

4



**BAJO EL VOLCÁN,
REVISTA DEL POSGRADO
DE SOCIOLOGÍA. BUAP**

DOSSIER TEMÁTICO

LA TEORÍA CRÍTICA DE MOISHE POSTONE

AÑO 2 NÚM. 4 MAYO 2021 - OCTUBRE 2021

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP, año 2, No. 4, mayo – octubre 2021, es una Publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), calle 4 Sur 104, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P. 72000, Tel. (222) 2295500 ext. 5707, <http://bajoelvolcan.buap.mx>, bajoelvolcan.buap@gmail.com Editor responsable: Dra. Lucia Linsalata. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2021-040614143900-203, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número: Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Dra. Lucia Linsalata, Avenida 2 Oriente 410, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P.72000. Fecha de última modificación, 30 de abril de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

*BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO
DE SOCIOLOGÍA. BUAP*

Publicación semestral arbitrada de divulgación científica.

Se encuentra disponible en los siguientes índices:

REDALYC <http://www.redalyc.org/revista.oa?id=286>

BIBLAT Bibliografía Latinoamericana <http://biblat.unam.mx/es>

LATINDEX (UNAM) <http://www.latindex.unam.mx/index.html>

Library of Congress <http://www.loc.gov>

BAJO EL VOLCÁN

REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP

REVISTA ELECTRÓNICA

Año 2, número 4, 2021

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS SOCIALES
POSGRADO DE SOCIOLOGÍA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

DIRECTORIO

Comité de Dirección

Giuseppe Lo Brutto, Fernando Teodoro Matamoros Ponce,
Hugo Moreno Hernández, Mina Lorena Navarro Trujillo,
Sergio Tischler, Lucia Linsalata

Consejo Editorial

Lucia Linsalata, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México (Dirección); María Monserrath Cabrera Cortés, Kevin Efrén Hernández Martínez (Edición); Omar Eduardo Mayorga Gallardo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Editor Asociado); Diego Ferraris, Danilo Catena, Diego Aguirre, Lucia Ramírez Juárez, Elsa Fernanda Contreras Rodríguez (Apoyo Editorial).

Consejo Consultivo

Raquel Gutiérrez Aguilar (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Carlos Figueroa Ibarra (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Cristina Vega (flacso-Sede Ecuador), Jorge Luis Acanda (Universidad de La Habana), Ana Maria Motta Ribeiro (Universidad Federal Fluminense), Silva L. Gil (Universidad Iberoamericana), Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires), Emilio Betances (Universidad de Gettysburg), Enrique Ragchemberg (Universidad Nacional Autónoma de México), Lucio Oliver (Universidad Nacional Autónoma de México), Adolfo Gilly (Universidad Nacional Autónoma de México), Gustavo Esteva Figueroa (Universidad de la Tierra en Oaxaca), Enzo Traverso (Cornell University), Raquel Sosa Elizaga (Universidad Autónoma de México), John Holloway (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), María da Gloria Marroni (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Blanca Cordero (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Pedro Félix Hernández Ornelas (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), Francisco Javier Gómez Carpinteiro (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

Corrección y cuidado de la edición

Noé Blancas Blancas

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz

Rector

María del Socorro Guadalupe Grajales y Porras

Secretario General

Giuseppe Lo Brutto

Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

“Alfonso Vélez Pliego”

Blanca Cordero Díaz

Coordinadora del Posgrado de Sociología

Coordinadores del Dossier temático:

Alfonso García Vela y Alberto Bonnet

Diego Aguirre, adaptación de portada

Eric Triantafillou, ilustración de portada

El Errante Editor, S.A. de C.V., diseño original

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

“Alfonso Vélez Pliego”

Posgrado de Sociología

Calle 2 Oriente 410 PA,

Centro Histórico, Puebla, Puebla, CP 72000

Tel. (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707

Fax (01-222) 2 29 56 81

ÍNDICE

DOSSIER TEMÁTICO LA TEORÍA CRÍTICA DE MOISHE POSTONE

Presentación

Alfonso García Vela y Alberto Bonnet 11

Teorizando el mundo contemporáneo: Robert Brenner, Giovanni Arrighi y David Harvey

Moishe Postone

Traducción: Anna-Maeve Holloway 19

Crisis y crítica: entrevista con Moişhe Postone

Ana Carolina Gonçalves Leite y Daniel Manzione Giavarotti

Traducción: Daniel Maggi 47

El valor y los “otros”. Correcciones desde la crítica de la disociación del valor a la Teoría de Moişhe Postone

Roswitha Scholz

Traducción: Mariana Dimópulos 71

Moişhe Postone y la modernidad. Materialidad e imaginarios de futuro

Facundo Nahuel Martín 99

Moişhe Postone: la crítica de Marx a la economía política como crítica social immanente

Elena Louisa Lange

Traducción: Gerardo Iraci 123

El marxismo y las temporalidades: Moişhe Postone en la reconstrucción contemporánea de la Teoría Crítica

Omar Acha 161

La Teoría crítica de la Sociedad de Moishe Postone

Chris O'Kane

Traducción: Iván Kitay193

Diálogo silencioso: Adorno, Kurz, Postone

Guillermo Hernández Porras221

Moishe Postone y el ensayo como forma

Robert Hullot-Kentor

Traducción: Alberto Bonnet253

LUCHAS SOCIALES Y COYUNTURAS POLÍTICAS

La revuelta chilena: antecedentes, caracterización y desafíos políticos

Susanna De Guio y Alessandro Peregalli271

Exilios y migrantes políticos en la BUAP.

Entrevista a Carlos Figueroa

Oriol Mallol309

PENSAMIENTO CRÍTICO

Capitalismo, nación y corrosión social: notas sobre el “antisemitismo de izquierda”

Marcel Stoetzler

Traducción: Rogelio Regalado Mujica327

Para una crítica al fetichismo de lo concreto

Edith González y Panaiotis Doulos361

La complejidad de Medellín en el horizonte de la modernidad (1930-1950): tensiones, imaginarios y conflictos. Una lectura de ciudad en el discurso de Juan José Hoyos Naranjo

Luz Dory González Rodríguez385

ÍNDICE

FABULACIONES ESPECULATIVAS

La producción de lo común y otras artes para vivir-y-morir-con en una tierra dañada

Ignacio de Boni, Sarai Soto, Diego Aguirre Marín, Amalia de
Montesinos Zapata, Jorge Murillo y Claudia Hernández 423

RESEÑAS

Dinerstein, A.; García Vela, A.; González, E. y Holloway, J. (eds.) (2020). *Open Marxism 4. Against a closing world*. Pluto Press

Rogelio Regalado Mujica 471

NORMAS DE COLABORACIÓN 483

• DOSSIER TEMÁTICO
LA TEORÍA CRÍTICA DE MOISHE POSTONE



PRESENTACIÓN DEL DOSSIER: LA TEORÍA CRÍTICA DE MOISHE POSTONE

Bajo el Volcán, año 2, núm. 4 digital, mayo-noviembre 2021

Alfonso García Vela y Alberto Bonnet

La reinterpretación de *El Capital* que realizó Moishe Postone en su libro *Tiempo, trabajo y dominación social* se ha constituido como una de las teorías críticas de la sociedad más importantes y novedosas de la actualidad. Una teoría clave para comprender las recientes transformaciones históricas y sociales del capitalismo. Postone no sólo intenta rendir cuenta de las relaciones sociales fundamentales que caracterizan a la sociedad capitalista sino que, además, busca explicar la dinámica histórica e intrínseca que subyace al capitalismo como un modo de dominación abstracto e impersonal. En este último sentido, es una teoría crítica del tiempo en la modernidad, que da cuenta de la dominación de las personas por una forma históricamente específica de temporalidad. Este es el centro de su teoría crítica y ahí reside su importancia objetiva para pensar la sociedad desde el punto de vista de su posible transformación. Esta renovadora lectura de la obra de Marx ha inspirado el presente dossier de *Bajo el Volcán*.

Asimismo, este dossier quiere ser un homenaje a uno de los marxistas más destacados y creativos de las últimas décadas, quien murió el 19 de marzo de 2018, dejando un gran vacío en el pensamiento crítico. Moishe Postone fue profesor en el Departamento de Historia de la Universidad de Chicago e integrante del Centro de Estudios Judíos en la misma universidad. En 1993 publicó *Tiempo, trabajo y dominación social*, un libro ya clásico del marxismo y, quizá, la reinterpretación de la teoría crítica de Marx más importante y rigurosa que se haya realizado en los últimos

tiempos. Es por esta razón que, en 2004, la revista *Historical Materialism* dedicó un número entero a dicha obra. Postone desarrolló los fundamentos de *Tiempo, trabajo y dominación social* mientras era estudiante de doctorado en la Universidad de Frankfurt, bajo la dirección del filósofo alemán Iring Fetscher. En Frankfurt frecuentó también a Herbert Marcuse, quien dejó una importante huella en su desarrollo intelectual. La obra de Postone, en este sentido, es parte de las nuevas interpretaciones de la obra de Marx inspiradas en la tradición de la Escuela de Frankfurt.

Postone entendió la necesidad de repensar la crítica de la economía política de Marx y asumió como proyecto teórico superar las limitaciones de lo que él caracterizó como el “marxismo tradicional”, para lo cual desarrolló una reinterpretación de las categorías marxianas centrales, con el objetivo de sentar las bases de una teoría crítica, no sólo más potente en términos explicativos, sino que también pudiera sustentar las posibilidades de superación del capitalismo y vislumbrar una sociedad emancipada que no reprodujera los fundamentos sociales de la dominación. La obra de Postone, sin embargo, aborda también otros temas que abarcan desde los fenómenos del antisemitismo y del neoliberalismo hasta las bases de la teoría social y el pensamiento crítico. Asimismo, contiene relevantes análisis y críticas a pensadores como Georg Lukács, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Ernest Mandel, Robert Brenner, Giovanni Arrighi y David Harvey, entre otros. En su último trabajo buscó comprender la elección de Donald Trump en los Estados Unidos, el Brexit en Gran Bretaña y la ola de populismo de derecha que se extendía en América y Europa.

En este dossier publicamos por primera vez en español un artículo de Postone titulado “Teorizando el mundo contemporáneo: Robert Brenner, Giovanni Arrighi y David Harvey”, aparecido en inglés en R. Albritton, B. Jessop y R. Westra (eds.), *Political Economy and Global Capitalism. The 21st Century, Present and Future* (Londres: Anthem Press, 2010) y traducido por Anna-Maeve Holloway. En este trabajo Postone busca entender las transformaciones económicas, sociales y culturales de las últimas décadas

a partir de una teoría crítica adecuada al mundo contemporáneo. Postone desarrolla su análisis en el marco de una crítica a las concepciones de Robert Brenner, Giovanni Arrighi y David Harvey acerca del capitalismo contemporáneo. Argumenta que una interpretación adecuada de los cambios actuales en el capitalismo debe fundamentarse en la comprensión del núcleo del capitalismo y de su dinámica histórica, no reducirse a explicar los cambios en términos puramente económicos o políticos. Una teoría crítica de la sociedad adecuada debe ser capaz de explicar los cambios en la naturaleza misma de la vida social y cultural dentro del capitalismo y, al mismo tiempo, tratar al capitalismo como una sociedad que apunta más allá de sí misma.

El dossier incluye también la entrevista a Postone “Crisis y crítica: entrevista con Moishe Postone”, realizada por Ana Carolina Gonçalves Leite (de la Universidad Federal de Pernambuco) y Daniel Manzione Giavarotti (de la Universidad de São Paulo), publicada en *Margem esquerda*, núm. 31 (San Pablo: Boitempo, 2018) y traducida del portugués por Daniel Maggi. Esta entrevista se llevó a cabo en Chicago unos meses antes de la muerte de Postone. Aborda temas centrales para comprender el pensamiento de Postone, tales como su relación con la producción intelectual de la Escuela de Frankfurt, la emergencia lógica e histórica de su crítica del trabajo, la existencia de límites a la reproducción capitalista, las teorías contemporáneas de la expansión del capital y las formulaciones relativas a las contra-tendencias al descenso tendencial de la tasa de ganancia, la obsolescencia del valor y las políticas identitarias en un contexto de gestión de las poblaciones superfluas.

El tercer texto es un artículo de Roswitha Scholz, periodista y feminista de la revista alemana *EXIT*, quien es, junto al fallecido Robert Kurz una de las figuras más importantes de la crítica de la “disociación del valor”. Se trata de “El valor y los ‘otros’. Correcciones desde la crítica de la disociación del valor a la teoría de Moishe Postone”, escrito especialmente para este dossier y traducido del alemán por Mariana Dimópulos. Scholz plantea en él que la teoría de Moishe Postone es uno de los supuestos

indispensables de su enfoque teórico. Sin embargo, considera que la perspectiva de Postone es esencialmente androcéntrica y, por lo tanto, presenta un límite teórico. Un límite que es necesario superar desde una teoría crítica que pueda iluminar una totalidad social que está disociada entre el valor y las actividades de reproducción definidas en lo sustancial como femeninas. De acuerdo con Scholz, en el capitalismo las actividades femeninas de reproducción tienen un carácter distinto al trabajo abstracto y, en este sentido, no pueden ser subsumidas bajo dicho concepto sin más. El valor y lo disociado no pueden ser derivados el uno del otro, sino que ambos surgen el uno del otro y se encuentran en una relación dialéctica. Su teoría de la disociación del valor Scholz es un aporte fundamental para comprender la sociedad como totalidad fragmentada, así como para problematizar los conceptos centrales de Marx y de muchas de sus nuevas lecturas.

El siguiente texto es otro artículo escrito especialmente para este dossier, “Moishe Postone y la modernidad. Materialidad e imaginarios de futuro”, por Facundo Nahuel Martín (de la Universidad de Buenos Aires, Argentina). Martín reconstruye el proyecto emancipatorio subyacente a la lectura categorial de Marx realizada por Postone y trata de desentrañar los idearios de futuro de este último autor. Según el autor, Postone elabora una teoría dialéctica capaz de romper con la dicotomía entre imaginarios modernizadores y nostalgias románticas. Postone busca una forma alternativa de futuro que no implica avanzar en la dinámica histórica abierta por el capitalismo ni tampoco detenerla, sino más bien subvertirla para habilitar otras temporalidades. Para Postone existen potenciales de futuro cualitativamente distintos, en conflicto, dentro de la sociedad capitalista del presente. Martín sostiene que los imaginarios de futuro postcapitalistas de Postone subyacen a su categoría de riqueza material y guardan afinidades insospechadas con los idearios cyborg, posthumanistas y tecnomaterialistas construidos por Donna Haraway y otros pensadores actuales. Es decir, la riqueza material analizada por Postone posee dimensiones sociales cualitativas y normativas relevantes para pensar modos de uni-

versalidad alternativos al valor y al trabajo, que prefiguran una sociedad posible más allá del capitalismo.

El quinto artículo, “Moishe Postone: la crítica de Marx a la economía política como crítica social inmanente”, de Elena Louisa Lange (de la Universität Zürich, Suiza), se publicó en inglés como capítulo del primer volumen de Best, B.; Bonefeld, W. y O’Kane, C. (eds.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Londres: SAGE, 2018; y la traducción al español corresponde a Gerardo Iraci. Lange desarrolla aquí una amplia descripción de la reinterpretación fundamental que elabora Moishe Postone de la crítica de la economía política de Marx en *Tiempo, trabajo y dominación social*. La autora sitúa el trabajo de Postone en la tradición de la teoría crítica, sobre todo por su comprensión de la crítica de Marx como crítica inmanente de la sociedad capitalista. Profundiza también en la crítica de Postone al marxismo tradicional alrededor de la relación entre trabajo abstracto, fetichismo y tiempo abstracto e histórico. La autora concluye que es necesario complejizar esta última relación, sobre todo, ante la falta de claridad respecto del objetivo explicativo de la distinción entre tiempo abstracto e histórico. Sin embargo, la teoría de Postone es una intervención filosófica e históricamente bien informada y fundamental para el estudio de la obra de Marx, estableciendo un estándar para una teoría crítica de la sociedad adecuada para el mundo contemporáneo.

“Marxismo y temporalidad: Moishe Postone en la reconstrucción de la teoría crítica”, de Omar Acha (de la Universidad de Buenos Aires, Argentina) es otro artículo antes inédito. Acha busca explicar la contribución y los límites del aporte de Moishe Postone al desarrollo de la teoría crítica contemporánea, especialmente en el terreno del tiempo histórico. La teoría de la temporalidad capitalista de Postone, deudora de Hegel, es una contribución decisiva a la reconstitución de una teoría crítica de la sociedad con aspiraciones emancipadoras, pero en modo alguno puede ser la única teoría que dé cuenta de la dinámica temporal del capitalismo. Según Acha, algunas elaboraciones teóricas recientes sobre las temporalidades en el seno del marxismo (como las discusiones de Zavaleta

Mercado alrededor de las “sociedad abigarrada”) son útiles para ir más allá en esta teoría de la temporalidad. La conceptualización de la temporalidad histórica en términos de una dialéctica entre el tiempo abstracto y el tiempo concreto, uno de los aspectos menos estudiados de la obra postoniana, presenta en síntesis esta dificultad de la herencia hegeliana.

El siguiente texto, “La teoría crítica de la sociedad de Moishe Postone”, de Chris O’Kane (de la University of Sussex, Gran Bretaña), es otro artículo escrito especialmente para este dossier y fue traducido del inglés por Iván Kitay. En él también O’Kane reconstruye y somete a crítica muy minuciosamente la reconstrucción de Moishe Postone de la crítica de la economía política marxiana como punto de partida de una teoría crítica del capitalismo. Después de contextualizar esta reconstrucción de Postone en relación con el marxismo tradicional y con la teoría crítica previa, examina con detalle la interpretación de las principales categorías marxianas propuesta por Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*, y evalúa sus aportes y límites.

El artículo de Guillermo Hernández Porras (de la Universidad Autónoma de Madrid, España), “Diálogo silencioso: Adorno, Kurz y Postone”, también inédito, propone, como indica su título, una serie de interrelaciones entre el pensamiento de Postone y Kurz (y Roswitha Scholz) a través del pensamiento de Adorno. Hernández Porras propone así un “diálogo silencioso” entre ellos alrededor de cinco nociones clave, a saber, las del capital como sujeto automático y como sustancia negativa, de crítica inmanente, de totalidad escindida y de colapso, y evalúa en qué medida este diálogo puede aportar las bases para la formulación de una teoría crítica de la sociedad.

Finalmente, el artículo de Robert Hullot-Kentor es una reelaboración de su intervención en un congreso en homenaje a Moishe Postone organizado por el Chicago Center of Contemporary Theory en abril de 2019, publicado más tarde en inglés en: (2020) *Critical Historical Studies*, 7(1). University of Chicago, y traducido del inglés por Alberto Bonnet. En “Moishe Postone y el ensayo como forma”, Hullot-Kentor parte de la experiencia del bloqueo que enfrenta la

crítica de izquierda ante la realidad y ante sus interlocutores, constatada por el propio Postone en sus últimos días. Y compara en este sentido el pensamiento fragmentario de Adorno, centrado en una forma ensayo que apunta a la reconciliación entre concepto y objeto a través de la mimesis, con la reconstrucción sistemática de las categorías de la crítica de la economía política marxiana desarrollada por Postone, como estrategias para la superación de dicho bloqueo.

Esperamos que la publicación de estos trabajos en *Bajo el Volcán* contribuya a impulsar, en América Latina y en español, las discusiones alrededor de los aportes de Moishe Postone a la teoría crítica de la sociedad que vienen desarrollándose en revistas y libros como los arriba mencionados. Antes de dejar este dossier en manos del lector, queremos agradecer a varios colegas que colaboraron con nosotros para llevar a cabo su publicación: antes que nada, a Christine Achinger, por autorizar la traducción y publicación del artículo de Postone, y por todo su apoyo en el proceso de publicación del dossier; a Marcel Stoetzler, Werner Bonfeld y Jordi Maiso, por ayudarnos a gestionar la recuperación de otros artículos para este dossier y por sus sugerencias; a Lucia Linsalata, Roberto Longoni Martínez, Edith González Cruz y John Holloway, por sus aportes y, naturalmente, a los traductores antes mencionados.

TEORIZANDO EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: ROBERT BRENNER, GIOVANNI ARRIGHI Y DAVID HARVEY¹

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

Moishe Postone
Traducción: Anna-Maeve Holloway

Recibido: 16 de junio de 2020

RESUMEN

En este artículo, Moishe Postone busca entender las transformaciones económicas, sociales y culturales de las últimas décadas a partir de una teoría crítica adecuada al mundo contemporáneo. El análisis de Postone se desarrolla en el marco de su crítica a las teorías de Robert Brenner, Giovanni Arrighi y David Harvey; perspectivas teóricas que, también, han intentado comprender las transformaciones del capitalismo en la actualidad.

Palabras clave: Capitalismo, valor, capital, crisis, teoría crítica.

ABSTRACT

In this article, Moishe Postone tries to understand the economic, social, and cultural transformations of the last decades based on a critical theory adequate to the contemporary world. Postone's analysis takes place within the framework of his critic of theories by Robert Brenner,

¹ [Nota de los eds.:] Este texto fue publicado como un capítulo en el libro Albritton, Robert; Jessop, Bob y Westra, Richard (eds.) (2010). *Political Economy and Global Capitalism. The 21st Century, Present and Future*. Nueva York: Anthem Press. Agradecemos a Christine Achinger la autorización para traducirlo y publicarlo en este número especial.

Giovanni Arrighi, and David Harvey. These theoretical perspectives also try to understand the transformations of actual capitalism.

Keywords: Capitalism, Value, Capital, Crisis, Critical Theory.

Es ampliamente sabido que el orden social, político, económico y cultural que caracterizó al periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial ha dado un giro significativo en las tres últimas décadas. Entre los cambios fundamentales se encuentran el debilitamiento y la transformación de los estados de bienestar en el Occidente capitalista, el colapso o la transformación fundamental de los estados-partidos burocráticos en el Este comunista y la erosión de los estados en vías de desarrollo en lo que antes se llamaba el Tercer Mundo. En líneas más generales, las décadas recientes se han caracterizado por el debilitamiento de la soberanía económica nacional y estadocéntrica, así como por la emergencia y consolidación de un orden global neoliberal. Por un lado, la vida social, política y cultural se ha vuelto cada vez más global; por el otro, está cada vez más descentrada y fragmentada.

Estos cambios han ocurrido en el contexto de un largo periodo de estancamiento y crisis: desde inicios de los años setenta, el crecimiento de los salarios reales ha disminuido dramáticamente, los salarios reales –en líneas generales– no han cambiado, las tasas de ganancia permanecen inalteradas y los índices de productividad laboral han disminuido. Sin embargo, estos fenómenos de crisis no han llevado a un resurgimiento de los movimientos de la clase obrera. Al contrario, durante las últimas décadas los movimientos obreros clásicos han entrado en declive y nuevos movimientos sociales han surgido, a menudo caracterizados por la política de la identidad, como movimientos nacionales o de política sexual y diversas formas de “fundamentalismo” religioso. Entonces, si queremos comprender las grandes transformaciones que han ocurrido en las tres últimas décadas, hemos de abordar no sólo la larga recesión económica que comenzó a principios de los años setenta,

sino también los importantes cambios que se han dado en la naturaleza de la vida social y cultural.

Es en el marco de esta problemática que quiero tratar tres obras muy importantes –las de Robert Brenner, Giovanni Arrighi y David Harvey–² que intentan lidiar con las transformaciones actuales. Este ensayo aspira a ser preliminar. No pretende proporcionar un análisis crítico definitivo de la obra de estos tres autores; más bien aborda obras específicas a nivel metateórico, concentrándose en sus suposiciones teóricas para poder debatir la naturaleza y las características de una teoría crítica adecuada del capitalismo actual.

