así, podría desprenderse -al menos, indirectamente- un contexto de escasez para el uso de la «regla de la propiedad» como criterio de eficiencia. Esto nos lleva a la crítica de la segunda gran corriente defensora de la propiedad intelectual.

En segundo lugar, entonces, resaltando la propiedad intelectual como una institución que genera escasez con el objetivo de crear situaciones monopólicas, estos autores marcan el punto de partida para la crítica al principal argumento de la corriente utilitarista, el cual se asienta -repetimos- en la idea de que son los mayores efectos socio-económicos de este tipo de propiedad los que la justifican. En este marco, entonces, la pregunta relevante sería: “*¿qué implicaciones tienen las patentes para la eficiencia en la asignación de recursos, y por qué querría la sociedad conceder a algunos de sus miembros privilegios de este tipo?*” (Cole, 2002: §2). La respuesta de este sector del liberalismo se desdobra en dos. Primero, la contraposición entre la escasez (de los bienes materiales) y la abundancia (de los inmateriales) permite cuestionar la idea de que la privatización de la producción inmaterial motive, efectivamente, la innovación y la productividad. En efecto, si se supone la motivación de los agentes, la disponibilidad plena de los

⁸⁴Si, como suele comentarse, la institución del dinero eliminara completamente los límites de la propiedad (Vargany, 2000: 57), Locke no tendría ningún punto de apoyo para defender la apropiación de las tierras americanas a través del mejor uso que les podría dar la civilización europea. En efecto, como vimos en el párrafo anterior, allí aparecía la regla de propiedad (evitar el desperdicio y, por tanto, lograr un mejor uso de las posesiones) como el único criterio que le permitía criticar las formas productivas de los indios americanos en comparación con las de los europeos.

productos inmateriales debería provocar tanto mayor innovación como productividad, ya que un mismo producto inmaterial, podría ser utilizado como bien de capital simultáneamente por infinidad de agentes, mientras que con las limitaciones de la privatización, sólo podría ser utilizado por el tenedor de sus derechos o de aquellos autorizados por él ⁸⁵. Sin embargo, este es un argumento colateral. De manera que, en segundo lugar, refiere a la defensa de la libre competencia (en contraposición al monopolio): *“el intento de generar oportunidades de negocios por medio de la limitación legislativa al acceso de ciertos bienes inmateriales (...) contiene una contradicción fatal: viola los derechos a los bienes tangibles, los principios básicos de la fundamentación legal sobre la cual se da el mercado”* (Palmer, 1990: 50)⁸⁶. Esta remisión a la libre competencia, que el liberalismo adopta casi por principio, constituye un respaldo muy fuerte cuando la discusión se encuentra en el marco de la performatividad económica ya que, a pesar de lo que ocurra de hecho, todavía existe un consenso generalizado a la hora de resaltar esta forma de mercado como la teóricamente más eficiente dentro de una economía libre.

Así, encontramos dentro del liberalismo tres grandes posturas. Dos defienden la propiedad intelectual, la tercera no. En el próximo párrafo -último del capítulo- procuraremos dar razones para separarnos, en mayor o menor medida, de todas ellas. Y, no menos importante, retomar las alternativas legales a la propiedad privada de la producción inmaterial.

4.4: La crítica a la crítica liberal, y alternativas

⁸⁵Por supuesto, aceptar o rechazar este argumento depende tanto de supuestos ideales (por ejemplo: ¿qué es, en última instancia, lo que motiva a los hombres a producir?) como de razones empíricas. Estas últimas, sin embargo, son las que probablemente tengan la última palabra. Y, a propósito de ellas, el software libre es un fuerte ejemplo para la aceptación del argumento en cuestión, ya que logró producir un sistema tecnológico de primera línea generado sin que sea el enriquecimiento individual la motivación de mayor peso para los agentes partícipes en su desarrollo.

⁸⁶“But the attempt to generate profit opportunities by legislatively limiting access to certain ideal goods, and therefore to mimic the market processes governing the allocation of tangible goods, contains a fatal contradiction: it violates the rights to tangible goods, the very rights that provide the legal foundations with which markets begins.”

