

El concepto de totalidad en algunas nuevas lecturas de Marx. Hacia una reformulación del ideario emancipatorio

Facundo Nahuel Martín¹

Resumen

La discusión post-estructuralista cuestiona la legitimidad del concepto marxiano de totalidad como clave para el análisis de la sociedad y la formulación de un proyecto emancipatorio. La pretensión de realizar una totalidad, superando la “alienación” del ser social en el capitalismo, al parecer, encerraría las simientes del desconocimiento de la diferencia y la debacle totalitaria.

Con todo, en los últimos años han emergido importantes contribuciones al pensamiento marxista, insuficientemente conocidas en castellano, que ya no postulan un ideal clausurante de totalidad como meta emancipatoria. Presentaré someramente los aportes de Moishe Postone (*Time, Labor and Social Domination*, 1993) y Chris Arthur (*The New Dialectic and Marx's Capital*, 2004). Estos nuevos estudiosos, retomando implícitamente la senda abierta por Adorno, hacen del concepto de totalidad una categoría crítica. La totalidad se revela ahora como la principal lógica de la dominación capitalista. Esta nueva formulación no encierra un ideal totalizante, sino una crítica del capital como sujeto de la totalidad. Esto lleva a replantear la discusión con los post-estructuralistas, quienes acertarían al denunciar el carácter opresivo de la idea de totalidad, pero cometerían un pasaje ilegítimo al decretar a la totalidad ontológicamente “caída” o finiquitada, desconociendo su vigencia efectiva bajo la lógica del capital.

¹ UBA-CONICET.

El concepto de totalidad en algunas nuevas lecturas de Marx. Hacia una reformulación del ideario emancipatorio

Introducción

A lo largo del siglo XX asistimos a una serie transformaciones en la cultura de las izquierdas no sólo argentinas o latinoamericanas, sino mundiales. Podemos resumir esas transformaciones en un “triple proceso de pluralización”: pluralización de los sujetos de la lucha social, pluralización de la narrativa histórica y pluralización de los horizontes normativos. Esta triple pluralización sería la raíz de la “crisis del marxismo”, cuyos marcos epistémicos y normativos permanecerían atados al sujeto-centrismo, el totalismo y el historicismo de la filosofía heredada de la modernidad. Globalmente, la categoría de “totalidad” como ideal afirmativo, como concepto válido para organizar la praxis emancipatoria o prefigurar una posible sociedad post-capitalista, habría entrado en crisis. Despojado de un concepto viable de la totalidad social, el marxismo entraría en una crisis profunda que atañería a sus categorías fundamentales y no a aspectos puntuales de la teoría. Expliquemos este problema punto por punto.

1) Pluralización de los sujetos. En los últimos años, las agendas políticas de la izquierda han experimentado un creciente “descentramiento” del movimiento obrero como actor privilegiado de los conflictos. “Nuevos movimientos sociales” centrados en políticas de la identidad o la subjetividad, en reivindicaciones étnicas, culturales y de género, u organizados desde ámbitos como el territorio, han tendido a desplazar la centralidad incontestable del trabajo proletario como sujeto global y fundamental de la lucha social.

2) Pluralización de la narrativa histórica. El marxismo ha sido cuestionado como uno más de los “grandes relatos” (Lyotard, 1987) de las filosofías modernas, que intentarían subsumir la contingencia y multiplicidad de la vida social en narrativas totalizantes. Los (presuntos) compromisos historicistas, progresistas y teleológicos de la teoría marxiana, la volverían blanco de duras críticas de parte de las filosofías “post”. Bajo la forma de “materialismo histórico”, el pensamiento versado en Marx supondría una filosofía de la historia universal de engranajes tan implacables como los de la *Weltgeschichte* hegeliana, pero basada en la “dialéctica” de las fuerzas productivas y las relaciones de producción o en la lucha de clases. Rota la presunción moderna de una filosofía de la historia universal que pueda incluir la pluralidad de lo social en una narrativa global, progresiva y direccionada teleológicamente; las bases del planteo marxiano serían puestas severamente en cuestión.

3) Finalmente, el marxismo sería cuestionado por el carácter totalista (incluso, solapadamente totalitario) de sus horizontes normativos. La “perspectiva de totalidad” informa a las diversas corrientes de pensamiento marxista en el siglo XX, desde la ortodoxia del DIAMAT y el marxismo de la segunda internacional, hasta las vertientes más dinámicas y receptivas al diálogo con otras tradiciones teóricas, como el marxismo occidental. Jay se refiere al “desafío del posestructuralismo” (“the challenge of post-structuralism”, 1984: 510 y ss.). El marxismo, incluso en sus versiones filosóficamente más sofisticadas, supondría un horizonte normativo totalista y clausurante. Esta crítica fue formulada paradigmáticamente por Lefort en *La invención democrática* (1990). Para Lefort, el pensamiento del propio Marx arrastra un ideal reconciliador clausurante en la medida en que pretende realizar una totalidad social, gobernada por un sujeto global (el proletariado o la humanidad liberada). La construcción de un sujeto global de la existencia colectiva, ligada a la postulación de la totalidad social como ideal afirmativo, tendería a abolir la independencia de los particulares e impostar la identidad sobre la

