



# Marxismo en el presente

## Mapa de los conceptos para pensar el cambio

FABRIZIO CAPOCCETTI, DIEGO MELEGARI<sup>1</sup>  
Investigadores, Centro Studi Movimenti (Parma)

### RESUMEN

El ensayo se propone dibujar un mapa, necesariamente parcial, de algunas obras y autores que contribuyen a definir la imagen contemporánea del marxismo y el posmarxismo. Un mapa organizado a partir de palabras clave como capitalismo (David Harvey, Jacques Bidet, Gianfranco La Grassa, Robert Kurz), clase (Domenico Losurdo, Ernesto Laclau, Etienne Balibar), ideología (Slavoj Žižek, Pierre Macherey, Frederic Jameson), dialéctica (Roberto Finelli, Costanzo Preve, Antonio Negri), Estado y política (Alain Badiou, Sylvain Lazarus, Christian Laval, Mario Tronti). Una serie de posiciones muy distintas, a las que los autores proponen algunas problemáticas transversales: la grandeza y los límites del encuentro con el pensamiento post-estructuralista; la dificultad de derivar de la crítica al capitalismo la afirmación de un “nuevo orden”, que sepa dirigirse a sus víctimas; el fin de la unión entre lo que de fértil hay en el marxismo y la cultura de la izquierda posmoderna; la diferencia entre la práctica teórica y las formas del antagonismo en el horizonte neoliberal contemporáneo, con la reaparición de nociones olvidadas demasiado rápidamente como “pueblo”, “nación” o “identidad”.

**Palabras clave:** Marxismo; dialéctica; ideología; clase; capitalismo; Estado; neoliberalismo; post-estructuralismo

### ABSTRACT

The essay aims to draw a map, necessarily partial, of some works and some authors that contribute to define the contemporary image of Marxism and post-Marxism. A map organized from key words such as capitalism (David Harvey, Jacques Bidet, Gianfranco La Grassa, Robert Kurz), class (Domenico Losurdo, Ernesto Laclau, Etienne Balibar), ideology (Slavoj Žižek, Pierre Macherey, Frederic Jameson), dialectic (Roberto Finelli, Costanzo Preve, Antonio Negri), State and politics (Alain Badiou, Sylvain Lazarus, Christian Laval, Mario Tronti).

A series of very different positions, to which the authors propose some cross-cutting issues: the greatness and limits of the encounter with post-structuralist thought; the difficulty of deriving from the criticism of capitalism the affirmation of a "new order" that can speak to its

---

<sup>1</sup> Las voces “dialéctica y emancipación” e “ideología” han sido escritas por Fabrizio Capocchetti, las de “capital”, “lucha de clases” y “Estado/política” por Diego Melegari. La introducción y las conclusiones, así como el enfoque general de la contribución, deben entenderse como fruto de la colaboración entre los dos autores.

victims; the end of the union between what is fertile in Marxism and the culture of the post-modern left; the difference between the theoretical practice and the forms of antagonism in the contemporary neoliberal horizon, with the reappearance of notions too quickly forgotten as "people", "nation" or "identity".

**Keywords:** Marxism; Dialectics; Ideology; Class; Capitalism; State; Neoliberalism; Post-structuralism

## RESUM

L'assaig es proposa dibuixar un mapa, necessàriament parcial, d'algunes obres i autors que contribueixen a definir la imatge contemporània del marxisme i el posmarxisme. Un mapa organitzat a partir de paraules clau com capitalisme (David Harvey, Jacques Bidet, Gianfranco La Grassa, Robert Kurz), classe (Domenico Losurdo, Ernesto Laclau, Etienne Balibar), ideologia (Slavoj Žižek, Pierre Macherey, Frederic Jameson), dialèctica (Roberto Finelli, Costanzo Preve, Antonio Negri), Estat i política (Alain Badiou, Sylvain Lazarus, Christian Laval, Mario Tronti). Una sèrie de posicions molt diferents, a les quals els autors proposen algunes problemàtiques transversals: la grandesa i els límits de la trobada amb el pensament post-estructuralista; la dificultat de derivar de la crítica al capitalisme l'afirmació d'un "nou ordre", que sàpiga dirigir-se a les seves víctimes; la fi de la unió entre el que de fèrtil hi ha al marxisme i la cultura de l'esquerra postmoderna; la diferència entre la pràctica teòrica i les formes de l'antagonisme a l'horitzó neoliberal contemporani, amb la reaparició de nocions oblidades massa ràpidament com "poble", "nació" o "identitat".

**Paraules clau:** Marxisme; dialèctica; ideologia; classe; capitalisme; estat; neoliberalisme; post-estructuralisme

En el 1977 Franco Fortini utilizó una frase de Hölderlin para describir la condición de los términos fundamentales del marxismo en la contemporaneidad: «Sus miembros yacen divididos y la arena bebe su sangre»<sup>2</sup>. Cuanto de vital había en las nociones de “producción”, “política”, “libertad”, que habían caracterizado la síntesis marxista, continuaba, entonces, a brotar de su cuerpo lacerado, pero fecundaba una tierra entonces ya convertida en extraña, probablemente enemiga. No obstante, después de que “el fin capitalista de la historia” llamado a falsificar definitivamente el marxismo ha sido, a su vez, falsificado por una crisis económica de gravedad en muchos aspectos comparable a la de 1929, desde el resquebrajamiento de una “globalización” presentada como ineluctable durante años, e incluso por el surgimiento de una tensión cada vez más marcada entre capitalismo y democracia, el arsenal analítico marxista ha parecido regresar de manera indispensable. Con esto, aun así, no se puede decir que la unidad precedente se haya restablecido: marxismo y posmarxismo (¿aunque a falta de esa síntesis, qué marxismo puede, hoy, no llamarse “post”?) parecen, precisamente, formas de la crítica, necesaria, vital, pero en la que cuesta encontrar una *koiné* teórico-política, por no mencionar la posibilidad de expresar, en el pensamiento, «el movimiento real que abole el estado de cosas presentes». Es posible, en cambio, hallar elementos críticos de continuidad justo donde a menudo se ha visto un punto de ruptura entre marxismo y posmarxismo y donde, hoy, parece dibujarse una línea divisoria entre dos enfoques, aunque

<sup>2</sup> Fortini, 1977: 171

estos sean heterogéneos. Por un lado, a la enseñanza originaria marxiana o marxista, para la cual sería necesario, además de posible, encontrar el punto de ruptura y de derribo del capitalismo moviendo desde el interior de sus relaciones de producción, se ha sustituido un estilo de pensamiento que querría responder a un poder reticular, cada vez más capilar e individualizante, en un plano de inmanencia absoluta, desligado de cualquier residuo dualista. Del otro lado, no han faltado críticas concisas por una parte del marxismo rediseñado por una relación diferente con la modernidad –entendida como proyecto inconcluso y que hay que hacer cumplir– y que no quiere renunciar a perspectivas de emancipación.

El ensayo propuesto traza un mapa, necesariamente parcial, de algunas obras y de algunos autores que contribuyen a definir la imagen contemporánea de una constelación de pensamiento, un mapa organizado a partir de palabras-clave de algún modo clásicas: dialéctica, emancipación, capital, lucha de clases, Estado, política, ideología. Se trata de un cuadro, evidentemente, no exhaustivo, trazado excluyendo, con una cierta dosis de simplificación, contribuciones aun así importantes, relacionadas a diferentes ámbitos disciplinarios (economía, sociología, historiografía, antropología, etc.) o representativos de la confluencia entre la herencia marxista y otras tendencias del pensamiento crítico (ecología radical, feminismo, estudios poscoloniales, etc.). Al mismo tiempo se ha valorado no dar excesivo peso al hecho que las posiciones examinadas se definan como “marxistas”, “posmarxistas” o simplemente deudoras de la referencia a Marx. Lo que se ha intentado hacer es, en cambio, centrarnos en la curvatura propiamente filosófica, o sea leerlas desde el punto de vista de la reelaboración de formas conceptuales que fueron constitutivas del “marxismo” y que, viceversa, hoy permiten interrogarse sobre el estatuto y sobre su posibilidad como pensamiento.

## Dialéctica y emancipación

La dialéctica asume un rol determinante en la elaboración teórica de tres pensadores muy distantes entre sí: por un lado, Antonio Negri, que en 2002 publica uno de sus libros más importantes y conocidos a nivel mundial, *Imperio*, escrito junto con Michael Hardt; por otro lado, dos pensadores, las posiciones de los cuales son tan diferentes cuanto parecidos aparecen los elementos de distancia del primero: Costanzo Preve, si bien desconocido por el gran público, es también autor de una vastísima producción filosófica, y Roberto Finelli, titular de Historia de la Filosofía, autor de dos importantes volúmenes sobre el «parricidio» que Marx habría cometido en perjuicio de Hegel<sup>3</sup>.

Mientras que Negri y el postoperaismo en general ven en la extinción de la ley del valor el elemento políticamente determinante del enfrentamiento social, que habitaría en el corazón de las relaciones de producción, y que llevaría irreme-

<sup>3</sup> Cfr. Finelli, 2004; Finelli, 2014

diablenamente el signo de la derrota del sistema capitalista a favor de la subjetividad revolucionaria, Preve sostiene que centrar el análisis únicamente en la teoría del valor, aún negándole validez, es una actitud profundamente economicista que no considera en modo dinámico a la totalidad del modo de producción capitalista, el funcionamiento del cual va más allá la mera extracción de plusvalía. Si para el operaismo el dispositivo teórico de la «composición de clase» encuentra la propia eficacia en la posibilidad de individualizar casi sociológicamente la carga antagonista de una subjetividad revolucionaria, inmediatamente ligada a las relaciones de producción, Preve encuentra en tal instrumento la involución hiperbólica de un error que implica al marxismo por entero; esto es, el de haber promovido una visión, no solo anti-filosófica, sino capitalo-céntrica, de la lucha por la emancipación. De la clásica doctrina que busca que el derrumbamiento del sistema capitalista sea posible y ausplicable solo al punto más alto de desarrollo de las relaciones de socialización, se llega, con Negri, a la teoría, tan opuesta como complementaria, de un comunismo siempre latente y preparado para manifestarse en la desobediencia de multitudes deseosas en el tiempo de la producción biopolítica del valor.

