

TEORÍA CRÍTICA Y POSMARXISMO.  
POLÍTICA, CONTINGENCIA, HISTORIA.

*CRITICAL THEORY AND POSTMARXISM.  
POLITICS, CONTINGENCY AND HISTORY.*

FACUNDO NAHUEL MARTÍN  
Universidad de Buenos Aires  
facunahuel@gmail.com

**Resumen**

En este artículo presentaré un contrapunto entre el posmarxismo y la teoría crítica de la sociedad. Estudiando el pensamiento de Rancière, pretendo recuperar un momento de verdad en las críticas posmarxistas a ciertos usos marxianos del concepto de totalidad, que estarían transidos por una aspiración utópica (y posiblemente totalitaria) ligada a la pretensión de suprimir toda instancia de conflictividad política (y por ende toda diferencia) en la sociedad, mediante la construcción de un sujeto-objeto idéntico omniabarcador (el proletariado o la humanidad emancipada). Mostraré, empero, que planteos como los de Adorno y Postone pueden prescindir de cualquier lastre utópico y totalista en la formulación de la crítica del capital. Esto permitirá indicar algunas vías por las que el proyecto de la teoría crítica puede formularse de modo consecuente en el contexto contemporáneo, signado por la “crisis” teórica y política del marxismo.

**Palabras clave:** Adorno, Posmarxismo, Postone, Rancière, Teoría Crítica, Totalidad.

**Abstract**

In this paper I intend to present a counterpoint between Post-marxism and social critical theory. By studying the thought of Rancière, I will point out that Post-marxist criticisms towards some aspects of the Marxist concept of totality are valid. Certain interpretation of the concept of totality (as an emancipatory ideal that could be achieved by an identical subject-object of history) may indeed lead to the danger of totalitarianism, as Rancière and others have appointed. Yet, I will also try to show that the contributions of Adorno and Postone do not lead to a potentially totalitarian formulation of the emancipatory project. This may signal towards a formulation of critical theory that could be consistently sustained in the contemporary context of “crisis of Marxism”.

**Keywords:** Adorno, Critical Theory, Post-Marxism, Postone, Rancière.

## Introducción

**E**n este artículo presentaré un contrapunto entre el posmarxismo y la teoría crítica de la sociedad. Estudiando el pensamiento de Rancière, pretendo recuperar un momento de verdad en las críticas posmarxistas a ciertos usos marxianos del concepto de totalidad que estarían transidos por una aspiración utópica (y posiblemente totalitaria) ligada a la pretensión de suprimir toda instancia de conflictividad política (y por ende toda diferencia) en la sociedad, mediante la construcción de un sujeto-objeto idéntico omniabarcarador (el proletariado emancipado o la humanidad). Trataré de mostrar, empero, que planteos como los de Adorno y Postone pueden prescindir de cualquier lastre utópico y totalista en la formulación de la crítica del capital. Asimismo, veremos que el planteo de Rancière está atravesado por una tensión irresuelta entre los aspectos descriptivos y los normativos; tensión que podría abordarse desde la teoría crítica. Esto permitirá indicar algunas vías por las que el proyecto de la teoría crítica puede formularse de modo consecuente en el contexto contemporáneo.

Normalmente se inscribe a la teoría crítica en el seno de una corriente de pensamiento más amplia llamada “marxismo occidental”. Esta expresión fue acuñada por Merleau-Ponty en 1955 para cobijar una corriente dialéctica del pensamiento versado en Marx (inaugurada con *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács) contrapuesta al economicismo y cientificismo vulgares. El término fue recuperado críticamente por Perry Anderson (1979) para reunir a una serie de pensadores marxistas que sufrirían el divorcio entre la teoría y la práctica, intelectualmente aislados de la clase obrera y replegados en los ámbitos universitarios. Finalmente, Martin Jay (1984) propone una “topografía del marxismo occidental” que no se centra en la oposición entre humanismo y economicismo (que se ve desdibujada con la aparición de pensadores como Althusser o Adorno) ni responde sin más a la algo simplista caracterización de Anderson (que él mismo relativizó significativamente en un epílogo posterior a su obra). Para Jay, el concepto de *totalidad* estructura la deriva intelectual del marxismo occidental, desde Lukács hasta Habermas (Jay 1984: 14). El marxismo occidental se caracteriza, pues, por colocar la inquietud por la totalidad en el centro de su reflexión intelectual (aún cuando la construcción y caracterización precisa del concepto de totalidad es diferente entre distintos exponentes de esta tradición).

En las últimas décadas hemos asistido a una serie de cambios históricos, tanto en el ámbito intelectual como en el estrictamente político, que suelen

caracterizarse como la “crisis del marxismo”. La debacle de los “socialismos reales” puso en entredicho la idea misma de que una alternativa histórica global y radical al capitalismo pudiera realizarse exitosamente. Al mismo tiempo, para cuando la URSS cayó finalmente, hacía décadas que los estados socialistas no ofrecían una opción históricamente superadora en términos emancipatorios. Adorno señaló al respecto que la revolución social fracasó “incluso allí donde triunfó” (Adorno 2008: 297). La mentada “crisis del marxismo” atestigua el fracaso *intrínseco* de la mayoría de las expresiones temporalmente victoriosas del socialismo.

Por otra parte, en términos teóricos, la tradición marxiana sufrió un descrédito no menos importante. La propia categoría de totalidad del marxismo occidental ha sido puesta en entredicho profundamente por la mayor parte de las corrientes filosóficas contemporáneas. De la mano del giro lingüístico y de lo que suele caracterizarse como posestructuralismo francés, la noción de totalidad ha sido cuestionada como una expresión de la filosofía heredada que encerraría el desconocimiento y la persecución de la diferencia y estaría, por lo tanto, vinculada intrínsecamente con el peligro del totalitarismo. El marxismo occidental, desde este punto de vista, no sería sino una versión teóricamente más sofisticada de la “metafísica de la presencia” y sus sucedáneos.