diferencia en las formas de existencia colectivas. Así, la “crisis del marxismo” no se referiría solamente al economicismo y el determinismo de sus versiones vulgares, sino a sus bases normativas más profundas, ancladas en la perspectiva dialéctica de totalidad como tal. La sola pretensión de construir una totalidad social centrada en un sujeto global acarrearía peligrosas implicancias totalitarias.

Este triple proceso no es un fenómeno puramente académico o intelectual, sino que se relaciona con los fenómenos históricos y políticos. La crisis de las filosofías de la historia universal y sus idearios teleológicos puede vincularse a la imposibilidad de asimilar los fenómenos traumáticos del siglo XX, como Auschwitz y las guerras mundiales, en una narrativa que inmanente lo negativo como momento del progreso. Finalmente, la deriva totalitaria de la mayoría de las experiencias construidas bajo el nombre del socialismo, motiva la desconfianza hacia toda construcción afirmativa de la idea de totalidad social. Tal vez, parece sugerir la crítica post-marxista, la desmesurada aspiración a construir una totalidad centrada en el sujeto, encierre intrínsecamente el peligro de suprimir las marcas de la diferencia en la vida social, sumiéndonos en la peligrosa espiral del totalitarismo.

En este trabajo pretendo reseñar brevemente la posición de dos pensadores de confesa inspiración marxista (Moishe Postone y Chris Arthur) que, de maneras diferentes, no apelan a los idearios totalistas, sujeto-céntricos o historicistas del marxismo tradicional. Ambos rompen con la postulación de la totalidad como ideal afirmativo y con las filosofías totalistas de la historia universal. En ambos casos se da un giro a la especificidad histórica (que rompe con toda filosofía progresista de la historia), ligado al abandono de la totalidad como ideal afirmativo (pasando en cambio a la crítica de la totalidad vigente). Arthur, a diferencia de Postone, mantiene la tesis de una preponderancia del proletariado como sujeto revolucionario, pero en un contexto teórico original que rompe evidentemente con los postulados del marxismo heredado: para Arthur el proletariado no es postulado como sujeto de una totalidad social por venir, sino como la clase que está objetivamente en contradicción con la totalidad del capital. En otras palabras, si Arthur privilegia efectivamente al proletariado como protagonista principal de la lucha social, no lo hace en los marcos del sujeto-centrismo de las filosofías modernas. Tanto Arthur como Postone, por lo tanto, pueden ofrecer formulaciones originales del marxismo que rompen con los postulados de la totalidad como ideal afirmativo, la centralidad del sujeto y la filosofía progresista de la historia universal. Ambos asumen, de maneras diferentes, la quiebra de los marcos teóricos profundos de cierto marxismo heredado, para formular alternativas teóricas capaces de vérselas seriamente con el desafío lanzado por el post-estructuralismo.

Postone: la crítica categorial del capital

En este apartado intentaré reconstruir brevemente el concepto de “totalidad” de Postone. Para Postone el capitalismo es una formación social históricamente determinada que configura efectivamente una totalidad, gobernada por un principio mediador abstracto (el trabajo) y que posee una dinámica temporal automática (independiente de la voluntad de los sujetos) pero contradictoria (sometida a contradicciones sistemáticas e inevitables en su propio marco). La contradicción fundamental de esa dinámica automática/antagónica se da entre la creación de riqueza material y la producción de valor (y se basa en el carácter dual del trabajo). El capitalismo produce cada vez más riqueza material y proporcionalmente cada vez menos valor. Esto lo vuelve crecientemente contradictorio, lo que anuncia la *posibilidad* (no la necesidad) de su disolución a favor de formas históricas emancipadas de un principio mediador automático y alienado.

Postone dedica una parte de su análisis a la crítica del “marxismo tradicional”. Esta noción no se refiere a una escuela determinada sino que engloba un conjunto de puntos de partida comunes a la mayoría de las corrientes marxistas a lo largo del siglo XX, desde los dirigentes de la revolución rusa hasta la escuela de Frankfurt. El marxismo tradicional posee cuatro determinaciones centrales: 1) toma el “punto de vista del trabajo”; 2) concibe al trabajo transhistóricamente; 3) cuestiona la distribución de los productos sociales antes que la forma de producción misma; 4) concibe el comunismo como realización (y no como abolición) del trabajo.