Tanto la defensa como la crítica a la propiedad intelectual desde el liberalismo no deja de plantear una serie de inconvenientes, el principal de los cuales hemos visto al exponer el pensamiento de Marx. Nos referimos precisamente a su visión del ámbito de la circulación, según la cual existe en dicho ámbito una abstracción de las relaciones de producción: el punto de partida era una libertad y una igualdad que no se correspondían con la situación real de los distintos participantes del intercambio mercantil. Así, y sin tomar otros aspectos de la posición marxiana, podría plantearse que desde el liberalismo -al menos en las tres posturas vistas- se desconoce o se corre el riesgo de desconocer las condiciones reales de existencia a la hora de tomar una decisión acerca de la correspondencia de instituir todas, algunas o ninguna de las formas de propiedad intelectual.

Este desconocimiento se muestra en los fundamentos o criterios últimos de las distintas posturas. El primero de ellos es el trabajo individual como origen y fundamento de la propiedad privada («corriente iusnaturalista»). Aquí, el trabajo no es producción social, sino individual. Además, su origen es el propio interés -motivaciones egoístas- y, por lo tanto, el trabajo aparece como un simple medio. Así, las formas cooperativas de producción y distribución resultarán siempre colaterales, esto es, interesarán mientras funcionen para un fin externo. Por último, siendo el trabajo producción individual, cualquier redistribución social del producto será vista como una política ad-hoc, en el sentido de una política realizada con el objetivo de resolver un problema particular cuyo último beneficiario será ese productor individual que autónomamente lo crea -por ejemplo, la justificación de una política de redistribución de los ingresos será el evitar la crisis social, y no el derecho de todos los miembros de la sociedad a beneficiarse con los logros de ésta.

El segundo es la eficiencia basada en la maximización -de las innovaciones, de la productividad, de la rentabilidad- («corriente utilitarista»); pero, en cualquiera de los tres casos, el beneficiario directo de la (supuesta) mayor eficiencia es el detentor de los derechos de la propiedad. Así, asumiendo la «teoría del derrame», no se plantea en ningún momento -por ejemplo- si los beneficios -indirectos- que

recibirá la sociedad (o el Estado como su representante) serán mayores, iguales o menores a los que recibiría en el caso de que la propiedad fuera de dominio público y la producción se diera en el ámbito público (como sucede en el caso del software libre y en la producción científico-estatal). Y también están ausentes tanto la problemática acerca de qué modelos productivos son más beneficiosos para los agentes involucrados como la discusión sobre en qué sector de la sociedad deberían recaer los principales beneficios.

El tercero es la cosificación de la competencia desde el fundamento del libre mercado («corriente crítica»); para esta posición, la libre competencia es la situación ideal. Otorgarle ese lugar es, quizás, una de las muestras más palpables del objeto de la principal crítica de Marx a la economía clásica: la abstracción real de las relaciones capitalistas. Más allá de la adhesión o el rechazo al esquema propiamente marxiano donde el filósofo alemán desarrolla lo que para él son las formas de explotación del trabajador por parte del capitalista, es indudable que la realidad está lejos de ser la situación de igualdad y libertad que formalmente supone el ensalzamiento de la libre competencia.

En los tres casos, repetimos, se desconoce la situación social como criterio fundante de una u otra postura, probablemente porque *“riqueza, propiedad e individuo se generan, desde esa óptica [el individualismo posesivo de la tradición liberal], los unos a partir de los otros”* (Boutang, 2002: 112). Esto redundante en la ausencia de posturas fuertes acerca de problemáticas que indudablemente están relacionadas con la relación entre trabajo y propiedad como, por ejemplo, qué modelo productivo es subjetiva y objetivamente más beneficioso para todos los agentes involucrados o qué forma de propiedad permitirá un mayor acceso y uso por parte de la sociedad. Y, a nuestro parecer, no deja de ser un cuestionamiento importante a cualquier propuesta política. Sin embargo, de ninguna manera implica desechar totalmente los criterios de estos tres liberalismos. Al contrario, ante situaciones concretas, pueden traducirse en políticas beneficiosas para la sociedad en su conjunto. Pero para evaluar eso será necesario partir de un criterio fundante que dé respuesta a la pregunta acerca de qué es, o en qué línea se encuentra, aquello que sería beneficioso para la sociedad actual. En el último

capítulo intentaremos desarrollar esta postura a través de los aportes del autonomismo italiano y del filósofo argentino Enrique Dussel. Antes, sin embargo, expondremos con más detalle una de las alternativas actuales a las formas privativas de la propiedad intelectual ya mencionada en el capítulo 3: el copyleft.

