
SECTORES SUBALTERNOS, FORMAS COMUNITARIAS Y DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD

Facundo NAHUEL MARTÍN

Universidad de Buenos Aires/Conicet

facunahuel@gmail.com

Resumen: Dipesh Chakrabarty y Christopher Arthur coinciden en rechazar la identificación del marxismo con una filosofía progresista de la historia universal. Chakrabarty conceptualiza lo subalterno como el conjunto de formas de construir mundo inherentes a las formas de coexistencia modernas, pero que no se asimilan exactamente a ellas, discutiendo las presunciones eurocéntricas en el concepto de transición al capitalismo. Arthur, por su parte, muestra que la superación del capitalismo puede concebirse como una regeneración modificada de las formas comunitarias de sociabilidad. Sugiero que un diálogo teórico entre ambas perspectivas permite pensar las maneras cómo algunos sectores subalternos pueden apropiarse del proyecto emancipatorio marxiano, relacionándose con las contradicciones estructurales de la sociedad moderna.

Palabras clave: Chakrabarty; Arthur; nueva dialéctica; sectores subalternos; marxismo

Abstract: Both Dipesh Chakrabarty and Christopher Arthur reject the sheer identification of Marxism with a philosophy of universal history. Chakrabarty analyzes the subaltern form the standpoint of a multiplicity of ways to construct the world, which cannot be completely assimilated or subordinated to modernity and its forms of coexistence. He rejects, thus, the eurocentric assumptions underlying the concept of transition to capitalism. Arthur depicts the eventual overcoming of capitalism as a modified reconstruction of the unity of labor and property, unity that was, thought in different terms, present in communitary forms of society. I intend to suggest a theoretical dialogue between both perspectives, in an attempt to elaborate on how subaltern sectors may appropriate the Marxian emancipatory project and relate to the structural contradictions of modernity.

Keywords: Chakrabarty; Arthur; New Dialectic; Subaltern Sectors; Marxism

1. Introducción: pensamiento de izquierdas y modernización

A lo largo del Siglo XX, el pensamiento de Marx ha sido frecuentemente interpretado, tanto por sus detractores como por sus defensores, en términos de una filosofía progresista de la historia universal. La concepción hegeliana de la historia como autodespliegue temporal del Espíritu sería, así, un antecedente directo de Marx. Las derivas “progresistas” del pensamiento marxiano, que intentan incrustarlo en una línea de continuidad con una filosofía de la historia universal teleológica y necesarista, se

desarrollaron principalmente en el seno del *Diamat* soviético, por ejemplo en “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” de Joseph Stalin¹. Los correlatos políticos de estas lecturas han sido significativos. Algunos exponentes de la Segunda Internacional, por tomar un caso relevante, llegaron a apoyar explícitamente el colonialismo, justificándolo en tanto que una vía necesaria hacia la modernización y, por lo tanto, beneficiosa incluso para los propios pueblos sometidos, pueblos “bárbaros”.

Esta concepción progresista, como ha señalado Horacio Tarcus², llevó a cierto marxismo a un doble atolladero. Por un lado, el fracaso de los “socialismos reales” y el avance del capitalismo transnacional en las últimas décadas ponen en cuestión la capacidad del legado de Marx para construirse como una ideología modernizadora que mantenga, a la vez, potencialidades críticas ante el desarrollo capitalista. Por otro lado, los ideales ilustrados y progresistas que estructuran el “gran relato” de la historia universal han sido objeto de innumerables ataques en el ámbito de la filosofía, en particular desde el llamado “posestructuralismo francés”³. Entendiendo al marxismo “como formando parte de este paradigma mayor de la modernidad”⁴, numerosos pensadores en los últimos años auguraron la “crisis” del legado teórico de Marx en tanto visión general de la historia universal.

Sin embargo, existe también una contracorriente de larga data en la historia del marxismo, que se fija en las *potencialidades emancipatorias* de algunas formas comunitarias —acaso “precapitalistas”— que insisten en el seno de la sociabilidad del capital. El propio Marx dio, en sus escritos tardíos sobre Rusia, algunas claves para esta lectura. En el tercer borrador de su famosa carta a Vera Zazulich, Marx enuncia la posibilidad de que la comuna rural rusa pudiera generar las bases históricas para la construcción del comunismo, apropiándose inmediatamente —sin el traumático tránsito por el capitalismo— de los logros de la sociedad moderna:

[La comuna] ocupa un lugar sin precedente en la historia [...] La propiedad comunal de la tierra ofrece la base natural para la apropiación colectiva, y su contexto histórico —su contemporaneidad con

¹ STALIN, Joseph: *Cuestiones de leninismo*, Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1977.

² TARCUS, Horacio: “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, en *Andamios*, 2008, vol. 4, n° 8, México.

³ LYOTARD, Jean: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987.

⁴ TARCUS, Horacio: “¿Es el marxismo una filosofía de la historia?”, p. 8.

*la producción capitalista— le suministra las condiciones materiales ya listas para implantar el trabajo cooperativo en gran escala. Por tanto, puede incorporar los logros positivos desarrollados por el sistema capitalista, sin tener que pagarles su duro tributo*⁵.

Los historiadores Haruki Wada y Theodor Shanin han estudiado en detalle esta aparentemente tercera torsión teórica en la maduración intelectual de Marx. “La comuna 'primitiva', dialécticamente restablecida en un nivel nuevo de bienestar material e interacción mundial, ingresó en las imágenes de Marx sobre la futura sociedad comunista”⁶. El Marx tardío, lejos de todo esquema evolucionista, pensaba que la comuna rural podía ser vehículo de la regeneración comunista de la sociedad, en la medida en que podía apropiarse *inmediatamente* —sin el pasaje por los procesos de acumulación originaria que dieran lugar al capital y el proletariado modernos— de ciertos resultados técnicos y sociales de la modernidad capitalista desarrollada. Como dice Tarcus, “la novedad del Marx tardío vendría dada por el corte definitivo con la perspectiva progresista/evolucionista, por su ampliación de la percepción de un desarrollo desigual del capitalismo, por la redefinición de una concepción materialista de la historia abierta”⁷. En las cartas sobre Rusia, Marx abandonaría el lastre idealista de la filosofía de la historia universal, para elaborar una comprensión materialista y abierta de los fenómenos históricos. Esta concepción evitaría evaluar cada situación social peculiar a partir de su localización en un plan de la historia predefinido y cerrado, para atender a la variabilidad y especificidad de las construcciones humanas, sujetas a las contingencias de la lucha y abiertas a un provenir no susceptible de deducción previa.

Esta contracorriente anti-evolucionista ha tenido importantes hitos en la historia del marxismo. Miguel Mazzeo destaca, en su lectura de Mariátegui, los “elementos de socialismo práctico” presentes en el *ayllu* preincaico, que podrían ser gérmenes de socialismo en la sociedad peruana moderna, analizando una temporalidad de convivencias complejas entre la comunidad “premoderna” y la modernidad: “Mariátegui admira la vida moderna [...] Pero ocurre que, a diferencia de otros modernos, no se siente desligado del pasado. Vive la modernidad sin el lastre de la

⁵ MARX, K.: “Respuesta a Vera Zazulich. Tercer Borrador”, en SHANIN, Theodor (ed.): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Editorial Revolución, 1990, p. 157, cursivas agregadas.

⁶ SHANIN, Theodor (ed.): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, p. 32.

⁷ TARCUS, Horacio: “¿Es el marxismo una filosofía de la historia?”, p. 22.

discontinuidad”⁸. A este planteo se podrían sumar numerosos debates, producidos especialmente en el seno de los intentos marxistas por comprender las realidades de las periferias “atrasadas” del capitalismo:

Pero si la versión marxista instituida de una Filosofía Histórica del Progreso fue funcional a la socialdemocracia y al stalinismo, sus consecuencias evolucionistas, productivistas y eurocéntricas aparecieron como serios obstáculos a los marxistas que se enfrentaban, ya fuese teórica como políticamente con los problemas del atraso, el subdesarrollo capitalista o las naciones oprimidas. Es así que dos generaciones de marxistas [...], entre los años 50 y 80 de este siglo, volvieron críticamente sobre los textos marxianos, con la intención de complejizar, atenuar o cuestionar abiertamente dicha visión instituida⁹.

