

Sobre el método dialéctico en el capitalismo neoliberal. Un contrapunto con el marxismo de Antonio Negri

On the Dialectical Method in Neoliberal Capitalism.
A Counterpoint to the Marxism of Anthony Negri

Julia Expósito y Emilio Lo Valvo***

RESUMEN

Para comprender el debate actual de la teoría y la práctica marxistas es preciso advertir el contexto principal que lo engloba: el quiebre de los llamados socialismos reales y las transformaciones neoliberales en el modo de acumulación capitalista. Estos procesos han descentrado el sentido marxista de la historia. Así, las formas en las que son presentadas las salidas a esta crisis revisten el axioma común de situar a la problemática de la dialéctica como eje central. El presente trabajo pretende reflexionar sobre el estatus de la dialéctica en tanto método de análisis para el pensamiento político contemporáneo y contribuir a cuestionar sus condiciones históricas de posibilidad. Para ello, se indagará en los trabajos de Antonio Negri.

PALABRAS CLAVE: capitalismo, neoliberalismo, dialéctica, marxismo, crisis.

* Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: <expositojuan@gmail.com>. ORCID ID: <0000-0001-5671-1934>.

** Universidad Nacional de Rosario. Correo electrónico: <lovalvo.emilio@gmail.com>. ORCID ID: <0000-0002-1882-9699>.

ABSTRACT

To understand the current debate about Marxist theory and practice, its main context must be taken into account: the break between so-called real socialisms and neoliberal transformations in the capitalist mode of accumulation. These processes have skewed the Marxist sense of history. Thus, the forms in which the ways out of this crisis are presented embody the common axiom of situating the problem of the dialectic as the central axis. This article reflects on the status of the dialectic as a method of analysis for contemporary political thinking and contributes to looking into its possible historical conditions. To do that, the authors delve into the work of Anthony Negri.

KEY WORDS: capitalism, neoliberalism, dialectic, Marxism, crisis.

**ACERCA DE LA CRISIS Y EL MARXISMO**

En la actualidad, hablar del marxismo y su crisis se ha convertido indudablemente en una de las tareas más difíciles. En primer lugar, la dificultad para esbozar respuestas radica en la previa constatación de un amplio campo de definiciones desde las cuales es posible responder a estas preguntas. En segundo, porque tales cuestiones nos conducirán quizás a otra interrogante aún más compleja, sobre la especificidad misma del pensamiento y la práctica política marxistas.

Para comenzar a delimitar las características de dicha crisis, 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). Desde sus orígenes el marxismo ha demostrado ser una *teoría de la praxis* y, por tanto, no se encuentran su pensamiento y su acción escindidos de las coyunturas político-económicas particulares.

El desafío teórico-político de pensar su actual crisis radica, entonces, en comprender y trabajar sobre las particularidades de su época, aquellas que la diferencian de otras por las que ha pasado hacia el interior de su pensamiento. Así, para comprender el debate actual de la teoría y la práctica marxistas es preciso advertir el contexto principal que las engloba: el quiebre de los llamados socialismos 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 las formas del trabajo como en los mercados y en los patrones de consumo. Dichos procesos han descentrado el sentido marxista de la historia, dando lugar a la especulación sobre la no posibilidad del socialismo. Por ello, la actual crisis del marxismo presenta un signo radical en relación con sus anteriores crisis. Es decir, que lo que se ha puesto en esta situación no es simplemente toda una serie de categorías que posibilita 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 encuentra en entredicho. Si podemos formular una lectura de las obras del propio Karl Marx en donde la dialéctica ha de presentarse de modo práctico, es decir, si pueden 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. Así, las formas actuales en las que son presentadas las salidas de la crisis del pensamiento marxista (ya sea 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 estatus de la dialéctica en tanto método de análisis para el pensamiento político contemporáneo y contribuir a cuestionar sus condiciones históricas de posibilidad en el marco del capitalismo neoliberal. Para ello, se indagará en los trabajos de Michael Hardt y Antonio Negri, para quienes la relectura de Marx debe ir más allá de la dialéctica, y abrazar el plano de la inmanencia inaugurado por Baruch 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.

