

Espíritu universal y totalidad del intercambio. Límites y posibilidades de una lectura marxiana de Adorno.

Facundo Nahuel Martín.

Cita:

Facundo Nahuel Martín (2013). *Espíritu universal y totalidad del intercambio. Límites y posibilidades de una lectura marxiana de Adorno.* X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/765>

Mesa N° ; “La actualidad de la teoría crítica en las ciencias sociales”

Espíritu universal y totalidad del intercambio. Límites y posibilidades de una lectura marxiana de Adorno

Facundo Nahuel Martín

Resumen

En este trabajo me propongo revisitar la relación entre *Dialéctica negativa* y los *Grundrisse*. Partiendo de las indicaciones de Jameson (2010) y Postone (2006), intentaré estudiar el vínculo entre el primado de la identidad cuestionado por Adorno y el desarrollo del capital como sujeto histórico en la obra madura de Marx. Por un lado, en *Dialéctica negativa* Adorno analiza críticamente el *Weltgeist* como fundamento histórico-objetivo del sujeto de conocimiento. A la pretensión identificante del sujeto sobre el objeto se corresponde, por lo tanto, la subordinación de los particulares que el espíritu universal opera en la sociedad. Por otro lado, en los *Grundrisse* Marx estudia la constitución del capital en *sujeto de la historia universal*, mostrando cómo el despliegue mismo de un concepto unitario de la historia presupone la lógica capitalista desplegada. Marx concibe al capital como sujeto de la totalidad social, lo que significa que el capitalismo realiza antes que obtura la totalidad gobernada por un sujeto omnicomprensivo. Esto permite acercar las invectivas de Adorno contra la totalidad puesta por el *Weltgeist* y la crítica marxiana de la economía política.

Este acercamiento, sin carecer de dificultades, permite una interpretación fructífera de ambos autores. Si el primado de la identidad denunciado por Adorno corresponde a la lógica históricamente determinada del capitalismo; entonces no es necesario que su cuestionamiento de la centralidad del sujeto racional lleve al irracionalismo o al pesimismo antropológico. Al mismo tiempo, si Marx concibe la totalidad social como una categoría crítica (propia del capital) en lugar de como una categoría afirmativa (como una promesa liberadora); entonces puede separarse a su proyecto emancipador del fantasma totalizante que le achacan algunos críticos posmarxistas. Una lectura cruzada entre ambos augura, pues, posibilidades interesantes para el despliegue contemporáneo de la teoría crítica.

Introducción

La recepción contemporánea del pensamiento de Adorno exige una evaluación crítica del problema de la historia. Autores como Habermas o Wellmer han señalado que el cuestionamiento radical de la ilustración llevaría a Adorno a un pesimismo transhistórico tendencialmente irracionalista, que tornaría inconsistente la propia formulación de una teoría crítica de la sociedad. Estos críticos destacan que, en los planteos de la primera generación frankfurtiana, la crítica históricamente específica de algunos aspectos de la ilustración moderna se trueca (aunque no sin ambigüedades) en una concepción invariablemente pesimista de la naturaleza humana y un rechazo generalizado de la razón sin más. Esto conduciría a la teoría crítica a situar su contenido emancipador en un plano de irrealizabilidad utópica más allá de la historia. La teoría crítica de la

modernidad parece inscribirse, así, en una filosofía de la historia universal pesimista, de oscuras bases antropológicas.

La especificidad histórica de la dominación social es ambigua en el pensamiento de Adorno. En algunos aspectos parece remitir a un fenómeno específicamente moderno (ligado al desarrollo del capitalismo); mientras que, en otros aspectos parece fundarse en una tendencia histórico-universal omniabarcadora e incluso, acaso, en una concepción ahistórica de la naturaleza humana. Esta ambigüedad plantea algunas dificultades para el despliegue de la teoría crítica. Si la dominación social, denunciada como movimiento totalizante y antagónico de la "identidad", es el resultado inexorable de la historia universal, entonces cae toda posibilidad inmanente de una alternativa histórica a su regeneración violenta. Este movimiento está ligado a una difusión históricamente indeterminada de los conceptos de la dominación social, que son extrapolados más allá de todo límite temporal a sucesos mítico-arcaicos como la diferenciación entre sujeto y naturaleza o el surgimiento de la cultura como tal. En ese marco, la teoría crítica deviene melancolía, conciencia desahuciada de un mal irrefrenable, que es investido (aunque en medio de lamentaciones) como destino insalvable de *toda* la cultura sin más en virtud de una tendencia histórico-universal. Esta propensión a la "naturalización" ahistórica de la dominación social es un momento fundamental en la crítica de Habermas a Adorno y persiste probablemente como el núcleo problemático al que cualquier recuperación contemporánea de la teoría crítica de la primera generación tiene que responder.

Para Habermas (1987, 1989), Adorno y Horkheimer, influenciados por Nietzsche, caerían subrepticamente en el irracionalismo al denunciar las formas de dominio implícitas en el sujeto del iluminismo como una determinación finalmente transhistórica de la razón humana como tal. Wellmer (1991), en una lectura que se inscribe en el proyecto mayor de Habermas, sostiene que el pensamiento de Adorno nos dejaría a las puertas de una deriva irracionalista, obturando la realización de un "proyecto de modernidad" alternativo. Esto conduce a la "transformación de la ilustración en cinismo, irracionalismo o particularismo" (Wellmer, 1993: 61). Esta caída irracionalista se relaciona con la especificidad histórica. Si la "dominación social" cuestionada por la teoría crítica es finalmente atribuida a fundamentos arcaicos y ahistóricos, entonces se desdibuja toda posibilidad de transformación. El irracionalismo frente al proyecto ilustrado está ligado íntimamente con el abandono de la especificidad histórica:

"La crítica de la razón instrumental se ve necesitada de una filosofía histórica de la reconciliación, de una perspectiva utópica, porque de otro modo ya no sería concebible como crítica. Pero si la historia se ha de trocar en lo otro de la historia para poder salir del sistema de enmascaramiento de la razón instrumental, entonces la crítica del presente histórico se convierte en una crítica del ser histórico" (Wellmer, 1993: 80).

Si la teoría crítica objeta, al fin, al "ser histórico" en su totalidad, entonces no puede orientarse por una perspectiva de transformación realizable en la historia. Necesita la contracara negativa de una "perspectiva utópica" que mantenga la idea de un "más allá" de las aporías del iluminismo, pero que sin embargo no podría realizarse nunca. Sin embargo, la expulsión de la idea

emancipatoria hacia un indeterminado mundo más allá de la historia pone en entredicho la solvencia global de la teoría crítica como tal. Si la crítica del presente no puede aspirar a la realidad histórica, entonces acepta la eternización de lo dado. La consistencia del proyecto de Adorno depende de la posibilidad de desarrollar una crítica de la sociedad moderna que resalte en ella algunos elementos *históricamente determinados*, susceptibles de transformación.