¿Por qué una teoría del capitalismo o –mejor– una teoría del capital? Permítanme comenzar con algo que Harvey y otros han notado en cuanto a la era de prosperidad de la posguerra: durante el período 1949-1973, los estados occidentales forjaron un crecimiento económico estable y cierto nivel de vida siguiendo un mismo patrón –una mezcla de estatismo de bienestar, gestión keynesiana y control de las relaciones salariales–, aunque se encontraran partidos muy diferentes en el poder (Harvey, 1989: 135). Se podría añadir que la síntesis del estado de bienestar se desplegó en todos los estados occidentales y, luego, se replegó en los años setenta y ochenta, independientemente del partido que se encontrara en el poder.

Estos desarrollos históricos a gran escala pueden, a su vez, considerarse en el marco de un patrón histórico más amplio: el del auge y la caída de la organización estadocéntrica de la vida socioeconómica o de la aparente primacía de lo político sobre lo económico. Los inicios de este periodo se ubicarían aproximadamente en la Primera Guerra Mundial y en la Revolución rusa; su caída, en la crisis de los años setenta y la emergencia subsiguiente de un orden global neoliberal. Esta trayectoria general fue global. Abarcó los países occidentales capitalistas y la Unión Soviética, así como las tierras colonizadas y los países descolonizados. Cuando

² Ver Brenner, 1998; Arrighi, 1994; y Harvey, 1989.

se toma en consideración esta trayectoria general, las diferencias en el desarrollo parecen inflexiones diferentes de un mismo motivo, más que acontecimientos fundamentalmente diferentes. El carácter general del modelo histórico a gran escala que dio forma a gran parte del siglo XX sugiere la existencia de imperativos y restricciones estructurales dominantes que no se pueden explicar adecuadamente en términos locales y contingentes.

La consideración de los motivos históricos generales que caracterizan el siglo XX, entonces, cuestiona las interpretaciones posestructuralistas que ven la historia como algo esencialmente contingente. Sin embargo, esto no implica necesariamente ignorar la opinión crítica que intenta tratar de manera contingente a la historia. Es decir, que la historia entendida como el develamiento de una necesidad inmanente debe ser comprendida como una forma de no-libertad.

Esta forma de “no-libertad” es el objeto de la teoría crítica del capitalismo de Marx, que trata sobre todo de delinear y fundamentar los imperativos y las limitaciones que crean las dinámicas históricas y los cambios estructurales del mundo moderno. La crítica del capital no niega la existencia de la no-libertad histórica al enfocarse en la contingencia. Más bien, intenta analizar esta no-libertad de manera social e histórica, desvelar su base y señalar la posibilidad de su superación. En otras palabras, una teoría crítica adecuada del capital intenta esclarecer la dinámica del mundo moderno, y lo hace desde el punto de vista inmanente de su capacidad de transformación. Tal teoría crítica del capitalismo o –diría– de la dinámica histórica de la modernidad puede proporcionar la mejor base para un acercamiento riguroso a las transformaciones globales de las últimas tres décadas. Sin embargo, esto podrá hacerlo sólo si consigue abordar adecuadamente los cambios profundos sociales y culturales, así como económicos, de las últimas décadas.

Los tres autores que forman el objeto de análisis de este ensayo intentan comprender las transformaciones recientes dentro del marco de una teoría crítica del capitalismo. En su libro *La economía de la turbulencia global*, Robert Brenner (1989) proporciona una gran cantidad de información (datos sobre salarios reales, tasas de

ganancia, índices de productividad laboral y de crecimiento) para demostrar que la economía global ha permanecido esencialmente estancada durante los últimos 30 años (Brenner, 1989: 1-7). A finales de los años noventa, Brenner critica la ilusión –generalizada en aquel entonces (y, de hecho, recurrente en el capitalismo)– de que el problema de los ciclos económicos se había resuelto, que había quedado atrás. Su intención es explicar no sólo la propia recesión económica de principios de los años setenta, sino también por qué ha durado tanto tiempo. Según Brenner, la caída de la rentabilidad que pregonó el fin de la bonanza de la posguerra comenzó a mediados de los años sesenta y no entre 1969 y 1972, como muchos sostienen (1989: 36). Esto, según Brenner, contradice lo que él llama teorías “de la oferta” que atribuyen la recesión, así como su duración, a la presión creciente ejercida por los trabajadores sobre las ganancias, puesto que, según él, la recesión antecedió a tal presión (8 y 18). Es más, los enfoques que se centran en el trabajo se concentran, necesariamente, en la situación específica de cada país. No llegan a explicar las características más notables de la recesión de finales del siglo XX: el hecho de que su emergencia y sus diferentes fases fueron universales y simultáneas –abarcando economías débiles con movimientos obreros fuertes (Reino Unido), así como economías fuertes con movimientos obreros débiles (Japón)– y su larga duración (.18-24). Teniendo en cuenta tales consideraciones, Brenner argumenta que la recesión y la subsiguiente incapacidad de las economías de adaptarse se han de explicar a nivel del sistema internacional en su conjunto (23 y ss.). Según Brenner, la caída de la tasa de ganancia no fue el resultado de factores tecnológicos, presiones laborales o controles políticos, sino, fundamentalmente, de la competencia internacional de los mercados y de un desarrollo desigual (8-11).

Al centro del análisis de Brenner se encuentra el argumento general de que, en una industria particular, el capital no se puede desviar a otro lugar cuando está en gran medida amarrado en la forma de capital fijo. Por consiguiente, en tal situación la mayor competencia, que resulta en márgenes más bajos de ganancia, no

lleva a la desviación del capital a otras regiones, como predice la teoría económica dominante, sino a la sobreproducción sistémica. La recesión que surge a raíz de la sobreproducción no lleva al colapso pronosticado, seguido por la recuperación, sino a una caída de larga duración en la tasa de ganancia.

Más específicamente, Brenner sostiene que, como resultado de la devastación que dejó atrás la Segunda Guerra Mundial, sólo hubo un taller en el mundo en el periodo inmediato de posguerra: los Estados Unidos. Sin embargo, en la década de los sesenta la primacía de los Estados Unidos empezó a ser desafiada económicamente por Alemania y Japón. Dado que las empresas estadounidenses habían invertido en capital fijo –por ejemplo, en la industria automovilística– estas empresas mantuvieron la producción a niveles previos, aunque los alemanes y los japoneses estuvieran expandiendo la producción (de automóviles). El resultado fue una sobreproducción global y endémica (91 y ss.).

El argumento de Brenner vincula las crisis de sobreproducción en el capitalismo a las contingencias de la competencia. Si no fuera por estas contingencias, las empresas sabrían cuánto deberían invertir en capital fijo. Pero no lo saben, ni pueden saberlo. Por ende, seguirán sujetas a presiones imprevistas. Sin embargo, debido a sus inversiones en capital fijo, no se pueden permitir recortar sus inversiones y desviarlas hacia otro lado. En vez de ello, se ven obligadas a luchar por la cuota de mercado. Como resultado, las ganancias disminuyen. Las empresas intentan contrarrestar esta tendencia decreciente de la cuota de ganancia exprimiendo la mano de obra, destrozando sindicatos y recortando el estado de bienestar y las pensiones (27 y ss.).

La interpretación de Brenner del auge y la depresión acierta en su descripción de las características importantes de la larga depresión, sobre todo, su carácter global. Muestra claramente que el capitalismo constituye un orden mundial que, sin embargo, es disfuncional. Su descripción es una corrección útil del discurso económico dominante. Muestra la ineficacia de las interpretaciones establecidas de que los flujos del capital son resultado de la compe-

tencia y el carácter ilusorio de la noción recurrente de que los ciclos económicos son cosa del pasado. El abordaje de Brenner también contradice la idea generalizada de que la larga recesión de finales del siglo XX surgió como resultado de –y respuesta a– victorias de la clase obrera entre 1968 y 1972, y proporciona una base para criticar la interpretación de la Escuela de la Regulación de la caída del fordismo y la emergencia de un régimen posfordista.³ Sin embargo, a pesar de su análisis detallado de la larga recesión de finales del siglo XX, Brenner no logra abarcar exitosamente otras dimensiones importantes de las transformaciones de décadas recientes. En este sentido, su enfoque no proporciona una interpretación adecuada del cambio histórico. Su análisis de la larga recesión que hace referencia a la competencia internacional y la sobreproducción sistémica arroja luz sobre importantes dimensiones de esta crisis. Sin embargo, no hace mención de dimensiones sociales, culturales o políticas de la vida que podrían estar relacionadas a los procesos económicos que analiza. Brenner se enfoca tanto en la economía que no parece estar consciente de cualquier diferencia entre el contexto histórico de finales del siglo XX y periodos más tempranos de recesión y rivalidad intercapitalista. Es decir, Brenner no toma en cuenta los cambios históricos cualitativos en la sociedad capitalista. Por ende, cuando critica la Escuela de la Regulación, no proporciona un acercamiento alternativo a la dimensión central de aquel enfoque teórico, es decir que no se interesa por los cambios sociales y culturales fundamentales que ocurren en lo que los teóricos de la Regulación llaman un nuevo “modo de regulación”.

Sin embargo, una teoría crítica del capitalismo que aspira a abordar las transformaciones históricas de las tres últimas décadas de manera adecuada ha de elucidar no sólo los desarrollos

³ Brenner caracteriza la Escuela de la Regulación como un “Malthusianismo de izquierdas”, que ubica el origen del rendimiento decreciente de la economía en la caída del dinamismo productivo del paradigma tecnológico fordista. Ver Brenner, 1999: 62).

económicos en el sentido estricto, sino también los cambios en la naturaleza de la vida social y cultural dentro del marco del capitalismo. Sólo entonces puede autoproclamarse una teoría crítica del mundo moderno, es decir, de una forma objetiva/subjetiva e históricamente específica de la vida social, y no una teoría de una organización económica determinada de la sociedad moderna en el sentido estricto. Además (y esto es crucial), una teoría crítica del capitalismo ha de poder arrojar luz sobre cambios cualitativos e interrelacionados en la objetividad y subjetividad social para poder analizar cambios culturales a gran escala y movimientos sociales. Sólo entonces puede, al menos potencialmente, constituir una teoría de la posible superación del capitalismo.

La pregunta, en este sentido, no es si Brenner –o cualquier otro teórico– hace mención específica a estas cuestiones. Es si su enfoque es intrínsecamente capaz de arrojar luz sobre transformaciones históricas de la política, la cultura y la sociedad. Independientemente de sus puntos fuertes, Brenner no aborda de manera adecuada el desarrollo histórico y la estructura del capitalismo como forma de la vida social: los cambios en la cultura y la subjetividad parecen quedar fuera de su alcance.

Estas limitaciones del enfoque de Brenner se deben a su entendimiento elemental del capitalismo. No es sólo una cuestión de alcance analítico, de si una interpretación crítica del capitalismo debería centrarse sólo en los procesos económicos y no en otras dimensiones de la vida social. Se trata, más bien, de si las categorías básicas de esta interpretación pueden vincular de manera intrínseca a diferentes dimensiones de la vida como aspectos interrelacionados de una forma determinada de vida social. El punto de partida analítico de Brenner es un énfasis marxista tradicional sobre la naturaleza no planificada, no coordinada y competitiva de la producción capitalista (Brenner. 1998: 8). Es decir, este análisis de la larga recesión gira alrededor de las nociones del desarrollo y la competencia desiguales. Estas nociones son elementos centrales que definen el capitalismo en el enfoque de Brenner y plantean la planificación racional como la característica principal de un

mundo postcapitalista. En otras palabras, tal crítica del capitalismo se centra esencialmente en el modo de distribución. Las cuestiones de la forma de producción, el trabajo y, más fundamental, la mediación social queda fuera de su alcance. Sin embargo, nociones como competencia y desarrollo desigual, junto con categorías que son centrales en el análisis de Brenner como ganancia, capital fijo y capital circulante, son categorías de la economía; es decir, son categorías de la superficie que no captan adecuadamente la naturaleza fundamental y la dinámica histórica del capitalismo como una forma históricamente específica de la vida social.

En este capítulo sólo puedo mencionar de pasada la importancia teórica de la distinción entre superficie y estructura profunda (entre economía política crítica y crítica de la economía política) y el por qué tendría sentido hacer una nueva lectura de la categoría de valor. En este punto, sólo quiero afirmar que caracterizar la noción de desarrollo desigual como una noción de superficie no significa que es ilusoria; más bien, significa que no logra captar lo que es más esencial en el capitalismo.

Caracterizar a nociones tales como la competencia y el desarrollo desigual y a categorías como la ganancia como fenómenos de superficie expresa una postura que considera a la mercancía, el valor y el capital como categorías de la estructura profunda. Sin embargo, Brenner rechaza estas últimas categorías y tacha los enfoques que se basan en ellas de “Marxismo fundamentalista” (Brenner, 1998: 11). Las diferencias referentes a la teoría del valor a menudo expresan interpretaciones diferentes de las categorías. Por ejemplo, el valor se suele interpretar esencialmente como una categoría económica, una categoría de distribución que conduce a un estancamiento de precios, demuestra la explotación (la categoría de plusvalía) y explica el carácter tendiente a la crisis del capitalismo (como resultado de la creciente composición orgánica del capital). El significado del valor, entendido de esta manera, se ha cuestionado a menudo sobre la base de argumentos que sostienen que los precios, la explotación y las crisis se pueden explicar sin hacer referencia a tal categoría.

Personalmente, defendería otra lectura de la categoría del valor de Marx. No sólo un refinamiento de esta categoría como fue desarrollada por Smith y Ricardo, sino una categoría que pretende abarcar determinadas formas abstractas de mediación social, riqueza social y temporalidad que estructuran la producción, la distribución, el consumo y, más generalmente, la vida social en la sociedad capitalista. La dimensión temporal de las categorías de estructura profunda fundamenta la dinámica del capitalismo; ayuda a explicar, en términos históricamente específicos, la existencia de una dinámica histórica que caracteriza el capitalismo. Estas categorías, entonces, intentan captar los contornos generales de esta dinámica y a la vez indicar que una dinámica histórica inmanente no caracteriza las historias y las sociedades humanas *per se*. Las categorías de valor y capital no son meramente económicas. Ni siquiera son únicamente categorías de objetividad social; son, más bien, a la vez sociales y culturales. Finalmente, la dinámica que se basa en el valor es tal, que el valor se adecua cada vez menos a la realidad que genera. Es decir, la dinámica conduce a la emergencia de las condiciones objetivas y subjetivas que posibiliten un orden social más allá del capitalismo.⁴ (Comenzaré a elaborar más estas afirmaciones más adelante, al discutir la noción de la tasa de ganancia decreciente según Brenner y Arrighi). Lejos de ser categorías de la vida económica y social en general, las categorías subyacentes de la crítica de la economía política aspiran a captar el núcleo esencial de una forma históricamente específica de la vida social —el capitalismo— de maneras que indiquen su carácter históricamente específico y posiblemente efímero. La abolición de lo que estas categorías supuestamente abarcan conllevaría la abolición del capitalismo.

Abordar plenamente este problema/dificultad fundamental requiere cuestionar la naturaleza de la temporalidad en el capitalismo, una cuestión a la que no me puedo referir extensamente

⁴ Para una elaboración minuciosa de estos argumentos, ver Postone, 2003.

en este capítulo.⁵ Sin embargo, me gustaría reflexionar más sobre estas consideraciones haciendo referencia a *El largo siglo XX*, de Giovanni Arrighi. Arrighi es uno de los teóricos que conceptualizan el periodo desde 1973 como una era de cambio cualitativo, cuya característica predominante, según él, es la “financiarización” del capital (1994: xi). Al argumentar contra posturas como la de Rudolf Hilferding de que la importancia creciente del capital financiero señala una etapa completamente nueva de desarrollo capitalista, Arrighi sostiene que la primacía de la financiarización es un fenómeno recurrente, una fase de ciclos más amplios del desarrollo capitalista que comenzó en Europa a finales de la Edad Media y comienzos de la Europa moderna (xi).

El estudio de Arrighi de la crisis de finales del siglo XX forma parte de un contexto mucho más amplio: un análisis de “las estructuras y los procesos del sistema global capitalista en su totalidad, en diferentes etapas de su desarrollo” (xi). Este último, a su vez, está imbuido por el intento ambicioso de Arrighi de pensar en conjunto lo que Charles Tilly llama “dos procesos maestros e interdependientes de la era [moderna]: la creación de un sistema de estados nacionales y la formación de un sistema capitalista global”.⁶ Con el objetivo de vincular estos dos sistemas internacionales, Arrighi recurre a las teorías de Fernand Braudel y Karl Polanyi. Adopta el entendimiento de Braudel del capitalismo como la capa superior de una estructura de tres niveles, donde el nivel inferior es constituido por lo que Braudel llama “la vida material”, el estrato de la no-economía que no puede ser moldeada por el capitalismo, el nivel intermedio es el de la economía del mercado y el nivel superior es el del “antimercado”, la zona de los depreda-

⁵ Sin embargo, se puede encontrar un tratamiento más exhaustivo de la temporalidad en la sociedad capitalista en el Capítulo tres de este volumen. [Nota de los eds.:] Postone se refiere al capítulo tres del libro donde fue originalmente publicado su texto, el título de dicho capítulo es “Eating the Future: Capitalism Out of Joint” y el autor es Robert Albritton”.

⁶ Tilly (1984, p. 147) como es citado en Arrighi (1994, p. xi).

dores gigantes. Para Braudel, según Arrighi, este nivel superior es el locus real del capitalismo (Arrighi, 1994: 10). Basándose en el entendimiento de Braudel, Arrighi sostiene que, históricamente, el desarrollo capitalista no ha sido simplemente un resultado accidental de acciones innumerables perpetradas por individuos y por las múltiples comunidades de la economía global; más bien, la “expansión y la reestructuración de la economía global capitalista se dieron bajo el liderazgo de comunidades particulares y bloques de agencias gubernamentales y empresariales” (9). Es decir, Arrighi busca vincular el sistema estatal y el capitalismo sobre la base del desacoplamiento que hace Braudel de la vida económica cotidiana de las capas superiores de los grupos con poder económico.

Refuerza este enfoque al apropiarse de la crítica que hace Karl Polanyi de la idea del siglo XIX de una economía que se autorregula. Para Polanyi, esta última depende de la transformación de todos los elementos de la industria en mercancías, incluyendo la tierra, el trabajo y el dinero. Sin embargo, la naturaleza mercantil de estos tres elementos es totalmente ficticia, según Polanyi. Un sistema que se basa en tal ficción tiene un potencial tremendo de perturbación social. Por consiguiente, crea un contramovimiento para restringir sus operaciones. Esto significa que, para que el capitalismo pueda funcionar a largo plazo, los mecanismos del mercado han de ser social y políticamente controlados (Arrighi, 1994: 255-258).

Arrighi parte de su apropiación de Braudel y Polanyi para delinear el desarrollo del sistema mundial capitalista en términos de cuatro ciclos sistémicos de acumulación, cada uno dominado por un estado capitalista hegemónico –(i) un ciclo genovés, del siglo XV a principios del siglo XVII, (ii) un ciclo holandés, de finales del siglo XVI hasta la mayor parte del siglo XVIII, (iii) un ciclo británico de finales del siglo XVIII a principios del siglo XX y (iv) un ciclo estadounidense, que comenzó a finales del siglo XIX. Cada uno de estos ciclos se refiere, según Arrighi, a procesos del sistema global capitalista en su totalidad. Se centra en las estrategias y estructuras de las agencias gubernamentales y empresariales de

dichos estados debido a lo que él considera su importancia crucial en la formación de estas etapas sucesivas (xi, 6).

Cada ciclo, según Arrighi, se caracteriza por las mismas fases: una fase inicial de expansión financiera, seguida por una fase de expansión material y luego por otra de expansión financiera. La financiarización juega un papel crucial en la suplantación de una hegemonía por otra, según Arrighi. Según su descripción, la trayectoria ascendente de cada hegemonía se basa en la expansión de la producción y el comercio. Sin embargo, llega un punto en cada ciclo en el que se da una “crisis señal” como resultado de la sobreacumulación de capital. Entonces, otro estado proporciona la salida para este capital acumulado. Dentro de este esquema, la financiarización creciente conlleva la transferencia de capital de la hegemonía corriente a una nueva hegemonía emergente (x, 5-6, 214-238). Este patrón de desarrollo, sin embargo, no es totalmente cíclico. Tiene una direccionalidad. Cada nuevo ciclo es más corto; cada nueva hegemonía es más larga, más compleja y poderosa. Cada hegemonía consigue internalizar costos que la hegemonía precedente no pudo internalizar. Holanda internalizó los costos de protección, el Reino Unido también internalizó los costos de producción, y los Estados Unidos los costos de transacción (214-238). Al establecer este patrón, Arrighi sostiene que la fase actual de financiarización es una señal de la caída de la hegemonía estadounidense, el comienzo del final del cuarto ciclo.

El patrón de desarrollo que describe Arrighi es muy elegante y a menudo iluminador. Sin embargo, esta interpretación presenta aspectos problemáticos que, a mi parecer, indican sus límites. Por ejemplo, cuando Arrighi aborda desarrollos más contemporáneos, su percepción del auge y la caída de la hegemonía estadounidense desde 1939 es mucho más ecléctica de lo que cualquiera esperaría por su descripción de los ciclos más largos del desarrollo capitalista. Cuando discute la crisis de los años setenta, hace referencia a la creciente competencia a nivel internacional, al aumento de los salarios reales entre 1968 y 1972, que superó el crecimiento de la productividad, así como una decisión de los creadores de políticas

estadounidenses a finales de los años setenta de formar una alianza con las finanzas altas privadas para disciplinar lo que era visto como amenazas del Tercer Mundo después de la descolonización.

Es difícil ver cómo esta interpretación se enmarca en el desarrollo cíclico que presenta Arrighi. Aunque caracteriza el ciclo estadounidense como anómalo, no explica este rasgo. Por consiguiente, existe una brecha entre su descripción ecléctica de los años setenta y su contexto más amplio, lo que sugiere que el patrón de desarrollo que delinea es esencialmente descriptivo. No presenta realmente un análisis de lo que impulsa los patrones de desarrollo descritos.

Esta cuestión también emerge de manera implícita cuando Arrighi discute la caída de la hegemonía de Estados Unidos. Sostiene que puede dar lugar al ascenso de un imperio mundial verdaderamente global, basado en la superioridad de fuerzas del Oeste, o a una economía de mercado global sin figura hegemónica, centrada en Asia Oriental, o a un caos sistémico. Las dos primeras posibilidades son postcapitalistas, según Arrighi. Señalarían el fin del capitalismo (23, 355-356).

Esta es una afirmación extraordinaria, puesto que deja claro que Arrighi considera la esencia del capitalismo en términos de un sistema global organizado por una hegemonía capitalista. Esta postura problemática tiene sus raíces en la apropiación de Arrighi de la distinción de Braudel entre economía de mercado y capitalismo. El capitalismo, según Braudel, no puede explicarse sobre la base de las relaciones de mercado actuales, puesto que la economía global de mercado ya existía antes del capitalismo. Lo que creó el capitalismo fue una fusión entre el capital y el Estado que fue única del Occidente (Arrighi, 1994: 10-11). Sin embargo, en las reflexiones de Arrighi sobre la fase actual, la caída de la hegemonía estadounidense, se muestran los límites de este intento por distinguir mercados y capital a través de colocar a los Estados en el centro del análisis. Por muy importantes que hayan sido los estados en el desarrollo del capitalismo, la definición en esencia del capitalismo mediante la referencia al Estado se convierte en una

camisa de fuerza teórica cuando Arrighi intenta analizar el mundo contemporáneo. Ni Braudel ni Arrighi parecen tomar conciencia de la distinción que hacen Marx y Weber entre el capitalismo moderno y los mercados y el comercio, puesto que éstos pueden existir en otras formas de sociedad. A pesar de sus diferencias, tanto Marx como Weber consideran que el capitalismo moderno es único porque se basa en un proceso de acumulación continuo e interminable, un proceso que no se puede basar en el comercio ni en el estado y que, de hecho, transforma a ambos. En el trabajo de Marx, la característica más destacada del capitalismo es su dinámica histórica. Incluye transformaciones continuas de la vida social que son impulsadas por el núcleo esencial del capitalismo: un núcleo que es invariable y, a la vez, genera cambio. La categoría de Marx del capital intenta captar este núcleo y la dinámica que genera.