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 segundo lugar, la crisis del marxismo se vincula al surgimiento de nuevos sujetos políticos en los sesenta y setenta 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 y de los sectores medios y de los inmigrantes, así como los movimientos estudiantiles, exhiben que la división social

del trabajo también debía pensarse 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 los setenta asistimos a una insondable reestructuración del capitalismo a escala global, que desplegaba 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 a nivel mundial, transitando de una acumulación fordista a un nuevo modo acumulativo que ha sido teorizado de diferentes formas: acumulación flexible (Harvey, 2007), capitalismo posindustrial (Negri y Hardt, 2004), cognitivo (Fumagalli, 2010; Rolnik, 2005), desorganizado (Lash y Urry, 1987), posfordista (Marazzi, 1999; Antunes, 2003; Virno, 2003). 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, en la actualidad ha adquirido un ritmo central que marca los modos de explotación y opresión más efectivos del capitalismo neoliberal (Federici, 2015).¹

La acumulación neoliberal 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 la manipulación de las crisis; la redistribuciones estatales mediante la gestión de la deuda y el sistema crediticio (Harvey, 2007).

¹ Por lo 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).

Estas lógicas de acumulación resuelven el problema respecto de la realización del capital mediante un sistema estatal y paraestatal de crédito y deuda. El neoliberalismo se muestra como 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 laboral, 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 l@s trabajador@s a un grado tal que no sólo han afectado su materialidad clásica, sino subvertido su “modo de ser” (Virno, 2003; Antunes, 2003; Laclau y Mouffe, 2004).

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/l@s 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 a debate tres categorías clave: sujeto, estructura y política, y sus vinculaciones tal como el marxismo las pensaba.

De este modo, la actual crisis del marxismo asume un signo más radical que la simple puesta en cuestión de categorías aisladas. Lo que se ha puesto en crisis parecerían ser 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 de la dialéctica y de 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, e hizo de la dialéctica un esquema de adoctrinamiento y ortodoxización. Dicho proceso se acopla con la visibilidad política que comienzan a adquirir las luchas feministas, LGTBTTI (lésbica, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual) y decoloniales en el debate teórico-político, así como los movimientos campesinos, antiglobalización y estudiantiles a lo largo y ancho del mundo. En segundo lugar, la crisis del pensamiento dialéctico supuso también una vuelta a Marx, es decir, un debate sobre la propia dialéctica en sus producciones, ya sin excusas stalinistas ni hegelianas. Por ello, la actual crisis del marxismo nos enfrenta a esta otra tarea: la de volver sobre los pasos de Marx, de la dialéctica en Marx, ya sin pretender simplemente hegelianizarla o deshegelianizarla. Es decir, buscar en sus obras, pero con el objetivo de que no sea Hegel el que la justifique o la conjure.

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 lo más buscado, discutido y criticado, es porque éste no se presenta de modo explícito. Como nos advierte Althusser (2004) 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 desvelar su método ha sido ampliamente debatida, incluso ya en la época del mismo Marx. ¿Se trata de un método metafísico, deductivo, analítico? Marx sostendrá que su método surge a partir de una re-lectura de Hegel, más precisamente en su *Lógica*, puesto que ahí se muestra que no se procede por principios absolutos, sino más bien que los

principios son, en todo caso, un resultado, un producto del movimiento mismo en su avance (Hegel, 2011). 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 apuntalar 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. Esto supone que no habría en la historia leyes naturales y absolutas, o en todo caso la naturalización y absolutización de determinadas leyes se encuentran 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 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. Es así que se presenta la tensión, puesto que, por un lado, opera una historia entramada, contingente y compleja, pero que se desprende y por otro,

una *sucesión de modos sociohistóricos de producción y reproducción* de la vida de las personas que suponen momentos superiores del desarrollo histórico. Entonces, la dialéctica en Marx es 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 (1989), puesto que la historia es comprendida como la sucesión progresiva de distintos modos de producción, 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.²

No obstante, si bien comprendemos que dentro de las obras de Marx es claro el contagio de un lenguaje positivista 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 diferido de sí mismo, es la posibilidad, la apertura del presente. Así, la tensión que marcábamos anteriormente 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

² Por ejemplo, Albrecht Wellmer considera que “el positivismo de Marx, que se observaría, entre otros lugares, en *El Capital*, es completo, que este positivismo es, probablemente, el obstáculo más importante a la coherencia lógica de las pretensiones revolucionarias del marxismo” (García, 1978: 134).

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*, en 1847. Para Marx, Pierre-Joseph 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. Entonces, el problema sería 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, solamente puede ser conservado junto al lado malo, sólo puede expandir sus márgenes, sus límites, y propone tomar al propio Proudhon como categoría:

Examinemos su lado bueno y su lado malo, sus virtudes y sus defectos. [...] 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 (Marx, 1983: 58).