La debacle política de los socialismos reales y la crisis sufrida por el marxismo como corriente teórico-académica, a la vez, estarían relacionadas. La pretensión de conocer la totalidad o, peor aún, la aspiración a gobernar la sociedad como totalidad podrían encerrar por sí mismas el desenlace totalitario de los procesos revolucionarios. El fracaso de la revolución, “incluso donde esta triunfó” y la crisis de la noción de totalidad guardan una relación intrínseca. La crisis en cuestión, por lo tanto, no viene a designar únicamente el agotamiento de las corrientes economicistas, científicistas o positivistas vulgares de la tradición marxiana. En cambio, la crisis del marxismo concierne a los presupuestos epistémicos y metafísicos que lo constituyen como tal. Las corrientes heterodoxas como el marxismo occidental, intelectualmente más dinámicas y receptivas a la interacción con otras tendencias filosóficas, también verían melladas sus baterías teóricas nodales por lo que Jay llamó “el desafío del posestructuralismo” (“the challenge of post-structuralism” 1984: 510 y ss.).

El surgimiento de la corriente de pensamiento posmarxista se inscribe sobre la crisis del marxismo reseñada arriba. El tramo principal del cuestionamiento posmarxista destaca una (presunta) pretensión identificante en el pensamiento marxiano. El marxismo, se dice, arrastraría un ideal reconciliador

subrepticamente totalizante, que llevaría a ocluir la conflictividad y pluralidad características de una sociedad democrática. Este tipo de crítica fue desarrollado paradigmáticamente por Claude Lefort en *La invención democrática*. Lefort sostiene que, en su crítica al Estado y el derecho, Marx sentaría las bases para el totalitarismo que “tiende a abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares” (Lefort 1990: 16). Lefort cuestiona el proyecto marxiano de una sociedad comunista como tal, proyecto que, por haber descuidado la inherente conflictividad de lo social, no podría proveer un concepto de lo político (y de los derechos del hombre) compatible con el ejercicio democrático. La fascinación por la totalidad, la falta de atención al carácter irreductible de lo particular y diverso en la sociedad, pondrían al conjunto del proyecto revolucionario como tal en la peligrosa senda de la persecución del totalitarismo.

De modo similar, en *La democracia contra el Estado* Miguel Abensour sostiene que Marx comparte con las metafísicas idealistas de la modernidad el supuesto de la centralidad del sujeto. La aspiración (plasmada en *La cuestión judía*) de suprimir la “exterioridad” del Estado político, implica la presunción de que el hombre puede llegar a ser el sujeto y principio incondicional de su existencia social. El *demos* absoluto que sobrevendría al fin de la revolución social sería “principio, sujeto y fin” (Abensour, 1998: 107) de su propia vida colectiva. Así, la crítica marxiana encerraría un “objetivo de reconciliación” exacerbado que implica “una metafísica de la subjetividad, (...) una negación de la exterioridad (...) un rechazo de la alteridad y una forclusión de la finitud” (Abensour, 1998: 106). El precio de la unidad consigo del *demos* originario es la impostación de la identidad sobre la diferencia en la sociedad y, por lo tanto, la negación del conflicto<sup>1</sup>.

En suma, existe una importante corriente de pensamiento, dominante sobre todo en Francia, que interpreta la persistencia de la noción de totalidad en el pensamiento marxiano como un lastre idealista, sujetocéntrico y antropocéntrico, que conlleva una visión especulativa de lo social y esconde aspiraciones políticas totalitarias. El giro posmarxista rompe con la noción de totalidad (como una lógica social histórico-universal que gobierna en forma necesaria el desarrollo de la coexistencia humana) y, correlativamente, intenta asumir

<sup>1</sup> Puede encontrarse una crítica similar de Marx en Laclau (véase Butler, Laclau y Žižek 2003: 50; Laclau y Mouffe 1985). También véase la crítica de Rancière a la “metapolítica” (Rancière 2007: 117 y ss.), en la que nos detendremos más adelante.

la contingencia radical de toda forma de coexistencia social. Para el posmarxismo no existe como tal una “lógica social” previa a lo político y capaz de condicionarlo, sino que la propia sociedad adquiere orden y consistencia internos únicamente a partir de una institución política contingente. Lo político es la instancia en que la ausencia de fundamentos metafísicos para la vida social emerge en cualquier orden social dado, poniendo de manifiesto su contingencia radical. No se trata, por ende, de una esfera delimitada de lo social sino de la propia instancia de institución de la sociedad, instancia en la que la falta de fundamentos de la comunidad humana se revela como tal.

En este trabajo me propongo recuperar un momento válido en la crítica dirigida por los posmarxistas a la noción de totalidad. Efectivamente, construir afirmativamente el concepto de totalidad (como ideal emancipador para una sociedad postcapitalista) resulta tan imposible como indeseable. La idea de que la mediación política podría reabsorberse en una totalidad puesta por un sujeto social originario y pleno implica la pretensión de suprimir la conflictividad social. Esa pretensión no sólo es probablemente irrealizable, sino que conduce a una carrera contra lo particular y diferente, sumiéndose en el camino del totalitarismo. Sin embargo, la negación (por parte del posmarxismo) de toda lógica social inherente a la propia dinámica del capital acarrea algunas consecuencias que intentaré cuestionar. La idea de que lo político atestigua una contingencia radical impide la formulación de una teoría de la dominación social. Como trataré de mostrar, la dominación social en el capitalismo se basa precisamente en la supresión tendencial de la contingencia mediante la reproducción de las estructuras reificadas del trabajo abstracto. Si desde un punto de vista normativo las críticas posmarxistas poseen cierto valor, su transposición descriptiva (su pretensión de dar cuenta de la sociedad vigente en términos históricamente determinados) impide la comprensión crítica de las formas de dominación social características del capitalismo.

Asimismo, intentaré destacar que las críticas posmarxistas contra los lastres utópicos y sujeto-céntricos en el proyecto emancipatorio marxiano poseen validez únicamente de cara a *cierta manera* de comprender el concepto de totalidad, pero no afectan a todas sus formulaciones posibles. La aspiración a la oclusión del conflicto puede achacarse, por ejemplo, a la recepción lukacsiana (o interpretación hegeliano-marxista “tradicional”) de Marx. Para esta concepción la “totalidad” augura un ideal emancipatorio a realizar en una sociedad postcapitalista. La idea de una realización del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia acarrea efectivamente el legado idealista que aspira a la reconciliación plena del sujeto con la objetividad y puede ser blanco de la críti-

ca posmarxista. Intentaré, sin embargo, presentar otra vertiente diferente del “marxismo occidental” cuyos principales exponentes son T. W. Adorno y M. Postone. Para ellos la “totalidad” no es un ideal emancipador, sino la estructura misma de la dominación social capitalista. Esta línea de continuación del pensamiento de Marx, como veremos, no aspira a la clausura del conflicto o la oclusión de la finitud como condiciones del proyecto emancipador. Esto permite aceptar la advertencia posmarxista contra las derivas totalitarias que resultan de la pretensión de suprimir la mediación política o identificar exhaustivamente lo político y lo social. A la vez, esta perspectiva no acarrea el abandono de todo concepto de la dominación social, como ocurre en el posmarxismo.