El trabajo, para el marxismo tradicional, es transhistóricamente la fuente de la riqueza humana. La crítica al capitalismo se centra, pues, en la explotación y la desigualdad de clase: la riqueza producida por los trabajadores es apropiada por una clase parasitaria de capitalistas. La negación histórica del capitalismo, desde el punto de vista del trabajo, supondría la apropiación de la riqueza por sus productores inmediatos, o sea, la redistribución socialmente equitativa de los productos del trabajo industrial capitalista tal y como existe en la actualidad, en la medida en que “la producción industrial no es el objeto de la crítica histórica” del marxismo tradicional (Postone, 2006: 116).

Postone propone una reinterpretación del texto de Marx, liberada de los presupuestos del marxismo tradicional.

Para Postone el trabajo abstracto está en el corazón de la mediación social capitalista, estructurando en forma sistemática la interacción humana. La mercancía, el valor y el trabajo, desde este punto de vista, son “categorías propias de un tipo determinado de interdependencia social” (Postone, 2006: 211). El trabajo social tiene en el capitalismo un carácter mediador porque en él se fundan las relaciones sociales. Mientras que en sociedades no capitalistas “el trabajo se distribuye mediante relaciones sociales manifiestas”, en el capitalismo “un individuo no adquiere los bienes producidos por otros por medio de relaciones sociales manifiestas” sino que “el trabajo mismo –tanto directamente como expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones” (Postone, 2006: 213). Al intercambiar productos en el mercado, los hombres equiparan las diferentes formas de su actividad en la medida común del trabajo abstracto. A la vez, la cooperación social en el capitalismo viene determinada por el valor de cambio, que es la “ley” sistemática que regula el intercambio. Así, no son los sujetos particulares los que gobiernan la dinámica del valor, sino que ésta se gobierna a sí misma. En otros términos: el trabajo abstracto, expresado en valor y mercancías, es el núcleo de las relaciones sociales capitalistas. “En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos, están socialmente automediados [*self-mediating*]” (Postone, 2006: 114). La crítica del capitalismo, entonces, es la crítica del trabajo abstracto como mediador social autonomizado de los sujetos.

Las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión totalista de la *historia universal*, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el valor o el trabajo como principios automediadores, es a la vez alienada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos, pero también despliega íntimamente la posibilidad de su transformación. El trabajo abstracto es la “*función del trabajo como actividad de mediación social*” (Postone, 2006: 214, cursivas originales). En el capitalismo la mercancía se universaliza, porque se difunde e impone por doquier la producción para el cambio. La interacción humana de conjunto, entonces, pasa a estar gobernada por la mercancía, el valor y el trabajo abstracto. El trabajo abstracto, creador de valor, se “automedia” en el capitalismo: él mismo constituye autónomamente las relaciones sociales (heterónomas para las personas), sin depender de las iniciativas de los individuos y grupos humanos.

Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad: “la crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica” (Postone, 2007: 87). Las relaciones sociales capitalistas están gobernadas por el principio autónomo del valor. Éste se media a sí mismo, operando como su propio fundamento histórico, por lo que configura una totalidad. El concepto de totalidad es filosóficamente denso: no se refiere a la mera sumatoria exhaustiva de elementos dados, sino a la lógica de su articulación. Esa articulación tiene carácter “especulativo”: el principio mediador de la totalidad, el valor, se funda a sí mismo y gobierna todos los momentos de lo social. “Para Hegel, el *Geist* constituye una totalidad general, sustancialmente homogénea, que no es sólo el Ser del principio del proceso histórico sino que, desplegada, es el resultado de su propio desarrollo” (Postone, 2006: 132, en cursivas y en alemán en el original). El valor, principio automediador de lo social, es total porque se gobierna a sí mismo y conduce globalmente a la sociedad según sus leyes autonomizadas, independientes de la voluntad de los sujetos. La dialéctica idealista de Hegel tiene un “núcleo racional” en tanto refleja la operatoria históricamente específica del valor, que se reproduce a sí mismo (el capital es *valor que pone valor*) a espaldas de los sujetos.

A partir de lo anterior, “la negación histórica del capitalismo no conllevaría la *realización*, sino la *abolición* de la totalidad” (Postone, 2006: 133, cursivas originales). El capital como valor en movimiento que se auto-reproduce se erige en sujeto global de lo social, precisamente por el aplastamiento de los sujetos particulares, a los que reduce a la impotencia histórica. El dominio del capitalismo es “total” *no* porque carezca de fisuras sino porque está regido por una lógica autónoma, que se gobierna por sus principios automáticos y prescinde de los sujetos particulares. Totalidad y alienación, para Postone, se constituyen simultánea y co-originariamente, pues son las dos caras de la misma “lógica social”, revelada en el análisis categorial del valor como sujeto automático que se media socialmente a sí mismo. La totalidad es la forma característica de las relaciones sociales alienadas, regidas por el valor como principio automediador independiente:

“Lejos de criticar el carácter atomizado de la existencia individual en el capitalismo desde el punto de partida de la totalidad (...) Marx analiza la subsunción de los individuos bajo estructuras objetivas y abstractas como característica de la forma social abordada con la categoría de capital. Ve esta subsunción como el complemento antinómico de la atomización del individuo y mantiene que ambos momentos, así como su oposición, son el característicos de la formación capitalista” (Postone, 2006: 264).