Cuando analiza los ciclos del capitalismo, Arrighi no presta suficiente atención a la categoría de capital. Por consiguiente, este enfoque excluye cualquier análisis de lo que constituye el carácter único del capitalismo, su dinámica histórica. En vez de ello, como indica su percepción del fin del capitalismo, Arrighi fusiona esta dinámica con el auge y la caída de las hegemonías. Su enfoque sustituye el análisis de lo que fundamenta la dinámica con la descripción de un patrón y lo hace de una manera que también toma en consideración el estructurar y reestructurar continuo del trabajo y, más generalmente, de la vida social en el capitalismo.

Por ende, aunque las teorías de Braudel y Polanyi proporcionan un marco a Arrighi para pensar el desarrollo del sistema estatal y el del capitalismo global en conjunto, también conducen a graves problemas teóricos. La división tripartita de la sociedad moderna en los niveles de vida material, economía de mercado y capitalismo que lleva a cabo Braudel no deja lugar a la consideración de la relación entre las formas de la vida social cotidiana y el capitalismo. Mientras que la insistencia de Polanyi sobre el carácter ficticio del trabajo, la tierra y el dinero como mercancías, oculta el análisis de Marx de la mercancía como una forma de relaciones sociales. Dentro del análisis de Marx, nada es “naturalmente” una

mercancía. A la inversa, no existe ningún fundamento ontológico sobre cuya base se pueda hacer una distinción entre mercancías “reales” y “ficticias”. Ni Braudel ni Polanyi proporcionan una concepción adecuada del capital y, por ende, de la naturaleza de la dinámica intrínseca de la sociedad capitalista y de la posibilidad de su superación.

Estas consideraciones críticas cobran todavía más fuerza cuando miramos con más detalle la interpretación de Arrighi de la crisis de los años setenta. En su enfoque, recurre a la noción de que existe en el capitalismo una tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Como Brenner, Arrighi considera que esta tendencia está enraizada en la competencia.

El teorema de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia ha sido a menudo identificada con Marx. Ha sido ampliamente reconocida como el intento de Marx por demostrar la naturaleza plagada de crisis y los límites del capitalismo. Sin embargo, este teorema no fue desarrollado por primera vez por Marx, sino por economistas políticos como Adam Smith, Thomas Malthus y David Ricardo. Marx lo aborda desde el punto de vista de la economía política clásica. Sin embargo, lejos de plantear una caída inexorable en la tasa de ganancia, trata este teorema como una tendencia superficial que, como tal, está sujeta a muchos factores y tendencias compensatorios (Marx, 1981: 317-375). Según Marx, en la medida en que la tasa de ganancia efectivamente cae, lo hace como una manifestación económica superficial de un desarrollo histórico más fundamental, la tendencia ascendente de la composición orgánica del capital —es decir, la proporción de capital constante (maquinaria, materia prima, etc.) por capital variable (trabajo asalariado).

La idea de una caída en el capital variable con relación al capital constante es crucial para comprender la importancia de la teoría del valor en Marx. Como es bien conocido, Marx sostiene que este valor es constituido sólo por el gasto socialmente necesario del tiempo de trabajo humano directo. Sin embargo, a diferencia de Adam Smith, Marx no considera el valor como una forma transhis-

tórica de riqueza, sino como una forma de riqueza que es históricamente específica del capitalismo. Las distinciones que hace entre producción de valor y valor de uso no han de entenderse de manera trans-histórica y ontológica, sino como elementos constituyentes de la contradicción creciente en el capitalismo entre la producción de valor, la característica que define la estructura del capitalismo, y la enorme capacidad generada dentro del capitalismo por producir valor de uso. El potencial que la contradicción del capitalismo conlleva, señala una posible transformación fundamental de la naturaleza y la distribución social del trabajo. Sin embargo, la realización de esta posibilidad se ve constantemente restringida por la reproducción sistémica del trabajo determinado por el valor, incluso cuando este trabajo se vuelve cada vez más anacrónico en términos del potencial productivo del conjunto.

Por consiguiente, la importancia de la composición cambiante del capital en la crítica de Marx no reside en el hecho de que proporciona una mejor explicación de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, facilitando así una base más sólida para un teorema de la economía política clásica. Su importancia, más bien, se encuentra en que, bajo el nivel superficial de los precios y las ganancias, expresa una transformación del trabajo y la producción que eventualmente señala la posibilidad de una sociedad postcapitalista. Lejos, entonces, de constituir ante todo un medio para explicar las crisis, el teorema de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, así como fue reinterpretado por Marx, expresa indirectamente un proceso del estructurar y reestructurar continuo de la vida social, marcado por una brecha creciente entre la estructura actual del trabajo y de la vida social y la manera en que estarían estructurados en ausencia del capital. Marx transforma un teorema de la economía política –que muchos han considerado una indicación de los límites económicos del capital– en la expresión superficial de una dinámica histórica más fundamental. Su crítica no aspira tanto a “probar” el colapso económico inevitable del capitalismo, sino a revelar una creciente disparidad entre lo que es y lo que podría ser, una disparidad que constituye las con-

diciones objetivas/subjetivas de la posibilidad de ordenar la vida social de una manera diferente. La idea de tal disparidad como disparidad vivida daría lugar a una investigación de la generación histórica de sensibilidades, necesidades e imaginarios que vayan más allá de consideraciones de distribución, de intereses materiales directos. En otras palabras, la creciente contradicción del capitalismo entendido de esta manera (de modo no economístico) crea la posibilidad de un futuro cualitativamente diferente como dimensión inmanente del presente.

No obstante, este nivel de análisis no se encuentra en Arrighi ni en Brenner. Por ende, categorías que son esenciales para la crítica de Marx, como: valor, mercancía y capital, están ausentes o implícitamente interpretadas en términos estrictamente económicos. Por ejemplo, cuando Brenner aborda el tratamiento de Marx de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, sostiene que, según Marx, el auge en la composición orgánica del capital lleva a un incremento de la razón producción/trabajo, insuficiente para contrarrestar la caída paralela en la razón producción/capital que también causa. Por lo tanto, la tasa de ganancia cae porque se puede esperar que haya una caída de la productividad en su totalidad (Brenner, 1998: 11). Esta interpretación fusiona por completo el valor y el valor de uso en Marx, ignorando la postura de Marx de que un aumento en la productividad puede llevar a una caída en la plusvalía. Sin embargo, esto significa fundamentalmente que no consigue reconocer el análisis del valor de Marx como un análisis de una forma de riqueza y de vida social que es históricamente específica y posiblemente efímera. Por consiguiente, la trayectoria histórica del capitalismo que puede conducir a una transformación cualitativa, según el análisis de Marx, se reduce a un análisis económico de las crisis.

Por su parte, Arrighi sostiene que lo que él llama la versión marxiana de la “ley” de la tendencia decreciente de la tasa era idéntica a la tesis de Adam Smith respecto a la tasa de ganancia. Según Arrighi, tanto Ricardo como Marx aceptaron la tesis de Smith en su totalidad. La única diferencia fue que Marx criticó la versión de Smith de esta “ley” por ser demasiado pesimista en

cuanto al potencial a largo plazo del capitalismo de fomentar el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad (Arrighi, 1994: 222-223). Sin embargo, esta equiparación de Smith con Marx significa que Arrighi también fusiona la economía política y su crítica, es decir, adopta una interpretación transhistórica del valor como riqueza y una comprensión del valor como una forma de riqueza históricamente específica del capitalismo.

El enfoque de Arrighi introduce una dimensión de gran relevancia para el análisis del capitalismo: el Estado o, más bien, el sistema estatal. Sin embargo, lo hace a expensas de dimensiones centrales de una teoría crítica del capitalismo que señalan la posibilidad de otra forma de vida. El mismo Arrighi subraya que su libro tiene un foco limitado de atención, puesto que excluye consideraciones de asuntos como la lucha de clases (Arrighi, 1994: xii). Sin embargo, la limitación a la que se refiere no es simplemente empírica. Dado su marco, aunque Arrighi introdujera estos temas, no los podría tratar como elementos íntegramente relacionados a su interpretación teórica.

La cuestión no es si Arrighi y Brenner se muestran fieles a un dogma revelado (“fundamentalista”), sino si sus enfoques se adecuan plenamente al objeto de sus investigaciones –la dinámica del capitalismo contemporáneo. Estas consideraciones, como ya he señalado, aspiran a subrayar las diferencias entre estas perspectivas críticas político-económicas, que se concentran en asuntos económicos, y el proyecto de la crítica de la economía política.

En la Condición de la Posmodernidad, David Harvey también subraya el predominio de la financiarización al discutir el periodo que va desde 1973.⁷ Sin embargo, el tratamiento que hace Harvey de la financiarización es menos estadocéntrico que el de Arrighi,

⁷ Ver Harvey, 1989: 160 y ss. Como aparte, debería notarse que tanto Harvey como Arrighi formulan una crítica de las finanzas que no es romántica ni reaccionaria. Ambos tratan las finanzas como algo generado por el capital y no como algo que es separado de la producción capitalista y se le puede imponer.

que es atado a la cuestión de las hegemonías en auge y declive. De hecho, Harvey señala que, en el mundo contemporáneo, el capital no tiene un lugar o sitio determinado, sino que es generalizado y global (Harvey, 1989: 163). Como resultado de la competencia universal entre capitales, las diferencias marginales en las tasas de ganancia se vuelven cada vez más importantes, con consecuencias significantes para los niveles de los salarios en los países metropolitanos y la extensión global desigual del trabajo asalariado, así como para la dirección y el volumen de los flujos globales del capital. Según Harvey, estos flujos efectúan una forma de disciplina que es mucho más generalizada y eficaz de lo que podría llegar a ser cualquier institución gubernamental (164-165).

A diferencia de Arrighi y Brenner, Harvey recurre a una teoría del capital para arrojar luz sobre lo que él considera un cambio radical en la cultura y en las prácticas político-económicas (Harvey, 1989: vii). Intenta analizar el periodo desde 1973 no sólo en términos político-económicos, sino también de un cambio en la configuración de la vida social. De este modo, y haciendo referencia a una teoría del capital con sus distinciones entre superficie y estructura profunda y entre procesos de valorización y de trabajo, Harvey consigue contradecir críticamente interpretaciones postindustriales, sosteniendo que lo que entienden como una nueva época no es más que un aspecto de una dinámica más compleja de constricción, continuidad y cambio. Así, por ejemplo, al considerar la transformación del capitalismo en décadas recientes, Harvey se concentra en las demandas de la valorización como mediadores de la producción, y no en la naturaleza del proceso laboral de una manera no mediada. Por lo tanto, caracteriza la configuración más reciente del capitalismo en términos de “acumulación flexible” y no según el término “especialización flexible” (Harvey, 1989: 124, 147, 186 y ss),⁸ más orientado hacia el proceso laboral. De esta manera, Harvey es capaz de mostrar que esta última

⁸ Para la noción de “especialización flexible”, ver Piore y Sabel, 1984.

fase de desarrollo capitalista crea todo un abanico de prácticas de producción –desde el resurgimiento de talleres de explotación laboral hasta la robótica– que en la superficie pueden parecer opuestas y no llegan a ser comprendidas adecuadamente mediante teorías postindustriales que se enfocan de manera unilateral en el proceso de trabajo. Este enfoque distingue la teoría crítica del capitalismo de cualquier teoría de desarrollo tecnológico lineal y, desde luego, de cualquier teoría de determinismo tecnológico.

De manera similar, al enfocarse en el capital, Harvey es capaz de demostrar que esta nueva fase del capitalismo conlleva una dialéctica compleja de descentralización y centralización, heterogeneidad y homogeneidad. Sobre esta base, Harvey lanza una crítica mordaz contra los enfoques posmodernos por hipostasiar un aspecto de esta dialéctica y, de este modo, interpretar erróneamente desarrollos recientes como una ruptura histórica y liberadora con el pasado. Debido a que captan críticamente el orden existente sólo en términos de centralización y homogeneidad, estos enfoques también celebran la descentralización y la heterogeneidad creadas por el capitalismo contemporáneo. Según Harvey, lejos de ser críticos, los enfoques posmodernistas son expresiones de una nueva configuración del capital que no entienden. Como tales, acaban por encubrir y afirmar el capital en su manifestación más reciente (Harvey, 1989: vii, 39 y ss., 113 y ss., 336 y ss., 350 y ss.).

En su intento por vincular los cambios culturales en la posmodernidad a una nueva configuración del capital, Harvey se mueve más allá de posturas que entienden el capitalismo sólo en términos económicos. Su entendimiento de la relación entre cultura y capitalismo también va más allá del de la teoría de la regulación, que intenta interpretar la cultura como un momento constitutivo de cualquier época del capitalismo pero que, al plantear una relación totalmente contingente entre cultura y capitalismo, acaba basándose en una comprensión de la cultura como algo esencialmente vacío. Mientras que este último abordaje proporciona una interpretación funcionalista de la relación entre las formas cul-

turales y cualquier configuración a gran escala del capitalismo, Harvey busca vincularlos de manera intrínseca (1989: 201 y ss.).

El enfoque de Harvey plantea explícitamente la cuestión de la dinámica histórica. Su argumento de que en décadas recientes ha emergido una nueva configuración del capitalismo nos recuerda que esta emergencia implica tanto un proceso de cambio (una nueva configuración) como una continuidad (el capitalismo). Al distinguir la superficie de las formas subyacentes del capitalismo, también indica que lo que permanece inalterado es una característica fundamental del capitalismo.

Estas consideraciones ayudan a esclarecer ciertos rasgos del capitalismo y la importancia del análisis del capital. Visto retrospectivamente, el capital ha dominado en diversas configuraciones históricas, desde formas más mercantiles mediante las formas liberales del siglo XIX, en las formas estadocéntricas del siglo XX y, ahora, las formas neoliberales globales. Estas configuraciones cambiantes ponen de relieve que el capitalismo no se puede identificar por completo con ninguna de sus configuraciones. A la vez, referirse a las diversas configuraciones como formas de capitalismo implica que en todas existe un núcleo subyacente: el capital.

Sin embargo, esto sugiere que el núcleo del capitalismo es el que genera sus diferentes configuraciones históricas. Aunque no se puede llevar a cabo en este ensayo una discusión plena sobre el carácter históricamente dinámico del capitalismo, por falta de espacio,⁹ se ha de notar que implica una dialéctica compleja de cambio y reproducción, donde los rasgos principales del capitalismo conducen al cambio y, a la vez, se reproducen a sí mismos. Esta dinámica dialéctica se basa en la distinción entre superficie y estructura profunda en el capitalismo, y abre la posibilidad de un futuro más allá del capitalismo, aun reproduciendo el núcleo subyacente del presente, obstaculizando así la realización de este futuro.

⁹ Para una discusión más extensa, ver Postone, 2003.

Por consiguiente, el enfoque que describo no presupone la existencia de una dinámica histórica como característica de la vida social humana, sino que analiza la forma de dominación social que es intrínseca a la sociedad capitalista como generadora de una dinámica histórica. Es decir, fundamenta esta dinámica en las formas sociales históricamente específicas que se encuentran en el corazón del capitalismo, como son la mercancía y el capital. Al fundamentar la dinámica histórica de la sociedad moderna capitalista en formas sociales históricamente específicas, este enfoque intenta superar la oposición entre la noción de una lógica trans-histórica de la historia y su complemento: una noción transhistórica de casualidad histórica. Argumentaría que tal enfoque dialéctico, no lineal, permite una teoría más sofisticada del desarrollo capitalista que las que permanecen dentro del marco de la oposición tradicional, dualista y esencialmente metafísica entre determinismo y contingencia.

La postura de Harvey refleja estas cuestiones. Sin embargo, su elaboración del núcleo del capitalismo excluye, o no desarrolla suficientemente, importantes aspectos de una teoría crítica del capital. Según Harvey, existen tres elementos centrales en el capitalismo: está orientado hacia el crecimiento, se fundamenta en la explotación del trabajo vivo en la producción, es necesariamente tecnológico y organizativamente dinámico. Sin embargo, estos tres elementos centrales son inconsistentes. Por consiguiente, el desarrollo capitalista se caracteriza por una tendencia, repleta de crisis, hacia la sobreacumulación. Históricamente, el capitalismo se ha visto enfrentado con el problema de gestionar la sobreacumulación (Harvey, 1989: 180-183). Partiendo de este análisis, Harvey procede a examinar la transición del fordismo al posfordismo (184).

Esta manera de entender el núcleo del capitalismo permite a Harvey distinguir entre la estructura profunda y la superficie, sobre cuya base formula su crítica de los enfoques posmodernos, y analizar las limitaciones y los imperativos que han caracterizado el desarrollo del capitalismo de un modo de regulación a otro. Sin embargo, su enfoque sobre el carácter plagado de crisis del

capitalismo no aborda la brecha creciente entre la forma de la vida social bajo el capitalismo y la forma que tendría si este no existiera. Un enfoque que tratara la categoría del capital de manera más explícita y que la colocara al centro de su análisis examinaría esta brecha con más rigor.

Las diferencias entre los dos enfoques se vuelven más claras cuando examinamos la relación entre las formas de subjetividad y objetividad en el capitalismo. Por ejemplo, Harvey trata los conceptos cambiantes de espacio y tiempo como reacciones a los cambios en el capitalismo. El capitalismo lleva a cabo lo que Harvey llama compresiones de espacio y tiempo. Estas cambian la percepción de las personas del espacio y el tiempo y esto, a su vez, es expresado culturalmente y abordado teóricamente (Harvey, 1989: viii, 201-325). Por muy iluminadora que sea la interpretación de Harvey, su énfasis sobre el papel de mediador de la experiencia en el capitalismo y la cultura permanece extrínseco a las formas sociales expresadas por las categorías marxianas. Como resultado, carece de la dimensión epistemológica/subjetiva de estas categorías, lo que les permite tratar una gama más amplia de cuestiones relacionadas a formas de conocimiento y subjetividad. Por ejemplo, el enfoque que se basa en categorías puede referirse a otras teorías de economía o historia como expresiones de falsos reconocimientos que se encuentran arraigados como posibilidades en las propias formas sociales. Tal abordaje no sólo pretende explicar percepciones y teorías del mundo, como las de Smith y Ricardo o Hegel, como teorías que no se adecuan plenamente a sus objetos;¹⁰ también intenta fundamentar la posibilidad de la propia

¹⁰ Este enfoque no se limita al análisis de teorías, sino que también sirve de punto de partida para un análisis de cosmovisiones extendidas, de ideologías. Podría, por ejemplo, empezar a vincular la creciente división global de la sociedad capitalista en sectores posindustriales y sectores cada vez más marginados con el auge de la política de la identidad dentro de un marco posmoderno, por un lado, y varias formas de “fundamentalismo”, por el otro.

crítica. Esta última, por supuesto, se vincula a la cuestión de la generación histórica por el capitalismo de necesidades y sensibilidades que apuntan más allá del capitalismo. Entonces, un enfoque categorial de este tipo trata a las formas de subjetividad como intrínsecas a las propias categorías.

Las diferencias entre estos dos enfoques se vuelven más aparentes cuando uno considera la discusión de Harvey sobre posmodernismo y capitalismo. Su manera de vincularlos trata implícitamente al capitalismo como algo unidimensional. En otras palabras, Harvey no trata al capital como algo que apunta más allá de sí mismo, ni siquiera a medida que se auto-reconstituye. Es decir, no plantea la cuestión de si el posmodernismo también tiene un momento emancipador, aunque sea diferente del que se expresa por las autocomprensiones posmodernistas. Dentro de este marco que describo, el posmodernismo se podría entender como una suerte de postcapitalismo prematuro, uno que señala las posibilidades que se generan, pero no se realizan, dentro del capitalismo. A la vez, puesto que el posmodernismo no llega a reconocer su contexto, puede servir como una ideología de legitimación para la nueva configuración del capitalismo, del cual forma parte.

Esto plantea una cuestión más general con la que las teorías críticas del capitalismo tienen que lidiar. En una transición global del capitalismo más temprana, los marxistas a menudo opusieron la planificación general racional a la irracionalidad anárquica del mercado. Sin embargo, en vez de apuntar necesariamente más allá del capitalismo, tales críticas a menudo ayudaron a legitimar el capitalismo estadocéntrico resultante. De manera similar, la hipostasiación contemporánea de diferencia, heterogeneidad e hibridismo no apunta necesariamente más allá del capitalismo, sino que puede servir para ocultar y legitimar una nueva forma global que combina la descentralización y heterogeneidad de la producción y el consumo con una creciente centralización del control y una subyacente homogeneidad.

Sin embargo, cada una de estas posturas también tuvo un momento emancipador. La tarea difícil es separar conceptualmen-

te la dimensión emancipadora de las posibilidades generadas por el capitalismo de las formas no- o antiemancipadoras en las que se crearon. Una teoría crítica del capitalismo debería ser capaz de dilucidar, como formas de no-reconocimiento, abordajes que perciben como totalidad una dimensión de la vida social creada por el capitalismo. Al ocultar el núcleo subyacente del capitalismo como una forma de vida social, estos enfoques son emancipadores sólo en apariencia. Sus orientaciones críticas acaban por promover y legitimar la dominación del capital bajo nuevas formas, tales como el capitalismo estadocéntrico y el capitalismo posmoderno. Esto no significa que se debería ignorar el potencial emancipador de la coordinación social general o del reconocimiento de la diferencia; pero este potencial sólo se puede realizar cuando es asociado a la superación histórica del capital, que es el núcleo de nuestra forma de vida social.

A pesar de sus fortalezas, los diferentes enfoques formulados por Brenner, Arrighi y Harvey no logran dilucidar plenamente el núcleo histórico del capitalismo de manera que apunte hacia la posibilidad de su superación histórica. Sin embargo, ante la ausencia de este análisis del capitalismo, de un análisis que no se limite al modo de distribución pero que, aun así, pueda abordar los impulsos emancipadores expresados por el marxismo tradicional, por un lado, y por el posmodernismo, por otro. Nuestros modos de entender la emancipación seguirán oscilando entre una homogeneización general (ya sea efectuada a través del mercado o del estado) y el particularismo, una oscilación que reproduce las propias formas dualistas de la mercancía y el capital.

BIBLIOGRAFÍA

- Arrighi, G. (1994). *The long Twentieth Century: Money, power, and the origins of our times*. London: Verso [(1999). *El largo siglo XX: Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: Akal].

- Brenner, R. (1998). "The Economics of Global Turbulence: A Special Report on the World Economy, 1950-98". *New Left Review*, 229 [(2009). *Economía de la turbulencia global*. Madrid: Akal].
- Brenner, R. (1999). "Reply to Critics", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, XIX(2).
- Harvey, D. (1989). *The conditions of Postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Basil Blackwell [(1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores].
- Marx, K. (1981). *Capital, vol. 3*, translated by D. Fernbach, Harmondsworth: Penguin Books. [1989. *El Capital, Tomo III*. México: Siglo XXI]
- Piore, M y Sabel, C. (1984). *The second industrial divide*. New York: Basic Books [(1990). *La segunda ruptura industrial*. Madrid: Alianza Editorial].
- Postone, M. (2003). *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press [(2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons].
- Tilly, C. (1984). *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage [(1991). *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza Editorial].

