

Debates sobre materialismo y dialéctica en el capitalismo neoliberal.

Dra. Julia Expósito (UNR-CONICET)

Lic. Emilio Lo Valvo (UNR)

*Para comprender el debate actual de la teoría y práctica marxista es preciso advertir el contexto principal que la engloba: el quiebre de los llamados socialismo reales y las transformaciones neoliberales en el modo de acumulación capitalista y su impacto en el mundo del trabajo (nos referimos al paso de una acumulación fordista a una posfordista o flexible), que han concretado una metamorfosis signada por la flexibilidad tanto en los formas del trabajo, como en los mercados y en los patrones de consumo. Estos procesos han descentrando el sentido marxista de la historia, dando lugar a la especulación de la no posibilidad del socialismo. Por ello, la actual crisis del marxismo presenta un signo radical en relaciones a sus anteriores crisis. Es decir, que lo que se ha puesto en crisis no es simplemente toda una serie de categorías que posibilitan una secuencia de reformulaciones o ajustes teóricos del marxismo, sino que es el propio método de análisis dialéctico y su relación con las lógicas del capitalismo lo que se ha puesto en entredicho. Puesto que si podemos formular una lectura de las obras del propio Marx donde la dialéctica ha de presentarse de modo práctico, es decir, donde puede encontrarse en los análisis sobre el capitalismo los presupuestos de la dialéctica materialista, las transformaciones del capitalismo presentan una pregunta de corte epistemológico respecto a la dialéctica. De este modo, las formas actuales en las que son presentadas las salidas de la crisis del pensamiento marxista (ya sean como reconfiguración del mismo o como abandono), revisten el axioma común de situar a la herencia hegeliana -y a la problemática de la dialéctica-, como eje central de las discusiones actuales sobre el modo de acumulación capitalista.*

*En este sentido, el presente trabajo pretende reflexionar sobre el status de la dialéctica en tanto método de análisis para el pensamiento político contemporáneo y contribuir a interrogar sus condiciones históricas de posibilidad en el marco del capitalismo neoliberal. Para ello indagaremos en los trabajos de M. Hardt y A. Negri para quienes la relectura de Marx debe ir más allá de la dialéctica, y abrazar el plano de inmanencia inaugurado por B. Spinoza. De este modo, en sus producciones apuestan por una teoría materialista de la lucha de clases (Maquiavelo, Spinoza y Marx) contra la dialéctica de la historia, proponiendo una reformulación de la teoría del valor-trabajo en las condiciones neoliberales del capitalismo.*

## I. Acerca de la crisis y el marxismo

Hablar en la actualidad del marxismo y su crisis se ha convertido indudablemente en una de las tareas más difíciles. ¿Existe hoy una crisis del marxismo? y si asentimos, ¿de qué tipo de crisis se trata? En primer lugar, la dificultad para esbozar respuestas, radica en la previa constatación de un amplio campo de definiciones desde las cuales es posible contestar a estas preguntas. En segundo lugar, porque estas cuestiones nos conducirán quizás a otra pregunta más compleja aún, sobre la especificidad misma del pensamiento y la práctica política marxista. Se hace válida, de esta manera, la cuestión planteada por C. Castoriadis: “¿De qué marxismo, en efecto habrá que hablar?” (1975/1993:17). El marxismo reviste de este modo, un debate que supone toda una serie de predicados que deben ser especificados a la hora de comprender con qué corriente de está discutiendo: el marxismo analítico, el ortodoxo, el heterodoxo, pero también con el leninista, el trotskista, el maoísta, etc. Pero también es fundamental comprender cómo se está teorizando la problemática de un marxismo en crisis.

Para comenzar a delimitar las características de la crisis del marxismo a tratar, diremos que la *historia del marxismo* se corresponde con las distintas enunciaciones de “sus” crisis. Ambas son “coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente” (Sazbón, 2002:53). En este sentido, pensar la propia historia del marxismo implica comprenderla desde las distintas formulaciones de sus crisis. Desde sus orígenes el marxismo ha demostrado ser una *teoría de la praxis* y por tanto no se encuentra su pensamiento y su acción escindidos de las coyunturas político-económicas particulares. En este mismo sentido, las sucesivas “crisis del marxismo” presentaron un signo común en relación a aquella *crisis inaugural*: la vinculación con las transformaciones del sistema capitalista; los acuerdos o desacuerdos en las luchas y en las formas organizativas de los distintos procesos emancipatorios; y el cuestionamiento del paradigma dominante de las distintas internacionales obreras (desde la I internacional hasta la IV). Estos procesos han desembocado en una posterior reformulación o por lo menos en un debate teórico-práctico del marxismo.

El desafío teórico-político de pensar la actual crisis radica, entonces, en comprender y trabajar sobre las particularidades de su época, aquellas que la diferencian de otras crisis hacia el interior de su pensamiento. En principio, diremos que consideramos fundamental comprender esta crisis tanto desde un plano teórico como desde uno práctico-político. Si el marxismo es una teoría de la *praxis*, este doble sentido de la crisis se presenta como inescindible. Por tanto, el debate teórico actual del marxismo se enmarca en una situación de reconfiguración y crisis del capitalismo, y también se

liga al fin de los socialismos realmente existentes. Pero también se vincula con las dinámicas de las luchas emancipatorias actuales y con la apertura de un debate teórico específico.

En primer término, el *fin de los socialismos reales* representó para la tradición marxista un descentramiento de su propio discurso, donde el sentido de la historia, ahora dislocado, especulaba sobre la no posibilidad del socialismo. Este proceso intensificó la crisis de las *formas organizativas en las que el marxismo había sustentado su práctica teórico-política en el siglo XX*: el partido revolucionario, los sindicatos, los gremios y las Internacionales obreras. En este sentido, si las anteriores crisis del marxismo cuestionaban los paradigmas dominantes de las distintas internacionales obreras, la particularidad de la actual crisis se materializa en la descomposición de las mismas.

En segundo término, la crisis del marxismo se vincula al surgimiento de nuevos sujetos políticos en los 60 y 70 que ponían en cuestión la centralidad de la clase obrera industrial como el sujeto revolucionario. Así los feminismos, los movimientos decoloniales y poscoloniales, las luchas campesinas, de los sectores medios e inmigrantes, los movimientos estudiantiles, exhiben que la división social del trabajo debía pensarse también a partir de una división sexual e internacional, donde el problema cultural y político desbordaba a la economía como un ámbito restringido.

En tercer término, a partir de la década del 70 asistimos a una insondable reestructuración del capitalismo a escala global, que despliega una profunda reconfiguración territorial, económica y política denominada “globalización neoliberal”, que supuso una transformación en el modo de acumulación capitalista. Los procesos abiertos entre 1971 (quiebre del patrón oro) y 1973 (la crisis del petróleo) simbolizan la crisis del fordismo y el pasaje hacia un nuevo modelo acumulativo a nivel mundial, pasando de una acumulación fordista a un nuevo modo acumulativo que ha sido teorizado de diferentes modos: acumulación flexible (Harvey 2007), capitalismo postindustrial (Negri y Hardt, 2004), cognitivo (Fumagalli, 2010; Rolnik, 2005), desorganizado (Lash y Urry, 1987), posfordista (Marazzi, 1999; Antunes, 2003; Virno, 2003). Este complejo y rico proceso supuso en términos materiales un significativo aumento de la transnacionalización empresarial, de la expansión de un proceso de mundialización de las relaciones capitalistas de producción y re-producción, la reducción de costos de transporte y comunicaciones, lo cual permitía conectar el mundo de manera inmediata, y el desarrollo a gran escala y la tecnificación del capital financiero.

Por otro lado, estas mutaciones supusieron la vuelta de la hegemonía de aquello que Marx denominaba “acumulación originaria” como un elemento central en los procesos

de (re)producción de la vida en el sistema capitalista. Si bien, este tipo de acumulación no puede comprenderse como originaria dado que nunca ha dejado de mostrar un rol importante en los procesos capitalistas de acumulación, ha adquirido en la actualidad un ritmo central que marca los modos de explotación y opresión más efectivos del capitalismo neoliberal. De este modo, el cercamiento de los bienes comunes, el hurto de los mismos, la violencia en los modos de expropiación de los bienes, de los cuerpos y de las subjetividades son un instrumento central para la producción y expansión actual del capital (Federici, 2015)<sup>1</sup>.

En definitiva, en el capitalismo neoliberal, se distingue un predominio del capital financiero especulativo y una lógica flexible de la producción, del trabajo y los patrones de consumo que afirman la expansión de capital a partir de la subsunción de nuevos territorios, recursos naturales y comunes (materiales e inmateriales), cuerpos y subjetividades. Este capitalismo se encuentra fuertemente signado por procesos de privatización, financiarización, transnacionalización e internacionalización de las relaciones socioeconómicas que conducen a una flexibilización y precarización de la fuerza laboral, a una pauperización de los sectores medios, y se sustentan sobre formas novedosas de desigualdad social, racismo y misoginia. Especialmente, estas lógicas que transformaron las dinámicas de producción y reproducción de valor, han apuntado en favor de una dinámica de endeudamiento generalizado del sector público y de la subjetividad.

Por ello, en la época neoliberal, la clase dominante se apoya en un estado de seguridad y vigilancia que no duda en la utilización de sus poderes a fin de aplastar todo tipo de disidencia y a fin de garantizar la “propiedad privada” en sus múltiples modos (Harvey, 2014). En este sentido, el Estado ya no se configura como un estabilizador de las relaciones sociales como lo era en épocas del estado benefactor, sino que asume la lógica empresarial flexible y el lugar de reproductor del modo de acumulación por desposesión de manera más explícita (neo-extractivismo, narcotráfico, entre otras). Acumulación que supone un modo actual de extracción de plusvalía absoluta, caracterizada, por la privatización, la mercantilización, la empresarialización de los activos públicos; la financiarización de la vida; la gestión y manipulación de las crisis; la redistribuciones estatales mediante la gestión de la deuda y el sistema crediticio (Harvey, 2007). Estas lógicas de acumulación resuelven el problema respecto a la realización del capital mediante un sistema estatal y paraestatal de crédito y deuda. En este sentido, el neoliberalismo se muestra como

---

<sup>1</sup> Por tanto, la desposesión no puede ser pensada ni como “originaria” (nunca se ha dejado de acumular mediante la violencia) ni como “formal” (es parte constitutiva del capitalismo).

una lógica económico-política activa de creación de instituciones, de lazos sociales y de subjetividades bajo la lógica de la empresa, la competencia y la violencia.