Frente a la objeción de caída en un pesimismo ahistórico, hay otro grupo de intérpretes, en particular de Adorno, que enfatizan el carácter históricamente situado de los conceptos de la dominación social. Estos autores vinculan la primacía de la identidad a la imposición histórica y social del valor y, por ende, a la especificidad del capitalismo. Gilian Rose plantea, en su temprano libro de 1978, que el trasfondo histórico del cuestionamiento de Adorno al “pensamiento identitario” es “una teoría de la reificación basada en el fetichismo de la mercancía” dependiente “de la teoría del valor de Marx” (Rose, 1978: 43). La teoría marxiana de la reificación no recubre una lectura de la historia universal, sino que despliega una crítica históricamente situada de la dominación social en el capitalismo. Si las invectivas de Adorno contra la totalidad y la identidad pueden situarse en forma históricamente determinada, entonces es posible evitar la conversión (señalada por Wellmer) de la crítica del presente en crítica de la historia universal.

Fredric Jameson, de modo similar al de Rose, equipara la penetrante omnipresencia de la identidad con la reducción del valor de uso al valor de cambio en la sociedad burguesa. Para Jameson, la “totalidad” denunciada por Adorno no debería comprenderse como una tendencia opresiva inherente a la naturaleza humana o a la historia universal, sino como expresión de la primacía del valor de cambio y, por ende, de la especificidad histórica del capitalismo. “La evocación filosófica y antropológica de la voluntad de dominio inherente al concepto deja paso a un sentimiento más intenso de las coacciones del sistema económico” (Jameson, 2010: 47). Según esta hipótesis de lectura, las marchas y contramarchas de la dominación social no reposan sobre determinaciones invariantes achacables a una filosofía de la historia universal o una antropología pesimista, sino que evidencian una original continuación de la crítica del capital. En las páginas que siguen intentaremos intervenir en este debate desde una lectura marxiana. Continuaremos con la hipótesis de Jameson y Rose sobre el lazo íntimo entre la dominación social de la identidad y el despliegue capitalista del valor, aunque sin desdibujar la vigencia de elementos que se mueven hacia un pesimismo ahistórico en el planteo de Adorno. Veremos que estudiar la ligazón entre el primado capitalista del valor abstracto y el despliegue violento de la totalidad antagónica permite repensar algunos tramos del pensamiento de la especificidad histórica en la teoría crítica.

Simultáneamente, creemos que la recepción contemporánea del pensamiento de Marx puede enriquecerse de cierta relectura adorniana. En particular, el posmarxismo ha desarrollado una extensa crítica a Marx que tiende a asociarlo con el antropocentrismo y el sujetocentrismo de las filosofías de la modernidad. Según esta interpretación, la crítica marxiana de la economía política y el proyecto emancipador que ésta comporta llevarían el germen de una posible deriva totalitaria. La crítica de Marx a la conformación fetichista de las relaciones sociales burguesas estaría asediada por la pretensión de realizar, en

la promesa del comunismo, una sociedad *total*. Esto es: una sociedad atuo-coincidente, posiblemente no conflictiva o espontáneamente armónica, donde la humanidad de conjunto llegue a ser sujeto de su propia existencia y despliegue históricos. Estos cuestionamientos se dirigen, de diferentes maneras, hacia el “lastre” hegeliano de Marx: su continuación del pensamiento dialéctico que tendería a la asimilación total de la diferencia en la identidad y expresaría, por ende, el oscuro anverso totalitario del proyecto filosófico moderno.

En la corriente posmarxista, de gran importancia en el conjunto de la filosofía contemporánea, se enfatizan las presuntas aspiraciones totalistas de Marx. Según esta lectura, Marx estaría atado a un ideal emancipador totalizante, que arrastra el peligro de suprimir la conflictividad y pluralidad características de cualquier convivencia democrática. Esta crítica fue presentada por Claude Lefort en *La invención democrática*. Para Lefort, la crítica marxista del Estado “tiende a abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares” (Lefort 1990: 16). La pretensión de realizar la sociedad como totalidad, la escasa preocupación por lo diferente, llevan a Lefort a desconfiar del proyecto emancipador de Marx como tal.¹

En *La democracia contra el Estado*, Miguel Abensour sostiene que la crítica marxiana presupone “una metafísica de la subjetividad, (...) una negación de la exterioridad (...) un rechazo de la alteridad y una forclusión de la finitud” (Abensour 1998, 106). Marx permanecería atado al supuesto de la centralidad del sujeto. En la lectura de Marx que propone Abensour, la abolición del capitalismo habilitaría la venida de un *demos* radical que se alzaría como “principio, sujeto y fin” (Abensour 1998, 107) de la existencia colectiva. La persistencia de la dialéctica en el pensamiento de Marx es interpretada acá como un lastre idealista, sujetocéntrico y antropocéntrico, que encierra el peligro del totalitarismo.

Frente a este horizonte, intentaré mostrar que una lectura adorniana de Marx puede resultar fructífera. Las críticas reseñadas coinciden en cuestionar las pretensiones totalizantes encerradas en el proyecto emancipatorio marxiano. Responden, luego, a cierta lectura de Marx según la cual la dominación capitalista se identifica con los obstáculos en la realización plena de la totalidad social. Emanciparse del carácter alienado del capital sería, entonces, realizar finalmente una totalidad centrada en el sujeto. Estas críticas se encaminan hacia una lectura hegeliano-marxista que identifica la emancipación social con el surgimiento de lo que Lukács llamó un sujeto-objeto idéntico de la historia (Lukács, 1985). En la obra de Adorno, como veremos, la vigencia de un sujeto de la totalidad no se asocia a ninguna clase de promesa emancipadora sino, por el contrario, a la omnipresente fuerza opresiva de la identidad que subsume lo diverso. Leyendo la obra madura de Marx en clave adorniana, por lo tanto, intentaremos proponer una articulación diferente de los conceptos de la dominación y la emancipación social. Dejar de pensar la emancipación social como la superación de los obstáculos que refrenan la realización de la totalidad, es decir, reorientar la comprensión del concepto de totalidad en la lectura de Marx, es importante para calibrar la posible vigencia contemporánea de la crítica del capital. Con esto se podría situar a Marx más allá del marco de las filosofías idealistas de la modernidad y sus presupuestos sujeto-céntricos.

¹ Puede encontrarse una crítica similar de Marx en Laclau 2003, 50 (véase también Laclau y Mouffe 1985 y Laclau 2005). También véase la crítica de Rancière a la “metapolítica” (Rancière 2007, 117 y ss.).

En este trabajo me propongo, resumiendo, desplegar una lectura paralela de Adorno y Marx. Intentaré mostrar, por un lado, que una vuelta al texto marxiano puede resultar de importancia para despejar la cuestión de la especificidad histórica de las categorías adornianas. Veremos que la noción de “totalidad antagónica”, vertebral en *Dialéctica negativa*, puede interpretarse a la luz de la especificidad histórica de las relaciones sociales capitalistas. Esta interpretación permitirá revisar la validez contemporánea de algunos aspectos del pensamiento de Adorno, reescribiendo la posible deriva pesimista en la clave de una crítica históricamente determinada. A la vez, la propia noción de totalidad antagónica resultará de importancia para dar cuenta de algunos conceptos del pensamiento de Marx. La crítica de la economía política puede enriquecerse y precisar el estatuto lógico de sus conceptos a partir de un cruce con la diatriba adorniana contra el pensamiento identitario. Esto permitiría mostrar que Marx no pretende realizar la totalidad como ideal emancipador, sino abolirla como forma de dominación social.