Tarcus cita, en este contexto, los debates sobre el desarrollo y el subdesarrollo producidos en los años 50 y 60 del siglo XX, de los que participaron pensadores como Dobb, Mandel, Wallerstein, Gunder Frank, entre otros.

En años recientes, se han producido dos renovaciones teóricas de importancia que guardan relación explícita con estos debates. En una relación deconstructiva con la tradición marxista, Dipesh Chakrabarty elabora un concepto de “subalternidad” que impugna las matrices progresistas ligadas a las filosofías de la historia universal de la modernidad. Esto lo lleva a discutir las valencias del concepto de “transición” en la tradición marxista, deconstruyendo las insistencias de una teoría general de la historia en clave progresista. Lo “subalterno” remite al conjunto de prácticas, horizontes de sentido y “mundos de la vida” no estrictamente modernos —y no siempre seculares—, que empero insisten en la modernidad de las realidades periféricas. La novedad de *Provincializing Europe* radica en que Chakrabarty no busca situar a la subalternidad como una rémora o pervivencia premoderna atribuible únicamente al “retraso” histórico relativo de las periferias. Situada ante las subjetividades y formas de vida subalternas, la narrativa transicional recurre al discurso de un *déficit de modernización*: la vigencia de lo subalterno sería atribuible a una modernización aún insuficiente de las relaciones sociales periféricas. Habría, pues, una direccionalidad histórica universal y progresiva, que conduciría a homogeneizar las estructuras sociales a nivel global, bajo el modelo de desarrollo de las naciones desarrolladas europeas y occidentales. Frente a las interpretaciones en clave de “transición incompleta”, Chakrabarty propone pluralizar

⁸ MAZZEO, Miguel: *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo, 2009, p. 73.

⁹ TARCUS, Horacio: “¿Es el marxismo una filosofía de la historia?”, pp. 16-17.

las “maneras de habitar la modernidad” —*habitations of modernity*—, estudiando una multiplicidad de vínculos entre lo subalterno y lo moderno.

Importantes respuestas marxistas a este planteo¹⁰ tienden a priorizar alguna clase de “defensa del marxismo”, ya revalidando una versión debilitada del materialismo histórico como teoría transhistórica de la historia, ya minimizando la significación de los sectores subalternos ante la universalización del capital. En este trabajo apelaré a una estrategia diferente de la “defensa del marxismo”. Intentaré mostrar que una formulación del marxismo amparada en la “nueva dialéctica” de Christopher Arthur puede dar cuenta, en términos conceptualmente articulados —no meramente empíricos— de la manera como ciertas formas comunitarias que persisten en la sociedad capitalista no sólo no constituyen un mero resabio precapitalista en tren de desaparecer, sino que también poseen importantes potencialidades emancipatorias. Esto implicará tanto romper con las visiones progresistas de la historia universal, que presuponen un sentido de desarrollo global preestablecido, como revalorizar las potencialidades de algunas formas de política subalterna en el seno de la modernidad del capital, forma de política vinculada a las capacidades de las formas comunitarias de sociabilidad, de apropiarse de posibilidades históricas capaces de trascender el capitalismo.

Arthur, como intentaré mostrar, circunscribe el ámbito de vigencia de la dialéctica marxista a los estrictos confines de la crítica del capital. No apela, pues, a una teoría general de la historia, sino que despliega una teoría crítica del capital históricamente determinada. Al romper con el ideario progresista, elide la asociación del marxismo con una teoría general y progresista de la historia universal. Así, elude el ideario del “déficit de modernización” cuestionado por Chakrabarty, mostrando la génesis relativamente contingente —no determinada por una lógica histórico-universal— del capitalismo como lógica social.

Finalmente, sostendré que el análisis marxista de la comuna rural rusa y su vínculo con la modernidad, puede reconstruirse, *en un nivel conceptual y no meramente empírico*, a partir del pensamiento de Arthur. Este planteo provee las bases —más allá de las intenciones declaradas del propio Arthur— para una interpretación no eurocéntrica

¹⁰ Notoriamente, CHIBBER, Vivek: *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londres y Nueva York, Verso, 2013; y BIRCH, Jonnah: “La teoría postcolonial en debate. Entrevista a Vivek Chibber”, en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, 2013, n° 53, pp. 45-53.

ni reduccionista, pero sí moderna, de *una forma posible* de “política subalterna”, centrada en las formas comunitarias de propiedad y sociabilidad. Sostendré que el pensamiento versado en Marx, releído como crítica históricamente situada del capital, permite formular una teoría conceptualmente diferenciada sobre la manera cómo las formas comunitarias de vida social pueden apropiarse de las contradicciones estructurales de la modernidad y, con ellas, del proyecto emancipatorio. Esto implicará poner en diálogo tres conceptos diferentes, que operan en niveles diferentes, pero pueden relacionarse: el concepto de subalternidad de Chakrabarty, la reconstrucción de Arthur de las formas comunitarias de sociabilidad y la recuperación de Marx de la comuna rural rusa.

El proyecto emancipatorio de Marx es inequívocamente moderno, en la medida en que se construye sobre la base de posibilidades históricas creadas por el despliegue del capital. Sin embargo, releído en términos de crítica históricamente determinada — prescindiendo de toda filosofía progresista de la historia—, permite formular algunas perspectivas relevantes acerca de la manera como las formas comunitarias pueden apropiarse de las contradicciones estructurales en la modernidad, sin pasar una etapa transicional de tutela colonial o educación modernizadora. Esto constituiría un caso de política subalterna donde sectores sociales que, para la mirada evolucionista, son “atrasados”, se apropian *inmediatamente* de potencialidades históricas creadas por la modernidad y el capitalismo. Esta posibilidad de una política subalterna centrada en las formas comunitarias de sociabilidad, sin agotar todas las aristas de la relación entre capital y subalternidad, no sería incompatible con el planteo del propio Chakrabarty, para quien una pluralidad de sujetos y formas de vida no estrictamente asimilables a los patrones sociales gestados por el capital, son empero capaces de apropiarse de posibilidades históricas modernas, por ejemplo, cuando despliegan sus reclamos de igualdad y justicia. Los sectores subalternos, en su opacidad e irreductibilidad a la modernidad capitalista, pueden empero operar “ya” como sujetos de políticas modernas, instalando agendas democráticas y socialistas. El caso de la comuna rural rusa encerraría la clave para comprender cómo ciertas formas comunitarias de sociabilidad que persisten en la modernidad podrían, de ese modo, desplegar una política subalterna. Chakrabarty, empero, no profundiza en estas implicancias políticas de su planteo, rechazando que los estudios subalternos deban coadyuvar a una política de ampliación o incluso transformación de la modernidad. Una puesta en diálogo entre su perspectiva subalternista y la nueva crítica dialéctica del capital, que analice especialmente el

significado de las formas comunitarias de propiedad, permitirá escrutar esta posibilidad y proyectar nueva luz sobre el hilo de los marxismos no-modernizadores.