Se trata de un derrumbamiento de perspectiva que hace de la lucha de clases el motor *ontológico* del desarrollo capitalista. Las luchas proletarias, sostienen Negri y Hardt, «obligan al capital a reformar continuamente las relaciones de producción y a transformar las relaciones de dominio»<sup>4</sup>. No es ya el desarrollo capitalista el que determina el sujeto en condición de organizarse y cambiar de signo al desarrollo mismo, sino que son las luchas que organizan y determinan las diferentes figuras que el desarrollo capitalista asume. La dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción sufren una inversión que cambia su misma naturaleza. Se trata –afirma Finelli– de una pretensión que atañe a toda la llamada tradición operaista, o sea aquella de «sostener que a la constitución orgánica del capital se acompañe siempre automáticamente una composición política de clase», esto es, que «cada fase histórico-tecnológica del capitalismo pone en el ámbito de la necesidad un sujeto social alternativo y homogéneo, *excedente* con su fuerza de sujeto general y anticipador del futuro de las relaciones de poder dadas»<sup>5</sup>. Forzando no poco la concepción foucaultiana del poder reticular, Negri llega a afirmar la antecendencia de la resistencia respecto al poder mismo, dando lugar a una ontología que, no solo es producción del ser, sino inevitable construcción del común, en frente al cual el capitalismo sería obligado a transformarse y a cambiar de forma. *Más allá de Marx*<sup>6</sup>, y antes de Foucault, Negri reencuentra a Spinoza, «anomalía salvaje»<sup>7</sup> de la modernidad, símbolo de una nueva tradición materialista que transforma el comunismo de un «movimiento real que abole el estado de cosas presente»<sup>8</sup>, en un elemento de comportamiento, la presencia del cual está garantizada ontológi-

<sup>4</sup> Hardt, Negri, 2003: 199-200

<sup>5</sup> Finelli, 2005: 22-23

<sup>6</sup> Cfr. Negri, 1998

<sup>7</sup> *Ibidem*

<sup>8</sup> Marx, Engels, 1972: 24-25

camente por una práctica colectiva votada espontáneamente a la insubordinación y a la construcción del «común». La racionalidad spinoziana remite, según Negri, a una metafísica que es una «ontología constitutiva», basada en la «espontaneidad de las necesidades» y «organizada por la imaginación colectiva»<sup>9</sup>. En la filosofía de Spinoza habita una dialéctica que «no es forma conclusiva del pensar»<sup>10</sup>, sino articulación de la base ontológica, determinación de la existencia y de la potencia, una dialéctica que se mueve sobre el terreno constitutivo del ser, pero que por eso mismo, de hecho, desaparece. Si en la era disciplinar –explica Negri– era el sabotaje el que representaba la forma más eficaz de resistencia, en la era del control imperial, en la que «la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no se desarrollan más en un lugar determinado»<sup>11</sup>, las batallas «pueden ser ganadas [en cambio] con la sustracción y la deserción»<sup>12</sup>. Y si la deserción «no tiene lugar», siendo «la evacuación de los lugares de poder»<sup>13</sup> (), se trata, entonces, de efectuar «el éxodo antropológico [...] la invención concreta de un primer lugar *nuevo en el no-lugar*»<sup>14</sup>. La «voluntad de estar en contra» requiere de un cuerpo «definitivamente incapaz de someterse al mando», pues «incapaz de adaptación familiar», que sea «refractario a la disciplina de fábrica, a las regulaciones de la vida sexual standard y así todo» (ibídem). Según Preve, la afirmación antropológica de Negri sobre el fin de la diferencia entre animales, hombres y organismos cibernéticos es «un 100% la transcripción subversiva y anarcoide del sustento capitalista de manipulación genética integral de la humanidad, de modo que la misma reproducción integral de la vida se convierta totalmente homogénea en la forma de la mercancía»<sup>15</sup>.

El capitalo-centrismo de Negri pospone la contradicción capital-trabajo al interior de una concepción de la inmanencia privada de mediaciones y relaciones dialécticas, y en la cual el espacio social –como destaca Preve– continúa siendo siempre dividido rigurosamente en solo dos polos (primero obreros y Capital<sup>16</sup>, luego multitud e Imperio), quedando el capital como «un único sujeto unificado que planifica la propia reproducción», antes que «un espacio conflictual de un conjunto de diferentes capitales, en lucha recíproca»<sup>17</sup>. El común esquema bipolar de dos clases que continúa funcionando, aunque, en el interior de una concepción unívoca y productiva del ser, en el cual no es la sustancia la que se hace hegelianamente sujeto, sino que es la subjetividad dispersa y plural llamada multitud que se hace constitutiva mediante una praxis colectiva teleológicamente dirigida a la producción del «común».

---

<sup>9</sup> Negri, 1998: 29

<sup>10</sup> Ibídem

<sup>11</sup> Negri, 2003: 200

<sup>12</sup> Ibídem.: 203

<sup>13</sup> ibídem

<sup>14</sup> Negri, 2003: 206

<sup>15</sup> Preve, 2003: 109

<sup>16</sup> Cfr. Tronti, 2006

<sup>17</sup> Preve, 2003: 112

La que debería ser descartada a priori es justamente la vía indicada por Finelli, según el cual se debería encontrar el modo de «replantear» y concebir el nexo entre «una individuación con un alto interés de personalización» y «una socialización con un alto interés de igualdad y paridad de oportunidades»<sup>18</sup>; o sea el modo de «conciliar» la exigencia del individuo de diferenciarse de los demás y afirmar la individualidad y la «irrepetibilidad» de la propia existencia con «la imprescindibilidad» de una igualdad, que luchando contra la «diferencia del privilegio» y las «asimetrías de la explotación», vuelva concreta justamente la posibilidad de la «diferencia individualiva»<sup>19</sup>. Para hacerlo es necesario un proyecto que sepa pensar y ejecutar concretamente la «convivencia activa y convergente»<sup>20</sup> de la ética hegeliana del reconocimiento y de la praxis autorreflexiva de matriz gramsciana. Mientras Preve se limita a arrojar luz sobre el efectivo rol de la «libre individualidad integral»<sup>21</sup> entendida como fin y, al mismo tiempo, motor de la sociedad comunista, Finelli problematiza la cuestión, recurriendo a la «ciencia de la psique»<sup>22</sup>, mostrando el valor para un renovado análisis filosófico del sujeto moderno. Finelli valoriza la perspectiva antropológica del psicoanálisis, atribuyéndole el mérito de haber redefinido el concepto moderno de libertad, asignándole no solo «una latitud lo más amplia de ausencia de impedimentos externos», sino también «una longitud, lo más profunda posible, de ausencia de impedimentos internos»<sup>23</sup>.

La libertad –explica Finelli– está constituida por un eje vertical sin el cual ella «no toma cuerpo» mientras que el eje horizontal de su realización se hace «vector sólo de formas simbióticas, colectivas e indiferenciadas de identificación» (ibídem). La subjetividad es el éxito de un proceso de construcción relacional al que la política tiene el deber de participar. A los engaños del espontaneísmo, «por más o menos operaísta que sea»<sup>24</sup>, es necesario responder, según el filósofo romano, anteponiendo el nudo ineludible y firme representado por la cuestión de cómo un sujeto puede «devenir sí mismo», mediando las formas inmediatas de la propia conciencia y de la propia instancia de libertad<sup>25</sup>. Según Finelli, para el cual solo el marxismo de la abstracción está capacitado para confrontarse con la naturaleza «abstracto-fantasmal»<sup>26</sup> del proceso capitalista en la época de la globalización y de la posmodernidad, no es al Marx de los *Grundrisse*<sup>27</sup> al que hay que mirar, sino

<sup>18</sup> Finelli, 2005: 18

<sup>19</sup> Ibídem

<sup>20</sup> Finelli, 2005: 19

<sup>21</sup> Cfr. Preve, 2010

<sup>22</sup> Finelli, 2005: 20

<sup>23</sup> Finelli, 2005: 21

<sup>24</sup> Ibídem.: 28

<sup>25</sup> Finelli se refiere al significado de la expresión «*werden zu sich*».

<sup>26</sup> Finelli, 2005: 32

<sup>27</sup> Negri propone una lectura de los *Grundrisse* de Marx como de un texto «que apoya la subjetividad revolucionaria», distinto del *Capital* que, con la objetivación de las categorías, bloquearía la acción (Negri, 1998: 23)



más bien a la lección no del todo explícita del *Capital*, que impone el abandono tanto de la antropología revolucionaria, «hecha de presuposiciones humanistas y organicistas», como del materialismo histórico, basado en el dogma de la primacía de la economía «en cada fase de la historia y de la sociedad humana»<sup>28</sup>. Para Finelli la posmodernidad confirma la intuición económica de fondo que Marx tuvo del Capital como sujeto impersonal y no-antropomorfo de la sociedad contemporánea, que, si bien es capaz de modelar cada forma de vida social e individual justamente a causa de su naturaleza de riqueza «abstracta» y «no-material»<sup>29</sup>, el proceso de socialización que comporta tiende, exactamente, a sustraerse a la percepción y a la evidencia inmediata. Definiendo un mito del intelecto general que unificaría a los productores con la fuerza de una ciencia y una técnica imaginadas como neutras, antes que articuladas por el nexo de valorización y por una inevitable potencia disgregadora, Finelli resalta cómo, antes que proclamar el inminente «fin del trabajo»<sup>30</sup>, es necesario volver a la colonización de las conciencias, el verdadero canal por el cual pasa la intensificación del proceso de producción del capital.

