

CRISIS Y CRÍTICA: ENTREVISTA CON MOISHE POSTONE¹

Bajo el Volcán, año 2, no. 4 digital, mayo-noviembre 2021

Ana Carolina Gonçalves Leite²
y Daniel Manzione Giavarotti³ (Entrevistadores)
Traducción: Daniel Maggi

Recibido: 3 de septiembre de 2020

Moishe Postone (1942-2018) fue uno de los pioneros en enfrentar críticamente la apología del trabajo que fundamenta perspectivas teóricas de derecha y de izquierda, incluyendo buena parte del marxismo vigente hasta hoy.

Postone llevó adelante una reinterpretación de vanguardia de la teoría crítica marxiana, al oponerse contundentemente a la tesis de que el trabajo constituye un punto de vista antagónico al del capital. Tal tesis terminaba por restringir el ámbito de la crítica a la circulación y la distribución, es decir, únicamente al mercado, la propiedad privada y la apropiación de clase del plusvalor. Al con-

¹ Fuente: Publicado originalmente en *Margem Esquerda. Revista da Boitempo, Dossiê Crise*, 2° semestre, 2018.

² Profesora del Departamento de Ciencias Geográficas (DCG) y del Programa de Posgrado en Geografía (PPGEO) de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). Doctora en Geografía Humana por la Universidad de São Paulo (USP). Máster en Geografía Humana por la USP.

³ Estudiante de posdoctorado del Programa de Posgrado en Filosofía (PPG-Fil) de la Universidad de São Paulo (USP). Doctor en Geografía Humana por la USP. Máster en Geografía Humana por USP.

trario, Postone reconocía la auto-abolición del proletariado, y no su realización, como el horizonte del pensamiento de Marx.

Consternados por la enorme pérdida que su muerte nos impone y motivados a homenajearlo, traemos al público la siguiente entrevista, cierre de una animada secuencia de conversaciones entabladas con él entre julio y agosto de 2017 en diversos cafés de *Hyde Park*, en Chicago, semanas antes de que partiera a Viena, en el que fuera su último viaje.

Licenciado en Bioquímica, fue en su maestría que Postone pasó a interesarse en la teoría social, mientras realizaba una investigación sobre historia europea moderna. Estudiaba en la Universidad de Chicago, institución de la que posteriormente fue profesor, y decía haber estado dividido entre sus posiciones políticas de izquierda y cierta incomodidad con el marxismo de aquel momento, que consideraba demasiado positivista y progresista.

Impulsó su cambio de actitud la amplia recepción crítica de los *Manuscritos económicos y filosóficos* en los EE.UU. a mediados de 1960 y, enseguida, su contacto con *Historia y consciencia de clase* en los grupos de lectura formados después de una gran protesta ocurrida en la universidad en 1969.

En aquel momento –a pesar de haberse convertido también en un crítico mordaz de Georg Lukács– le interesaría decisivamente la idea de que las categorías marxianas no provenían de una base económica meramente reflejada en la consciencia, sino que eran, de hecho, formas simultáneamente objetivas y subjetivas.

Sin embargo, el punto de inflexión en su trayectoria sería la lectura de los *Grundrisse*. Este libro sería el responsable de acabar con el esquema en el que Postone distinguía a un joven Marx filósofo y un viejo Marx científicista, además de abrirle todo un campo de investigación que resultaría en su tesis doctoral, posteriormente publicada bajo el título *Tiempo, trabajo y dominación social* (originalmente en inglés en 1993 y en español en 2006).⁴

⁴ Postone, Moishe (1993). *Time, labor and social domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University

Postone realizó esta tesis en Frankfurt durante una larga estadía de más de una década, estimulada inicialmente por Gerhard Meyer, economista emigrado de Alemania, quien le sugirió que allí se beneficiaría de una discusión de un nivel más elevado que en los Estados Unidos. Sin embargo, la tesis tuvo que ser concluida precipitadamente debido a una oferta de trabajo en Chicago, en 1982, en los programas de investigación en Historia y Teoría Social del *Center for Transcultural Studies*.

No obstante, antes de la conclusión de su tesis, el trabajo de Postone ya gozaba de prestigio académico. Su artículo “Antisemitismo y Nacionalsocialismo”,⁵ publicado en Alemania originalmente en inglés, fue traducido inmediatamente al alemán y se había convertido en una referencia importante.

Su tratamiento del problema del antisemitismo era, de hecho, bastante original. Postone sugería discernir el antisemitismo de otras formas de racismo, al presentar el fenómeno como atribución de características propias del desarrollo capitalista, tales como: el cosmopolitismo, la concentración de la riqueza social, el tránsito entre territorios y culturas sin subordinarse a tradiciones locales o a un grupo social.

Desde el punto de vista de Postone, el antisemitismo se configuraría como una crítica al desarrollo capitalista, aunque populista y reaccionaria. Para el autor, la heteronomía que constituye realmente la experiencia del sujeto moderno no se le atribuye al capital como forma de dominación impersonal y abstracta, sino a los judíos, tomados como detentores del inmenso poder del dinero que, en la tesis, les permitiría controlar el mundo.

Press. Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social, Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcel Pons.

⁵ Postone, Moishe. (1986). “Anti-Semitism and National Socialism”. En Rabinbach, A. y Zipes, E., *Germans and Jews since the Holocaust*. New York: Holmes and Meier. Postone, Moishe (2012). “Antisemitismo e nacional-socialismo”. *Sinal de menos* 8, São Paulo, 14-28.

Tal análisis lo mantuvo alejado de lo que consideró una regresión de muchísimos marxistas a una posición anti-finanzas que no problematizaba la naturaleza de las relaciones capitalistas y oponía vulgarmente una economía juzgada parasitaria y declarada culpable de la barbarie a una economía supuestamente productiva y saludable.