2. Para un concepto de los sectores subalternos

Chakrabarty no parte de una reflexión en filosofía política o social, sino de un planteo sobre las condiciones de posibilidad del discurso histórico. El autor proviene de los “estudios subalternos”. Este proyecto, relacionado estrechamente con el “Grupo de Estudios Subalternos” y la influencia de Ranajit Guha, busca narrar la historia de la India y el sur de Asia desde el punto de vista de los sectores sociales relegados en términos raciales, étnicos, de género o económicos. Influenciados también por la perspectiva de E. P. Thompson de una “historia desde abajo”, los subalternistas buscan producir un recuento histórico que descentre la perspectiva de las élites, prestando atención a los grupos en situaciones o rangos inferiorizados socialmente¹¹. A lo largo de su análisis de la historia de los sectores subalternos, Chakrabarty comienza a sospechar que el propio artificio de la historia, como matriz narrativa, sería en cierta forma ajeno a la perspectiva de los propios actores subalternizados. La intención de los estudios subalternos —producir una narrativa centrada en los grupos social y políticamente relegados— se ve puesta en cuestión, dando paso a una interrogación sobre el alcance y sentido de la propia actividad del historiador. Entonces, Chakrabarty se interroga por las dificultades para incluir completamente a los pasados subalternos en el “artificio de la historia” como tal, en la medida en que las propias categorías que constituyen al discurso histórico revelan una inadecuación esencial. *Provincializing Europe* surge como un intento de deconstrucción de la historiografía desde el punto de vista de la “historia” de los, no completamente historizables, sectores subalternos. Lo subalterno, entonces, pasa a abarcar no solamente a los grupos puestos en rangos inferiores, sino más ampliamente a aquellas instancias en las que la propia historia como artificio narrativo zozobra, incluyendo paradójicamente a sectores y prácticas sociales que ponen en cuestión su totalización categorial.

Los estudios subalternos surgen como reflexión a partir del intento de escribir historias de prácticas, comunidades y creencias parcialmente irreductibles al

¹¹ Véase GUHA, Ranajit: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; y THOMPSON, Edward Palmer: “History from Below”, en *The Times Literary Supplement*, 07/04/1966, pp. 279-280.

entramado histórico como tal. A la vez, la mirada subalternista guarda conciencia crítica de la imposibilidad de salir del discurso histórico. Los pasados subalternos, entonces, se presentan como aquello que hace zozobrar a la historia como forma de relación con el pasado: como trazos de una alteridad opaca, irreductible al discurso histórico, del que es, empero, imposible salir. Estos pasados emergen, por ejemplo, ante las dificultades que plantea la traducción de horizontes de sentido no-seculares — donde las divinidades y otras fuerzas intervienen en la realidad—, a la matriz secularizada, antropocéntrica y procesual de la “historia”. Influenciados por la desconstrucción, los estudios subalternos se instalan en la zona de indecidibilidad en la cual un elemento —el pasado subalterno— a la vez pertenece y no pertenece al campo de lo historizable. Chakrabarty pretende “leer a Marx con la ayuda de la noción derrideana de huella”¹². La subalternidad, en suma traza las marcas de lo no enteramente asimilable por el discurso de la historia, trayendo a colación pasados anclados en maneras de constituir el mundo que no son enteramente “históricas”.

El discurso histórico es, para este autor, hijo del capital *como tal*. La propia historia del capital se desgrana, sin embargo, en dos líneas diferenciadas, “dos historias del capital”. La “Historia 1” se refiere a la historia “establecida por el capital”, al conjunto de sus “antecedentes históricos” que el propio capital pone por sí mismo. La Historia 1 es “la historia universal y necesaria que asociamos con el capital. Forma la columna vertebral de las usuales narrativas de la transición al modo de producción capitalista”¹³. El artificio histórico como tal, con sus narrativas transicionales y sus teleologías modernizantes, responde a la dinámica de la Historia 1, donde el capital pone sus propios presupuestos de funcionamiento.

La Historia 2, por su parte, no es meramente la historia del mundo “precapitalista”. Se compone, en cambio, de los “antecedentes” del capital que “no pertenecen a su proceso vital”¹⁴. La Historia 2 incluye un conjunto de pasados que el capital intenta metabolizar, pero que no han sido puestos por él mismo y que no contribuyen a su auto-reproducción. La Historia 2 no se contrapone al capital como una exterioridad radical, pero tampoco es asimilable a su lógica auto-reproductiva: “las

¹² CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, Nueva Jersey, Princeton, 2000, p. 90. Todas las citas de este texto son de traducción propia.

¹³ CHAKRABARTY, Dipesh., *Provincializing Europe*, p. 63.

¹⁴ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 63.

Historias 2 no son, por lo tanto, pasados separados del capital; inhieren en el capital y sin embargo interrumpen y perforan el funcionamiento de la propia lógica del capital”¹⁵. La Historia 1, finalmente, realiza un esfuerzo constante por “subordinar o destruir las múltiples posibilidades que pertenecen a la Historia 2”¹⁶. Chakrabarty sostiene que el capital jamás “llegó a ser” en forma plena o definitivamente realizada, “completando” la transición de las narrativas historicistas. En cambio, el “aún no” característico de la Historia 2 —historia “aún no” plenamente moderna, capitalista, desarrollada— pertenece a la propia dinámica del capital. La Historia 1 se dedica a subordinar las formas de la Historia 2, suprimiéndolas como formas independientes, pero ese proceso de subordinación no parece ser nunca completo. Así, la barrera entre las naciones o zonas geográficas que “ya” completaron la transición y aquellas que “aún no” lo hicieron, se ve complicada y trastocada, emergiendo una zona de indecidibilidad donde priman las hibridaciones y contaminaciones.

Chakrabarty intenta explotar las “ambigüedades” de Marx sobre la persistencia de la Historia 2, con el fin de resaltar la posibilidad de que el capitalismo no estructure una lógica puramente cerrada y auto-contenida, depurada de todo “resabio precapitalista”. La presencia desquiciante de esos aparentes “resabios” de la Historia 2, sugiere el autor, debería considerarse como un elemento inherente y permanente en la dinámica del capital, cuyo constante llegar-a-ser organizaría sin más el modo de ser del capitalismo.

Él [Marx] describe algunos de estos ‘remanentes’ de ‘formaciones sociales desaparecidas’ como ‘todavía parcialmente no conquistados’, señalando con su metáfora de la conquista un sitio de ‘supervivencia’ de lo que parecía pre- o no-capitalista, que bien podría ser el sitio de una batalla en curso. Permanece, claro, un grado de ambigüedad de sentido [...] lo ‘todavía parcialmente no conquistado’, ¿se refiere a algo que ‘aún no ha sido conquistado’ o a algo que es en principio ‘inconquistable’¹⁷.

Si esos “remanentes no conquistados” no se piensan como meros residuos a ser suprimidos por el avance de la historia, sino como parte inherente de la dinámica del capital, entonces se pluralizan y modifican las maneras de comprender la modernidad. Chakrabarty sugiere que el “llegar a ser” del capitalismo, mediado por la supresión o

¹⁵ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 64.

¹⁶ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 65.

¹⁷ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 65.

subordinación de la Historia 2, es un proceso no completo jamás. Algo de la opacidad y pluralidad de la Historia 2 permanece como “no conquistable”, no al modo de una alteridad radical externa al capital, sino como el conjunto de formas, pasados y maneras de habitar el mundo que inhieren en él, pero a la vez lo bloquean, alteran y perforan.

Chakrabarty pretende romper con la pregunta por si se ha “completado” o no la transición al capitalismo:

La Historia 1 y la Historia 2, consideradas juntas, destruyen la usual distinción topológica entre el adentro y el afuera, que marca los debates sobre si todo el mundo cayó efectivamente bajo la influencia del capitalismo o no. La diferencia, en esta consideración, no es algo externo al capital. Tampoco es algo subsumido por el capital. Vive en relaciones íntimas y plurales con el capital, que abarcan desde la oposición hasta la neutralidad¹⁸.

La Historia 2, en síntesis, no se opone a la Historia 1, sino que la habita y al mismo tiempo la descoyunta. La vigencia de la Historia 2 marcaría la incapacidad de la lógica del capital para totalizarse sobre sí misma, insistiendo en su seno con la presencia de aquello que, sin ser externo al capital, no pertenece tampoco a su proceso vital.