## Capital

Para comprender el horizonte general de la discusión actual sobre los conceptos, obviamente no superponibles, de “capital”, “de modo de producción capitalista” o de “capitalismo”, un fragmento de los *Grundrisse* puede ofrecer, más allá de la relevancia o menos de este texto en la reflexión de los autores presentados, una perspectiva útil para seleccionar paralelismos y puntos de contraste. Escribe Marx: «Del hecho que el capital pone cada uno de estos límites [la referencia a las particularidades locales, en concreto “nacionales”, y a la “idolatría de la naturaleza”; *nota de quien escribe*] como obstáculo y entonces *idealmente* lo ha superado, no se deriva en ningún modo de ello que lo haya superado *realmente*, y puesto que cada uno de estos obstáculos contradice su destinación, su producción se mueve entre contradicciones constantemente superadas pero por tanto, constantemente presentes»<sup>31</sup>. Se puede afirmar que, en particular después de la crisis de 2008, gran parte de la reflexión contemporánea se ha jugado no solo en la relación entre la lógica del capital y la heterogeneidad histórica y natural sobre la cual se encuentra articulada, aun habiéndola “idealmente” superado<sup>32</sup>, sino también sobre la naturaleza de un sistema capitalista aparentemente indiscutido, aun habiendo encontrado el propio límite interno o, por

<sup>28</sup> Finelli, 2005: 32

<sup>29</sup> Ibidem

<sup>30</sup> «No se da en Marx ningún concepto de trabajo que no sea aquel del trabajo asalariado, de trabajo socialmente necesario a la reproducción del capital, entonces ningún concepto de trabajo que restaurar, liberar, sublimar, sino que solo un concepto y una realidad del trabajo que suprimir» Negri, 1998: 26

<sup>31</sup> Marx, 2012: 367

<sup>32</sup> Para quién quiera seguir esta línea de debate es útil señalar el enfrentamiento crítico entre marxismo y estudios poscoloniales, cfr. Chakrabarty, 2000; Chibber, 2013

el contrario, sobre cómo los presuntos topes a la lógica capitalista funcionan, al mismo tiempo, como condiciones ideológicas, antropológicas y políticas de su reproducción.

Por lo que hace a la primera parte del problema podemos referirnos con alguna utilidad a la así llamada escuela de la “crítica del valor”, en particular al grupo que se constituyó en torno a la revista alemana *Krisis*<sup>33</sup>. Anselm Jappe ha sintetizado eficazmente las premisas de este movimiento refiriéndose a la distinción, propuesta por Robert Kurz, entre un «Marx exotérico», teórico de la modernización, «disidente del liberalismo político», profeta de una sociedad industrial puesta bajo la guía del proletariado en tanto que representante del “trabajo”; y un «Marx esotérico», crítico “negativo” de la forma social del valor<sup>34</sup> entendida como «principio de *síntesis social*» de la modernidad capitalista<sup>35</sup> su «sujeto automático», respecto al cual los diferentes sujetos no aparecen más que como meros ejecutores, “funcionarios”<sup>36</sup>. Fundamentalmente es, en este sentido, la referencia a los estudios de Moishe Postone, en particular a *Time, Labor and Social Domination* (1993). Postone, de hecho, no solo ha aclarado el significado específicamente histórico de la categoría “trabajo” como principio de síntesis social en Marx («si el trabajo como tal *no* constituye la sociedad en sí, el trabajo bajo el capitalismo constituye *justamente* esta sociedad»<sup>37</sup>); sino que, por ejemplo gracias al concepto de “tiempo abstracto”<sup>38</sup>, también ha mostrado que los instrumentos de la crítica marxiana de la economía política pueden ser leídos como «categorías de una etnografía crítica de la sociedad capitalista», o bien como formas al mismo tiempo “objetivas” y “subjetivas” de la práctica social<sup>39</sup>. Esto significa asimismo proponer no «una crítica del capitalismo *hecha desde el punto de vista* del trabajo», sino una «crítica *del* trabajo en el capitalismo»<sup>40</sup>, el que implica que la misma lucha de clases deba ser interpretada como un simple «momento de la dinámica totalizante, continua, de la sociedad capitalista», desde la cual sería imposible derivar una diferente y mejor configuración social<sup>41</sup>. Del mismo modo, según estos autores la lógica de la valorización es socavada por una «negación determinada», por no ser coincidente con alguna estructura o grupo social dado<sup>42</sup> y derivable, en cambio, de la contradicción entre capaci-

<sup>33</sup> Para una breve reconstrucción histórica de este movimiento, cfr. Jappe, 2014: 25-37; para una visión panorámica, cfr. la entrevista a R. Kurz y Ernst Lohoff, en J. Nascimento, 2014: 33-71

<sup>34</sup> Jappe, 2017a: 54-55

<sup>35</sup> Jappe, 2017b: 18

<sup>36</sup> *Ibíd.*: 24

<sup>37</sup> Postone, 2003: 235

<sup>38</sup> Postone, 2003: 318. Vale la pena poner de relieve que, desde una perspectiva que interprete el capitalismo también como «régimen ecológico», es posible hablar asimismo de una «naturaleza social abstracta» (J.W. Moore, 2017)

<sup>39</sup> Postone, 2003: 36-37, 64

<sup>40</sup> *Ibíd.*: 19

<sup>41</sup> *Ibíd.*: 476; también Jappe, 2017a: 112

<sup>42</sup> Postone, 2003: 528



dad, saberes sociales, y su mediación a través del trabajo<sup>43</sup>, o, en el lenguaje de Jappe, de la contradicción entre contenido concreto y forma valor (la cual, pero, lejos de depender de la mera decisión política de los grupos dominantes, como pareciera suceder en Negri, continúa valiendo como “fetiche”<sup>44</sup>). De aquí un estado de crisis que, desde los años setenta y a través de la financiarización y el neoliberalismo, habría simplemente asumido formas progresivamente más evidentes, profundizando en una crisis ecológica y en una “ruptura antropológica”, esto es, en una suerte de regresión narcisista generalizada<sup>45</sup> respecto a la cual sería ilusorio buscar soluciones dentro de la “democracia” y en general en la “política”<sup>46</sup>.

El tema de las condiciones políticas del capitalismo es afrontado por un filósofo como Jacques Bidet, no, sin embargo, bajo la égida de una problemática de “límites”<sup>47</sup>, sino a través de la individuación de una “metaestructura”, ya en el inicio siendo económica y política, que funcionaría como “transcendente histórico” de diferentes estructuras sociales de la modernidad. Según Bidet, el análisis marxiano de las mercancías implicaría una teoría de la *producción mercantil* (no necesariamente capitalista), caracterizada por la reciprocidad de las relaciones entre productores independientes y la presencia de un Estado implicado en ella como «dueño, y eventualmente manipulador, de la moneda»<sup>48</sup>. Entre el mercado y el capitalismo no habría, pues, transición dialéctica, sino más bien ruptura<sup>49</sup>, siendo el primero una polaridad interna a una de las caras de la “metaestructura” moderna, la cual postularía la igualdad, la racionalidad y la libertad de los sujetos<sup>50</sup>, y que la estructura capitalista, en tanto que relación de explotación y dominio, actualizaría y, al mismo tiempo, tumbaría, aun teniéndose que remitir a ella<sup>51</sup>. En el plano metaestructural, de hecho, tendríamos una cara “razonable”, articulada en la co-implicación o co-originariedad de autonomía personal y pública, “contractualidad interindividual” y “contractualidad central”<sup>52</sup>, y una cara “racional”, a su vez dividida en los polos del “mercado” y de la “organización”, dos modos de coordinación del trabajo co-imbricados y que Marx habría, de al-

<sup>43</sup> *Ibíd.*: 447

<sup>44</sup> *cfr.* Jappe, 2017a: 150

<sup>45</sup> *Ibíd.*: 224-225

<sup>46</sup> *cfr.* Jappe, 2017a: 166; Kurz, 2016: 39-49

<sup>47</sup> Una investigación profunda de esta problemática debería afrontar también el modo con el que el geógrafo David Harvey ha tematizado la relación entre capital como “flujo”, necesitado de reestructurar y destruir constantemente el espacio (Harvey, 1982) y a implicar esferas de actividad deshomogéneas (Harvey, 2011), o también las reflexiones del sociólogo Wolfgang Streeck sobre la estructura institucional a través de la cual el capitalismo ha llegado a “ganar tiempo” respecto de la propia crisis (Streeck, 2013) y sobre su probable final en la forma de una sociedad «de-institucionalizada o sub-institucionalizada», esto es, con las palabras de Gramsci, de un largo «interregno en el cual comienzan a existir fenómenos patológicos de todo tipo» (Streeck, 2016: 14, 36)

<sup>48</sup> Bidet, 2010: 87

<sup>49</sup> *Ibíd.*: 101-102

<sup>50</sup> *Ibíd.*: 160-161

<sup>51</sup> *Ibíd.*: 113

<sup>52</sup> *Ibíd.*: 157

gún modo identificado (aún tendiendo a transformar el polo organizativo de la cooperación en elemento teleológico-dialéctico de autosuperación del capitalismo<sup>53</sup>. A partir de la imbricación de las dos grandes “mediaciones”, mercado y organización, también la clase privilegiada se dividiría en dos polos: el del poder-capital y el del poder-saber (de aquí la referencia tanto a Marx como a Foucault<sup>54</sup>, que, junto a la «clase fundamental o popular», constituirían, según Bidet, un «tríptico antagónico»<sup>55</sup>. El «régimen de hegemonía» neoliberal puede ser definido, según estas premisas, en los términos de una alianza entre capitalistas y competentes en relación antagonista con la clase popular, en el contexto de un «Estado-mundo de clase» en proceso de formación<sup>56</sup> y articulado al viejo Sistema-mundo, caracterizado por las tensiones entre las singularidades estatales y geopolíticas<sup>57</sup>. Se trata, para Bidet, de un cuadro en el cual, por un lado, el impacto global de luchas locales y nacionales muestra «la intersección entre la suerte del pueblo y el devenir de los pueblos»<sup>58</sup>; por el otro permanece un «axioma estratégico de la emancipación de clase», cuyo principio metaestructural permanece invariado: «Si el pueblo –el pueblo ordinario de los no privilegiados– quiere romper el dominio de clase, debe unirse para hegemonizar los competentes y así marginalizar a los capitalistas»<sup>59</sup>.