En las antípodas de Lukács, que presenta el concepto de totalidad en la clave de una promesa emancipadora, para Adorno la totalidad es un concepto eminentemente *crítico*. Especialmente en *Dialéctica negativa* y en los escritos en torno al *Positivismusstreit*, Adorno elabora un concepto crítico de la totalidad histórica, basado en la dinámica autonomizada del “Espíritu” [*Geist*], principio mediador de lo social que hace abstracción de los sujetos vivos y regresa como proceso automático sobre su propia dinámica reificada. Adorno comprende la totalidad histórica negativamente, es decir, como una forma de mediación social reificada o fetichista, independizada de los individuos vivos, que a la vez produce una contradicción entre lo universal y lo particular en la sociedad. La totalidad histórica, en esta lectura, no es una categoría de la emancipación social, sino que es el concepto principal de la comprensión crítica de la dominación. La crítica del capital, releída en términos adornianos, no está cargada de promesas totalizantes, sino que sitúa la lógica de totalidad en el centro de la dominación social.

En resumen, proponemos una lectura simultánea de Adorno y Marx. Veremos que releer a Adorno en términos marxianos permite situar históricamente de modo preciso las coordenadas de la identidad total, saliendo de la deriva pesimista a la que conduce la filosofía pesimista de la historia universal. A la vez, releer a Marx en términos adornianos posibilita reformular los términos de la crítica del capital por fuera de toda expectativa totalizante de realización de un sujeto-objeto idéntico de la historia. La totalidad, como veremos, no es una promesa emancipadora, sino una categoría central de la crítica de la dominación. Esto permite rescatar el planteo de Marx de la diatriba posmarxistas sin reponer peligros totalitarios, reinterpretando de manera original el sentido global de su pensamiento maduro.

Adorno: la totalidad antagónica

La singular formulación que hace Adorno de la teoría crítica se caracteriza por la insistente advertencia contra la identidad, la totalidad y el aplastamiento de lo diverso. La reducción de la diferencia a la identidad condensa las diferentes maneras como Adorno conceptualiza la dominación social, tanto en sus aspectos subjetivos como objetivos. En *Dialéctica del Iluminismo*, la “reducción del pensamiento producción de uniformidad” (Adorno y Horkheimer, 2002: 42)

estructura la relación antagónica entre sujeto y naturaleza. La violencia del sujeto del iluminismo consiste al fin en su intolerancia hacia lo diverso, en su incapacidad para una felicidad posible más allá de la persecución incesante de lo no-idéntico. La virulencia del sujeto iluminista se reescribe en *Dialéctica negativa* en términos de la “totalidad antagónica” (Adorno, 2008, 23). En los sistemas de la filosofía idealista se expresa la naturaleza inherentemente antinómica de las pretensiones de totalidad acareadas por el primado del sujeto:

“La intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa” (Adorno, 2008, 30).

El sistema del idealismo tiene un carácter dual que expresa, en el plano de la relación entre sujeto y objeto, la estructura antinómica de la totalidad antagónica. Por una parte, el sistema filosófico pretende subsumir y construir la totalidad de la realidad a partir de un centro o fundamento, identificado con el sujeto. Ese es su aspecto de “totalidad”: quiere construir el todo, eliminando cualquier aparente exterioridad. “Desde siempre fue la ratio el principio del yo que funda el sistema (...) Nada externo la limita” (Adorno, 2008: 35). El sujeto, principio del sistema, se erige en fundamento constructivo del conjunto de la realidad, que subordina al fin toda exterioridad aparente en su movimiento de auto-posición. Sin embargo, el sistema idealista también acarrea un desgarramiento antagónico. “[El sistema] tuvo que trasladar su origen al pensar formal separado de su contenido; no de otro modo podría ejercer su dominio sobre el material” (Adorno, 2008: 31). El sujeto puede constituirse en fundamento del todo sin un movimiento contrario de abstracción frente a la objetividad. De lo contrario, se encontraría contaminado con la realidad que quiere fundamentar y peligraría su lugar fundamental. El sujeto, pues, se delimita tajantemente con respecto a la objetividad que quiere, a la vez, subsumir. Luego, “El sistema filosófico fue antinómico desde el comienzo” (Adorno, 2008: 31).

El sistema filosófico está tironeado por dos movimientos contradictorios y simultáneos. Por un lado, subordina toda objetividad al sujeto, reduciendo cualquier exterioridad aparente a la totalidad omnicomprendida y cerrada sobre sí, que es “generación absoluta” (Adorno, 2008: 35). Por el otro, el sistema separa sujeto y objeto, para poner al primero como prioritario frente al segundo. “En el idealismo rige implícitamente la ideología según la cual el no yo, *l'autrui*, en último término todo lo que recuerda a la naturaleza, es menos valioso, de modo que se lo puede zampar sin remordimientos la unidad del pensamiento que se conserva a sí mismo” (Adorno, 2008, 32). Esta dualidad entre la tendencia a identificar sujeto y objeto y la tendencia a divorciarlos se expresa en la antinomia de totalidad e infinitud, constitutiva del sistema. Éste es total, cerrado, estático e infinito, abierto, dinámico. “La antinomia de totalidad e infinitud –pues el incesante *ad infinitum* hace estallar el sistema que estriba en sí y que sin embargo no debe su existencia sino a la infinitud– pertenece a la esencia idealista” (Adorno, 2008: 35). El sistema es a la vez total e infinito, cerrado y abierto, estático y dinámico. Su naturaleza total es absolutamente antagónica, su pretensión de subsumir lo no-idéntico en la identidad no lleva a una feliz armonización sino a un desgarramiento perpetuamente repetido. La

escisión entre sujeto y objeto y la unificación de ambos son, pues, momentos de la misma mala dialéctica de la totalidad. El sujeto, principio de la totalidad, se pone a sí mismo como fundamento del todo y a la vez se desarma permanentemente como contradictorio. El movimiento del sistema y el sujeto es, pues, paranoide: “la gran filosofía se acompañaba del celo paranoico de no tolerar nada más que a sí misma y de perseguirlo con toda la astucia de su razón (...) El más mínimo resto de no-identidad bastaba para desmentir la identidad, total según su concepto” (Adorno, 2008, 32). La contradicción entre totalidad e infinitud es irresoluble y produce un movimiento incesante de persecución inagotable, siempre repetida, de lo diferente. La totalidad repite eternamente el desgarramiento absoluto, el eterno retorno de lo mismo es simultáneamente la repetición del antagonismo total.

El carácter crítico de la apuesta de Adorno frente al sistema y el sujeto radica en su negativa a aceptarlos como simplemente dados o elevarlos a estructurales trascendentales. Adorno busca una reconducción del sujeto de la totalidad a sus condiciones de posibilidad históricas. En el marco de la “primacía del objeto”, el sujeto revela su constitución intrínsecamente objetiva: “el sujeto, por su propia constitución, es de antemano también objeto” (Adorno, 2008, 174). Los conceptos, como el de sistema y el de sujeto, “están entroncados en un todo no conceptual” (Adorno, 2008, 23). La constitución de la totalidad antagónica tiene, pues, bases objetivas. Remite a una historia en la que se entrecruzan naturaleza y sociedad.

Primero, “el sistema en que el espíritu soberano se creyó transfigurado tiene su prehistoria en lo preespiritual, en la vida animal de la especie (...) El sistema es el vientre hecho espíritu” (Adorno, 2008, 32). La violencia que trasunta la contradicción entre totalidad e infinitud en el sistema del idealismo es momento y resultado de una violencia más profunda, instintiva, asentada en la animalidad de la “furia contra la presa” (Adorno, 2008, 32). El pensamiento conceptual, incluido el filosófico, es producto de una mutación de los impulsos corporales. En la filosofía se expresa también la constitución natural, instintiva, del sujeto humano.

