



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Nahuel Martín, Facundo

Totalidad y reificación en la lógica de lo social. Una lectura de los Grundrisse de Marx

Bajo el Volcán, vol. 11, núm. 18, marzo-agosto, 2012, pp. 67-90

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28624954007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TOTALIDAD Y REIFICACIÓN EN LA LÓGICA DE LO SOCIAL UNA LECTURA DE LOS *GRUNDRISS* DE MARX

Facundo Nahuel Martín

RESUMEN

Propongo una interpretación de los *Grundrisse* (1857-1858) marxianos centrada en la constitución del capital en sujeto de la totalidad social. Entiendo que la obra de Marx no debe comprenderse como un aporte limitado al “pensamiento económico” sino como una elucidación del nexo social en la sociedad capitalista. Bajo la lógica del capital, la universalidad social (o las relaciones entre los individuos) asume una dinámica propia, abstracta y autonomizada frente a sus sujetos. La crítica marxiana del capitalismo es, pues, ante todo crítica de la totalidad social reificada.

Palabras clave: sujeto, totalidad, reificación, lógica del capital, Marx, Hegel.

ABSTRACT

I intend to suggest an interpretation of Marx's *Grundrisse* (1857-58) centered in the constitution of capital as the subject of social totality. As I will try to show, Marxian work should not be rendered as a limited contribution to “economic thinking”, but as a reconstruction of the capitalist forms of social bonding. Under the logic of capital, social universality develops an abstract dynamic of its own, which is independent of its subjects. Marxian critique of capitalism is, then, mainly a critique of the reified social totality.

Key words: subject, totality, reification, logic of capital, Marx, Hegel.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo intentaré interpretar los manuscritos marxianos de 1857-1858 como un estudio del capital en tanto lógica social. Me detendré específicamente en los conceptos de nexo social, reificación, totalidad y sujeto. Primero estudiaré el rol ambiguo que Marx atribuye al individuo. Esto supondrá descubrir la doble faz del capitalismo como agente de la destrucción de las relaciones comunitarias tradicionales y, a la vez, como creador de nuevas formas de dependencia impersonal. En segundo término estudiaré el valor de cambio como equivalente abstracto para, en tercer término, indagar cómo éste configura el nexo social del capitalismo. A la vez, el primado del valor implica la *reificación* de las relaciones entre los seres humanos. En este marco, se observa (cuarto momento) que el concepto de *totalidad* tiene para Marx únicamente una función negativa o crítica: la de articular la lógica del capital como lógica reificada. Como sostiene Postone (1993: 79), el propósito de la crítica es desmontar la totalidad antes que afirmarla. Finalmente (quinto momento), la dinámica reificada del capital como totalidad lo torna en *sujeto* del proceso social. La constitución del capital como sujeto social, empero, no conlleva una hipóstasis de su lógica intrínseca como un poder autopropulsado *sin fisuras*, sino que pone de manifiesto sus contradicciones. Para aclarar este punto recurriré a una confrontación con el concepto de sujeto en Hegel y Adorno, intentando establecer las bases de la noción marxiana de totalidad. El objetivo final del trabajo será, por lo tanto, mostrar la relevancia –para la interpretación de Marx– del concepto crítico de totalidad, entendida en clave adorniana como totalidad a un tiempo desgarrada en contradicciones.

Es posible, en suma, reconstruir los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857-1858) como un estudio sobre las implicancias y los diferentes aspectos de la reificación de las relaciones entre los hombres como lógica social universal y fundamental de la sociedad capitalista o, si se prefiere, como un estudio sobre la conversión de la dinámica social en una totalidad autocontradictoria.

1. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO Y EL ROL CONTRADICTORIO DEL VÍNCULO SOCIAL EN LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA

Para Marx el capitalismo conlleva un desarrollo ilimitado y sin precedentes históricos de la división social del trabajo. Ello supone una generalizada difusión del intercambio entre los productores, en la medida en que cada uno pasa a ocuparse sólo de una fracción cada vez más especializada del producto social global. Cada productor individual, con independencia de su posición de clase, no trabaja para abastecer a su propio consumo, sino para el intercambio con otros. La sociedad capitalista tiene, pues, una relación dual con el individuo productor. Por un lado lo emancipa de todo lazo comunitario o tradicional que atara su subsistencia al vínculo personal directo con otros. Bajo el capitalismo el individuo emerge como sujeto independiente de los vínculos inmediatos con la familia, la comunidad o la autoridad, ya que puede garantizarse la subsistencia mediante el intercambio en las relaciones abstractas del mercado. Sin embargo, por otra parte, el individuo independiente de la sociedad capitalista es a la vez un individuo radicalmente socializado, cuya existencia individual es sólo un momento de su producción social. Mientras que en formas de existencia precapitalistas las unidades productivas (la aldea, la familia, etc.) pueden ser relativamente autosuficientes, el capitalismo difunde por doquier la producción para el intercambio, esto es, exige de cada productor individual que trabaje para el consumo de otros, de cuya producción a su vez depende para subsistir.