Como corolario de estas mutaciones se produjo una metamorfosis en el mundo del trabajo, signada por el socavamiento del trabajo organizado, altos niveles de desempleo estructural, un retroceso de la acción sindical, una heterogeneización del trabajo y una flexibilización y precarización de la fuerza laboral, que han transformado la subjetividad de lxs trabajadorxs a un grado tal que no sólo han afectado su materialidad clásica, sino que subvertido su “modo de ser” (Virno, 2003; Antunes, 2003; Laclau y Mouffe, 2004). Así, el resultado de las transformaciones supuso el impacto inmediato en la subjetividad de lxs trabajadorxs, demostrando una reducción de la clase obrera industrial fordista, un aumento del trabajo asalariado en el área servicios (proletarización de los sectores medios), una heterogeneización del trabajo acompañado del aumento del trabajo femenino y una feminización de la pobreza y del trabajo y de la mano de obra inmigrante<sup>2</sup>, una mayor subproletarización, junto a una expansión del trabajo temporario, parcelario, subcontratado y tercerizado, elevando las tasas del desempleo estructural a valores antes impensados.

En cuarto término, este complejo proceso se relaciona con la crisis generalizada de las ideas fuerza de la modernidad. Estas ideas, ejes teóricos que sostenían el pensamiento de Marx, como “progreso, ciencia, desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, industrialismo, verdad y felicidad a través de la abundancia” (Lander, 2006: 222), son puestas en cuestión.

En este sentido, las dinámicas de la acumulación y los debates teóricos, recentran la necesidad de una analítica de la economía política, y complejizan más que solucionan la pregunta por el sujeto revolucionario. Por ello, ¿cuál es/son el/lxs sujetos emancipatorios luego de la caída del muro? ¿Cuáles son las características y posibilidades de la subjetivación política en el capitalismo neoliberal? Todo este complejo panorama pone en debate tres categorías claves, sujeto, estructura y política, y sus vinculaciones tal como el marxismo las pensaba. En este sentido, se abren los siguiente interrogantes: ¿Cuál es la composición actual del sujeto emancipatorio?; ¿Cómo pensar las relaciones sociales de producción en su condición de productoras de valor? ¿Qué ha sucedido con la relación capital/trabajo? Más aún,

---

<sup>2</sup> La feminización del trabajo implica que el trabajo afectivo, como las tareas de cuidado, afectivas y relacionales que antes eran relegadas a la esfera de la reproducción desempeñada fundamentalmente por mujeres, deviene en el capitalismo neoliberal uno de los modos centrales de valorización del capital en el ámbito empresarial. A la vez que, los procesos de precarización laboral, atañen principalmente a trabajadorxs inmigrantes, que quedan restringidos de las leyes laborales, siendo sometidos a las complejas políticas migratorias y fronteras. De este modo, el inmigrante como trabajadxs es constituido como el 'Otro' de la nación, que es siempre racializado, etnicizado y generizado.

continúa siendo una clave para explicar al capitalismo neoliberal?; ¿Cuál es la relación de los movimientos sociales con las instituciones que crea y con el Estado? ¿Qué formas organizativas novedosas se presentan?

De este modo, la actual crisis del marxismo, asume un signo más radical que la simple puesta en cuestión de categorías aisladas (como lo fue en otras crisis, donde se discutía sobre la primacía de las fuerzas productivas o las relaciones de producción, etc.). Lo que se ha puesto en crisis no es toda una serie de categorías que posibilitan una secuencia de reformulaciones o ajustes teóricos del marxismo, sino que parecería ser que los presupuestos mismos de la dialéctica (*totalidad, contradicción, negatividad, mediación, objetividad*), y sus vinculaciones con el desarrollo del capitalismo. Es decir, la cuestión que surge aquí es si las mutaciones del capitalismo, han significado un corte epistemológico respecto a la dialéctica y a sus modos de comprender y vincular la subjetividad, la estructura social y la política.

En primer término, la puesta en cuestión de la dialéctica es un gesto político de ruptura frente a un momento histórico decisivo del marxismo, terminar con la aberración de la herencia stalinista que había transformado la utopía marxista de emancipación en uno de los hechos históricos más sangrientos, y había hecho de la dialéctica un esquema de adoctrinamiento y ortodoxización<sup>3</sup>. Proceso, que se acopla con la visibilidad política que comienzan a adquirir las luchas feministas, LGTBI y decoloniales en el debate teórico/político, y los movimientos campesinos, antiglobalización y estudiantiles a lo largo y ancho del mundo. A este respecto el método dialéctico era acusado de traicionar “las esperanzas depositadas en su capacidad de hacer justicia a las diferencias (esto es, en su capacidad para pensarlas, comprenderlas, y dar un cauce de expresión a la legitimidad de sus razones), al acabar manifestando siempre, como su verdadera esencia, una vocación homogeneizadora y jerarquizante” (Gainza, Catanzaro e Ipar, 2016: 50).

En segundo término, la crisis del pensamiento dialéctico supuso también una vuelta a Marx, es decir un debate de la propia dialéctica en las producciones de Marx, ya sin excusas stalinistas, ni hegelianas<sup>4</sup>. Por ello, la actual crisis del marxismo nos enfrenta

---

<sup>3</sup> El stalinismo ordena la publicación del opúsculo *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico* de 1938, donde se codifica “su contenido enumerando las leyes de la dialéctica, fundamento de las disciplinas individuales y, en especial, de la ciencia de la historia, así como garantía a priori de su conformidad con la ‘concepción proletaria del mundo’. Este sistema, cuya denominación abreviada es DIAMAT, se impondrá en toda la vida intelectual de los países socialistas y, con mayor o menor facilidad, en los partidos comunistas occidentales” (Balibar, 2006: 7).

<sup>4</sup> La misma historia del marxismo presenta un debate complejo en relación a la dialéctica y a la herencia hegeliana que ella supone. Una gran cantidad de autorxs y militantxs marxistas han tomado postura frente a este problema, y podríamos aventurar que dos han sido las apuestas más consideradas: o bien, se entendía que toda esta confusión del método había sido culpa de

a esta otra tarea, a la de volver sobre los pasos de Marx, de la dialéctica en Marx, ya sin pretender simplemente hegelianizarla o deshegelianizarla. Es decir, buscar en las obras de Marx, pero con el objetivo de que no sea Hegel el que la justifique o la conjure.

## II. La Dialéctica y El Capital

El problema no es de fácil solución. Si “*El capital*” es y ha sido el texto de Marx en el cual el método ha sido más buscado, discutido y criticado, es porque este no se presenta de modo explícito. Como nos advierte Althusser (1965) no hay en “*El capital*” un trabajo filosófico con respecto a la dialéctica, como sí lo había en la “*Lógica*” de Hegel. En efecto, la complejidad que supone develar su método ha sido ampliamente debatida, incluso ya en la época del mismo Marx:

“El método aplicado en “*El capital*” ha sido poco comprendido, como lo demuestran ya las apreciaciones, contradictorias entre sí, acerca del mismo. Así, la “*Revue Positiviste*” de París me echa en cara, por una parte, que enfoque metafísicamente la economía (...), el profesor Sieber [argumentaba que]: “En lo que respecta a la teoría propiamente dicha, el método de Marx es el método deductivo de toda la escuela inglesa” (...), el señor Maurice Block (...) descubre que mi método es analítico y dice, entre otras cosas: “Con esta obra, el señor Marx se coloca al nivel de las mentes analíticas más eminentes” (Marx, 1873/2002: 9-10).

¿Cuál es el método de “*El capital*”? ¿Se trata de un método metafísico, deductivo, analítico? Marx sostendrá que su método no supone un proceder dogmático que parte de principios *a priori*, como el método *axiomático* que caracteriza la esencia de *lo matemático* y que, a partir Descartes, se instituye como rasgo fundamental de la modernidad. Tampoco sostiene un sentido kantiano que se liga aún a la metafísica tradicional que opera axiomáticamente, es decir, a través de la “*facultad de los principios*”. Es a partir de una re-lectura de Hegel, más precisamente en su “*Lógica*”<sup>5</sup>, donde se presentan las primeras intuiciones del método de “*El capital*”, puesto que aquel muestra que no se procede por principios absolutos, sino más bien que los

---

Hegel, del hegelianismo de Marx, –posición que tanta mella hizo, que Althusser (1965) la glorificó en su famosa tesis del completo anti-hegelianismo de Marx–; o bien, se comprendía que marginar el legado de Hegel significaba un gesto político, dado que habilitaba la negación de una dialéctica marxista ya sin excusas stalinianas.

<sup>5</sup> Marx relee hacia fines de 1857 la *Lógica* de Hegel, la cual le aporta toda una serie de soluciones a la hora de pensar el método con el cual va a trabajar el problema del capitalismo. En una carta a Engels, fechada el 14 de enero de 1858, Marx describe de esta manera su relectura de Hegel: “Por lo demás, doy con magníficos hallazgos. Por ejemplo, he captado en el aire toda la teoría de la ganancia tal como existía hasta ahora. En el *método* de elaboración del tema, hay algo que me ha prestado gran servicio: por pura casualidad había vuelto a ojear la *Lógica* de Hegel (Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo)” (Marx, 1859/2003: 315).

principios son, en todo caso, un resultado, un producto del movimiento mismo en su avanzar (Hegel, 1812-1813/2011).

Un artículo ruso decía al respecto del método de "*El capital*":

Para Marx, sólo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Y no sólo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se hallan en la interrelación que se observa en un período determinado. Para él es importante, además, y sobre todo, la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una a otra forma, (...). No bien ha descubierto esa ley, investiga circunstanciadamente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida social (...). No es la idea, sino únicamente el fenómeno (...) lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho (...). Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económica son unas, siempre las mismas (...). Es esto, precisamente, lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas... En su opinión, por el contrario, cada período histórico tiene sus propias leyes (...). Marx niega, a modo de ejemplo, que la ley de la población sea la misma en todas las épocas y todos los lugares. Asegura, por el contrario, que cada etapa de desarrollo tiene su propia ley de la población" (Citado, en Marx, 1873/2002: 10-11).

Marx respondía: "Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de una manera tan certera, y tan benévola en lo que atañe a mi empleo personal del mismo, ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?" (1873/2002: 11). Tres preguntas iniciales acechan a la dialéctica en tanto método de "*El capital*": una por el *tiempo*, otra por el *movimiento* y una última por el *materialismo*.

La dialéctica es una pregunta por el tiempo, no un tiempo escolástico, sino un tiempo en devenir, un devenir del tiempo. Una idea de dialéctica para la cual el *ser arrojado ahí* supone al *tiempo* como condición de posibilidad de *existencia*. Si la lógica formal, pretendía sostener sus principios desde la fórmula *A es igual a A*, sólo podía sostenerse este enunciado de modo axiomático, es decir fuera del tiempo, de la existencia. Puesto que sólo *A es igual a A*, es decir una cosa es igual a sí misma, si no cambia, si no está en el tiempo, si no existe. La dialéctica, por el contrario, no se afirma de modo axiomático, sino que se presenta en el *devenir*, en el constante cambio de todo.