Sin embargo, Adorno no pretende fundar a la subjetividad o el sistema idealista en una naturaleza humana inmutable. Los instintos son sometidos al proceso histórico, que es propiamente el sustrato objetivo de los antagonismos de la totalidad. El sistema “imita a una antinomia central para la sociedad burguesa” (Adorno, 2008: 35). La constitución totalista y antagónica del sujeto, que regenera incesantemente su violencia frente a la naturaleza, responde al carácter totalista de la historia humana. En otras palabras, el sistema del idealismo, con sus antagonismos internos, no es “falso”. Es expresión filosófica deformada de la configuración efectivamente antagónica de la realidad histórica. “La crítica no aniquila simplemente al sistema” (Adorno, 2008: 34). La falsedad del sistema radica en las pretensiones de autarquía absoluta que pone el sujeto. Su crítica no es su mero rechazo, sino un intento de reconducirlo a sus condiciones objetivas. El sistema contradictorio es, pues, un resultado del despliegue histórico de una totalidad objetiva.

En el “Excurso sobre Hegel”, Adorno desarrolla la dinámica de la totalidad antagónica en términos social-objetivos, a partir de la contradicción entre lo universal y lo particular. El espíritu universal o espíritu del mundo [*Weltgeist*] compone el trasfondo social del sujeto totalista (que produce el sistema antinómico). El *Weltgeist* es la historia misma, en tanto se constituye como

independiente de los individuos. “El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales (...) y con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones” (Adorno, 2008, 280). El movimiento del todo social llega a ser independiente con respecto a los particulares que lo sostienen. Se rige, entonces, por su propia dinámica objetiva y no por aquello que las personas puedan querer, sea aisladas o de conjunto. Adorno compara la autarquía de lo espiritual con la ley marxista del valor, en tanto ésta “se impone sin necesidad de que los hombres sean conscientes de ella” (Adorno, 2008, 271). Las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre cosas, regidas por leyes indiferentes a los individuos y que ellos, bajo las condiciones dadas, no pueden cambiar. Se trata de un mundo social autonomizado con respecto a los sujetos, un mundo que se rige por una legalidad propia para la que ellos son irrelevantes. Por eso, a la vez, es un mundo heterónomo, en el que todos viven sometidos a una ley que se impone como terrible y violenta. El espíritu es la sociedad “mistificada”, que se enfrenta a los sujetos como un poder independiente, gobernado por sus propias reglas. Para Adorno, el espíritu es la propia historia mistificada como una entidad superior a los individuos, y por ende sólo es conceptualizable como contradicción.

Los sujetos individuados se relacionan entre sí de tal modo que la vida histórica de conjunto se separa de ellos, llegando a portar como unos designios propios. La historia se enajena a los sujetos, se autonomiza, y así se constituye en espíritu universal: “El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales a partir de las cuales se sintetiza (...) y con respecto a los sujetos vivos de estas acciones. Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico” (Adorno, 2008, 274).

Lo universal objetivo, el todo social, no es más que los individuos relacionados y se realiza sólo a través de sus acciones particulares. Sin embargo se abstrae de ellos asumiendo una entidad propia. La sociedad se autonomiza frente a los sujetos, que se enfrentan al complejo de sus relaciones como a algo ajeno. El espíritu objetivo es, pues, una unidad antagónica porque adquiere su identidad y autarquía al negar las vidas singulares mediante las que se realiza.

El espíritu es, como el sujeto del idealismo, la unidad de totalidad y antagonismo. “Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico” (Adorno, 2008, 280). El espíritu como totalidad social necesita de los particulares, pues sólo se realiza a través de sus acciones. Al regirse por una legalidad propia, sin embargo, niega a esos particulares, sometiéndolos a una forma de existencia superimpuesta. El espíritu es la totalidad mistificada, cuyo mecanismo es heterónomo para los sujetos. No por eso debe considerárselo simplemente falso: “la desmontada mistificación tampoco sería (...) sólo ideología. Es igualmente la conciencia deformada de la hegemonía real del todo” (Adorno, 2008, 281). En suma, existen historia y espíritu universales en la medida en que los individuos son reducidos a la impotencia para obrar conjuntamente sobre su propia existencia, en virtud del carácter heterónomo y mistificado que esa vida social asume.

El espíritu o la totalidad social mistificada, autonomizada frente a los particulares y vuelta ciegamente sobre sí misma, acaba por reducir toda diferencia a la identidad. En este punto la totalidad se trueca en contradicción. El primado de lo universal en la dialéctica es la marca de la falsedad del todo. Éste no puede afirmarse sino en y por los particulares. Sin embargo, por

haberse autonomizado frente a ellos, los niega, reconcentrándose en sus propios principios puros. Lo universal no tolera a lo particular, que debe sin embargo subsumir. Por eso mismo no es genuinamente universal, sino contradictorio, antagónico y por lo tanto particular: “lo que no aguanta nada particular se delata por ello a sí mismo como algo que domina particularmente” (Adorno, 2008, 292). La universalidad del espíritu, que lo dota de unidad y continuidad, es sin embargo antagónica y socava toda unidad. La totalidad niega la diferencia, no la acomuna: “no es meramente unidad dentro de la multiplicidad, sino que, en cuanto postura ante la realidad, es estampada, es unidad sobre algo” (Adorno, 2008, 292). La totalidad espiritual es, según su propio principio, algo polarizado y carente de totalidad. Puesto que para reunir a los particulares los niega, oponiéndoseles como unidad abstracta y exterior; la totalidad se vuelve negativa, contradictoria y particular. El principio de su totalismo, la autarquía frente a todo lo particular y diferente, es el mismo de su falta de unidad, que la vuelve contradicción total.

En suma, el ciclo uniformante que rige el sistema idealista tiene una base social en la contradicción entre universal y particular exigida por el *Weltgeist*. El sujeto que se enfrenta a la naturaleza en actitud dominadora está, pues, vinculado constitutivamente a la trama objetiva de relaciones sociales que componen el *Weltgeist*. Sin embargo, Adorno oscila entre situar históricamente la dinámica totalista del *Weltgeist*, e hipostatizarlo como destino inexorable, en el marco de una filosofía de la historia universal. Basta una breve colección de citas para mostrar esto. Por un lado, Adorno emplea conceptos cuyo campo de aplicación está acotado a la determinación histórica del capitalismo: “la ley marxista del valor” (Adorno, 2008, 276), “el desarrollo de la producción capitalista” (Adorno, 2008, 281), “el fetichismo del proceso de producción en la sociedad de canje” (Adorno, 2008, 283). A la vez alterna estas afirmaciones con otras que parecen apuntar a tesis transhistóricas o a la construcción de una historia universal: “construcción filosófica de la historia” (Adorno, 2008, 279), “durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales” (Adorno, 2008, 281), “no hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí, sin duda, una que lleva de la honda a la megabomba” (Adorno, 2008, 295). Adorno pasa –a veces abruptamente– de consideraciones definidamente históricas sobre el capitalismo moderno a reflexiones de carácter transhistórico sobre la historia universal. La ambigüedad señalada despierta fuertes críticas aún en las recepciones más recientes de Adorno. Schnädelbach, por caso, entiende que Adorno produjo una “filosofía de la historia sin historia” [*Geschichtsphilosophie ohne Geschichte*] (Schnädelbach, 2004, 151) en la que se descuida toda historización concreta del objeto de estudio, al inscribirlo en una filosofía de la historia pesimista impostada de antemano.