Asimismo, su análisis lo alejó del dogmatismo anti-imperialista que en diferentes momentos empujó a la izquierda a glorificar regímenes autoritarios sólo por ser anti-estadounidenses, y le hizo darle la espalda a la lucha contra la supresión de nuestra conciencia histórica de que el anti-imperialismo había sido fascista en los años 1930 y 1940 y de que el llamado *socialismo en un solo país* se había revelado como una especie de nacionalismo.

En cambio, el núcleo de las reflexiones de Postone se centraría en la moderna socialización en la que el trabajo se reproduce como una forma de mediación consigo mismo. Esta socialización, en la tautología de la auto-valorización del valor, se impone como sujeto automático, con fuerza de ley exterior y natural.

El núcleo de las reflexiones se dirigiría a señalar el carácter abstracto, no empírico –y, por lo tanto, totalmente fuera del control social consciente, como lo denuncian los fracasos sistemáticos de la planificación de derecha o de izquierda–, a pesar de ser resultado de relaciones sociales históricas, de la forma del capital, que aparece, sin más, como forma de mediación con el mundo concreto dirigida hacia la satisfacción de las necesidades.

Su reflexión se orientaría, finalmente, a criticar y no opacar el imperativo que constituye la forma del capital, socialmente establecida, sin buscar preservar las posibilidades de agencia mediante la declaración de la inexistencia de aquella lógica por decreto. Más bien, Postone encontraría en Marx los elementos para discutir el carácter históricamente específico de tal forma que, si tuvo un comienzo, también puede tener un fin.

En un universo conceptual configurado por lo que se conoció como “crítica del valor” –punto de vista desde donde parten las preguntas que le formulamos– nuestra entrevista hilvana pregun-

tas sobre: a) la relación de Postone con la producción intelectual de la Escuela de Frankfurt; b) la emergencia lógica e histórica de la crítica del trabajo; c) la existencia de límites a la reproducción capitalista; d) las teorías contemporáneas de la expansión del capital y formulaciones relativas a las contra-tendencias al descenso tendencial de la tasa de ganancia; e) la obsolescencia del valor; y f) las políticas identitarias en un contexto de gestión de las poblaciones superfluas.

Lo que encontramos es un pensamiento que, a despecho de concentrarse en formulaciones más abstractas –tantas veces acusado de no darle la debida importancia a la lucha de clases– se arriesga todo el tiempo en análisis concretos que confrontan la insuficiencia del sociologismo que lo acusa, al incorporar problemáticas tales como el recrudescimiento de la competencia por la descartabilidad generalizada, el encarcelamiento en masa, los procesos de expropiación, el antisemitismo, el racismo, así como la militarización de la vida social.

Estas reflexiones, ciertamente, interesarán a los lectores latinoamericanos de la obra marxiana.

[Entrevistadores] *Vamos a comenzar discutiendo su lectura de algunas de las formulaciones desarrolladas en el ámbito de la Escuela de Frankfurt. Si no nos equivocamos, en una de las críticas presentadas en el libro Tiempo, trabajo y dominación social usted relaciona los límites enfrentados por ellos en el desarrollo de una crítica determinada con la emergencia de la noción de integración ¿Podría comentar este punto tomando en cuenta no sólo el pensamiento de Friedrich Pollock, sino también el de Theodor Adorno? También nos gustaría saber si para usted la concepción de la contradicción que ellos sostienen habría sobrepasado a aquella que ampara el marxismo tradicional.*

[Moishe Postone] Responder esta pregunta nos tomaría mucho tiempo. Déjenme comenzar tomando un atajo.

En *La ideología alemana*, un Marx todavía joven desarrolló posiciones que le servirían esencialmente como un plan de trabajo. Él argumentó que el ser social determina la consciencia, en oposición a los jóvenes hegelianos, que sostenían que la consciencia determina al ser social.

Sin embargo, en vez de simplemente declarar equivocada aquella afirmación, Marx afirma que, si los hombres y sus relaciones aparecen invertidos en toda ideología, tal como acontece en una cámara oscura, esto es resultado de la estructura de la sociedad, del mismo modo que, en el caso de la cámara, la inversión se debe a las leyes de la óptica.

En otras palabras, para Marx no bastaba decir que los jóvenes hegelianos estaban equivocados. Si Marx sostiene que el ser social determina la consciencia, esto se aplicaría también al pensamiento de los jóvenes hegelianos. Es decir, debería ser capaz de mostrar, basado en su teoría, cómo los jóvenes hegelianos comprendían la relación entre sociedad y consciencia de cabeza para abajo.

Debía haber algo en la estructura de la sociedad que hizo plausible el modo como los jóvenes hegelianos entendieron esta relación. Sin embargo, Marx debía ser capaz de explicar las condiciones sociales que hacían posible no sólo el pensamiento de ellos, sino el suyo propio. Él no podía afirmar implícitamente que todos eran socialmente determinados excepto él, como si, de alguna manera, él fuera el gran héroe nietzscheano.

Esta reflexión levanta el punto fundamental de saber cómo alguien puede analizar la posibilidad de la crítica si, al mismo tiempo, argumenta que el pensamiento es socialmente modelado. Esto sólo es posible si no se concibe a la sociedad como un todo unitario, conforme un determinado tipo de imaginario foucaulteano.

Para ser más preciso, la propia sociedad tiene que estar escindida, dividida. El término que usa Marx para esta condición es *contradicción*. A pesar de que este concepto haya sido completamente adulterado por el estalinismo y el maoísmo —que lo utilizaban como equivalente a una oposición sociopolítica, tal como

supuestamente la habría entre Primer y Tercer Mundo— no era eso lo que Marx quería decir.

Para Marx, contradicción no sólo significa antagonismo. Al contrario, la idea de contradicción se refiere a la propia estructura de la sociedad capitalista. En *El capital*, el análisis del carácter contradictorio de las formas sociales estructurantes del capitalismo hace posible la crítica de dichas formas, de modo que las condiciones de posibilidad de la crítica son las mismas que las condiciones de posibilidad de la transformación social.