La categoría de totalidad de Postone es “crítica” por oposición a una categoría positiva o apologética, como la que encontraríamos en Hegel. Para Hegel la totalidad es el movimiento por el cual el Espíritu se pone a sí mismo, se determina y enriquece multifacéticamente, alienándose y reencontrándose en ese movimiento. La totalidad, en la filosofía hegeliana, equivale a la realización de la libertad, por la cual el sujeto absoluto llega a sí mismo. Postone, evidentemente, rechaza todo sujeto metafísico absoluto y, con ello, toda “filosofía de la historia universal”, porque fundamenta la totalidad únicamente en la dinámica *históricamente específica* del capitalismo, es decir, en la automediación del trabajo abstracto.

En planteos hegeliano-marxistas “tradicionales” como el de Lukács (1985), la totalidad es la *realización del proletariado*, que implica la superación del capitalismo y sus estructuras sociales “reificadas”. Pero el planteo de Postone no es “hegeliano-marxista” en ese sentido: abandonado el “punto de vista del proletariado”, la totalidad es sólo

totalidad capitalista (y la superación del capitalismo sería la superación de la lógica social estructurada como totalidad). El “sujeto absoluto” que se pone a sí mismo a través del proceso histórico, es para Postone la consumación de la alienación porque implica una dinámica social automática, regida por leyes propias y ajenas a los particulares. La realización de la libertad humana, entonces, supondría la abolición de la totalidad.

La concepción crítica de la totalidad es clarificada en la discusión de Postone con la “posmodernidad”, especialmente en ensayos más recientes, como “History and Helplessness: Mass Mobilization and Forms of Contemporary Anticapitalism” y *History and Heteronomy*. La superación del capitalismo, entonces, implicaría la abolición de “constricciones estructurales sobre la acción” y la ampliación del “reino de la contingencia y el horizonte de la política” (Postone, 2006b: 94; todas las citas de este trabajo son de traducción propia). La “indeterminación”, dice Postone, debería ponerse como una meta social para ampliar los horizontes democráticos en un mundo postcapitalista. El pensamiento post-estructuralista, sin embargo, presenta a la contingencia como una marca “ontológica” de toda sociedad posible, constituyendo “una respuesta reificada a una comprensión reificada de la necesidad histórica” (Postone, 2006b: 95). Los post-estructuralistas, para Postone, están en lo correcto al denunciar la pérdida de libertad humana acarreada por la totalidad, enfatizando la interrelación entre libertad y pluralidad. Sin embargo, se equivocan al hipostatizar ontológicamente la contingencia, ignorando las constricciones estructurales que la dinámica del capital impone a la acción humana.

Para Postone, el surgimiento de la totalidad histórica puede considerarse como contingente, en la medida en que ningún sujeto metafísico transhistórico gobierna la sucesión de épocas hasta el capitalismo. Su concepción crítica de la totalidad es históricamente determinada y autorreflexiva, por lo que no depende de presunciones histórico-universales. Sin embargo, una vez instaladas las condiciones del capitalismo, éste opera efectivamente en forma totalizante, en la medida en que se halla regido por el trabajo abstracto y el valor de cambio.

En resumen, el marxismo de Postone rompe con las presunciones tradicionales de la filosofía de la historia universal, la concepción afirmativa de la totalidad social y la centralidad del proletariado como sujeto global de la historia. Al girar a la especificidad histórica del capitalismo, su concepto de totalidad se torna crítico y no afirmativo. Acepta, pues, la ecuación post-estructuralista que liga totalidad y dominación, pero la moviliza hacia la crítica de la totalidad capitalista como estructura de la dominación social. Para Postone, en síntesis, es imposible desprenderse del concepto de totalidad puesto que ésta, gobernada por el capital, sigue vigente efectivamente. La emancipación humana supondría la abolición de la totalidad vigente, pero esa tarea no puede acometerse desde la teoría sino que debe realizarse primero en el plano histórico-real.