Estas ambigüedades ponen a Adorno contra sí mismo. *Dialéctica negativa* condensa un esfuerzo sistemático la construcción por evitar caer en los caminos de la filosofía fundamental, prestando atención a lo particular, finito y transitorio. Sin embargo, la inserción de la totalidad antagónica en los cauces de una filosofía de la historia universal pone en entredicho el proyecto crítico y parece hipostatizar la dominación que, a la vez, se querría denunciar. Si la dominación por la totalidad atraviesa de cabo a rabo al conjunto de la historia universal, sin mutaciones significativas que sea posible resaltar, entonces corre peligro la solvencia del proyecto de la teoría crítica como tal. La perspectiva de

la emancipación social parece refugiarse entonces en un mítico más allá de la historia y la propia teoría crítica tiende a convertirse en una lamentación melancólica por un mal radical que resultaría, empero, ineliminable. En la próxima sección intentaremos mostrar que es posible salir de esta aporía estudiando la dinámica históricamente determinada del capital.

2) El capital como trasfondo históricamente determinado del *Weltgeist*

2.1) El capital como forma del nexo social

Una relectura de la obra madura de Marx, particularmente de los *Grundrisse*, nos permitirá reconstruir un hilo conceptual entre la totalidad antagónica y la lógica del capital. Con esto podremos plantear una posible recuperación de la crítica de Adorno al primado de la identidad, liberada ahora de la indiferenciación histórica indiscriminada. Para esto nos basaremos en la interpretación de Marx propuesta por Moishe Postone. En su libro *Tiempo, trabajo y dominación social* Postone presenta una original recepción del pensamiento de Marx ligada a una continuación (y reformulación) de la Teoría Crítica. En la perspectiva “categorial” de Postone, el concepto de *totalidad* juega un rol central. La sociedad capitalista compone una totalidad en la medida en que se organiza bajo un principio mediador autónomo (el valor), que se reproduce e impone a sí mismo con prescindencia de las voluntades y aspiraciones de los individuos. Lejos de construir una totalidad positivamente, como ideal de reconciliación humana, Postone concibe la totalidad ante todo en forma crítica: como principio estructurante de relaciones sociales reificadas, basadas en la contradicción entre lo universal y lo particular.

Para Postone el trabajo abstracto está en el corazón de la mediación social capitalista, estructurando en forma sistemática las formas de interacción humana. La mercancía, el valor y el trabajo son “categorías propias de un tipo determinado de interdependencia social” (Postone, 2006a: 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, 2006a: 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. 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, 2006a: 114). La crítica del capitalismo, entonces, es la crítica del trabajo abstracto como mediador social autonomizado de los sujetos. El trabajo abstracto es objeto (y no sujeto) de la crítica al capital.

En el marco reseñado, una lectura categorial del pensamiento de Marx se centra en la relación entre el valor y los individuos que producen e intercambian, o sea, en las mutaciones del vínculo social bajo el capitalismo.

Además del ya citado Postone (1993: 158 y ss), autores como Sohn-Rethel (1980: 15) o Holloway (2011: 155, 226) han trazado este enfoque. Intentaremos mostrar cómo el valor se autonomiza frente a sus sujetos, contraponiéndoseles como un universal reificado que los violenta.

El capitalismo tiende a desdibujar la importancia de los vínculos sociales directos (se trate de lazos comunitarios o de relaciones de dominación personal) y afianzar el lazo abstracto de las relaciones de intercambio. Sohn-Rethel indica: “en las sociedades productoras de mercancías, la síntesis social se basa en las funciones del dinero como «equivalente universal»” (1980: 15). Si las relaciones burguesas suponen la independencia del individuo con respecto a los otros, también generan su universal dependencia con respecto al intercambio universal. “La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente independientes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el *valor de cambio*” (Marx, 1971: 84, cursivas originales).

En el capitalismo, el producto de los individuos que trabajan aisladamente es algo en sí universal, social, ya que éstos producen para el intercambio: “la actividad, cualquiera sea su forma fenoménica individual, y el producto de la actividad, cualquiera sea su carácter particular, es el *valor de cambio*, vale decir, algo universal” (Marx, 1971: 84, cursivas originales). La dependencia del individuo con respecto al conjunto de la sociedad, sin embargo, no es inmediatamente consciente para él, que no se reconoce en su relación con los otros sino que se encuentra en ella como en algo ajeno, exterior. “El carácter social de su actividad (...) se presenta aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos, no como su estar recíprocamente relacionados, sino como estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos” (Marx, 1971: 84).

El capital “reemplaza” el nexo social inmediato de la comunidad, la familia (u otras formas de interdependencia personal, como el vasallaje) por el nexo social universal y abstracto del intercambio generalizado. Maximiza la interdependencia de los individuos con relación al todo de la producción social; pero maximiza también la independencia del individuo frente a cualquier vínculo directo con otros. Así se produce históricamente una forma de relación social sistemáticamente contradictoria, que reúne a los hombres pero se eleva como algo externo a ellos. El capital produce “una gran cantidad de formas antitéticas de la unidad social” (Marx, 1971: 87) en la medida en que “1) los individuos siguen produciendo sólo para la sociedad y en la sociedad” pero “2) que su producción no es inmediatamente social, no es *the offspring of association*” (Marx, 1971: 86). El nexo social capitalista es un nexo antitético, desgarrado, bajo el que lo universal y lo particular (el individuo y la producción social de conjunto) se contraponen insalvablemente. La producción social global se alza como una fuerza independiente de los individuos, que oprime y subordina a todos por igual: “Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad, pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común” (Marx, 1971: 86).

La lógica del valor equivale, a partir de lo anterior, a la “reificación [*Versachlichung*] del nexo social” (Marx, 1971: 88). Esto implica que el valor es “*el nexo del individuo con el conjunto, pero al mismo tiempo la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*” (Marx, 1971: 89, cursivas originales). Este punto ha sido largamente estudiado por Postone, para quien la

mediación social en el capitalismo adquiere una vida propia, independiente de los individuos (1993: 158). El nexo social reificado es aquél que no responde a los individuos sino a sus propias necesidades autonomizadas. El lazo que reúne a los individuos (el intercambio universal) adquiere a la vez una entidad propia, separándose de los particulares que reúne. Si el capitalismo se basa en la eliminación de las formas tradicionales de dependencia personal o directa, no las reemplaza por la libre coexistencia de los individuos organizados socialmente, sino por una nueva *dependencia universal con respecto al valor* (Marx, 1971: 85). El capital convierte la dominación social “a una forma general” (Marx, 1971: 92) en cuyo seno los hombres son “dominados por abstracciones” (Marx, 1971: 92).