A partir de las distintas críticas a la propiedad intelectual, puede pensarse que existe el riesgo de que se termine produciendo una desregulación total de los derechos de propiedad que derive en un estado de no-propiedad o *res nullius* donde todo tipo de apropiación estaría permitida⁸⁷. Y, en efecto, si la alternativa fuera la negación de toda regulación⁸⁸, la situación consecuente seguramente sería muy similar a dicho estado: todos podrían elegir la forma de propiedad que más les plazca para su propio trabajo, pero también podrían apropiarse sin mayores inconvenientes del trabajo ajeno. ¿Parece una situación demasiado hipotética? No lo es tanto cuando se considera que la alternativa clásica a la propiedad «privativa», el dominio público, permite la apropiación privativa de las obras derivadas: cualquiera puede hacer modificaciones del producto y distribuir uno “nuevo” de carácter propietario privado.

Ahora bien, sabemos según lo comentado en el capítulo 3 que el movimiento del software libre se basa en una licencia que provee el marco legal necesario para que el proyecto pueda tener continuidad sin que se altere su lógica: la Licencia Pública General o Licencia GPL. En efecto, vimos que ésta contenía una cláusula absorbente que, considerando al producto creado desde una parte o desde la totalidad de un trabajo GPL como un todo, garantizaba que esa derivación fuera también GPL (Stallman, 2004: 208). Así, se evitaba la apropiación directa e indirecta del trabajo desarrollado por y para la comunidad,

⁸⁷A propósito, vale la pena notar que para ciertos autores de raigambre marxista el proceso que se estaría dando actualmente a favor de la propiedad intelectual merecería llamarse una nueva «acumulación originaria»: “la acumulación primitiva es, antes que nada, una acumulación de nuevos derechos... Esta óptica corresponde, por decirlo rápidamente, a la gran tradición burguesa y liberal de la economía constitucional real del individualismo posesivo -antes de recaer en la mediocre vulgarización del individualismo metodológico-; en una palabra, a la tradición que va de Locke a Hayek” (Boutang, 2002: 112).

⁸⁸En este caso la forma de propiedad sería la denominada *res nullius* (sin dueño, apropiable por cualquier persona).

supliendo las falencias del dominio público.

Sin embargo, esto no podría hacerse sin la existencia de un marco legal sobre el cual sostener la licencia: la licencia GPL se basa sobre las leyes de copyright, pero subvierte su sentido permitiendo fines distintos a los usuales. Por eso, se introducía una nueva categoría para marcar justamente esta subversión: la de copyleft, que *“utiliza la ley del copyright, pero dándole la vuelta para servir a un propósito opuesto al habitual: en lugar de privatizar el software, ayuda a preservarlo como software libre... Esto garantiza que cualquier tarea basada en nuestro trabajo se pondrá a disposición de la comunidad si llegara a publicarse”* (Stallman, 2004: 22). De esta manera, el copyleft aparece como una forma de propiedad verdaderamente comunitaria que posibilita organizaciones e intercambios productivos que no están directamente amparados o protegidos por las legislaciones tradicionales.

No deja de ser interesante que, por construirse al interior de los mecanismos legales existentes, la búsqueda del consenso político no es ni fue una *conditio sine qua non* para su realización formal. Si bien dicho consenso, entendido en un sentido amplio, es necesario para la adaptación del copyleft a las distintas legislaciones nacionales (ya que, en mayor o menor medida, siempre deberán movilizarse un conjunto de hilos burocráticos), no presenta las dificultades que supondría un cambio genérico de los principios vigentes en materia de derecho intelectual. Esto, a pesar de que en sus efectos resulte una forma de propiedad totalmente novedosa, y a pesar de que choque directamente con los intereses de los principales beneficiarios de las legislaciones vigentes. Justamente porque *“instala en el corazón del derecho privado -utilizando las prerrogativas que confiere ese derecho- un elemento crucial del derecho público: la prohibición de privatizar para uso mercantil los productos derivados”* (Boutang, 2002: 115), puede verse como una muestra tan palpable como sorprendente del uso del ingenio y la creatividad como instrumentos del activismo político⁸⁹.

Por otra parte, no se puede dejar de mencionar lo útil que puede resultar el copyleft como herramienta para el desarrollo de formas productivas comunitarias

⁸⁹Profundizaremos esta línea en el próximo capítulo, específicamente en el párrafo 5.2.

en ámbitos ajenos al del software libre. En primer lugar, puede pensarse en movimientos políticos críticos de la relación tradicional entre trabajo y propiedad, donde permitiría la construcción de alternativas libres para productos farmacéuticos, alimenticios, industriales, tecno-científicos, etc⁹⁰. En segundo lugar, puede pensarse en ámbitos productivos de tradición pública (como aún hoy lo sería el campo científico-intelectual, ya sea por el origen de su financiamiento como por el objetivo de su producción), donde permitiría la profundización de la forma comunitaria tanto en su organización interna como en el resultado de su producción⁹¹.