En este sentido, la dialéctica en Marx es también una pregunta por el movimiento, por la historia. En esta cuestión habita una tensión fundamental. Por un lado, la historia sería comprendida como una historia dada, siempre ya entramada, pero no con mayúsculas. Como sostiene Kourím, "la fidelidad dialéctica exige un examen continuo y pluridimensional de todo dato: un hecho o una estructura deben ser situados en su espacio y sometidas a la 'prueba del tiempo', es decir, analizados en su movimiento desde el pasado al futuro" (1974: 17). Esto supone que no habría en la historia leyes naturales y absolutas, o en todo caso la naturalización y absolutización de

determinadas leyes se encuentra en íntima relación con momentos históricos determinados; así como tampoco existiría “capitalismo” en general, sino siempre un capitalismo dado. Entonces “*El capital*” no sería un tratado de economía en general, sino que sería un estudio de la *economía política capitalista* en particular. Sin embargo, Marx hace una constante referencia a que los fenómenos históricos que estudia (por ejemplo el capitalismo) se encuentran en “un determinado nivel de desarrollo”, esto supondría que la historia presenta etapas, despliegues, niveles, que se subsumirían a un movimiento histórico general. En este sentido es que se presenta la tensión, puesto que por un lado opera una historia entramada, contingente y compleja, pero que se desprende, por otro lado, de una *sucesión de modos socio-históricos de producción y reproducción* de la vida de las personas que suponen momentos superiores del desarrollo histórico. La dialéctica en Marx, es entonces, una pregunta constante sobre el *movimiento histórico* entre estas dos lógicas.

En reiteradas ocasiones se ha vinculado a la dialéctica, tanto en Hegel como en Marx, a la idea de evolución y progreso. Evolución en Hegel, puesto que comprendía que el despliegue de la historia estaba contenido ya desde el origen, que mostraba su desenvolvimiento de modo creciente, pasando de momento en momento, dando como resultado un fin plenamente desarrollado, es decir arribando así a la *finalidad* de la historia. Progreso en Marx, puesto que la historia es comprendida como la sucesión progresiva de distintos modos de producción<sup>6</sup>, que conjugada con la hipótesis comunista supondría la consumación de una sociedad sin clases, como resultado de la superación de las contradicciones y antagonismos, que tendría como corolario el final mismo de la (pre)historia y de la política. Por ello, algunos pensadores afirman que por causa de un extremo positivismo las producciones de Marx son más que refutables<sup>7</sup>.

No obstante, si bien comprendemos que dentro de las obras de Marx es claro el contagio de un lenguaje positivista (recordemos que en ellas se encuentra toda una serie de referencias a las ciencias físicas y naturales para explicar lo social) y más aún, la concreción de una idea de progreso de *lo social*, lo cierto es que el *porvenir* en Marx también habilita la irrupción de otra temporalidad. El porvenir lejos de ser aquello que viene *después* del presente, también es lo que difiere de él, lo que lo vuelve

---

<sup>6</sup> “A grandes rasgos, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno pueden designarse como épocas de progreso en la formación social económica” (Marx, 1859/1989: 8).

<sup>7</sup> Por ejemplo, A. Wellmer, considera que “el positivismo de Marx, que se observaría, entre otras partes, en *El Capital*, es completo y que este positivismo es, probablemente, el obstáculo más importante a la coherencia lógica de las pretensiones revolucionarias del marxismo” (García Cotarelo, 1978: 134). En este sentido, es importante comprender que el contexto de producción de Marx estaba signado por un positivismo reinante, que hacía de la idea de *progreso* una categoría central a la hora de entender la historia, a la hora de construir una visión del mundo.

diferido de sí mismo, es la posibilidad, la apertura del presente. Así la tensión que marcábamos más arriba continúa operando, puesto que si bien es posible descubrir en Marx, o en un tipo de lectura de Marx, la idea de *progreso* como sustento –más o menos oculto– de todo su desarrollo histórico, económico y político, es preciso escuchar a ese otro Marx que entiende al conflicto social en términos de procesos, a partir de sus cortes y rupturas.

Analicemos un ejemplo que desarrolla Marx en “*La miseria de la filosofía*” (1847). Para Marx, Proudhon entiende que cada categoría económica muestra la contradicción entre un *lado bueno* y un *lado malo*, es decir entre la ventaja y el inconveniente. El problema sería entonces cómo hacer para conservar el lado bueno, eliminando el malo. Marx responderá frente a este enunciado que no hay posibilidad de tal ecuación. El *lado bueno* no puede ganar, sólo puede ser conservado junto al lado malo, sólo puede expandir sus márgenes, sus límites. Marx propone, entonces, tomar al propio Proudhon como categoría:

Examinemos su lado bueno y su lado malo, sus virtudes y sus defectos. Si en comparación con Hegel tiene la virtud de plantear problemas, reservándose el derecho de solucionarlos para el mayor bien de la humanidad, en cambio tiene el defecto de adolecer de esterilidad cuando se trata de engendrar por la acción de la dialéctica una nueva categoría. La coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría constituyen el movimiento dialéctico. El que se plantea el problema de eliminar el lado malo, con ello mismo pone fin de golpe al movimiento dialéctico. Ya no es la categoría la que se sitúa en sí misma y se opone a sí misma en virtud de su naturaleza contradictoria, sino que es el señor Proudhon el que se mueve, forcejea y se agita entre los dos lados de la categoría (1847/1983: 58).

Marx reconoce que la historia no se hace por el *lado bueno* –es decir, la fidelidad y universalización de los valores humanistas de libertad y progreso–, sino que esta se escurre por el lado de los intereses, de las crisis, de las revoluciones. O como sostiene Balibar, la historia “no es tanto la epopeya del derecho como el drama de una guerra civil entre clases, aun cuando ésta no asuma necesariamente una forma militar” (1993/2006: 109). En este sentido, Marx no está interesado en el progreso histórico, sino en su *proceso*, que es siempre contradictorio, que expone constantemente lo negativo, lo reverso, lo conflictivo. El *lado malo* se presenta como insuperable si se pretende continuar por los arduos caminos del devenir dialéctico. En otras palabras, el progreso no está dado, discurre en los procesos siempre antagónicos y concierne en definitiva a estos. El proceso, como categoría compleja de la dialéctica de Marx, es antes que nada un concepto lógico-político. Puesto que, por un lado, apela a la lógica (más allá de Hegel) desde el momento en que se afirma en favor del movimiento dialéctico donde la contradicción es inconciliable. Por el otro, es político, porque no

cesa de buscar en las condiciones reales, materiales y específicas del momento histórico, las contracciones y los antagonismos socialmente operantes.

Esto nos conduce a la última cuestión: la pregunta por el *materialismo* de la dialéctica marxista. Es conocida la famosa aseveración de Marx donde sostiene que su método supone una inversión de la dialéctica hegeliana:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (Marx, 1873/2002:11).

Si para Hegel el sujeto autónomo del proceso es *lo ideal*, para Marx es *lo material*. Así el stalinismo logró hacer de esta inversión el fundamento de todo el problema filosófico-político soviético: la lectura hegemónica de la dialéctica marxista se sustentaba en la presunción de la materia como principio absoluto del materialismo de Marx<sup>8</sup>. Es decir, si Marx había sentenciado que Hegel deformaba a la dialéctica con su misticismo al colocarla “cabeza abajo”, sólo bastaba “darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Marx, 1873/2002:11). Entonces, si antes para Hegel lo ideal era, como afirma Marx, el demiurgo de lo social, ahora lo material, como afirmaba la doctrina oficial de la URSS, era el demiurgo de lo social. No obstante, la tesis de la inversión sin más, que develaría una *puesta sobre sus pies*, un enderezamiento del método dialéctico, fue considerada por Althusser como una falta de respeto a la revolución teórica de Marx. La metáfora de la inversión, no implicaría, por lo tanto, la dicotomización del problema del objeto sobre el cual el método opera: la idea para Hegel, la materia para Marx. Supondría, por el contrario, “el problema de la dialéctica considerada en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas” (Althusser, 1965/2004:75). Entonces, el materialismo de Marx, dista mucho de ser una simple elevación de la materia al lugar de la idea o, como sostiene Balibar, este “no tiene nada que ver con la referencia a la materia y seguirá siendo así durante mucho tiempo: hasta que Engels se proponga reunificar el marxismo con las ciencias de la naturaleza de la segunda mitad del siglo XIX. Pero por el momento nos vemos ante un extraño «materialismo sin materia»” (1993/2006:29).

---

<sup>8</sup> El stalinismo ordena la publicación del opúsculo *El materialismo dialectico y el materialismo histórico* de 1938, donde se codifica “su contenido enumerando las leyes de la dialéctica, fundamento de las disciplinas individuales y, en especial, de la ciencia de la historia, así como garantía *a priori* de su conformidad con la ‘concepción proletaria del mundo’. Este sistema, cuya denominación abreviada es *DIAMAT*, se impondrá en toda la vida intelectual de los países socialistas y, con mayor o menor facilidad, en los partidos comunistas occidentales” (Balibar, 2006: 7).

¿Por qué “materialismo” entonces? ¿Para diferenciarse, para batallar y desentramar la discusión imperante de su época entre idealistas y materialistas? Sustituir un principio de organización (espíritu) por otro (materia), no hace más que mantener (*ocultando*) un fuerte componente *idealista*, como sostiene Marx (1873/2002). De ahí que se apueste por el nombre de materialismo, pero ahora combatiendo no sólo al idealismo –que se sostenía en remitir al orden del mundo, a la representación, a la acción de un sujeto que los constituye–, sino también al *materialismo* “antiguo” (como Marx lo llamaba) –que entendía que cualquier explicación del mundo tiene por principio a la materia. Entonces, no es difícil atinar en Marx la siguiente hipótesis de claro tinte dialéctico: sí el *materialismo tradicional* ocultaba en realidad un fundamento idealista (la representación, la contemplación), es posible afirmar que el *idealismo moderno* esconde “una orientación materialista de la función que atribuye al sujeto actuante, si se tiene a bien admitir, al menos, que hay un conflicto latente entre la idea de representación (interpretación, contemplación) y la de actividad (trabajo, práctica, transformación, cambio)” (Balibar, 2006: 31-32). El intento de Marx es precisamente el de hacer estallar esta *contradicción*, para demostrar que la actividad –incluso la del pensar– es siempre práctica. Entonces sí hay algo que Marx invierte: la misma consideración sobre *lo ideal*, la perspectiva sobre el proceso del pensar. Para el idealismo, lo ideal es un sujeto autónomo que se produce a sí mismo y se reproduce como un mero epifenómeno exterior. Para Marx (1873/2002), lo ideal expone adecuadamente el movimiento real de la materia, pero sólo después de consumir el trabajo de investigación, es decir, luego de apropiarse de la materia y asimilarla. De este modo, el proceso del pensar no puede ser *simplemente* distinguido (en el lenguaje de “la cabeza humana”) de la vida material. Como sostiene Trotsky la dialéctica es materialista “porque sus raíces no están en el cielo ni en las profundidades del ‘libre albedrío’, sino en la realidad (...). En este sistema no hay lugar para Dios, ni para el diablo, ni el destino, ni el alma inmortal, ni para normas, ni leyes, ni morales eternas” (1975: 28). Materialismo aún, dado que lo significativo no es simplemente aquello que los sujetos reflexionan sobre sus actos, sino sus actos mismos, el hacer mismo de sus actos.