La distinción entre “dirección técnica” y “dirección estratégica”, resultado de un desplazamiento perspectivo de la fábrica a la empresa (potencialmente englobando más unidades productivas) es, en cambio, uno de los éxitos más importantes de la búsqueda de Gianfranco La Grassa<sup>60</sup>. Desde este punto de vista los aparatos empresariales, persiguiendo una «*política* de dirección de un conflicto por la preeminencia»<sup>61</sup>, son llamados a encarnar una racionalidad estratégica, a la cual están subordinadas la mera racionalidad técnica y de maximización del provecho. Por otro lado la racionalidad estratégica en vistas del conflicto no sólo permea, según La Grassa, todo el espacio social (aún en la necesaria distinción metodológica entre esfera económica, esfera política en sentido estrecho y esfera ideológica<sup>62</sup>), sino que se revela dominante en toda forma social, aunque si que, únicamente en el capitalismo, penetra en la esfera de la producción, promoviendo el desarrollo<sup>63</sup>. Se puede, en este punto, registrar toda la radicalidad del replanteamiento lagrassiano de las categorías marxistas:

<sup>53</sup> Cfr. Bidet, 2010: 125, 147

<sup>54</sup> Bidet, 2014

<sup>55</sup> Bidet, 2016: 42

<sup>56</sup> *Ibíd.*: 83

<sup>57</sup> *Ibíd.*: 41, 102

<sup>58</sup> Bidet, 2016: 163 «La ciudadanía mundial se da de antemano y esencialmente en una ciudadanía nacional. Esa es local –universal o no es», en Bidet, 2016: 161

<sup>59</sup> Bidet, 2016: 163

<sup>60</sup> La Grassa, 1996: 89-90. Para una reconstrucción completa del recorrido de La Grassa, cfr. Zygulski, 2016

<sup>61</sup> La Grassa, 2005: 48

<sup>62</sup> cfr. La Grassa, 2013: 70

<sup>63</sup> La Grassa, 2005: 74

«El capitalismo no es, en su esencia, un modo de producción estructurado en base a la relación decisiva entre propiedad capitalista de los medios de producción y la fuerza de trabajo asalariada; esto es una forma históricamente determinada del conflicto por la supremacía entre grupos dominantes, conducido no solo a la esfera pública y en la ideología como en otros tipos de sociedad sino, con modalidades del todo específicas, a la economía allí donde ello es causa del particular dinamismo productivo (y técnico-científico) de la actual sociedad. El conflicto en cuestión es, sin embargo, conducido en base a estrategias (racionales) y representa *una política*; desarrollada en la esfera económica, aunque siempre una política»<sup>64</sup>

No por casualidad el *incipit* del *Manifiesto del Partido Comunista* fue traducido significativamente por La Grassa en estos términos: «La historia de las sociedades que han existido hasta ahora es la historia de los conflictos entre dominantes»<sup>65</sup>.

Al recorrer el campo problemático abierto por la relación entre “condiciones” y “límites” del proceso de valorización capitalista hemos, pues, pasado de la hipótesis de crisis terminal del capitalismo a lecturas en términos de “régimen de hegemonía” o de relativos “campos de estabilidad”, sobre el fondo de un constante “desequilibrio”<sup>66</sup>, de “críticas de la política” a formas de politización cuasi integral del concepto mismo de “capitalismo”. Aun así, parece que es compartida la tendencia a «disociar el problema de la transición hacia una sociedad sin explotación o de la ruptura con el capitalismo, del de los límites del modo de producción capitalista»<sup>67</sup>. Una tendencia que pone directamente en causa la inestable teoría de la subjetividad histórica que, en el marxismo, ha tomado el nombre de “lucha de clases”.

## Lucha de clases

La reflexión marxista y posmarxista contemporáneas sobre la noción de “lucha de clases” (o, mejor, de “luchas de clases”) se plantea exactamente bajo el aspecto de una creciente dificultad a la hora de identificar la “clase sociológica”, elemento interno, en cuanto fuerza de trabajo, con el movimiento de reproducción del modo de producción capitalista<sup>68</sup>, y la “clase política”, no solo expresión del antagonismo fundamental de la sociedad capitalista, sino subjetividad continuamente deconstruida y recompuesta sobre la base de lógicas esencialmente estratégicas. Por un lado, se puede casi decir que parte del debate actual parece recoger y enfatizar (la mayoría de las veces rechazando, sin embargo, la matriz dialéctica<sup>69</sup>) justamente aquella disolución de hecho de todas las clases que, de alguna manera, se concen-

<sup>64</sup> La Grassa, 2005: 132

<sup>65</sup> *Ibid.*: 15

<sup>66</sup> La Grassa, 2016

<sup>67</sup> Balibar, 1991: 191

<sup>68</sup> Estamos obligados a no profundizar, en este texto, en importantes investigaciones que han permitido redefinir la valencia sociológica del término “clase”, desde el punto de vista de diferentes tipos de dotación, en términos de propiedad y de competencia; cfr. Wright, 1985.

<sup>69</sup> Para una reconstrucción que lo tenga en cuenta, cfr. Kouvelakis, 2010.

traba en el sujeto filosófico “proletariado”. Este acercamiento parece evidente en algunas formulaciones de Jacques Rancière a propósito de aquella que él define como «parte de los sin parte», «clase de aquellos que no cuentan, clase que no existe más que en la declaración misma a través de la cual se cuentan aquellos como los que no se cuentan», «sujeto de la injusticia»<sup>70</sup>.

Étienne Balibar, por el contrario, presta mayor atención al carácter antinómico de la “política proletaria”, históricamente resuelto por el marxismo en la idea misma de dialéctica, asumida como principio de inmanencia de la política en la economía y, en última instancia, de identidad entre la individualidad de la clase y el proyecto de transformación de todo lo existente (con, obviamente, toda la serie de rectificaciones y distorsiones pagadas para mantener esta identidad<sup>71</sup>). Queda el hecho que, si el proletariado mismo nace de la «transformación continua de masas (o de poblaciones) históricamente heterogéneas (marcadas por particularidades diferentes) en una clase obrera o en sucesivas configuraciones de la clase obrera, y correspondiente desarrollo de las formas de “masificación” propias de la situación de clase»<sup>72</sup>, entonces ello, al mismo tiempo “clase” y “masa”, no puede ser considerado como un sujeto dado, aun actuando «como sujeto»<sup>73</sup>. Esto comporta, entre otras cosas, la necesidad de «quitar al antagonismo la metáfora militar o religiosa de los dos campos», a pesar de continuar indagando cómo «las diversas dimensiones sociales de la ciudadanía van de la mano con la desigualdad colectiva en el campo del poder y de la decisión»<sup>74</sup>. Es, resumiendo, justamente en cuanto estructura universal que la lucha de clases «interfiere con la universalidad de otras estructuras» y, por tanto, con los antagonismos étnicos o de género y con promesas y contradicciones de la ciudadanía moderna: «Universalidad no significa unicidad»<sup>75</sup>.

A destacar, por el contrario, que el filósofo de origen argentino Ernesto Laclau está en las nociones de «frontera antagonística» y de construcción hegemónica del “pueblo”, «tentativa de dar un nombre» a la «plenitud ausente» de la comunidad<sup>76</sup> y, al mismo tiempo, «constitución ontológica del político en cuanto tal»<sup>77</sup>. En esta perspectiva también el conflicto de clase debería entenderse, antes que como una entre las diversas “universalidades” que se entrelazan en el campo social, como una particular articulación entre «universalidad de lo parcial» y «parcialidad de lo universal»<sup>78</sup>, articulación constitutiva de toda política popular. «Un significante como “obrero” por ejemplo, en tales configuraciones discursivas puede acabar teniendo un significado particularista y sectorial; mientras que en otros discursos –en el peronista quizá– puede convertirse en el nombre por antonomasia de “pue-

<sup>70</sup> Rancière, 2007: 56

<sup>71</sup> cfr. Balibar 1991: 176-17

<sup>72</sup> Balibar 1991: 174

<sup>73</sup> Balibar, 2001: 138

<sup>74</sup> Balibar 1991: 190. De aquí también la rica reflexión de Balibar sobre el concepto y los límites de la “ciudadanía”; para una síntesis, cfr. Balibar, 2012.

<sup>75</sup> Balibar, 1991: 192

<sup>76</sup> Laclau, 2008: 81

<sup>77</sup> *Ibíd.*: 63

<sup>78</sup> Laclau, 2008: 213

blo”»<sup>79</sup>. Si este razonamiento vale para referirse a la clase en cuanto contenido óntico particular de la función ontológica de división del espacio social<sup>80</sup> y para aquel que Laclau considera que es el necesario cumplimiento del paso, ya esbozado por Gramsci, de “clases” a “voluntades colectivas”<sup>81</sup>, lo incalculable, la ausencia de representación, la inestabilidad misma de las identidades dadas, o bien los trazos en distinto modo hasta ahora condensados en la idea de una “política proletaria”, se abren a una reflexión sobre la persistencia de una heterogeneidad radical, o bien de «algo que no tiene acceso a un espacio general de representación»<sup>82</sup>. En este sentido «el antagonismo presupone la heterogeneidad»<sup>83</sup>. hasta el punto que «cualquier tipo de marginado incluso en el caso extremo y puramente hipotético de una clase definida exclusivamente desde su posición en el interior de las relaciones de producción, tendrá que asumir alguna característica del subproletariado caso de querer transformarse en un sujeto antagonico»<sup>84</sup>.

Estas diversas modalidades de relativizar la relación entre lucha de clases y antagonismo son las lecturas que mantienen la idea de una irreductibilidad, si no centralidad, respecto de otras formas de conflicto, aun alejándose de todas las reducciones economicistas. En Slavoj Žižek por ejemplo, el antagonismo de clase no “sobredetermina”, en el sentido althusseriano, todos los otros antagonismos, sino, desde una “universalidad concreta” en sentido hegeliano; entrando en relación con ellos entra también en relación consigo mismo, redefiniendo a la vez el significado de todos los conflictos<sup>85</sup>. A diferencia de Rancière, pues, el eje fundamental de la argumentación de Žižek no es tanto la reapertura constante de la posibilidad de una política democrática no identificada con el estado de cosas existentes, sino la transformación de las relaciones de producción, el fin del capitalismo y la crítica a la misma democracia. En comparación con Laclau, en cambio, para Žižek la lucha de clases es eso que desde el principio estructura el campo en el cual se pueden desarrollar las únicas luchas por la hegemonía y, en consecuencia, la dislocación de las identidades dadas no asume la forma de la reivindicaciones de la totalidad como parte de una parcialidad, o bien, de la inestable articulación entre *plebs* y *populus*, si no a partir de una universalidad en si misma escindida. Siguiendo una matriz dialéctica muy diferente de la del pensador esloveno, también Domenico Losurdo ha mostrado, como ya en el *Manifiesto del Partido Comunista* el plural “luchas de clases” mostraba ya, «no la repetición de lo idéntico»<sup>86</sup>, sino una multiplicidad de configuraciones de las cuales pueden formar parte las luchas nacionales, las de la emancipación femenina, los mismos conflictos internacionales o, potencialmente, todas las formas de conflicto social. No solo la lucha de clases «no se presenta casi nunca en estado puro» sino que es «justamente esta falta de pureza que puede desembocar en una revolución social victoriosa»<sup>87</sup>. Según esta lectura, pues, las

<sup>79</sup> *Ibíd.*: 82

<sup>80</sup> *Ibíd.*: 67. Para profundizar, cfr. Marchart, 2007; Baldassari, Melegari, 2012

<sup>81</sup> *Ibíd.*: 235

<sup>82</sup> *Ibíd.*: 132

<sup>83</sup> *Ibíd.*: 142

<sup>84</sup> *Ibíd.*: 144

<sup>85</sup> Sobre esto, cfr. Dean, 2006: 58-59. Žižek, 2016: 77

<sup>86</sup> Losurdo, 2013: 19

<sup>87</sup> *Ibíd.*: 27

“luchas de clases” constituyen, «un *genus* que puede subsumir debajo de sí *species* muy diferentes»<sup>88</sup>.