Ahora bien, según el marxismo tradicional y, a primera vista, según el propio *Manifiesto comunista*, la contradicción estructural del capitalismo se da entre propiedad privada de los medios de producción y mercado, ambos, tomados como relaciones de producción en el corazón de la producción capitalista, por un lado, y, por el otro, producción industrial, entendida como la fuerza productiva que progresivamente entra en contradicción con dichas relaciones, de modo que propiedad privada y mercado se vuelven obsoletos.

Lo que estaba formalmente bien resuelto en este punto de vista del marxismo tradicional era que este entendimiento de la contradicción básica del capitalismo se alinea completamente con la oposición de clase entre burguesía y proletariado, siendo los burgueses la clase de la propiedad privada y del mercado, y el proletariado, la clase de la producción industrial.

Aunque no necesariamente fueran los únicos, pienso que los miembros de la Escuela de Frankfurt estuvieron entre los primeros que comenzaron a cuestionar este esquema, aunque se puede sugerir que su cuestionamiento se quedó a medio camino, pero eso no viene al caso ahora.

La naturaleza de este cuestionamiento tenía mucho que ver con el análisis desarrollado por Friedrich Pollock, cuyos primeros trabajos fueron sobre la planificación en la Unión Soviética y fueron escritos en colaboración con algunos economistas políticos del Instituto [de Investigación Social], tales como Kurt Mandelbaum y Gerhard Meyer.

En parte de sus escritos había profundizado en una crítica de la Unión Soviética más allá de la cuestión del partido o de la deformación burocrática. Es así como, durante los años 1930 y al examinar el nacionalsocialismo alemán, pero también, implícitamente, la Unión Soviética, Pollock desarrolló la idea de capitalismo de Estado:⁶ una organización social en la que el mercado y la propiedad privada habían sido abolidos, pero en la que la abolición de las relaciones de producción capitalistas no había resultado en libertad humana.

Esta tendencia marca una diferencia teórica entre los miembros de la Escuela de Frankfurt y yo, aunque haya yo aprendido muchísimo con ellos. El análisis de Pollock sobre el capitalismo de Estado sugiere la existencia de una nueva forma de dominación porque, alega él, el Estado ahora controla todo, inclusive la economía, y ya no hay una dinámica del capital. El Estado estaría en el control. Max Horkheimer y, en aquel momento, Theodor Adorno, desarrollaron entonces las implicaciones de esta posición.

Un paréntesis: la dedicatoria de Horkheimer y Adorno destinada a Pollock en *La dialéctica de la ilustración* sugiere la importancia de su trabajo para el desarrollo de la teoría crítica.

Para comprender las implicaciones de esta posición, volvamos al marxismo tradicional. Cuando se dice que la contradicción del capitalismo es entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entendidas tradicionalmente, lo que se dice es que, por ser el trabajo, la categoría trabajo, constitutivo de las fuerzas productivas y obviamente representado por el proletariado, la abolición de las relaciones burguesas de producción, el mercado y la propiedad privada significan, en sentido hegeliano, la realización del trabajo como tal.

Dentro de este esquema, entonces, el trabajo es visto como fuente de emancipación. Pero si seguimos a Pollock —que era más economista político que filósofo—, cuando dice que la contradicción había sido superada y, aun así, no habíamos logrado la emancipación,

⁶ Pollock, Friedrich (1941). "Is National Socialism a New Order?". *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 440-55.

esto implicaría considerar que la realización del trabajo no había producido emancipación. Esta posición, por lo tanto, pone en tela de juicio si la categoría de trabajo es emancipatoria o no. ¿Tiene sentido?

Ahora bien, en lo que se refiere a la teoría, uno puede escoger: o decir que el entendimiento tradicional de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción no es capaz de aprehender la contradicción del capitalismo (fue este el camino que yo tomé), o bien, sostener el entendimiento tradicional de la contradicción y, al mismo tiempo, afirmar que esta fue superada. Este último fue el caso de los miembros de la Escuela de Frankfurt.

Esto, sin embargo, exigiría una inversión total en la categoría de trabajo. Si el trabajo se realizó y tuvo como resultado una dominación aún mayor, entonces este ha de estar relacionado con la dominación. O sea, el trabajo, que ya había sido considerado el principio de la emancipación, se revelaba entonces como una categoría de dominación. Esta inversión está en el corazón de *La dialéctica de la ilustración*.

Con ella, Horkheimer y Adorno esclarecen una dimensión del entendimiento tradicional de la contradicción del capitalismo: la del tratamiento del trabajo como categoría transhistórica. La diferencia es que ahora el trabajo, entendido transhistóricamente, es considerado como si siempre hubiera sido una fuente de dominación. De modo que el Iluminismo se basa en la separación entre seres humanos y naturaleza por medio del trabajo.

En este punto, puedo retornar a la cuestión de la posibilidad de la crítica propuesta en *La ideología alemana*. Si lo que describí es correcto, es decir, si el propio trabajo se volvió una categoría de dominación, y si la contradicción del capitalismo fue superada, ¿cuál es el fundamento de la crítica? Si ya no hay contradicción, ¿cuál es la base teórica de la crítica? Esto se convirtió en un problema.

Entonces Adorno comienza a intervenir, un poco como más tarde lo harán los posestructuralistas, cuando argumenta que la totalidad, en lugar de ser entendida como contradictoria, no puede aprehenderlo todo (Horkheimer ya había formulado este mismo argumento antes). Y prosigue: hay elementos que escapan a la to-

talidad, que no pueden ser subsumidos, y estos elementos –expresados en el arte de vanguardia, por ejemplo– mantienen encendida la llama de la crítica. Esto es Adorno.