Recuperar el análisis de la dominación social basado en un concepto crítico de la totalidad puede conducir a una formulación contemporánea de la teoría crítica sostenible en términos políticos y teóricos. Esta reformulación, como veremos, es fundamentalmente deudora de la crítica marxiana del capital, pero no presupone la aspiración a superar lo político como instancia “alienada” de lo social ni construye afirmativamente el concepto de totalidad (como idea para la emancipación humana). Por el contrario, esta vertiente teórica se organiza en torno a la totalidad como concepto crítico, es decir, como concepto de la dominación social específicamente capitalista. La reinterpretación de la teoría crítica que proponemos se diferencia tanto del totalismo lukácsiano como de la hipóstasis de la contingencia en el posmarxismo. Esta manera de entender la teoría crítica comparte las críticas posmarxistas a la aspiración a realizar una totalidad emancipada de la mediación política. Sin embargo, la reinterpretación propuesta objeta al posmarxismo que éste realiza una extrapolación injustificada de la contingencia ontológica a la descripción de las determinaciones históricas concretas de las sociedades capitalistas. Esa extrapolación ocluye la comprensión y el cuestionamiento de las formas de dominación históricamente específicas del capital. Una atención más precisa a la especificidad histórica, como veremos, debe morigerar un recurso exagerado a la ontología política.

### 1. Política, contingencia y democracia en Rancière.

Tomaré las ideas de Jacques Rancière como caso paradigmático del planteamiento posmarxista. Sobre el final, esbozaré algunos comentarios críticos acerca de la tensión entre los aspectos normativos y descriptivos en el planteo rancièriano. Estos comentarios llevarán a plantear la necesidad de reiterar la

pregunta por la relación entre historia y ontología, dando paso a una recuperación de la teoría crítica de Adorno y Postone. La elección de Rancière se justifica porque en su pensamiento la tensión entre ontología e historia es más saliente.

El pensamiento de Rancière se articula a partir de la superposición de dos lógicas contrapuestas: la lógica política y la lógica policial. Ambas se sustituyen mutuamente en una interacción que no admite resolución armónica definitiva. El comercio entre política y policía se estructura, a la vez, por la igualdad, que hace las veces de fundamento imposible de lo social. El argumento de Rancière puede resumirse así: todo ordenamiento de lo social es forzosamente jerárquico, pues implica una repartición de los cuerpos en funciones diferenciadas en términos de mando y obediencia. Sin embargo, la condición posibilidad de las jerarquías es la igualdad entre los que mandan y los que obedecen. Si el que obedece no poseyera un intelecto igual al del que manda, no podría comprenderlo ni, por lo tanto, obedecerlo. La igualdad es supuesta y a la vez cancelada en toda organización (forzosamente policial) de lo social. Todo orden daña la igualdad, pero se monta sobre ella. Inversamente, la igualdad aparece como distorsión del orden social, pues muestra su contingencia última: los que mandan *pueden mandar porque son iguales a los que obedecen* (porque son igualmente inteligentes, igualmente capaces de emplear el lenguaje). No hay, por lo tanto, ningún fundamento para que manden. La igualdad no podría realizarse plenamente en ningún orden social. Sin embargo, puede enarbolarse en el seno de cualquier orden dado para poner de manifiesto su fundamento imposible y, con ello, su contingencia.

El *demos* que emerge en el litigio político es a la vez cabalmente impropio, nulo, y universal, total. Este doble carácter se sigue del hecho de que lo caracteriza la libertad, que a la vez no es una característica que le sea propia. Se trata simultáneamente de una “propiedad” simultáneamente *peculiar* del pueblo y *general* de todo ciudadano ateniense. “Lo «propio» del *demos*, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto” (Rancière 2007: 22). Esa “propiedad” del pueblo, paradójicamente, no le es propia porque es igualmente común a todos. El *demos* carece de *parte propia*. Como “elemento” de la sociedad, no tiene parte en ella. Su parte propia, que le queda por el descarte de toda propiedad, no es sino la característica universal de todo ciudadano ateniense. Así, el derecho a gobernar del pueblo (derecho *democrático*) se basa en la falta de todo título que lo habilite como tal. “Democracia significa ante todo esto: gobierno «anárquico», basado en nada más que la ausencia de todo título para

governar” (Rancière 2006: 41, todas las citas de este libro son de traducción propia). El principio de la democracia es la falta de fundamentos para el mando: la igualdad indómita de cualquiera con cualquiera, que socava todo ordenamiento social.

La igualdad y libertad indeterminadas del *demos* introducen el litigio político: “la masa de los hombres sin propiedad se identifica con la comunidad” (Rancière 2007: 22). El pueblo aparece como pura distorsión de lo común. No puede haber reparto social equitativo para con el pueblo porque éste no es una parte contable de la sociedad. Queda excluido de toda transacción equivalente porque presenta la parte de los que no tienen parte, la parte que no tiene nada que intercambiar ni puede ser tenida en cuenta como tal. Por esa misma razón, hace imposible el reparto armónico en una organización justa: hay una “cuenta errónea fundamental” en la constitución del pueblo como tal (Rancière 2007: 24). El pueblo es lo que queda excluido y a la vez incluido (reducido a la mera *phoné* animal y alógica pero supuesto como conjunto de hablantes del lenguaje) en todo ordenamiento de lo social.

Con la distorsión introducida por el *demos* en la partición de lo común comienza la política. “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” (Rancière 2007: 25). Cuando aparece la política, el *demos* reducido a la animalidad de la *phoné* se afirma como ser parlante. El desacuerdo concierne a la calidad de los hablantes, a su *status* como partícipes del *logos* o como meros animales que emiten ruidos de placer y de dolor. La política no expresa una realidad social preexistente porque el pueblo *no es nada* hasta que emerge litigiosamente<sup>2</sup>. Los plebeyos “se descubren, en la modalidad de la transgresión, como seres parlantes” (Rancière 2007: 39). El *demos* no es de antemano una parte de la sociedad, sino que deviene parte litigiosamente en una emergencia performativa: “las partes no preexisten al conflicto” (Rancière 2007: 41).