Por un lado, el individuo aparece históricamente como un personaje socialmente relevante bajo la difusión de las relaciones de producción capitalistas. “Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor– como dependiente y formando parte de un todo mayor” (Marx, 1971: 4). El individuo independiente es un resultado histórico, pues “el hombre [...] sólo puede individualizarse en la sociedad” (Marx, 1971: 4). En las formas no capitalistas de producción, donde el objetivo económico es la producción de objetos de consumo o valores de uso, la apropiación de las condiciones de trabajo por parte del individuo se da en el marco de la comunidad.

La actividad mediante la que el hombre se apropiá de una porción de la naturaleza como “naturaleza inorgánica de su subjetividad” (Marx, 1971: 444), no le corresponde inmediatamente como individuo aislado, sino que está mediada por su inserción en una comunidad. “[Su comportamiento] está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como miembro de una comunidad [...]” (Marx, 1971: 445).

Las formas no capitalistas de la sociedad suponen una ligazón directa del individuo con la comunidad, que media entre él y sus condiciones de vida. “La propiedad significa entonces pertenecer a una tribu” (Marx, 1971: 453). No existe el individuo como productor “libre” capaz de insertarse en la producción con independencia de sus vínculos personales. Esto es precisamente lo que muta con el surgimiento del capitalismo. “El comportamiento del trabajo [...] con las condiciones objetivas del trabajo presentes como capital, presupone un proceso histórico de disolución de las formas en que el trabajo es propietario” (Marx, 1971: 458). En las formas no capitalistas el productor era propietario, pues se vinculaba con las condiciones de trabajo como condiciones suyas mediadas por su pertenencia a la comunidad. La disolución de la unidad original entre el trabajador y sus condiciones de trabajo, que hace posible la emergencia del capital y del trabajo libre, supone a la vez la disolución de las formas de vida social en las que el individuo se apropiá de la naturaleza en tanto miembro de la comunidad. El resultado de este proceso de disolución es el surgimiento de una capa social de potenciales trabajadores libres, “cuya única propiedad es su capacidad de trabajo y la posibilidad de intercambiarlo” (Marx, 1971: 464).

La génesis del capitalismo implica, por ende, *la disolución de las formas comunitarias del nexo social*, que ataban al trabajador como propietario a su pertenencia a la entidad colectiva. El surgimiento de una clase social de trabajadores separados de los medios de producción, pero libres para vender su fuerza de trabajo en el mercado, exige la independencia del individuo frente a todo lazo personal o inmediato con formas previas de vida comunitaria.

Sin embargo, el capital no se limita a destruir el nexo social comunitario, sino que además lo reemplaza por una nueva forma de vinculación humana, por un nuevo nexo social (de lo contrario, la sociedad simplemente se destruiría). Este nuevo nexo social se desarrolla simultáneamente a la difusión de la división social del trabajo. Los productores individuales, recíprocamente independientes, se vuelven, sin embargo, completamente dependientes los unos de los otros. El capitalismo desarrollado supone “que mi producto es tal sólo en cuanto es para otro; por consiguiente, es un individual superado, un universal” (Marx, 1971: 130). Bajo el capitalismo cada individuo no produce lo que consume, sino que produce para proveer a otros. Si con el desarrollo de la división social del trabajo las necesidades de los hombres se vuelven cada vez más ricas, diversas y multilaterales, a la vez el producto de cada uno deviene “extremadamente unilateral” (Marx, 1971: 134). El trabajo del individuo se especializa, al punto de que cada uno produce mercancías que no consume o apenas consume, dependiendo del intercambio para subsistir. Así, el intercambio generalizado tiende a generar una nueva forma de vínculo social. Esta nueva forma está, no obstante, basada en la independencia inmediata de los productores entre sí (como ruptura de lazos con la comunidad) y en su máxima dependencia mediada por el cambio (como lazo universal en el mercado). El capital, al desarrollar la división del trabajo, separa a los productores, pero a la vez socializa universalmente su trabajo, reemplazando la producción para la subsistencia por la producción para el intercambio.