Debemos, aun así, añadir rápidamente que esta categoría general para Losurdo es a la vez determinada por el identificarse con otra categoría, que orienta la valencia axiológica y política: «La teoría general del conflicto social es al mismo tiempo una teoría general de la lucha por el reconocimiento»<sup>89</sup>. En efecto, a través de los diferentes conflictos, todos legibles en términos de “luchas de clases”, se abre paso la progresiva desestructuración de las “cláusulas de exclusión” que, de vez en cuando, pisan la dignidad humana de algunos sujetos. Pero sobre todo, es el constituirse mismo de estos sujetos a través de la lucha<sup>90</sup>. Si la identificación entre “lucha de clases” y “lucha por el reconocimiento” permite aprehender el significado en el proceso histórico de construcción de las universalidades humanas y, para Losurdo (a diferencia de otros pensadores hasta aquí tratados), en la extensión y en la autenticación, más que en la deconstrucción, de conceptos fundamentales de la modernidad (libertad, soberanía, representación, etc.), esa misma identificación permite también jerarquizar las diferentes luchas por el reconocimiento. Por ejemplo en el caso en el cual «el reconocimiento de la autodeterminación de un pueblo refuerce el enemigo principal del movimiento de liberación de los pueblos oprimidos tomados en su completo»<sup>91</sup>.

## Estado y política

Identificada con el poder estatal, leído esencialmente como aparato funcional a la opresión de clase, o bien interpretada como “subjetividad práctica”, según el concepto de “revolución”, la política constituiría, según el filósofo Alain Badiou, un campo de irreductible tensión entre marxismo y comunismo, una vez que este último sea definido como «organización no estatal de la sociedad»<sup>92</sup>. Según un paradigma clásico, de hecho, «si hay política marxista, su objetivo es el fin de la política en general, de toda política»<sup>93</sup>.

Sin poder aquí resumir el pensamiento filosófico, articulado y complejo, de un autor como Badiou<sup>94</sup> comenzamos por decir que él considera, en cambio, la política como uno de los “procedimientos” (junto con la ciencia, en particular las

<sup>88</sup> *Ibíd.*: 53

<sup>89</sup> *Ibíd.*: 103

<sup>90</sup> *Ibidem*. Sobre este aspecto, cfr. Azzarà, 2011.

<sup>91</sup> Losurdo, 2013: 131. A título de ejemplo de esta dialéctica es la crítica que Losurdo mueve justo a Žižek tomado como punto extremo y paradójico de los límites de un “marxismo occidental” menguado de la falta de encuentro con las luchas anticoloniales y antiimperialistas; cfr. Losurdo, 2017: 146-152

<sup>92</sup> Badiou, 2016: 30

<sup>93</sup> *Ibíd.*: 26

<sup>94</sup> Entre los numerosos textos introductorios e interpretativos, señalamos, por la particular atención a los aspectos afrontados, Bosteels, 2009



matemáticas, el arte y el amor) entre los cuales puede emerger una verdad a partir de un evento inmanente a ellos y que constituyen las condiciones de la filosofía<sup>95</sup>. Ahora, si cada procedimiento de verdad se dirige potencialmente a todos, la política es, sin embargo, la única «que sea genérica, no solo en su resultado, sino también en la composición local de su sujeto»<sup>96</sup>. En este sentido cada evento político es ontológicamente “colectivo”. La política es, además, el único procedimiento de verdad que convoca ya a su punto de partida el infinito de una situación dada, o bien su falta estructural de cierre, la existencia en ella de una multiplicidad “no contada”: «Allí solamente (en la política) la deliberación sobre lo posible (y por eso sobre la infinitud de la situación) es el procedimiento mismo»<sup>97</sup>. Esencial en el razonamiento de Badiou es, pues, la relación entre la infinitud de la situación y su “estado”, en la dúplice acepción ontológica e histórica (es decir como poder estatal), desde el momento en que cada situación se da al mismo tiempo como “presentación” de sus elementos y “representación” de las partes o subconjuntos que la componen. Ahora bien, esta representación se encuentra siempre “en exceso”, en sí no medible, respecto de presentarse de la situación misma, con la consecuencia que uno de los signos de existencia de una política es precisamente el de «convocar la potencia del Estado», por ejemplo, en la forma de la represión, pero más en general en la asignación de una medida, en la interrupción del camino, de la indeterminación, de su potencia. «Llamaremos prescripción política a la fijación post-evenemencial de una medida fija de la potencia de Estado»<sup>98</sup>. Es sólo sobre la base de un acontecimiento político que permita esta prescripción que se hace posible una “máxima igualitaria”, en la cual es necesario trabajar localmente en el descarte abierto entre política y Estado (Badiou, cita la insurrección bolchevique de 1917 como indicativo de la debilidad del Estado y traspaso de algunas operaciones estatales a los soviets, y la elección maoísta de aislamiento de las ciudades con respecto al campo, como distancia respecto a una potencia estatal aún elevada) y cuya estructura formal es que todos “cuentan por uno”<sup>99</sup>. En el centro de este procedimiento se encuentra, entonces, el momento de la “organización”, o bien del discernimiento de los intereses inmediatamente presentes en una situación concreta, en vista de una transformación radical de la situación misma<sup>100</sup>. Esto significa inscribir en la situación un “punto de irreversibilidad” local, que distinga la política tanto desde el, aunque necesario, antagonismo, del mero explotar de la revuelta, como desde aquel «modo histórico de la política en exterioridad» que es el Estado<sup>101</sup>. «Es en la reunión que todo se juega. Puesto que es

<sup>95</sup> Entre las posibles remisiones, cfr. Badiou, 1996

<sup>96</sup> Badiou, 1998: 156

<sup>97</sup> *Ibíd.*: 157

<sup>98</sup> Badiou, 1998: 159

<sup>99</sup> *Ibíd.*: 166. Un proceso de este tipo se encuentra, por ejemplo, en el modo con el cual el grupo “pos-leninista” Organisation politique (1985-2007), de la cual Badiou ha sido, junto con el antropólogo Sylvain Lazarus, uno de los protagonistas que ha mirado a los movimientos de los *sans-papiers*; cfr. Nail, 2015: 109-130

<sup>100</sup> Badiou, 2016: 62

<sup>101</sup> Badiou, 1998: 36-37, 49. Sobre el concepto, tratado por Lazarus, de “modo histórico de la política”; cfr. Badiou, 1998: 56-57

allí que el marxismo existe como operación efectiva: un marxismo viviente, es una reunión bien conducida, esto es una reunión capaz de decidir»<sup>102</sup>.

De irreductibilidad de la política a la historia, o bien de lo que Badiou llama su «secuencialidad» y su «rareza»<sup>103</sup> habla también aquel que puede ser considerado, para Badiou iniciador del obrerismo italiano, y hoy, a continuación de una larga pertenencia al Partido Comunista Italiano, senador del actual neoliberal Partido Democrático: Mario Tronti<sup>104</sup>. «La gran política no tiene una historia, no hay una continuidad, no hay desarrollo, menos aún un progreso. Interviene, por ocasiones, por fracturas, por interrupciones, por vuelcos. Desde arriba o desde abajo: no es esta la distinción»<sup>105</sup>. Otro terreno de confrontación podría estar representado por la crítica a la democracia «organizadora principal del consenso» y régimen de la «opinión autoritaria», para Badiou<sup>106</sup>, e integral «despoliticación de la sociedad», nacida «de la reducción del hombre ciudadano al hombre burgués, de la subordinación de la persona libre al individuo social»<sup>107</sup>, según el «schmittiano» Tronti. Lo que caracteriza el pensamiento de Tronti sobre la política, sobre su crisis y su rol jugado en esa experiencia del siglo XX, es, sin embargo, sobre todo la relación con la modernidad. Por un lado, de hecho, «lo político y lo moderno nacen juntos»<sup>108</sup>; por el otro, la historia, el «desarrollo en cuanto progreso, esta ideología antipolítica de la modernidad, hoy apropiada por el capitalismo triunfante», ha ganado hoy a la política justamente «por no haber esa adaptado la propia duplicidad a la ambigüedad de la modernidad, practicando esta como terreno, más que combatiéndola como adversario»<sup>109</sup>. El proyecto de la modernidad era también la base de la cual se han alimentado las revoluciones del siglo XX, las cuales «no eran antimodernas, reaccionaban, resistían, a la invasión de lo Moderno por parte de los bárbaros espíritus animales del capitalismo»<sup>110</sup>.