Arthur: la nueva dialéctica

En *The New Dialectic and Marx's Capital*, Chris Arthur ofrece una lectura detallada de la relación entre Hegel y Marx, en continuidad parcial, pero explícita, con el planteo de Postone. Según Arthur, Hegel “eterniza el movimiento del capital, transformándolo, desde un sistema históricamente determinado, en el reino intemporal de la lógica” (Arthur, 2014: 16; todas las citas de Arthur son de traducción propia). Esto significa que el sistema hegeliano encerraría, si bien como expresión distorsionada y apologética, un “momento de verdad” en relación con el movimiento históricamente determinado del capital. La “nueva dialéctica” recuperada por Arthur se diferencia de la “vieja” porque prescinde de toda apelación a la filosofía de la historia universal. Arthur vindica la

importancia de la dialéctica para dar cuenta de la lógica del capital en términos históricamente determinados, prescindiendo de toda reconstrucción dialéctica de la sucesión de fases históricas. Esta reformulación, asimismo, lleva a una ruptura con la idea afirmativa de totalidad, propia del hegel-marxismo heredado.

“Hay dos tipos de teoría dialéctica en Hegel. Primero está la dialéctica de la historia. Hegel creía que hay un desarrollo lógico subyacente a la historia universal. Pero hay un segundo tipo de teoría dialéctica, que se encuentra en escritos como la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho*. Ésta podría llamarse 'dialéctica sistemática' y se preocupa por la articulación de categorías diseñadas para conceptualizar un todo concreto existente. El orden de exposición de estas categorías no tiene que coincidir con el orden de su aparición en la historia” (Arthur, 2004: 4).

Arthur propone abandonar toda filosofía dialéctica de la historia universal, dejando de lado la pretensión de construir el conjunto de la historia humana a partir de la sucesión interna y lógicamente articulada de fases predeterminadas. En cambio, recupera la vertiente sistemática de la dialéctica, ya no desde una perspectiva metafísica, sino para informar a la crítica históricamente situada del capital. Intenta configurar una visión de totalidad de la sociedad capitalista. Esta sociedad, por las peculiaridades de su configuración históricamente específica, tendría un carácter dialéctico, sin que por eso las formaciones sociales precedentes o sucesivas deban tenerlo también.

La peculiar dialecticidad del capital se debe a su forma auto-moviente o auto-mediadora. “Hegel [muestra] cómo una idealidad podría construirse a sí misma, momento a momento, en un todo auto-actualizante. Si, como creo, el capital tiene en parte una realidad ideal, entonces puede mostrarse que encarna el plan de Hegel y pretende ser auto-sustentado” (Arthur, 2004: 7). El movimiento, característico del idealismo absoluto, mediante el cual una idealidad se da a sí misma realidad, se actualiza en los singulares pliegues históricos de la lógica del capital. El capital (valor que se auto-valoriza) es para Arthur una abstracción “materialmente existente”, que no se gesta en las cabezas de las personas sino que surge objetivamente de la dinámica del intercambio de mercancías. Esta abstracción material, a la vez, realiza un movimiento de auto-mediación por el que tiende a darse a sí misma realidad. Bajo el movimiento del capital, la lógica cobra realidad, pero ya no en los marcos de una ontología idealista, sino en virtud de razones materiales ligadas a la especificidad histórica del modo de producción moderno.

“Para una ontología idealista, la lógica es efectivamente tomada como algo por sí mismo eficaz. Yo también creo en la eficacia de la lógica, pero sólo en un caso especial, un caso donde, por buenas razones materiales, una realidad objetiva tiene la forma de una idealidad. [...] El mercado es regulado por abstracciones, abstracciones reales y no abstracciones del pensamiento, por supuesto. El capital mismo es en parte de naturaleza 'conceptual' (como vio Adorno), pero lo es como idealidad objetiva que debe existir en estructuras y prácticas materiales. La 'idea' del capital articula la realidad en dimensiones de tipo lógico” (Arthur, 2004: 9).

La dialéctica, para Arthur, no tiene valor transhistórico porque no refleja de modo general el funcionamiento de la realidad, ni la sucesión global de las etapas históricas. En cambio, tiene valor históricamente determinado, como dialéctica capitalista. El capital, similar a la “idea” hegeliana, es una abstracción que existe objetivamente (no depende de las operaciones mentales de las personas) y que articula idealmente dimensiones de la realidad empírica. Se trata de una abstracción cuyo auto-movimiento

“produce” parcialmente su propia realidad (con algunos límites, como veremos enseguida).

La homología real (no sólo metodológica) entre la idea dialéctica y el capital tiene, al mismo tiempo, dimensiones normativas. Si únicamente el capital actualiza la dialéctica, ésta no puede ya sostenerse como una lógica de la realización de la libertad, como el nervio de la historia universal ni como un conjunto de categorías para una metafísica ahistórica. La dialéctica sistemática, circunscripta a la temporalidad históricamente situada del capital, organiza la lógica de la dominación social:

“Para un verdadero hegeliano, si se pudiera mostrar que el capital encarna la lógica del concepto, éste sería una cosa espléndida. Pero para mí el hecho de que el capital es homólogo con la Idea es la razón para criticarlo como una realidad invertida donde abstracciones auto-movientes tienen preponderancia sobre los seres humanos” (Arthur, 2004: 8).

