

Esperando el acontecimiento. El problema de la totalidad en la política postmoderna

Abraham Rubín Álvarez¹

Resumen: Ciertos pensamientos que se impulsan en la postmodernidad y que se quieren anticapitalistas, en su tentativa de huir a toda costa de los proyectos de totalidad proponen una serie de políticas diferenciales no exentas de problemas organizativos para lograr la efectividad de sus propuestas. En todo caso comparten con Marx seguramente sus pretensiones liberadoras. Tales son los casos de Antonio Negri y Michael Hardt, y Maurizio Lazzarato, que proponen una política del acontecimiento, concepto a su juicio más provechoso para la época contemporánea y para resguardar las diferencias que fueron atacadas por la modernidad y por sus proyectos universalizantes.

Palabras-clave: Totalidad, Acontecimiento, postmodernidad, Negri-Hardt, Lazzarato.

Abstract: Some theories inspired by post-modernism with an anticapitalist goal suggest differential policies trying to escape from totality projects. But these proposals, looking for effectiveness, have to pay attention to organization issues. For instance, Antonio Negri and Michael Hardt, and Maurizio Lazzarato pose an *event policy*. From their view event is an useful concept in contemporary philosophy because it let differences to be protected from modernism and universalism. Anyway they shared freedom principles with Marx.

Keywords: Totality, Event, Post-modernism, Negri-Hardt, Lazzarato.

1. POSTMODERNIDAD Y TOTALIDAD

Para sostener la pretensión de analizar el motivo *postmodernidad* se debe en primer lugar clarificar la relación que tiene con aquello que le precede: la modernidad.

Un aspecto fundamental a tener en cuenta es la noción de *totalidad*, clave en el pensamiento moderno. Pues a nuestro juicio uno de los objetivos de la modernidad es la procura de lo universal –la universalidad de la igualdad, de la libertad, de la autonomía del individuo, etc.–, en el afán de tornar comprensible la realidad. Así, una de sus pretensiones es la creación de esa figura de la *totalidad*.

De este modo, en el pensamiento moderno las referencias culturales se mantienen como aquellas tendencias que buscan la liberación del individuo, que proclaman su mayoría de edad y, en fin, sirven como bastión cultural frente a lo establecido, que se concibe ya como en vías de superación.

El surgimiento de la modernidad se realiza en oposición a esta realidad y con el ánimo de subvertirla, pero con su relativo triunfo pasa a institucionalizarse, especialmente en los países pioneros en el proceso de modernización.

Cuando el modernismo pasa a institucionalizarse deja de ser una respuesta

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia.

subversiva de oposición, y es en ese momento donde podemos situar el surgimiento del postmodernismo, que aparece precisamente en las zonas donde el proceso de modernización se ha terminado o está en vías de finalizar, es decir, allí donde ya está institucionalizado y es lo dominante, lo establecido.

En palabras de Fredric Jameson, «la convicción del final de esto o aquello (el fin de la ideología, del arte o de las clases sociales; la crisis del leninismo, la socialdemocracia o el Estado de bienestar, etc.): tomados en conjunto, todos estos fenómenos pueden considerarse constitutivos de lo que cada vez con mayor frecuencia se llama postmodernismo. La cuestión de su existencia depende de la hipótesis de una ruptura radical o *coupure* que por lo general se remonta al final de la década de los años cincuenta o a comienzos de la de los sesenta. Tal y como el término mismo sugiere, tal ruptura se relaciona casi siempre con la decadencia o la extinción del ya centenario movimiento modernista (o bien con su repudio estético o ideológico)».²

Tal vez el rechazo de la totalidad y de lo sistémico venga dado por la universalización del capitalismo, pues donde todo pertenece a un sistema, la idea de sistema pierde todo su sentido. Y quizás sea esto lo que provoca que intuitivamente coloquemos a Marx, que tiene un proyecto político de totalidad, en el campo contrario de una postmodernidad que ataca toda concepción totalizadora, obviando tal vez las pretensiones liberadoras que se pueden sacar de ambos, especialmente si focalizamos la atención en la posibilidad de una política anticapitalista –pues, evidentemente, el capitalismo también tiene un proyecto de totalidad–.