Marx también reconoce que la historia no se hace por el *lado bueno*—es decir, la fidelidad a y la universalización de los valores humanistas de libertad y progreso—, sino que ésta se escurre por el lado de los intereses, de las crisis, de las revoluciones. O como sostiene Étienne 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” (Balibar, 2006: 109). En este sentido, Marx no está interesado en el progreso histórico, sino en su *proceso*, que siempre es 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 an-

tagónicos y concierne en definitiva a éstos. El proceso, como categoría compleja de la dialéctica de Marx, es antes que nada un concepto lógico-político, ya 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. Y por 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. 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. Es decir, si Marx había sentenciado que Hegel deformaba a la dialéctica con su misticismo al colocarla “cabeza abajo”, sólo bastaba “darle vuelta para descubrir, así, el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Marx, 2002 a y b, 2002: 11). Entonces, si para Hegel antes lo ideal era, como afirma Marx, el demiurgo de lo social, ahora lo material, como afirmaba la doctrina oficial de la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas), 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 Louis 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, 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, éste “no tiene nada que ver con la re-

ferencia a la materia y seguirá siendo así durante mucho tiempo, hasta que Friedrich Engels se propuso 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’ ” (Balibar, 2006: 29).

¿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 (2002a y b). 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 ubicar en Marx la siguiente hipótesis de claro tinte dialéctico: si 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– siempre es 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 (2002a y b), 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. 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” (Marx, 2004: 589). En este sentido, la teoría es ante todo *práctica teórica*. Parafraseando a Vladimir Illych 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*, de 1965, conduce esta tesis hasta los enunciados mismos de la dialéctica.³ 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, 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 desvelar el método del marxismo: la dialéctica, para mostrar la especificidad científica de dicha tradición. Para él, el problema radica en que el marxismo, incluido el propio Marx, no ha dejado ningún

³ Si bien Althusser presenta tales objetivos en el texto citado, posteriormente abandona esta tesis en su texto *Para un materialismo aleatorio* (2002).

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 por el desarrollo de su teoría” (Althusser, 2004: 143). Si esto hubiese ocurrido, dice, se habría 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).

Entonces, la especificidad misma de la dialéctica marxista (su gesto de ruptura con Hegel, pero también con toda la filosofía precedente), ¿no es justamente esta apuesta *práctica* mediante 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, por medio de una exposición de un problema práctico como lo es el capitalismo. No habría posibilidad de aplicación del método, éste se descubre justamente a partir 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: cada momento dialéctico es único y no es generalizable.

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. 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, ya que éste se descubre justamente en las propias lógicas del capital, por lo que 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, hoy nos permite incluso criticar 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 por medio de propietarios libres e iguales que compran y venden mercancías. La crítica también irá 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, partiendo del ocultamiento de las relaciones sociales (de creación de valor, de dominación, de explotación y de 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 inmanente.

En este sentido, “producción”, “distribución”, “intercambio” y “consumo” aparecen como partes de una *totalidad* que caracteriza al modo de acumulación capitalista. Estos elementos se relacionan, para Marx, de una forma dialéctica puesto que al mismo tiempo que no son “idénticos”, tampoco 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 de máquinas, de estas últimas 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 con el 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 (reducción de la jornada laboral, aumento del salario).

Toda formación social supone la creación de mecanismos de disciplinamiento y control, que a su vez expresan el ímpetu dinámico de los sistemas dominantes por intentar cooptar las fuerzas creativas que se les oponen. Las fuerzas creativas y productivas, sin embargo, superan las relaciones sociales en las que están inmersas. Entonces existe 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*.

MAPEANDO LA CUESTIÓN DEL MÉTODO

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

En el primer grupo situamos a aquell@s pensador@s 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 autor@s 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, Amadeo y González, 2006: 39). Esto es precisamente lo que está en cuestión. Autores como Atilio Borón