Sobre la base de la relación entre Historia 1 e Historia 2, intentaré precisar el concepto de lo “subalterno”. Chakrabarty se refiere a los “campesinos” o “subalternos” en un sentido que no es sociológico, pues no intenta delimitar un grupo social definido, localizable mediante variables objetivas. Lo campesino —o lo subalterno— reúne en cambio “todas las relaciones y prácticas de vida aparentemente no modernas, rurales y no seculares”¹⁹. Se trata de grupos sociales —o incluso de prácticas, horizontes de sentido, formas de vida— que pertenecen a la modernidad de las realidades periféricas, al mismo tiempo sin integrarse en ella completamente. Componen trazos de la “diferencia histórica” que mantienen una relación compleja con la lógica del capital²⁰.

El autor rompe con linealidad supuesta en un noción simple de “transición”, común tanto a los marxismos modernizadores y eurocéntricos como a las utopías romántico-reaccionarias de restauración de una presunta comunidad originaria. Desestima la pregunta historicista acerca de si una sociedad determinada ha entrado plenamente en la modernidad capitalista o bien necesita aún recorrer un proceso de

¹⁸ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 65.

¹⁹ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 11.

²⁰ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 50.

“transición”. “Intelectuales marxistas en Occidente [...] han desarrollado una serie de estrategias que les permitieron reconocer la ‘incompletud’ de la transformación capitalista en Europa y otros lugares, reteniendo a la vez la idea de un movimiento histórico general de un estadio premoderno a uno moderno”²¹. La narrativa transicional pone en el lugar de la “carencia” a todo lo aparentemente pre-moderno. Chakrabarty propone una ruptura con la mirada historicista según la cual “los indios viven en varios siglos a la vez”, en una superposición de fases históricas premodernas y modernas, a la espera de una compleción definitiva del proceso de modernización²².

El autor elabora un concepto de una modernidad periférica para romper con las preguntas del historicismo y la modernización. Los sectores subalternos no son, para él, meros residuos o rémoras de estadios históricos previos. A su criterio, los reclamos “democráticos” y de “justicia” de los sectores subalternos descoyuntan la limpieza del corte histórico entre lo premoderno y lo moderno. Estos sectores se apropian *aquí y ahora* de demandas igualitarias y democráticas formuladas en términos modernos, rechazando la tutela colonialista a la que los reduce el historicismo²³. El subalterno, cuyos modos de construir el mundo no son estrictamente seculares ni se dejan reducir a las formas de coexistencia estructuradas por el trabajo abstracto y el capital, se reclama —paradójicamente— a la vez ya-moderno y no-moderno cuando emerge como actor político y social. “Los movimientos nacionalistas anti-coloniales introdujeron a la esfera de lo político a grupos y clases que, para los estándares del liberalismo europeo del siglo XIX, aparecían profundamente incapaces de asumir la responsabilidad política del auto-gobierno”²⁴.

Con esta breve reposición, puedo formular los interrogantes que habilitarán el pasaje a una lectura marxista de las posibilidades liberadoras de las formas comunitarias, en tanto que caso de “política subalterna”. Los sectores subalternos, al parecer, son capaces de apropiarse de proyectos políticos modernos, toda vez que hacen reclamos de justicia, igualdad e incluso de reconocimiento de la diferencia cultural. La subalternidad no habita tras la cesura radical que da paso a un tiempo precapitalista, sino que opera políticamente en un contexto de demandas, proyectos y aspiraciones

²¹ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 12.

²² CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 49.

²³ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 7.

²⁴ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 8.

nutridos por la modernidad. Sin embargo, al mismo tiempo, guarda una relación de complejidad indecible en relación con la modernidad del capital, relación que sortea el dualismo de adentro-afuera o de antes-después.

Chakrabarty admite, pues, que la herencia de la ilustración europea provee una “inevitable —y en cierto sentido indispensable— visión secular y universal de lo humano”²⁵. La mirada historicista afirma la universalidad de los valores ilustrados y modernos, al tiempo que excluye de ellos a lo subalternos. En cambio, los subalternos se vindican “aquí y ahora” sujetos de políticas modernas, sin esperar el pasaje dudoso de la transición —obviamente, tutelada por el colonizador, o por una élite nacionalista vernácula— hacia un capitalismo y una modernidad plenos. En tanto ya-capaces de efectuar demandas democráticas y de justicia, los subalternos se colocan parcialmente como ya-modernos, al tiempo que descoyuntan la linealidad del relato modernizador historicista. De ahí las palabras al cierre del libro: “provincializar Europa no puede nunca ser un proyecto de rechazar el pensamiento europeo. Porque al final del imperialismo europeo, el pensamiento europeo es un regalo para todos nosotros. Podemos hablar de provincializar Europa únicamente en un anticolonial espíritu de gratitud”²⁶. Sin embargo, el autor no se dedica con ulterior detalle a reflexionar sobre las formas cómo los sectores subalternos se apropian de algunas potencialidades históricas liberadoras generadas por la modernidad capitalista. Admite que los éstos necesitan conocer “las narrativas del tiempo secular [moderno]” para “luchar en sus batallas por la justicia social”²⁷. Empero, parece más interesado en el problema de la “traducción”²⁸ de los mundos de la vida subalternos a la narrativa moderna, que en la política emancipatoria:

Las historias subalternas, escritas con un ojo en la diferencia, no pueden constituir un nuevo intento, en la larga y universalista tradición de las historias ‘socialistas’, de erigir a lo subalterno como sujeto de las democracias modernas, esto es, de expandir la historia de lo moderno de manera de volverlo más representativo de la sociedad como un todo. *Este es un objetivo laudable en sí mismo y tiene una indudable relevancia global. Pero el pensamiento no tiene que detenerse en la democracia política o en el concepto de una distribución igualitaria de la riqueza*²⁹.

²⁵ CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe*, p. 4.

²⁶ CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe*, p. 255.

²⁷ CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe*, p. 86.

²⁸ CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe*, p. 77-89.

²⁹ CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe*, p. 94, cursivas añadidas.

La empresa intelectual de Chakrabarty parece, al final, eminentemente teórica, al punto de que sus implicancias políticas distan de ser claras. El proyecto de las historias subalternas intenta hacer zozobrar el artificio de la historia como tal, estudiando los pasados subalternos como aquello que no es propiamente narrable en los términos de la modernidad capitalista. Sin embargo, Chakrabarty reconoce la importancia de los marcos seculares modernos como fundamento de políticas igualitarias, destacando que los sectores subalternos actúan “ya” en el horizonte normativo de la modernidad, al tiempo que niega que su empresa teórica esté relacionada directamente con ese accionar.

En este trabajo me propongo aceptar la crítica de Chakrabarty a las narrativas progresistas amparadas en una filosofía de la historia universal, interrogando las implicancias normativas del concepto de subalternidad, más precisamente, sus implicancias para la crítica del capital. En la sección siguiente intentaré ofrecer una reconstrucción del pensamiento de Marx que puede dialogar sobre nuevas bases con los estudios subalternos. Este diálogo se basa en dos desplazamientos conceptuales que trataré de interpretar en el pensamiento de Christopher Arthur. El primero es la ruptura con la comprensión del pensamiento de Marx como una filosofía progresista de la historia universal. Arthur, contra esa interpretación, se concentra en una lectura históricamente determinada de la sociedad moderna, en tanto está mediada por la lógica dialéctica del capital. El segundo es el programa de una restitución dialéctica de la unidad entre trabajo y propiedad, que es característica de las formas comunitarias no-capitalistas, en una sociedad postcapitalista. Al analizar la constitución del capitalismo en términos de negación de la unidad entre trabajo y propiedad —unidad que existe en las formas comunitarias de sociabilidad—, Arthur provee las bases para mostrar cómo las sociedades comunales pueden apropiarse *aquí y ahora* de potencialidades históricas modernas generadas por el capital. Las formas comunitarias que perduran en el marco capitalista —volveré sobre el caso del *mir* ruso en en análisis del Marx tardío— podrían constituir, entonces, un caso particular de “política subalterna”, esto es, de la manera como los sectores subalternos pueden, precisamente, constituirse en sujetos de una política emancipatoria moderna iluminada desde la crítica históricamente situada del capital. Este análisis no agotará la relación entre el marxismo como un proyecto de crítica social con una intencionalidad emancipatoria moderna, y los estudios subalternos en general. De modo más modesto, intentaré mostrar que el análisis

marxista de la comuna puede a) comprenderse *conceptualmente* a partir de la lógica de las formas comunitarias de vida social y su vínculo con el capital; b) constituye *un caso determinado* de política de los sectores subalternos, que no es interpretada en términos historicistas o progresistas. Futuras investigaciones deberán aclarar el vínculo general entre marxismo y estudios subalternos, pues este trabajo va a concentrarse en las formas comunitarias de sociabilidad y su relación con la lógica del capital.