El valor, en suma, no es en la sociedad capitalista un mero fenómeno local de alcance limitado. No se trata de un principio aislado de la economía como una esfera aislada que pueda contraponerse a otras (la política, el derecho, la ideología). Por el contrario, el valor es *el nexo social fundamental de la sociedad capitalista*, es la forma de existencia en común de los sujetos en esta fase histórica. El valor funda un nexo social reificado, que reúne a los individuos contraponiéndoseles como un poder ajeno. La reificación, empero, no es un fenómeno de alcance histórico indeterminado y general, ni provee las bases para una concepción pesimista de la historia universal. Se trata, en cambio, de un fenómeno históricamente acotado de manera precisa, que empieza y podría terminar con el capitalismo y que depende de las mutaciones específicas que el valor como nexo social fundamental impone en la sociedad burguesa. Si es posible, pues, desplegar la totalidad antagónica sobre la base de este giro a la especificidad histórica, entonces podría proveerse una lectura marxiana de Adorno que evite la caída en un pesimismo transhistórico.

2.2) El capital como sujeto de la historia

Para detallar la articulación propuesta entre Adorno y Marx vamos a estudiar una determinación ulterior de la lógica del capital como nexo social: su constitución en *sujeto de la totalidad*. Analizaré mínimamente la conversión del capital en sujeto de la producción centrándome en la *conversión de la plusvalía en beneficio*. En esa conversión el capital se revela como *valor que pone valor*, es decir, como valor que se recrea a sí mismo. Considerando la transformación de la plusvalía en beneficio podemos comprender cómo el capital se asume como sujeto de la producción, subordinando a su propio autodespliegue todo lo que parece enfrentarsele como diverso. Sabemos que únicamente la porción del capital invertida en salarios se valoriza, dado que sólo la fuerza de trabajo² aporta un valor adicional al producto, en tanto las materias primas y los instrumentos no incrementan su valor en la producción.

Las materias primas y los instrumentos o máquinas son pagados por el capital conforme el trabajo objetivado en ellos y transmiten su valor, como costos, al producto final. La fuerza de trabajo, por su parte, es pagada mediante el salario, determinado por el costo de producción del propio trabajador. Sin embargo, la fuerza de trabajo empleada en la producción no se limita a transmitir su propio valor al producto, sino que crea un valor adicional. El tiempo de *plustrabajo* (trabajo por encima del tiempo necesario para garantizar la reproducción del

² Si bien el concepto de *fuerza de trabajo* no aparece en los *Grundrisse*, creemos que utilizarlo es pertinente en virtud de la mayor precisión que aporta. Ver Marx, 1975: 203-214.

obrero) crea plusvalía. Dice Marx: “si el capitalista pagara al obrero un precio = un día de trabajo, y el día de trabajo del obrero añadiera a la materia prima y al instrumento solamente un día de trabajo (...) no habría operado como capital” (Marx, 1971: 263). La fuerza de trabajo, por lo tanto, es la única mercancía que posee la cualidad de *incrementar el valor del capital*, en la medida en que la jornada de trabajo incluye un tiempo excedente por sobre el tiempo necesario para reproducir al obrero.

Sin embargo, desde el punto de vista del capital lo significativo no es la plusvalía sino el *beneficio*, es decir la misma plusvalía considerada en relación con la totalidad de los costos de producción: “La *plusvalía*, en cuanto es puesta por el capital mismo y medida por su relación numérica con el valor total del capital, es el *beneficio*” (Marx, 1972: 380, cursivas originales). El beneficio es la plusvalía “en tanto puesta por el capital”. Desde el punto de vista del capital es indiferente *qué parte* del valor total adelantado en la producción crea un valor adicional: lo único significativo es que el capital total se valoriza. La fuerza de trabajo, además, carece de autonomía para producir por sí misma valor, si no es puesta en relación con las materias primas y los instrumentos de trabajo. Así, el punto de vista del capital encierra un momento objetivamente válido, pues objetivamente es el capital el que puede poner en marcha la producción.

“Como la parte del capital que se intercambia por salarios sólo opera productivamente *en la medida en que otras partes del capital están puestas en cuanto asociadas a ella* (...) tenemos que el poner de la plusvalía, del beneficio, aparece determinado uniformemente por todas las partes del capital” (Marx, 1972: 380-381, cursivas originales).

El trabajo sólo es productivo (sólo produce valor) en cuanto está “incorporado” al capital. Por lo tanto “el proceso laboral entero se presenta como proceso que le es propio al capital mismo y el poner la plusvalía como su producto” (Marx, 1972: 381).

El capital es, por lo anterior, el *sujeto* de la producción, el sujeto de su propia valorización. Si bien sólo el trabajo vivo crea valor, el mismo trabajo vivo actúa en la producción subsumido bajo el impulso del capital.

“La plusvalía ya no *aparece* puesta por su relación simple e inmediata con el trabajo vivo; esta relación se presenta, antes bien, solo como un momento de su movimiento total. El capital, *partiendo de sí mismo como del sujeto activo* (...) se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a sí mismo” (Marx, 1972: 278, cursivas agregadas).

El capital es sujeto de la producción como *valor que se aumenta a sí mismo*. La condición de sujeto del capital tiene dos determinaciones: el capital se pone a sí mismo, apareciendo como presupuesto de sí; y el capital pone a aquello que se le enfrenta como heterogéneo, volviéndolo un momento de sí mismo. Primero, el capital tiene una lógica recursiva: al intercambiarse por materias primas, instrumentos y fuerza de trabajo, se regenera a sí mismo, ampliándose a la vez en el proceso. El movimiento del capital es el movimiento por el cual una suma dada de valor *crea* un valor adicional. Segundo, el capital se apropia de lo que le es diverso, hasta que ello se torna un momento de sí mismo. El trabajo vivo que, despojado de los medios de producción, aparece como no-

capital, se torna trabajo productivo (creador de valor) únicamente en relación con el capital. Lo otro del capital entra en la producción sólo en función del incremento del capital. El capital no reconoce ninguna diferencia como diferencia, porque para él todas las diferencias son instancias de sí mismo. Su movimiento recursivo, su autopoición o autorreproducción, subsume a la vez a todo lo que se le enfrente como exterior o diverso.

El capital como sujeto es también principio de la *totalidad* en lo social. Como ha señalado Postone, el concepto marxiano de totalidad no debe confundirse con nociones de sentido común que apunten una simple sumatoria exhaustiva de elementos dados. La totalidad, en cambio, se refiere a un sujeto que es resultado de su propio despliegue (Postone, 1993: 78-79). El concepto de totalidad posee las dos dimensiones señaladas en relación con el capital: la totalidad se pone a sí misma y, en el proceso de hacerlo, pone a su propio otro como un momento de sí. La identificación del capital como sujeto de la totalidad social permite precisar la vinculación entre los planteos de Adorno y Marx, centrándonos en el carácter crítico que el concepto de totalidad asume para ambos.

La totalidad dialéctica se efectiviza en la lógica del capital como valor que pone valor. Ambos comparten las dos determinaciones de un concepto filosóficamente elaborado de la totalidad: autopoición y subsunción de todo otro como momento de la propia identidad. El capital se pone a sí mismo como valor que se incrementa y subsume al trabajo a su propio movimiento de autopoición. Para Marx, empero, la totalidad como lógica del capital es la consumación de la opresión. Esto fija la importancia, pero también los límites de la lectura dialéctica de Marx. Por un lado, efectivamente, la dialéctica provee a Marx el concepto de totalidad, indispensable para comprender la dinámica del capital. Por otro lado, la dialéctica marxiana no ensalza la totalidad como realización de la libertad, sino como lógica de la dominación social vuelta sistema.