He aquí, pues, el problema crucial: «El derrumbe del comunismo ha hecho visible el fracaso del proyecto moderno (...). Desde un cierto momento en adelante ser moderno ha coincidido con lo de estar a favor del desarrollo de la sociedad capitalista»<sup>111</sup>. No se trata, pues, de contraponerse simplemente a lo moderno, sino de retomar la crítica interna y la torsión revolucionaria<sup>112</sup>, un terreno en el cual puede suceder el encuentro «imposible pero necesario» entre Marx y Sch-

<sup>102</sup> Badiou 2016: 62

<sup>103</sup> Badiou, 1998: 56

<sup>104</sup> Para una introducción general del pensamiento de Tronti, cfr. F. Milanese, 2014

<sup>105</sup> Tronti, 1998: 13

<sup>106</sup> Sobre la crítica de Badiou a la democracia como forma de la política de Estado, pero de su pertenencia en tanto que categoría filosófica concerniente a la imposibilidad de enunciados anti igualitarios, cfr. Badiou, 1998: 89

<sup>107</sup> Tronti, 2015: 187

<sup>108</sup> Tronti, 1998: 5

<sup>109</sup> *Ibíd.*: 156-157

<sup>110</sup> Tronti, 2015: 23

<sup>111</sup> *Ibíd.*: 19

<sup>112</sup> *Ibíd.*: 98

mitt: «Dos formas de pensamiento agónico, “polémico”: no solo la acción práctica sino la investigación teórica como guerra. Dos puntos de vista desde posiciones opuestas, con fines diversos, con el mismo método, contra el mismo problema: capitalismo-modernidad, la historia que lo trae, la política que lo enfrenta»<sup>113</sup>. Mientras las insurgencias, las insubordinaciones contestatarias, los movimientos variamente identificables con el “Sesenta y ocho” y que Tronti no duda en calificar como «pequeño siglo XX»<sup>114</sup>, no han entendido que la *Zivilisation* burguesa estaba ya preparada para incluir los recursos simbólicos introducidos por ellos, esos que para el autor representan las dos caras de la “Revolución”, en el Siglo XX, revolución conservadora y revolución obrera (ambas legibles en la lógica del *kathéchon*, de la “fuerza que retiene” la difusión de la moderna voluntad de potencia), se han, en cambio, mostrado demasiado adaptativas, demasiado flexibles, en comparación con la descomposición de la última modernidad. «El límite de la revolución conservadora ha sido no haber encontrado la institución [...]. La revolución obrera ha encontrado la institución, se ha hecho partido, sin conseguir hacerse Estado. Así ha intentado hacer una nueva sociedad sin la forma del Estado y de crear un hombre nuevo con la estructura del partido»<sup>115</sup>. Ya desde este diagnóstico se comprende cómo la posición de Tronti pueda considerarse casi especular respecto a la de Badiou, aun si a partir del mismo eje de la singularidad de la política, o bien desde su *inderivabilidad* de la historia y de lo social. Ya en *Autonomía del político*, de hecho, el deber político fundamental era identificado por Tronti en el «transformar el dualismo ya presente en la fábrica, en la sociedad, en el Estado en un dualismo entre el Estado y todo el resto»<sup>116</sup>. Hoy, más radicalmente, sería la existencia misma de la política lo que se jugaría en la relación con el Estado: «Una política más allá del Estado quiere decir hoy nada más que una antipolítica. Como lo es de hecho la política más allá del partido. Hay demasiada por allí, como para instigarla también por nuestro lado. Si es verdad que, en lo Moderno, la política ha fundado el Estado, en este crepúsculo de lo Moderno, es a partir del nuevo Estado que deviene posible refundar la política»<sup>117</sup>.

Pensado como representación votada para saturar la multiplicidad de una situación y, pues, como imposibilidad institucionalizada de todo verdadero evento político, o bien como campo de experimentación para toda política que quiera volver a ser tal, el concepto de Estado parece, así, sustraído a los derrumbes de las grandes fracturas geopolíticas, a las constantes articulaciones en acto de desterritorialización y renacionalización, a la descomposición y recomposición de sus funciones en el interior de dispositivos de *governance* (si se piensa, por

<sup>113</sup> *Ibíd.*: 153

<sup>114</sup> Tronti, 1998: 39. Sobre el abandono de esta formulación, cfr. Tronti, 2015: 64. Para la lectura, totalmente opuesta, del '68 por parte de Badiou, cfr. Badiou, 2008: 125-127

<sup>115</sup> Tronti, 2015: 23

<sup>116</sup> Tronti, 1977: 26

<sup>117</sup> Tronti, 2011

ejemplo, en el caso de la UE<sup>118</sup>). Más capaces de aprehender estos entrelazamientos y estas dislocaciones aparecen, en cambio, esas lecturas que han desarrollado una “aproximación estratégico-relacional” a la estatalidad, sobre la traza de cuanto ya se ha teorizado por parte de autores como Nikos Poulantzas. Bob Jessop, por ejemplo, ha puesto de relieve el elemento paradójico que marca el concepto mismo de Estado: «Por una parte es sólo un conjunto institucional entre los otros en una formación social; por otra, es específicamente encargado de una responsabilidad suplementaria, en última instancia de gestionar la interdependencia de otros conjuntos institucionales y de mantener la cohesión del conjunto del cual es parte»<sup>119</sup>. De otro lado, un modelo de este tipo, prescindiendo de su notable valor explicativo, a un nivel filosófico corre el riesgo de dejar sin tramitar justamente la articulación del significado de esta redefinición de la soberanía por la política en cuanto tal. Para resumir brevemente los extremos de un campo que no coincide con el de la reflexión marxista contemporánea, pero a la cual no puede dejar de mirar, podemos hacer referencia a las posiciones de Pierre Dardot y Christian Laval, por un lado, y de Frédéric Lordon, por el otro. Para los primeros autores, entre otras cosas, de un texto fundamental sobre la racionalidad neoliberal<sup>120</sup>, la apuesta es la de comenzar a pensar el “común” como “principio político” transversal a la esfera social y pública, excluyendo «la perpetuación del modelo de Estado-nación unitario y centralizado, ordenado según el principio de soberanía»<sup>121</sup>. Sobre el otro extremo, Frédéric Lordon ha intentado, con un aparato conceptual spinoziano, repensar la “soberanía” a partir de la potencia de auto-afecto de la multitud y, entonces, de auto-trascendencia en cuerpos políticos<sup>122</sup> aunque finitos, por ello distintos de un “afuera”<sup>123</sup>. «En su concepto puro, la soberanía no es otra cosa que un *decidir en común* (...) Poner que decidimos en común, es declarar nuestro ser colectivo soberano, es dar una realización al principio de soberanía»<sup>124</sup>.

Por caminos opuestos parece alcanzar, así, un punto en el cual la que había sido la apuesta paradójica de una política que, en tanto que pretendida “política de clase”, retroactuase sobre sus mismas condiciones sociales de existencia, hasta el punto de negarse como política, se ha convertido en la imposibilidad de pensar en una política, sin repensar al mismo tiempo las condiciones, en tiempos de *governance* y de disgregación de los cuerpos colectivos, porque la política en cuanto tal no sea negada. El precio por esta dúplice y simultánea operación de pensamiento es el riesgo de una excesiva purificación del pensamiento de la política de las representaciones, de los efectos dislocados, de las zonas de “pasividad” y de “desenfoco” a ello asociadas, o bien de hacerlo coincidir

<sup>118</sup> En la vasta literatura sobre el argumento nos permitimos señalar Baldassari, Melegari, Zai, 2017

<sup>119</sup> Jessop, 2016: 248

<sup>120</sup> P. Dardot, C. Laval, 2013

<sup>121</sup> P. Dardot, C. Laval, 2015: 459

<sup>122</sup> Lordon, 2015: 123-124

<sup>123</sup> *Ibíd.*: 208

<sup>124</sup> *Ibíd.*: 332

con la “crítica” al presente, sin algún momento constitutivo. De ambas direcciones emerge, pues, el problema de la ideología.

## Ideología

La ideología es un objeto de estudio respecto al cual el marxismo contemporáneo ha indudablemente producido desarrollos decisivos, dando lugar a una nueva dirección que ha tomado distancia de aquella línea teórica que había hecho de la ideología un fenómeno superestructural de determinadas relaciones de producción, poniéndola pues en estrecha conexión con fenómenos como el fetichismo de la mercancía y la alienación y terminando por describir un fenómeno ocultado y reconducible a la «falsa conciencia» de los sujetos. La nueva línea de investigación pone en evidencia cómo los mismos conceptos de “conciencia”, “sujeto”, etc., son el resultado de producción ideológica, entendida como campo discursivo sobre el cual se constituye inevitablemente toda experiencia filosófica y de conocimiento, más que política. Los que han contribuido de un modo significativo a la comprensión del elemento ideológico son Slavoj Žižek y Pierre Macherey, cuyas elaboraciones parecen compartir el mismo punto de partida representado por el estudio de Althusser sobre la acción ideológica como interpelación de los individuos en tanto que sujetos<sup>125</sup>. Según Althusser, la ideología no tendría que ver con la alienación de las conciencias, sino más bien con su producción, también puede decirse con la producción de sujetos, (ideológicamente) convencidos de ser autores conscientes de sus propias acciones y dotados de libre elección.

496

Según Žižek, es justamente procediendo del análisis de Althusser, para quien la condición humana está caracterizada por una partición inevitable, una cesura, un desconocimiento, que es posible mostrar como la idea del final de la ideología sea una idea ideológica por excelencia. Se trata de reconocer la inevitabilidad de este desconocimiento, o bien de admitir que la ilusión condiciona necesariamente nuestro rol de agentes en el proceso histórico. La definición más elemental de ideología se encuentra recogida –según Žižek– en la célebre frase del *Capital* de Marx: «No saben lo que hacen, pero lo hacen»<sup>126</sup>. El concepto de ideología así entendido comporta «una especie de fundamental, constitutiva ingenuidad»<sup>127</sup>, es decir el malentendido de sus mismos presupuestos, una divergencia entre la así llamada realidad social y las distorsionadas representaciones subjetivas, en breve la «falsa conciencia» de tal realidad. Para Žižek, la distorsión ideológica está inscrita en la misma esencia de la realidad, la cual puede reproducirse solo si es malinterpretada e ignorada. En el momento en el cual comenzamos a percibirla por cómo es realmente, esta esencia se disuelve en la nada o, más precisamente, se transforma. Para asir el auténtico núcleo que mueve en el fondo la construcción ideológica, es necesario moverse al plano del inconsciente, que –explica el filósofo esloveno– se piensa como una

<sup>125</sup> Cfr. Althusser, 1970: 23-65

<sup>126</sup> Marx, 1989, I: 106

<sup>127</sup> Žižek, 2014: 52

suerte de escena externa al pensamiento para el cual la forma del pensamiento ya está articulada de antemano.