En la *Tesis VIII sobre Feuerbach*, Marx afirma que la vida social es primeramente práctica, por lo tanto “todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica” (1845/2004: 589). En este sentido, la teoría es ante todo *práctica teórica*. Parafraseando a Lenin, podemos decir, que la máxima de esta ecuación conduce a afirmar que sin teoría, sin práctica teórica, no hay práctica política, ni revolucionaria. Althusser, en el *Capítulo seis*: “Sobre la dialéctica materialista (De la desigualdad de

los orígenes)” de su “*Revolución teórica de Marx*” (1965), conduce esta tesis hasta los enunciados mismos de la dialéctica<sup>9</sup>. Así, Marx y Lenin estarían yendo más allá de lo que sus propios enunciados muestran, puesto que recordándonos la importancia de la teoría en la práctica revolucionaria marxista enuncian, de hecho, “una tesis que interesa a la Teoría, es decir, a la Teoría de la práctica en general: la dialéctica materialista” (Althusser, 1965/2004:138). De este modo, para Althusser, la dialéctica materialista, pasaría a ser la Teoría de la práctica en general, es decir, la Teoría de la(s) teoría(s) práctica(s). La Teoría, la dialéctica en cuanto método, no puede ser algo ajeno al objeto al que, como conciencia subjetiva, puede aplicarse, sino que supone el desenvolvimiento mismo de la relación sujeto-objeto. Entonces, el método dialéctico materialista no es algo que se emplea.

La pretensión de Althusser en este escrito es develar el método del marxismo: la dialéctica, para mostrar la especificidad científica de dicha tradición. El problema radica, para Althusser, en que el marxismo, incluido el propio Marx, no ha dejado ningún escrito sobre esta Teoría en modo teórico, sino que simplemente se ha acercado a determinados esbozos del método de forma práctica: “Obsérvese a Marx. Escribió diez obras y ese monumento que es *El capital* sin haber escrito nunca una ‘Dialéctica’ (...) Lo que quiere decir que no la necesitó, ya que la Teoría de su práctica teórica no era en ese momento esencial al desarrollo de su teoría” (Althusser, 1965/2004:143). Si esto hubiese ocurrido, dice, se hubiera resuelto el problema de la dialéctica que el marxismo acarrea. Podríamos haber contestado ya sin tantos tapujos la pregunta que nos acecha: “¿en qué consiste la especificidad de la *dialéctica* marxista?” (Althusser, 2004: 143). La dialéctica marxista, se presenta en estado práctico, en su solución práctica, en la práctica teórica (con minúsculas) de Marx. En efecto, “*El Capital*” ajusta cuentas con la dialéctica hegeliana sin poder ser una Teoría de la práctica teórica (la Dialéctica), sino una práctica dialéctica: “He aquí la razón que nos hace lamentar tanto la falta de esta ‘Dialéctica’ que Marx no necesitó, (...) sabiendo, sin embargo, (...) que la poseemos y en dónde podemos encontrarla; en las obras teóricas de Marx, en *El capital*, etc. (...): sí, allí la encontramos, en estado práctico” (Althusser, 2004: 143)<sup>10</sup>.

Entonces, la especificidad misma de la dialéctica marxista (su gesto de ruptura para con Hegel, pero también para con toda la filosofía precedente) ¿no es justamente esta

---

<sup>9</sup> Si bien Althusser presenta tales objetivos en el texto citado, posteriormente abandona esta tesis en su texto “*Para un materialismo aleatorio*” (1982).

<sup>10</sup> En la práctica política marxista sucede lo mismo, dice Althusser, no hay la Teoría, está ahí pero en estado práctico. Si bien Lenin, en su famoso *¿Qué hacer?*, “desemboca en un programa de acción, no constituye, sin embargo, una reflexión sobre la práctica política como tal. No constituye (...) la teoría de su propio método en el sentido general de la Teoría” (2004: 145).

apuesta *práctica* a través de la cual se desarrolla el método? Es decir, ¿no sería precisamente esta la especificidad de la dialéctica de Marx, la de exponer el método a través de una relación irresoluble entre teoría y práctica? Así la dialéctica haría de la praxis su base material pero también teórica, a través de una exposición de un problema práctico como lo es el capitalismo. No habría posibilidad de aplicación del método, este se descubre justamente de las lógicas mismas del “capital”, en su propio devenir histórico. El gesto revulsivo de Marx, sería el de prefigurar que la dialéctica no puede entenderse como un *universal* o una *generalidad* que permite ejemplos o aplicaciones. En este sentido, cada momento dialéctico es único y no es generalizable, y de ahí que sólo podamos describirla “como referencia a sus diversas formas (...)”. Solo la historia es única pero significativa de esta manera dialéctica; el capitalismo no es un concepto sino un fenómeno histórico (...); *El capital* es en sí mismo un acontecimiento histórico único, y eso constituye su dialéctica” (Jameson, 2011: 168-169).

La dialéctica de Marx, encuentra su especificidad en *lo social* como su punto de partida, no a partir de leyes abstractas sino en las complejidades de los procesos históricos. Un método sin principios abstractos ni *a priori*, que supone un proceso dialéctico que se mueve por especificidades complejas y no por simplificaciones silogísticas. Una dialéctica que es materialista, no por partir de la materia, sino de fenómenos sociales enigmáticos, ocultos y confusos. Pero también es una dialéctica que crea totalidades ricas, que se mueven por contradicciones y negaciones, que no teme nombrar la objetividad de *lo social*. En este sentido, no habría posibilidad de aplicación del método, este se descubre justamente en las propias lógicas del capital, así la dialéctica se presenta de un modo misterioso y paradójico en consonancia con la realidad que atraviesa, el capitalismo. De ahí que los enigmas que Marx propone recorrer en diagonal en “*El Capital*”, como el valor, el dinero, el trabajo, se desarrollan a partir de múltiples relaciones que se totalizan, se mueven, se contradicen, se niegan, se objetivan.

La dialéctica, que habilita a Marx el arma de una crítica que multiplica los sentidos y campos de referencia, nos permite incluso criticar hoy al propio Marx y al marxismo. La crítica se dirigirá, a partir de un recorrido por los espacios y tiempos “silenciosos” del capital, contra una economía política que entiende a lo social como equilibrado, es decir, contra la dinámica del intercambio como generador de valor, a través de una lógica de la oferta y la demanda, que se constituye a través de propietarios libres e iguales que compran y venden mercancías. La crítica irá también, contra el contrato social que vuelve iguales a los ciudadanos ante la ley. De este modo, el capitalismo es el sistema social, que unido por la ausencia de comunidad, ha hecho de la

individuación de los seres humanos su arma de poder, a partir del ocultamiento de las relaciones sociales (de creación de valor, de dominación, explotación y poder), a partir de su cosificación. El problema de aquella economía política, nos sugiere Marx, radica en no pensar en términos relacionales y en no comprender cómo opera el capitalismo como totalidad immanente.

En este sentido, “producción”, “distribución”, “intercambio” y “consumo”, aparecen siendo partes de una *totalidad* que caracteriza al modo de acumulación capitalista. Estos elementos se relacionan, para Marx, de un modo dialéctico puesto que al mismo tiempo que no son “idénticos”, no pueden pensarse sin una relación de negatividad que se desarrolla a partir de sus vínculos que, entendidos como un despliegue de contradicciones, constituyen la posibilidad misma de la *totalidad*. Lo mismo sucede cuando Marx quiere subrayar que el desarrollo tecnológico no determina por sí mismo el desarrollo del capitalismo, puesto que no es sino bajo múltiples tipos de vinculaciones (sobredeterminadas, diría Althusser) entre diferentes elementos, que se producen las mutaciones técnicas.

Así, el *movimiento técnico del capital*, que se manifestó desde la construcción de herramientas a la construcción de máquinas, de máquinas a máquinas que crean máquinas y luego a la industria maquina, no es resultado de un determinismo tecnologicista. En este sentido, el capital financiero (que Marx plantea como fusión del capital comercial e industrial) tampoco puede postularse como simple resultado de las innovaciones técnicas, dado que es producto de la complejidad del conjunto de elementos y relaciones sociales (las relaciones con la naturaleza, las formas adquiridas en los procesos de producción, las relaciones de (re)producción, las formaciones político-culturales y sus resistencias) que intervienen de modo contradictorio y desigual en un momento histórico dado. Aquello que le interesa pensar a Marx en este *momento* no es tanto qué se produce, sino cómo se produce y bajo qué tipo de relaciones (contradictorias) entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza, se da el *movimiento técnico del capital*. O más específicamente, qué tipo de relaciones (de poder, de explotación, de dominación), qué consecuencias (pobreza, violencia, destrucción ecológica), y qué resistencias surgen (la reducción de la jornada laboral, aumento del salario).

Toda formación social supone la creación de mecanismos de disciplinamiento y control, que expresan a su vez el ímpetu dinámico de los sistemas dominantes por intentar cooptar las fuerzas creativas que se le oponen. Las fuerzas creativas y productivas sin embargo, superan las relaciones sociales en las que están inmersas. Entonces hay en Marx una totalidad que se de-totaliza metodológicamente y que abre el presente a un sinfín de posibilidades. Este presente abierto a la temporalidad del

cambio, permite desarmar las personificaciones sociales, mostrando que no hay *la* sociedad, no hay *el* individuo o *las* clases, en términos abstractos y ahistóricos. Clase es relación *conflictual*, es movimiento *desigual*, es tiempo *desajustado*.

### III. Mapeando la cuestión del método

En el contexto actual de la crisis del marxismo en tanto debate de la dialéctica, podríamos, sólo a fines analíticos, dividir la discusión en dos grandes grupos sin desconocer los matices que complejizan la discusión.