Jürgen Habermas intenta retomar una base social para la posibilidad de la crítica, pero hace esto justamente a partir de aquellos mismos presupuestos. Su solución es argumentar que el trabajo no es, en verdad, fuente de emancipación y que está intrínsecamente vinculado a la acción instrumental.

El trabajo y lo que éste crea no constituyen una totalidad, sino solamente una esfera de la vida, paralela a otra esfera, a la que él se refiere inicialmente como *interacción* y luego como *acción comunicativa*. Así, la acción instrumental está relacionada con la categoría trabajo. Y no hay nada de emancipatorio en ello. La emancipación viene de la acción comunicativa y ésta es una historia evolutiva. Habermas es un pensador evolucionista.

Yo traté de ir por un camino diferente de todo eso. Y lo hice, por decirlo así, al volver teóricamente y repensar la naturaleza de la contradicción fundamental del capitalismo. Basado en los *Grundrisse* y en *El capital*, argumento que no se trata de la contradicción entre producción material y propiedad privada. Para ser más preciso, se trata de una contradicción dentro de las propias formas de la mercancía y del capital.

La forma mercancía es una combinación de dos elementos heterogéneos –valor de uso y valor– en uno solo (lo que creo que se discute más en la tradición intelectual alemana de izquierda que entre los franceses, italianos o británicos). Estos elementos se contradicen y, por consiguiente, la forma mercancía es un todo inestable y necesariamente dinámico.

La noción de Pollock de que el Estado había conquistado las leyes del desarrollo capitalista era comprensible en los años 1930, 1940 o 1950, pero desde la década de 1970 esa hipótesis ya no tiene más validez.

Con la crisis de los años 70 quedó claro que la economía centralizada en el Este y la economía mixta keynesiana en Occidente estaban en crisis y decadencia. O sea, lo que Pollock llamó “prima-

cía de lo político” terminó siendo sólo otra fase del capitalismo (el problema es que la mayoría de los seguidores de Michel Foucault todavía están en esa fase).

[E] *Frente a esto, ¿cómo entiende usted la emergencia de la crítica del trabajo desarrollada por su generación en Alemania, considerando –además de su propio trabajo– el de quienes estuvieron inicialmente en la órbita de la revista Krisis? ¿Considera usted que una formulación sobre la emergencia de esta crítica implicaría también una crítica del sujeto?*

[MP] Bueno, eso depende del uso que ustedes le estén dando a la palabra “sujeto”. No somos sujetos históricos, no en el sentido hegeliano. La existencia de la posibilidad de crítica no significa que todos puedan verla.

Pienso que mi trabajo y el de la gente en la órbita de *Krisis* expresaron, y fueron reacciones, al fin del capitalismo “estadocéntrico”. No obstante, desde nuestro punto de vista, el fin de esta fase no era sólo una cuestión de cambio en el patrón de organización del capitalismo. Más que eso, lo consideramos el comienzo de la crisis del trabajo proletario.

Pero pienso que este *insight* fue enterrado sin ser teorizado, en parte porque en los EE.UU. mucha gente en la izquierda se orientó hacia las políticas identitarias y se enfocó fuertemente en las minorías oprimidas, en detrimento de las consideraciones sobre economía política. O, como muchos marxistas, sólo continuaron repitiendo “el proletariado, el proletariado” como un catecismo, un artilingio de fe que traía implícito que, si lo repetías suficientemente, podría hacerse realidad.

Con todo, creo que algunos sintieron que aquello era, en verdad, un cambio real. De ahí la cuestión sobre cómo entender que la apropiación teórica es histórica y no individual. Yo no creo haber desarrollado mi abordaje porque soy un genio (aunque debo admitir que quería que mi madre lo pensara).

[E] Claro. La crítica negativa pudo surgir en el siglo XIX y corresponde al carácter contradictorio de la forma mercancía. Pero la crítica del valor, a su vez, se relaciona con transformaciones históricas contemporáneas que inciden inclusive en el nivel de la forma social ¿Correcto?

[MP] Creo que, de hecho, debemos separar la superficie de la dinámica estructural básica. Marx batalló durante dos décadas para descubrir la estructura fundamental del capital. Y lo que descubrió fue el motor. No es una descripción del capitalismo del siglo XIX, sino de un análisis de los procesos de cambio más fundamentales.

Ahora bien, todo marxista tiene el ojo puesto en los cambios. Pero lo que la mayor parte de la gente no logró notar hasta que comenzamos a trabajar con los *Grundrisse* es que, en el análisis de Marx, cambio significa una dinámica en la que, a largo plazo, el valor se vuelve algo anacrónico y aun así permanece la entraña del capital. Tan pronto como me di cuenta de eso, pensé que esa noción ayudaría a explicar el presente, no el siglo XIX.

Comencé a tantear esto en 1969 y, entonces, fui a Alemania. Pasé cinco semanas en un pequeño hotel en Grecia, en la playa, en el verano de 1973. Trabajaba ocho horas por día en la sesión de los *Grundrisse* sobre la contradicción básica. Hice esto durante cinco semanas. Tengo una enorme cantidad de notas.

Fue entonces que generé mi entendimiento de la contradicción, que rompía con el del marxismo tradicional y también con la Escuela de Frankfurt, a pesar de que la teoría crítica y Georg Lukács me influenciaron bastante. Cuando comencé a releer efectivamente la obra de Marx, pese a hacerlo a través de esas ópticas, terminó reflejando mi análisis de la Escuela de Frankfurt. Fue un proceso de doble vía.

Pero este proceso de apropiación crítica, diseminado entre los años 60 y 70, no fue continuo. No estoy seguro por qué motivo fue interrumpido. En realidad, no sé exactamente cómo se dio esto en Brasil, pues el país ya estaba bajo el régimen de una dictadura militar y, enseguida, Chile y Argentina también fueron sometidos a este régimen.