La socialización capitalista de la producción se manifiesta de manera patente en el crecimiento del capital fijo y las máquinas. La difusión de la maquinaria tiene para Marx un significado doble: por un lado, supone la profunda subsunción del trabajo por el capital (y la consecuente emergencia de éste como sujeto de la producción); por otro lado, prepara la posibilidad de la superación histórica del capitalismo, al hacer del trabajo algo inmediatamente social.

A partir del desarrollo del maquinismo, el capital ya no se apropia del trabajo tal y como éste lo preexiste, sino que crea un proceso productivo materialmente adecuado a sus condiciones. Las máquinas, que reemplazan a los tradicionales instrumentos de trabajo, son la forma del capital fijo

más adecuada al capital como relación social. “El desarrollo del medio de trabajo como maquinaria no es fortuito para el capital, sino que es la metamorfosis histórica del medio de trabajo legado por la tradición, transformado en adecuado para el capital” (Marx, 1972: 220). La herramienta se subordina al trabajador en el proceso productivo, pues su función se limita a “transmitir al objeto la actividad del obrero” (Marx, 1972: 218). El instrumento, condición de la apropiación de la naturaleza por el trabajo, se vuelve *formalmente* capital fijo cuando se enfrenta al obrero como propiedad ajena. Sin embargo, *materialmente* no hay diferencias entre el instrumento como capital fijo y el instrumento como propiedad del trabajador, pues en ambos casos la actividad productiva es conducida por el trabajo vivo (aunque en el primer caso éste sea formalmente comandado por el capital).

Con el desarrollo de la maquinaria el dominio del capital trasciende su dimensión puramente formal y pasa a gobernar materialmente la producción. El “sistema automático de maquinaria” posee “una fuerza motriz que se mueve a sí misma” (Marx, 1972: 218). El trabajador se limita entonces a supervisar el trabajo de la máquina, con lo que “el proceso de producción ha cesado de ser proceso de trabajo en el sentido de ser controlado por el trabajo [...]. El trabajo se presenta [...] subsumido en el proceso total de la maquinaria” (Marx, 1972: 219). Con la maquinaria la producción del trabajador pierde independencia, viéndose subsumida por la dinámica automática del capital fijo, que ahora gobierna el proceso. Las máquinas, lejos de ser meros instrumentos del trabajo humano, tienen a éste por instrumento de su propio movimiento autogenerado. De este modo, el capital deja de intercambiarse con un trabajo libre preexistente e independiente de él y pasa a subordinar materialmente al trabajo mismo, emergiendo como sujeto de la producción material.

La subsunción maquinica del trabajo vivo por el capital, empero, lleva también la proceso de “socialización” de la producción, en el sentido de la generalizada inserción de las fuerzas productivas sociales en la producción inmediata y la difusión de la división del trabajo. La “fuerza productiva general resultante de la estructuración social de la producción global” (Marx, 1972: 222) pasa a motorizar la producción maquinica. Cada productor, además, se especializa al máximo, volviéndose radicalmente

dependiente del intercambio con otros. Así, el capital tiende a la “socialización” de la producción, es decir, a hacer de cada productor inmediato un ser dependiente del conjunto social, tanto porque debe intercambiar con otros para vivir como porque sus condiciones de trabajo objetivan la fuerza productiva del conjunto social. El capital, al plasmarse como máquina, hace de la producción del individuo algo inmediatamente social y por ello “trabaja [...] a favor de su propia disolución” (Marx, 1972: 218).

Por un lado, el capitalismo disuelve todas las formas tradicionales o comunitarias de coexistencia, posibilitando la emergencia del trabajo libre y el capital. Por otro lado, el capitalismo desarrolla la división social del trabajo y el maquinismo, con lo que los productores individuales se ven puestos en una relación de interdependencia recíproca cabal, pues cada uno produce para el intercambio con otros, al punto de que incluso el proceso de producción material pasa a depender del empleo de las fuerzas sociales. Así, el capitalismo se basa en la contradicción entre la autonomía de los individuos productores independientes y el carácter social (y, como veremos, reificado) de la producción global.

2. EL VALOR DE CAMBIO COMO EQUIVALENTE ABSTRACTO

Detengámonos ahora en una segunda determinación de la lógica del capital como totalidad. La unidad entre los productores individuales, pero socialmente interdependientes se produce mediante el intercambio de equivalentes. De esta manera, el valor de cambio se constituye en fundamento del nexo social. El mercado desarrollado supone un constante movimiento de homologación de las cualidades diversas de las mercancías (correlativas con la diversidad cualitativa de las necesidades que satisfacen) a una medida común cuantitativa y abstracta.