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

⁵ Postone, Moïshe. (1986). “Anti-Semitism and National Socialism”. En Rabinbach, A. y Zipes, E., *Germans and Jews since the Holocaust*. New York: Holmes and Meier. Postone, Moïshe (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!*

EL VALOR Y LOS “OTROS”. CORRECCIONES DESDE LA CRÍTICA DE LA DISOCIACIÓN DEL VALOR A LA TEORÍA DE MOISHE POSTONE

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

Roswitha Scholz
Traducción: Mariana Dimópulos

Recibido: 5 de octubre de 2020

RESUMEN

Moishe Postone es un clásico de la crítica del valor y uno de los supuestos indispensables para la crítica de la disociación del valor. Sus reflexiones sobre “Nacionalsocialismo y antisemitismo” vuelven a cobrar vida durante la actual crisis, que ha llevado al anacronismo la oposición de clase defendida por la izquierda tradicional. En el presente texto sugiero, no obstante, algunas problemáticas para asir la totalidad social vinculadas con la falta de una teoría de la crisis en Postone y los límites de la perspectiva androcéntrica que predomina en la mayoría de las orientaciones que se entienden como críticas del valor. Argumento que, la problemática del fetichismo desarrollada por Postone se enriquece con la crítica de la disociación del valor para dar cuenta de la totalidad fragmentada que va creando crisis.

Palabras clave: Crítica del valor, crítica de la disociación

ABSTRACT

Moishe Postone is a classic of value criticism and one of the indispensable assumptions for the critique of value-dissociation. His reflections on “National Socialism and anti-Semitism” come to life again during the current crisis, which has led to anachronism the class opposition defended by the

traditional left. In this text I suggest, however, some problems to grasp the social totality related to the lack of a theory of crisis in Postone and the limits of the androcentric perspective that predominates in most orientations that are understood as critiques of value. I argue that the problem of fetishism developed by Postone is enriched by the critique of value-dissociation to account for the fragmented totality that is creating crises.

Keywords: Critique of value, critique of dissociation

INTRODUCCIÓN

Postone es, junto a Robert Kurz, un clásico de la crítica del valor, y sus escritos son también un supuesto indispensable para la crítica de la disociación del valor que yo defiendo (ver más adelante). Hoy en día corresponde un mérito especial a sus reflexiones sobre “Nacionalsocialismo y antisemitismo”, expuestas en el ensayo que lleva ese mismo nombre. En este tiempo, durante esta crisis fundamental vuelve a cobrar vida una oposición de clase devenida anacrónica, lo que eleva el riesgo de una colaboración en favor de tendencias bárbaras, también en la izquierda en términos de una crítica al capitalismo personalizada y restringida, porque esta crítica puede estar potencialmente cargada de antisemitismo (Postone, 1988).

Por este motivo, daremos algo más de lugar a la exposición del mencionado texto. De todas formas, el planteamiento Moishe Postone es sólo un supuesto para la crítica de la disociación del valor. Y puesto que esta recurre en buena parte a la Teoría crítica de Adorno, también incluiré esta teoría en mis reflexiones.

En Postone habré de criticar –y esto vale para la mayoría de las orientaciones que se entienden como críticas del valor– una perspectiva fundamentalmente androcéntrica, que se engaña no sólo sobre las disparidades de género, sino también sobre otras desigualdades sociales. Esto es lo que quisiera exponer en el presente escrito. Pero antes he de exponer la concepción fundamental de Postone.

1. LA CONCEPCIÓN FUNDAMENTAL DE POSTONE

En su libro *Tiempo, trabajo y dominación social* (2003), Moishe Postone intenta una nueva interpretación de la teoría de Marx. Contrario a lo que ocurre en el marxismo tradicional, su propósito es una crítica fundamental de los modos de producción y no sólo de los modos de distribución. En especial, su atención se centra en el “trabajo” como categoría de mediación en tanto generadora del capitalismo, al insistir en que el trabajo no es un principio suprahistórico sino propio del capitalismo.

Asimismo, Postone pone en cuestión la explotación entendida subjetivamente y la comprensión exclusivamente sociológica de la relación de clases del capitalismo tradicional, en la medida en que problematiza de manera más profunda la mercancía, el valor, el capital y el trabajo abstracto en general, que se corresponden con la dominación abstracta, definiendo a partir de aquí la forma social del capitalismo. Las personas están cada vez más sometidas “a imperativos y coacciones impersonales, racionalizadores” (Postone, 2013: 377). En esto cobra un lugar central la “dialéctica de trabajo y tiempo”. Postone distingue dos formas de tiempo: un “modo de tiempo (concreto) que expresa... el movimiento del tiempo (abstracto)” (Postone, 2003: 441).

Robert Kurz explicita esta tensión en un plano un poco más concreto que Postone. En la

tensión entre indiferencia de contenido y abstracción de “trabajo” y valor, por un lado, y el “desarrollo” material y de contenido impulsado a través del proceso de valorización mismo, por el otro, queda fundamentada la dialéctica de dos formas de tiempo. El espacio-tiempo abstracto de la economía empresarial no conoce “desarrollo” alguno; aquí una hora es siempre una hora de un tiempo homogéneo, sin cualidad, sin contenido, autonomizado. Este tiempo se corresponde con la dimensión del valor de la reproducción, con el trabajo abstracto y, así, con la objetividad como valor de la materia,

esto es, con el valor de uso social –en su fetiche– dentro de la producción y realización de plusvalor. Por el contrario, el contenido material, indiferente, transportado, sí se transforma, es continuamente redefinido, y no simplemente en forma cambiante y arbitraria, sino en la progresiva cientifización y productividad en el proceso histórico concreto. En este respecto, que en tanto contenido y en relación con el fin en sí mismo de la valorización del valor es indiferente pero que, en la práctica, se afirma como tal, una hora no es siempre la misma hora, sino que esta hora se va llenando progresivamente de forma distinta, se convierte en el tiempo de otra cosa, en “tiempo de desarrollo” (Kurz, 2004: 124).

Para Postone, en este punto, lo importante es ante todo el análisis del capital. Lo que lo diferencia de las teorías “que se centran en el mercado o en el dinero es el análisis sobre el capital –su habilidad para abordar la dinámica y trayectoria direccionales de la producción en la sociedad moderna” (Postone, 2003: 284 y ss.). En este contexto, también entran en juego, y no en último término, las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas de producción.

Aquí también juega un papel importante el plusvalor relativo.

Dado que, según Marx, el plusvalor relativo es efecto de un aumento de la producción para reducir el tiempo necesario para la reproducción de los trabajadores, tanto más deberá elevarse la productividad cuanto más alta sea la producción social general, con el fin de generar un aumento determinado en el plusvalor (Postone, 2013: 382 y ss.).

Lo problemático en este punto, sin embargo, es que lo hace, en términos metodológicos, sobre el trasfondo de un individualismo de la forma de la mercancía, a partir del cual se genera el fetiche del capital. No podemos profundizar aquí en este punto (ver al respecto Scholz, 2014). En ello, Postone no alcanza a formular una teoría de la crisis que dé cuenta de la decadencia de la socialización organizada en la disociación del valor, un “colapso de la

modernización”, tal como lo hace Robert Kurz (ver p.ej. 1991) en tanto crítico del valor, sino que Postone parte de la premisa de un capitalismo permanente. “La dinámica histórica del capitalismo genera continuamente lo *nuevo* y produce al mismo tiempo *lo mismo*” (Postone, 2013: 383, subrayado en el original). Sin embargo, Postone ve el peligro de un colapso ecológico y de la producción de cosas superfluas, en caso de que no sea percibida la transformación que hoy se da en la dimensión temporal.

2. POSTONE Y LA TEORÍA CRÍTICA DE ADORNO

Al mismo tiempo, Postone rechaza las concepciones que apuntan a lo no idéntico como aquello dejado de lado por el intercambio o el valor y sus figuras de pensamiento. Antes bien, para Postone la clave está en una “crítica inmanente” que se genera por las contradicciones sociales y no viene desde afuera (Postone, 2003: 146). Sin embargo, Postone no discute en principio con la *Dialéctica negativa* (1966) de Adorno. Lo hace más bien con Pollock y Horkheimer, en donde, sin embargo, menciona la *Dialéctica de la Ilustración*. Postone constata que la Escuela de Frankfurt, de modo similar a Lukács, emprende una crítica de la forma mercancía y en cierto sentido se articula sobre esta crítica, pero por otro lado ya no comparte con aquel su énfasis respecto de “el proletariado”. En este punto resulta determinante para la Escuela de Frankfurt el análisis de Max Weber de una racionalización capitalista que va avanzando cada vez más. Pero algunos “frankfurtianos” sólo vieron en la creciente actividad del Estado y en la burocratización de la sociedad una detención de la dialéctica, en la medida en que el capitalismo liberal era reemplazado por el capitalismo de Estado. Según Postone, en este análisis, sin embargo, queda sin considerar la forma basal del valor y del capital y sus dinámicas; allí sigue en pie dominando una implícita ontología del trabajo. Además, los “frankfurtianos” adoptan una posición por fuera de

la sociedad (Postone, 2003: 150 y ss.). Pero, según mi parecer, el asunto no es tan sencillo; la crítica de los “frankfurtianos” y su insistencia sobre la no-identidad no representan únicamente una resignación; antes bien, esta actitud fue también una reacción ante una situación social transformada, como consecuencia de la cientifización de la producción, de la completa racionalización de la sociedad relacionada con esta y del creciente intervencionismo de Estado, entre otros factores.

Es correcto cuando Postone no toma como punto de partida para su crítica simplemente una oposición de clases antagónica y entendida como “ontológica”; sin embargo, según mi parecer, es necesario vincular en la crítica las categorías básicas del capitalismo, que constituyen la relación de fetiche, con las nuevas disparidades sociales (o también “antiguas” que no se basan inmediatamente en la oposición entre trabajo asalariado y capital) como racismo y sexismo. Estas disparidades no son consecuencia únicamente de la determinación general del sujeto automático, sino que representan su otro, en cierto modo su no-identico. En efecto, Postone ve en los movimientos feministas y en los movimientos de minorías la oportunidad de alcanzar una nueva universalidad que no oprima a su vez lo particular (que él vincula con la dimensión del valor de uso), y que nada tenga que ver con una falsa igualdad que sigue la forma de mercancía. En este punto, Postone opone a una generalidad homogénea otra que no es homogénea y que supuestamente ya existe en el capitalismo, si bien en forma alienada. Sin embargo, a este respecto, las categorías básicas de mercancía, valor y trabajo abstracto permanecen intocadas. Pero lo importante no deberían ser únicamente estas categorías en relación con el valor y la dinámica del plusvalor, sino la disociación del valor como principio formal modificado de la sociedad, esto es, un planteamiento que tenga, en términos de Adorno, la capacidad de pensar también “en contra de sí mismo” en tanto reflexión de la totalidad concreta que no queda abarcada por el concepto.

2. CRÍTICA DEL VALOR Y CRÍTICA DE LA DISOCIACIÓN DEL VALOR

En lo que sigue quisiera exponer algunos aspectos básicos de la teoría de la disociación del valor (véase para este apartado y el próximo, entre otros textos, Scholz, 2011; 2005; 2017). Para ello parto de la base de que no sólo el valor como sujeto automático constituye totalidad, sino que hay que tener en cuenta la “circunstancia” de que, en el capitalismo, se dan también actividades de reproducción que son llevadas a cabo por mujeres y evaluadas como menores. La “disociación del valor” significa aquí que las actividades de reproducción definidas en lo sustancial como femeninas, como también los sentimientos, atributos y posturas (sensibilidad, emocionalidad, cuidado y asistencia, entre otros), precisamente quedan disociados del valor/plusvalor.

Las actividades femeninas de reproducción en el capitalismo tienen, así, un carácter distinto al trabajo abstracto, y por ende no pueden ser subsumidas bajo este concepto sin más; se trata de un costado de la sociedad capitalista que no puede ser captado por el sistema conceptual de Marx. Por un lado, este costado está asociado al par valor/plusvalor y pertenece necesariamente a este par, pero por el otro se encuentra, sin embargo, fuera de éste y es por tanto su condición preliminar. (Plus)valor y disociación se encuentran, así, en una relación dialéctica. Lo uno no puede ser derivado de lo otro, sino que ambos surgen el uno del otro. En este sentido, la disociación del valor puede entenderse como una metalógica que sobrepasa las categorías locales de la economía.

Pero también es en otro respecto que las categorías de la economía política no son suficientes; la disociación del valor debe ser concebida, asimismo, como una relación socio-psíquica específica. Ciertos atributos evaluados como menores (sensibilidad, emocionalidad, debilidad de carácter, entre otros) son disociados del sujeto masculino y proyectados sobre la mujer. Este tipo de atribuciones especificadas según género caracterizan de forma esencial el orden

simbólico del patriarcado capitalista. Por ende, se debe considerar en la relación de géneros capitalista, más allá del momento de la reproducción material, tanto la dimensión socio-psicológica como la cultural-simbólica. Pues precisamente también en estos planos el patriarcado capitalista demuestra ser una totalidad social. Sin embargo, lo decisivo en la disociación del valor entendida como nexo básico social es que no se trata de una estructura rígida, como en algunos modelos sociológicos estructurales, sino de un proceso.

Partimos de la base de que, según una teoría de la crisis, la contradicción entre materia (productos) y forma (valor) es, en cierto modo, la ley que lleva finalmente a las crisis de reproducción y al colapso/ruina del capitalismo. Expresado de modo esquemático: la masa de valor por producto se va reduciendo cada vez más. La consecuencia es una abundancia de productos donde la masa de valor se va diluyendo en términos de la sociedad en su conjunto. Lo decisivo aquí es el desarrollo de las fuerzas productivas, que a su vez depende de la formación y aplicación de las ciencias (de la naturaleza). Con la revolución microelectrónica (que hoy culmina en la “industria 4.0”), a diferencia de la época del fordismo, en que la producción de plusvalor relativo se compensaba en la obtención de plusvalor mediante la necesidad adicional de mano de obra, hoy el trabajo abstracto ha quedado obsoleto. Sucede así una desvalorización del valor y un derrumbe de la relación de (plus)valor. Ya en 1986, Robert Kurz escribió al respecto:

este derrumbe [...] no (debe) ser imaginado como un acto repentino y único (aunque caídas y derrumbes repentinos, como por ejemplo crash bancarios, quiebras en masa, etc., serán sin dudas parte de este derrumbe), sino como un proceso histórico, toda una época de acaso varias décadas, en las que la economía mundial capitalista ya no podrá salir [...] del remolino de crisis y procesos de desvalorización y creciente desocupación (Kurz, 1986: 35).

Hoy en día ha quedado bien claro que no sólo la imposibilidad de la obtención de rédito por ganancia de plusvalor, mediada por aquel proceso, ha ocasionado el desplazamiento hacia la esfera de la especulación, sino que la dinámica unida a esto ha llevado a la declinación del capitalismo.

Sin embargo, debemos modificar ahora esta estructura y esta dinámica según la crítica de la disociación del valor. La disociación no es una magnitud estática, frente a la cual la lógica del valor representaría el momento dinámico, sino que aquella ya está precediendo sobre ésta en forma dialéctica, y posibilita así la contradicción en proceso. Por tanto, debemos partir también de una lógica de la disociación del valor en proceso. Así, la disociación participa profundamente de la eliminación del trabajo vivo. Y en este proceso se ha ido transformando también a sí misma.

Precisamente en las ciencias naturales, cuya aplicación en el proceso productivo constituye por principio el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, pero también en la conformación de la ciencia del trabajo, en la que se trata del incremento óptimo de la eficiencia y la organización racional del proceso de producción (lema: taylorismo), una disociación de lo femenino y las imágenes correspondientes de la mujer fueron, para estas ciencias, una condición previa socio-psíquica y oculta de su existencia. Esta misma disociación y estas imágenes también encuentran expresión en el plano simbólico cultural (las mujeres son menos racionales, peores en matemáticas y en las ciencias naturales que los hombres, etc.). Pero no sólo se muestra una disociación de lo femenino en los discursos científicos, filosóficos y teológicos desde la Era Moderna, sino que este orden se realiza y materializa en la fase fordista misma, condicionada por la disociación de lo femenino, en la medida en que el hombre se convierte en el proveedor de alimento de la familia y la mujer, por su parte, en ama de casa de la pequeña familia conformada, al menos según el ideal. Cuanto más se reificaban las relaciones sociales, tanto más se extendía en términos reales la dicotomía jerárquica de género. Esta disociación de lo femenino, tal como la hemos definido, es la

condición previa para el desarrollo de las fuerzas de producción que el patriarcado capitalista funda con su “contradicción en proceso”, generando ese desarrollo como condición decisiva para la producción de plusvalor relativo; también es condición previa para el hecho de que la disparidad entre la riqueza material y la forma de valor sea cada vez mayor. Así, desde una perspectiva histórico-procesual, la reificación y la conformación de relaciones jerárquicas de género se condicionan mutuamente y no forman oposición alguna. La disociación de lo femenino definida de este modo como supuesto para el desarrollo de las fuerzas productivas condujo finalmente a la revolución microelectrónica, que no sólo llevó al absurdo el trabajo abstracto, sino también los modelos genéricos clásico-modernos y el del ama de casa.

La ampliación de las actividades de reproducción, asistencia y cuidado –antes realizadas en el ámbito privado y ahora trasladadas al ámbito profesional– es, vista desde una perspectiva económica, parte de la crisis, puesto que tuvo que redistribuirse la masa de plusvalor para poder financiar esas actividades; pero, teniendo como trasfondo la contradicción en proceso y un capitalismo que está llegando a sus límites, esta posibilidad ya no existe. Surge así un déficit de reproducción cuando las mujeres ya no pueden llevar a cabo ese tipo de actividades, porque están doblemente cargadas, es decir, tienen a su cargo en la misma medida la familia y el trabajo. Las actividades de cuidado y asistencia llevadas a cabo de manera profesional también llegan a sus límites cualitativos, pues se resisten en gran medida a la perspectiva de la eficiencia, aun cuando las mujeres, en efecto, terminan trabajando en el ámbito del cuidado o en servicios similares. En principio, hoy en día las mujeres deben aceptar todo tipo de trabajo, también aquel connotado con lo masculino, aun cuando al mismo tiempo sigan estando encargadas del ámbito del cuidado en la esfera privada.

Por tanto, la disociación no ha desaparecido de ningún modo, hecho que se muestra por ejemplo también en las menores posibilidades de ascenso y menores ingresos para las mujeres. En este punto hay que enfatizar que la disociación del valor no ocurre en-

tre las esferas disociadas de lo privado y lo público, según lo cual las mujeres quedarían asignadas a la esfera privada y los hombres a la esfera pública (política, economía, ciencia, etc.). Antes bien, la disociación del valor atraviesa todos los planos y ámbitos, también el de lo público; esta disociación es lo que determina como nexos básicos a toda la sociedad. Esto se muestra, entre otras cosas, precisamente en que las mujeres, a menudo, ganan menos que los hombres, aun cuando hagan el mismo trabajo y hoy en día tengan, en promedio, mejor formación profesional que los hombres.

Si por un lado el trabajo abstracto se vuelve obsoleto, por el otro existen tendencias hacia la conversión de los hombres a las funciones domésticas. Se produce un descuido del patriarcado cuando las instituciones como la familia y el trabajo remunerado quedan erosionadas por crecientes tendencias a la crisis y la pauperización, sin que hayan desaparecido fundamentalmente las estructuras y jerarquías patriarcales. Hoy en día las mujeres están obligadas a actividades laborales por la pura supervivencia. También son las mujeres quienes, en los *slums* del así llamado Tercer mundo, inician los grupos autogestionados de ayudas, convirtiéndose en administradoras de las crisis. Y al mismo tiempo deben asumir las marginales funciones de reconstrucción en las altas esferas de la economía y la política, similares a las que asumieron en reconstruir las ciudades tras la guerra, cuando el carro de escombros queda atascado en el barro durante una crisis fundamental.

Así, la disociación del valor en tanto nexos básicos dinámico e histórico, unida al desarrollo de las fuerzas productivas que se basan en ella, socava su propio fundamento, las actividades de asistencia llevadas a cabo en la esfera privada. Lo central aquí es que las transformaciones –no sólo de las relaciones de los géneros, sino también las relaciones sociales en su conjunto– deben ser entendidas en su dinámica procesual e histórica a partir de los mecanismos y estructuras de la disociación del valor y no pueden ser entendidas únicamente a partir del "valor", tal como ya se ha dicho.

De este modo, en términos teóricos, debemos enfocarnos en la relación jerárquica de los sexos limitándonos a la Modernidad

y la Postmodernidad. Esto no significa que esta relación no tenga una historia premoderna; pero en el capitalismo cobró una cualidad por completo nueva. Desde entonces las mujeres debieron encargarse principalmente del ámbito privado, considerado de menor valor, los hombres de la esfera capitalista de la producción y de lo público. De este modo quedan contradichas las concepciones que consideran la relación de géneros capitalista-patriarcal como un resto de un pasado pre-capitalista. Por ejemplo, la pequeña familia tal como la conocemos aparece recién en el siglo XVIII, conformándose así una esfera privada y una pública, tal como nos es conocida, en la Modernidad.

En este punto, la crítica de la disociación del valor no parte simplemente de la base de que la crítica del valor es insuficiente, sino que con aquella se eleva esta crítica a un nivel cualitativo completamente nuevo.

4. CRÍTICA DE LA DISOCIACIÓN DEL VALOR Y CRÍTICA DE LA LÓGICA DE LA IDENTIDAD

Una característica específica de la teoría de la disociación del valor es que transforma y da una nueva arquitectura teórica a la crítica del valor de Moishe Postone y Robert Kurz, con su crítica de la lógica de la identidad y su insistencia en lo no idéntico (ver Adorno, 1966). En lo que sigue nos proponemos tratar la relación entre la crítica de la disociación del valor y una crítica de la lógica de la identidad.

Adorno deduce, a partir del principio de intercambio, una crítica de la lógica de la identidad. Pero lo decisivo aquí no sólo es que lo tercero de unión –sin considerar las cualidades– es el tiempo promedio social de trabajo, el trabajo abstracto, que en cierta medida sustenta la forma de equivalencia del dinero, sino que ésta, por su parte, necesita a su vez dejar fuera y evaluar como menor aquello connotado como femenino, esto es, el “trabajo doméstico”, lo sensible, emocional, no unívoco, lo que no puede calcularse

claramente con los instrumentos de la ciencia. Sin embargo, de ninguna manera la disociación de lo femenino coincide sin más con lo no idéntico de Adorno. Pues precisamente el "particular" objeto de la relación entre los sexos, que es además una relación básica social, necesitaría en ese caso también un "concepto" en un plano teórico por completo fundamental en sí mismo; sin embargo, significativamente, es esa relación y "lo femenino" lo que se considera como un ámbito oscuro, existente como opuesto al ámbito de lo conceptual y formando con este una dualidad. Sería en cierto modo absurdo declarar "no idéntica" a la mitad de la humanidad, no obstante –y precisamente por esto– es que la forma de pensar lo no-idéntico surge de aquella estructura básica. Por tanto, la forma de pensar de la lógica de la identidad ya está establecida con la disociación del valor como nexo básico y constituyente de lo social, y no aparece recién con el intercambio o con el valor. De modo que la disociación no es lo no-idéntico. Pero es la condición para que se volviera dominante un pensamiento formal y positivista en la ciencia y la política, pensamiento que se abstrae de las cualidades particulares de la cosa concreta y sus correspondientes diferencias, contradicciones, fracturas, etc. Sin embargo, aquí lo decisivo es partir de una contradicción en proceso modificada –en consonancia con la teoría de la disociación del valor (ver más arriba) – que finalmente vuelve obsoleto el trabajo abstracto, pero también partir de las actividades domésticas en el sentido moderno. Así, es posible hablar de trabajo abstracto sólo desde el momento en que el capital ha entrado en proceso sobre sus propios fundamentos y ha establecido su marcha teniendo ya como trasfondo la disociación del valor. La no-identidad es aquello que no se diluye en el concepto, en la estructura. Por tanto, lo no-idéntico no puede ser definido en forma concreta de antemano, pues siempre está unido al contenido concreto y a la cosa en sí.