Cada golpe de Estado ocurrido en Sudamérica parecía peor que el anterior. Entonces realmente no sé, pues debe haber sido muy diferente ser de izquierda en medio de una dictadura militar. Te terminas centrando en ese elemento. Pero en Norteamérica y Europa Occidental se podía ver cómo el capital destruía el Estado keynesiano y el Estado centralizado soviético, que comenzaron a declinar en los años 70. De cierto modo, el capital notoriamente emergía una vez más –y aún más abstracto. Ya no era posible pensar todo únicamente en términos de Estado.

A la luz de estos acontecimientos, una de las cosas que no me gusta de Foucault es que él es muy empirista y hay un nivel de análisis que deja por fuera. Gran parte de la izquierda se enfoca mucho en lo concreto justamente en el momento en el que el capital resurge mucho más abstracto y sigue en direcciones opuestas, pero con un objetivo en común: la dominación concreta.

Una fue la corriente anti-imperialista, que consideraba el imperialismo de forma enteramente concreta: violencia directa y dominación. Fueran los Estados Unidos bombardeando o los blancos dominando a los negros, se trata de un tipo de comprensión del mundo restringido al colonialismo y a la Fuerza Aérea Estadounidense. Tuve amigos que se consideraban de la izquierda radical en los Estados Unidos y me decían que se llevaban bien con la noción de anti-imperialismo, pero no tenían la más mínima idea de qué era el anti-capitalismo.

También había otra tendencia a la que no le gustaba el anti-imperialismo, pero escogió centrarse en la dominación concreta de la Unión Soviética en Europa Oriental y simpatizaba bastante con los disidentes y los movimientos por la democracia y los Derechos Humanos en [la antigua] Checoslovaquia, Polonia y Hungría.

Estas tendencias no tenían nada que ver una con la otra. Pero hoy, viendo hacia atrás 40 años después, ambas representaron un movimiento rumbo a lo concreto, a la dominación concreta, justamente cuando el capitalismo se estaba haciendo más abstracto. ¿Tiene sentido? Así, de cierto modo, perdieron el tranvía de la historia.

Obviamente, ambas están o estaban diciendo cosas importantes. Era muy importante estar en contra de las tropas estadouni-

denses en Vietnam. Era muy importante ser solidario con la democracia y los movimientos en pro de los Derechos Humanos en el Bloque Oriental. Pero no era suficiente.

Entonces, lo que trato de decir es que el hecho de que la posibilidad de la crítica emerja históricamente no quiere decir que todos serán críticos de la misma manera. Ambos, tanto los movimientos anti-imperialistas como los anti-totalitarios, usaron formas diferentes de crítica, pero fueron fundamentalmente inadecuadas para el mundo contemporáneo.

Los anti-totalitarios reificaron el concepto de sociedad civil y les faltó análisis cultural y social (sin hablar del análisis económico-político). De modo que no creo que desarrollaran una estructura conceptual capaz de explicar lo que está pasando hoy en Hungría, en Polonia o en Rusia, a no ser como una traición a la democracia, ¡que de hecho lo es, claro! Son regímenes terribles.

Y los anti-imperialistas son completamente ingenuos en materia de economía política. Para ellos, es sólo una cuestión de occidentales ambiciosos que van a cualquier lugar a usurpar alguna riqueza para echársela al bolsillo. No es que sea falso, pero no es suficiente. Y actualmente, cuando algunos de estos bastardos ambiciosos no tienen cara de europeos, sino de chinos, de modo que el capitalismo no es ontológicamente occidental, no parecen extraer las conclusiones de que los anti-imperialistas y las personas que estaban constantemente hablando sobre el Otro y la Alteridad terminan necesitando encontrar al Otro del Otro.

[E] *En su argumentación, la crisis surge como un desdoblamiento de la negación determinada de la reproducción ampliada del capital. ¿Y cuáles serían los desdoblamientos de la crisis? ¿Habría un límite, por así decirlo, “interno” para la reproducción capitalista? Y la llamada “barrera ecológica”, ¿operaría como un límite supuestamente “externo”?*

[MP] No. El capitalismo está destruyendo el planeta. Pero el hecho de que el planeta esté siendo destruido no implica que haya un límite natural para el capital. El capitalismo puede continuar y terminar

destruyendo el mundo. Pero eso no es un límite. Es lo que hace que el capital comience a desarrollar sus sueños de ir a Marte.

Ustedes lo saben, el sueño es éste: una vez, los europeos sintieron una pequeña superpoblación y, entonces, partieron hacia el Nuevo Mundo. Ahora deben moverse a otro nuevo mundo. El sueño del capital es la infinitud. El planeta, sin embargo, es limitado. Pero esto no significa que el capital no seguirá destruyéndolo. Lo hará, a menos que se lo impidan. No creo que existan límites y entonces todo se desmorona. Hay límites y por eso las cosas se vuelven cada vez peores.

El encarcelamiento en masa, por ejemplo, tiene mucho que ver con la continua creación de población superflua. La creación de una población superflua es otra dimensión de la crisis del trabajo proletario. El capital no huye ni se esconde. Por el contrario, lo que tenemos es gente como Jeff Sessions, el [ex]fiscal general de los Estados Unidos, que quiere meter a todo el mundo en la cárcel. Ciertamente, el mayor número posible de negros y latinos. Esto también crea empleos. Hay pequeñas ciudades en los EE.UU. que dependen económicamente de las prisiones.

Pero la razón no es simplemente que la clase dominante tenga un deseo ilimitado de poder. La cuestión es cómo resolver el problema de la población superflua si el desarrollo económico no es capaz de asimilarla.

[E] Ahora nos gustaría relacionar nuestra pregunta sobre la existencia de un límite para la reproducción capitalista con los debates relacionados con la expansión del capital, renovados, por ejemplo, por David Harvey.