El concepto marxiano de la totalidad es negativo o crítico por oposición a un concepto positivo y apologético.³ La totalidad social, para Marx, es la forma que asumen las relaciones sociales reificadas, vueltas sobre sus principios propios y ajenos a los individuos. Hay totalidad únicamente porque el nexo social se autonomiza de los sujetos que vincula, enfrentándoseles como algo ajeno. El capital llega a ser sujeto de la producción en el momento más desarrollado de la reificación de las relaciones sociales, o sea, en la subordinación de los individuos a los imperativos enajenados del beneficio. La totalidad se monta como lógica del valor que, autonomizándose de los sujetos concretos que lo sostienen, se pone a sí mismo. Las relaciones sociales asumen la forma de totalidad en la medida en que el nexo social abstracto se cierra a la modificación por las personas, volviendo ciegamente sobre sí mismo. La totalidad es la lógica de las relaciones sociales reificadas, indiferentes a los hombres y gobernadas por las leyes autonomizadas del valor autopulsado. El nexo social reificado pone la unidad de los individuos como algo simultáneamente externo a ellos. Así, su totalidad es su negación universal, “su suma es al mismo tiempo su otro” (Adorno, 2008: 291). La totalidad del capital, lejos de toda reconciliación, se eleva como totalidad al prescindir de los particulares que reúne, aplastándolos. La totalidad, repetimos, es para Marx un

³ La totalidad como “categoría crítica” fue enarbolada precisamente por Adorno (2004: 271). Véase también Adorno, 2008: 278-284 y Adorno, 2004: 13-14.

concepto negativo o crítico, pues sólo la construye para desmontarla en el mismo acto como totalidad reificada y autocontradictoria. A partir de esta interpretación del concepto de totalidad, una lectura de Marx en clave adorniana parece viable, ya que el concepto negativo o crítico de la totalidad es nodal en *Dialéctica negativa*.

Como señalamos arriba, Adorno conjuga la crítica al *Weltgeist* con cierta recuperación de la teoría marxista. “El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel” se asocia con “la ley marxista del valor que se impone sin conciencia de los hombres” (Adorno, 2008: 277). Espíritu y capital coinciden al ponerse cada uno como fundamento de la totalidad. La sociedad deviene totalidad únicamente bajo el imperio de leyes reificadas, pues el todo se alza en la medida en que “se desinteresa de los vivos” (Adorno, 2008: 280). La historia, por lo tanto, “no tiene ningún sujeto global” en términos metafísicos, pero *aparece* como dotada de un tal sujeto en la medida en que “el movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales” (Adorno, 2008: 281). En resumen, para Adorno, como para Marx, la totalidad no es la realización de la libertad, sino la construcción de la opresión. La totalidad tiene por lo tanto un carácter desgarrado, contradictorio, dual: es una totalidad antagónica.

La totalidad supone la autonomización de lo universal frente a lo particular, esto es, la conversión de lo social-colectivo en una realidad contrapuesta a los individuos, que los oprime. Luego, la totalidad es algo irreconciliado y antagónico en su propia constitución. “La totalidad sigue siendo negativa porque debido a su abstracción constitutiva se aleja de los intereses individuales de los que al mismo tiempo se compone” (Adorno, 2008: 287). En otros términos: el capital es efectivamente sujeto de la totalidad, pero *por eso mismo* es no-total, es un universal antagónico, desgarrado. La totalidad es totalidad de la contradicción. La totalidad fracasa porque se asienta en el antagonismo entre universal y particular, antagonismo que no puede conciliar sin dejar de ser totalidad (es decir, sin dejar de asentar lo universal social en un sujeto autonomizado y reificado). El capital, como el espíritu del mundo, es *a la vez* sujeto total y principio del desgarramiento universal. Su totalismo es dialéctica e inmanentemente antagónico; construir su lógica histórica equivale a desmontarlo, a hurgar en las contradicciones, que le son íntimas. Existe, pues, una continuidad fundamental entre la lectura de Marx que proponemos y el planteo de Adorno: la identificación de la totalidad (gobernada por el capital o el espíritu universal) con la dominación social reificada. Señalada esta continuidad, hagamos algunos comentarios para concluir.

Conclusiones

En este trabajo intentamos una lectura paralela de Adorno y Marx. Nos concentramos en mostrar la imbricación entre la lógica del capital como sujeto de la totalidad social y el movimiento antagónico del *Weltgeist*. Esta lectura encuentra, sin embargo, un preciso límite en los textos. Para Marx, la totalidad reificada del capital es históricamente específica, pues depende de la constitución de un nexo social abstracto, independiente de las relaciones de dependencia personales. Para Adorno, en cambio, la singularidad histórica del *Weltgeist* se desdibuja, al punto de que parece estirarse hasta configurar una historia universal pesimista. En este punto, no vemos que pueda sostenerse con facilidad una lectura de Adorno como la de Jameson (2010), que pretende

ligar sistemáticamente la coacción de la identidad total al primado del valor en la sociedad burguesa. O mejor, no creemos que esa lectura pueda reconstruir comprensivamente el texto adorniano. En cambio, leer la dinámica reificada del *Weltgeist* en términos históricos aporta algunas posibles correcciones conceptuales para repensar la recepción y legado actuales de Adorno. La lectura de Marx, orientada por la perspectiva de Postone, provee algunas claves para una reformulación contemporánea de la teoría crítica, que ya no recorra los caminos de la filosofía de la historia universal (optimista o pesimista) y que, en cambio, se concentre en el carácter históricamente determinado (y por lo tanto transitorio, al fin superable) de la totalidad contradictoria del capital. Como señala Acha en un trabajo reciente, de inspiración “postoniana”, el Marx de los *Grundrisse* y *El Capital* se desprende de una filosofía de la historia universal. La crítica del capital va de la mano con la *crítica de la historia*. La introducción de todo acontecer humano en el cuadro de un despliegue temporal progresivo cuyo ápice sería la moderna sociedad burguesa es la operación del capital por excelencia, “el capital es el padre de la historia” (Acha, 2012: 99).

Las relaciones capitalistas mediadas por el valor abstracto conforman una totalidad históricamente específica. Esto significa que Marx puede prescindir de una comprensión totalista de la historia universal, pero no así de la sociedad capitalista. Esa totalidad, gobernada por el capital como principio automediador, es a la vez alienada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos, pero también guarda íntimamente la posibilidad de su transformación. La comprensión de la totalidad como una categoría históricamente determinada (acotada a la dinámica histórica del capitalismo) distingue esta lectura de Marx de las variadas tradiciones que intentan proveer una teoría general de la historia (esté regida por una clave progresista o, como en el caso de Adorno, por una mirada melancólica).

Si recurrir al pensamiento de Marx resulta de importancia para contrarrestar la deriva pesimista y ahistórica en la que parece caer Adorno, por otra parte la importancia de este último autor radica en la forma sistemática con que desarrolla el vínculo entre vigencia de la totalidad antagónica y dominación social. Cerraremos el trabajo mencionando algunas implicancias de la reorientación que se opera, en este marco, en relación con el concepto de totalidad. Para esto recurriremos a algunos tramos del planteo de Postone y su reinterpretación categorial del legado de Marx.