Para la crítica de la lógica de la identidad desde el punto de vista de la crítica de la disociación del valor esto significa que, entre los diversos planos y ámbitos y la "cosa" no debe haber simplemente una relación de irreducibles el uno al otro, sino de la

misma manera deben ser considerados también en su vínculo “íntimo” en el plano de la disociación del valor en tanto nexo básico, negativo, dialéctico y quebrado en sí mismo de la totalidad social. Sin embargo, la crítica de la disociación del valor –a diferencia de una crítica fundamental del valor, puesto que siempre sabe de su limitación– no se postula como absoluta en tanto un metaplano abarcador, sino que también es capaz de reconocer la “verdad” de los otros planos y ámbitos particulares. Así también debe reconocer, por ejemplo, la dimensión socialpsicológica y psicoanalítica, que, debido a su abstracción necesaria, no puede captar teóricamente. Del mismo modo, la teoría de la disociación del valor debe pensar contra sí misma en la medida en que debe incluir otras disparidades y desigualdades sociales (racismo, antisemitismo, antigitanismo, homofobia, etc.). No puede postularse como absoluto –como sí lo hace la teoría del valor– sin contradecirse a sí misma, planteándose en forma absoluta sobre el trasfondo de un sujeto (masculino) autónomo, no contradictorio e inequívoco. Sólo en la medida en que la crítica de la disociación del valor se pone en cuestión y se relativiza, puede, por el otro lado, afirmarse (ver más arriba) como absoluta y como nexos básicos centrales de la sociedad. Para Adorno, “la mujer” no es lo no-idéntico, sino que lo no-idéntico es fundamentado simplemente en el intercambio; la disociación de lo femenino apenas si alcanza para una existencia en la mera descripción, no tiene ni estatuto categorial ni tampoco es lo no-idéntico.

Según una crítica de la identidad definida de esta forma, tampoco puede elegirse una consideración lineal cuando se trata de analizar el desarrollo capitalista y patriarcal en las diversas regiones del mundo. Este desarrollo no se dio en todas las sociedades de la misma manera hasta las (antiguas) sociedades de simetría de género, que no han adoptado del todo hasta hoy la relación de sexos moderna. También debe dar cuenta de relaciones patriarcales de otra conformación, que han sido solapadas en parte por el patriarcado moderno-occidental objetivado, sin haber perdido del todo sus características propias. Así, para la teoría de la di-

sociación del valor la totalidad está siempre fragmentada y no es hermética como en los planteos del marxismo tradicional, o como también en las críticas del valor androcéntricas.

5. NACIONALSOCIALISMO Y ANTISEMITISMO

Sobre el trasfondo de estas reflexiones quisiera referirme aquí al ensayo de Postone "Nacionalsocialismo y antisemitismo". Una idea central de Moishe Postone respecto de la aniquilación planificada y masiva de los judíos en el nacionalsocialismo –única en la historia– afirma que los judíos eran identificados con el "valor" (ver para la exposición que sigue Postone, 1988). El "doble carácter" de la mercancía como valor (que hace su aparición en el dinero) y como valor de uso (que hace su aparición en el producto), hace aparecer el "trabajo" equivocadamente como momento ontológico, y a la mercancía como mera cosa de uso. En nuestra percepción ya no son vistos como resultado de relaciones sociales, que es lo que son en verdad. Y a través del "doble carácter" del capital en tanto proceso de trabajo y de valorización aparece así, en el plano lógico del capital, la producción industrial como proceso material creador en oposición al capital financiero improductivo. Así, lo concreto y lo abstracto se presentan como oposición. El capitalismo aparece sólo en "lo abstracto", ante lo cual "lo concreto" es hipostasiado, si bien está también formado por el capital y es simplemente la forma de aparición de la abstracción del valor misma. Así, en el nacionalsocialismo la "sangre", el suelo, la naturaleza, el pueblo, etc., como también la producción industrial, fueron vistos como principios opuestos a lo abstracto. En ello jugó un rol esencial la ideología biologicista. Pues las naturalizaciones inherentes a la relación de fetiche son pensadas en la modernidad de forma cada vez más biológica, estableciendo así determinados modelos de pensamiento. Lo concreto aparece ahora como "natural"; tiene lugar entonces un ataque unilateral y por tanto falso contra la

razón abstracta, el derecho abstracto, contra el dinero, el capital financiero, etc. Y esto abstracto aparece ahora en la figura de “el judío”, en donde éste representa no sólo lo abstracto, sino que esto abstracto está personalizado en él (Postone, 1988: 246 y ss.).

Todas las características del valor, esto es, la intangibilidad, la abstracción, la universalidad, la movilidad, etc., son identificadas con “el judío”. De este modo, según la interpretación de Postone, en el nacionalsocialismo los judíos son equiparados no sólo con el dinero y la esfera de la circulación, sino con el capitalismo sin más, donde se dejan de lado las partes concreto-materiales como la tecnología y la industria, presentando precisamente el capitalismo sólo en lo abstracto. Ante una serie de transformaciones sociales (urbanización explosiva, caída de los valores tradicionales, decadencia de las clases y capas sociales tradicionales, acuñación de una cultura materialista-moderna, etc.) que ya eran observables antes de 1933, lo “abstracto” es finalmente convertido en el responsable. Los judíos se vuelven así “personificaciones del dominio internacional, incomprensible, destructivo, infinitamente poderoso, del capital”; visto de esta manera –paradójicamente– Auschwitz fue una “fábrica de ‘aniquilación del valor’ ” (Postone, 1988: 251 y 254). Postone ve el antisemitismo de este tipo, en cierto modo, como una extraña forma del anticapitalismo irracional.

Para él, no es casualidad que este tipo de “anticapitalismo” hiciera referencia precisamente a los judíos. Por ejemplo, porque la asociación judío = dinero tiene en Europa una larga historia, porque la expansión del capitalismo industrial en el siglo XIX coincidió con la emancipación de los judíos de Europa central, porque podía encontrarse habitualmente a judíos en profesiones liberales como el periodismo o las bellas artes, actividades que surgieron por entonces; además, eran ciudadanos pero nunca “verdaderos” alemanes o franceses; en lo concreto pocas veces pertenecían a la “nación”, en la mayoría de los casos sólo de forma abstracta, etc. La identificación de los judíos con una “superhumanidad” (negativa) diferencia así el antisemitismo de otros racismos, que parten del otro como un “subhumano” (Postone, 1988: 244).

Este breve ensayo de 12 páginas de Postone que hemos resumido aquí, "Nacionalsocialismo y antisemitismo. Una tentativa teórica", ha sido reproducido en muchas antologías aparecidas en los últimos años. Pero en el ámbito universitario de la investigación del antisemitismo no ha conseguido obtener gran influencia.

Desde el punto de vista de la teoría de la disociación del valor, podemos criticar este ensayo de Postone por dejar sin considerar la relación de sexos en el capitalismo, la estructura de la disociación. Porque para la constitución del par de opuestos "abstracto y concreto" esta relación fue decisiva. A diferencia de Postone, la teoría de la disociación del valor no parte de un monismo universalista del valor/trabajo abstracto, sino que hace referencia también a los momentos disociados. Esto, sin embargo, no debe llevar a considerar la "concreción" en el ámbito de la reproducción como algo no mediado socialmente, sino en cierto modo como "originario-ontológico". Esta concreción está de igual modo mediada por el capital y lo social, pero no en el sentido reduccionista del valor, sino precisamente en la disociación del valor como principio básico y abarcador de lo social (ver ante todo Scholz, 2011).

En este contexto podemos suponer que ciertas situaciones sociales de crisis, cuando los procesos de modernización son percibidos como amenazantes (como ocurrió en la primera mitad del siglo XX), lo "concreto", sensible, etc., que en la sociedad cristiana-occidental-moderna está connotado con lo femenino, queda ahora construido masculinamente y por tanto, por ejemplo, ideologizado en el endiosamiento del trabajo abstracto –pensado como cuasi-concreto, ante todo en el trabajo masculino (físico)– y la tecnología concreta (ver también Scholz, 1992: 41 y ss.). Postone se mueve –a pesar de toda su lucidez en el plano de la forma– en términos de la lógica de la identidad no sólo al disolver la problemática de género en la universalidad del valor, sino también al no tematizar el costado social-psicológico de la aniquilación de los judíos, o al menos al atribuir a este problema un rol secundario. Pues habría que preguntarse qué mecanismos socio-psíquicos están obrando, qué proyecciones tienen lugar, cuando en el plano simbólico-cul-

tural se ve el valor personificado en “el judío”. En este contexto, en su caso el plano simbólico cultural se pierde dentro del plano de la forma. Es cierto que Postone escribe: “No es mi intención negar las explicaciones social-psicológicas o psicoanalíticas, sino más bien explicitar un contexto histórico y gnoseológico dentro del cual pueda tener lugar una especificación psicológica” (Postone, 1988: 245). Pero este tipo de planos son para él de segundo rango.

Lo problemático desde el punto de vista de la disociación del valor es aquí, para formularlo nuevamente de otra manera, que Postone construye una jerarquía entre una faceta histórico gnoseológica y una segunda faceta socialpsicológica –básicamente también cultural-simbólica–, jerarquía según la cual esa segunda faceta puede ser localizada simplemente “dentro” de la primera, de modo que estos planos en cierto modo son considerados sólo como derivados del plano formal, en lugar de ser tratados como planos independientes, poniéndolos en relación como tales con la forma social. Esto, precisamente, sería necesario si es que la forma de la mercancía no ha de ser entendida de modo meramente reduccionista como plano “material”.

Sin embargo, hay que decir que en los años ochenta y noventa el plano de la forma no jugaba rol alguno en las discusiones de entonces, ni en cuanto al valor, y menos aún en cuanto a la disociación del valor. En este sentido, debemos ser justos/as con Postone, puesto que fue el primero en poner en juego este plano de la forma. Sin embargo, hoy se puede y se debe ejercer sin dudas la distinción indicada.

Según mi opinión, Postone no expone la tensión entre lo general y lo particular, y se conduce por ende en términos de una lógica de la identidad en la medida en que no investiga por qué, bajo condiciones muy específicas en una situación histórica determinada, tuvo lugar el Holocausto precisamente en Alemania, aun cuando, como ya hemos dicho, debemos reconocerle sin dudas el mérito de haber puesto la atención sobre el problema de la forma social. Pero precisamente por esto hay que decir: su análisis queda asentado en el plano abstracto-general del valor. Sin embargo, habría que cuestio-

nar ante un contexto nacional específico: por qué el Holocausto tuvo lugar precisamente en Alemania (ver para esto Kurz, 2000) y en el plano social-psicológico, qué sucedió en los y las perpetradores/as.

6. CRÍTICA DE LA DISOCIACIÓN DEL VALOR, RACISMO, SEXISMO, ANTISEMITISMO

¿Cómo ha de pensarse la relación entre "raza", clase (para clase, ver más adelante) y género, sobre el trasfondo de una forma de disociación del valor en sí misma no unificada? Bajo estos supuestos teórico-analíticos, la teoría de la disociación del valor también se opone a la perspectiva que equipara racismo y sexismo (Rommelspacher 1995: 106 y s.). El racismo y el antisemitismo, cada uno por sí mismo, deben ser considerados con toda seriedad en su constitución comparativamente distinta. De modo que la teoría de la disociación del valor no permite que estas dimensiones de la discriminación y la persecución se añadan simplemente de forma externa, sino que ya las contiene en sus supuestos fundamentales en cierto modo a priori.

A menudo se argumenta que las mujeres están incluidas en forma estructural en la comunidad/la nación, y que, por el contrario, los extranjeros construidos como tales quedan excluidos de ambas. Esta evaluación no es falsa, sino más bien demasiado formal, pues se abstrae del contenido de las diversas formas de discriminación. En la "cultura de dominio" de la Modernidad occidental, esto es, la cultura que consiguió su reaseguro a través de la conquista colonial (Rommelspacher, 1995: 40), las mujeres eran consideradas "seres de la naturaleza domesticados", responsables de las actividades reproductivas privadas; los "negros" y los "salvajes", que eran considerados por una parte en forma similar a las mujeres, esto es, como "seres naturales", por otra parte, eran pensados como subdesarrollados sin remedio, por lo cual debía imponérseles "programas de educación" de los colonizadores para empujarlos al

“desarrollo”, si bien sólo en la medida, según ese supuesto ideológico, en que la “biología” lo permitiese. Es ampliamente sabido que con esto iba de la mano la explotación colonialista.

Por su parte, los judíos fueron contruidos de otro modo como “negativamente sobrecivilizados”. Los “negros” fueron equiparados con la “subhumanidad”, los judíos con la “superhumanidad” codiciosa que representa el capitalismo y encarna su espíritu corrupto, en lo cual ambos eran considerados con diversas connotaciones como “vagos” (ver más arriba). Por ende, también en la definición del racismo y el antisemitismo ha de considerarse y diferenciarse una dimensión social-psicológica, una material y una cultural-simbólica; sin embargo, al mismo tiempo estas dimensiones deben ser vistas en el contexto de la disociación del valor como principio básico central, teoría que a su vez sabe bien de su propia relatividad.

Aun cuando lo que tienen en común las diversas formas de discriminación consiste siempre en la relación entre el yo y el/la/lo otro/a, y aun cuando es posible comprobar algunas similitudes en la discriminación, no se trata simplemente en este contexto de dar cuenta de los contenidos respecto de las dos “grandes” formas de discriminación –antisemitismo y racismo colonial (ante todo respecto al África negra)–; sino que también hay que hacer justicia mediante una crítica de la identidad a otros racismos que no entran en este esquema. Así, por ejemplo, el antigitanismo se diferencia del resentimiento racista contra los polacos, y las representaciones racistas actuales contra los serbios se distinguen de aquellas contra los albanos, etc. (ver Rommelspacher, 1995: 39 y ss). En este punto, el gitano es en las sociedades europeas el “homo sacer” por excelencia, quien representa la caída social (ver Scholz, 2007). El “gitano” es, de este modo, no sólo el “subhumano” negro, sino eso que puede pasarle a todos. Representa la “asocialidad” en la propia sociedad y cultura.

En este contexto, la teoría de la disociación del valor debe ir hasta el punto de registrar e incorporar todo eso que no entra en su lógica general como principio estructurante; pues esta lógica no

debe concebirse como un esquema al que deberían ser adaptados los fenómenos. El trabajo (abstracto) y la ética protestante del trabajo que aquel conlleva son sin duda un punto de partida negativo para el análisis del sexismo, el racismo colonial y el antisemitismo. Sin embargo, aun cuando hay una tendencia principal según la cual se atribuye principalmente la "vagancia" al otro discriminado, también debemos ver que esto no siempre es el caso (Rommelspacher, 1995: 39). Pensemos por ejemplo en la imagen del japonés loco por el trabajo, que muere su muerte *karoshi*, y a quien aquí en Alemania se le presta una atención de tinte racista; o en la representación de ese chino laborioso que aprende todo de memoria, que siempre se inclina ante la autoridad, el *chino obediente*. Este tipo de representaciones no se adecuan ni fácil ni directamente al edificio teórico de la disociación del valor. Acaso el sujeto europeo-occidental disciplinado se estremece ante sí mismo al verse reflejado en doble trazo en ese espejo. Tampoco en este contexto el racismo y el sexismo pueden ser equiparados con el parámetro de la sexualidad/sensibilidad, aun cuando en otros términos existen algunas coincidencias.

7. CRÍTICA DE LA DISOCIACIÓN DEL VALOR Y CLASE

¿Qué ocurre con la categoría de "clase", hoy nuevamente tan invocada, desde la perspectiva de la disociación del valor? Como hemos dicho, para la teoría de la disociación del valor no es simplemente la apropiación privada del plusvalor lo que representa una preocupación –como ocurre en el marxismo tradicional–, sino que esta teoría concibe como un escándalo –y no en último término recurriendo a Postone– de modo mucho más fundamental la forma de capital como tal, el trabajo abstracto, esto es, el fetiche del capital (el "sujeto automático"). El tradicional antagonismo de clase nunca fue adecuado para superar las condiciones del capitalismo; antes bien, el movimiento obrero opositor fue, en cierto modo,

el sujeto portador que elevó el capitalismo a un estadio histórico más alto, aun cuando ese movimiento haya tenido una imagen distinta de sí mismo. En la era de la globalización queda ahora eliminada definitivamente la sociedad de clases (o de grandes grupos), sin que por ello se haya superado el capitalismo, alias la sociedad de disociación del valor.

Una individualización relativamente cómoda en su bienestar, posible entre otras cosas gracias a las intervenciones políticas del movimiento obrero (ver por ejemplo Beck, 1986: 121), es reemplazada hoy, con las medidas de desregulación y el desmontaje creciente de las políticas sociales, por una individualización sin garantías. Cuando el trabajo abstracto se vuelve obsoleto surgen nuevas condiciones laborales flexibilizadas mediante el *outsourcing*, la tercerización, la ocupación en el sector informal, el trabajo invisibilizado, el cuentapropismo, etc., en tanto tendencias sociales generales. A la vez se limitan las prestaciones sociales del Estado y crecen las diferencias de ingresos. La clase media está en riesgo de caída; hasta ahora aparecen como afectados en especial los segmentos más bajos de esa clase media (ver entre otros Nachtwey, 2017). Es probable que esta tendencia se intensifique ampliamente como consecuencia de la crisis del coronavirus, que ha acelerado el proceso de crisis general.

Sin embargo, no es posible hablar de un “regreso de la sociedad de clases” (Brock, 1994), tampoco en nueva forma, puesto que, por principio, también el tipo de vida que corresponde a una individualización relativamente “noble” puede sufrir una caída, si bien hay determinados grupos de riesgo que están especialmente expuestos a este peligro, pero que no pueden ser clasificados de ningún modo dentro del antiguo concepto de “clase trabajadora”; por ejemplo, las madres de familias monoparentales, jóvenes extranjeros, discapacitados. En otras palabras: la degradación y la exclusión tienen lugar más allá de la antigua sociedad de clases.

De este modo, la “cuestión social” en la era de la globalización postmoderna no puede ser fijada a la “situación de clase” (posición en el proceso de producción) y debe ser, según mi criterio,

desacoplada de la categoría de clase (en el sentido del “proletariado generador de plusvalor”). Esto también porque surgen Tercer Mundos en Primeros Mundos y Primeros Mundos en los Terceros como consecuencia de los procesos de globalización posmodernos. En este contexto, también situaciones más allá del ámbito de la producción –dicho en términos del marxismo tradicional– pueden llevar a una “nueva pobreza”: divorcio, exclusión de una vivienda de precio accesible, etc. (ver Beck, 1997: 255).

Asimismo, las discriminaciones según la “raza” o la pertenencia étnica y de género, que siempre existieron, se hacen ahora visibles (habría que mencionar también aquí las dimensiones de discriminación por discapacidad y por edad, que se han vuelto especialmente virulentas como consecuencia de los procesos agudizados de crisis y la competencia laboral correspondiente). En este punto, ante todo las mujeres y los migrantes, representan una nueva clase baja.

Por consiguiente, la discriminación es multidimensional. Según mi parecer, el discurso acerca de un “regreso de la sociedad de clases”, ante todo por parte de una izquierda desorientada en los últimos años, en la cual se podría tener la impresión de que las así llamadas disparidades (postmodernas) serían sólo “ideología”, es una regresión sin remedio, mientras situaciones materiales de riesgo se van agudizando visiblemente en el avance de la crisis. Esta situación, que se ha vuelto demasiado compleja para un pensamiento dotado con el aparato conceptual tradicional, exige nuevas categorías fundamentales para poder ser analizada en forma adecuada. Pero, en lugar de esto, ciertos autores tratan de “lograr un orden” (Bauman, 1992) de forma forzada y esquemática con categorías tradicionales, aun cuando su intención sea modificar esas categorías al afirmar una “nueva formación de clases sociales”, como en el caso de Klaus Dörre. Sin embargo, en la formulación completa de Dörre se hace visible que estas nuevas clases sociales tienen un carácter bastante amorfo (Dörre, 2003; para una crítica a Nachtwey, quien procede de un modo similar: Scholz, 2020a). De este modo, por ejemplo, constatan que la élite de los *mánagers* en el capitalismo

globalizado postmoderno proviene de la “gran burguesía”, pero al mismo tiempo se habla de una “gran burguesía que apenas puede captarse en forma estadística” (Dörre, 2003: 24 y ss.).

8. SOBRE LA SIGNIFICACIÓN DE POSTONE HOY

Sin embargo, resumiendo, debemos constatar que la discusión sobre la desigualdad en su conjunto, y no sólo en el contexto acotado de la izquierda (tradicional), recurre al concepto de clase cuando se trata de la cuestión social, estirándolo lo suficiente para alcanzar también las prestaciones de servicios y demás (ver por ejemplo Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2017).

Hace tiempo que la sociedad industrial se convirtió en una sociedad de prestación de servicios y que de un capitalismo de la producción hemos pasado a un capitalismo financiarizado; ambos están hoy en una crisis fundamental. Por eso es anacrónico recurrir una vez más al concepto de clase, mezclado con las dimensiones de raza, género, homofobia y ecología, que supuestamente ya no representan contradicciones secundarias [*Nebenwidersprüche*], tal como ahora es hábito en la izquierda y el feminismo, si bien tras una observación más detallada sí lo son (ver también Scholz, 2020b).

Hoy se aplica el concepto de clase a todo lo posible, en lugar de reconocer que la degradación y la condición de prescindibles representan el problema principal de la “cuestión social” de hoy, cuando el trabajo abstracto se ha vuelto obsoleto. Esto es especialmente riesgoso porque se extiende cada vez más una concepción personalizadora del dominio, que busca fijar y corporizar al especulador, a los *hedge funds*, a los Zuckerbergs y a los Bill Gates como responsables de la crisis. Esto se hace muy visible en la crisis del coronavirus y, lamentablemente, es probable que siga haciéndose evidente en los desarrollos de crisis (económicas) que vendrán. En este punto es imposible pasar por alto un antisemitismo estructural, que Postone había señalado como clásico en su breve ensayo,

y esto mucho más allá de Alemania. Inevitablemente, ciertas tendencias de un marxismo de clases polvoriento colaboran así con las teorías conspirativas (de la derecha). Tras una época en que se discutió mucho no sólo la crítica del valor, sino también desde mediados de la primera década del siglo la nueva lectura de Marx, ahora, en el proceso avanzado de la crisis, regresan reforzados antiguos modelos explicativos del marxismo vulgar.