¿Piensa usted que existe la posibilidad de que el capital restaure sus condiciones de acumulación por medio de la desposesión o de la incorporación de activos deflacionados? Además, ¿cómo ve el problema del descenso tendencial de la tasa de ganancia al observar, por ejemplo, la posición de Andrew Kliman y el debate sobre el papel de las contra-tendencias como posibilidad de sortear la crisis?

[MP] Yo no les presto mucha atención a los debates sobre la tasa de ganancia. El descenso tendencial de la tasa de ganancia es un teorema de la teoría económica clásica, no una creación, y mucho menos un descubrimiento de Marx.

Lo que yo he intentado argumentar en mis clases es que Marx la trata como expresión superficial de algo muy básico y fundamental: el cambio en la composición orgánica del capital. Bueno, para muchos marxistas, éste es sólo el vehículo para la argumentación de Marx sobre el descenso de la tasa de ganancia. Sin embargo, lo que es central para Marx es el cambio en la composición orgánica del capital en sí mismo –la relación entre trabajo vivo y trabajo muerto.

La tendencia al aumento de la composición orgánica del capital apunta, a largo plazo, hacia la crisis del trabajo proletario. Sin embargo, ustedes saben muy bien que lo que sigue inmediatamente al capítulo sobre el descenso tendencial de la tasa de ganancia es aquello que Engels editó en el Libro Tercero del *El Capital* como las contra-tendencias.

Esto me sugiere que el descenso tendencial es un fenómeno superficial para Marx. Por eso, si es Kliman o Harvey el que tiene la razón, no me preocupa mucho, porque la cuestión fundamental de la crítica de la economía política no es, a mi entender, la tasa de ganancia. La cuestión fundamental es la crisis del trabajo. Es decir, estoy abierto a considerar que el capital desarrolla muchas estrategias para luchar contra el descenso tendencial de la tasa de ganancia, pero eso no significa que la estrategia para combatir dicho descenso modifique el movimiento de la composición orgánica del capital.

Por lo tanto, si me piden distinciones más refinadas entre Kliman y Harvey, no sabré responderles, para ser sincero, porque no me he enfocado en ello.

[E] *Pero ¿qué piensa usted de la primera observación a la que hicimos referencia? ¿Piensa que la llamada acumulación por desposesión puede evitar la crisis del trabajo?*

[MP] La idea de acumulación por desposesión tal vez ayude con el descenso tendencial de la tasa de ganancia. Pero ¿cómo afecta eso a la composición orgánica del capital?

Antes que nada, los capitalistas no tienen la menor conciencia de ésta. Recuerden que, hasta el punto en el que Marx analizó esta cuestión, los capitalistas no saben nada del valor, mucho menos de su composición orgánica. Ellos sólo conocen la apariencia del precio y de la ganancia. Y eso incluye a todos los pensadores que no van más allá de esa superficie. Entonces volvamos a la acumulación por desposesión.

¿Cuál es el nombre de aquella gigante compañía minera australiana? ¿Rio Tinto? Es una compañía gigante que está en todo el mundo, no sólo en Australia. Digamos, entonces, que las personas son expropiadas cuando la empresa hace un acuerdo con el gobierno para operar una enorme mina de hierro en tierras que antes eran del campesinado. Ésta es, sin embargo, una compañía muy moderna, tecnológicamente hablando, y el número de personas que va a emplear será mucho menor que el número de campesinos expropiados. Y, en general, todo el procesamiento del mineral de hierro, su transporte, fundición y transformación en acero requieren mucho menos trabajo de lo que solía ser el caso. Entonces, vamos a decir, hipotéticamente, que la mina de esta compañía tiene gran éxito, que rinde una ganancia suficiente para que los inversionistas obtengan un buen retorno de sus inversiones.

Esto, sin embargo, no modifica el movimiento subyacente que está conduciendo a la crisis del trabajo. Es decir, es necesario insistir en la distinción entre plusvalor y ganancia. En otras palabras, las contra-tendencias al descenso tendencial de la tasa de ganancia no son, necesariamente, contra-tendencias a los cambios en la composición orgánica del capital. Ambas están en dos niveles lógicos completamente diferentes.

Pero alguien podría, quizás, argumentar que la propia búsqueda, cada vez más frenética, de fuentes de ganancia, expresa un fenómeno de la crisis relacionada con los problemas de valorización.

[E] *¿Usted señala la obsolescencia del valor como forma de cohesión social o su obsolescencia para el capital?*

[MP] Es la obsolescencia del capital. Y es ahí que entra la idea de contradicción formulada por Marx. Él, en verdad, argumenta que el capital no puede vivir sin valor, pero los capitalistas no lo saben. Todo lo que estudiamos en el Libro Tercero muestra que de una forma u otra Marx argumenta que los capitalistas no ven la diferencia entre capital constante y capital variable.

Esta diferencia es analíticamente importante para la teoría del valor, es decir, para la comprensión de la naturaleza y dinámica del capitalismo. No obstante, para el capitalista el valor no tiene ningún significado. Así, Marx procuró aislar una estructura que existe independientemente de que el capitalista la entienda o no.

Y bueno, ¿cómo probar una teoría como ésta? No se puede hacer directamente. Se trata, en verdad, de evaluar en qué medida la teoría es capaz de explicar. Pero no se puede probar en el sentido convencional del término. No se resuelve el punto haciendo un experimento. Fue por eso que Marx argumentó que el valor, que está en el núcleo del capital, aunque se vuelva obsoleto, sigue siendo necesario.

Ésta es la contradicción. Porque el valor no se volvió obsoleto de una manera lineal como alegaron, por ejemplo, Habermas y Daniel Bell. Como si la teoría del valor hubiera sido válida, digámoslo así, para el siglo XIX y ahora debiéramos tener una teoría tecnológica y científica del valor, lo que significaría que la categoría valor sería la misma que la de la riqueza en general. Pero fue la obsolescencia del valor como forma de riqueza específica, y no riqueza en general, lo que permitió a Marx pensar que hay una diferencia entre riqueza y valor.