(Borón, Amadeo y González, 2006), Néstor Kohan (2011), Michael Löwy (1994) y Nahuel 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 los últimos años, en el mundo anglosajón ha surgido 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 Christopher Arthur, Patrick Murray (1988), Geert 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 a Moiche Postone (2006), Anselm Jappe (2011) y Robert Kurz (2014). Para ellos, la relación dialéctica-capitalismo es incuestionable y, de esta forma, sostienen que el mérito de Marx es haber comprendido al desarrollo de las lógicas del capital de modo dialéctico. Por lo 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” (Postone, 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 Slavoj Žižek (2011), Fredric Jameson (2012) y Daniel Bensaid (2013), quienes sostienen que en la actualidad la recuperación política del comunismo necesita un apoyo de *las prerrogativas totalizadoras* de una dialéctica materialista. Por último, podemos recuperar las obras feministas de autoras como Shulamith Firestone (1976) y las referentes del feminismo materialista francés

(Guillaumin, Tablet y Claude, 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 aquellos autores que en sus apuestas por continuar considerándose marxistas –o al menos encontrarse vinculados con el marxismo de algún modo como, por ejemplo, el *posmarxismo*– sostienen que el destino de Marx sólo podría rescatarse mediante un distanciamiento respecto de la dialéctica –hegeliana, pero también marxista–. En este grupo podemos ubicar a autores como el italiano Lucio Colletti y el español Manuel 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 Immanuel Kant y en David 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.

Además, en este grupo también podemos ubicar a pensadores como Jacques Derrida, Giles Deleuze, Félix Guattari y Rosi 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) y Braidotti (2005), por su parte, afirman que es preciso generalizar los conceptos de *diferencia* y *repetición*, contra los de *identidad* y *negación*. Por lo tanto, lo que expone esta sentencia es la afirmación de un *antihegelianismo*, “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 autor@s pertenecientes al marxismo postestructuralista (Palti, 2005) como Jacques Rancière, Judith Butler, Alain Badiou y Ernesto 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 desvela 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; Laclau y Mouffe, 2004; Butler, 2008).

Aquí debemos referenciar los trabajos de Hardt y Negri, que son centrales para esta investigación, ya que 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 deshegemonizar a Marx sino en 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 con su planteamiento, 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, con conocimientos, afectos y capacidades, que es expropiada (sin mediaciones) por el capital (Negri, 2002).

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 enten-

didada como una transformación lineal, se nos presenta la siguiente interrogante: ¿qué es lo que cae en crisis?, ¿se trata del método dialéctico o de una determinada configuración histórica de dicha relación?

¿MEDIACIÓN O CONSTITUCIÓN?

LA TENSIÓN DEL MÉTODO

¿De qué modo pueden conectarse las premisas de una ontología de la producción con las transformaciones del capitalismo? En Negri, esta conexión requiere 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. Aunque 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 de una sustancia infinita que impide cualquier modo de *mediación* ontológica. Precisamente por ello, la perspectiva de Negri (1992) se constituye mediante un “pensamiento de la constitución” que se sitúa, sin duda, en la posmodernidad, en tanto que quiere sustraerse del esquema ontológico moderno que descansa en un “pensamiento de la mediación”.

En un comentario acerca del filón filosófico de Michel 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 la 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 la inmanencia, es un cambio de perspectiva que renuncia a “lo eterno” para poder “aprehender lo nuevo” (Deleuze, 1990: 155).

Podríamos decir que la saga iniciada por Hardt y Negri en *Imperio* intenta ambas tareas a la vez, moviéndose entre lo que somos y lo que vamos siendo. 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 abigarrada historización de lo *moderno* –crítica o deconstrucción de la historia *rerum gestarum*, de la historia objetiva–; y en segundo lugar, como *diagnóstico* del terreno imperial *posmoderno* –es decir, un enfoque ético-político constructivo–.

De manera a primera vista similar a la línea de Foucault y Deleuze (1990), 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 (Negri y Hardt, 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 marca 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 con Negri, que aquí no se aparta de Marx, las transformaciones históricas del capitalis-

mo 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. [...] *Cada vez, pues, que cambia el contexto histórico, cambia asimismo el método*” (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 con el consumo),
- de las sociedades disciplinarias a las de control (de acuerdo con 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 (Negri y Hardt, 2002). Sin embargo, para pensar esta nueva realidad necesitamos de una nueva teoría, o mejor dicho, dar con las condiciones positivas del método en su inmanencia con el capitalismo.