2. EL ASUNTO DEL ACONTECIMIENTO O LAS POLÍTICAS POSTMODERNAS

Una política postmoderna anticapitalista podría partir del hecho de que vivimos una época histórica que, a nivel político y económico, podemos denominar con el rótulo genérico de *globalización capitalista*, en la que las diferencias cada vez parecen tener menos espacio, subyugadas por una totalización y generalización de ciertos rasgos que son ya dominantes. Una de las problemáticas que lleva consigo este dominio es la progresiva dificultad con la que nos encontramos a la hora de pensar una alternativa a aquello conocido como *capitalismo*, que no pase por una fase de total destrucción. Mientras, el programa capitalista continúa en marcha frenando cada vez con más efectividad los intentos por desviarlo, convirtiéndose finalmente en un desarrollo homogéneo donde ya nada nuevo acontece, donde todo se anticipa y se previene.

Por ello, bajo estas coordenadas parece que uno de los temas importantes a tratar desde una perspectiva diferencial sería el de la (im)posibilidad de que algo (nuevo) acontezca, rompiendo con la homogeneidad presente y con el programa inmutable de desarrollo que la globalización capitalista lleva consigo. Esta perspectiva muestra la necesidad de construir un *pensamiento del acontecimiento*, un pensamiento que ayude a dar lugar a que algo acontezca sin con ello englobar el aconte-

² F. Jameson (1991). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, pp. 9-10.

cimiento en un discurso homogéneo. En otras palabras, realizar políticas basadas en una multiplicidad que no se vea reducida por una concepción de sujeto homogéneo y totalizador en sentido moderno. Tal es a nuestro juicio la pretensión de ciertas políticas postmodernas.

Desde una perspectiva política —y no ontológica— el motivo del acontecimiento puede ser resignificado para llevarlo hacia la vía del concepto de “revolución”, y tal sería su sentido político (y anticapitalista). Pero, en línea con la filosofía postmoderna, esta revolución no podría apelar simplemente a una dimensión política sino también a la vivencia de una cierta experiencia (bien interior, bien común) que haga que las diferencias se salvaguarden de un proyecto de totalidad que podría esconderse asimismo detrás de una política del acontecimiento en tanto revolución política.

Por ello, las referencias ontológicas postmodernas van a estar muy alejadas de Marx. Un buen ejemplo al respecto es el del pensamiento de Gilles Deleuze, que más allá de considerar si efectivamente es o no un pensador postmoderno, su filosofía huye de cualquier proyecto de totalidad, al creerlo siempre asimilador de las diferencias, y sirve de influencia para otros que sí trataran de realizar un proyecto político colectivo bajo unas coordenadas postmodernas

Bajo estas pautas podríamos situar al movimiento de la *autonomía* italiana, personificada en buena medida en las obras de Antonio Negri y Michael Hardt, de un lado, y Maurizio Lazzarato de otro, que pretenderán realizar políticas del acontecimiento sin por ello homogeneizar a las subjetividades que tienen cabida en ello. De ahí su preocupación por la temática del deseo, pues este se vuelve decisivo para pensar una política anticapitalista. Y si deviene importante en este contexto es porque en el deseo está implícita la cuestión sobre las posibilidades reales de resistencia, de praxis política. Seguramente sea el deseo de que *algo* acontezca el motivo principal por el que la palabra “acontecimiento” se abre paso a lo largo de buena parte de los movimientos sociales que hoy intentan recuperar el pulso perdido en las últimas décadas del siglo XX. La creencia en que pueda llegar un acontecimiento —salvador o catastrófico— quizás sea algo común a toda época inestable o a aquella que contiene en sí un alto grado de desesperación. También lo es, seguramente, la perspectiva de algunos movimientos sociales que aseguran que ese acontecimiento puede ser provocado por las subjetividades en acción, o de otros tantos que al menos sugieren que se puede participar en la creación del acontecimiento.