Por esto, la problemática del fetichismo y el problema del dominio anónimo deben ser puestos a debate nuevamente y en forma vehemente. En otras palabras: es tiempo de volver a estudiar exhaustivamente a Postone, si bien hay que mantener siempre presentes sus deficiencias, teniendo como trasfondo la crítica de la disociación del valor en el sentido de una totalidad fragmentada, que logra integrar también el sexismo y el racismo como dimensiones propias a superar en forma contradictoria y en tanto lo otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (1966). *Negative Dialektik*. Main: Frankfurt.
- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Akal: Madrid.
- Arruzza, C.; Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2017). *Feminismus für die 99%*. Berlin: Ein Manifest.
- Bauman, Z. (1992). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Alemania: Hamburg.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Main.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (1997). *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt: Main.
- Beck, U. (1998). ¿Qué es la globalización? Barcelona: Paidós.
- Brock, D. (1994). “Rückkehr zur Klassengesellschaft? Die neuen Gräben der materiellen Kultur”. En Beck, U.; Beck-Gernsheim,

- E., *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt.
- Dörre, K. (2003). "Neubildung von gesellschaftlichen Klassen. Zur Aktualität des Klassenbegriffs". En Bischoff, J.; Boccara P.; Castel, R.; Dörre, K. u.a., *Klassen und soziale Bewegungen. Strukturen im modernen Kapitalismus*. Hamburgo.
- Kurz, R. (1986). "Die Krise des Tauschwertes. Produktivkraftentwicklung, Wissenschaft, produktive Arbeit und kapitalistische Reproduktion". En *Marxistische Kritik 1*. (www.exit-online.org).
- Kurz, R. (1991). *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernen-Sozialismus zur Krise der Weltökonomie*. Frankfurt.
- Kurz, R. (2000). *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt.
- Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización*. Buenos Aires: Marat.
- Kurz, R. (2004). "Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil. Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion 'Arbeit' ". *Exit!. Krise und Kritik der Warengesellschaft 1*: Bad Honnef.
- Nachtwey, O. (2017). *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Berlín.
- Postone, M. (1988). "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch". En Dan, Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt.
- Postone, M. (2001). "La lógica del antisemitismo". En Postone, M.; Wajnsztein, J. & Schulze, B. (eds.), *La crisis del Estado-Nación* (pp. 19-42). Barcelona: Alikornio ediciones.
- Postone, M. (2003). *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.
- Postone, M. (2013). "Marx neu denken". En Jaeggi, R.; Loik, D. (eds.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt.
- Rommelspacher, B. (1995). *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlín.

- Scholz, R. (1992). "Der Wert ist der Mann. Thesen zu Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis". En *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 12. Bad Honnef (www.exit-online.org).
- Scholz, R. (2005). *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von "Rasse", Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung*. Bad Honnef.
- Scholz, R. (2007). "Homo sacer und 'die Zigeuner'. Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb 'vergessenen' Variante des modernen Rassismus". *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 4: Bad Honnef (www.exit-online.org).
- Scholz, R. (2011). *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*. Bad Honnef.
- Scholz, R. (2014). "Nach Postone. Zur Notwendigkeit einer Transformation der fundamentalen Wertkritik. Moishe Postone und Robert Kurz im Vergleich – und die Wert-Abspaltungs-Kritik". *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 12. Berlin.
- Scholz, R. (2017). "Wert-Abspaltung, Geschlecht und Krise des Kapitalismus. Interview mit Roswitha Scholz von Clara Navarro Ruiz". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Madrid.
- Scholz, R. (2020). "It's the class, stupid. Deklassierung, Degradierung und die Renaissance des Klassenbegriffs (www.exit-online.org).
- Scholz, R. (2020). "Frauenkampf = Klassenkampf als Antwort auf die fundamentale Krise? Geschlecht wieder einmal als Nebenwiderspruch? Eine Kritik des 'Manifests für die 99%' " (www.exit-online.org).

MOISHE POSTONE Y LA MODERNIDAD. MATERIALIDAD E IMAGINARIOS DE FUTURO

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

Facundo Nahuel Martín

Recibido: 09 de noviembre de 2020

Aceptado: 01 de diciembre de 2020

RESUMEN

En este artículo me propongo reconstruir la *relación entre producción material e idearios de futuro* anunciada en la crítica inmanente del capital de Moishe Postone. El autor no es solamente un teórico de la forma social capitalista. Por el contrario, con su concepto de *totalidad sustantiva* da cuenta del volverse-objeto (máquina, artefacto, etc.) del capital como sujeto social reificado. En esa objetivación material del capital se anuda la contradicción dialéctica entre potencialidades emancipatorias y formas opresivas de la modernidad capitalista. Esta contradicción habilita una crítica inmanente de la forma de producción moderna, que evite tanto el rechazo en bloque de la tecnología como su aceptación unilateral. El concepto de individuo social, que Postone desarrolla a partir de Marx, ofrece algunas claves para comprender el vínculo entre alternativa emancipatoria y materialidad técnica en su pensamiento.

Palabras clave: futuro, producción material, modernidad.

ABSTRACT

In this article I intend to reconstruct the relation between material production and ideas of the future announced in Moishe Postone's immanent critique of capital. The author is not only a theorist of the value form or the capitalist social form. On the contrary, as shown in the concept of

substantive totality, Postone accounts for the becoming-object (machine, artifact, etc.) of capital as a reified social subject. This material objectification of capital is related to the dialectical contradiction between emancipatory possibilities and oppressive forms in capitalist modernity. This contradiction theoretically enables an immanent critique of the modern form of production, avoiding both the straightforward rejection of technology as a whole and its unilateral endorsement. The concept of the social individual, developed from Marx's *Grundrisse*, offers some key insights for understanding the link between emancipatory alternatives and technical materiality in Postone.

Keywords: future, material production, modernity.

INTRODUCCIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

En este artículo voy a tratar de reconstruir el *proyecto emancipatorio* subyacente en la lectura categorial de Marx desarrollada por Postone, tratando de desentrañar sus idearios de futuro en clave técnica. La teoría dialéctica de Postone busca romper con la dicotomía entre imaginarios modernizadores y nostalgias románticas, enarbolando una *futuro alternativo* que no implica *avanzar* en la dinámica histórica abierta por el capitalismo ni tampoco *detenerla*, sino más bien *subvertirla* para habilitar otras temporalidades.

En uno de sus últimos artículos, Postone aborda la “crisis actual” del capitalismo. Sostiene que el desastre ecológico y el desempleo masivo son dos resultados fundamentales del desarrollo capitalista que pueden explicarse con su lectura categorial de Marx. Primero, “la posibilidad de la abolición del trabajo proletario emerge históricamente en forma invertida, en la superfluidad de una parte cada vez más grande de la población trabajadora” (2017: 50). El desempleo masivo sería el resultado sistémico de la no-realización de potencialidades emancipatorias generadas y bloqueadas por el capital. Segundo, “la *forma* misma del crecimiento [capitalista] es problemática” (Postone, 2017: 49, cursivas

originales). La tendencia del capital al crecimiento ilimitado y la falta de fronteras [*boundlessness*] ignora las limitaciones materiales del planeta, produciendo una crisis ecológica que es cada vez más un elemento de la realidad inmediata y menos una amenaza situada en el futuro. Para enfrentar ambas crisis, y también evitar las derivas regresivas que ellas albergan (el antisemitismo, los populismos de derecha), Postone nos acerca la perspectiva de un “futuro más allá del valor” (2017: 53). Este futuro *no implicaría avanzar ni detenerse* en una linealidad cronológica preestablecida, sino construir un imaginario de *futuro alternativo* al de las temporalidades capitalistas. Para Postone, el tiempo es históricamente determinado, por lo que *también lo es el futuro*: existen *potenciales de futuro* cualitativamente distintos en conflicto en la sociedad. El presente se abre entonces como un haz de posibilidades antagónicas cristalizadas aguardando su realización posible.

En el corazón del proyecto emancipatorio de Postone está la *contradicción entre riqueza y valor*. Esta contradicción da al capitalismo su dinámica semoviente característica, al tiempo que fundamenta la posibilidad de la teoría crítica. La presión combinada de la competencia y la resistencia obrera fuerzan a las capitalistas a incorporar periódicamente tecnología que incrementa la productividad del trabajo, dando a quienes la aplican ganancias extraordinarias transitorias. Con todo, una vez generalizados socialmente los avances tecnológicos, la nueva productividad no redundaba en un mayor valor total producido, restituyéndose la hora de trabajo abstracto como medida social del valor. Así, la tendencia de largo plazo del capitalismo es a la producción de más riqueza material y, en proporción, menos valor. En términos categoriales, el capitalismo despliega la contradicción en movimiento conforme la cual se basa en el trabajo creador de valor, pero tiende a expulsarlo de la producción, que se torna más y más dependiente del saber técnico y científico que del trabajo directo. Esta dinámica vuelve al capitalismo asintóticamente inadecuado con respecto a sus presupuestos sociales, lo que anuncia la *posibilidad* (no la necesidad) de su superación histórica sobre la base de su dinámica immanente.

Ahora bien, ¿es la riqueza una categoría histórica o transhistórica? ¿Se refiere al mero cúmulo de bienes producidos, o tiene implicancias sociales cualitativas significativas? En desarrollo del trabajo voy a intentar un *análisis categorial de la riqueza material*, tratando de desentrañar sus dimensiones sociales cualitativas, que la vuelven algo más que el mero cúmulo de bienes. La riqueza material como concepto emancipatorio supone el despliegue *universal y multifacético* de las capacidades y necesidades sociales a partir de un proceso de hibridación de las formas de producción que es creado de manera alienada por el capital, pero que puede ser reapropiado bajo aspiraciones emancipatorias. En las formas de constitución de la riqueza material se expresan *modos de lo universal* en conflicto, anunciándose una universalidad social posible de carácter postcapitalista. En el andamiaje técnico de la sociedad capitalista se debaten, entonces, la adecuación de la producción material a la lógica del capital, de un lado, y un proyecto emancipatorio basado en la universalidad y la multilateralidad sociales con un momento tecnológico, del otro.

Los debates en torno a Postone, por su parte, pueden ordenarse en lo fundamental en torno a tres ejes. Primero, la mayor parte de sus críticos discute la concepción del capital como sujeto autonomizado (Bonefeld, 2004; McNally, 2004; Albritton, 2004; Stoeltzer, 2010; García Vela, 2011, Fuentes Maguiña, 2011). Sin agotar las diferencias y matices entre ellos, estos lectores de Postone se muestran descontentos con la falta de una perspectiva más clara para vincular agencia y estructura en su reconstrucción categorial del capital. La tesis de que el capital es el sujeto de la sociedad moderna, con su dinámica automática y recursiva, bloquea para estos autores toda posibilidad de acción efectiva. Para un segundo grupo de críticos, no queda del todo clara la relación entre lógica del capital e historia (Jay, 1994; 2020; Miller, 2004; Fracchia, 2004). Esta crítica apunta a la vez en varios sentidos: discute en qué medida la “dominación abstracta” es totalmente específica del capitalismo y objeta que la categoría de especificidad histórica no es autónoma (supone algo no específico con lo que contrastarse).

En tercer lugar, un conjunto de lectores ha interrogado la validez de la lectura categorial desde el punto de vista de las realidades periféricas (Chakrabarty, 2000; Harootunian, 2015; 2017; Liu y Murthy, 2017; Calhoun, 2020). Este grupo de autores ha señalado que algunos presupuestos de Postone (la tendencia universal a la subsunción real, la completa conquista de los pasados subalternos por el capital) serían distorsivos para pensar la complejidad mundial del capitalismo como orden geográficamente diferenciado. Existen, finalmente, algunos estudios que abordan la riqueza en el pensamiento de Postone (Murray, 2020; Lee, 2020), pero ninguno se detiene específicamente en el análisis categorial de la riqueza material y su relación dinámica con el valor. Este artículo tiene, entonces, importancia para la interpretación del pensamiento de Postone, en cuanto aporta una clarificación sobre el estatus categorial de la riqueza material. Este análisis categorial, sostendré, pone de relieve toda la densidad técnica, material y social del proyecto emancipatorio implicado en la crítica inmanente del capital.

LA CONTRADICCIÓN ENTRE RIQUEZA Y VALOR

En este apartado intentaré reponer la contradicción entre riqueza y valor en la interpretación categorial de Postone. Según esta lectura, la crítica del capitalismo se basa en un análisis de la mercancía, el valor, el trabajo y el capital en cuanto categorías estructurantes de las formas de interdependencia social en el capitalismo. Este análisis (válido sólo para la sociedad capitalista) explicita la *lógica interna* de las relaciones sociales y su relación con la práctica cotidiana de las personas. Para Postone el capitalismo es una forma social que configura una totalidad, gobernada por un principio mediador abstracto (el trabajo), y que posee una dinámica histórica automática (independiente de la voluntad de las personas) pero contradictoria (sometida a inadecuaciones sistemáticas e inevitables en su propio marco). La contradicción fundamental

de esa dinámica automática/antagónica se da entre la creación de riqueza material y la producción de valor, basada en el carácter dual del trabajo. El capitalismo produce cada vez más riqueza material y proporcionalmente cada vez menos valor. Esto lo vuelve crecientemente contradictorio, lo que anuncia la *posibilidad* (no la necesidad) de su disolución a favor de formas históricas emancipadas de un principio social mediador automático y alienado.

A diferencia del marxismo tradicional, Postone no asume el punto de vista del trabajo, que es en cambio el *objeto* de la crítica categorial. El trabajo capitalista tiene una forma histórica específica: es a la vez trabajo concreto y trabajo abstracto. La forma histórica del trabajo en el capitalismo lo vuelve el elemento mediador de la totalidad social. El capitalismo se caracteriza, para Postone, porque “las relaciones sociales que son constituidas por la práctica adquieren una forma cuasi-independiente” (Postone, 1993: 80). Esas estructuras cuasi independientes que estructuran la sociedad del capital se fundan en el trabajo que produce valor: “el trabajo alienado, entonces, constituye una estructura social de dominación abstracta” (Postone, 1993: 160).

La mediación social por el trabajo no es estática, sino que tiene dinamismo temporal. El capital posee una dialéctica de transformación y restitución del tiempo de trabajo con dimensiones abstractas y concretas. Por un lado, incrementa constantemente la productividad. La “hora de trabajo social” se vuelve cada vez más “densa” en términos de la cantidad de mercancías producidas. A la vez, esas transformaciones no llevan a incrementos permanentes en el valor total creado. El valor, al fin y al cabo, depende del tiempo de trabajo empleado y no de su productividad: “aunque un incremento en la productividad genera más *riqueza material*, el nuevo nivel de productividad, una vez generalizado, produce la misma cantidad de *valor* por unidad de tiempo” (Postone, 1993: 288, cursivas originales). La dinámica del capital acrecienta la productividad del trabajo, pero no la creación de valor, haciendo que el volumen total de bienes producidos aumente continuamente, sin verse acompañado de un incremento del valor total creado.

Esta tendencia fundamenta la *dinámica inmanente* del capital en virtud de la cual “la productividad incrementada (que Marx considera como un atributo de la dimensión de valor de uso del trabajo) incrementa el número de productos y, por lo tanto, la cantidad de riqueza material, no cambia la magnitud de valor total cedida dentro de una unidad de tiempo dada” (Postone, 1993: 287). Se incrementa continuamente la riqueza material, pero la hora de trabajo es repuesta cada vez como medida del valor.

El capitalismo porta por dos temporalidades, una abstracta, homogénea y formal (dada por el trabajo como medida del valor), otra histórica de tipo incremental (dada por la densidad creciente de la hora de trabajo). Esto explica la combinación única de *transformaciones constantes y continuidad estática* que caracteriza a esta sociedad, donde la producción y el consumo son periódicamente revolucionados, pero la dinámica ciega y compulsiva de la producción para el valor parece reponerse constantemente como necesidad social inmodificable. La sociedad capitalista es formalmente estática en medio de todo su dinamismo material, oscilando entre la transformación periódica de los procesos productivos y la calle de dirección única del valor abstracto.

La dialéctica de transformación y restitución de la hora de trabajo, ineluctable conforme el funcionamiento social del valor en movimiento, vuelve a la forma social capitalista tendencialmente anacrónica con respecto a sí misma. El trabajo directo se torna cada vez menos relevante en la producción. En cambio, los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica adquieren primacía. El capitalismo “no sólo eleva enormemente la productividad del trabajo, sino que lo hace hasta el punto de tornar la producción de riqueza material en esencialmente independiente del gasto inmediato de tiempo de trabajo humano” (Postone, 1993: 339). La generación de riqueza y la de valor entran en contradicción. La producción capitalista, “como proceso de creación de riqueza material, deja de depender necesariamente del trabajo humano directo; empero, como proceso de valorización, permanece necesariamente basada en tal trabajo” (Postone, 1993: 342). Esta

contradicción creciente da al capitalismo su dinámica histórica característica, en cuyo marco el desarrollo del capital entra en una discrepancia creciente con sus propias bases sociales y técnicas.

Varios críticos de Postone ven en su reconstrucción del capital como sujeto de la totalidad social una homogeneizante clausura de la acción, que suprimiría la contingencia y el dinamismo. Por ejemplo, Liu y Murthy sostienen que “Postone ha producido una noche marxista donde todas las vacas son capitalistas”, lo que “no permite la diferencia” (2020: 3). Ciertamente (como admiten los propios Liu y Murthy), el argumento postoniano funciona a un alto nivel de abstracción, desentrañando el núcleo lógico de la acumulación capitalista. Sin descartar que existan dificultades en su reconstrucción de ese núcleo lógico del capitalismo, es importante poner de relieve las contradicciones dinámicas y los procesos por los que el capital (con todas sus categorías mediadoras) se socava a sí mismo en el modelo categorial. Postone, en cierta forma, reconstruye modélicamente una dinámica autonomizada del capital (donde éste gobierna todos sus momentos sin encontrarse con algo exterior), para mostrar que esa dinámica genera contradicciones, crea potencialidades trascendentes y tiende a la crisis conforme su propio proceso interno. No busca los fundamentos de la teoría crítica (y la acción emancipatoria) en elementos putativamente exteriores al capital, sino en su dinamismo inmanente, que genera una discrepancia creciente entre sus presupuestos y resultados sistémicos. En el centro de esa discrepancia está la contradicción entre riqueza y valor. Si el trabajo es el fundamento tanto del valor como de la forma de mediación social en el capitalismo, la dinámica temporal desplegada por esta sociedad tiende a reducir la necesidad de trabajo e incrementar la masa de riqueza con independencia del valor producido. La contradicción entre riqueza material y valor, entonces, hace posible una crítica *inmanente* del capital, que no se ampara en exteriores no subsumidos a su lógica sino en las inconsistencias de esa lógica misma.

CRÍTICA DEL TRABAJO CONCRETO CAPITALISTA

En este apartado analizaré cómo, para Postone, la crítica del trabajo en el capitalismo alcanza también a las formas materiales de producción. Postone está lejos de afirmar las virtudes del “trabajo concreto” contra el abstracto y no pretende cuestionar el capitalismo desde el punto de vista de la producción industrial moderna. La contradicción entre riqueza y valor, desarrollada en el apartado anterior, no es una nueva edición de las críticas de la abstracción desde el punto de vista de la “sana” producción material. Por el contrario, para Postone la gran industria y su maquinismo son *formas de existencia material* adecuadas a la mediación social capitalista, lo que lo separa de las visiones teleológicas del progreso y de la supuesta neutralidad de la técnica que lleva a afirmar acríticamente a la producción industrial y al trabajo proletario modernos.

El marxismo ortodoxo ha sido cuestionado muchas veces como un “gran relato” (Lyotard, 1979), propio de una modernidad superada, basado en una filosofía de la historia teleológica y una visión discutible del progreso. En términos de Benjamin (2009), la asociación ingenua entre progreso técnico y progreso social llevó a corrientes marxistas a creer que nadaban con la corriente de la historia, adoptando una postura ingenua sobre el carácter progresivo de la tecnología moderna. Hoy, pasados varios sucesos catastróficos mediados tecnológicamente del siglo XX, y ante la evidencia de la crisis ecológica, reconstruir el legado de Marx como una filosofía de la historia basada en el desarrollo tecnológico como motor dinámico fundamental parece poco adecuado.

La crítica categorial de Postone discute el rol mediador del trabajo capitalista, divido en concreto y abstracto. Esto no significa que el trabajo concreto, con sus ensambles técnicos, permanezca como una categoría neutral. Cualquier sociedad presupone algún tipo de trabajo concreto como mediación entre los seres humanos y la naturaleza. “Alguna forma de trabajo concreto, como quiera que sea determinada, es necesaria para mediar las interac-

ciones materiales de los humanos y la naturaleza” (Postone, 1993: 380). El trabajo concreto es una *necesidad transhistórica* presente en toda sociedad. Sin embargo, *la forma concreta de trabajo en el capitalismo no es neutral ni refleja simplemente necesidades transhistóricas ligadas a la mediación entre sociedad y naturaleza*. Postone formula una *crítica de la producción industrial moderna* (1993: 7) que alcanza también al tipo de trabajo en esta sociedad. La crítica de la producción trata de evitar *tanto* el optimismo tecnológico ingenuo como el rechazo en bloque de la tecnología moderna. “El análisis de Marx conlleva una noción de la superación del capitalismo que no implica afirmar acríticamente la producción industrial como la condición del progreso humano, ni rechazar románticamente el progreso tecnológico per se” (Postone, 1993: 36). No se trataría, de nuevo, de propulsar una dinámica de progreso ya establecida (si existe un “sentido de la historia”, viene dado por la lógica del capital), pero tampoco de construir una crítica desde el punto de vista del pasado precapitalista.

Puede decirse que el capital, que asume el carácter de sujeto de la dinámica social en cuanto *valor que se valoriza*, se encarna en el mundo material con el maquinismo industrial moderno. Entonces el análisis pasa de la totalidad abstracta (la forma de mediación social basada en el trabajo, que tiene al capital como sujeto) a la totalidad *sustantiva*, que es a la vez formal y material o se plasma en el ámbito de la producción como tal. “La categoría de capital se refiere a un peculiar tipo de relación social, a una forma social dinámica, totalista y contradictoria que es constituida por el trabajo” (Postone, 1993: 349). Esta dinámica se caracteriza por su carácter recursivo y automatizado, enajenado a los sujetos particulares y que se mueve a sí misma en forma independiente. Sin embargo, tampoco puede comprenderse al capital en términos exclusivos de valor abstracto: “la dimensión de valor de uso en el capitalismo es constituida históricamente como un atributo del capital” (Postone, 1993: 349). Siguiendo de cerca a Marx en *El capital* y los *Grundrisse*, Postone analiza la gran industria como la instancia en que la producción capitalista *llega a sí misma*, es decir,

se vuelve *materialmente adecuada* a la lógica del capital. Marx “estudia este modo de producción como la materialización adecuada del proceso de valorización” (Postone, 1993: 336).

En la gran industria, la fábrica, y el sistema automático de maquinaria, el capital se convierte en *sujeto de la producción material*. “[Marx] se refiere a la fábrica como un autómeta mecánico que es un sujeto, compuesto por varios órganos conscientes (los trabajadores) y órganos inconscientes (los medios de producción), todos los cuales están subordinados a su fuerza motriz central” (Postone, 1993: 345). Al asumir el carácter de sujeto de la producción material, el capital se plasma en la densa trama industrial moderna y subsumo al trabajo concreto.

Postone estudia el carácter social e histórico de las formas concretas de trabajo y de la tecnología asociada a ellas. Rompe con las visiones que presuponen la neutralidad de la base tecnológica de la sociedad capitalista: el modo de producción industrial moderno es *materialmente adecuado a la lógica del capital como forma de dominación social*. Sin embargo, también evita cualquier reduccionismo sobre el carácter de dominación de esas tecnologías. Las contradicciones dinámicas de la sociedad capitalista, que hacen posible pensar un más allá de su lógica de dominación, se generan en la interacción entre la esfera de la producción y la forma social. La producción material no es una base técnica neutra con la que pueda construirse el postcapitalismo, pero porta las *potencialidades* para una sociedad más allá del capital. Ni neutrales, ni únicamente subyugadas por una lógica de dominación, la producción material, el trabajo concreto y la base tecnológica del capitalismo aparecen (al igual que la propia forma social) como contradictorias: constituidas bajo la égida del capital, adecuadas a su lógica, también encierran potencialidades emancipatorias capaces de trascenderlo. La dominación por el trabajo creador de valor y su posible final se debaten entonces en la propia materialidad de la producción, en lo que puede caracterizarse como una *historicidad disputable que es portada por las cosas mismas en su factura material*.