Por supuesto, existen abundantes discusiones a partir del particular tipo de propiedad que constituye el copyleft que, al menos indirectamente, también podrían ser materia de la filosofía política: podemos remitir, por ejemplo, a aquella en torno al lugar predominante o secundario del conocimiento en la economía actual (Antunes, 2005: 127) o a aquella acerca de cuál habría de ser la forma en que los partícipes de proyectos productivos comunitarios o libres deberían proveerse su justa remuneración (Boutang, 2003: 124). Sin embargo, este tipo de discusiones suponen el cruce de numerosas perspectivas disciplinarias y, siendo tan recientes, todavía es demasiado pronto como para que exista el consenso

⁹⁰Vale la pena citar un caso particular donde el copyleft juega un papel de vital importancia. Anteriormente, mencionamos la situación de incipiente precarización de los campesinos indios ante lo que la física y ecologista Vandana Shiva llamaba el “secuestro del suministro mundial de alimentos”; pues bien, para enfrentar el “robo de semillas”, uno de los emprendimientos que actualmente se están llevando a cabo es el de la creación de bancos comunitarios de semillas a través del movimiento ecologista llamado Navdanya. La idea, simple pero eficiente, apunta naturalmente a garantizar la libre disposición de semillas, la biodiversidad y la seguridad alimentaria, confrontando directamente con los intereses que giran en torno a la patentización de la vida: “el objetivo de Navdanya es llenar el país de bancos de semillas e iniciativas de agricultura orgánica. Navdanya no reconocerá patentes sobre la vida, incluidas las patentes sobre semillas. Aspira a construir un sistema alimentario y agrícola que esté libre de patentes, de productos químicos y de ingeniería genética. Este movimiento reivindicará nuestra libertad alimentaria reforzando nuestra cooperación con la biodiversidad” (Shiva, 2003: 151).

⁹¹En la actualidad muchos de los proyectos realizados en universidades y centros de estudio públicos parecerían ser producciones privadas, al menos si se tiene en cuenta la falta de publicación y la dificultad de acceso y uso que en más de un caso suelen suponer. Baste mencionar, por ejemplo, el hecho de que los resultados suelen ser difundidos únicamente en el ámbito privado: en general, por medio de libros o artículos copyrighteados por sus autores. Si en tiempos de privatización del conocimiento la tendencia en el campo científico es hacia relaciones cada vez menos sociales y más individuales (Pestre, 2005: 108), entonces el copyleft podría resultar

necesario sobre una u otra posición para poder hacerlas materia de la filosofía. Aun así, no queríamos dejar de mencionar su existencia a fin de remarcar que el debate actual sobre el trabajo y la propiedad inmaterial posee muchísimas más ramificaciones que las vistas aquí, las cuales indudablemente merecerán ser tenidas en cuenta para cualquier tratamiento multidisciplinario del asunto.

A lo largo de nuestro trabajo, hemos intentado recorrer los distintos encuentros del trabajo inmaterial con la clásica relación entre trabajo y propiedad. Desde un comienzo, nuestra intención fue poder verlo, a través de los encuentros mencionados, como categoría de la filosofía política. Sin embargo, dado que muchos de los problemas específicos fueron abordados de manera no conclusiva, aún queda pendiente nuestro principal objetivo. En el próximo capítulo, el último, esperamos poder justificar el título que hemos elegido para nuestro trabajo dando respuesta a la siguiente pregunta: ¿puede ser la producción inmaterial un lugar adecuado para la transformación política?

5.1: El autonomismo y el problema de la subsunción

A comienzos del capítulo 3, propusimos la tensión entre las categorías marxianas de trabajo productivo e improductivo (y de sus respectivas relaciones con las de subsunción real y formal del trabajo en el capital) como introducción al trabajo inmaterial y a la problemática acerca de su lugar en el sistema político contemporáneo. Ahora, al proponer algunos de los planteos del autonomismo italiano acerca de la relación entre producción y política, esa misma discusión adquiere 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”* (Hardt-Negri, 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 tendría que llevar a replantear las conclusiones a las que en su momento arribamos: 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 críticos⁹². 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 adquiere el capitalismo. Según la teoría de la sucesión de los paradigmas económicos planteada (Negri-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

⁹²Lo que, recordemos, fue lo que sostuvimos en el párrafo 3.5.