3. EL DESEO DEL ACONTECIMIENTO EN NEGRI-HARDT

Para Gilles Deleuze, que se mueve con habilidad entre las posturas antes señaladas, el deseo no puede considerarse como un proceso aislado, individual o que remite a un objeto determinado. Es algo mucho más complejo y, al mismo tiempo, mucho más sencillo. Es algo que siempre tiene que ver con un colectivo, con un conjunto, con una disposición. Deleuze-Guattari lo denominan *agenciamiento*.³ Hablamos abs-

³ A pesar de que el término *agenciamiento* se hace célebre en *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos, 1988) ya es utilizado a menudo en *El Anti Edipo* (Barcelona: Paidós, 1985).

tractamente cuando decimos que deseamos este o aquel objeto, porque nuestro deseo siempre es concreto, siempre es el deseo de un conjunto espacial, geográfico, temporal, territorial, concreto. Citando las novelas de Marcel Proust, Deleuze afirma que, por ejemplo, no se desea a una mujer en concreto, sino a una mujer y todos los paisajes, los encuentros, los libros, todas las ciudades que se dan en ella, que están enrollados en ella: amarla es desear desenrollar, desenvolver lo enrollado.⁴ Producimos, fabricamos un conjunto, cuando deseamos. Si el deseo es producción, hay que concluir que no es algo espontáneo. Si partimos de considerar que es el objeto lo que deseamos, efectivamente el deseo parece el movimiento espontáneo que nace ante un objeto deseable. Pero si entendemos con Deleuze-Guattari que el deseo es siempre deseo de un conjunto, entonces es el propio sujeto del deseo lo que dispone los elementos, los coloca unos al lado de los otros, y los concatena. El deseo, pues, es una disposición, es el acto de disponer, de colocar, de construir una disposición concatenada de elementos que forman un conjunto. Esta es la fórmula de Deleuze-Guattari: el deseo discurre dentro de una disposición o concatenación: de un *agenciamiento*.

Esta posición de Deleuze-Guattari es seguramente la que permite que la propuesta de Negri-Hardt vaya a ser anticapitalista sin por ello dejar de ser postmoderna. Pues ellos aceptan como objetivo el organizar las relaciones sociales sin basarse en un orden fijo que las codifique, sino por el contrario, mantenerse en una innovación continua que permanezca abierta al deseo de la *multitud*. Esta categoría es aquella que Negri-Hardt utilizan –desarrollando la idea de Spinoza esbozada en el *Tratado político* (Madrid, Alianza, 1986)– para apelar a la subjetividad revolucionaria sin con ello plegarla a la homogeneidad del sujeto moderno del *proletariado*, dando espacio al surgimiento de las diferencias en vez de silenciarlas o aplastarlas bajo una política identitaria asimiladora. La multitud primeramente se distingue de *pueblo* y *masa*.⁵ Mientras que el pueblo es uno y representa una unidad y una identidad única, las masas, aun siendo plurales, se muestran como indiferenciadas, es decir, no son autónomas en sus diferencias. Las multitudes, por el contrario, apelan a lo común que las une respetando, al mismo tiempo, sus particularidades. Las acciones comunes, además, configuran el deseo de las multitudes. Y este deseo, a juicio de Negri-Hardt –y siguiendo de nuevo la estela de Spinoza– se llama *democracia absoluta*.⁶ Ese deseo es procurar lo común que nos une sin unificarnos, manteniendo nuestra singularidad e independencia, pero sin por ello dejar de trabajar por lo común, por aquello que nos une. Y ese deseo –lo común– no es algo por descubrir, es algo por producir, por crear.

Asimismo, Negri-Hardt señalan una diferencia fundamental con respecto a la época moderna, apelando directamente a Marx, en lo que refiere a las relaciones sociales de producción de la actualidad. Ya que la masa de trabajadores asalariados a la que se refería Marx se basaba en el mito de un intercambio libre e igual (que ocultaba la explotación), mientras que hoy en día las multitudes están formadas

⁴ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, con Claire Parnet. Dirigido por Pierre-André Boutang (1996), letra D1: Deseo.

⁵ M. Hardt y A. Negri (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate, pp. 127-130.