La igualdad que el pueblo pone en acto hace ver que el orden policial es contingente, que podría ser de otro modo. Si las inteligencias son radicalmente iguales, si todos los hombres, aún los que deben obedecer según el reparto de cuerpos vigente, son igualmente seres hablantes, entonces ese reparto de

<sup>2</sup> Aquí radica la singular “autonomía” de la política en Rancière. Esta autonomía significa que es imposible reducir lo político a expresión de un orden social previo, porque manifiesta performativamente la contingencia de cualquier orden. Esta noción de autonomía de la política no debería confundirse con su delimitación como una esfera precisa y diferenciada de la vida social, bajo un ordenamiento ya constituido. Al respecto véase Bisset y Farrán 2011.



jerarquías carece de fundamento. La política suspende la armonía policial “por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de cualquiera con cualquiera” (Rancière 2007: 43). Cuando aparece el litigio político se pone simultáneamente de manifiesto que la partición de lo sensible establecida podría ser de otro modo.

La lógica de lo político no puede instituirse en un orden que la realice cabalmente. Todo orden social es necesariamente policial y debe, por lo tanto, *dañar* la igualdad de los hablantes. En otros términos, no puede existir una “forma de gobierno” igualitaria. “Todo Estado es oligárquico” (Rancière 2006: 71). Lo político se plasma en el movimiento por el cual el orden policial es puesto en contingencia. No es posible reemplazar al orden policial por un “orden político” que realizara la igualdad humana, sino que la política habilita la reinención, potencialmente ilimitada, de órdenes policiales nuevos, todos ellos contingentes. La política siempre supone un orden policial previo como punto de partida y un nuevo orden policial como punto de llegada, pero jamás algo no-policial. La política emerge sólo el encuentro entre la igualdad y lo policial. “No habrá de olvidarse que si la política pone en acción una lógica completamente heterogénea a la policía, siempre está anudada a ésta” (Rancière 2007: 47). La organización de la sociedad es radicalmente inconmensurable con la igualdad de los seres parlantes.

El pensamiento de Rancière es cabalmente anti-utópico: el reino de la igualdad no puede llegar a los hombres, porque los hombres ya son siempre iguales y no pueden dejar de relacionarse como desiguales. Rancière llama “metapolítica” a la diatriba marxista contra el Estado (por ejemplo en *La cuestión judía*). La metapolítica de los “marxismos policiales” (Rancière 2007: 113) interpreta la diferencia entre hombre y ciudadano como expresión de un orden social alienado, falso. La aspiración de la metapolítica se equipararía con la realización de la igualdad del *demos* en un orden que lo incluyera plenamente. El dinamismo de la democracia (su inasimilabilidad a todo orden social dado) sería así absorbido y suprimido. El carácter litigioso del *demos* se agotaría en la metapolítica, permitiendo el paso a un pueblo constituido positivamente como su propio sujeto pleno y total. La metapolítica aspira a la *realización* de la totalidad social y, por lo tanto, al fin de la política como aparición heterotópica de la igualdad en el orden policial. Paradójicamente, la aspiración metapolítica a la totalidad plena se asemeja a la pretensión platónica de suprimir el litigio político. Marx aspiraría a anular la tensión entre lo político y lo policial instituyendo un (imposible) orden social igualitario, es decir, *total*. El propio proyecto emancipador marxiano, entonces, estaría ligado a un ideal de oclusión del

litigio y clausura de la tensión constitutiva de lo social. Esto, como dijimos en la introducción, vincula intrínsecamente el proyecto marxiano con el peligroso camino del totalitarismo.

Creemos que la discusión de Rancière con la metapolítica posee un momento de validez. Es peligroso insistir en la aspiración a realizar un *demos* pleno que se levante como totalidad. La realización de ese “sueño emancipador” equivaldría más bien a la pesadilla totalitaria de la clausura del dinamismo social. Sin embargo, es necesario interrogar la relación entre la ontología política de Rancière y las condiciones históricas más precisas de las sociedades contemporáneas. El planteo de este autor, evidentemente, posee un estatuto ontológico: reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la política como tal, en términos generales (la igualdad de los seres hablantes parece ser una condición ontológica de todo orden social). La imposibilidad de reconciliar las lógicas de la política y la policía, así como la necesidad de atender a su confrontación litigiosa, son para Rancière límites que enmarcan cualquier recorrido histórico determinado. Ahora bien, estas determinaciones ontológicas de la política, ¿se realizan de la misma manera en toda sociedad histórica? En otras palabras, ¿todas las sociedades son instituidas políticamente?

## 2. Rancière, entre ontología e historia.

En principio, la interacción entre la igualdad y el daño que le imponen las jerarquías está a la base de *todo* orden social de manera cuasi-trascendental. El cruce entre política y policía se actualizaría en la moderna República Francesa tanto como en el Imperio Carolingio e incluso en el totalitarismo soviético. El concepto rancièriano de lo político, en este caso, no proveería más que un marco formal para el análisis de casos concretos, sin augurar ninguna tensión específicamente dinamizadora de lo dado. La contingencia originaria, desde un punto de vista ontológico, de todo orden policial, valdría únicamente como advertencia formal y general sobre la institución contingente de lo dado, sin indicar ningún sentido deseable de modificación posible. Esto dejaría a las luchas por la ampliación democrática de lo policial (con las que Rancière manifiestamente simpatiza) en pie de igualdad con el orden que intentan modificar. Estas luchas, en efecto, sólo permitirían instituir cada vez un nuevo orden policial, tan contingente y tan “oligárquico” como el anterior. En otros términos, si el concepto ontológico de lo político no provee más que los marcos formales para analizar *cualquier* situación dada, entonces carece de todo filo crítico, imponiendo nada más la precaución formal (en definitiva de escasa

relevancia) de que lo que existe podría no ser tal como es. Peor aún: si lo político como contingencia ontológica en el origen se actualizara de la misma manera en cualquier situación histórica determinada, entonces la propia distinción entre los gobiernos capaces de apertura democrática y el totalitarismo perdería sentido. Los gobiernos totalitarios y los democráticos serían todos, por igual, “políticos” y, por lo tanto, en el fondo democráticos.