[E] *Usted argumenta que la crítica del trabajo presupone la emancipación del trabajo proletario. ¿Podríamos sugerir que ya estamos viviendo en una sociedad pos-proletaria, dado que el número de trabajadores industriales cada vez es menor?*

O bien, si su crítica del trabajo proletario no está relacionada con una concepción sociológica reducida del trabajo proletario, ¿cómo en-

tiende usted la crisis del trabajo proletario a la luz de las características particulares de la reproducción capitalista contemporánea?

[MP] ¿Qué significa decir que el valor es anacrónico y aun así necesario? Pienso que esto ayuda a explicar por qué no estamos viviendo en una sociedad pos-proletaria. Vivimos en una sociedad en la que no hay ningún imaginario social más allá del trabajo proletario. Entonces, las personas que no son proletarias son pobres. Seguramente hay proletarios pobres también, pero al menos éstos tienen ingresos regulares o semi-regulares.

Aquí tenemos otro tipo de masa, pero la existencia de esta masa –argumentaría yo– es señal de que el valor sigue estructurando la vida social. Si el valor no siguiera estructurando, habría un cambio en el todo, y la forma salarial ya no sería central. Es decir, no es una simple cuestión cuantitativa, de cuántos trabajadores existen, sino una cuestión de la forma de estructuración de la sociedad en sí misma.

Y esa sociedad sigue estructurada como si el trabajo proletario, el trabajo asalariado, fuera su base, aunque el proletariado se esté encogiendo y cada vez más personas se vuelvan progresivamente superfluas, personas que viven en algún tipo de economía informal.

Leí un artículo escrito por un antropólogo estadounidense que pasó uno o tal vez dos años viviendo en Río de Janeiro estudiando a los recolectores de basura. Él describe cómo los recolectores iban a los basureros y recolectaban lo que podrían vender; un tipo de economía informal basada en la basura. En lugar de comprender la situación de estos recolectores en relación con algo mayor, este antropólogo hace, en cambio, un análisis muy inmediatista y estrecho centrado en mostrar cómo estas personas dotan de significado a sus vidas.

¡Bien, muchas gracias! Pero no estoy convencido de que este tipo de análisis aclare nada sobre las condiciones que impelieron a estas personas a convertirse en recolectoras de basura. Al contrario, deberá resultar en algún precepto sobre la resiliencia del espíritu humano, sobre el hecho de que sean recolectores de basura y aun así produzcan relaciones de las cuales extraen significado social.

Es decir, me parece que una gran parte de la población superflua se está desplazando a la economía informal y otra parte está en el crimen y en las cárceles. Es como si, cada vez más, tuviéramos apenas dos opciones –evidentemente estoy exagerando– y una de ellas fuera la solución de la Roma Antigua. Todos tienen pan y circo y puedes ver animales dilacerándose entre sí, animales dilacerando a personas o, inclusive, personas dilacerándose entre sí. Los romanos solían hacer esto en el Coliseo, durante más de 150 días al año. Era algo colosal.

O sea, nuestras elecciones negativas son, o pan y circo, o la militarización de la sociedad, una militarización que está asociada al encarcelamiento en masa. Es un tipo de militarización diferente a la que ocurría anteriormente, digamos, con los golpes de Estado en el Cono Sur entre 1964 y los años 70, y que consistía en un control militar sobre la política. Ahora se trata de un control militar sobre la población. Este fue un punto importante en los argumentos de Foucault, aunque su estructura argumentativa general fuera muy restringida.

[E] Nos gustaría, finalmente, discutir el carácter de las políticas identitarias e igualmente las del antisemitismo, del racismo, de la xenofobia y del patriarcado en el contexto actual de la crisis del trabajo y de gestión de las poblaciones que se han vuelto superfluas.

[MP] Antes de discutir las políticas identitarias, voy a comenzar por el antisemitismo, porque fue lo primero a lo que se refirieron. El antisemitismo está de vuelta. Cuando lees las porquerías publicadas por la derecha alternativa *[alt right]* estadounidense, te das cuenta de que son virulentamente antisemitas. Cualquier reportero judío que critica a Donald Trump recibe amenazas de muerte y eso es totalmente antisemita.

El partido de gobierno en Hungría está defendiendo una plataforma completamente antisemita al decir: “Soros está en el control del mundo e intenta minar la riqueza de Hungría”. Y esa es la razón por la cual el antisemitismo es realmente diferente del

racismo. El antisemitismo es una forma que atribuye a los judíos la dominación del mundo. Y eso es muy diferente del racismo. No es que uno sea mejor y el otro peor. Ambos son terribles.

Sin embargo, el antisemitismo expone a la izquierda a peligros particulares, porque puede parecer emancipatorio: “Vamos a luchar contra las élites globales, que por casualidad son judías”. Es necesario tener mucho cuidado con la retórica anti-globalización y anti-finanzas, pues buena parte de ella degenera en el antisemitismo. Y degenera en el sentido que le di al antisemitismo nazi. Como una especie de anti-capitalismo que sólo entiende como capital lo abstracto y ve lo concreto, inclusive la producción, como bueno y saludable. Actualmente podemos ver esta mentalidad expresa en una distinción, hecha con frecuencia, entre la llamada economía real y las finanzas, tratadas como falsa economía.

Tales actitudes están relacionadas con el antisemitismo, lo que la mayoría de la gente parece no comprender e imagina que es, simplemente, otra forma de racismo y xenofobia. Racismo y antisemitismo son casi siempre más fuertes en épocas de crisis.

Este antisemitismo más virulento mantuvo un bajo perfil durante la posguerra, pero viene ganando fuerza en décadas recientes, particularmente desde 2008. Parte de la izquierda es antisemita y se identifica como anti-sionista. Hay muchas críticas a Israel y al sionismo que no son antisemitas, pero también hay claramente formas antisemitas de anti-sionismo.