⁶ Cfr., por ejemplo, A. Negri (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales*. Madrid: Akal, cap. 6.

bien por desempleados, bien por trabajadores precarios, y ambos están muy lejos de creer ese mito. Por ello, su relación con los explotadores se basa más bien en la relación acreedor-deudor.⁷ Asimismo, esta relación va en consonancia con la biopolítica y con aquel biopoder que asumía, en palabras de Foucault, que la vida «se ha convertido ahora [...] en un objeto de poder».⁸ Además, el capital da una vuelta de tuerca eliminando del imaginario el carácter productor del trabajador reduciéndolo a consumidor. Es decir, el trabajador produce porque trabaja, pero trabaja para pagar unas deudas que tiene porque consume. Y esto es aplicable asimismo al desempleado, que cumple una función clave en la producción del capital. Por ello, a diferencia de los tiempos de Marx, el capitalista no se basa en la ganancia sino en la renta. Es la creación de la figura del endeudado, fértil para leer desde otra óptica la situación económica actual, y trabajada tanto por Negri-Hardt⁹ como, especialmente, por Lazzarato¹⁰.

Pues ¿qué es la deuda sino una promesa de pago? ¿Y un activo financiero? Nada más que la promesa de un valor futuro. Estos conceptos (promesa, valor, futuro) se volverán fundamentales en el objetivo de las relaciones de poder, que no es sino fabricar una subjetividad capaz de mantener una promesa, y capaz de recordarla, de tener memoria, es decir, capaz de llevar en su interior la relación acreedor-deudor.

Pues la promesa implica memoria y esta hace que lo fundamental sea la confianza (en devolver la deuda, debido a la confianza que el acreedor depositó en el deudor a la hora del crédito).¹¹ Y la memoria no es solamente una memoria del pasado sino también del futuro, pues eso es el crédito, la promesa de restituir la deuda en un futuro.

Así, la deuda es tiempo. Y los intereses de la deuda implican y suponen un trabajo futuro que dé los frutos para pagarlos. De este modo uno pierde el derecho que tenía sobre ese tiempo futuro, que pasa, por tanto, a estar colonizado. Desaparece toda opción de decisión y aparece la percepción de vivir en una sociedad sin tiempo, en una sociedad en la que nada puede ocurrir, pendiente simplemente de esperar la llegada de un acontecimiento o, en otras palabras, prepararse para una oportunidad imprevista.

4. LAZZARATO Y UNA POLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO

Por ello, en Lazzarato nos encontramos con su juicio de que una política efectiva anticapitalista solo se puede sostener bajo una filosofía de la multiplicidad, pues se asume que las categorías clásicas de capital, trabajo, clase, etc. ya no son válidas porque todavía remiten a una totalidad, a un sujeto y a una homogeneización que ha desaparecido en la nueva realidad política del último tercio del siglo XX y primera década del XXI. Y de aquí viene su crítica a Marx: este hace una teoría de las re-

⁷ Cfr. M. Hardt y A. Negri (2012). *Declaración*. Madrid: Akal, p. 19.

⁸ M. Hardt y A. Negri (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós, pp. 44-45.

⁹ Cfr. M. Hardt y A. Negri, *Declaración*. *Op. cit.*, pp. 17-21 y 41-44.

¹⁰ M. Lazzarato (2011). *La fabrique de l'homme endetté*. Paris, Amsterdam, *passim*.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 52-57.

laciones, en la que lo real no es el individuo sino las relaciones sociales en las que este está preso. Para Marx el individuo, lo singular y lo particular no son más que hechos empíricos, fenómenos. «Lo que es real no es el individuo empírico, es decir el término, sino el individuo social, o sea, las relaciones en las cuales está apresado. Para captar lo real hay que remontarse a la esencia que está constituida por el conjunto de las “relaciones sociales”.»¹² Del mismo modo, es la relación capital-trabajo la que subsume al mundo apresándolo en su lógica binaria. Marx, en este sentido, no sale del círculo idealista hegeliano, solamente lo invierte poniendo en lugar privilegiado la actividad del ser humano en vez de la Idea. Si lo real son las relaciones, estas remiten a una esencia, que es el todo, por tanto los elementos solo son en su relación con la totalidad, es decir, en la relación de capital.