Sin embargo, no es el caso que el concepto de lo político de Rancière tenga un valor meramente descriptivo-formal. No es un mero marco general para hacer análisis de casos políticos concretos. Rancière diferencia entre formas de gobierno que son democráticas y otras que no lo son. En *El desacuerdo* estipula: “la democracia es el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de aparición específica del pueblo” (Rancière 2007: 126). La democracia permite o favorece la aparición del pueblo como movimiento de subjetivación política. Esto supone que la democracia puede abrirse a su propia contingencia radical, asumiendo el carácter litigioso de toda constitución social. El totalitarismo, en cambio, debería ocluir ese litigio constitutivo de lo social, velando la contingencia radical de su propia institución y escudándose tras algún fundamento (Dios, la Historia, el Hombre, la Nación, etc.).

En el análisis más reciente de *El odio a la democracia* se presentan algunos matices, pero la tensión normativa del concepto de democracia se mantiene vigente. Ahora Rancière niega que la democracia pueda constituir una forma de gobierno o un tipo de sociedad (todo gobierno es “oligárquico” como tal; “la democracia no es una forma de Estado”, Rancière 2006: 71). La democracia, en esta obra, se asocia más bien al proceso litigioso por el que la igualdad política emerge en un orden oligárquico para alterarlo (y configurar un nuevo orden oligárquico). Sin embargo, no todos los gobiernos oligárquicos son iguales. El concepto de democracia reaparece adjetivado para trazar esta distinción. Rancière propone unas “condiciones mínimas bajo las que un sistema representativo puede ser llamado una democracia” (Rancière 2006: 72): mandatos cortos y no renovables, monopolio de la formulación de leyes por los representantes del pueblo, mínimo de campañas electorales, monitoreo de la interferencia de los poderes económicos en el proceso electoral. En estos pasajes aparece con todo su vigor el contenido *normativo* del concepto de democracia. No todo gobierno es igualmente democrático, no todo orden policial daña del mismo modo la igualdad. En términos de *El desacuerdo*, un gobierno sólo es democrático cuando permite al *demos* aparecer en su seno como parte litigiosa.

Por un lado, lo político como contingencia originaria parece socavar la fundación de *cualquier* orden social posible (de ahí que se trate de una *ontología* política, como tal, ahistórica). Por otro lado, sólo la democracia o el gobierno democrático serían políticos: la democracia es “la condición paradójica de la política, el punto donde toda legitimación es confrontada con su última falta de legitimidad, confrontada con la contingencia igualitaria” (Rancière 2006: 72). En otras palabras, a la vez todas las sociedades son democráticas (pues la democracia es la contingencia en el origen de lo político) y sólo algunas lo son (pues sólo algunas permiten al *demos* igualitario aparecer en su seno). Esta tensión entre una tesis descriptiva y una normativa sobre la democracia, creemos, tiende a resolverse del siguiente modo. La ontología política señala que cualquier orden social se instituye en forma contingente. Sin embargo, algunos órdenes dados parecen más abiertos a su propia contingencia que otros. En otras palabras, un gobierno democrático podría *asumir* su propia contingencia radical, permitiendo *aparecer* al pueblo como igualdad irrealizable en su seno. Un gobierno democrático sería, entonces, aquél capaz de dinamizar su propia constitución una y otra vez, sin apelar nunca a un fundamento metafísico que obture la auto-interrogación y la apertura a la contingencia. Un gobierno no-democrático, en cambio, es aquél necesitado de *velar* su institución contingente, aquél que no puede permitir que el pueblo litigioso *aparezca* en su seno. La base igualitaria y litigiosa de todo orden social permanecería vigente en ambos casos, sólo que en un caso se la ocultaría y en el otro se le permitiría aparecer. Podría decirse, forzando la terminología, que el gobierno democrático es el que guarda una relación “auténtica” con su (falta de) fundamento ontológico (o sea, que se sabe instituido de forma contingente). En cambio, la no-democracia vela “inauténticamente” esa relación con su (falta de) fundamento.

Esta reconstrucción del planteo de Rancière enfatiza el carácter normativo del concepto de democracia. En otras palabras, destacamos que tal vez la palabra “democracia” no valga para describir la situación actual de nuestras sociedades, sino para señalar una *tensión emancipadora* hacia la cual orientar su transformación. El propio Rancière acepta esto: “no vivimos en democracias” (Rancière 2006: 73). Si la “ontología política” de la contingencia *puede no realizarse cabalmente* (o puede realizarse “inauténticamente”) en la historia, entonces es posible afirmar que de una *posición ontológica válida no se deriva forzosamente una tesis descriptiva adecuada para la especificidad histórica*. Paradójicamente, la estructura fundamental de “lo que es” puede no realizarse o mejor, puede realizarse de modo más o menos velado en la historia. Esto significa, tam-

bién, que la ontología política es radicalmente insuficiente para dar cuenta de la historia y el presente: emerge allí un hiato que la ontología sola no puede salvar. Para desplegar esta crítica y precisar una lectura de la especificidad histórica de las sociedades contemporáneas pasaremos ahora a recuperar cierto legado de la teoría crítica.

#### 4. La teoría crítica de Postone: totalidad y dominación social.

Existe una corriente dentro de la teoría crítica de la sociedad que ha puesto énfasis en la categoría de totalidad, mas sin postularla como ideal para un proyecto emancipador. Tomaremos brevemente a dos exponentes clave de esta corriente: T. W. Adorno y M. Postone. Adorno y Postone desarrollan de manera sistemática un concepto *crítico* (por oposición a afirmativo) de la totalidad, que los diferencia claramente de planteos como el de *La cuestión judía* o *Historia y conciencia de clase*. Intentaré mostrar que ese desarrollo permite eludir el cuestionamiento posmarxista a los trazos clausurantes de la “metapolítica” así como abordar de manera fructífera la tensión entre ontología e historia, de difícil de resolución en el marco del pensamiento de Rancière.