3. La nueva dialéctica y el proyecto emancipador de Marx

En *The New Dialectic and Marx's Capital*, Christopher Arthur ofrece una lectura renovadora de la relación entre Hegel y Marx, rompiendo con cualquier marco historicista que organice una filosofía progresista de la historia universal. Esta relectura, que Arthur cifra como “nueva dialéctica”, se inscribe en un más amplio movimiento de redescubrimiento —o reinterpretación— de la dialéctica en el marxismo. El autor pertenece a un grupo de estudiosos contemporáneos, como Moishe Postone, Robert Albritton, Thomas Sekine, entre otros, que rompen radicalmente con la intención del viejo DIAMAT de construir una teoría dialéctica de la historia universal. El “materialismo histórico” como supuesta filosofía de la historia adecuada a la cosmovisión marxista de la realidad constituiría una visión general de la historia de carácter progresista o evolutivo, donde la dialéctica entre las relaciones sociales de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas gobernaría el desarrollo global del progreso. La dialéctica, entonces, sería la lógica del movimiento de la historia humana en su totalidad, organizando de manera necesaria y predeterminada la evolución de las sociedades. Contra esta lectura, Arthur y los estudiosos mencionados enfatizan el carácter *sincrónico* de la dialéctica marxista. Ya no apela a la dialéctica como lógica global de la historia o del progreso, que gobierne la sucesión de las épocas. Por el contrario, la “nueva dialéctica” se define en términos estrictamente *sistemáticos*: como una dialéctica sincrónica —no evolutiva— del capital. Arthur rompe, entonces, con la filosofía de la historia progresista y modernizante del DIAMAT, para elaborar una dialéctica situada en las condiciones históricas del capital. En esta sección intentaré mostrar que, mediante este desplazamiento, Arthur abandona lo que Chakrabarty llama

la “narrativa transicional”, que condena a los sectores subalternos al rol de la carencia y la “sala de espera de la historia”³⁰.

La “nueva dialéctica”, reinterpretada en clave no historicista, lleva a Arthur a reconsiderar la relación entre Marx y Hegel. Según Arthur, Hegel “eterniza el movimiento del capital, transformándolo, desde un sistema históricamente determinado, en el reino intemporal de la lógica”³¹. Esto significa que el sistema hegeliano encerraría, si bien como expresión distorsionada y apologética, un “momento de verdad” en relación con el movimiento históricamente determinado del capital. La “nueva dialéctica” recuperada por Arthur se diferencia de la “vieja” porque prescinde de toda apelación a la filosofía de la historia universal. Arthur vindica la importancia de la dialéctica para dar cuenta de la lógica del capital en términos históricamente determinados, prescindiendo de toda reconstrucción dialéctica de la sucesión de fases históricas.

Hay dos tipos de teoría dialéctica en Hegel. Primero está la dialéctica de la historia. Hegel creía que hay un desarrollo lógico subyacente a la historia universal. Pero hay un segundo tipo de teoría dialéctica [...]. Ésta podría llamarse ‘dialéctica sistemática’ y se preocupa por la articulación de categorías diseñadas para conceptualizar un todo concreto existente. El orden de exposición de estas categorías no tiene que coincidir con el orden de su aparición en la historia³².

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

³⁰ Una contribución reciente amplía estas consideraciones sobre el problema de la historia. Véase toda la sección quinta de BELLFIORE, Ricardo, STAROSTA, Guido y THOMAS, Peter D. (eds.): *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*, Londres, Brill, 2015. También POSTONE, Moishe: *Time, Labor and Social Domination*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

³¹ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, Londres, Brill, 2004, p. 16, todas las citas de esta obra son de traducción propia.

³² ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 4.

La peculiar dialecticidad del capital se debe a su carácter auto-moviente o auto-mediador. “Hegel [muestra] cómo una idealidad podría construirse a sí misma, momento a momento, en un todo auto-actualizante. Si, como creo, el capital tiene en parte una realidad ideal, entonces puede mostrarse que encarna el plan de Hegel y pretender ser auto-sustentado”³³. El movimiento, característico del idealismo absoluto, mediante el cual una idealidad se da a sí misma realidad, se actualiza en los peculiares pliegues históricos de la lógica del capital. El capital —valor que se auto-valoriza— es para Arthur una abstracción “materialmente existente”, que no se gesta en las cabezas de las personas sino que surge de la dinámica del intercambio de mercancías. Esta abstracción real o material, a la vez, realiza un movimiento de auto-mediación por el que tiende a darse a sí misma realidad. Bajo el movimiento del capital, la lógica cobra realidad o se da a sí misma realidad, pero en virtud de razones materiales ligadas a la especificidad histórica del moderno modo de producción.

Para una ontología idealista, la lógica es efectivamente tomada como algo por sí mismo eficaz. Yo también creo en la eficacia de la lógica, pero sólo en un caso especial, un caso donde, por buenas razones materiales, una realidad objetiva tiene la forma de una idealidad. [...] El mercado es regulado por abstracciones, abstracciones reales y no abstracciones del pensamiento, por supuesto. El capital mismo es en parte de naturaleza 'conceptual' —como vio Adorno—, pero lo es como idealidad objetiva que debe existir en estructuras y prácticas materiales. La ‘idea’ del capital articula la realidad en dimensiones de tipo lógico³⁴.

La dialéctica, para Arthur, no tiene valor general —ni metafísico, ni histórico-universal, como en la dupla de materialismo histórico y materialismo dialéctico—, porque no refleja el funcionamiento básico de la realidad, ni tampoco la sucesión global de las etapas históricas. En cambio, tiene valor históricamente determinado, como dialéctica capitalista. El capital, similar a la “idea” hegeliana, es una abstracción que existe objetivamente —no depende de las operaciones mentales de las personas— y que articula ideal o lógicamente dimensiones de la realidad empírica. Se trata de una abstracción cuyo auto-movimiento “produce” parcialmente su propia realidad —con algunos límites, como veremos enseguida—.

El desarrollo dialéctico-sistemático, limitado estrictamente al plano de la especificidad histórica, rompe con toda idea de desarrollo evolutivo³⁵. La concatenación

³³ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 7.

³⁴ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 9.

³⁵ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 67.

entre categorías no es cronológica. El pasaje de una categoría a otra, en cambio, se debe al enriquecimiento progresivo de la totalidad social a través de sus diferentes aspectos. La progresión categorial no se condice, pues, con una secuencia temporal, sino que recompone una totalidad que existe de manera sincrónica. El pasaje por las diferentes categorías no implica una evolución histórica, sino el enriquecimiento de una misma totalidad constituida.