Así, para poder actuar al nivel de la totalidad hace falta un sujeto universal. Por ello, Lazzarato critica toda filosofía política marxista, pues de ella no podrá salir, a su juicio, una política del acontecimiento y de la multiplicidad que crea en algo más allá de la categoría moderna de sujeto, a su juicio ya deslegitimada precisamente desde el surgimiento de la postmodernidad, que asume a su vez la disolución –o deconstrucción– del sujeto ilustrado.¹³

Lazzarato, por su parte, analiza la frase “otro mundo es posible” –bandera del movimiento antiglobalización de Seattle y aplicable asimismo a las exigencias de movimientos políticos actuales, como el 15M– a partir de las concepciones de “mundo” y “posible” en sentido leibniziano, y en cierta medida reinterpretadas por Gabriel Tarde y Gilles Deleuze, como veremos a continuación.

Leibniz utiliza la noción de “mundos imposibles” para afirmar que una contradicción solo es tal cuando nos referimos a un mismo mundo. Es decir, ejemplificando, no pueden existir en el mismo mundo un Adán pecador y uno no-pecador. Pero sí pueden existir en mundos distintos, sabiendo que solo uno es posible.¹⁴

La configuración pensada al respecto por Gabriel Tarde¹⁵ discrepa de esta conclusión. Para Tarde, todos los mundos imposibles pueden pasar a la existencia al mismo tiempo, pues todos buscan actualizarse a la vez. Y esto es factible porque, en palabras de Deleuze, «la imposibilidad es una relación original distinta de la imposibilidad y de la contradicción».¹⁶

La *neomonadología* de Tarde nos permite pensar un mundo poblado por una multiplicidad de singularidades, pero también por una multiplicidad de mundos posibles: nuestro mundo. Esto implica otra idea de la política, y hace que a la neomonadología Lazzarato la llame directamente, en línea con Deleuze, *nomadología*.¹⁷

Para Lazzarato, con las jornadas de Seattle –aplicable esto, de nuevo, a movimientos como el del 15M– se creó un nuevo mundo, un nuevo campo de lo po-

¹² M. Lazzarato (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 19.

¹³ Cfr. *Op. cit.*, pp. 18-22.

¹⁴ Cfr., al respecto, G. Deleuze (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, pp. 81-100.

¹⁵ Cfr. G. Tarde (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus, *passim*.

¹⁶ G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco. Op. cit.*, p. 85.

¹⁷ M. Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Op. cit.*, p. 47-73 y ss.

sible, pues además de denunciar lo que una época tiene de intolerable, también hizo emerger nuevas posibilidades de vida. Asimismo, realizó una nueva distribución de los posibles y de los deseos abriendo a su vez un proceso de experimentación y de creación en común. Este campo de experimentación implica, según Lazzarato, «crear dispositivos e instituciones capaces de desplegar nuevas posibilidades de vida»¹⁸ a través de la creación de *agenciamientos*, en sentido deleuziano.

Deleuze y Guattari, precisamente, ya se referían al respecto de Mayo del 68 como el momento en el que se había desplegado completamente la dinámica del acontecimiento político: «Es preciso que la sociedad sea capaz de formar agenciamientos colectivos que correspondan a la nueva subjetividad, de manera que esta desee la mutación».¹⁹ A cuyo objeto el mayo francés fue un cambio en el orden del sentido.

Efectuar los posibles que un acontecimiento ha hecho emerger es entonces abrir otro proceso imprevisible, arriesgado, imposible de predecir: es operar una «reconversión subjetiva a nivel colectivo».²⁰

Un acontecimiento, entonces, no es la solución de un problema, sino la apertura de posibles. El problema que se puede construir a partir del acontecimiento no contiene implícitamente sus soluciones, que en cambio deben ser creadas. El enunciado «otro mundo es posible», pues, designa menos una afirmación que una consulta, un cuestionamiento.²¹

Si aquí vemos el concepto de “posible” leibniziano, debemos reactualizarlo junto al de “mundo”, y eso lo podemos ver, de nuevo, a través de Deleuze, pues para este el mundo es un virtual, una multiplicidad de relaciones y de acontecimientos que se expresan en agenciamientos colectivos de enunciación que crean lo posible. Estas nuevas posibilidades solo se efectúan si se desarrolla lo que lo posible envuelve. Este posible es lo que Deleuze llama en otra parte, y según otro aparato categorial, lo virtual.²² Lo posible es de este modo producción de lo nuevo. Asumiendo esto en el nivel político podríamos decir, en palabras de Lazzarato, que «la consumación de los posibles es a su vez un proceso imprevisible, impredecible, abierto y arriesgado».²³