Moishe Postone ha desarrollado tanto una original reelaboración del pensamiento de Marx como una vía de continuación (y reformulación) de la Teoría Crítica. Esa reformulación está centrada en las formas contradictorias de la mediación social en el capitalismo. El concepto de totalidad juega un rol central en la perspectiva “categorial” de Postone: las relaciones sociales conforman una totalidad únicamente en la medida en que se encuentran *reificadas*, esto es, en la medida en que se ven gobernadas por un principio mediador autónomo, que se reproduce e impone a sí mismo con prescindencia de las voluntades y aspiraciones de los individuos. Lejos de construirla afirmativamente, como ideal de reconciliación humana, Postone concibe la totalidad en forma crítica: como principio estructurante de relaciones sociales reificadas, basadas en la contradicción entre lo universal y lo particular. La noción de totalidad de Postone, asimismo, está anclada en determinaciones históricamente específicas: sólo bajo el capitalismo se erige una totalidad, de modo que este concepto carece de validez para la composición de una filosofía de la historia universal.

Para Postone el capitalismo es una formación social históricamente determinada que configura efectivamente una totalidad, gobernada por un principio mediador abstracto (el trabajo) y que posee una dinámica temporal automática (independiente de la voluntad de los sujetos) pero antagónica (some-

tida a contradicciones sistemáticas e inevitables en su propio marco). La contradicción fundamental de esa dinámica automática/antagónica se da entre la creación de riqueza material y la producción de valor (y se basa en el carácter dual del trabajo). El capitalismo produce cada vez más riqueza humana y proporcionalmente cada vez menos valor. Esto lo vuelve crecientemente contradictorio, lo que anuncia la *posibilidad* (no la probabilidad) de su disolución histórica a favor de formas históricas emancipadas de un principio mediador automático y alienado.

Postone propone una reinterpretación de la teoría crítica liberada de los presupuestos de lo que llama “marxismo tradicional”. Su planteo no asume el punto de vista del trabajo, sino que hace de éste el objeto de la crítica: “la crítica social del carácter específico del trabajo en el capitalismo es una teoría de las determinadas formas estructuradas por, y estructurantes de, la práctica social que constituyen la sociedad moderna en sí” (Postone 2006b: 119). Para Postone el trabajo no es transhistórico ni provee las bases para una ontología social. En cambio, el trabajo capitalista tiene una forma histórica específica: es a la vez trabajo concreto y trabajo abstracto. La forma histórica del trabajo en el capitalismo lo vuelve el elemento mediador de la totalidad social. El trabajo es el fundamento estructural de las relaciones sociales capitalistas y su dinámica automática-alienada. El capitalismo se caracteriza, para Postone, porque “las relaciones sociales son sociales de un modo peculiar. Existen no como relaciones interpersonales abiertas, sino como un conjunto de estructuras cuasi-independientes” (Postone 2006b: 185). Esas estructuras cuasi independientes que gobiernan el capitalismo se fundan en el trabajo abstracto que produce valor: “el valor, en tanto forma de la riqueza, está en el núcleo de las estructuras de dominación abstracta” (Postone 2006b: 187). El trabajo abstracto remite a la “*función del trabajo como actividad de mediación social*” (Postone 2006b: 214, cursivas originales). En el capitalismo la mercancía se universaliza no sólo porque impone por doquier la producción para el cambio, sino también porque la forma social mercantil media en sentido de totalidad las relaciones sociales. La interacción humana de conjunto, entonces, pasa a estar gobernada por la mercancía, el valor y el trabajo abstracto.

Para Postone el trabajo abstracto está en el corazón de la mediación social capitalista, estructurando sistemáticamente las formas de interacción humana. La mercancía, el valor y el trabajo son “categorías propias de un tipo determinado de interdependencia social” (Postone 2006b: 211). Mientras que en sociedades no capitalistas “el trabajo se distribuye mediante relaciones sociales manifiestas” (esto es, relaciones de dominación personal directa), en el capita-

lismo “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 2006b: 213). La cooperación social en el capitalismo viene determinada por el valor, que impone la “ley” sistemática que regula el intercambio humano. Así, no son los sujetos particulares los que gobiernan la dinámica del valor, sino que ésta se gobierna a sí misma. En otros términos: el trabajo abstracto, expresado en valor y mercancías, es el núcleo de las relaciones sociales capitalistas. “En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos, están socialmente automediados [*self-mediating*]” (Postone 2006b: 114). La crítica del capitalismo, entonces, es la crítica del trabajo abstracto como mediador social autonomizado de los sujetos. El trabajo es objeto (antes que sujeto) de tal crítica.

Las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión totalista de la *historia universal*, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el trabajo abstracto 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 a Postone de las variadas tradiciones marxistas que intentan proveer una *teoría trans-histórica de la historia* (por lo general, en clave teleológica y progresista).

Postone intenta “redefinir las categorías marxianas de modo que puedan, de hecho, abordar el núcleo de la totalidad social en tanto que contradictoria” para comprender “no sólo el carácter contradictorio de la totalidad, sino también el fundamento de la falta de libertad que la caracteriza” (Postone 2006b: 185). El capitalismo como totalidad social fundada en el trabajo abstracto produce una serie de formas de universalidad social alienada, que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. Bajo el capitalismo, la existencia en común de los sujetos se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de un movimiento automático: “la sociedad, como otro cuasiindependiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce una coacción impersonal sobre ellos, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del trabajo en el capitalismo” (Postone 2006b: 225). Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva no es únicamente la explotación de clase, sino también la “forma de trabajo” característica de esa sociedad, a saber, el trabajo abstracto, que gobierna las

relaciones humanas imponiéndoles una legalidad ajena y aplastante para los individuos. La alienación, “proceso de objetivación del trabajo abstracto” (Postone 2006b: 228) es una determinación estructural del análisis categorial propuesto por Postone.

Las relaciones sociales capitalistas componen una totalidad porque se fundan en el principio autónomo, automediador, del valor. Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad: “la crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica” (Postone, 2007: 87). Las relaciones sociales capitalistas están gobernadas por el principio autónomo del valor. Éste se media a sí mismo, operando como su propio fundamento lógico, 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. La dialéctica idealista de Hegel tiene un “núcleo racional” en tanto refleja la operatoria históricamente específica del valor, que se reproduce a sí mismo (el capital es *valor que pone valor*) a espaldas de los sujetos.