Los productos del trabajo humano son cualitativamente incommensurables, tanto si consideramos sus características propias como desde el punto de vista de las necesidades que satisfacen y las formas peculiares de trabajo que los crean. Comparemos, por ejemplo, cereales y tornillos, suponiendo que debiéramos establecer las proporciones bajo las cuales se los intercambia. No hay nada en la naturaleza intrínseca de cada producto

que permita compararlos para decidir tales proporciones. Las necesidades que satisfacen son también cualitativamente diversas e incommensurables. Tampoco pueden compararse las naturalezas diversas del trabajo que produce cereales y el que produce tornillos. “Las mercancías [...] son naturalmente distintas, poseen distintas cualidades, son medidas de manera distinta, son incommensurables” (Marx, 1971: 65). El intercambio de mercancías, en resumen, no puede establecerse inmediatamente al nivel de sus propiedades naturales, ni por sus valores de uso, ni por los tipos de trabajo incluidos en ellas.

El intercambio social generalizado supone, por lo anterior, una medida abstracta del valor, a la que toda mercancía sea reducible con independencia de su naturaleza cualitativa y, por ende, de las necesidades particulares que permite satisfacer. Esta medida es el tiempo de trabajo: “el valor [...] de todas las mercancías (incluso el trabajo) está determinado por sus costos de producción, en otros términos, por el tiempo de trabajo requerido para su producción” (Marx, 1971: 61). Toda mercancía, con independencia de sus propiedades cualitativas, es resultado del trabajo humano (Marx, 1971: 65), que el mercado reduce a trabajo humano *en general*, a gasto de fuerzas humanas universalmente considerado. La economía basada en el intercambio acarrea, entonces, la comutabilidad universal de todas las mercancías en el valor de cambio, principio de fungibilidad general de todo lo cualitativamente diverso.

El *dinero*, a su vez, es la encarnación de la abstracción del valor de cambio en una mercancía particular. Todas las mercancías expresan la medida de su intercambiabilidad en dinero, que se vuelve así materialización sensorial de valor. El dinero como medida del valor es aquella mercancía en la que se expresan todas las demás universalmente, es “la unidad que sirve para medir los valores de cambio de las otras mercancías” (Marx, 1971: 141). Cuando se expresa el valor de una mercancía en una cierta cantidad de oro, éste no es a su vez expresado como valor sino como pura cantidad de sí mismo. A la vez, el oro puede cumplir esta función dineraria de medida universal del cambio porque es él mismo un resultado del trabajo humano: “es necesario poner la onza de oro en relación con el tiempo de trabajo requerido para su producción de modo que ambos, trigo y oro, sean

puestos en relación con un tercer elemento, el trabajo" (Marx, 1971: 142). El dinero, producto del trabajo humano, es la mercancía universal en cuya magnitud simple se expresan los valores de todas las demás. "El dinero es *únicamente mercancía* (*mercancía universal*), la mercancía en su forma pura, indiferente a su particularidad natural y también a todas las necesidades inmediatas" (Marx, 1971: 150, cursivas en el original).

Sin embargo, el dinero como universal es a la vez una mercancía particular: un metal precioso u otra cosa que es producto del trabajo humano. El dinero se constituye en un *universal particular*: como medida general del valor, es lo más universal, aquello en relación con lo cual se valúan todas las mercancías particulares. Pero, a la vez, el dinero es en sí una mercancía peculiar, que puede servir como medida del valor porque es él mismo producto del trabajo humano:

En el momento mismo en que el valor de cambio se hace presente en el dinero como *mercancía universal*, al lado de todas las mercancías particulares, el valor de cambio se hace presente como *mercancía particular* en el dinero al lado de todas las otras mercancías (Marx, 1971: 76, cursivas en el original).

El dinero es una mercancía particular que cumple la función de expresar universalmente el valor de todas las mercancías. Como medida universal de las mercancías se contrapone a su vez a ellas en tanto mercancía separada; como totalidad de las mercancías particulares posee una existencia particular aparte. El dinero como universal, por ende, niega su propia universalidad: al subsumirlo todo, se separa de todo. El dinero como expresión universal de las mercancías es un universal falso, invertido, que reúne a los particulares oponiéndoseles.

Las mercancías son equiparadas en un equivalente *abstracto*, esto es, no sólo universal, sino falsamente universal, contrapuesto a los particulares que reúne. La contradicción en la naturaleza universal del dinero va de la mano con la contradicción, inherente a la mercancía, entre valor de uso y valor de cambio. Éstos no coexisten en ella como determinaciones meramente diferentes, sino que son *contradicторios*. Hay, pues, una "contradicción entre la naturaleza particular de la mercancía como producto

y su naturaleza universal como valor de cambio, [...] contradicción entre sus propiedades naturales particulares y sus propiedades sociales universales" (Marx, 1971: 72). La mercancía como valor de uso, que por sus peculiaridades puede satisfacer una necesidad humana, está en contradicción con la mercancía como portadora de valor de cambio, como medida universalmente intercambiable. La universalidad del valor de cambio es una universalidad abstracta, separada de la dimensión material del uso.