En el primer grupo, situamos a aquellxs pensadorxs que consideran que el marxismo es dialéctico y que precisamente esa es su especificidad tanto teórica como política. No obstante, la dialéctica precisa toda una serie de debates y modificaciones que la desvinculen de cualquier tipo de definición ortodoxa, posibilitando una nueva lectura del presente. En latinoamérica, podemos ubicar toda una serie de autorxs que afirman que “si se llegase a demostrar que el método dialéctico es un mero recurso retórico y no una estrategia válida de reconstrucción de lo real en el plano del pensamiento, las tesis centrales de la teoría marxista difícilmente podrían sobrevivir” (Borón, 2006: 39). Esto es precisamente lo que está en cuestión. Autores como Borón (2006), Kohan (2011), Löwy (1994), Moreno (1990) sostienen que el desarrollo creador del marxismo y la superación de su actual crisis requieren de la *radicalización* de su método dialéctico.

En el mundo anglosajón ha surgido en los últimos años una serie de publicaciones que se proponen reconstruir la dialéctica de Marx en estrecha vinculación con la “*Lógica*” de Hegel, lo que se ha dado en llamar la “nueva dialéctica” o “dialéctica sistemática” (Arthur, 2004). Nos referimos a autores como C. Arthur, P. Murray (1988), G. Reuten (1998), entre otros, a los que se unen también algunos pensadores mexicanos como Mario Robles Báez (2014), y Enrique Dussel (1990) (argentino radicado en México). Asimismo podríamos agregar aquí a autores como M. Postone (2006), A. Jappe (2015) y R. Kurz (2014), entre otros. Para estos pensadores la relación dialéctica/capitalismo es incuestionable y, de este modo, sostienen que el mérito de Marx es el de haber comprendido al desarrollo de las lógicas del capital de modo dialéctico. Por tanto, sus producciones teóricas pretenden rescatar una *dialéctica sistemática del capital* que genere una ruptura con la hipótesis de una *dialéctica histórica universal*. Como afirma Postone, “el análisis dialéctico de Marx no debería, en modo alguno, ser identificado con la fe positivista en el progreso científico lineal” (2006: 38), por el contrario la investigación de Marx admite pensar al capitalismo en términos de una dialéctica que supone “el despliegue de esa lógica (...) como expresión real de las relaciones sociales alienadas que están constituidas por la práctica y, aun así, existen casi

independientemente de ésta” (Postone, 2006: 71).

También podemos ubicar a pensadores como Žižek (2011), Jameson (2012) y Bensaid (2013), quienes sostienen que la recuperación política del comunismo en la actualidad necesita un apoyo de *las prerrogativas totalizadoras* de una dialéctica materialista. Por último, podemos recuperar las obras feministas de autoras como Firestone (1976) y las referentes del Feminismo materialista francés (Guillaumin, Tablet y Claude Mathieu, 2005), quienes sostienen que el método de análisis marxista, a la vez dialéctico y materialista, permite recuperar un sustrato sexual en la dialéctica de la historia, posibilitando comprender al sexo como fenómeno de clase.

El segundo grupo puede caracterizarse por aquellxs autorxs que en sus apuestas por continuar considerándose marxistas –o al menos encontrarse vinculados al marxismo de algún modo como, por ejemplo, el *posmarxismo*– sostienen que el destino de Marx, sólo podría rescatarse mediante un distanciamiento respecto a la dialéctica –hegeliana, pero también marxista–. En este grupo, podemos ubicar a autores como el italiano L. Colletti y el español M. Sacristán. Para Colletti (1977), quien afirma que el materialismo dialéctico es una metafísica escolástica, es preciso construir –desde el marxismo– un método que se centre en Kant y en Hume, contra la herencia de Spinoza y Hegel, demostrando que la relación capital-trabajo es una oposición real, no una contradicción dialéctica. Por su parte, Sacristán (1984), argumenta que la herencia hegeliana transmite una *representación bastarda* de la ciencia que impediría a Marx precisar el estatus epistemológico de su trabajo intelectual.

En este grupo además podemos ubicar a pensadorxs como J. Derrida, G. Deleuze, F. Guattari y R. Braidotti. Derrida, realiza una puesta en jaque del concepto de *Identidad* hegeliano-marxista. De este modo, la *diferencia* del concepto no es diferencia hacia otro, sino *hacia sí mismo*, mostrando el dislocamiento de la identidad por sí misma (Derrida, 1989). Deleuze (2002), Guattari (2004), Braidotti (2005) por su parte afirman que es preciso generalizar los conceptos de *diferencia* y *repetición*, contra los de *identidad* y *negación*. Por tanto lo que expone esta sentencia es la afirmación de *un anti-hegelianismo*, “pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúa subordinándola a la identidad” (Deleuze, 2002: 15).

También, podemos hacer referencia a autorxs pertenecientes al marxismo pos-estructuralista (Palti, 2005) como J. Rancière, J. Butler, A. Badiou y E. Laclau, dado que sostienen que el fallo del socialismo muestra en términos políticos la crisis de la idea de revolución que el marxismo pregonaba y la centralidad ontológica de la clase obrera, y en términos teóricos devela una crisis del concepto de *negación*, que debe ser recuperado ya sin dialéctica, y del concepto de *totalidad*, que debe ser pensado a

partir de sus fallas y no simplemente desde su unicidad (Rancière, 2006; Badiou, 2010; 2012; Laclau, 2000; 2004; Butler, 2008).

Aquí debemos referenciar los trabajos de M. Hardt y A. Negri que son centrales para esta investigación. En sus producciones realizan una relectura de los “*Grundrisse*” de Marx (subsunción formal/real, general intellect, fragmento sobre las máquinas) y afirman que el problema no radica en deshegelianizar a Marx sino comprender la originalidad de un método que guarda poca relación con la dialéctica. Puesto que en las relaciones del capitalismo no hay mediación. La lógica de la contradicción dialéctica como motor del capitalismo, es desplazada en favor de un principio de constitución sin trascendencia, apoyado en una relectura de los conceptos spinozianos de “multitud” y “democracia absoluta”. De acuerdo a su planteo, como veremos, asistimos a una mutación de la relación capital/trabajo (donde el capital industrial ha perdido la hegemonía en favor del capital en forma de renta) y de la naturaleza misma del trabajo (la *tendencia* del trabajo inmaterial). Así el capital ha perdido su función organizadora de la producción, extrayendo el valor de una fuerza de trabajo que se ha autonomizado. De ella emana una fuerza vital creativa, conocimientos, afectos y capacidades, que es expropiada (sin mediaciones) por el capital<sup>11</sup>.

En conclusión, una vez que afirmamos que las apuestas teórico/políticas de Hardt y Negri, nos ponen frente a la cuestión de que la actual crisis del marxismo no puede ser entendida como una transformación lineal, se nos presenta el siguiente interrogante: ¿qué es lo que cae en crisis?, ¿se trata del método dialéctico o de una determinada configuración histórica de dicha relación?

#### **IV. ¿Mediación o constitución? La tensión del método**

¿De qué modos pueden conectarse las premisas de una ontología de la producción con las transformaciones del capitalismo? En Negri, esta conexión precisa de operaciones conceptuales precisas, que sin embargo podrían resumirse en esto: hay que sortear la dialéctica. Como un escollo, como un operador de ajuste, la dialéctica no es otra cosa que un modo de plantear la *necesidad* de una *trascendencia* (mistificación, abstracción, separación), es decir un principio de mediación. Por el contrario para Negri, la cooperación social de la que es capaz de dar cuenta la producción biopolítica actual, muestra, si somos capaces de sortear las mistificaciones dialécticas, una sustancia productiva indivisible: lo común. Esta posición, deudora de Spinoza, pretende plantear desde sus premisas y axiomas las capacidades creativas

---

<sup>11</sup> “Al haber alcanzado el nivel global, el desarrollo capitalista se encontró directamente enfrentado cara a cara con la multitud, sin ninguna mediación. De ahí que se evaporara la dialéctica” (Negri, 2002: 222).

de una sustancia infinita que impide cualquier modo de *mediación* ontológica. Precisamente por ello, la perspectiva de Negri se constituye a través de un “pensamiento de la constitución” que se sitúa sin dudas en la pos-modernidad, en tanto quiere sustraerse fuera del esquema ontológico moderno que descansa en un “pensamiento de la mediación”<sup>12</sup>.

En un comentario acerca del filón filosófico de Foucault y en torno a la pregunta “¿Qué es un dispositivo?”, Deleuze (1990) plantea la distinción entre una *historia* de los archivos y el diagnóstico de lo *actual*. El filósofo francés escribe que la “filosofía de los dispositivos” foucaultiana es “repudio de los universales”, puesto que presta atención al plano de inmanencia en el que la historicidad de los dispositivos tiene lugar, conjurando la abstracción que producen los “valores trascendentes”. Una segunda consecuencia, y en consonancia con el plano de inmanencia, es un cambio de perspectiva que renuncia a “lo eterno” para poder “aprehender lo nuevo” (Deleuze, 1990: 155)<sup>13</sup>.

Podríamos decir que la saga iniciada por M. Hardt y A. Negri en “*Imperio*” intenta ambas tareas a la vez, moviéndose entre lo que somos y lo que vamos siendo<sup>14</sup>. En su lectura recorreremos el pasado reciente y, al mismo tiempo, asistimos a un movimiento hacia *lo nuevo del acontecimiento* que, con altas dosis de vértigo, reniega de cualquier temporalidad lineal. En “*Imperio*” en particular, nuestra condición “imperial” se presenta en dos tiempos. Como una *analítica* que recupera el pasado, que permite trazar una

---

<sup>12</sup> “Esta historia no es hegeliana. Ella no contiene la llave de resoluciones o superaciones internas. Esta historia no es dialéctica. Es una historia continua y siempre abierta. Ella se caracteriza por un marco de alternativas siempre posibles, desde un punto de vista constructivo que se explica sólo en la «genealogía» y no en la síntesis. La violencia de esta historia es la de las batallas vencidas y perdidas en un camino venturoso que transcurre de la ontología creativa a la deyección constante del ser. (...) Por eso, de nuevo, el spinozismo está en la base de nuestro razonamiento: porque sólo el materialismo permite avanzar. Esta historia, pues, no tiene ni dialéctica ni continuidad teleológica: es historia de sujetos, de genealogías, de «agencements» implantados en lo real, definidos por lo real del desarrollo de la historicidad y por las relaciones de fuerza que recorren la historicidad. Y por la singularidad de la potencia innovadora. Al «pensamiento de la mediación», lo sustituye el de «la constitución» la «práctica teórica de la constitución» (Negri, 1992: 38-39).