##### 5. Adorno: Espíritu del mundo y totalidad.

La relectura del concepto de totalidad que hace Postone encuentra antecedentes en algunos desarrollos teóricos de Adorno, en particular en el debate en torno al *Positivismusstreit* y en *Dialéctica negativa*. Adorno elabora un concepto de la totalidad centrado en la prelación del valor abstracto y las asociadas formas reificadas de la vinculación social. Su concepto de la sociedad “supera la trivialidad de que todo está relacionado con todo” para abordar el principio estructurante “del intercambio en la sociedad moderna” que “en su ejecución universal (...) se abstrae objetivamente” y “prescinde de la constitución cualitativa de los productores y consumidores” (Adorno 2004: 13). El valor abstracto, para Adorno, gobierna la sociedad con prescindencia de los particula-



res. El complejo funcional de los individuos relacionados, que se realiza a través de los particulares, se constituye sin embargo como algo externo a ellos mismos. Las relaciones sociales regidas por el valor de cambio se autonomizan frente a los individuos. Asumen, pues, una complejión global que se rige a sí misma. El valor estructura una específica forma de dominación social, basada en un principio abstracto que se superpone a toda violencia personal. Esa forma de dominación mutila las capacidades de autodeterminación de los sujetos, sometiéndolos a su propio imperio abstracto.

El dominio de los hombres sobre los hombres se realiza a través de la reducción de los seres humanos a agentes y pacientes del intercambio de mercancías. La estructura total de la sociedad tiene la forma concreta por la cual todos han de someterse a la ley del intercambio (Adorno 2004: 273).

La complejión de la totalidad supone el primado de la identidad en la sociedad, que a la vez reduce a su homogeneidad ciega a los particulares: “el principio de identidad, que todo lo domina, la comparabilidad abstracta de su labor social, los empuja hasta el aniquilamiento de su identidad” (Adorno 2004: 13). Los individuos, sometidos al imperio sistemático del valor, son reducidos a “máscaras” de funciones sociales abstractas. El valor como principio de la totalidad, por ende, supone la reducción de la diferencia a la identidad en lo social. “El carácter abstracto del valor de cambio está aliado *a priori* con el dominio de lo general sobre lo particular” (Adorno 2004: 273).

En el “Excurso sobre Hegel” de *Dialéctica negativa* Adorno recupera el concepto de totalidad para su producción filosófica. El Espíritu universal o “Espíritu del mundo” [*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). Dadas ciertas condiciones sociales, el movimiento del todo social llega a ser algo autónomo 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 asocia 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)<sup>3</sup>. En el mundo del capital, como

<sup>3</sup> Si bien otorga un rol privilegiado al capitalismo y la “cosificación” propia de las relaciones sociales burguesas, Adorno parece concebir que este carácter trascendente y ajeno a los

vimos, 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 y regido 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, y por ende sólo es conceptualizable como contradicción.

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).

Las continuidades entre los conceptos de la totalidad de Postone y Adorno son manifiestas. Adorno, como Postone, concibe la totalidad en forma crítica antes que positiva: “la totalidad no es una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica. La crítica dialéctica quiere salvar o ayudar a producir lo que no sería una totalidad” (Adorno 2004: 271). Adorno, como Postone, no intenta transfigurar un actor histórico emancipador (como el proletariado) en sujeto absoluto de lo social. En cambio, ambos filian a la totalidad y el Espíritu [*Geist*] con el primado fetichista del valor. La emancipación de las formas reificadas del vínculo social, por lo tanto, es vinculada por ambos a la posibilidad a la negación de la totalidad (en lugar de a su realización). Ambos construyen una totalidad crítica en la medida en que, para ellos, el capitalismo posee una dinámica objetiva efectivamente totalista, que constriñe severamente las posibilidades de acción humana autodeterminada.

individuos, propio de la totalidad espiritual, tiene un alcance histórico más difícil de delimitar, que por momentos se estira hasta componer una filosofía pesimista de la historia universal. En este punto, nuestra reconstrucción de Adorno seguirá los lineamientos de Postone, para quien sólo hay “historia universal” en el marco del capitalismo. El problema de la especificidad histórica de las categorías adornianas es complejo y requeriría un estudio posterior. Esta acotación se justifica en virtud de los fines de este trabajo, donde pretendemos mostrar la utilidad de la dialéctica negativa para definir las categorías de una teoría crítica *del capitalismo*.

## 6. Implicancias de la totalidad como categoría crítica.

En el contexto reconstruido arriba, podemos discutir la idea de una estructuración política contingente de las relaciones sociales. El capital (o el *Weltgeist*) como principio estructurante (no ontológico, sino históricamente determinado) de las relaciones sociales se auto-media en forma ciega, subordinando en lo fundamental las posibilidades de la acción política no regulada.

A partir de lo anterior, “la negación histórica del capitalismo no conllevaría la *realización*, sino la *abolición* de la totalidad” (Postone 2006b: 133, cursivas originales). Como señala Postone en una entrevista más reciente, el capital como valor en movimiento que se auto-reproduce 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 dominación social se constituyen simultáneamente, 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 capitalistas, regidas por el valor como principio automediador independiente. Reproducimos a continuación una larga cita que resume la concepción de Postone de la totalidad:

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 categoría de totalidad, para Adorno como para Postone, es “crítica” por oposición a una categoría positiva o apologética como la que encontraríamos, 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 que presentamos, evidentemente, el concepto de totalidad no constituye un ideal emancipador para el proletariado o la humanidad redimidos. La lógica de totalidad se funda únicamente en la dinámica históricamente

específica del capitalismo, es decir, en la automediación alienada del trabajo abstracto. La totalidad es, pues, la categoría principal de la dominación social autocontradictoria, antes que el ideal de una humanidad reconciliada y plena.

La concepción crítica de la totalidad es clarificada en la discusión de Postone con lo que llama “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, enfatizando la interrelación entre libertad y contingencia. La superación del capitalismo, en efecto, implicaría la abolición de “constricciones estructurales sobre la acción” (impuestas por la reproducción ciega del valor) 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). Sin embargo, hipostatizar ontológicamente la contingencia, ignorando las limitaciones sistemáticas que la dinámica del capital impone a la acción humana, conlleva una peligrosa incapacidad para comprender las formas de dominación social características de las sociedades contemporáneas.