El valor de cambio no sólo se levanta mediante la abstracción de las peculiaridades cualitativas de las mercancías (y, por ende, de su capacidad para satisfacer necesidades humanas); sino que también se *autonomiza*, volviéndose sobre sí y poniéndose como fin para sí mismo (e imponiéndose a los hombres). El dinero como universal abstracto ve invertida su función social: de *medio* del cambio pasa a ser *fin en sí mismo*. "su finalidad era la posesión de la mercancía cambiada, el consumo [...] [Pero:] La finalidad del comercio no es el consumo, sino la adquisición de dinero, de valores de cambio" (Marx, 1971: 74). En la base del capitalismo se encuentra la acumulación como finalidad dominante de la actividad económica. No se produce para el consumo, sino para la reproducción ampliada del valor. El valor de cambio, así, no sólo posee una existencia separada de las mercancías como universal exterior, sino que además subordina la producción de mercancías a su propia auto-posición o reproducción. El valor y su encarnación en dinero configuran un universal separado del conjunto de las mercancías y vuelto recursivamente sobre sí mismo.

3. EL VALOR DE CAMBIO COMO RELACIÓN SOCIAL REIFICADA

En el apartado anterior estudiamos la constitución del valor de cambio (y su expresión en dinero) como universal contrapuesto a las mercancías particulares. Ahora nos falta indagar en la relación del valor con los individuos que producen e intercambian, o sea, en la transformación del nexo social bajo el capitalismo. Esta cuestión ha sido estudiada detalladamente por Sohn-Rethel (1980: 15), Holloway (2011: 155, 226) y Postone (1993: 158 y ss.). En continuidad con los planteos de estos autores, intentare-

mos mostrar cómo el valor de cambio se autonomiza frente a sus sujetos, contraponiéndoseles como un universal reificado que los violenta.

El capitalismo reemplaza el lazo social comunitario por el lazo social abstracto de las relaciones de intercambio. Holloway señala que entonces el tejido social se construye “mediante el intercambio de productos” (2011: 155). De igual modo, 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, también generan su universal dependencia con respecto al intercambio. “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).

El producto de los individuos que trabajan aisladamente es algo en sí universal, social, ya que éstos producen ante todo valor de cambio: “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 o la familia 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 todo lazo social directo. Así se produce históricamente un nexo social contradictorio, 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 anti-tético, desgarrado, bajo el cual 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 opprime 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), lo que significa que el valor de cambio 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) adquiere a la vez una entidad propia (pues el intercambio se vuelve un fin en sí), 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 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 de cambio, en suma, no es en la sociedad capitalista un mero fenómeno local de valor limitado. No se trata, por ejemplo, de un principio 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 burguesa*, es la forma de la existencia 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.

4. EL CAPITAL COMO SUJETO DE LA PRODUCCIÓN

Nos falta aún estudiar una cuarta determinación de la lógica del capital como nexo social: su constitución en *sujeto*. Esta dimensión ha sido señalada por Postone (1993: 73 y ss.), que destaca la dinámica autopropulsada y totalizante del capital. Postone se centra en la relación contradictoria entre el constante incremento de la productividad del trabajo y la restitución del trabajo abstracto como medida del valor. A su criterio, la determinación recíproca de las dos dimensiones del trabajo (como trabajo abstracto y trabajo concreto) compone la lógica contradictoria del capital (véase Postone, 1993, en particular: 73 y ss., 289 y ss.). Para Postone, la dinámica del capital conduce a la constante transformación y restablecimiento de la hora de trabajo social, incrementando perpetuamente la productividad del trabajo concreto y poniendo cada vez al trabajo abstracto como medida del valor. Sin descartar el análisis postoniano, en este trabajo estudiaré la conversión del capital en sujeto de la producción desde otro punto de vista, el de 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. La dinámica autonomizada del capital, que lo torna sujeto social, se da ya en la reproducción, en un nivel lógicamente prioritario frente a la consideración sobre la productividad del trabajo y sus dinámicas temporales contradictorias. En la conversión de la plusvalía en beneficio, en suma, es posible encontrar una presentación más simple y lógicamente previa de la elevación del capital a sujeto total.