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, modernización 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 inmaterial⁹³.

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 afirmaba 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; 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-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

⁹³Los autores distinguen tres tipos de trabajo inmaterial que, a nuestro fines, sólo 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

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 maquínica 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-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 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-Hardt, 2002: 35-42)⁹⁴. 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-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.

inherente a la tarea misma” (Negri-Hardt, 2002: 260).

⁹⁴El 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).

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-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 (sólo) 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 sólo en los países dominantes, sino también y especialmente fuera de ellos”* (Negri-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-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 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 Laclau⁹⁵, ella 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 sólo la negación de la reducción de la política a los mecanismos institucionales dados sino, más importante, su ampliación a las prácticas cotidianas. Como vimos, una

⁹⁵“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).

postura muy similar era ya sostenida por el joven Marx en su debate con Bruno Bauer al afirmar que 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-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 institución⁹⁶.

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-Hardt, 2002: 267). De forma que, en la propuesta del autonomismo italiano -en rasgos generales, estos lineamientos son compartidos por otros referentes como Paolo Virno y Maurizio Lazzarato- el trabajo inmaterial

⁹⁶En el planteo de Hardt y Negri aparecen una serie de relaciones antagónicas que no corresponden ser tratadas aquí. Sin embargo, para la relación entre el pueblo y la multitud, así como para un análisis crítico del lugar que ocupa el Estado para el autonomismo, puede verse Fazio-Pagura (2004).

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”* (op. cit.)- 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. Sólo la multitud a través de su experimentación práctica ofrecerá los modelos y determinarán cuándo y cómo lo posible ha de hacerse real”* (Negri-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 trascendente 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 performativo⁹⁷.

⁹⁷Por 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”: subordinar la violencia a la política, usarla sólo defensivamente, organizarla democráticamente y reflexionar acerca de qué armas son hoy eficaces y adecuadas (Negri-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 más que el consumo de licores u otras sustancias de efectos similares por parte de los autores.

En el mejor de los casos, la acción espontánea de la multitud se presenta como una alternativa crítica porque se construiría en base a 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 sólo por colocar a la multitud como sujeto de la historia, no logra cumplir con su cometido de 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)⁹⁸, 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 -de hecho, a nuestros fines interesa tanto como el tipo de producto socio-económico generado. Por otra parte, la referencia a la situación global -los caracteres del

⁹⁸La afirmación laclauiana debería matizarse: en lugar de “estar en contra de todo, en todas partes”, estar en contra de las formas de vida constituidas por los mecanismos de dominación 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, de las cuales dimos ejemplos en los capítulos 2 y 3 con los casos particulares del movimiento de software libre y del copyleft.

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 cotidianeidad, 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 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 geográficamente.

5.2: La salida 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 lo crítico⁹⁹. 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 dissociadas de la cuestión que nos ocupa, no fueron tratadas para resolverla en forma directa¹⁰⁰.

Partamos, entonces, de lo ya dicho. En el párrafo 3.5 intentamos responder por qué puede considerarse al software libre un movimiento. Allí 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, 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, 1998: 501) -vimos que esta idea aparecía claramente

⁹⁹O 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».

¹⁰⁰Nos referimos a nociones como las de «trabajo vivo», «propiedad comunitaria», «propiedad libre», entre otras.

explicitada en *La cuestión judía*. 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 personas¹⁰¹. En este sentido, el concepto de «vida humana» es mucho más abarcativo que el de trabajo vivo¹⁰², 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 hombre¹⁰³.

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 re-sponsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufriente, como Otro que el sistema*” (Dussel, 1998: 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 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 a adónde ha

¹⁰¹Piénsese, 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).

¹⁰²De 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.

¹⁰³Véase Foucault (2002, 175-6) y Dussel (1998: 496).

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 tiene al optar por alguna de las dos opciones cuando lo que se tiene enfrente es un sistema que asfixia todos los ámbitos de la vida. Este era el caso del autonomismo, el cual -pese a proveer una explicación, a nuestro parecer, sensata del problema- no podía superar al fin y al cabo 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, 1998: 534). Por el otro lado, la acción revolucionaria es válida sólo dentro de una situación revolucionaria pero, como ésta es “*absolutamente excepcional*”, termina destruyendo la posibilidad de un cambio radical para las acciones de la vida cotidiana, “*de todos los días*” (Dussel, 1998: 533).