MÉTODO Y CAPITALISMO

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

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 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, queda desvinculada 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 bien 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*: “La vida social misma se convierte en una máquina productiva” (Negri y Hardt, 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 (Negri y Hardt, 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 le 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)operaísmo italiano. De esta forma, intelectuales como Paolo Virno (2003), Christian Marazzi (1999; 2002) y Franco 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 con 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”.⁴ En efecto, el carácter *inmediatamente social y comunicativo del trabajo* conduce a un proceso de progresiva indistinción entre “producción” y “reproducción social”. Dicho 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 Negri y Hardt (2002) en la noción de *producción biopolítica*. Al tiempo, en los nuevos paisajes de la producción ya no se elaboran sólo bienes materiales sino también inmateriales (es decir, bienes que son relaciones sociales y formas de vida); así, la perspectiva biopolítica encuentra en esta forma de cooperación del trabajo posfordista la “base social” que permite encarnar un proyecto de la multitud (Negri y Hardt, 2004: 124). 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 en la posibilidad de entrever sus potencialidades revolucionarias (Negri y Hardt, 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 de la información. En este sentido, la modernización económica ha llegado a su fin en tanto que se li-

⁴ Negri (1992) propone, en este sentido, la siguiente periodización en relación con las mutaciones del capitalismo y sus figuras productivas: hasta 1870, la producción de manufactura y la figura del artesano; de 1870 hasta la Primera Guerra Mundial o desde la comuna de París a la Revolución Rusa, la primera fase de la “Gran Industria”; de la Primera Guerra Mundial a 1968, la segunda fase de la “Gran Industria”. La figura es la del “obrero masificado”. A partir de 1968: las mutaciones del capitalismo y el surgimiento del “obrero social”.

gaba a un proceso de *industrialización* que reconfiguraba la jerarquía entre los sectores y los orientaba (por ejemplo, no a la desaparición de la agricultura sino a su industrialización). El proceso de posmodernización muestra cómo toda producción se dirige hacia la producción de servicios, hacia una informatización de la producción, rediseñando la nueva jerarquía productiva a nivel global (Negri y Hardt, 2002: 265-266). Se trata, por supuesto, de una tendencia en la cual el rasgo más sobresaliente 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) señala 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. Esta desprogramación evidencia la necesidad de reducir los *stocks*, y en su límite sueña con producir sólo aquello que efectivamente el consumidor ya ha comprado (Negri y Hardt, 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 lo tanto, de la producción. Se trata de 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 en el 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 las 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 capaci-

dades comunicativas, lubrican el proceso productivo y lo dinamizan, exigiendo siempre la mayor flexibilidad posible y, por lo 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 (Negri y Hardt, 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 con 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) En el posfordismo ocurre un fuerte aumento del tiempo de trabajo y, a la par, una fuerte reducción del rédito salarial.
- 3) 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 de trabajo implica dificultades 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 (semiocapital).
- 6) El *general intellect* ya no se fija en las máquinas –como capital fijo–, sino que el saber tecnocientífico se acumula en el *cuero* de los trabajadores.

Si tenemos en cuenta estas características, resulta evidente que la crisis y la transformación del paradigma fordista no pueden ser reducidas a una perspectiva cuantitativa (sea la desaparición de las grandes fábricas o la reducción del número de obreros masificados). Estas indicaciones sólo pueden encuadrarse mientras atendemos a una nueva cualidad del trabajo, o mejor, a una verdadera redefinición de su *naturalidad* (Marazzi, 2002: 46-47). Por ello, Marazzi se refiere al 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).

CAPITALISMO E INMANENCIA:

A MODO DE CIERRE

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

Hemos reconstruido las principales líneas de reflexión planteadas por Marx en el volumen 1 de *El capital* en un intento por presentar, mediante 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. Dicho 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 mediante procesos contradictorios pero necesarios, una totalidad *inmanente* a su desarrollo.

Las transformaciones del capitalismo de fines de los sesenta 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)operaísmo 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* (Negri y Hardt, 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 desdialectizar el método para poder subrayar la línea *materialista* que conecta a Spinoza con Marx (Negri, 1993). La producción biopolítica permite, en este sentido, vincular el descubrimiento del plano de inmanencia en el siglo XVII con la crítica de la economía