El orden simbólico es un orden formal «que integra y/o desquicia la relación dual de realidad factual “externa” y experiencia subjetiva “interna”»<sup>128</sup>. Desconocer la realidad de la efectividad social del intercambio de mercancías previsto por el sistema capitalista (no tener conciencia), es parte de su misma esencia. Se trata de un tipo de realidad que es posible solo a condición que los individuos que toman parte “no” sean conscientes de su lógica: si llegáramos a conocer demasiado, a penetrar en el auténtico funcionamiento de la realidad social, esta realidad misma se disolvería. Ideológica no es la «falsa conciencia» de un ser social, sino este ser mismo en la medida en la cual es sostenido por una «falsa conciencia». En la vida cotidiana, los individuos saben muy bien que las relaciones entre las cosas enmascaran las relaciones entre personas, pero se comportan como si el dinero, en su realidad material, constituyera la riqueza en cuanto tal. «Son fetiches en práctica, no en teoría»<sup>129</sup>, explica el pensador esloveno. Lo que estructura la realidad es una ilusión que los individuos ignoran, si bien es esa ilusión lo que da forma a sus actividades concretas sociales; ellos saben bien como se encuentran efectivamente las cosas, y, no obstante, actúan como si no lo supieran. El nivel fundamental de la ideología no es, por tanto, el de la ilusión que enmascara el estado real de las cosas, sino el de una fantasía inconsciente que organiza la realidad social: la «fantasía ideológica»<sup>130</sup>.

La dimensión que el análisis althusseriano de la interpelación no consigue captar –según Žižek– es que «antes de ser tomado en la identificación, [...] el sujeto (\$) es capturado por un paradójico objeto-*causa* del deseo (a) situado en el corazón del Otro»<sup>131</sup>. La fantasía es la relación entre sujeto (siempre barrado) y el *pequeño-objeto-a*, que causa en él el deseo de ser *alguien*, justo aquel alguien que la interpelación dice que debe ser. Para Lacan, la realidad es una construcción de fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo, es decir su imposibilidad. Necesitamos creer que somos alguien, así tratamos de serlo, nos comportamos como si lo fuéramos, huyendo así del hecho que nuestro deseo es imposible, nuestro deseo de querer ser alguna cosa mientras no somos nada, un «nada en ser»<sup>132</sup>, diría Sartre. La ideología en su dimensión fundamental es una construcción de fantasía que sirve para sostener la realidad misma: una ilusión que estructura nuestros conceptos y relaciones sociales efectivas y enmascara así el núcleo insoportable, real, imposible, que, como se ha visto, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe conceptualizan como «antagonismo»<sup>133</sup>, o sea una división social traumática que no puede ser simbolizada.

<sup>128</sup> Žižek, 2014: 42

<sup>129</sup> *Ibíd.*: 55

<sup>130</sup> *Ibíd.*: 57

<sup>131</sup> *Ibíd.*: 70

<sup>132</sup> Cfr. Sartre, 1997

<sup>133</sup> Žižek, 2014: 71. Cfr. también Žižek, 2009; Laclau, Mouffe, 2011



El punto resolutorio del análisis de Marx es, según Žižek, que las cosas creen en lugar de los sujetos. Liberarse de la ideología capitalista, del fetichismo de la mercancía, quiere decir dejar de concebirse como sujetos que compran y venden cosas, cosas que son vendidas al precio de mercado, cosas que se ‘venden solas’. El hábito constituye el verdadero y propio soporte material para el inconsciente del sujeto, y condicionadamente el comportamiento externo, actúa ‘fuera’ y ‘dentro’ el sujeto mismo: lo que Žižek define como “la externalidad de la máquina simbólica” no es, en efecto, en sus propias palabras, simplemente ‘externa’, sino al mismo tiempo el sitio mismo en el cual el destino de las creencias más íntimas «es representado y decidido de antemano»<sup>134</sup>.

La ideología juega con antelación, justo como las normas descritas por Macherey, normas cuyas acciones explica el filósofo francés: establece una “segunda naturaleza” en la cual se «hace pasar lo que es el resultado de un proceso por un lado antecedente a su desarrollo»<sup>135</sup>. En este sentido, la acción de las normas es «preparatoria, preventiva y tendencial» (ibídem), ya que instaura formas de regulación que ordenan inmediatamente aquellos ámbitos de tal modo que «ya en el origen» (ibídem) se presten espontáneamente al control. Lo que ha influido profundamente el pensamiento de Macherey no ha sido solo la concepción foucaultiana del orden disciplinar, sino también el análisis de Bourdieu, ligado como es al concepto de «*habitus*», o bien a un sistema de «*disposiciones* duraderas y transmisibles» que funcionan al mismo tiempo como «principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su objetivo sin proponer la posición consciente de fines y la maestría explícita de las operaciones necesarias para conseguirlos»<sup>136</sup>. Por medio de los *habitus*, las normas sociales orientan los comportamientos individuales, establecen las regularidades sin pasar por la formulación de reglas explícitas conscientes, que sin embargo son asumidas como tales por esos que «se conforman sin darse cuenta»<sup>137</sup>. Justo por este motivo, su «servitud» no es «voluntaria», ya que los individuos son «atrapados», «hipnotizados», incluso «petrificados» por las normas, que mientras tanto les tratan como «siempre-ya-sujetos», manipulándoles sin su conocimiento y poniendo en marcha procedimiento de captura más efectivos cuanto más «trazan sus intrigas en la sombra»<sup>138</sup>.

De manera similar –explica Macherey– Foucault concibe la disciplina como lo que se instaura sólo en el plano de los cuerpos mediante estrategias que no obedecen a ninguna finalidad definida de la cual se pueda ser consciente. El mecanismo disciplinar se mueve bajo la apariencia de natural. Lo que toma cuerpo es por tanto una sumisión al orden de una segunda naturaleza que excluye justamente al ritual de la aceptación mediada y deliberada: nos inclinamos

<sup>134</sup> Žižek, 2014: 68

<sup>135</sup> Macherey, 2017: 10

<sup>136</sup> Bourdieu, 2005: 84

<sup>137</sup> Macherey, 2013: 54

<sup>138</sup> Macherey, 2017: 11

a la ‘regla’ del «es así» que excluye toda perspectiva de reflexión, toda toma de distancia capaz de generar contestación. La sociedad de las normas inventa nuevas formas de intervención de la ideología, formas de las cuales despliega el punto de aplicación y modifica las modalidades sometiéndolas a un «régimen de evidencia»<sup>139</sup> que las hace poco manifiestas. La sociedad de las normas – subraya Macherey– podría ser «la más ideológica de todas» (ibídem), llegando a absorber totalmente en el propio funcionamiento la ideología. La gran empresa de la “infra-ideología” consiste, de hecho, en el enmascaramiento como necesidad de hecho, como algo absolutamente natural, una regulación de comportamientos que depende de una determinada concepción del mundo.

Si para Žižek el punto débil de Althusser consiste en la falta de desarrollo del nexo entre aparatos ideológicos del Estado y interpelación ideológica, o bien en el haber faltado explicar en qué modo el aparato ideológico de Estado es interiorizado, según Macherey el límite de su maestro está en no haber entendido el hecho que el sujeto es siempre una situación. Justamente la intersubjetividad que Althusser siempre ha excluido de considerar, si se relee bajo la luz del concepto de situación, toma un significado del todo diferente respecto al de la relación ordinaria con el otro teorizado por la fenomenología. No todos los sujetos, de hecho, son del mismo tipo, siendo solo algunos reconocidos como dignos de llevar la etiqueta “como los otros”, mientras los otros son al contrario identificados como seres, de hecho, diferentes que, en cuanto tales, pueden ser tolerados o refutados. El proceso de subjetivación ejercita la propia acción globalmente, pero en las condiciones impuestas por una determinada situación, y no para cada uno de los sujetos tomado aisladamente. Los sujetos son siempre reclutados «en tanto que sujetos normados, destinados y predispuestos a sufrir una jurisdicción de las normas, y esto sea en el caso en que se conformen, como en el en que tomen las distancias asumiendo el riesgo de ser puestos a un lado»<sup>140</sup>.

¿Pero cómo se comportan efectivamente las normas? Si la exigencia «económica» de toda intervención de la razón en el mundo es la de reconducir un diferente a la unidad, «no es posible –según Macherey– que una norma sea un factor de desorden»<sup>141</sup>. Las normas representan la razón «imponiéndole una torsión»<sup>142</sup> que, aun sin trastornar la forma, pliega su constitución en una cierta dirección. Macherey consigue seguramente mejor que muchos de sus contemporáneos arrojar luz sobre la apresurada reducción posmoderna de la razón a mero instrumento de dominio; pero aun recuperando el elemento ideológico demasiado apresuradamente arrinconado por el posmodernismo, parece identificar la «lógica práctica» que subyace a la acción de las normas, con una renovada «astucia de la razón».

<sup>139</sup> Macherey, 2017: 13

<sup>140</sup> Ibíd.: 74-75

<sup>141</sup> Macherey, 2017: 15

<sup>142</sup> Ibíd.: 19

Fredric Jameson identifica lo posmoderno con la misma «lógica del tardo capitalismo»<sup>143</sup> e indica en la nueva cultura un espacio que parece darse de modo casi enteramente ideológico. En lo posmoderno la cultura ha devenido un producto en sí mismo, mientras que el mercado se ha transformado completamente en el «subrogado de sí mismo»<sup>144</sup>, en una de las tantas mercancías que este contiene. El concepto de posmodernismo tiene la tarea ideológica fundamental de coordinar nuevas formas de comportamiento social y mental con «la nueva división global del trabajo»<sup>145</sup>. Estamos frente a una relación entre cultura y economía, privada de dirección unívoca y que se configura, en cambio, como «una continua interacción recíproca», como «retroacción cíclica»<sup>146</sup>. La cultura posmoderna es algo que «se adhiere demasiado a la piel de la economía como para que se pueda arrancar y examinar de manera separada», es ella misma «un desarrollo posmoderno»<sup>147</sup>. La base –escribe Jameson– «genera la propia superestructura con una dinámica de nuevo tipo»<sup>148</sup>. La economía de mercado parece haber adquirido una capacidad ideológica ejecutiva, precisamente porque es capaz de colonizar casi todo el ámbito social: «Hoy –escribe Jameson– la producción estética se ha integrado en la producción de mercancías en general»<sup>149</sup>. Por otra parte, la ideología se ha convertido en económicamente ejecutiva; es decir, parece que pueda jugar por sí sola el rol de motor productivo, contribuyendo en modo determinante al proceso de valorización de la vida en cada aspecto suyo. Convendría, por tanto, indagar todavía más a fondo la relación entre la «fantasía ideológica» y la economía que sobre la base de esa fantasía se reproduce generando la pesadilla del presente.