## 7. Conclusiones.

Cerramos el apartado sobre Rancière señalando una tensión entre lo descriptivo y lo normativo en torno al concepto de lo político. Por un lado, este concepto parece intentar describir procesos en curso en las sociedades capitalistas contemporáneas. Por el otro, parece encerrar una tensión emancipadora que trasciende el presente. Con el paso a la teoría crítica, podemos enfatizar esta tensión y reformularla del siguiente modo. “Lo político” como apertura a la contingencia en las formas del ser en común de los hombres es efectivamente obturado por la lógica social fundamental de las sociedades contemporáneas. Esa lógica social fundamental no es otra que la lógica del capital, que se pone a sí mismo como sujeto del proceso histórico, imponiendo objetivamente un sistema de constricciones estructurales que estropean la posibilidad misma de lo político como apertura a la contingencia.

Rancière reconoce que la sociedad contemporánea no es auténticamente política (“no vivimos en democracias”, Rancière 2006: 73). Incluso comprende que la dinámica democrática de la auto-interrogación social pone se contraponen a la expansión continua de la “riqueza capitalista” (Rancière 2007: 57). Con ello intenta impugnar el horizonte consensualista de los parlamentos europeos actuales, en cuyo marco el “movimiento ilimitado de la riqueza” (Rancière 2007: 77) parece un trasfondo inamovible. Sin embargo, su propio planteo es incapaz de ofrecer una caracterización comprehensiva de esta situación. La expansión ilimitada de la riqueza capitalista se presenta para él un simple dato de la realidad, que no se funda en coordenadas históricamente determinadas ni parece admitir mayor análisis. La teoría crítica, en la clave de Adorno y Postone, se revela mejor capacitada para abordar la especificidad histórica, mostrando que el crecimiento autopropulsado de la “riqueza” no es un fenómeno fortuito, sino un resultado estructural y permanente de la dinámica objetiva del capital como totalidad histórica. Romper el horizonte consensualista que despolitiza las sociedades contemporáneas, entonces, supone impugnar la dinámica objetiva de capital como tal.

Las “condiciones mínimas” que Rancière propone para llamar “democrático” a un gobierno (Rancière 2006: 72) son, asimismo, decididamente insuficientes. Estas condiciones están demasiado ligadas a la dinámica institucional de las elecciones y la renovación de cargos y desconocen las constricciones impuestas por la lógica estructural de la sociedad capitalista. Partiendo de la teoría crítica, se podrían redefinir esas “condiciones” enfatizando la importancia de impugnar de raíz el ciclo autopropulsado del capital *como tal* para construir regímenes democráticos en los que lo político pueda emerger.

El planteo de Rancière, en fin, resulta insuficiente para enfrentarse al presente por la *falta de una teoría de la dominación social históricamente específica*. Esto es precisamente lo que una teoría crítica con intencionalidad emancipatoria provee. La hipóstasis de la contingencia ontológica ante cualquier situación fáctica, creemos, no permite captar las formas de dominación históricamente determinadas del capitalismo (ligadas a la dinámica objetiva y alienada del valor). Comprender el carácter contradictorio de esa dinámica, así como su condición históricamente caduca, sienta las bases para movilizar su superación práctica.

Para cerrar, y a pesar de lo antedicho, destaquemos el punto de acuerdo central entre la reformulación marxiana que presentamos y el posmarxismo. La intencionalidad emancipatoria de la teoría crítica reformulada que aquí presentamos ya no apunta a la cancelación de la alteridad y la conflictividad, ni

comprende toda mediación política como una forma de alienación de un ser humano presupuesto como presencia plena. Por el contrario, la crítica del capital apunta a su naturaleza fundamentalmente “apolítica”, escrutando la forma como su dinámica histórica ciega constriñe sistemáticamente los márgenes de alteración política contingente. La idea de una sociedad postcapitalista no se basa, pues, en la aspiración a construir una totalidad plena más allá de la política; sino que apunta a una radical expansión de la política a los ámbitos de la vida social hoy sometidos a la dinámica automática y ciega del capital. La idea misma de emancipación, entonces, debería repensarse más allá de los marcos trazados en *La cuestión judía* (“toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo”, Marx 2004: 31). Por el contrario, la idea de emancipación apunta a una profundización radical de la irresoluble interrogación democrática, que esté más allá del totalismo ciego de la lógica del capital, pero no más allá del –siempre precario– establecimiento de las indispensables coagulaciones institucionales de la mediación política.

### Bibliografía

- Abensour 1998: M. Abensour, *La democracia contra el Estado* (Buenos Aires, 1998).
- Adorno, 2004: T. W. Adorno, *Escritos sociológicos I* (Madrid, 2004).
- Adorno 2008: T. W. Adorno, *Dialéctica negativa* (Madrid, 2008).
- Althusser 1973: L. Althusser *La revolución teórica de Marx* (Buenos Aires, 1973).
- Althusser 1977: L. Althusser, *Posiciones* (Barcelona, 1977).
- Anderson 1979: P. Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londres, 1979) (hay trad. cast., de Néstor Míguez, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Méjico, 1979).
- Balibar 2006: É. Balibar, *La Filosofía De Marx* (Bueno. Aires, 2006).
- Butler, Lacau y Žižek 2003: J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Méjico, 2003).
- Biset y Farrán 2011: E. Biset y R. Farrán (eds.) *Ontologías políticas* (Buenos Aires, 2011).
- Hegel 1994: G. W. F. Hegel *Fenomenología Del Espíritu* (Méjico, 1994).
- Martin 1984: J. Martin, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Los Angeles, 1984).

- Lacau 2005: E. Laclau, *On Populist Reason* (Londres y Nueva York, 2005).
- Lefort 1990: C. Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires, 1990).
- Lukács 1985: G. Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase* (Madrid, 1985).
- Marx 2003: K. Marx, Karl, *Sobre la cuestión judía* (Buenos Aires, 2003).
- Arx 2004: K. Marx, Karl, *Manuscritos Económico-Filosóficos* (Buenos Aires, 2004).
- Merlau-Ponty 1955: M. Merlau-Ponty, Maurice *Les aventures de la dialectique* (Paris, 1955). (Hay trad. cast. de León Rozitchner, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, 1957).
- Postone 2004: M. Postone “Critique, state and economy”, en Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory* (Nueva York, 2004).
- Postone 2006a: M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social* (Madrid, 2006).
- Postone 2006b: M. Postone. “History and Helplessness” en *Public Culture*, Nº 18: 1 (Duke, 2006).
- Postone 2009: M. Postone *History and heteronomy. Critical Essays* (Tokio, 2009).
- Rancière 2006: J. Rancière, *Hatred of Democracy*, (Londres-Nueva York, 2006).
- Rancière 2007: J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires, 2007).