Arthur, al igual que Postone, está muy lejos del ideario totalista criticado por post-marxistas como Lefort. Este marxismo no está a la zaga de un sucedáneo material del Espíritu hegeliano, que venga por fin a realizar una totalidad social encarnando a la humanidad liberada. Las categorías dialécticas y su auto-movimiento lógico poco tienen que ver con la realización de la libertad. Muy por el contrario, explicitan la dinámica ciega y automática del capital, que reduce a las personas a agentes y pacientes del intercambio, sometiéndolas a su ciclo automático. De esto se deduce que Arthur, en coincidencia con Postone, aspira a abolir la totalidad dialéctica, antes que a realizarla.

El giro a la especificidad histórica, al mismo tiempo, limita la eficacia de la dialéctica del capital. Éste se constituye en una idealidad auto-moviente bajo condiciones históricas y materiales muy precisas (las condiciones de la producción de mercancías en la moderna sociedad burguesa). A diferencia de la idea hegeliana, que (pretendidamente) se da a sí misma realidad a partir de su propia idealidad, el capital parte de y permanece limitado a condiciones materiales que no puede producir de manera autónoma. Si la producción, en la sociedad burguesa, adquiere una “realidad ideal en adición a su realidad material mundana” (Arthur, 2004: 51); empero su lógica auto-moviente encuentra un doble límite en las leyes naturales y la subjetividad de los trabajadores. “El capital determina la organización de la producción pero el carácter del trabajo, los recursos naturales y la maquinaria limitan su empeño” (Arthur, 2004: 52). La forma social se autonomiza con respecto a las personas, tornando al trabajo humano en un “instrumento” de la lógica independiente de las relaciones sociales. Esa forma porta sus propios designios (la auto-valorización), apropiándose del proceso material de producción (de la naturaleza y el trabajo) para realizarlos. Se trata de una forma social autonomizada, cuya lógica abstracta cala en la producción material y la subordina a sus designios. Esta subordinación, empero, jamás es completa, en la medida en que los elementos en juego en el proceso material de producción tienen una dinámica propia, no creada por el capital. El capital subordina todos los elementos de la sociedad a sí mismo, pero subordinar es diferente de crear (Arthur, 2004: 74). El capital no crea la totalidad de sus precondiciones históricas, sino que encuentra parte de esas condiciones como elementos generados previamente, que somete luego a sus propias necesidades de auto-reproducción.

Por una parte, “el capital no es tan poderoso como para abolir las leyes naturales, luego mucho de lo que ocurre en el proceso de trabajo no puede ser alterado fundamentalmente por su subsunción bajo el proceso de valorización” (Arthur, 2004: 51). La naturaleza, subsumida por el capital y sometida a sus necesidades de auto-reproducción, no es empero “creada” por él. El capital, en su despliegue lógico, considera a lo natural como un momento de su dinámica autónoma, pero a la vez la

naturaleza lo confronta como un ser autónomo. Del mismo modo, la subjetividad de los trabajadores perdura como una fuerza independiente frente al movimiento del capital. Aún cuando la fuerza productiva del trabajo es “absorbida” por el capital, éste depende de aquélla, al punto de que “la subjetividad reprimida de los trabajadores permanece como una amenaza para el capital” (Arthur, 2004: 52).

Arthur, a diferencia de Postone, mantiene la tesis “marxista tradicional” de una preponderancia del trabajo como antagonista principal ante el capital. Sin embargo, su construcción es antitética a toda postulación del proletariado como “sujeto-objeto idéntico de la historia” (Lukács, 1985). Para Arthur el trabajo no es el representante de la idea dialéctica encarnado en la historia. Ese representante es el capital. Luego, su vindicación de la subjetividad de los trabajadores como límite contra el capital está lejos de toda postulación afirmativa de la totalidad centrada en el sujeto como clave emancipatoria. La liberación del trabajo no sería, podemos colegir, la realización del sujeto de la totalidad, sino su abolición hacia algo que ya no sería una totalidad gobernada por un sujeto global.

El capital, en suma, se diferencia de la idea absoluta porque no produce su propia materia, sino que la subordina. Ambos comparten el movimiento de auto-posición, pero el capital tiene una dialéctica “quebrada” por la confrontación con dominios ajenos a los que debe someter. “La forma valor (...) se da a sí misma realidad hundiéndose en la producción (...) Pero, mientras la Idea Absoluta de Hegel origina la realidad informada por sus categorías, el capital se enfrenta a la producción y el consumo como dominios extraños que debe subordinar” (Arthur, 2004: 167). El capital no alcanza a completarse como sistema en la realidad. De lo contrario, se erigiría como una totalidad auto-contenida y triunfalmente realizada. En cambio, su dialéctica auto-poniente se quiebra en la confrontación con dominios de materialidad extraña que no puede producir especulativamente, sino que debe subsumir de manera activa.