<sup>13</sup> Estas consideraciones acerca de “lo nuevo” tienen claras implicaciones con la discusión “francesa” planteada por Foucault, Deleuze y otros en relación al estructuralismo a lo largo de la década del '60. Aprehender lo nuevo, es participar de esa sensibilidad por el *acontecimiento* en tanto singularidad histórica no reducible a un lugar formal, ni a una función en un entramado de relaciones.

<sup>14</sup> “Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino que es más bien lo que vamos siendo, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: *la parte de la historia y la parte de lo actual*. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. La historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos (...) desenmarañar y distinguir las líneas del pasado reciente y las líneas del futuro próximo, la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer, *la parte de la analítica y la parte del diagnóstico*” (Deleuze, 1990: 159-160. Cursivas en el original).

abigarrada historización de lo *moderno -crítica o deconstrucción de la historia rerum gestarum*, de la historia objetiva-; en segundo lugar, como *diagnóstico* del terreno *posmoderno* imperial -es decir un enfoque ético-político constructivo-<sup>15</sup>.

De manera a primera vista similar a la línea Foucault - Deleuze<sup>16</sup>, se plantea entonces un movimiento (del archivo hacia lo actual), que coincide con el análisis de un tránsito o pasaje de las sociedades disciplinarias modernas a las sociedades de control propias de la posmodernidad (Hardt y Negri, 2002: 37-44).

Siguiendo a Negri (2004), estos movimientos pueden englobarse en tres tesis fundamentales que presenta "*Imperio*", a saber: que la globalización no puede reducirse a un fenómeno económico, pues presenta formas de regulación institucional específicas; que la decadencia de los Estados nacionales de la modernidad marcan la transición aún en curso hacia "nuevas formas" de soberanía; y por último, que estos fenómenos deben ser entendidos *dentro* de la relación de capital. Obviamente, esta última hipótesis que engloba las anteriores, participa de la estela del pensamiento marxista aunque también, se sitúa en la lectura *materialista política* de un Marx que va más allá de la dialéctica. De acuerdo a Negri, que aquí no se aparta de Marx, las transformaciones históricas del capitalismo son imposibles de ser aprehendidas mediante una racionalidad *lineal*. Sin embargo, tampoco es posible postular una dialéctica capaz de aprehender dichas transformaciones, sin advertir que ellas mismas en su historicidad presentan desafíos epistemológicos específicos:

Cuando aparece una nueva configuración del tejido histórico, se advierte también un cambio importante en la perspectiva epistemológica. Los métodos del conocimiento y del enfoque real se modificarán, mucho más *desde el punto de vista práctico*, es decir, de la inserción de la episteme en lo real, lo cual significa desde el ángulo de los dispositivos de la acción. *Cada vez, pues, que cambia el contexto histórico, cambia asimismo el método*. No existe un método «para siempre», un método universal. Mejor aún, existen métodos universales determinados concretamente, métodos que valen «generalmente» en situaciones concretas y en ciertos momentos; la determinación es tan importante como la universalidad del método. Éste es el problema ante el que nos

---

<sup>15</sup> "Este drama es ontológico en el sentido que aquí, en este proceso, el ser es producido y reproducido. Este drama deberá ser más clarificado y articulado a medida que nuestro estudio avanza, pero debemos insistir desde el comienzo que esto no es simplemente otra variante de iluminismo dialéctico. (...) [N]uestro razonamiento se basa aquí en dos aproximaciones metodológicas que pretenden ser no-dialécticas y absolutamente inmanentes: las primera es crítica y deconstructiva, pretendiendo subvertir los lenguajes y estructuras sociales hegemónicos, y de este modo revelar una base ontológica alternativa que resida en las prácticas creativas y productivas de la multitud; la segunda es constructiva y ético-política, buscando dirigir a los procesos de producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa política y social efectiva, un nuevo poder constituyente. (...) En otras palabras, la deconstrucción de la *historia rerum gestarum*, del reino espectral del capitalismo globalizado, revela la posibilidad de organizaciones sociales alternativas" (Negri, 2002: 59-60. Cursivas en el original).

<sup>16</sup> "Las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco estamos dejando de ser, y nuestra actualidad se dibuja en disposiciones de control, abierto y continuo, disposiciones muy diferentes de las recientes disciplinas cerradas" (Deleuze, 1990: 160).

encontramos hoy, comparándonos, por ejemplo, con la introducción marxiana a los Grundrisse de 1857, la célebre *Einleitung* (Negri, 2004: 73. Cursivas en el original).

Desde “*Marx más allá de Marx*” (1979), Negri ha avanzado en una exploración que, lejos de aceptar las determinaciones epistemológicas planteadas por Marx o simplemente descartarlas, intenta determinar las condiciones positivas (actuales) del método, que se correspondan con una serie de umbrales y pasajes propios de la mutación del capitalismo, en un mapeo de tránsitos plurales que el diagnóstico muestra en su carácter abierto. Procesos diversos, pero con *tendencias* definidas:

- tránsito del fordismo al posfordismo (de acuerdo al consumo),
- de las sociedades disciplinarias a las de control (de acuerdo a los dispositivos),
- de la subsunción formal a la subsunción real (relación capital-sociedad),
- del obrero masa y la vida fabril a la multitud biopolítica y las vidas productivas (transformación de la naturaleza del trabajo).

*La constitución político-material del presente* implica ante todo, anclar estos pasajes en una cesura histórica: la cesura entre modernidad (y su fin) y posmodernidad (Hardt y Negri, 2002)<sup>17</sup>. Sin embargo, para pensar esta nueva realidad necesitamos de una nueva teoría o mejor, dar con las condiciones positivas del método en su inmanencia con el capitalismo.

## V. Método y capitalismo

Para ello, Negri (2004) postula cuatro elementos que aporta Marx y que son imprescindibles para la construcción de una nueva teoría, a saber:

1. *la tendencia histórica*, que permite dar cuenta de los acontecimientos cualitativos y por tanto, construir una periodización histórica. De esta manera, es posible detectar la hegemonía creciente del “trabajo inmaterial” y la emergencia de una “forma común”, las *redes*, que dan cuenta de la

---

<sup>17</sup> Como sabemos, las discusiones interminables en torno al tópico “posmodernidad” hacen difícil la precisión conceptual. Retengamos sin embargo, la *importancia de la cesura*: estabiliza sin resolver la tensión entre lo que somos (y ya no somos) y lo que estamos siendo. La posmodernidad en Negri, antes de ser “cultural” o “económica”, funciona como *analítica* que (condensa las vicisitudes de nuestra contemporaneidad) pero también como *diagnóstico*. En efecto, la “modernidad” no es *superada* pero tampoco *resuelta*. Con el prefijo “pos” se baliza una actualidad abierta, marcada por la tensión entre lo que somos y ya no somos, orientada en su movimiento hacia *lo nuevo*: “Si lo posmoderno ha tenido una función necesaria para el pensamiento crítico, ésta ha consistido precisamente en obligarnos a ir a un terreno donde la totalidad se ofrecía como inessentialidad; donde, en consecuencia, en esta condición de nulidad la ruptura no buscaba alternativas sino dislocación radical. El aparecer como nacimiento frente a la totalidad de la apariencia” (Negri, 1992: 35).

organización de las relaciones de cooperación y comunicación de la producción inmaterial.

2. *la abstracción real*, que establece al “trabajo social” como realidad *objetiva* y más real que los trabajos concretos individuales, en tanto determinación del valor en la producción capitalista quedan desvinculadas de la mensurabilidad que permitía a Marx equivaler cierta cantidad de trabajo abstracto a cierta cantidad de valor (plasmada en la ley del valor-trabajo). Es decir, si el trabajo social *continúa siendo* la fuente del valor, sin embargo ha perdido validez medir ese valor en cantidades de “tiempo de trabajo socialmente necesario”. La hegemonía del trabajo inmaterial y la mutación posfordista de la producción socavan día a día, la división entre tiempo de trabajo y tiempo de vida. Por ello Negri, nos habla de la producción inmaterial como *biopolítica*: el trabajo inmaterial (que produce conocimientos, saberes, comunicación, lenguajes, afectos) ya no crea sólo los medios de la vida social (como el trabajo material), sino la *vida social misma*. Por un lado, la producción biopolítica como tal *no tiene medida* (¿cómo medir en unidades de tiempo la producción de afectos o comunicaciones?), por el otro, es *excesiva* con respecto al capital (que no puede captar la vida entera). Si bien Hardt y Negri no avanzan en una nueva teoría política del valor, afirman que debe basarse en lo común de nuestra comunicación, nuestra comunidad lingüística, nuestras relaciones afectivas, etc. Lo común atraviesa nuestra producción, y la constituye. Si vivir y producir se han vuelto indistinguibles, “la vida social misma se convierte en una máquina productiva” (Hardt y Negri, 2004: 179).
3. *el antagonismo*. El trabajo inmaterial, al igual que el material está siendo explotado por el capital, sin embargo la explotación ya no corresponde con el trabajo *excedente* mensurable en una jornada de trabajo. La explotación por tanto, adquiere la forma de una *expropiación de lo común*, que se ha convertido en el locus de la plusvalía: la explotación como apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en común (Hardt y Negri, 2004: 181). El capital financiero es la forma más pura de expropiación de lo común.
4. *la constitución de subjetividad*, se crea en las experiencias de la explotación cotidiana. El *pobre* como figura de la producción en tanto “trabajo vivo” no como “productor de valor” sino como fuente *viva* de valor, como capacidad productiva. El pobre, en su pobreza *absoluta*, es separado de toda riqueza y sin embargo encarna una posibilidad productiva general. En esta combinación de expropiación y riqueza que la figura del pobre expresa, se muestra la

realidad del trabajador inmaterial, en la cual “la riqueza que crea es quitada y esa es la fuente del antagonismo. [pero al mismo tiempo] conserva su capacidad para producir riqueza y esa es su fuerza” (Negri, 2004: 184). Aquí residen sus posibilidades revolucionarias.

Estas cuatro premisas permiten cuadrar una serie de intervenciones que constituyen el vasto arco del (pos)operaismo italiano. De este modo, intelectuales como P. Virno (2003), C. Marazzi (1999; 2002) y F. Berardi (2015) entre otros, han insistido con una lectura a partir de los “*Grundrisse*”, que busca complejizar y desarrollar la noción de *general intellect*. Se trataría de una serie de investigaciones organizadas, de acuerdo a Hardt y Negri, en torno a dos problemáticas conectadas. La primera, se desarrolla en torno a las transformaciones y nuevas características del trabajo productivo. Su tendencia a la *inmaterialidad*, sus cualidades cooperativas, comunicativas y afectivas, que permiten problematizar las nuevas realidades de la explotación y conllevan la construcción de una “nueva teoría política del valor” puesto que señalan la imposibilidad de medir el trabajo.