En síntesis, Arthur rompe con toda visión necesarista de la historia universal. No parte de concebir un sujeto global de la historia que gobernaría el movimiento de las etapas históricas en una dinámica ascendente y necesaria. No hubo una necesidad lógico-histórica en el pasaje al capitalismo. Sin embargo, una vez que la mutación de las formas de interdependencia social que dan lugar al capitalismo ha sido establecida, éstas poseen un carácter alienado, fetichista, automático y auto-mediador.

4. Nueva dialéctica y transición al capitalismo

La teoría de Arthur, según todo lo anterior, no se asienta en una visión global y necesarista de la historia universal. Rompe, en esa medida, con los reduccionismos de la narrativa historicista cuestionados por Chakrabarty. La comprensión de la dialéctica como la lógica del capital bajo un corte sincrónico impugna la idea evolucionista implícita en una dialéctica de la historia universal. Así, Arthur se desembaraza de la comprensión de los sectores subalternos en términos de déficit de modernización: al no haber un plan preordenado de la historia y el progreso, el pasaje al capitalismo no es necesario por una lógica histórico-universal previa.

Sin embargo, existe otro plano en el que la nueva dialéctica pueden habilitar una discusión con *Provincializing Europe*. Arthur entiende que, con el pasaje al capitalismo, hay una mutación radical y significativa de las formas de mediación social. Esta mutación estructura una nueva forma de dominación social —específicamente moderna o capitalista—, al tiempo que sienta las bases para la posibilidad del proyecto emancipador. La concepción de un pasaje global de lo premoderno a lo moderno, que transforma significativamente las estructuras de relación social, parece ser fundamental para su teoría históricamente situada de la dialéctica capitalista. Luego, una puesta en diálogo entre la nueva dialéctica y el concepto de subalternidad de Chakrabarty puede seguir dos caminos posibles. De un lado, es posible retomar la pregunta “historicista” en torno a la transición “incompleta” al capitalismo, sólo que ahora sin el marco de una

filosofía de la historia universal como reaseguro. Desde este tipo de argumento, sostendríamos que el pasaje al capitalismo tuvo bases contingentes —en tanto no determinadas en el marco de una teoría histórica omniabarcadora—, pero la universalización de ese pasaje sería precondition para la vigencia completa de la crítica marxiana. Restituiríamos entonces, aunque sobre bases históricamente determinadas, la pregunta historicista por la completitud o no de la transición. Aun sin apelar a una teoría histórica general, deberíamos lidiar con los emergentes subalternos en términos de “transición incompleta”: tal o cual grupo social, práctica u horizonte de sentido sería atribuible a la “insuficiencia” del pasaje al capitalismo en una región determinada. Ese pasaje, sin ser necesario en virtud de un plan de la historia, sería indispensable para que la teoría crítica de la sociedad capitalista pudiera desplegarse con vigencia completa en un ámbito determinado. Caeríamos, nuevamente, en los dilemas de la “transición incompleta” y la lectura de la subalternidad como carencia: el recurso a la especificidad histórica sería la última coartada del marxismo historicista, sin operar una ruptura radical con la operación que relega al subalterno al sitio de la carencia. Deberíamos, en otras palabras, esperar la compleción de la historia puesta por el capital, la subordinación definitiva de todo “resabio” precapitalista, para que la dialéctica capitalista se desarrolle por completo, haciendo posible dar, posteriormente, curso a una política emancipatoria.

En este trabajo, empero, intentaré desplegar un argumento diferente, que no reedite la lógica transicional sobre bases históricamente específicas. No es posible, en los límites de este artículo, elaborar un análisis exhaustivo de la relación completa entre nueva dialéctica, lógica del capital y subalternidad. Intentaré, en cambio, trazar una reflexión sobre las posibilidades emancipatorias implícitas en las formas comunitarias que coexisten con el capitalismo. Para esto articularé el análisis de Arthur sobre la comunidad precapitalista y su disolución en la transición al capitalismo, con las hipótesis de Marx sobre el *mir* ruso. Intentaré mostrar que las formas comunitarias, donde la unidad entre trabajo y propiedad no se ha disuelto, que —como el *mir*— coexisten con el capitalismo desarrollado, pueden apropiarse inmediatamente de los resultados históricos del capital. Siguiendo el análisis de Arthur, es posible iluminar *conceptualmente* —en términos de lógica del capital— esta hipótesis, esbozada por Marx en su famosa carta a Zazulich. La posibilidad de que algunas formas sociales

comunitarias se apropien de potencialidades liberadoras generadas por el capital, asimismo, constituye un caso de *política subalterna*. Esta posibilidad se basa en una profundización del argumento del propio Chakrabarty acerca de las formas como los sectores subalternos pueden apropiarse “ya” de proyectos históricos generados por la modernidad del capital, sin pasar una tutela educativa o un proceso de transición. Mi argumento, por lo tanto, intentará dar cuenta de la articulación entre formas comunitarias y capitalismo, en una clave no historicista, que intente mostrar que estas formas de sociabilidad no necesitan pasar por un proceso de conversión capitalista e ingresar “plenamente” a la forma social del capital, para luego emprender proyectos emancipatorios contra el capital mismo. En cambio, en su condición de sectores subalternos, pueden apropiarse *inmediatamente* de proyectos formulados en términos modernos, como sugiere Chakrabarty. Este planteo no resuelve cómo se articulan subalternidad y lógica del capital *en general*, sino sólo en el caso de las *formas comunitarias, fundadas en la unidad de trabajo y propiedad que persisten en la época moderna* —como es el caso de la comuna rusa—, como formas subalternas que descoyuntan la simultaneidad del capital con respecto a sí mismo. Estudios más amplios deberán explorar otras facetas de la vinculación entre subalternidad y capitalismo.

Arthur adscribe a la tesis “marxista clásica” de la primacía del proletariado como sujeto prioritario de oposición al capital. La necesidad del capital de subsumir el trabajo vivo, junto con la creación del trabajador colectivo a partir de los procesos de subsunción capitalista, gestarían las condiciones para un constante antagonismo entre trabajo y capital. No presta mayor atención a los sectores subalternos y se interesa ante todo por sujetos cuyas posibilidades históricas surgen con la propia modernidad capitalista. Sin embargo, desarrolla un sugerente análisis sobre la relación entre acumulación originaria, trabajo libre y posibilidad de la emancipación social. El origen histórico del capital, una vez que separa claramente dialéctica histórica y dialéctica sistemática, no es producto del movimiento inmanente de un sujeto global autopulsado³⁶. Por contra, la puesta en marcha de la dialéctica capitalista requiere un “momento político” que no es “efecto automático de fuerzas económicas”³⁷. Si el capital es un sujeto autónomo que se auto-media —valor que pone valor—, empero su

³⁶ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 118.

³⁷ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 116.

origen histórico es contingente en la medida en que es resultado de iniciativas políticas y no de una lógica dialéctica plasmada en la historia. En el origen del capital como sujeto de la totalidad social habría, pues, actos de violencia política antes no un despliegue necesario del tipo que se instituye después, impuesto por una lógica inmanente. Una vez puesto en marcha, el capital regenera sus presupuestos en el ciclo de su propia reproducción. Tales presupuestos radican en la “división entre el producto del trabajo y el trabajo mismo”³⁸. Esa división —entre el trabajo, por un lado, y sus medios y productos, por el otro—, empero, debió ser generada históricamente por un movimiento contingente externo a la lógica del capital.