Finalmente, Arthur desarrolla una sugerente idea de la relación entre acumulación originaria, trabajo libre y posibilidad de la emancipación social. El origen histórico del capital, una vez que separamos claramente dialéctica histórica y dialéctica sistemática, no es producto del movimiento inmanente de un sujeto global autopropulsado (Arthur, 2004: 118). Por contra, la puesta en marcha de la dialéctica capitalista requiere un “momento político” que no es “efecto automático de fuerzas económicas” (Arthur, 2004: 116). Si el capital es un sujeto autónomo que se auto-media (valor que pone valor), empero su origen histórico es contingente y parece ser resultado de iniciativas políticas y no de una dialéctica plasmada en la historia universal. En el origen del capital como sujeto de la totalidad social habría, pues, un acto contingente de violencia y no un despliegue necesario, impuesto por una lógica inmanente. Una vez puesto en marcha, el capital recrea sus presupuestos en el ciclo de su propia reproducción. Esos presupuestos radican en la “división entre el producto del trabajo y el trabajo mismo” (Arthur, 2004: 119). Esa división (entre el trabajo, por un lado, y sus medios y productos, por el otro), empero, debió ser generada históricamente por un movimiento contingente externo a la lógica del capital.

El capital rompe las condiciones precapitalistas en las que el individuo es propietario en tanto miembro de la comunidad. En estas condiciones, “el trabajador no se relaciona con sus condiciones de producción (...) como si fueran independientes” (Arthur, 2004: 125). Las formas precapitalistas suponen la unidad inmediata entre trabajo y propiedad: el trabajador, en tanto pertenece a la comunidad, aparece como propietario de las condiciones y productos de su trabajo. El origen histórico del capitalismo supone la ruptura de esa unidad originaria mediante la violencia políticamente motorizada de los procesos de acumulación originaria. No se trata, empero, de un pasaje histórico-

dialéctico, sino histórico-político, es decir, contingente. La especificidad histórica del capitalismo, así, se constituye sobre la base de los procesos de desposesión de la comunidad pre-capitalista, que generan el trabajo libre-desposeído. Sólo bajo el signo de esos procesos se pone en marcha la lógica dialéctica del capital. Con el capitalismo se quiebra, pues, la unidad trabajador-propietario-comunidad, bajo la cual “dentro del marco de la comunidad, se garantiza trabajo y subsistencia al individuo” (Arthur, 2004: 125)

Para Arthur, el capital efectúa una primera “negación” de la unidad entre propiedad y trabajo (mediada por la comunidad). El capital niega la propiedad individual (propiedad del productor directo) fundada en el trabajo y la pertenencia a la comunidad, para instituir en cambio el trabajo libre-desposeído. Ahora bien, esta “primera negación” de la propiedad individual a manos del capital, como vimos, no es una auto-negación dialéctica, sino que surge de un proceso histórico contingente. Con todo, la negación de la propiedad del trabajo es introyectada en la dialéctica sistémica del capital, ya no como episodio originario y violento de desposesión, sino como resultado de su reproducción (que reproduce, a su vez, el trabajo desposeído). La superación histórica del capitalismo coincidiría con una “segunda negación” o “negación de la negación” de esta reproducción capitalista sistemática (Arthur, 2004: 123). Esta segunda negación exigiría restituir las condiciones en las que el trabajo es propietario de sus productos y medios a partir de la pertenencia a la sociedad de conjunto. No se trata de retornar a una “edad dorada de existencia no alienada” (Arthur, 2004: 122) sino de liberar los momentos progresivos generados por la totalidad capitalista.

El capital, en el mismo ciclo por el que desposee sistemáticamente al trabajo, genera (esta vez sí de modo dialéctico-inmanente) las condiciones de su propia destrucción:

“El proceso de acumulación en desarrollo lleva a la concentración y centralización del capital y a la creciente socialización del trabajo. Entonces, 'los expropiadores son expropiados' y surge una nueva sociedad que reunifica a los individuos con sus medios de producción, y los unos con los otros” (Arthur, 2004: 130)

La construcción de una sociedad superadora del capitalismo no radica en un simple retorno a la comunidad precapitalista. Se trata, en cambio, de la posibilidad de que el trabajador colectivo, inmediatamente social, que fue generado por el capital, se libere de esas condiciones capitalistas que le dieron origen. Esa liberación del trabajo colectivo con respecto al capital aparece como una “negación de la negación” de la propiedad fundada en el trabajo, como un retorno a la unidad trabajo-propiedad-comunidad. Sin embargo, ese retorno no se funda en una teleología sino en las posibilidades históricas generadas por el despliegue del capital:

“En lugar de tratar de apuntalar tal perspectiva” [la construcción del comunismo] con una más o menos dudosa teleología, sugiero que una vez más debemos referirnos a las condiciones estructurales identificadas por Marx en el sistema presente para fundar la génesis del comunismo. Obviamente, si atendemos a las consideraciones de Marx sobre el proceso de trabajo, no hay en él intención de retornar a la escala de operaciones característica de las formas precapitalistas, a cosas como la artesanía o la agricultura de subsistencia. En cambio, aprovechamos el principio del 'trabajador colectivo' logrado en la época capitalista. Si comparamos el trabajador colectivo del capitalismo con el ejemplo [medieval] del cultivo en franjas, el primero se ve más inmediatamente social, con su intrincada división del trabajo, su coordinación y su unidad de propósito casi orgánica. Pero, puesto que esta unidad es establecida por el capital, no a través de la

combinación voluntaria de los trabajadores mismos, el poder social aparece como el poder del capital para el que el destino de los individuos es indiferente; y el trabajador individual es una mera parte reemplazable” (Arthur, 2004: 128).

En suma, la construcción del comunismo no es para Arthur un “retorno” a la comunidad precapitalista. La socialización de la producción y la creación del trabajador colectivo, gestadas por el capital, son precondiciones históricas del comunismo. Empero, la abolición del capitalismo aparece como una restitución de la unidad entre trabajo y propiedad, que existe en las formas precapitalistas bajo condiciones diferentes. La negación de la negación (de la unidad entre el trabajo y sus condiciones) no tiene la lógica del retorno de lo perdido. Se trata, en cambio, de una restitución modificada de la unidad entre trabajo, comunidad y propiedad, bajo las condiciones de socialización de la producción y desarrollo técnico puestas por el capital.

En síntesis, el original marxismo de Arthur puede esquivar las críticas post-estructuralistas reseñadas en la introducción. Primero, no parte de una filosofía de la historia universal. Su “nueva dialéctica”, que diferencia estrictamente el plano histórico del sistemático, inhiere en la especificidad histórica del capitalismo y no en una presunta lógica de la sucesión de fases de la historia. Segundo, su concepción de la totalidad dialéctica es crítica y no afirmativa: Arthur no pretende realizar una totalidad social como ideal emancipatorio, sino que cuestiona la vigencia opresiva de la totalidad del capital. Finalmente, Arthur discutiría tanto con Postone como con los post-estructuralistas, en la medida en que afirma la prioridad del trabajo como límite del capital. Empero, su vindicación del trabajo no descansa sobre un planteamiento sujeto-céntrico: el trabajo no es para él sujeto-objeto de la totalidad, sino en todo caso el sujeto histórico estructuralmente en mejores condiciones para enfrentar al capital. La emancipación del trabajo (restitución de la unidad entre éste y la propiedad) no supondría realizar una totalidad centrada en el sujeto, sino abolir la totalidad capitalista, lo que, podemos suponer, pluralizaría cabalmente el vínculo social.

Bibliografía

- Acha, Omar 2012 Un revisionismo histórico de izquierda y otros ensayos de política intelectual (Buenos Aires: Herramienta).
- Adorno, Theodor W. 2004 Escritos sociológicos I (Madrid: Akal).
- Adorno, Theodor. W. 2008 Dialéctica negativa (Madrid: Akal).
- Althusser, Louis 1977 Posiciones (Anagrama: Barcelona).
- Arthur, Chris 2004 The New Dialectic and Marx's Capital (Brill: Londres).
- Hegel, Georg W. F. 1994 Fenomenología del Espíritu (Méjico: FCE).
- Hegel, Georg W. F. (2010) Lecciones de filosofía de la historia universal (Buenos Aires: Losada).
- Lefort, Claude 1990 La invención democrática (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Lukács, Georg 1985 Historia y conciencia de clase (Madrid: Grijalbo).
- Marx, Karl 1975 El Capital, Tomo I, Vol I (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Marx, Karl 1971 Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Tomo I (Méjico, Siglo XXI).
- Marx, Karl 1972 Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Tomo II (Méjico, Siglo XXI).
- Rancière, Jacques 2006 El odio a la democracia (Buenos Aires: Amorrortu).
- Rancière, Jacques 2007 El desacuerdo. Política y filosofía (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Postone, Moishe 2006 Tiempo, trabajo y dominación social (Madrid, Marcial Pons).

Postone, Moishe 2007 Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo (Madrid: Editorial Traficantes de Sueños).

Postone, Moishe 2009 History and heteronomy. Critical Essays (Tokio, UTCP).

Sohn-Rethel, Alfred 1980 Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología (Barcelona, Viejo Topo).