ANÁLISIS CATEGORIAL DE LA RIQUEZA MATERIAL

En los apartados anteriores traté de reconstruir las bases de la crítica estrictamente inmanente de Postone y despejar una lectura en términos de neutralidad de la técnica o teleología histórica tecnológica. Formularé ahora una inquietud crítica. ¿Es la “riqueza material” el mero cúmulo de bienes producidos, o posee también forma social? Postone remarca que su reconstrucción categorial es históricamente autorreflexiva, de modo que no parte de postulados transhistóricos sino de la relación social capitalista y su dinámica inmanente. Sin embargo, por momentos parece concebir la riqueza material como simple acumulación de objetos, que representan proporciones cada vez menores de valor. Pero puede desplegarse, a partir de sus propias tesis, una comprensión históricamente determinada de la categoría de riqueza material, que nos prevenga de caer en una concepción ahistórica de la riqueza como mera suma de bienes consumibles en todo tiempo y lugar. La caracterización de Postone del industrialismo como una forma alienada de la creación de riqueza, adecuada al capital, da las bases para esa comprensión, pero es incompleta. Postone señala que el capitalismo, aunque crea las posibilidades para una existencia liberada del valor, no las materializa. Es preciso reconstruir el análisis de las potencialidades emancipatorias en el plano de la riqueza material.

La teoría crítica de la sociedad debe permanecer adecuada a su objeto. No parte de una normatividad formal sino de un “‘deber ser’ [ought] que emerge como posibilidad histórica inmanente al ‘es’ ” (Postone, 1993: 89). El despliegue de la riqueza material podría poner de manifiesto las posibilidades emancipatorias contenidas, pero bloqueadas, en la sociedad capitalista. La riqueza material no implica meramente incremento del cúmulo de bienes creados, sino que apunta a una mutación en la forma en que éstos son producidos. La tendencia social global se mueve hacia el incremento del capital constante por sobre el variable, junto con la creciente importancia de las innovaciones técnicas y el aprovechamiento del

conocimiento socialmente generado en la producción. Este conocimiento es “socialmente generado” porque no es privativo de una tradición o cultura determinadas, sino que tiende a generalizarse, si bien con desigualdades, a todo el globo y a las diferentes unidades productivas. El aprovechamiento social de la ciencia y la técnica permitiría minimizar el trabajo unilateral o tortuoso y difundir la producción fundada en las capacidades gestadas socialmente por el conocimiento humano universal.

Marx veía la negación del núcleo estructural del capitalismo en términos de apropiación por parte de la gente de los poderes y conocimientos que habían sido históricamente constituidos de manera alienada [...]. Esto permitiría al “mero trabajador” convertirse en “individuo social” (Postone, 1993: 31-32).

El concepto de *individuo social*, tomado de los cuadernos *Grundrisse* de Marx, se refiere un individuo constituido históricamente, cuyas capacidades y necesidades fueron gestadas por el conocimiento aplicado a la producción. La propia tecnificación capitalista del proceso productivo implica que el conocimiento social pasa a ser, cada vez más, el factor determinante de la producción de riqueza, en detrimento del trabajo humano directo. Esto trastoca radicalmente la producción y el consumo, en cuanto las personas desarrollan nuevas necesidades y capacidades surgidas del proceso de intercambio universal y de la transformación tecnológica de sus entornos, sus formas de trabajar, esparcirse y alimentarse e incluso sus propios cuerpos.

El capital desarrolla también una dinámica con respecto a la riqueza material: al someterla a la universalidad abstracta del trabajo creador de valor, multiplica y diversifica sus formas concretas. La indiferencia del valor ante lo particular, ante las manifestaciones de riqueza peculiares, implica que éste puede apropiarse de cada vez más productos, necesidades y ámbitos de la vida humana. El valor, por su complejidad abstracta, admite una diversidad radi-

cal de instanciaciones concretas, o produce una riqueza social no sólo en constante crecimiento cuantitativo, sino también en constante diversificación cualitativa. La diversificación y especificación cualitativa de las necesidades humanas (y de las formas de riqueza concomitantes) fue prevista tempranamente por Hegel en la *Filosofía del derecho*. En la sociedad civil las necesidades del particular llegan a ser moldeadas por un movimiento universalizante. Ese movimiento desarrolla las capacidades multifacéticas de las personas, que rompen con toda atadura a una inmediatez rígida. Sobre la base de la sociedad civil desplegada, el ser humano “revela su universalidad, en primer lugar por la *multiplicación* de las necesidades y los medios para su satisfacción, y luego por la *descomposición* y *diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares” (Hegel, 2010: 189, cursivas originales). En el capitalismo, las personas pasan a tener necesidades y capacidades nuevas, complejas y ricas, pero a la vez generadas socialmente en un proceso de intercambio universal (luego, necesidades que no son meramente particulares sino que dependen de la interacción social general). Este proceso de universalización y pluralización sociales, que se da de forma alienada bajo la égida del capital, anuncia sus potencialidades emancipatorias capaces de trascenderlo.

La universalidad concreta anunciada en la riqueza material está a la base de la teoría del individuo social. El capitalismo, dentro de una dinámica de dominación, pone la *universalidad real* del individuo. Para este sujeto social, sus necesidades y capacidades, su consumo y sus fuerzas productivas, son producto de un proceso de intercambio general que tiende a abolir todas las formas unilaterales y determinadas de reproducción de la existencia colectiva y movilizar todas las maneras tradicionales de tratar con el valor de uso. En el capitalismo, las personas desarrollan una vinculación a la vez más plural y más universal con el valor de uso. Más plural, en cuanto los métodos heredados de producción y los objetos de consumo aparecen como *contingentes*: como instancias de vínculo con la producción material que *podrían ser cada vez de otra manera*. El capitalismo rompe viejas ataduras en el plano del valor de uso,

precisamente porque su medida de existencia es el valor formal y abstracto. Bajo su égida categorial, la relación de las personas con el valor de uso se torna más universal en cuanto los métodos de producción (y con ellos las necesidades de consumo) tienden a generalizarse al nivel del globo y pluralizarse a nivel local. Cada innovación productiva tiende a ser universalizada por las necesidades de la competencia y el intercambio, produciendo una base tecnológica social difundida (desigualmente) al mundo. El proceso del capital sobre la producción material, entonces, genera a la vez una mayor universalidad y una mayor pluralidad de necesidades y capacidades de las personas.

Evidentemente, toda la mutación de la producción moderna es *conducida en forma alienada*, en cuanto no depende de decisiones conscientes o democráticas sino que es gobernado por la lógica del capital, con su dinámica ciega dada por la compulsión a acumular. Sin embargo, el proceso de generalización y pluralización de la relación con el valor de uso es *susceptible de apropiación por las personas* en la perspectiva de una sociedad más allá del capitalismo. Este más allá supone un tipo de universalidad no contrapuesto a lo particular, que en cambio *produce a la vez universalización y particularización, generalización y diferenciación*. Para completar el análisis categorial de la riqueza material, es preciso pasar a estudiar la categoría de *individuo social*.

EL INDIVIDUO SOCIAL COMO IDEAL EMANCIPADOR

La idea de individuo social, según lo anterior, apunta a la apropiación colectiva y democrática del conocimiento social y las nuevas técnicas productivas. Sobre esa base, las capacidades productivas de las personas pasarían a ser *directamente universales*, en cuanto determinadas por formas de conocimiento plasmadas en un proceso de intercambio global. Esto abre la posibilidad de un individuo cuyas posibilidades de existencia no están atadas a sus facultades particu-

lares (tampoco a las de su cultura heredada) sino que fueron creadas por un proceso global y universal de intercambio e interacción.

La idea de individuo social como aspiración emancipatoria supone una *producción no dirigida al valor, sino a la satisfacción de las necesidades humanas como objetivo económico directo*. Esto implica también una nueva forma de interdependencia, donde las personas pudieran apropiarse de los resultados sociales y técnicos del capitalismo, hacia “la superación de las formas de dominación abiertamente sociales, personales, así como las estructuras de dominación abstracta” (Postone, 1993: 127). La contradicción entre riqueza y valor remite a la posibilidad de *superar el trabajo creador de valor como núcleo de la mediación social moderna, rompiendo las constricciones estructurales cuasi-objetivas y anónimas que éste impone*. Esta transformación, sin embargo, no puede significar una vuelta a las formas de dominación precapitalistas, basadas en relaciones sociales “abiertas” de dominación entre individuos o grupos. Tampoco a las formas de producción para el consumo directo, generalmente de escala local y con menor componente tecnológico, propias de la mayoría de las formas precapitalistas. Se trata en cambio de que las personas puedan apropiarse colectiva y democráticamente de las posibilidades técnicas y sociales gestadas por el capitalismo, en el horizonte de una producción de riqueza material basada en los poderes “socialmente generales” de la ciencia y la técnica. Una mutación social de este orden supondría también una *modificación material de la forma de producción*, donde las capacidades técnicas desarrolladas en forma alienada por el capitalismo, fueran apropiadas y re-organizadas para la reducción del tiempo de trabajo y el alivio o la minimización de las tareas repetitivas y unilaterales.

Según Postone, el desarrollo de la maquinaria y la gran industria, *que en su forma actual empobrece y fragmenta el trabajo, sin embargo, hace técnicamente posible un modo de producción donde la creación de riqueza material dependa lo menos posible del gasto de trabajo humano directo*. En ese contexto, la producción maquinizada sería reapropiable en un esquema de ahorro de tiempo de trabajo. “Marx

vio la negación del núcleo estructural del capitalismo como permitiendo la apropiación por parte de las personas de los poderes y el conocimiento que han sido constituidos en forma alienada” (Postone, 1993: 31). El capitalismo, como formación social basada en la mediación fetichizada y cuasi-objetiva del trabajo, genera potencialidades históricas cuya realización lo trascendería como tal. Realizar esas potencialidades no supone restituir una cualidad humana preexistente, sino habilitar la apropiación colectiva de posibilidades creadas civilizatorias transformadoras puestas por el capital.

MODOS DE LA UNIVERSALIDAD

A continuación voy a precisar los *modos de universalidad social* que se confrontan en la modernidad del capital. Aquí se encierra toda la densidad teórica del proyecto emancipatorio que Postone reconstruye en Marx, y que termina de dar toda su densidad cualitativa a las categorías de riqueza material e individuo social. Hay una tensión entre la universalidad abstracta del valor y el trabajo, por un lado, y un tipo de universalidad concreto que se genera larvariamente en las maneras de tratar con el valor de uso en el capitalismo. Si la materialidad de la forma de producción encarna dimensiones sociales cualitativas, en la propia esfera del valor de uso, en la producción y el consumo, encontramos también las tensiones que atraviesan a la sociedad de conjunto, donde se anuncian posibilidades emancipatorias que son puestas por el capital, pero cuya realización podría trascenderlo. No se trata de oponer el trabajo abstracto al trabajo concreto, lo que conduciría a reeditar las formas fetichistas de crítica que Postone asocia al antisemitismo (1980), sino de contrastar dos *maneras de articular lo universal y lo particular*, una que se enmarca en el movimiento de las formas sociales fetichistas en el capitalismo, otra potencialmente emancipatoria.

Postone relaciona los universales constituidos en la ilustración con las formas sociales-abstractas estructuradas por el trabajo creador de valor. “Marx describe la difusión y generalización de las relaciones capitalistas como un proceso que se abstrae de las especificidades concretas de varios trabajos y, al mismo tiempo, las reduce a su denominador común como trabajo abstracto” (Postone, 1993: 162-163). Este proceso de universalización por abstracción de las formas de trabajo está a la base de la igualdad moderna, constituyendo “la precondition sociohistórica para la emergencia de una noción de igualdad humana” (Postone, 1993: 163).

La igualdad constituida sobre la base del trabajo y la mercancía, en la que se incluye al menos parcialmente el ideario igualitarista de la ilustración, tiene una naturaleza dual. “Por un lado, es universal: establece una comunalidad entre la gente. Pero lo hace en una forma abstraída de la especificidad cualitativa de los individuos o grupos particulares. Surge una oposición entre lo universal y lo particular que está basada en un proceso histórico de alienación” (Postone, 1993: 163). La modernidad del capital constituye una *forma de universalidad* contradictoria: contrapuesta a lo particular, vuelta sobre sus propias leyes abstractas, autonomizada de las personas y aparentemente inmodificable por ellas. En este marco alienado, sin embargo, fueron posibles luchas emancipatorias contra los privilegios particulares de diversos tipos (feudales, etc.), al tiempo que se generaron “consecuencias ambiguas” en muchos planos sociales.

Martin Jay (2020) ha intentado una defensa crítica de algunas formas de abstracción (por ejemplo, los derechos humanos) que “pueden ser llamadas benignas” (Jay, 2020: 7). Como dice el propio Jay, probablemente Postone compartiría este punto. La universalidad ligada a la dominación capitalista abstracta es *ambivalente*: “esta forma de universalidad ha tenido consecuencias sociales y políticas positivas y, sin embargo, en su oposición a toda particularidad ha sido también un aspecto de la dominación abstracta” (Postone, 1993: 367).

La crítica marxiana reconstruida por Postone no busca simplemente “desenmascarar” la universalidad constituida por el capital como falsa, por ejemplo, como la fachada de la dominación de clase

de la burguesía. Este punto es estrictamente análogo al de la producción material del capital, que Postone no abraza ni impugna en bloque. Es preciso *no afirmar ni rechazar unilateralmente el tipo de universalidad producido bajo la égida del capital*. La crítica “no apunta ni a la realización de la universalidad abstracta homogénea de la formación actual, ni a la abolición de la universalidad. En cambio, elucida la oposición de universalismo abstracto y especificidad particularista como fundada socialmente” (Postone, 1993: 164). Con esta elucidación se prefigura un universalismo emancipatorio que no esté ya abstraído de la especificidad concreta, un universalismo de la diferencia.

En este análisis tanto de la universalidad como del proceso de producción, entonces, la crítica marxiana evita hipostatar la forma existente y postularla como el *sine qua non* de una sociedad futura, mientras que también evita la noción de que lo que fue constituido en el capitalismo sería completamente abolido en el socialismo [...]. La crítica marxiana difiere tanto de las críticas del capitalismo racionalistas abstractas como de las románticas (Postone, 1993: 164).

Finalmente, en este tipo de universalidad concreta o universalidad de la diferencia que Postone ve en germen en el valor de uso aparece también en formas “subjetivas” en los movimientos sociales, que actualizan “cambiantes formas de pensamiento y sensibilidades” de carácter oposicional (Postone, 1993: 369). Podemos ver estas sensibilidades potencialmente transformadoras en el surgimiento de nuevas actitudes hacia el trabajo y la vida “plena de sentido” a partir de los años ‘60, pero también en la organización de movimientos sociales que intentan reformular el vínculo entre lo universal y lo particular, como el movimiento feminista. Estos movimientos “están tratando de formular una nueva forma de universalismo, más allá de la oposición entre universalidad homogénea y particularidad” (Postone, 1993: 372). Las aspiraciones de algunos nuevos movimientos sociales por reformular la producción y el consumo superando los patrones impuestos por la acumulación

puede vincularse, así, con sus búsquedas por reconstruir un tipo de universalidad social que no sea abstracto-homogéneo y no esté, por ende, en oposición a lo particular y la diferencia. En este ámbito, la reconstrucción categorial de Postone podría servir de marco para articular (a cierto nivel de abstracción) planteos ecologistas y feministas en una perspectiva anticapitalista, por ejemplo.

CONCLUSIÓN: POSTONE, LA MATERIA Y EL FUTURO

Como sostuve más arriba, Postone no es sólo un teórico de la forma social capitalista, sino que también aporta claves significativas para estudiar la materialidad de la producción. La base material de la sociedad capitalista no es políticamente neutral sino que está constituida histórica y socialmente. El trabajo concreto, como se desarrolla en la gran industria, y el tiempo histórico organizado en torno al incremento de la productividad, son formas materiales de la actividad humana en las que se plasma la lógica capitalista. Asimismo, sostuve que las contradicciones dinámicas del capitalismo, que anuncian su disolución *posible*, se articulan también en la esfera de la producción material. La riqueza material no es solamente el conjunto de bienes producidos, sino que encierra dimensiones cualitativas y social-históricas: en ella se plasman nuevas formas de universalidad concreta donde está implicada *la manera como las cosas son producidas*. La riqueza material posee entonces dimensiones sociales cualitativas y normativas que son relevantes para pensar modos de universalidad alternativos a los del valor y el trabajo, prefigurando una sociedad más allá del capital.

La dialéctica de transformación y restitución de la hora de trabajo puede releerse considerando las dimensiones cualitativas de la riqueza material: se trata de un tipo de riqueza producida por las capacidades socialmente generales de la sociedad, incluidas la ciencia y la técnica. No es la mera acumulación de bienes, sino su constitución cualitativa, cargada socialmente, lo que está en

juego. En la riqueza material se plasma el proceso dual del capital sobre el valor de uso, que a la vez lo universaliza y pluraliza. Por un lado, los métodos de producción tienden a generalizarse, derivándose del intercambio a nivel global y del saber científico-técnico. Por el otro, las necesidades y capacidades sociales se multiplican y proliferan cualitativamente. Este proceso dual lleva al surgimiento (en forma alienada, bajo el poder del capital) del individuo social, cuyas necesidades y capacidades son producidas de un modo nuevo, a partir de la interacción global que transforma los métodos de producción.

En la constitución cualitativa de la riqueza social se anuncia, finalmente, un modo de universalidad concreta que es universalista y a la vez hace proliferar las diferencias. Esto prefigura una superación de las formas antagónicas de la universalidad que caracterizan a la ilustración, donde lo general se opone a lo particular como externo, homogéneo e inapelable. El proceso en marcha de universalización pluralizante o generalización diferenciadora abre la posibilidad histórica del *individuo social*, un individuo que podría apropiarse de las capacidades y necesidades multilaterales generadas por el capital. El individuo social se anuncia como un ideal emancipatorio para una sociedad postcapitalista, que podría modular en sentido democrático y consciente las posibilidades históricas, normativas y técnicas generadas por el capital, pero que permanecen bloqueadas bajo su égida como forma social autonoimizada regida compulsiones ciegas.

Finalmente, a lo largo de este trabajo traté de identificar el tipo de *crítica de la modernidad* de Postone. Para nuestro autor es preciso *subvertir* los resultados técnicos y sociales de la modernidad capitalista. Este ideario se opone por igual a los de la modernización racionalista y la reacción romántica como formas simétricas de crítica distorsionada. No se trata de *detener* la marcha de la modernidad enarbolando la nostalgia del pasado. Tampoco de *hacerla avanzar*. En cambio, es posible desaherrojar un potencial trascendente que yace, pero permanece bloqueado, en la sociabilidad material puesta por el capital. Se esconde allí la posibilidad

de una modernidad postcapitalista o, tal vez, de un más allá de la modernidad gestado en las entrañas del capital. En cualquier caso, el genio de Postone parece que radica en habernos legado una idea emancipatoria que no aspire a *completar* la modernidad tal cual existe, ni a *negarla* en nombre de su pasado, sino a *subvertirla*.

BIBLIOGRAFÍA

- Albritton, R. (2004). "Theorizing Capital's Deep Structure and the Transformation of Capitalism". *Historical Materialism*, 12(3). Londres: Brill.
- Benjamin, W. (2013). *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Blumberg, B. y Nogales, P. (2008). "Marx after Marxism An interview with Moishe Postone". *Platypus Review*, enero. <http://platypus1917.org/>
- Bonefeld, W. (2004). "On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy". *Historical Materialism*, 12(3). Londres: Brill.
- Calhoun, C. (2020). "Moishe Postone and the Transcendence of Capitalism". *Critical Historical Studies*, 7(1). Chicago: Universidad de Chicago.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Fracchia, J. (2004). "On Historical Abstractions and the Intersection of Historical Theory and Social Critique". *Historical Materialism*, 12(3). Londres: Brill.
- Fuentes Maguiña, A. (2010). "Contradicción, antagonismo y agencia. Inquietudes alrededor de Postone". *Bajo el volcán*, 9(15). Puebla: BUAP.
- García Vela, A. (2011). "Trabajo concreto y valor de uso. ¿Ontología o especificidad histórica". *Bajo el volcán*, 10(16). Puebla: BUAP.
- Harootunian, H. (2017). "Deprovincializing Marx". En Liu, J. y Murthy, V. (eds.), *East-Asian Marxisms and their Trajectories*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Losada.
- Jay, M. (1993). "Marx after Marxism". *New German Critique*, 60. Ithaca, Cornell University.

- Jay, M. (2020). "The Vicissitudes of Abstraction". *Critical Historical Studies*, 7(1). Chicago: Universidad de Chicago.
- Keucheyan, R. (2013). *Left Hemisphere: Mapping Contemporary Critical Theory*. Nueva York: Verso.
- Liu, J. y Murthy, V. (2017). "Introduction. Marxism, Space, Time and East Asia". En Liu, J. y Murthy, V. (eds.), *East-Asian Marxisms and their Trajectories*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Liotard, J. F. (1976). *La condition posmoderne*. Paris: Éditions du Minuit.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1975). *El Capital*, Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mason, P. (2015). *Postcapitalism. A Guide to our Future*. Londres: Allen Lane.
- Mcnally, D. (2004). "The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle for Meaning". *Historical Materialism*, 12(3). Brill, Londres: Miller.
- Neary, M. (2004). "The Dual Form of Labor in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone". *Historical Materialism*, 12(3). London: Brill.
- Postone, Moishe (1980). "Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to the 'Holocaust' ". *New German Critique*, 1(19), 97-115.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postone, M. (2004). "Critique, state and economy". En Rush, Fred (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Nueva York: Cambridge.
- Postone, M. (2006). "History and Helplessness". *Public Culture* 1(18). Duke: Duke University Press.
- Postone, M. (2009). *History and heteronomy. Critical Essays*. Tokio: UTP.
- Postone, M. (2017). "Marx, Temporality and Modernity". En Liu, J. y Murthy, V. (eds.), *East-Asian Marxisms and their Trajectories*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Stoetzler, M. (2010). "El Marx de Postone. Un teórico de la sociedad moderna, los movimientos sociales de ésta y su aprisionamiento por el trabajo abstracto". *Bajo el volcán*, 9(15). Puebla: BUAP.

MOISHE POSTONE: LA CRÍTICA DE MARX A LA ECONOMÍA POLÍTICA COMO CRÍTICA SOCIAL INMANENTE

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

Elena Louisa Lange
Traducción: Gerardo Iraci

Recibido: 8 de mayo de 2020
Aceptado: 14 de agosto de 2020

RESUMEN

El siguiente artículo desarrolla una descripción general de la reinterpretación fundamental que elabora Moishe Postone de la crítica de Marx en su obra *Tiempo, trabajo y dominación social*. La autora sitúa el trabajo de Postone en la tradición de la Teoría Crítica, sobre todo por su comprensión de la crítica de Marx como crítica inmanente de la sociedad capitalista. El artículo profundiza en los elementos de la crítica de Postone al marxismo tradicional, para desplegar su propuesta crítica respecto de la relación entre trabajo abstracto, carácter fetichista y tiempo abstracto e histórico. La autora concluye señalando la necesidad de complejizar esta última relación, sobre todo ante la falta de claridad respecto del objetivo explicativo de la distinción entre tiempo abstracto e histórico.