La génesis histórica del capital quiebra las condiciones sociales en las que el individuo es propietario en tanto miembro de la comunidad. En estas condiciones, “el trabajador no se relaciona con sus condiciones de producción [...] como si fueran independientes”³⁹. Las formas “precapitalistas” suponen la unidad inmediata entre trabajo y propiedad: el trabajador, en tanto pertenece a la comunidad, aparece como propietario de las condiciones y productos de su trabajo. El origen histórico del capitalismo supone la ruptura de esa unidad de la comunidad, mediante la violencia políticamente motorizada de los procesos de acumulación originaria. No se trata, empero, de un pasaje histórico-dialéctico, sino histórico-político, es decir, no propulsado por una dinámica social inmanente como la que luego fundaría el capital —aunque ese pasaje pueda tener también resortes económicos, éstos serían de otro tipo con respecto a la dialéctica del capital—. La especificidad histórica del capitalismo, así, se constituye sobre la base de los procesos de desposesión de las formas comunitarias, procesos que generan el trabajo libre-desposeído. Sólo bajo el signo de esos procesos se pone en marcha la lógica dialéctica del capital. Con el capitalismo se quiebra, pues, la unidad trabajador-propietario-comunidad, bajo la cual “dentro del marco de la comunidad, se garantiza trabajo y subsistencia al individuo”⁴⁰.

Para Arthur, el capital aparece como agente de “negación” de la unidad entre propiedad y trabajo —mediada por la comunidad—. El capital niega la “propiedad individual” —entendida como propiedad del productor directo— fundada en el trabajo y la pertenencia a la comunidad, para instituir en cambio el trabajo libre-desposeído.

³⁸ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 119.

³⁹ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 125.

⁴⁰ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 125.

Ahora bien, esta “primera negación” de la propiedad individual a manos del capital, como vimos, no es una auto-negación dialéctica, sino que surge de un proceso histórico contingente. Luego de ese proceso, la cesura entre propiedad y trabajo directo es introyectada en la dialéctica sistémica del capital, ya no como episodio originario y violento de desposesión, sino como resultado de la reproducción de las condiciones instituidas —que reproducen, a su vez, el trabajo proletario moderno—. La superación histórica del capitalismo, a la vez, coincidiría con una “segunda negación” o “negación de la negación” de esta reproducción capitalista sistemática⁴¹. Esta segunda negación supone poner, bajo un marco nuevo, condiciones en las que el trabajo es propietario de sus productos y medios, a partir de la pertenencia a la sociedad de conjunto. No se trata de restituir una “edad dorada de existencia no alienada”⁴² sino de *liberar los momentos progresivos generados por la totalidad capitalista*.

El capital, en el mismo ciclo por el que desposee sistemáticamente al trabajo, genera —esta vez sí de modo dialéctico-inmanente— las condiciones de su propia destrucción: “El proceso de acumulación en desarrollo lleva a la concentración y centralización del capital y a la creciente socialización del trabajo. Entonces, ‘los expropiadores son expropiados’ y surge una nueva sociedad que reunifica a los individuos con sus medios de producción, y los unos con los otros”⁴³.

La posibilidad de una sociedad superadora del capitalismo no radica, evidentemente, en el mero retorno a la comunidad precapitalista —ningún marxista sugirió nunca algo así—. Se trata, en cambio, de la posibilidad de que el trabajador colectivo, que fue generado por el capital, se libere de esas condiciones capitalistas que le dieron origen. Esa liberación del trabajo colectivo con respecto al capital es una restitución *modificada* de la unidad trabajo-propiedad-comunidad. Sin embargo, esa restitución no se funda en una dudosa teleología sino en las posibilidades históricas generadas por el despliegue del capital:

En lugar de tratar de apuntalar tal perspectiva con una más o menos dudosa teleología, sugiero que una vez más debemos referirnos a las condiciones estructurales identificadas por Marx en el sistema presente para fundar la génesis del comunismo. Obviamente, si atendemos a las consideraciones de Marx sobre el proceso de trabajo, no hay en él intención de retornar a la

⁴¹ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 123.

⁴² ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 122.

⁴³ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 130.

escala de operaciones característica de las formas precapitalistas, a cosas como la artesanía o la agricultura de subsistencia. En cambio, aprovechamos el principio del ‘trabajador colectivo’ logrado en la época capitalista. Si comparamos el trabajador colectivo del capitalismo con el ejemplo [medieval] del cultivo en franjas, el primero se ve más inmediatamente social, con su intrincada división del trabajo, su coordinación y su unidad de propósito casi orgánica. Pero, puesto que esta unidad es establecida por el capital, no a través de la combinación voluntaria de los trabajadores mismos, el poder social aparece como el poder del capital para el que el destino de los individuos es indiferente; y el trabajador individual es una mera parte reemplazable⁴⁴.

En suma, la construcción del comunismo no es para Arthur un “retorno” a la comunidad precapitalista. La socialización de la producción y la creación del trabajador colectivo, gestadas por el capital, son precondiciones históricas del comunismo. Con todo, la abolición del capitalismo aparece como una restitución de la unidad entre trabajo y propiedad, unidad que existe en las formas comunitarias bajo condiciones diferentes. La negación de la negación —de la unidad entre el trabajo y sus medios— no tiene la lógica del retorno, pero sí de la restitución modificada, de algunos patrones de sociabilidad propios de la comunidad “precapitalista”.

Arthur muestra que no existe un “plan del progreso” necesario y preestablecido que conduzca desde el precapitalismo hacia el capitalismo. Sólo la lógica históricamente determinada del capital funda algo como una dialéctica social inmanente. Por ende, no puede sostenerse que las comunidades precapitalistas *deban* pasar a la sociedad del capital. En la terminología de Chakrabarty, no adolecen de una carencia de modernización. Por otra parte, las posibilidades emancipadoras del proyecto marxiano no suponen un retorno a la comunidad precapitalista, pero sí una restitución de la unidad entre el trabajo y sus medios, actualizada *de manera diferente* por tal comunidad. Esto significa que en las formas de sociabilidad comunitarias existe también un momento emancipador, que es posible —yendo más allá del análisis de Arthur— poner en relación con las posibilidades sociales e históricas gestadas por el capital. Este autor no se interesa por las posibilidades emancipatorias abiertas a las formas sociales comunitarias, no estrictamente sumidas en las mutaciones estructurales de la sociabilidad del capital, que habitan la modernidad. Sin embargo, de su argumento se desprende que la superación histórica del capitalismo guarda una relación compleja con las formas comunitarias “precapitalistas”, que incluye un momento de *restitución modificada* de la unidad entre trabajo y medios de producción, presente en aquellas

⁴⁴ ARTHUR, Christopher: *The New Dialectic and Marx's Capital*, p. 128.

formas. En suma, no sólo no existe una necesidad histórica preconcebida, que determine el pasaje universal de las formas precapitalistas a las capitalistas; sino que, incluso, en las propias formas comunitarias que perduran en la sociedad moderna, hay un *momento emancipador*, que podría ponerse en relación con algunos resultados históricos del capital, para motorizar una política transformadora.

Las formas comunitarias que coexisten con los desarrollos de la sociedad moderna, acaso, podrían ser motores de la eclosión de las potencialidades liberadoras creadas por el capitalismo. Lo que Marx hipotetizaba para la comuna rusa, a saber, que ésta podría apropiarse inmediatamente de los logros técnicos y sociales del capitalismo sobre la base de su forma colectiva de propiedad, puede así explicarse conceptualmente. La comuna no sufrió el proceso de desposesión o acumulación originaria que separa trabajo y propiedad. Al mismo tiempo, no fue eliminada por la penetración del capitalismo, sino que coexiste con él. Es posible, entonces, que la comuna conecte directamente con los resultados históricos del capital, para actualizar la unidad de trabajo y propiedad sobre nuevas bases. No sería necesario el pasaje por el proceso de proletarianización de los miembros de la comuna, toda vez que éstos podrían vincularse inmediatamente con los resultados y posibilidades abiertos por el capitalismo. Esta posibilidad, finalmente, puede interpretarse en términos de Chakrabarty como una forma de política de los sectores subalternos: la comuna, cuya forma de sociabilidad no coincide estrictamente con la impuesta por la modernidad del capital, no es un mero resabio forzado a desaparecer, sino que puede mantener una relación de hibridación compleja con esa modernidad. Esa relación compleja incluye la posibilidad de desaherajar proyectos políticos modernos —apropiación de los resultados técnicos y sociales del capital— por sujetos políticos no estrictamente modernos —como la comuna—. Los tres niveles de análisis —comuna rural, formas comunitarias y lógica del capital, subalternidad y modernidad— se articulan, pues, en esa posibilidad histórica.