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 enfrentársele como diverso. Sabemos que únicamente la porción del capital invertida en salarios se valoriza, dado que sólo la fuerza de trabajo¹ 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. Supongamos que con 5 horas de trabajo diario sea posible producir los valores necesarios para garantizar la subsistencia del trabajador. La jornada laboral, empero, se estira por 8 horas, de modo que el trabajador continúa produciendo aun después de haber trabajado por un tiempo equivalente al necesario para garantizar su subsistencia, es decir, un tiempo equivalente al encerrado en el valor de su fuerza de trabajo. Ese tiempo de *plus trabajo* 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 la tasa de *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). La diferencia entre (las tasas de) beneficio y plusvalía tiene un aspecto cuantitativo y uno cualitativo. Cuantitativamente, la tasa de beneficio, por calcularse a partir del capital total, siempre es menor a la tasa de plusvalía. Cualitativamente, el beneficio es la plusvalía “en tanto puesta por el capital”. Desde el punto de vista del capital es indiferente *qué parte* de la adelantada 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).

Todo este movimiento supone, obviamente, la existencia de una clase social de “despojados” que, separados de los medios de producción, no poseen sino su trabajo para vender en el mercado. “El obrero, naturalmente, sin las condiciones objetivas del trabajo, no puede producir. Ahora bien, éstas existen en el capital y separadas del obrero, y se le enfrentan de manera autónoma” (Marx, 1972: 381). Dadas las condiciones históricas del capitalismo, la fuerza de trabajo, aun siendo la única mercancía que crea valor, carece de autonomía para crearlo por sí misma. 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 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 ca-

pital 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 autoposición o autorreproducción, subsume a la vez a todo lo que se le enfrente como exterior o diverso.

5. EL CAPITAL COMO TOTALIDAD SOCIAL

El capital como sujeto, a la vez, es 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. 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 arriba 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. Para explicar esto apelaremos a algunos pasajes de Hegel y Adorno, intentando mostrar las diferencias entre el concepto marxiano y el concepto hegeliano de la totalidad. A la vez, en tanto que rescatamos las lecturas de Postone (1993) y Holloway (2011), según los cuales el pensamiento de Marx conlleva una concepción antes *crítica* que *afirmativa* de la totalidad, intentaremos profundizar en esta perspectiva mostrando que *Dialéctica negativa* resulta especialmente importante para comprender el carácter contradictorio de la totalidad capitalista.

Recuperemos brevemente algunas nociones de la *Fenomenología del espíritu*. La totalidad aparece como el resultado de la experiencia de la conciencia, mediante la cual ésta llega a ponerse a sí misma. Esa auto-posición, empero, no es algo dado simplemente a la conciencia desde un comienzo. “Pero la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada” (Hegel, 1994: 53). En el punto de partida de la experiencia, que se corresponde con la conciencia natural o inmediata, el objeto aparece como algo independiente. Para el saber inmediato los objetos simplemente se dan exteriormente a la conciencia, sin que ésta se vea envuelta en su gestación.

El saber inmediato, empero, se ve cancelado en la experiencia, que realiza por lo tanto un movimiento negativo: “La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real” (Hegel, 1994: 54). La experiencia es el movimiento por el que la conciencia llega a comprender al objeto dado como un objeto que únicamente es para ella y, al fin, en cuya producción ella se halla implicada. “La naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición” (Hegel, 1994: 57). En la experiencia, tanto la conciencia como su objeto se transforman, suprimiéndose su aparición primera como conciencia y objeto inmediatos y recíprocamente exteriores. La supresión mencionada, empero, no es sólo negativa: no anula el saber inmediato sin a la vez gestar, sobre esa base, un nuevo saber del objeto y una nueva forma de la conciencia. La conciencia desespera del saber inmediato, logrando “la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta” (Hegel, 1994: 54). El resultado de la penetración en la no-verdad del saber inmediato es a la vez positivo, es la producción del saber desarrollado.

El término de la experiencia, el saber absoluto, es aquél en que el objeto se transparenta como puesto por la conciencia misma. La experiencia de la conciencia llega a comprender que concepto y objeto se corresponden y “caen de por sí dentro del saber” (Hegel, 1994: 57). El objeto de la experiencia, entonces, se revela como momento del saber que la aprehende. En el saber absoluto la aparente exterioridad del objeto del saber inmediato se ve suprimida. “Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes

era para ella el *en sí* no es en sí o que solamente era en sí *para ella*" (Hegel, 1994: 58, cursivas originales).