Para evitar la disyuntiva viciosa que se genera¹⁰⁴, 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, 1998: 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, 1998: 536). De

¹⁰⁴Aún 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

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 utilitaria¹⁰⁵ propia del debate entre reforma o revolución. Lo ético, entonces, determina qué es lo crítico, pero también dónde ha de ejercerse: en cualquier 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”.

Por supuesto, 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 mercantil¹⁰⁶. 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 dominación¹⁰⁷.

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

mediación).

¹⁰⁵En efecto, prevalecen los argumentos en torno a los efectos de una u otra opción.

¹⁰⁶Piénsese como ejemplo de las políticas “reactivas” la remisión al Artículo 14 bis de nuestra Constitución Nacional 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, etc).

¹⁰⁷A 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” (Foucault, 1999: 405).

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. Pero, 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 la diferencia de status que insinuamos en el parágrafo 3.4 cuando distinguimos 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. Pero no nos adelantemos. A esta cuestión nos dedicaremos en el próximo parágrafo, último de nuestro trabajo.

5.3: El trabajo inmaterial como espacio para la transformación política

En el contexto de un sistema caracterizado por un individualismo

posesivo¹⁰⁸, 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: ésta 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 político¹⁰⁹.

Por el contrario¹¹⁰, los caracteres incluidos en ciertos conceptos marxianos -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 capitalistas 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

¹⁰⁸Tomamos 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. Quedará pues a criterio del lector si la acepta o no.

¹⁰⁹Cfr. Macpherson (1998: 181).

¹¹⁰Es 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; 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 filósofos. 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.

dado.

El trabajo inmaterial como problema de la filosofía política puede ser abordado desde cualquiera de las dos posiciones. 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 el 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 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 en base al progreso tecnológico. Por ejemplo, lo dicho en el marco del trabajo inmaterial en principio podría 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, pero considerando que hace décadas que no se da y, más importante, que pone sobre el tapete los 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 arenga dusseliana de "*comenzar a producir imaginativa y racionalmente alternativas futuras al capitalismo*" (Dussel, 1998: 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.

RESUMEN CONCLUSIVO

Desde las primeras palabras escritas, el título elegido estuvo presente como eje regulador de este trabajo. Y hemos intentado mantenerlo así a lo largo de todo nuestro recorrido. En efecto, hemos intentado justificar que el trabajo inmaterial es problema de la filosofía cuando abordamos en los capítulos 1 y 2 el pensamiento de Locke y Marx en función de la relación entre trabajo y propiedad como parte del sistema político. También, más claramente, en los capítulos 3 y 4 cuando dividimos el binomio tradicional en dos -trabajo por un lado, propiedad por el otro- para plantear los problemas más específicos que surgen cuando la relación entre trabajo y propiedad es planteada desde la producción inmaterial. Y, obviamente, en el capítulo 5, cuando explícitamente intentamos mostrar que el trabajo inmaterial puede ser político en el sentido más significativo del término, es decir, en vinculación con el cambio social.

Los planteos de Locke y de Marx nos permitieron exponer las principales categorías en juego alrededor de la relación entre trabajo y propiedad, que es la base para entender la vinculación existente entre el ámbito productivo y el político. Pero, igualmente importante, nos permitieron presentar y desarrollar el bagaje conceptual indispensable para enfrentar sin inconvenientes el estado de las cuestiones que posteriormente abordaríamos, para profundizar en los problemas particulares en torno al trabajo inmaterial desde la perspectiva elegida y para lograr el punto de apoyo necesario a fin de construir y asentar sólidamente la propia posición ante las divergencias de criterio que irían apareciendo.

A través del problema del trabajo inmaterial, retomamos las categorías marxianas desde una perspectiva ética. Así, pudimos analizar la relación entre las distintas formas de organización de la producción y la noción de «trabajo alienado». Pero para dicho análisis también tomamos los contenidos de las categorías de «ser genérico» y de «trabajo vivo», lo que nos permitió presentar el caso particular del software libre como una muestra de que las categorías éticas de Marx aún hoy están vigentes y pueden ser utilizadas para discutir problemas concretos referidos a la organización del trabajo. Finalmente, nos preguntamos si

el software libre podía constituir un movimiento, acercándonos a la temática que posteriormente desarrollaríamos con mayor profundidad en el capítulo 5. La respuesta que entonces dimos sería consistente con la posterior, ya que se sostenía en la contradicción entre el ejercicio de los principios fundantes de la corriente (comunidad y libertad) y los caracteres que, según Marx, eran propios del capitalismo (individuación y alienación).