5. Conclusión

Volveré, ahora, a la hipótesis de Marx citada en la introducción. La comuna rural actualiza la unidad entre el trabajo y sus condiciones en una lógica “precapitalista”, pero sin embargo rodeada de los logros de la modernidad del capital. Marx, en este marco, aventura que la comuna podría constituir un fermento de la política emancipatoria moderna, sin atravesar un período previo de “transición” al capitalismo

“plenamente desarrollado”. La comuna se instala, al parecer, en una zona de simultaneidad entre la factura no-capitalista de sus lazos sociales y las condiciones capitalistas constituidas de su marco histórico. Su persistencia a fines del siglo XIX constituiría un ejemplo de la temporalidad descoyuntada y “subalterna” analizada por Chakrabarty. La comuna rusa es caso de forma social comunitaria, en la medida en que actualiza la unidad de trabajo y propiedad que es quebrada en los violentos procesos de desposesión que dan lugar al capitalismo moderno. Su peculiaridad radica en que no aparece en tiempos precapitalistas, como un pasado cancelado, sino que coexiste con el capitalismo desarrollado en otras regiones del mercado mundial. Esto hace que la comuna rural, como forma social comunitaria, no sea simplemente precapitalista, sino subalterna: no es un mero resabio del pasado, sino que persiste en el seno del capitalismo moderno y puede apropiarse de algunas posibilidades sociales generadas por la modernidad. La comuna no necesita —según Marx— transitar un proceso de acumulación originaria, disolverse como forma comunitaria y pasar al capitalismo “plenamente desarrollado”, para poder desarrollar una política emancipatoria moderna. En cambio, podría apropiarse aquí y ahora de posibilidades liberadoras generadas por el capital, en virtud de su simultaneidad histórica con él. La lógica de “negación de la negación” de la unidad entre trabajo y propiedad —en términos de Arthur— podría, según Marx, darse a partir de esta forma comunitaria que coexiste con el capital y que, sin realizar un proceso de transición al capitalismo en términos de proletarización o desposesión del trabajo, puede apropiarse aquí y ahora de logros técnicos y sociales del capital. Así, la hipótesis de Marx sobre la comuna rural rusa constituye un caso determinado de política subalterna, de apropiación de proyectos modernos por sectores que descoyuntan la narrativa transicional.

El concepto de subalternidad es más amplio y vago que el de forma social comunitaria, ya que incluiría también a formas de dar sentido al mundo, prácticas y horizontes de sentido mucho menos articulados que la comuna. La subalternidad habita en los múltiples intersticios donde la vida no es asimilable a los modos de existencia del capital, intersticios no siempre estructurados en la forma comunitaria. La comuna rural es, con todo, una peculiar forma social subalterna, no enteramente asimilable a la sociabilidad del capital, no enteramente disociada de ella. Es una forma comunitaria que no fue disuelta con el pasaje al capitalismo. Marx sostiene que esta forma subalterna encierra las bases de una posible política emancipatoria. Esto supone que esta forma de

vida subalterna es capaz de apropiarse de las potencialidades liberadoras abiertas por la sociabilidad del capital —el trabajo socializado, colectivamente planificado—, sin atravesar previamente los procesos de transición hacia un “capitalismo desarrollado”. Esta peculiar forma comunitaria de nexo social, que insiste en el seno del capitalismo, podría constituir los gérmenes de una sociabilidad emancipada.

Mi análisis supone, al menos, que los sectores subalternos —generalizando el argumento de la comuna— *pueden* —nada lo garantiza o lo impide— protagonizar una política emancipatoria moderna, ligada a la teoría crítica del capital, lejos de toda nostalgia romántica y todo progresismo eurocéntrico. Como dice Chakrabarty, los sectores subalternos pueden apropiarse de los productos de la sociabilidad moderna sin transitar un período de educación modernizadora. Así como pueden apropiarse de las aspiraciones modernas a la ciudadanía, la democracia y la igualdad jurídica; pueden apropiarse del proyecto socialista como posibilidad revulsiva surgida de las entrañas del capital. En este trabajo, empero, no me detuve en analizar otras formas de política subalterna en relación con el capital, sino que intenté analizar el vínculo entre subalternidad, formas comunitarias de unidad entre trabajo y propiedad, y las declaraciones de Marx sobre la comuna rural rusa —como forma comunitaria que persiste en el capitalismo desarrollado—.

El intersticio temporal que se abre entre la subalternidad y la modernidad permite pensar la importancia de las formas comunitarias de sociabilidad para una política emancipatoria marxista. Esta política se centra en las posibilidades de las formas comunitarias no suprimidas por el capitalismo, como formas subalternas, para apropiarse de resultados históricos del capital. El análisis de Arthur, asimismo, nos brinda una noción de la relevancia *lógica* de esta apropiación. Al fin, la superación del capital restituye, si bien sobre bases nuevas, el principio de sociabilidad que existe en las formas comunitarias: la unidad inmediata entre productor y propietario. Si bien la política emancipatoria marxiana no apunta a un retorno a las formas comunitarias como tales, sí pretende restituir las, *transformadas*, en asociación con algunos resultados históricos del capital. Esa lógica de restitución y transformación, podemos aventurar, vaticina las posibilidades de una política subalterna de las formas comunitarias que, sin asimilarse a los patrones de coexistencia de la modernidad capitalista, empero sea capaz de apropiarse de ellos.

Esta lectura supone comprender las hipótesis de Marx sobre la comuna a la luz de la nueva dialéctica de Arthur y de la política subalterna de Chakrabarty. Marx ve en la comuna rural rusa una forma de sociabilidad comunitaria —unidad entre trabajo y propiedad— que sin embargo coexiste con el capital. No la condena, sin embargo, a desaparecer con el “progreso histórico”. En ese marco, rompe con la mirada historicista. En cambio, sugiere que la comuna puede apropiarse de potencialidades emancipatorias gestadas por el capital. Así, la comuna podría ser sede de una política subalterna, donde sectores sociales que parecen precapitalistas pueden hacer, *aquí y ahora*, planteos emancipatorios modernos. La nueva dialéctica de Arthur, al mismo tiempo, permite dar cuenta en un nivel lógico-conceptual de este movimiento. Primero, porque rompe con toda visión histórica evolutiva o progresista, circunscribiendo la dialéctica a la época histórica del capitalismo. Segundo, porque muestra que la emancipación con respecto al capital es una restitución modificada de la unidad entre trabajo y propiedad, unidad que se da, en condiciones diferentes, en las formas comunitarias “precapitalistas”. La comuna rural, como forma comunitaria que perdura en tiempos del capitalismo desarrollado, puede entonces apropiarse inmediatamente de logros sociales y técnicos del capital, para realizar con ellos la unidad de trabajo y propiedad, sobre bases modernas.

En resumen, en este trabajo intenté mostrar que el cruce entre políticas subalternas y nueva dialéctica permite iluminar conceptualmente la manera como las formas comunitarias de sociabilidad que persisten en la sociedad capitalista pueden apropiarse de proyectos emancipatorios modernos, incluido el proyecto marxiano de la emancipación con respecto al capital. Las expectativas de Marx sobre la comuna rural rusa, al mismo tiempo, constituirían un caso de esta articulación entre subalternidad, crítica del capital y potencialidades liberadoras de las formas comunitarias. Existen, finalmente, otras formas de subalternidad que no se ponen en juego en la relación entre trabajo y propiedad o en la forma comunitaria. Analizar su relación global con la lógica del capital resta, evidentemente, como una tarea pendiente.