política del XIX, poniendo en movimiento, por medio 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 sólo 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.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- ALTHUSSER, Louis (2004). *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- ANTUNES, Ricardo (2003). *¿Adiós al trabajo?* Buenos Aires: Herramienta.
- ARTHUR, Christopher J. (2004). *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden y Boston: Brill.
- ARTHUR, Christopher J. y Geert Reuten (1998). *The Circulation of Capital, Essays on Volume Two of Marx's Capital*, editado por C. J. Arthur y G. Reuten. Houndmills: Macmillan Press LTD.
- BADIOU, Alain (2010). "La idea de comunismo". En *Sobre la idea de comunismo*, compilado por Analía Hounie. Buenos Aires: Paidós.
- BADIOU, Alain (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.
- BERARDI, Franco (2015). *La fábrica de la infelicidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- BORÓN, Atilio, Javier Amadeo y Sabrina González (2006). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- BRAIDOTTI, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- BUTLER, Judith (2008). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- COLLETTI, Lucio (1977). *El marxismo y Hegel*. Ciudad de México: Grijalbo.
- DELEUZE, Gilles (1990). "¿Qué es un dispositivo?" En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- DELEUZE, Gilles (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DERRIDA, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- DUSSEL, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- FEDERICI, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- FIRESTONE, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.
- Fumagalli, Andrea (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid: Traficante de Sueños.
- GAINZA, Mariana, Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar (2016). *Teoría política crítica*. Buenos Aires: Teseo.
- GARCÍA Cotarelo, Ramón (1978). "La crisis del marxismo (I)". *Revista de Estudios Políticos* 5: 1-23.
- GUATTARI, Félix (2004). *Plan sobre el planeta*. Madrid: Traficante de Sueños.

- GUILLAUMIN, Colette, Paola Tablet y Nicole Claude Mathieu (2005). *El patriarcado al desnudo*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- HARVEY, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- HARVEY, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: Editorial del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2011). *Ciencia de la lógica*, vol. I, traducido por Félix Duque. Madrid: Abada.
- JAMESON, Fredric (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- JAMESON, Fredric (2012). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- JAPPE, Anselm (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- 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 *Marxism and the Critique of Value*, compilado por Neil Arsen. Chicago: Macmillan.
- LACLAU, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LANDER, Edgardo (2006). "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo". En *La teoría marxista hoy*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (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* 1: 3-17.
- MARAZZI, Christian (1999). *Il posto dei calzini*. Turín: Bolatti Boringhieri.
- MARAZZI, Christian (2002). *Capitale e linguaggio. Della New Economy all'economia di guerra*. Roma: Derive Approdi.
- MARX, Karl (1973). *Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1982). *Introducción general a la crítica a la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1983). *La miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Cartago.
- MARX, Karl (1984). *Manuscritos de 1844*. Buenos Aires: Cartago.
- MARX, Karl (1989). "Prefacio" a la *Contribución a la crítica a la economía política*. Santiago de Chile: Progreso.
- MARX, Karl (2002a). *El capital*, tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARX, Karl (2002b). *El capital*, tomos II y III. Buenos Aires: Cartago.
- MARX, Karl (2003a). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- MARX, Karl (2003b) [1852]. *El dieciocho Brumario de Luís Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- MARX, Karl (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Nuestra América.
- MORENO, Nahuel (1990). *Actualización del programa de transición*. Buenos Aires: Antídoto.
- MURRAY, Patrick (1988). *Marx's Theory of Scientific Knowledge*. Atlantic Highlands, Nueva Jersey: Humanities Press.
- NEGRI, Antonio (1979). *Marx más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*. Madrid: Akal.
- NEGRI, Antonio (1992). *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós.

- NEGRI, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- NEGRI, Antonio (2002). *Crisis de la política*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- NEGRI, Antonio (2004). *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona: Paidós, col. Estado y Sociedad.
- NEGRI, Antonio y Michael Hardt (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- NEGRI, Antonio y Michael Hardt (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate.
- NEGRI, Antonio y Michael Hardt (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). [Universidad de Chicago Cambridge University Press, 1993]. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- RANCIÈRE, Jacques (2006). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: 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. Houndmills: Macmillan Press LTD.
- ROBLES Báez, Mario (2014). *Dialéctica y capital*. Buenos Aires: Biblioteca Militante-Arte y Filosofía.
- ROLNIK, Suely (2005). "Geopolítica del rufián". En *Micropolítica. Cartografía del deseo*, editado por Félix Guattari y Suely Rolnik. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SACRISTÁN, Manuel (1984). *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona: Icaria.
- SAZBÓN, José (2002). *Historia y representación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

VIRNO, Paolo (2003). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Traficante de Sueños.

ŽIŽEK, Slavoj (2011). "Preface: Hegel's Century". En *Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectic*, editado por Slavoj Žižek, Clayton Crockett y Creston Davis. Nueva York: Columbia University Press.