La segunda dimensión, atada a la primera, gira en torno a una “nueva teoría de la subjetividad”<sup>18</sup>. En efecto, el carácter *inmediatamente social y comunicativo del trabajo*

---

<sup>18</sup> Negri (1992) propone, en este sentido, la siguiente periodización en relación a las mutaciones del capitalismo y sus figuras productivas: hasta 1870, la producción de manufactura y la figura del artesano.

Desde 1870 hasta la primera Guerra Mundial (o desde la comuna a la Revolución Rusa: la primera fase de la “Gran Industria”. La figura es la del “obrero profesional”. La “composición técnica” (es decir, el conjunto de las capacidades tecnológicamente eficientes en el trabajo obrero) resulta profundamente modificada, por cuanto el obrero se forma directamente en la fábrica (es decir, ya no es un artesano que llega con su peculiaridad a la manufactura) y su cualificación, antes independiente de la manufactura se convierte, “en prótesis de una maquinaria cada vez más compacta y compleja”. Se consolida la producción masiva, los bajos salarios (bajo consumo obrero) y la sobreproducción. La regulación estatal es rígida y coincide con el período de expansión imperialista. Aquí se ubica, por supuesto la formación del movimiento obrero.

Desde la primera Guerra Mundial a 1968: la segunda fase de la “Gran Industria”. La figura es la del “obrero masificado”: “Desde la óptica de los procesos de trabajo, la nueva composición técnica del proletariado se convierte en una fuerza-trabajo «abstracta», en el sentido de que es abstraída de cualquier cualidad concreta y anexada como tal al proceso industrial, con las formas del taylorismo. Las normas tayloristas permiten introducir grandes masas de trabajadores no cualificados en procesos de elaboración fuertemente alienantes y complejos. El obrero masa pierde por completo, en este caso, la visión del ciclo productivo”. La producción es altamente organizada. La regulación se corresponde con la vigencia del Fordismo (desde el punto de vista de las normas de consumo): una práctica capitalista del salario como anticipo para la adquisición y el consumo de los bienes producidos por la propia industria. Alienación consumista, regulación estatal keynesiana e intervencionismo estatal. Aquí se consolidan las organizaciones obreras y el “rechazo al trabajo”.

A partir de 1968: las mutaciones del capitalismo y el surgimiento del “obrero social”. Modificaciones de los procesos laborales, procesos de automatización de las fábricas y de informatización de lo social, es decir, puesta al trabajo de lo social, en su conjunto. “El trabajo material inmediatamente productivo pierde su papel central en el proceso de producción”.

conduce a un proceso de progresiva indistinción entre “producción” y “reproducción social”. Este proceso, que cuestiona las distinciones propias del fordismo entre tiempo de trabajo y tiempo de vida (Virno, 2003), o entre una actividad laboral y una actividad comunicativa (Marazzi, 1999), es recogido por Hardt y Negri en la noción de *producción biopolítica*<sup>19</sup>. En tanto en los nuevos paisajes de la producción, ya no se producen sólo bienes materiales sino también bienes inmateriales (es decir, bienes que son relaciones sociales y formas de vida), la perspectiva biopolítica encuentra en esta forma de cooperación del trabajo posfordista, la “base social” que permite encarnar un proyecto de la multitud (Hardt y Negri, 2004: 124)<sup>20</sup>. De este modo, la cuestión de las figuras de la subjetividad, no sólo resulta en el reconocimiento de las nuevas figuras subjetivas de la producción y sus condiciones de explotación, sino también la posibilidad de entrever sus potencialidades revolucionarias (Hardt y Negri, 2002: 42-43).

La posmodernización de la producción es un proceso que indica el cambio de paradigma económico y el dominio del sector servicios y la información. En este sentido, la modernización económica ha llegado a su fin en tanto se ligaba a un proceso de *industrialización* que reconfiguraba la jerarquía entre sectores y los orientaba (por ejemplo, no la desaparición de la agricultura sino su industrialización). El proceso de posmodernización muestra como toda producción se orienta hacia la producción de servicios, hacia una informatización de la producción, rediseñando la nueva jerarquía de producción a nivel global (Hardt y Negri, 2002: 265-266). Se trata por supuesto, de una tendencia en la cual, el rasgo más saliente de la informatización de la producción es la *nueva naturaleza del trabajo* (Marazzi, 2002:77) que involucra un pasaje que va de la crisis del paradigma de producción fordista (1945-1970) y su transformación, al posfordismo.

Desde el punto de vista de la producción, Marazzi (1999) plantea que la particularidad de la producción *snella* (magra, liviana) planteada por el just-in-time toyotista, supone la crisis de una producción fordista férreamente programada desde la oferta<sup>21</sup>. Esta

---

<sup>19</sup> Ver en particular, el capítulo II: “La producción biopolítica” (Hardt y Negri, 2002).

<sup>20</sup> Aunque el mojón italiano de la reflexión resulta un insumo indispensable para comprender las transformaciones de la economía y la especificidad del capitalismo contemporáneo desde el punto de vista de la producción biopolítica que desarrolla Imperio, se señalan algunos cuestionamientos, ante todo la falta de reflexión sobre la productividad de los cuerpos y el valor del afecto. De acuerdo a Virno, esta crítica por parte de Hardt y Negri resulta espurea e idealista: “Decir «lenguaje» significa decir cuerpo y vida específicamente humanos. Es muy idealista, por su parte, contraponer a la fisicidad de la carne una mente lingüística reducida no se sabe por qué a algo exangüe e impalpable. ¿Por qué consentir un descarado dualismo cristiano — alma y cuerpo— o cartesiano —res extensa y res cogitans? ¿No sería mejor una pizca de materialismo? El discurso verbal es voz, boca, tráquea, pulmones, respiración. Metáforas, juegos de palabras, órdenes, oraciones, cálculos, frases de amor son manifestaciones biológicas de nuestro organismo corpóreo” (2003:17-18).

desprogramación evidencia la necesidad de reducir los stocks, y en su límite sueña con producir sólo aquello que efectivamente el consumidor ya ha comprado (Hardt y Negri, 2002: 270). Es el caso de la industria automotriz, donde las ventas efectivas y el flujo de información que generan los consumidores, organizan el ritmo de aprovisionamiento y por tanto de la producción. Alivianar el proceso, suprimir todo aquello que es redundante a la demanda (Marazzi, 1999). En definitiva, la producción *snella* busca eliminar toda “grasa acumulada” en el proceso de producción y trabajo. En esta mutación de la producción, las rígidas distancias entre producción y reproducción, producción y consumo, oferta y demanda, son por tanto cuestionadas. Una producción liviana, una mayor *comunicación* entre todos los registros de la economía (producción, distribución, consumo), una mayor flexibilidad de los tareas laborales, señalan para Marazzi el “giro lingüístico” de la economía. La comunicación es en este sentido la clave del posfordismo, no menos importante que la electricidad para la producción industrial fordista. El flujo de información que se apoya en el lenguaje y las capacidades comunicativas, lubrica el proceso productivo y lo dinamiza, exigiendo siempre la mayor flexibilidad posible y por tanto, cuestionando las rigideces del trabajo características del fordismo. En efecto, la fuerza de trabajo requiere otras características si es que debe seguir los tiempos de producción posfordista, al menos en términos ideales: menos especializada, parcializada y repetitiva pero más mutable, adaptable, ágil. Contra un trabajo mudo (Hardt y Negri, 2002: 269), un “trabajar comunicando” (Marazzi, 1999: 17), una “fábrica locuaz” (Virno, 2003: 16). Las características salientes de la transformación del mundo del trabajo de acuerdo a Marazzi (2002: 38-42) son:

- 1) El modo de producción posfordista se ha dado como *metabolización de la crítica social y cultural* al modelo fordista de los años setenta.
- 2) El fin del trabajo fordista-taylorista, no supone el *fin del trabajo*. En el posfordismo se da un fuerte aumento del tiempo de trabajo y a la par, una fuerte reducción del rédito salarial<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> “Se nel fordismo tempi e modi di produzione erano ferreamente programmati, nell'epoca post fordista in cui viviamo tutto è molto meno programmabile, sempre più occorre affidarsi alle occasioni che il mercato offre, occasioni da non lasciarsi sfuggire perché, in un periodo di forte concorrenza e di saturazione dei mercati, ogni minima variazione della domanda può essere fatale o salvifica per l'impresa, per la continuità della sua produzione” (Marazzi, 1999: 13).

<sup>22</sup> Virno por su parte, amplía al respecto: “Que el trabajo coincida con la comunicación lingüística no atenúa sino que más bien radicaliza las antinomias del modo de producción dominante. Por un lado, la actividad laboral cada vez puede medirse menos basándose en unidades abstractas de tiempo, ya que incluye aspectos que hasta ayer mismo pertenecían a la esfera del conocimiento, del ethos, de la emotividad. Por otro lado, sin embargo, el tiempo de

- 3) El desarrollo del espacio comunicativo *reticular* de la “empresa virtual”. El trabajo en red problematiza la percepción colectiva de la dimensión individual de la explotación.
- 4) La centralidad del lenguaje en la producción posfordista y la puesta a trabajar de las propiedades cognitivas de la fuerza-trabajo implica la *crisis de mensurabilidad* de las operaciones singulares laborales, es decir la dificultad para medir el valor en tiempo de trabajo necesario para producir mercancías.
- 5) La absolutización de lo económico en la sociedad flexible posfordista, es el reflejo de la generalización del lenguaje en el nuevo modo de producir y vender mercancías. En este sentido, se puede hablar de semio-capital, de semiotización de las relaciones sociales de producción.
- 6) La revolución posfordista implica un paso adelante en el análisis del *general intellect* propuesto por Marx en los “*Grundrisse*”. El general intellect ya no se fija en las máquinas -como capital fijo-, sino que el saber tecno-científico se acumula en el *cuerpo* de los trabajadores. El cuerpo se ha transformado en la caja de herramientas (*scatola degli arnesi*) del trabajo mental o intelectual.

Teniendo en cuenta estas características, resulta evidente que la crisis y transformación del paradigma fordista no puede ser reducida a una perspectiva cuantitativa (sea la desaparición de las grandes fábricas o la reducción del número de obreros masificados). Estas indicaciones, sólo pueden encuadrarse en tanto atendemos a una nueva cualidad del trabajo, o mejor, a una verdadera redefinición de su *naturaleza* (Marazzi 2002: 46-47). Por ello, Marazzi habla del nacimiento del *cognitariado* en tanto clase de productores que ya no es organizada por máquinas *externas* al trabajo vivo sino por tecnologías cada vez más mentales, simbólicas y comunicativas. En este sentido, el capital fijo ya no es distinguible del capital variable, y deviene en el propio cuerpo del trabajador. La nueva máquina que hace producir al obrero, pierde su carácter de instrumento físico, para incorporarse cada vez más *dentro* del trabajador, es su mismo cerebro, su propia alma (Marazzi, 1999: 77).