La conciencia, sujeto del proceso de la experiencia, tiene dos determinaciones fundamentales como totalidad: se pone a sí misma e inmanentiza a su propio otro. La conciencia inmanentiza a su otro porque comprende que su objeto, aparentemente exterior, es sólo una instancia de su automovimiento. A la vez, al comprender toda exterioridad como instancia de sí misma, la conciencia se pone a sí misma, pues se encuentra consigo en la relación con su exterioridad superada. El objeto, pues, se muestra "cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad" (Hegel, 1994: 461). El movimiento por el que supera el saber aparente de la exterioridad del objeto coincide con el movimiento de su autoposición. *Totalidad* no significa aquí meramente presencia completa de todos los elementos de un conjunto, sino que supone un modo específico de articulación de esos elementos, una articulación especulativa. La especulación es el movimiento conceptual por el que la conciencia se reconoce a sí misma en su otro, poniéndose como absoluta.

Para Hegel la totalidad aparece como realización de la libertad (de la libertad como autoposición del sujeto absoluto). Como sostiene Albizu, "la libertad de la autoconciencia es, pues, la mediación de los momentos metafísicos que ella despliega en sí por negación, y sólo esa totalidad concreta de mediación es lo infinito" (Albizu, 2000: 68). En resumen, la totalidad, el sujeto que se pone a sí mismo y que pone a su otro como momento de sí, es para Hegel la realización metafísica de la libertad. Comparemos, ahora, el concepto hegeliano y el concepto marxiano de la totalidad.

La totalidad dialéctica puede homologarse con la lógica del capital como valor que pone valor. Ambos comparten las dos determinaciones de un concepto filosóficamente elaborado de la totalidad: autoposición 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 autoposición. Existe, empero, una diferencia significativa entre Hegel y Marx. En la propia homologación entre los dos pensadores encontramos las raíces de la inversión marxiana de la

dialéctica. Si para Hegel la totalidad especulativa es la realización de la libertad de la autoconciencia, para Marx 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 de Hegel ensalza la totalidad como realización de la libertad, mientras que para Marx la totalidad es la lógica de la dominación social vuelta sistema. Al cambiar el sujeto de la totalidad (la autoconciencia por el capital) cambia también su significado intrínseco. Al trasponer la dialéctica a lógica social, privándola de un sujeto metafísico (la autoconciencia, etc.) que se realice especulativamente en ella, Marx trastoca la *dinámica* de la totalidad.

La transformación operada en la dialéctica radica en que el concepto marxiano de la totalidad es negativo o crítico, mientras que el concepto hegeliano es positivo y apologético.² 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, separándose de los sujetos concretos que lo sostienen, se pone a sí mismo. Sólo hay totalidad porque 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 de cambio. De este modo, la totalidad se desgarra al ponerse, en lugar de realizarse como libertad. El nexo social reificado, como vimos, pone la unidad de los individuos como algo simultáneamente externo a ellos. Así, su totalidad es su otro, su unidad se les opone como algo externo. La totalidad marxiana no compone un universal genuino, reconciliado con lo particular, sino que se eleva como totalidad al prescindir de los particulares que reúne, aplastándolos. La totalidad, repetimos, es para Marx un concepto negativo o crítico, pues sólo la construye para desmontarla y denunciarla.

A partir de la interpretación de la 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*. Holloway ha señalado la importancia de Adorno para la comprensión de la crítica marxiana (2011: 9, 96, 158). Postone (1993), sin embargo, dedica poca atención a Adorno, a pesar de la importancia de la teoría crítica en su lectura de Marx y de la afinidad subyacente entre ciertos pasajes de *Dialéctica negativa* y su propia noción de la totalidad. Asimismo, la concepción del capital como sujeto autonomizado del proceso social ha sido criticada, en particular por Bonefeld (2004), quien señaló que Postone fracasaría en su intento por articular estructura y acción al dejar de lado la lucha de clases y absolutizar la aparición del capital como sujeto de la totalidad. Postone, así, abandonaría el momento crítico central de la apuesta marxiana, la *reductio ad hominem* o reconducción de las relaciones reificadas a la acción de los sujetos, acción que se presenta en forma invertida o alienada en esas relaciones (Bonefeld, 2004: 103). Una interpretación del capital como sujeto corre el riesgo de *hipostasiarlo* como totalidad que se pone a sí misma, con lo que se verían amputadas las vías de la crítica. Si la lógica auto-positiva del capital se cerrara sobre sí misma en forma total, entonces no habría posibilidad de trascenderla en la acción o el pensamiento. Sin pretender resolver el debate entre Postone y Bonefeld, creo, empero, que es posible sostener que el capital compone un sujeto total y a la vez ofrece asidero para la crítica. Esta posibilidad estriba en la elaboración precisa de un concepto específicamente marxiano de la totalidad. Como intentaré mostrar, ese concepto puede encontrar en *Dialéctica negativa* algunas claves conceptuales de importancia.