De este modo la distribución de los deseos cambia. Y es algo que hemos visto en el 15M, pues al encuentro en las plazas se llegaba con las ideas preconcebidas, y luego se regresaba a casa con la imperiosa necesidad de redefinirlas en relación con lo que se hizo y se dijo allí. De este modo se relacionaba uno con lo común. Y es algo problemático, pues al estar forzados a abrirse al común, es imprescindible abrirse a respuestas nuevas y, por tanto, no sirven las respuestas ya preparadas, solo la invención.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 36.

¹⁹ G. Deleuze y F. Guattari (2003). *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, p. 216.

²⁰ *Ibid.*

²¹ M. Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. *Op. cit.*, p. 37.

²² Para Deleuze, toda multiplicidad implica elementos actuales y elementos virtuales. No hay objeto puramente actual, pues todo actual se rodea de una niebla de imágenes virtuales. Cfr., por ejemplo, G. Deleuze y C. Parnet (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion, Paris.

²³ M. Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. *Op. cit.*, p. 42.

Asimismo, todas las invenciones son acontecimientos que en sí no tienen ningún valor pero que, al crear nuevos posibles, son la condición previa de todo valor. La invención es una cooperación, «una asociación entre flujos de deseo que ella agencia de modo novedoso».²⁴ La invención es también una fuerza constitutiva, porque al combinar, al agenciar, permite que se encuentren fuerzas que quieren expresar una nueva potencia, una nueva composición, haciendo emerger y convertir en actuales las fuerzas que eran solamente virtuales.

La invención es entonces siempre un encuentro, lo que nos lleva a una posibilidad real de refutar todo tipo de privatización, pues esta no es más que una tentativa de finiquitar los restos de lo común que todavía hacen posible una política del acontecimiento que se mantenga en el respeto absoluto a las diferencias que se reúnen y trabajan en común.

5. REFLEXIÓN FINAL

De este modo, tanto Lazzarato como Negri-Hardt apelan a un tipo de política que intenta huir de un proyecto de totalidad, para mantenerse en la línea postmoderna. Para ello apelan a la ontología del deseo de Deleuze para mantenerse abiertos al dinamismo de las multitudes. Uno de los problemas que esta estrategia llevará consigo es que carecerá de las armas de la política moderna al respecto del problema de la organización. Pues ¿es posible que las multitudes se auto-organicen?²⁵ Ya que, ¿no implica quizá esa pretensión postmoderna de respetar a las diferencias a toda costa una renuncia a la organización de las fuerzas políticas que dé el suficiente impulso para llevar a cabo una política efectiva anticapitalista? Estas son, a nuestro juicio, dos de tantas cuestiones en las que deberían profundizar tanto los movimientos postmodernos como aquellos de cariz más marxista para poder conseguir aquello que ambos tienen en común: la pretensión de liberar al individuo y a los grupos sociales de las políticas capitalistas que los tienen aprisionados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
Deleuze, G. y Guattari, F. (2003). *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit.
— (1985). *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
— (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
— (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
Hardt, M. y Negri, A. (2012). *Declaración*. Madrid: Akal.
— (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
— (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
Hardt, M.; Negri, A. y Zolo, D. (2003). *Guide: cinque lezioni su impero e dintorni*. Milano: R. Cortina.

²⁴ *Op. cit.*, p., 61.

²⁵ Negri-Hardt contestan afirmativamente. Cfr., por ejemplo, M. Hardt; A. Negri y D. Zolo (2003). *Guide: cinque lezioni su impero e dintorni*. Milano: R. Cortina, pp. 129-131.

- Jameson, F. (1991). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, F. (1996). *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Lazzarato, M. (2011). *La fabrique de l'homme endetté*. Paris, Amsterdam.
- (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales*. Madrid: Akal.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.