## VI. Capitalismo e inmanencia

---

trabajo sigue siendo la medida socialmente vigente” (2003: 17).

“Buena o mala, la dialéctica es siempre un arma del adversario,  
una forma de ilusión que mantiene que el antagonismo es destructible”  
(Toni Negri, “*Fin de siglo*”)

Hemos reconstruido las principales líneas de reflexión planteadas por Marx en el vol. 1 de “*El capital*” en el intento de presentar a través de sus propias premisas, el método dialéctico. Como vimos, el método discurre en las dinámicas mismas del capitalismo, encontrando su especificidad epistemológica a partir de un problema irresoluble entre teoría y práctica. En este sentido, la dialéctica permite a Marx complejizar el análisis de las relaciones capitalistas y abrir una temporalidad de cambio (y de futuro) en el presente. Este cambio y su posibilidad, lejos de suponer una determinación absoluta y fija del “desarrollo de las fuerzas productivas” (las innovaciones técnicas), implica la perspectiva de la lucha de clases, es decir un entramado de relaciones antagónicas que devienen en un *movimiento contradictorio*. Más allá de las tensiones inherentes al método (progreso/proceso; Historia/historicidad, desarrollo sucesivo/desarrollo desigual), capitalismo y dialéctica suponen para Marx una totalización que opera a través de procesos contradictorios pero necesarios, es decir una totalidad *inmanente* a su desarrollo.

Las transformaciones del capitalismo de fines de los 60 involucran necesariamente una reflexión sobre el método, una reconsideración de sus presupuestos epistemológicos concretos. Es en este sentido, que la producción de Negri (junto a Hardt) resulta central en un trabajo que pretenda abordar esta problemática. La corriente del (pos)operaismo italiano recupera la discusión del método como problema inescindible de las dinámicas de la producción en el capitalismo en su fase neoliberal. El método es planteado en una relación interna (práctica) al capitalismo, sin embargo esta relación inmanente no puede ser concebida en los términos explicativos de la dialéctica. El principio de la mediación que la dialéctica encierra impulsa una operación de trascendencia que precisa de un *afuera* para realizarse. Por el contrario, el principio de constitución que propone Negri, alimenta un modo de construir el método que valida sus prerrogativas epistemológicas vis a vis la inesencialidad de cualquier totalización y su carácter apariencial. Desde esta perspectiva, *no hay afuera* (Hardt y Negri, 2002; 2004; Negri, 2004). La diferencia no puede seguir atada a una lógica de la negación (la dialéctica en Hegel) puesto que no permite pensar la verdadera inmanencia del componente positivo del antagonismo social. Esta inmanencia sólo puede pensarse a condición de de-dialectizar el método, para poder subrayar la línea *materialista* que conecta a Spinoza con Marx (Negri, 1993). La producción biopolítica en este sentido, permite vincular el descubrimiento del plano de inmanencia en el siglo

XVII con la crítica de la economía política del siglo XIX, poniendo en movimiento a través de la potencia viva del trabajo (recordemos que la transformación de la naturaleza del trabajo en el capitalismo en su fase neoliberal no cuestiona su capacidad de ser fuente primera de creación de valor) las potencialidades de una sustancia común ahora dinamizada por la praxis creativa de la multitud. Así, el método permite no solo construir una *analítica* del capitalismo neoliberal sino también (y a través de Marx) producir un *diagnóstico*, es decir la capacidad de ir hacia lo nuevo, que en su movimiento inherente, nos ponga cara a cara (y sin mediaciones dialécticas) con la posibilidad concreta de un cambio radical.

## BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. (2004) *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.
- ANTUNES, Ricardo. (2003) *¿Adiós al trabajo?* Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- ARTHUR, Christophe. J. (2004) *The new dialectic and Marx's capital*. Brill, Leiden y Boston.
- y Reuten, Geert (1998), *The circulation of capital, Essays on Volume Two of Marx's Capital*, editado por C.J Arthur y G. Reuten. MACMILLAN PRESS LTD Houndmills.
- BADIOU, Alain. (2010), "La idea de comunismo", en *Sobre la idea de comunismo*. Hounie, Analía (Comp.). Buenos Aires: Paidós.
- (2012), *El despertar de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BALIBAR, Étienne. (2006) *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- BENSAID, Daniel. (2013) *Marx intempestivo*. Buenos Aires, Herramienta ediciones.
- BERARDI, Franco. (2015) *La fábrica de la infelicidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- BORÓN, Atilio, Amadeo, Javier y González, Sabrina. (2006) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Bs As, CLACSO.
- BRAIDOTTI, Rosi, (2005), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal.
- BUTLER, Judith, (2008), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1993) *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona, Tusquets.
- COLLETTI, Lucio. (1977) *El marxismo y Hegel*. México, Editorial Grijalbo.
- DELEUZE, Gilles, (2002) *Diferencia y repetición*. Amorrortu: Buenos Aires.
- (1990) *Que es un dispositivo?*, en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- DERRIDA, Jacques, (1989) *La escritura y la diferencia*, Cátedra, Madrid.
- DUSSEL, Enrique. (1990) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, México.
- FERERICI, Silvia, (2015), *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpos y acumulación originaria*. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- FIRESTONE, Shulamith, (1976) *La dialéctica del sexo*. Barcelona, Editorial Kairós.
- FUMAGALLI, Andrea, (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid: Traficante de Sueños.
- GAIZAN, Mariana, CATANZARO, Gisela e IPAR, Ezequiel. *Teoría política crítica*.

Buenos Aires: Teseo.

GARCIA COTARELO, Ramón, (1978), "La crisis del marxismo (I)". Revista de Estudios Políticos, núm.5.

GUATARI, Félix, (2004) *Plan sobre el planeta*. Madrid, Trafican de sueños.

GUILLAUMIN, Colette; Tablet, Paola y Claude Mathieu, Nicole. (2005) *El patriarcado al desnudo*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

HARVEY, David. (2007) *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal.

——— (2014), Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo. Quito: Editorial IAEN.

HEGEL, [1812-1813] (2011), Ciencia de la lógica. Volumen I, trad. Félix Duque. Madrid: Abada.

JAPPE, Anselm, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2011.

——— Jordi Maiso y José Manuel Rojo, *Crítico el valor, superar el capitalismo*, Enclave, 2015.

JAMESON, F. (2012) *Valencias de la dialéctica*. Eterna Cadencia.

——— (2010): *Marxismo Tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Méjico, FCE.

KOHAN, Néstor. (2011) *Marx en su tercer mundo*. Buenos Aires, Biblos.

KOURIN, Zdenek, (1974), La dialéctica en cuestión. Buenos Aires: Paidós.

KURZ, Robert. (2014), "The Ontological Break: before the Beginning of a Different World History" en Neil Arsen et. al. (comp) *Marxism and the critique of value*, Chicago, MCM.

LACLAU, Ernesto. (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión.

———y Mouffe, Chantal. (2004) *Hegemonía y estrategia socialista*. Bs As, Fondo de cultura económica.

LANDER, Edgardo, (2006), "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en Boron, Atilio, Amadeo, Javier y González, Sabrina (comp.), *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: CLACSO.

LASH, Scott, y John Urry, (1987), *The end of organized capitalism*. Cambridge: Polity Press.

LÖWY, Michael. (1994) *Marx un siglo después*. El Rodaballo, Revista de cultura y política N° 1.

MARAZZI, Christian, (1999), *Il posto dei calzini*. Bolatti Boringhieri editore: Torino.

——— (2002), *Capitale e linguaggio. Della New Economy all'economia di guerra*. Derive Approdi: Roma.

MARX, Karl, [1859] (2003), *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

——— [1857-1858] (1973), *Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

——— [1845] (2004), *Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires: Editorial Nuestra América.

——— [1847] (1983), *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cartago.

——— [1852] (2003), *El dieciocho Brumario de Luís Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.

——— [1843] (2003), *La cuestión judía*. Buenos Aires: Quadrata.

——— [1859] (1989), *Prefacio a la Contribución a la Critica a la economía política*. Santiago de Chile: Editorial Progreso.

- [1857] (1982), *Introducción general a la Crítica a la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- [1848-1850] (1973), *La lucha de clases en Francia*. Buenos Aires: Editorial Ateneo.
- [1846] (2004), *La ideología alemana*. Buenos Aires: Editorial Nuestra América.
- [1844] (1984), *Manuscritos de 1844*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- [1873] (2002), *El Capital*, Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1983), *El Capital*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- (1983), *EL Capital*. Tomo III. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- MORENO, Nahuel. (1990) *Actualización del programa de transición*. Buenos Aires, Antídoto.
- MURRAY, Patrick, (1988), *Marx's theory of scientific knowledge*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- NEGRI, Antonio (1979), *Más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*. Madrid: Akal.
- (2004) *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós Estado y Sociedad.
- (1992), *Fin de Siglo*. Barcelona: Paidós.
- (1993), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- NEGRI, Antonio y Hardt, Michael, (2002) *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004), *Multitud*. Barcelona: Editorial Debate.
- (2011), *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- PALTI, Elías José. (2005) *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- POSTONE, Moiche, (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Universidad de Chicago Cambridge University Press, 1993. Traducción María Serrano, Madrid: Editorial Marcial Pons.
- RANCIERE, Jacques. (2006) *La lección de Althusser*, Galerna.
- REUTEN, Geert, (1998), *The status of Marx's reproduction schemes: Conventional or Dialectic logic?*, en *The circulation of capital, Essays on Volume Two of Marx's Capital*, editado por C.J Arthur y G. Reuten. MACMILLAN PRESS LTD Houndmills.
- ROBLES BAEZ, Mario, (2014), *Dialéctica y Capital*, Biblioteca Militante-Arte y Filosofía.
- ROLNIK, Suely, (2005), "Geopolítica del rufián", en Guattari, Félix y Rolnik, Suely *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SACRISTAN, Manuel. (1984) *Sobre Marx y Marxismo*. Barcelona, Icaria.
- SAZBÓN, José. (2002) *Historia y representación*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- TROTSKY, León. (1975) *En defensa del marxismo*. Buenos Aires, El Yunque editora.
- VIRNO, Paolo. (2003) *Gramática de la multitud*. Buenos Aires, Traficante de sueños, 2003.
- ŽIŽEK, Slavoj, (2011) "*Preface: Hegel's Century*", en *Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectic*. Editado por Žižek/Crockett/Davis, New York, Columbia University Press.