Cuando abordamos el problema de la propiedad inmaterial presentamos una serie de posiciones de ascendencia lockeana que se encontraban enfrentadas. Vimos que dos defendían la propiedad inmaterial -desde una base iusnaturalista en un caso, utilitaria en el otro-, mientras que otra estaba en contra de su institución. Pero nos centramos en esta última y en los argumentos esgrimidos por sus representantes, aprovechando la discusión para marcar semejanzas y diferencias entre los bienes materiales y los inmateriales, para profundizar las distintas líneas argumentales utilizadas para justificar o criticar la acumulación privada y para recorrer conceptualmente los fundamentos tradicionales del liberalismo que se encontraban en pugna. Por último, asentamos nuestra propia posición crítica respecto a las tres posiciones en juego y propusimos, nuevamente, un caso particular -el del copyleft- como alternativa a la lucha entre propiedad privada y dominio público esgrimida hasta entonces.

El planteo de Hardt y Negri nos permitió resaltar el concepto de subsunción real para significar la situación política desde una perspectiva asfixiante, acorde al sentimiento de crisis -de la representación, de las instituciones, etc- de los últimos años. En esta línea, comenzamos a plantear el problema del cambio político: en qué consiste, cómo se realiza. Pero marcamos las limitaciones de estos autores para responder la cuestión, las cuales intentamos superar a través de la introducción de la postura de Enrique Dussel. A través de ella, procuramos focalizar en la relación entre ética y política como eje para resolver el problema político. Finalmente, terminamos resaltando el lugar ocupado por el trabajo inmaterial como un espacio consistente con una concepción más amplia de lo que es la actividad política, la cual -a nuestro entender- se encuentra explicitada en el concepto dusseliano de transformación.

De esta manera, hemos intentado mostrar que el trabajo inmaterial es problema de la filosofía política al menos en dos sentidos. En primer lugar, porque a partir de él se dan una serie de problemas eminentemente políticos que giran en torno a la relación entre trabajo y propiedad. Esto salta a la vista sea cual fuere la disciplina que aborde el problema: desde la sociología, desde la economía o desde el derecho, la influencia social de temas como los tipos de propiedad, las formas de organización del trabajo, etc., resulta evidente. Pero, en segundo lugar, porque por sí mismo constituye una oportunidad potencialmente fructífera para ejercer la actividad política, en el sentido ampliado que propusimos. Esto sólo se hace patente desde un abordaje filosófico, pues supone el manejo de categorías de fuerte contenido performativo como lo son los conceptos de transformación, de trabajo vivo y de actividad política (en dicho sentido particular).

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALTHUSSER Louis (1973), "Relación de Marx con Hegel", en HYPOLITE (1973), *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI
- ANTUNES Ricardo (2003), *¿Adiós al trabajo?*, Bs. As., Herramienta
- ANTUNES Ricardo (2005), *Los sentidos del trabajo*, Bs. As., Herramienta
- BLONDEAU Olivier (2004), "Génesis y subversión del capitalismo informacional", en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficante de Sueños
- BENEGAS LYNCH (h) Alberto (1998), "Apuntes sobre el concepto de copyright", en *Libertas n°29*, Eseade
- BORREL Joan-Ramon (2003), "¿Las patentes aceleran o retrasan la comercialización de nuevos medicamentos en los países en desarrollo?", Dpto. de Política Económica y Estructura Económica Mundial, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Barcelona
- BOUTANG Yann Moulier (2004), "Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo", en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficante de Sueños
- BOWLES Samuel y EDWARDS Richard (1990), *Introducción a la economía: competencia, autoritarismo y cambio en las economías capitalistas*, Madrid, Alianza Universidad
- CAMPS Victoria (2002), "Locke", en *Historia de la Ética, Tomo II (La ética moderna)*, Barcelona, Crítica
- COLE Julio H. (2002), "¿Se justifican las patentes en una economía libre?", en www.liberalismo.org/articulo/70/69/, 29/9/2002
- CRAGNOLINI Mónica (2003), *Nietzsche, camino y demora*, Bs. As., Biblos
- DELEUZE Gilles (2000), "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos
- DELEUZE Gilles y GUATTARI Félix (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos
- DOBB Maurice (2004), *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith*,