## Conclusiones

El marxismo teórico está, en realidad, sano y salvo, el debate intenso; pero se trata de voces que no consiguen llegar más que a otros estudiosos. Faltan los cuerpos políticos y sociales que hace tiempo eran los encargados de organizar, desplegar y hegemonizar los enfrentamientos. Las subjetividades existentes parecen mayormente sufrir en la misma existencia, estructurada por mecanismos, que, si bien son interceptados por los más ventajosos análisis teóricos, continúan funcionando, más allá de los mismos dispositivos conceptuales producidos. Y también donde los conceptos parecen poder tener algo de agarre, se muestran incapaces de hacer presión a favor de nuevas y efectivas producciones contra-discursivas. E incluso cuando los conceptos parecen tener cierto peso, no pueden apalancarse a favor de nuevas producciones contradiscursivas efectivas. Una parte del marxismo teórico no parece llegar a un acuerdo con la modernidad de la que es hijo, o quizás más propiamente hermano, y cuando se

---

<sup>143</sup> Cfr. Jameson, 2015

<sup>144</sup> Jameson, 2015: 14

<sup>145</sup> *Ibíd.*: 20

<sup>146</sup> *ibídem*

<sup>147</sup> Jameson, 2015: 21

<sup>148</sup> *Ibídem*: 29

<sup>149</sup> *Ibídem*: 37

encuentra con el posmodernismo se muestra desprevenido en la cita, sin captar cuán agotado está, no tanto en su propia modernidad, como en la habilidad para transitarla

Nuevas tradiciones materialistas encarnan los viejos esquemas capitalocéntricos, mientras que el clásico materialismo histórico parece obligado a separar la categoría central de la lucha de clases hasta incluir la multiplicidad de las diversas luchas por el reconocimiento. Hay quien renuncia a tales categorías pero lo hace ensanchando de forma desmedida la vieja división dicotómica del espacio social. La política es ampliada y estrechada según las necesidades: ¿Es «procedimiento de verdad», o efectiva construcción de las subjetividades? ¿Es efectiva acción estratégica o campo de lo posible? ¿Cuál es el rol de la organización? ¿Y cuál su relación con el momento revolucionario? ¿Político es el ineludible antagonismo inherente al corazón mismo de las relaciones de producción o es, a lo mejor, el antagonismo mismo el trauma constitutivo del ser social que ningún universal concreto puede vestir? ¿El capitalismo es solamente un sistema de explotación o no es a lo mejor un proceso más amplio de las dinámicas ligadas a la mera estratificación de la plusvalía? ¿No vive a lo mejor de «fantasías ideológicas» cosidas perfectamente sobre la piel de una economía que parece haber hecho del mercado mismo una mercancía capaz de ser intercambiada con cualquier aspecto de la vida misma? ¿No es en el fondo esto el «biopoder»? ¿La política es fidelidad al «evento» o es, más bien, la incapacidad de ser fiel a una política, el trato más consecuente a la «muerte del sujeto»? Mientras tanto, las meta-narraciones no han hecho verdaderamente su tiempo como se creía, y el hecho de haber creído en ellas parece que haya prestado el flanco a la imposición de otra «gran narración»: la sociedad de hoy podría resultar – como sostiene Macherey– la más ideológica de todas, y la filosofía marxista contemporánea no puede y no debe renunciar a jugar un rol en la lucha por la emancipación. Si es verdad que «la fuerza material no puede ser abatida más que con la fuerza material»<sup>150</sup>, es igualmente verdad que la teoría se transforma en fuerza material solo si es capaz de penetrar entre las masas.

(Traducción al castellano de Roc Solà González)

## Bibliografía

Arrighi G., *Il lungo XX secolo*, Il saggiatore, Milán, 1996

Althusser L., “Ideologia ed apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca”, *Critica marxista*, 5 (1970), pp. 23-65

---

<sup>150</sup> Marx, 1965: 134-135

Azzarà S., *L'humanité commune: Dialectique hégélienne, critique du libéralisme et reconstruction du matérialisme historique chez Domenico Losurdo*, DELG, Paris, 2011

Badiou A., *Manifesto per la filosofia* (1989), Feltrinelli, Milán, 1996  
- *Abrégé de Métapolitique*, Seuil, Paris, 1998  
- *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, Cronopio, Nápoles, 2008  
- *Qu'est-ce que j'entends par marxisme?*, les Éditions sociales, Paris, 2016

Baldassari M., Melegari D. (Eds.), *Populismo e democrazia radicale: in dialogo con Ernesto Laclau*, Ombrecorte, Verona, 2012

Baldassari M., Melegari D., Zai S., "L'Europa resiliente: plasticità e irrimediabilità della governance", *Il Ponte*, número monográfico *Un'altra Europa* (coordinado por E. Screpanti), LXXIII, 5-6, (2017), pp. 65-89

Balibar É., *Dalla lotta di classe alla lotta senza classi?*, en E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma, 1991  
- *La paura della masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milán, 2001  
- *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Turín, 2012

Bidet J., *Il Capitale: spiegazione e ricostruzione* (2004), Manifestolibri, Roma, 2010  
- *Foucault avec Marx*, la Fabrique, Paris, 2014  
- *Le néo-libéralisme. Un autre grand récit*, Le Prairies Ordinaires, Paris, 2016

Bidet J., Kouvelakis S. (Eds.), *Critical Companion to contemporary Marxism*, Brill, Boston, 2008

Bourdieu P., *Il senso pratico* (1980), Armando, Roma, 2005

Bosteels B., *Alain Badiou: une trajectoire polémique*, la Fabrique, Paris, 2009

Chakrabarty G., *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000

Chibber V. (2013), *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital*, Verso, London-New York

Dardot P., Laval C., *La nuova ragione del mondo: critica della razionalità neoliberista* (2009), DeriveApprodi, Roma, 2013  
Dardot P., Laval C., *Del comune o della rivoluzione nel 21 secolo* (2014), DeriveApprodi, Roma, 2015

Dean J., *Žižek's Politics*, Routledge, New York, 2006

Finelli R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Turín, 2004

- *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milán, 2014

- *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce, 2005

Fortini F., *Note per una falsa guerra civile* (1977), en Id., *Disobbedienze. Gli anni dei movimenti: scritti su "il Manifesto" 1972-1985*, Manifestolibri, Roma, 2008

Hardt, M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2001), Bur, Milán, 2003

Harvey D., *Limits to Capital*, Blackwell, Oxford, 1982

- *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza* (2010), Feltrinelli, Milán, 2011

Jappe A., «Towards a History of the Critique of Value», *Capitalism, Nature, Socialism*, 25, 2 (2014), pp. 25-37

- *Les aventures de la marchandise. Pour une critique de la valeur* (2003), La Découverte, París, 2017a

- *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, La Découverte, París, 2017b

Jameson F., *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, edición digital, 2015

Jessop B., *The State: Past, Present, Future*, Polity Press, Cambridge, 2016

Kouvelakis S., *Filosofia e rivoluzione. Da Kant a Marx* (2003), Alegre, Roma, 2010

Kurz R., *Le crepe del capitalismo*, Bepress, Lecce, 2016

La Grassa G., *Lezioni sul capitalismo*, Clueb, Bologna, 1996

- *Movimenti progressivi. Verso la ricostruzione di una teoria critica del capitalismo*, PuntoRosso, Milán, 1998

- *L'imperialismo. Teoria ed epoca di crisi*, CRT, Pistoia, 2003

- *Gli strateghi del capitale. Una teoria del conflitto oltre Marx e Lenin*, Manifestolibri, Roma, 2005

- *L'altra strada. Per uscire dall'impasse teorica*, Mimesis, Milán-Udine, 2013

- *Tarzan vs Robinson: il rapporto sociale come conflitto e squilibrio*, Piazza, Silea, 2016

Laclau E., Mouffe C. (2011; ed. or. 1985), *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, il melangolo, Genova

Laclau E. (2008; ed. or. 2005), *La ragione populista*, Laterza, Roma

Lordon F., *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, París, La Fabrique, 2015



Losurdo D., *La lotta di classe: una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 2013

- *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari, 2017

Marchart O., *Post-foundational political thought : political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2007

Marx K., *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1989

- *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Manifestolibri, Roma, 2012

Marx K., F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972

Macherey P., *Il soggetto delle norme* (2014), Ombrecorte, Verona, 2017

- *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombrecorte, Verona, 2013

Milanesi F., *Nel Novecento: storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milán, 2014

Moore J. W., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi-planetaria*, edición de A. Barbero y E. Leonardi, Ombrecorte, Verona, 2017

Nail T., «Alain Badiou and the sans-papiers», *Angelaki*, 20, 4 (2015), pp. 109-130.

504

Nascimento J., *Introdução à Nova Crítica do Valor*, Perse, São Paulo, 2014

Negri A., *Marx oltre Marx*, Manifestolibri, Roma, 1998

- *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, en Id., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma, 1998

Postone M., *Temps, travail et domination sociale* (1993), Mille et Une Nuit, París, 2003

Preve C., *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie*, C.R.T., Pistoia, 2003

- *L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo*, petite plaisance, Pistoia, 2010

Rancière J., *Il disaccordo* (1995), Meltemi, Roma, 2007

Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milán, 1997

Streeck W., *Tempo guadagnato: la crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milán, 2013

Streeck W., *How will capitalism end? Essays on a Failing System*, Verso, London-New York, 2016

Tronti M., *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma, 2006

- *Sull'autonomia del politico*, Feltrinelli, Milán, 1977
  - *La politica al tramonto*, Einaudi, Turín, 1998
  - "Stato", *Democrazia e Diritto*, n. 1-2 (2011), pp. 9-14; online <https://www.centroriformastato.it/stato/> (consultado el 19 diciembre 2017)
  - *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, il Saggiatore, Milán, 2015
- Wright E. O., *Classes*, Verso, London, 1985

Žižek S., *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale* (2008), Ponte alle Grazie, Milán, 2009

Žižek S., *La nuova lotta di classe: rifugiati, terrorismo e altri problemi coi vicini*, Ponte alle Grazie, Milán, 2016

Žižek S., *L'oggetto sublime dell'ideologia* (1989), Ponte alle Grazie, Milán, 2014

Zygulski P., *Il meccanico del marxismo. Introduzione critica al pensiero di Gianfranco La Grassa*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia, 2016