La derecha israelita tiende a caracterizar cualquier crítica a Israel como antisemita. Es el reflejo opuesto de los segmentos de la izquierda que niegan que cualquier forma de anti-sionismo sea antisemita. Y muchos en la izquierda cierran los ojos ante esta cuestión, aunque sea totalmente reaccionaria.

En relación con las políticas identitarias hay una ironía: se podría argumentar que uno de los problemas del marxismo tradicional fue el haber transformado la crítica del capital en una especie de discurso “identitario” acerca del proletariado. Y, una vez hecho esto, sería concebible decir “¿Y nosotros?”, “¿Y las mujeres?”, “¿Y los no-blancos?”.

Estos movimientos no inventaron la política identitaria. Lo gracioso es que ésta ya había sido inventada, lo que significó una profunda falta de entendimiento de aquello en lo que Marx se centró al desarrollar su crítica del capitalismo y que le llevó un buen tiempo para madurar.

En *El capital*, la diferencia entre capitalistas y trabajadores es central no porque se considere la opresión de los trabajadores como forma principal de opresión social y todas las otras opresiones como secundarias, sino porque la relación de clase entre capitalistas y trabajadores es una dimensión central de la dinámica del capital. Es decir, la cuestión subyacente es la dinámica del capital. Esto es muy diferente de lo que argumentan algunas modalidades del marxismo tradicional y su discurso identitario, al que me referí antes.

En segundo lugar, una dimensión del marxismo ortodoxo es que éste es un heredero acrítico del Iluminismo. En muchos aspectos, se considera como tal: en cierto sentido, no ve nada de malo en los grandes valores universales de la Revolución Francesa. El problema es que los intereses particularistas de la burguesía estrangularon aquellos valores universales.

Como resultado, la tarea del movimiento de los trabajadores será, finalmente, la de hacer realidad aquellos valores, poner en práctica los lemas de la gran Revolución Francesa. Con la crisis de fordismo, sin embargo, lo que ocurrió fue la propagación de una crítica del universalismo.

Ahora bien, hay dos tipos diferentes de crítica del universalismo. La primera es reaccionaria por ser particularista: nacionalismo militante, fascismo. La segunda es un tipo diferente de crítica del universalismo, a su carácter homogeneizador, que no reconoce la diferencia. Lo más emancipatorio de esta idea, a mi entender, apunta hacia un tipo diferente de universalismo. Uno que no sea homogeneizador, pero que reconozca que la diferencia es simultáneamente universal.

La afirmación subyacente implícita, frecuentemente no reconocida, demanda el reconocimiento de la diferencia como una forma de universalidad, una forma de reconocimiento universal de la especificidad. Ciertamente, la modificación de la universa-

lidad, en este sentido, también implicaría una modificación de la especificidad, de lo particular. Éste no puede ser el reconocimiento universalista de un particularismo que es hostil a cualquier forma de universalidad. Pero si no te das cuenta de esto, caes en una trampa particularista. Comienza con una crítica progresista y, en verdad, se vuelve reaccionaria.

En mi opinión, con la crisis del fordismo, gran parte de la nueva izquierda desplazó el centro de su preocupación hacia formas de dominación concretas, en vez de comprender el carácter crecientemente abstracto de la configuración del capital.

En relación con esto, lo que comenzó –pienso yo– como un intento de dar cuenta de un tipo diferente de universalismo, cayó en el particularismo. Y, entonces, se tiene una noción –que migró al Partido Demócrata entre muchos discursos liberales en los Estados Unidos– según la cual el nuevo universalismo corresponde a la unión de un puñado de particularismos: negros, latinos, mujeres, personas LGBT, personas con discapacidad, etc. Y lo universal es la suma de todos estos particulares.

Seguramente, lo que esto genera es algo parecido a una enorme reacción que ahora se está articulando como universalista, como una especie de partido de la mayoría que es semejante a las políticas identitarias de los blancos, pero sin ser completamente idéntica.

Desde mi punto de vista, esto debe ser considerado, a fin de que comencemos a entender la circunstancia de que, en los EE.UU., el 50% de las mujeres blancas hayan votado por Trump incluso después de escuchar grabaciones en las que se jacta de acosar sexualmente a mujeres. A muchos liberales les pareció que ninguna mujer soltera votaría por Trump. Pero, lamentablemente, los movimientos identitarios son reaccionarios y muchos de ellos son, también, antisemitas, porque tienen una perspectiva anti-abstracta.

Debemos tener mucho cuidado con una crítica unilateral del lado abstracto. Yo pienso que las personas relacionadas con las revistas *Krisis y Exit!*, cuyo pensamiento tiene afinidad con el mío

bajo diversos aspectos, tardaron en darse cuenta de este elemento y luego pasaron a entender su importancia.⁷

⁷ Recordamos aquí que la crítica de la disociación –primero referida al género y después a la racialización, la xenofobia, el antisemitismo y a todo el problema de las diferencias y de la totalidad concreta– como momento necesario de la crítica del valor, viene siendo formulada desde 1991 y 1992, sobre todo por Roswitha Scholz. No obstante, su incorporación en el contexto de la elaboración teórica de la revista *Krisis* siempre fue conflictiva. ¡Inclusive, esta polémica parece haber tenido bastante relevancia en la escisión ocurrida al interior de la antigua *Krisis* y en la formación de *Exit!* Así lo comenta Roswitha Scholz en la entrevista “Sem luta nada se consegue” de 2016 (fuente: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz25.htm) y Robert Kurz en *Dead Men Writing* de 2004 (<http://www.obeco-online.org/rkurz181.htm>), traducidos al portugués por Lumir Nahodil y Boaventura Antunes, después de publicados en la revista *Exit!*