México, Siglo XXI

DUSSEL Enrique (1984), "Estudio preliminar al Cuaderno Tecnológico-Histórico", en MARX, *Cuaderno Tecnológico-Histórico*, México, Universidad Autónoma de Puebla

DUSSEL Enrique (1998), *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Valladolid, Trotta

DUSSEL Enrique (1998b), *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI

FAZIO Ariel y PAGURA Nicolás, (2004) "Pensar sin Estado, ¿riesgo o desafío?", en *VI Jornadas de Sociología, ¿Cómo pensar la sociología hoy?*, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, disponible digitalmente en www.sindominio.net/biblioweb

FOUCAULT Michel (1999), "El cuidado de sí mismo como práctica de la libertad", en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós

FOUCAULT Michel (2002), *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*, Bs. As., Siglo XXI

HUME David (1992), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, trad. Félix Duque

KINSELLA Stephan (2001), "Contra la propiedad intelectual", en *Journal of Libertarian Studies*, Volumen 15, n°2, trad. Mariano Bas Uribe

LACLAU Ernesto (2005), *La razón populista*, Bs. As., FCE

LASH Scott (2005), *Crítica de la información*, Bs. As., Amorrortu

LAZZARATO Maurizio (2001), "El ciclo de la producción inmaterial", en *Revista Contrapoder* n°4/5, Madrid, pp. 38-42

LOCKE John (2002), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Bs. As., Losada, trad. Cristina Piña

MACPHERSON C. B. (1998), *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta

MARX Karl (1968), *El Capital, Tomo I*, México, FCE, trad. Wenceslao Roces

MARX Karl (1969), *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, trad. Francisco Rubio Llorente

MARX Karl (2001), *El Capital, Libro I, Capítulo VI (Inédito)*, México, Siglo XXI, trad. Pedro Scaron

MARX Karl (2003), *La cuestión judía*, Bs. As., Quadrata Editor, trad. H.B. Delio

MARX Karl (2004), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Bs. As., Del Signo, trad. A. Melgar

MOCHI ALEMAN Prudencio (2004), “La producción de software, paradigma de la revolución tecnológica”, en CROVI DRUETTA (coord.), *Sociedad de la información y el conocimiento, entre lo falaz y lo posible*, Bs. As., La Crujía

NEGRI Antonio y HARDT Michael (1994), *El trabajo de Dionisos*, Bs. As., Akal

NEGRI Antonio y HARDT Michael (2002), *Imperio*, Bs. As., Paidós

NEGRI Antonio y HARDT Michael (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Bs. As., Debate

NEFFA Julio C. (1999), *Los paradigmas productivos taylorista y fordista, y su crisis*, Bs. As., Lumen

NEFFA Julio C. (2003), *El trabajo humano*, Bs. As., Lumen

NICOLAUS Martín (1978), “El Marx desconocido”, en MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Bs. As., Siglo XXI

OVEJERO Félix (2002), *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona, Paidós

PALMER Tom G. (1990), “Are patents and copyrights morally justified? The philosophy of property rights and ideal objects”, en *Harvard Journal of Law and Public Policy*, volumen 13, número 3, pp. 815-865

PESTRE Dominique (2005), *Ciencia, dinero y política*, Bs. As., Nueva Visión

RAYMOND Eric (1998), “La Catedral y el Bazar”, <http://biblioweb.sindominio.net/s/view.php?CATEGORY2=5&ID=79>, 20/11/2004, trad. José Soto Pérez

RUBIO LLORENTE Francisco (1969), “Introducción”, en MARX, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza

RULLANI Enzo (2004), “El capitalismo cognitivo, ¿un déjà-vu?”, en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficante de Sueños

- SCHUMPETER Joseph A. (1983), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Bs. As., Hyspamérica
- SHIVA Vandana (2003), *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*, Bs. As., Paidós
- STALLMAN Richard (2004), *Software libre para una sociedad libre*, Madrid, Traficante de Sueños
- TARCUS Horacio (2003), “Actualidad de La Cuestión Judía de Karl Marx”, en MARX, *La cuestión judía*, Bs. As., Quadrata Editor
- VARGANY Tomás (2000), “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, en BORON, *La filosofía política moderna: de Hobbes a Kant*, Bs. As., CLACSO
- VILA Pablo (1989), “Movimientos sociales”, en DI TELLA (comp.), *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Puntosur
- VIRNO Paolo (1992), “Algunas notas a propósito del «general intellect»”, en *Futur Antérieur n°10*
- VIRNO Paolo (2003), *Gramática de la multitud*, Bs. As., Colihue