Voy a cerrar este trabajo, por lo anterior, anotando algunas dimensiones relevantes del concepto adorniano de la totalidad, para mostrar mínimamente su vigencia y relevancia en la interpretación de los *Grundrisse*. Adorno conjuga la crítica al espíritu universal (*Weltgeist*) hegeliano con la 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 valor de cambio 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, que anuncia su propia caducidad.

Para Adorno la totalidad no parte de un sujeto metafísico, sino que es –como en Marx– resultado de la dinámica reificada de las relaciones sociales. El *Weltgeist* se levanta como totalidad en tanto “se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales” (Adorno, 2008: 280). Al igual que el capital, que es sujeto por haberse autonomizado de los individuos en su lógica recursiva, el espíritu objetivo compone una totalidad en la medida en que su movimiento no obedece a los vivientes, sino a sus propios principios autonomizados. La historia aparece (objetivamente) dotada de un “sujeto global” en la medida en que “durante milenios el movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales” (Adorno, 2008: 281). Abandonada la idea de un sujeto absoluto que se realiza especulativamente, es imposible sostener que la totalidad sea realización de la libertad. Por el contrario, la totalidad se levanta sobre las formas sociales que hacen abstracción de los sujetos vivos, mutilando la espontaneidad y la capacidad humana para la acción y la transformación. El capital, como el *Weltgeist*, genera una totalidad porque se reproduce a sí mismo en forma reificada, imponiéndose por sobre los individuos y aplastándolos en su lógica autárquica.

Ahora bien, como apunté arriba, ¿con esta interpretación de Marx, no se corre el riesgo de caer en una visión cerrada de la reproducción del capital como lógica insuperable? Entiendo que no, si se atiende a la diferencia entre la lógica de la totalidad adorniana-marxiana y la hegeliana. El cambio en el *sujeto* de la totalidad (de la conciencia o el espíritu al capital) altera también –como ya dijimos– su *dinámica*. En Hegel la totalidad resulta de la auto-posición de un sujeto concebido metafísicamente como absoluto

(como la conciencia en la *Fenomenología*). Así, la contradicción es superada en el despliegue de la totalidad, pues ésta se realiza a sí misma al recorrer sus momentos negativos. La totalidad adorniana, por el contrario, coincide con su propio desgarramiento, con su caída, pues se *pone* y *desmonta* como totalidad en un mismo movimiento, cayendo en contradicciones insuperables. El *Weltgeist* reúne a los particulares colocándose “por encima de las cabezas” y por ello es “de antemano antagónico” (Adorno, 2008: 180).

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 opprime. 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 abstracto, antagónico, desgarrado.

La analogía entre Adorno y Marx no es meramente formal. Como señalamos en los puntos 2 y 3, Marx muestra que el valor de cambio configura un nexo social reificado, bajo el cual lo universal se contrapone a los individuos como una realidad ajena. El valor, volvemos a citar, 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). Marx y Adorno coinciden, pues, en considerar al capital como sujeto de la totalidad, pero impugnan a la vez la totalidad al desenmascararla como contradictoria, desgarrada, no-total. 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). De este modo, es posible sostener que el capital es sujeto de la totalidad sin hipostatizarlo como insuperable. El capital 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 sus contradicciones, que le son íntimas y no reposan en alguna exterioridad que se le contraponga.

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. A la vez, 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

Adorno, T. W. (2004), *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal.

_____ (2008), *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal.

Albizu, E. (2000), *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagesto.

Bonefeld, W. (2004), “On Postone’s Courageous but unsuccesful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy” en *Historical Materialism*, vol. 13, nº 3, Londres, Brill.

Marx, K. (1975), *El Capital*, tomo 1, vol 1, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

_____ (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, Méjico, Siglo XXI Editores.

_____ (1972), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, Méjico, Siglo XXI Editores.

_____ (1976), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 3, Méjico, Siglo XXI Editores.

Hegel, G. W. F. (1994), *Fenomenología del Espíritu*, Méjico, FCE.

Holloway, J. (2011), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.

Postone, M. (1993), *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

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

NOTAS

¹ El concepto de “fuerza de trabajo” no aparece explicitado en los *Grundrisse*. Sin embargo, hemos preferido, gracias a las recomendaciones de los evaluadores del artículo, emplearlo aquí para aportar mayor claridad a la exposición. Al respecto véase Marx (2009), en particular pp. 234 y ss.

² Sobre el concepto “crítico” de totalidad véase Adorno (2004: 271) y los ya citados Holloway (2011: 155-159) y Postone (1993: 71-83).

Fecha de recepción: 11 de abril de 2012

Fecha de aceptación: 13 de mayo de 2012