Postone señala: “la negación histórica del capitalismo no conllevaría la realización, sino la abolición de la totalidad” (Postone, 2006b: 133, cursivas originales). Esto conduce a una reevaluación del estatuto de la categoría de totalidad en el pensamiento marxiano. El concepto marxiano de totalidad, como señalamos, es “crítico” por oposición a un concepto positivo o apologético como el que encontramos, por ejemplo, en Lukács (1985). Para Lukács la totalidad es la consumación de la emancipación proletaria, a partir de la cual la humanidad llegaría a constituirse a sí misma como sujeto. La totalidad, como ideal emancipador, equivale a la realización del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia. En la perspectiva marxiana que aquí proponemos, en las antípodas de Lukács, la totalidad se funda únicamente en la dinámica históricamente específica y reificada del capitalismo, es decir, en la automediación alienada del valor abstracto. La totalidad es, pues, la categoría principal de la dominación social autocontradictoria, antes que el ideal de una humanidad reconciliada y plena.

Postone, en una lectura que hemos seguido en este trabajo, resalta las implicancias de esta reinterpretación 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 capital como valor auto-reproducido. 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 (...) [que es] resultado de su propio desarrollo” (Postone, 2006b: 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.

El capital como valor en movimiento que se autorreproduce se erige en sujeto de lo social precisamente por el aplastamiento de los sujetos particulares, a los que reduce a la impotencia histórica (Blumberg y Nogales, 2008). El dominio del capitalismo es “total” no porque carezca de fisuras, sino porque está regido por una lógica autonomizada, que se gobierna por sus principios automáticos y prescinde de los sujetos particulares. Totalidad y alienación, en la lectura de Marx ofrecida por 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 reificadas, regidas por el valor como principio automediador independiente. Reproducimos a continuación una larga cita que resume la concepción de Postone de la totalidad en el pensamiento de Marx:

“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, 2006b: 264).

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 indeterminación y la contingencia, dice Postone, deberían ponerse como una meta social para ampliar los horizontes democráticos en un mundo postcapitalista. El pensamiento posestructuralista, sin embargo, presenta a la contingencia como una determinación “ontológica” de toda sociedad posible, constituyendo “una respuesta reificada a una comprensión reificada de la necesidad histórica” (Postone, 2006a: 95). Los posestructuralistas, para Postone, están en lo correcto al denunciar la pérdida de libertad humana acarreada por la totalidad,

enfaticando la interrelación entre libertad y contingencia. Sin embargo, se equivocan al hipostatizar ontológicamente la contingencia, ignorando las limitaciones sistemáticas que la dinámica del capital impone a la acción humana. 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, 2006a: 94; todas las citas de este trabajo son de traducción propia).

Esta relectura permite volver sobre las objeciones posmarxistas señaladas en la introducción. Marx, como vemos, no pretende realizar un ideal emancipador de totalidad. La totalidad no es (como en el sujeto-objeto idéntico de Lukács) el sentido histórico de una posible superación del capitalismo. Por el contrario, la totalidad es la forma fundamental de la dominación social del capital. Esto implica que bien podríamos adherir a las objeciones posmarxistas sobre la vinculación íntima entre totalidad y dominación (posibles derivas totalitarias incluidas). Sólo que no compartimos que esas críticas se dirijan a toda la obra madura de Marx, sino a algunas de sus interpretaciones como, reiteramos, la de *Historia y conciencia de clase*. A la vez, objetamos al posmarxismo su incapacidad para reconocer la vigencia efectiva de la totalidad como forma de la dominación del capital. Si compartimos se crítica en términos normativos (no deberíamos ya aspirar a realizar la totalidad), no adherimos a su transposición al plano descriptivo (la totalidad ya no existe). Esa transposición conduce a una mirada pluralista de lo social que desconoce sistemáticamente la mediación efectiva del capital como sujeto de la totalidad social. El posmarxismo, al pasar sin mediación del rechazo normativo de la totalidad a su oclusión descriptiva, impide el escrutinio crítico de las formas totalistas de la mediación social del capital y por lo tanto desempodera a la acción transformadora.

Las consideraciones anteriores permiten remarcar la importancia de una lectura de Adorno para la comprensión crítica de la lógica del capital. El valor autopropulsado configura una totalidad desgarrada, autocontradictoria. El concepto de *Weltgeist*, fundamento objetivo de las marchas y contramarchas de *Dialéctica negativa*, es fundamental para el escrutinio, ya no de la historia universal, sino del presente histórico. En términos lógicos, el capital es gobernado por una dialéctica negativa, movimiento autoantagónico de la totalidad de la contradicción. La identidad total regida por el valor como sujeto automediador de la vida social es al mismo tiempo la contradicción total. La crítica del sistema filosófico y del sujeto que pone la identidad son, pues, momentos del desarrollo de una crítica históricamente situada de la dinámica ciega y tortuosa del capital en su marcha sobre la tierra.

Es posible, en conclusión, concebir un sujeto social como totalidad únicamente bajo la reificación de las relaciones sociales. Totalidad y reificación son conceptos que se corresponden. Sólo hay totalidad en la medida en que un principio autónomo subsume bajo sí el movimiento del conjunto de la sociedad. A la vez, sólo hay reificación en la medida en que el nexo social se autonomiza frente a los particulares. La totalidad y la reificación suponen ambas una dinámica de la vida social que se vuelve sobre sus propios principios, haciendo abstracción de sus individuos vivos. La lógica del capital, por lo tanto, cobra vigencia sólo como unidad de reificación y totalidad. Esto conlleva la ruina de la totalidad en su propia construcción. Al depender de un sujeto autonomizado, la totalidad naufraga en cuanto se pone a sí misma. La teoría de Marx, recorrida secretamente por una dialéctica negativa, opera la *simultánea construcción y*

crítica de la totalidad, como forma del nexo social que se separa de los sujetos de carne y hueso y los aplasta.

Bibliografía

- Acha, O. (2012) *Un revisionismo histórico de izquierda y otros ensayos de política intelectual*, Buenos Aires, Herramienta.
- Adorno, T. W. (2004), *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal.
- Adorno, T. W. (2008) *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal.
- Althusser, Louis, 1977, *Posiciones*, Anagrama, Barcelona,.
- Blumberg, B. y Nogales, P. (2008) "Marx after Marxism An interview with Moishe Postone", *Platypus Review*, Enero 2008. Internet: <http://platypus1917.org/>
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1989) "Modernidad: un proyecto incompleto" en Casullo, N. (ed.) *El debate Modernidad Pos-modernidad*, Buenos Aires, Punto Sur.
- Hegel, G. W. F. (1994) *Fenomenología del Espíritu*, Méjico, FCE.
- Holloway, J. (2011) *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.
- Laclau, Ernesto, 2003, "Identidad y Hegemonía: el rol de la universalidad en las luchas políticas" en Butler, J., Laclau, E., y Zizek, S. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Méjico: FCE.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres y Nueva York: Verso.
- Lefort, Claude, 1990, *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lukács, Georg, 1985, *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Grijalbo.
- Marx, K. (1975) *El Capital*, Tomo I, Vol I, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K. (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, Méjico, Siglo XXI.
- Marx, K. (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, 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, M. (2006) *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons.
- Postone, M. (2007) *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Postone, M. (2009) *History and heteronomy. Critical Essays*, Tokio, UTCP.
- Sohn-Rethel, A. (1980) *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Barcelona, Viejo Topo.