Palabras clave: Moishe Postone, crítica social inmanente, marxismo tradicional, trabajo abstracto, fetichismo, tiempo abstracto e histórico

ABSTRACT

The following article develops an overview of Moishe Postone's fundamental reinterpretation of Marx's critique in his work *Time, Labor and Social Domination*. The author places Postone's work in the tradition of Critical Theory, especially through his understanding of Marx's critique

as an immanent critique of capitalist society. The article delves into the elements of Postone's critique of traditional Marxism and then unfolds his critical proposal regarding the relationship between abstract labor, fetishistic character, and abstract and historical time. The author concludes by pointing out the need to make this relationship more complex, especially because of the lack of clarity regarding the explanatory purpose of the distinction between abstract and historical time.

Keywords: Moishe Postone, immanent social critique, traditional Marxism, abstract labor, fetichism, abstract and historical time.

INTRODUCCIÓN: REINTERPRETANDO A MARX

Este ensayo proporcionará una descripción general de la obra clave de Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993) que, según su propia afirmación, presenta una "reinterpretación fundamental" del trabajo maduro de Marx sobre la crítica a la economía, especialmente de las categorías centrales de *El capital*. Al hacerlo, la reinterpretación crítica de Postone se relaciona con los intereses teóricos y se basa en el marco conceptual de la Teoría Crítica. Por tanto, el trabajo de Postone debe situarse dentro de la tradición de la propia Teoría Crítica, incluso si es precisamente la evaluación crítica de Postone de algunas de sus posiciones, desarrollada a partir de su reinterpretación de Marx, lo que lo califica como un Teórico Crítico por derecho propio.

En *Tiempo, trabajo y dominación social* Postone reconsidera el método y el objeto de la crítica de Marx en el contexto del llamado "marxismo tradicional" que hasta ahora ha interpretado las categorías marxistas fundamentales de manera insuficiente o espuria, lo que conduce no sólo a una comprensión truncada del capitalismo como relación social general basada en un modo de producción históricamente específico, sino también a una interpretación cuestionable de las posibilidades de superación. Esencialmente, el libro alinea las posiciones del "marxismo tradicional" con la Teoría

Crítica al argumentar que especialmente Friedrich Pollock y Max Horkheimer dieron paso al “pesimismo” debido a su dependencia del marco de la interpretación del marxismo tradicional de los conceptos centrales de Marx.

Después de dar un breve esbozo sobre la formación del pensamiento de Postone en una breve nota biográfica introductoria, el ensayo discutirá principalmente la mayor contribución de Postone a la investigación internacional de Marx sobre la teoría del valor: *Tiempo, trabajo y dominación social*. El presente artículo se divide en tres partes: en la primera presenta el *método* de Postone como el de la “crítica social inmanente”, aclarando la relación intelectual de Postone con el marxismo hegeliano de la teoría crítica del siglo XX en Alemania y clarificando su utilidad para comprender la propia intervención de Marx. La segunda parte analiza el *objeto* de la crítica de Postone, a saber, los supuestos teóricos del marxismo tradicional. Aquí el énfasis recae en (1) el papel positivo y “trans-histórico” que atribuye a la noción de trabajo como hipótesis general subyacente, (2) su discusión del objeto de la crítica de Marx, el capitalismo, como una forma de sociedad de *clases*, más que una forma de *sociedad*, (3) su énfasis en la noción de mercado, propiedad privada y modos de distribución, como se presenta en el marxismo ricardiano (Paul M. Sweezy, Maurice Dobb), y (4), al basarse en estos supuestos, la comprensión de la Teoría Crítica temprana de la contradicción básica del capitalismo entre las “fuerzas” y las “relaciones” de producción, como se presenta en los trabajos de Friedrich Pollock y Max Horkheimer. La tercera y última parte presentará la propia reconstrucción de Postone de las categorías centrales de Marx con especial énfasis en las nociones de trabajo abstracto, del carácter fetichista de la mercancía y de la diferencia entre tiempo abstracto e histórico y sus “implicaciones socio-epistemológicas”.

Para evitar redundancias, la crítica de Postone a Habermas y el capítulo sobre “La trayectoria de la producción” no se discutirán por separado, sino que se mencionarán en el contexto de los análisis dirigidos a la crítica del marxismo tradicional y el marco reconstructivo de Postone, respectivamente.

LA FORMACIÓN DE UN INTELLECTUAL: MOISHE POSTONE
COMO ESTUDIANTE DE MARX Y LA TEORÍA CRÍTICA

Moishe Postone estudió en la Universidad de Chicago en la década de 1960, donde se involucró con la izquierda política. Aunque nunca se alineó con los movimientos marxistas declarados, como los maoístas y los trotskistas, los profesores (a menudo) emigrados de la Universidad de Chicago ayudaron a moldear su interés por los modos de pensamiento que intentaban lidiar con las dimensiones sociales y culturales, además de lo “puramente económico”. El primer encuentro de Postone con Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, dejó en él una sensación al mismo tiempo que descubrió las obras de la Escuela de Frankfurt. El mayor impacto que recibió Postone en ese momento fue la lectura de los *Grundrisse* (en traducción). También sirvió de base para su propuesta de tesis, que fue aceptada por la Universidad de Frankfurt en Alemania, donde se inscribió como estudiante de doctorado en el semestre de otoño de 1972. En Frankfurt, Postone trabajó en estrecha colaboración con los antiguos asociados y asistentes de Adorno, como Oskar Negt, Alfred Schmidt, pero también Jürgen Ritsert, Gerhard Brandt e Iring Fetcher, aunque su formación intelectual fue distintiva: mientras que la lectura de Postone de los *Grundrisse* y *El capital* estuvo fuertemente informada por su lectura de textos de la tradición de la Teoría Crítica, él a su vez releyó a Adorno y a Horkheimer a través de la lente de su nueva lectura de Marx. En este sentido, el incentivo teórico de Postone estaba en deuda con una especie de “fertilización cruzada” de ambas lecturas. Esto permitió a Postone encaminarse hacia una superación de las antinomias de la Teoría Crítica clásica fundamentalmente diferente de, por ejemplo, el intento de Habermas, en el seminal *Tiempo, trabajo y dominación social*.

Hasta su muerte en 2018, Moişhe Postone fue profesor de Historia Moderna Thomas E. Donnelley, co-director del Centro de Teoría Contemporánea de Chicago y miembro del Comité de Estudios Judíos.

PRIMERA PARTE: LA CRÍTICA SOCIAL INMANENTE COMO MÉTODO

Volviendo a la afirmación de Hegel de que la tarea “más difícil” es unir el juicio y la comprensión en la “presentación” del asunto (Hegel 1986: 11), este ensayo intentará primero dilucidar el método de la “crítica inmanente” influenciado por la Teoría Crítica, especialmente el enfoque de Adorno, que estructura la presentación de Postone en su reconstrucción de la teoría madura de Marx.

En contra de las interpretaciones que limitan el análisis y la crítica de Marx a una teoría de la producción material, la estructura de clases o simplemente un tipo de economía “diferente” (incluida la economía “crítica”), Postone enfatiza en que la teoría de Marx comprende no sólo el objeto de su crítica –la forma específica de producción llamada “capitalista”–, sino también su propio *estándar* de crítica, mediado por categorías y conceptos particulares, como históricamente determinada. Esto permite a este tipo de crítica dar cuenta de sus condiciones de posibilidad dentro de su propio contexto social e histórico. Postone llama a este tipo de método crítico “crítica social inmanente” (1993: 87), y adopta esta visión del método de Marx para su propia crítica de lo que él denomina “marxismo tradicional”. Para Postone es crucial que “la teoría de Marx aprehende la relación entre teoría y sociedad auto-reflexivamente, tratando de analizar su contexto –la sociedad capitalista– de tal manera que se sitúa históricamente y justifica la posibilidad de su propio punto de vista” (1994: 16). Sólo este enfoque puede ser llamado una crítica “inmanente” en la que la dimensión social se relaciona no sólo con el objeto criticado, la sociedad (capitalista), sino también con su sujeto como mediado social e históricamente por el tejido de la misma sociedad que critica. Este punto de vista refleja el teorema de la unidad dialéctica de método y objeto, o el juicio inmanente a su objeto, como a menudo lo invoca Adorno (véase Adorno, 1976: 109, 117-18; Adorno, 1993: 7-9).

El reconocimiento o la demanda de criticar el propio punto de vista inmanente del sujeto abre una perspectiva para una evaluación de la Crítica de la Economía Política de Marx, que hace hincapié en la relación entre sujeto y objeto, positividad y negatividad (afirmación y negación), universalidad y particularidad, esencia y apariencia, contenido y forma, sustancia y función, lo dinámico y lo estático, como parte integral de la crítica categorial de Marx de la economía política. La reevaluación de estos *topoi* metafísicos clásicos dentro del contexto de la crítica categorial de Marx también proporciona un enfoque más fundamental no sólo de la crítica, sino también de cómo la sociedad capitalista puede ser superada de manera eficiente. Aquí, la comprensión de Postone de la estructura subyacente de la sociedad capitalista como una estructura profundamente invertida y cosificada del modo de producción capitalista que, sin embargo, se presenta como una objetividad social rígida, es fundamental. Es sólo con este conjunto de categorías críticas que, en tanto históricamente específicas, también abordan la *Problemstellung* históricamente específica del capital, que pueden desarrollarse adecuadamente las teorías de la reificación y el fetichismo de las relaciones sociales. En otras palabras, es sólo dentro del estándar auto-reflexivo de la crítica social inmanente que el carácter fetichista del valor, de la objetividad y la subjetividad social y de la mediación social se expresan como los fundamentos estructurales de la sociedad capitalista por derecho propio y que su superación se convierte en una posibilidad real. Es porque el énfasis en el problema de la objetividad y la subjetividad sociales informa los supuestos básicos de Postone que declara que las primeras determinaciones conceptuales de *El capital*, el valor, el trabajo abstracto, la mercancía y el capital, en las que ya se expresa el problema de la constitución social subjetiva y objetiva, son las “categorías fundamentales” del análisis de Marx y también de su propia reinterpretación.

El énfasis en la especificidad histórica de las categorías de valor, trabajo (abstracto), capital, etc. de Marx no sólo proporciona una crítica del “naturalismo” inherente tanto a la economía política

clásica como a lo que Postone denomina “marxismo tradicional”, sino que también proporciona la crítica de la idea de que la producción en el capitalismo representa de una u otra manera una interacción de los seres humanos y la naturaleza que constituye un reino fuera del propio capitalismo y, por lo tanto, también el punto de vista de su crítica. También va más allá de una mera crítica de la explotación: “las categorías básicas de la crítica de Marx no sólo delimitan un modo de explotación. También son categorías temporalmente dinámicas que buscan captar la sociedad capitalista moderna como un modo de vida social caracterizado por formas cuasi objetivas de dominación (mercancía, capital) que subyacen a una dinámica histórica intrínseca” (Postone, 2004: 53-4). El énfasis en lo históricamente específico del enfoque crítico inmanente también establece las condiciones para conceptualizar una crítica socialmente válida y holística. Postone llama a este enfoque una “crítica negativa”. Una “crítica negativa”, en la que resuena el concepto de Adorno de “dialéctica negativa”, conforme los presupuestos de la crítica social inmanente como una teoría crítica *holística*, “crítica aquello que está en la base de lo que puede ser” (1993: 64), mientras que una “crítica positiva” “crítica lo que existe sobre la base de lo que también existe” (1993: 64), posición que sostiene la visión marxista tradicional del trabajo como punto de vista de la crítica. Los representantes del punto de vista marxista tradicional, al restar importancia al papel históricamente específico del trabajo como productor de valor, el trabajo abstracto en la constelación socio-histórica llamada “capitalismo” –y subestimando fatalmente así la intervención teórica esencial de Marx sobre el carácter dual de trabajo en el modo de producción capitalista–, no logran captar adecuadamente el objeto de la crítica de Marx, la forma valor y su producción en este tipo de sociedad, y el llamado a su abolición. Al hacer que el modo de producción capitalista basado en el valor y la forma de trabajo históricamente específica que crea valor sean el objeto de su crítica, Marx, en opinión de Postone, “convirtió la naturaleza de la crítica social basada en la teoría del valor trabajo de una perspectiva positiva en una crítica negativa” (1993: 63). Por el contrario, el marxismo tra-

dicional no ve al trabajo abstracto en tanto *sustancia* (o “contenido”) del valor como objeto de crítica, sino que aborda simplemente una *función* (o “forma”) particular del trabajo en la sociedad capitalista y, por lo tanto, permanece atrapado en la crítica positiva *desde el punto de vista del trabajo*, en lugar de una crítica negativa *del trabajo* en el capitalismo. En consecuencia, el marxismo tradicional tiene el carácter de una “crítica redentora” (*rettende Kritik*) (aunque Postone nunca usa este término para caracterizar el marxismo tradicional). En la “crítica positiva/redentora” del marxismo tradicional, por lo tanto, la “esencia” del análisis de Marx se convierte en una entidad del tipo de una “sociedad (verdaderamente) humana” que debería *realizarse*, en lugar del capitalismo que debería *abolirse*. Por lo tanto, lo que subyace al estándar metodológico de la crítica social inmanente es una dialéctica particular: precisamente porque la crítica tradicional apunta a una esencia *externa* (la “autorrealización humana”, la “sociedad verdaderamente humana”), sigue siendo positiva. En contraposición, la posición de la crítica social inmanente de Postone es negativa: llama a la superación de la configuración social e histórica misma dentro de la cual se establece. En esta, el “ ‘poder ser’ realizable es inmanente al ‘es’ y sirve como punto de vista de la crítica” (1993: 88). Debe conceptualizarse como la *negación* de las condiciones existentes.

En este punto, la noción de crítica social inmanente debe revisarse contra su trasfondo teórico en la metafísica o la lógica de Hegel, que Postone identifica como una piedra angular esencial de la posición de Marx (y, en consecuencia, en la suya). Como se indicó anteriormente, el uso enfático de la terminología hegeliana y los temas del idealismo clásico alemán proporcionan a Postone una base sólida para investigar las implicancias epistemológicas de su reinterpretación de las categorías fundamentales de Marx, como mercancía y capital, y las formas de ofuscación que las acompañan. Los conceptos de Hegel como los de idea, del sujeto que se mueve a sí mismo y también de concepto (*der Begriff*) en sí mismo, también ofrecen aquí una rica fuente para la re-conceptualización de *una teoría de la subjetividad como una teoría del capital* que, po-

dría decirse, representa el principal interés de la intervención de Postone a nivel del método.

El supuesto básico de la adaptación de Postone de la teoría de Hegel es que la noción de *Geist* (o Sujeto/Sustancia, o Idea, o *Begriff*) de Hegel encuentra su expresión adecuada en la noción de capital de la crítica de la economía política de Marx. Como el *Geist* de Hegel, el valor se convierte en el “sujeto que se mueve a sí mismo”, que subsume las formas de apariencia de las estructuras sociales bajo su propia lógica, una lógica por sí misma. Está “constituida por formas de práctica objetivante” (1993: 75), una práctica que encuentra su expresión en una determinada realidad social que moldea de acuerdo con su propia estructura interna (por ejemplo, el intercambio de mercancías). “[Marx] investiga la naturaleza de esa realidad social en *El capital* desplegando lógicamente las formas mercancía y dinero a partir de sus categorías de valor de uso, valor y su ‘sustancia’ ” (1993: 75), la forma particular de trabajo en el capitalismo que produce plusvalía, valor, trabajo abstracto. Para esta hipótesis, Postone encuentra pruebas textuales en un pasaje crucial del primer volumen de *El capital*, en el que Marx presenta la transformación del dinero en capital, especialmente en la bien conocida conceptualización de Marx del valor (no, como a menudo se piensa, del capital) como “sujeto automático” (Ver Marx, 1976: 255-6). Sin embargo, ¿cómo puede la adaptación de la teoría de la subjetividad de Hegel ofrecer un terreno para una crítica social que enfatice la mediación mutua de la dimensión objetiva y subjetiva de la práctica expresada en la noción de capital? La respuesta de Postone es que el movimiento de Marx de conceptualizar el *Geist* de Hegel como el sujeto del valor que se mueve a sí mismo implica un cambio del paradigma sujeto-objeto de la epistemología clásica a una teoría social de la conciencia (1993: 77). Con la ayuda de la arquitectura metodológico-teórica global de Hegel de la auto-mediación del sujeto-objeto idéntico –un Sujeto en el verdadero significado de la palabra, despojado e incorporado en su “propia” objetividad–, Postone puede re-conceptualizar las formas de la realidad de las relaciones sociales capitalistas existentes como formas tanto de subjetividad como

de objetividad, que se implican y se excluyen mutuamente. En este sentido, la forma mercancía no es simplemente una realidad social, expresada en una forma más o menos arbitrariamente cosificada, sino que ya *abarca* en tanto realidad social las relaciones sociales de producción fundamentales, es decir, las nociones de valor de uso y valor, de trabajo concreto y abstracto, y sus dimensiones objetivas y subjetivas, fundamentalmente contradictorias aunque mutuamente condicionadas (que se discutirán en la parte 3 con más detalle). Sin embargo, Postone desafía lo que podría parecer una reformulación del análisis clásico del ensayo de Georg Lukács, “La reificación y la conciencia del proletariado”, incluido en su pionera *Historia y conciencia de clase* (1923). De hecho, tanto en lo que respecta a su método como a su ímpetu, la comprensión de Postone de la apropiación por parte de Marx del método de Hegel es bastante diferente de la apropiación en Lukács. En su ensayo, Lukács ha tratado de demostrar la insuficiencia del paradigma epistemológico del dualismo sujeto-objeto asociado a la ciencia “burguesa”. Hegel, en opinión de Lukács, proporciona el antídoto para este tipo de pensamiento “en términos de finitud”, no sólo superando la oposición epistemológica entre sujeto y objeto en el infinito “sujeto-objeto idéntico” del *Geist*, sino ofreciendo los medios conceptuales para apropiarse “materialmente” este sujeto-objeto idéntico en el objeto de la historia y de la emancipación histórica, identificándolo con el proletariado. En consecuencia, el proletariado se convierte en el “sujeto-objeto idéntico” del progreso histórico y su emancipación por vía de la autorrealización o *Selbstbewusstwerdung* equivale a la de la humanidad como tal. Postone sostiene que la comprensión de Hegel por parte de Marx difiere de la interpretación de Lukács en tres aspectos esenciales. En primer lugar, como se indicó anteriormente, el argumento de Lukács se basa en gran medida en una crítica de la sociedad capitalista desde el punto de vista del trabajo, y con ella, en la “glorificación del proletariado” como fuerza emancipadora de la historia, en lugar de plantearlo precisamente como el *objeto* de la crítica de Marx. En consecuencia, la interpretación de Lukács queda confinada a una crítica “positiva” y redentora. En segundo

lugar, Marx “sugiere que un Sujeto histórico en el sentido hegeliano sí existe en el capitalismo, pero no lo identifica con ningún grupo social, como el proletariado, ni con la humanidad” (1993: 75). Si este fuera el caso, el concepto sujeto-objeto idéntico de la historia no reemplazaría a la versión colectiva del sujeto burgués (económico), “constituyéndose a sí mismo y al mundo a través del trabajo” (1993: 78). Más bien, como se indicó antes preliminarmente, este Sujeto histórico es una entidad estrictamente *impersonal*, es decir, el valor o el capital mismo como el nexo social (*Zusammenhang*) fundamental de la sociedad capitalista. Lukács, por tanto, ignora el particular carácter históricamente dinámico de la dominación en la sociedad capitalista en la que incluso la dominación de clase se engloba dentro de la lógica de la relación de capital que obedece necesariamente a la ley de la valorización y, por tanto, del valor (para una crítica de la interpretación de Postone, véase Feenberg, 1996). En tercer lugar, a diferencia de Lukács, Marx percibe las relaciones capitalistas como *necesariamente constitutivas* del sujeto moderno, y no como *extrínsecas* a él. No “ocultan” ni las relaciones sociales “reales” del capitalismo (relaciones de clase) ni una “esencia humana” atribuida a la clase explotada. Por el contrario, no hay un núcleo real para los mecanismos existentes de constitución social que no sean los realizados en la práctica capitalista. Esta crítica también demuestra indirectamente la tergiversación de Lukács de la intervención teórica de Marx como perteneciente al paradigma y al discurso de la crítica de la “ilustración”. Aquí, la humanidad existe en el modo de “extrañamiento” (en lugar de alienación como una forma específica de extrañamiento) respecto de su esencia, la estructura emancipadora universal de la racionalidad. El auto-empoderamiento del intelecto, como se expresa en el “*sapere aude*” de Kant –en términos de Lukács, el *Selbstbewusstwerdung des Proletariats*– serviría como el golpe mortal a la autoridad, personificada en el Rey o en la clase capitalista. Contrariamente a su ímpetu anti-kantiano, la conceptualización de Lukács todavía está incrustada en el modo de crítica de la ilustración. Aunque, sin duda, contrariamente a Kant, el remedio

de Lukács no sería sólo el argumento bien formado y sólido, sino la práctica humana dirigida a la auto-emancipación.

Además, lo que es esencialmente “hegeliano” y hasta cierto punto “no-lukácsiano” en esta adaptación es el énfasis de Postone en la *contradicción* que forma la hipótesis subyacente de la posibilidad de una crítica social inmanente. Para Marx, como para Postone, el tejido de la sociedad capitalista está constituido por una contradicción social fundamental. Por ahora, baste decir que esta contradicción social ya está incorporada en la forma mercancía o la forma valor, la “forma económica celular” de la sociedad burguesa (Marx, 1976: 90) y sus aspectos de valor de uso y valor que “caracteriza su universo social” (1993: 88). Como tal, no sólo es históricamente específico de la sociedad capitalista, sino que la dimensión social específica de la mercancía, su valor, se refiere a la totalidad de las relaciones sociales que se manifiestan en estructuras objetivas al mismo tiempo que están mediadas subjetivamente. Encuentran su realización en las estructuras invertidas del fetichismo que son objetivamente válidas y socialmente construidas en la práctica. La naturaleza de la contradicción de la forma mercancía apunta, por tanto, a la dimensión subjetiva y objetiva de la mediación social que sólo se puede captar desde el punto de vista de la totalidad. Este enfoque metodológico permite a Marx conceptualizar una teoría “de los modos en que los humanos constituyen estructuras de mediación social que, a su vez, constituyen formas de práctica social” (1993: 218). En este sentido, la “identidad especulativa” de Hegel entre sujeto y objeto sirve como soporte para la interpretación de Postone de la noción de valor de Marx y su necesaria realización en los modos de práctica. No hace falta decir que la teoría de Marx excluye el punto de vista idealista de Hegel. Postone, aunque consciente de su diferencia esencial, probablemente no haya dejado suficientemente claro *cómo* la diferencia de Marx con Hegel también debe entenderse en relación con la noción de “verdad”. Para Hegel, el concepto se *revela*. Al principio, a nivel de apariencia, es superficialmente verdadero, mientras que con las distinciones posteriores se vuelve falso, antes de volverse finalmente verdadero “de nuevo”,

pero ahora como la totalidad concreta de todas las determinaciones previas que están superadas en él, en el triple significado de la palabra. Para Marx, sin embargo, comprender las operaciones del sistema capitalista no es en absoluto una cuestión de auto-presentación del concepto. Todo lo contrario: lo que el concepto y los conceptos presentan (*darstellen*), hay que leerlo *contra sí mismos*, como el abismo entre su apariencia y sus presuposiciones incomprendidas, o su esencia. He aquí por qué su crítica de la economía política se presenta como la crítica del mecanismo que tiene lugar en las categorías económicas que en sí mismas *oscurecen cada vez más* el origen de la plusvalía en la explotación del trabajo humano vivo. El carácter fetichista que el valor toma como forma en esta dinámica apunta a una mayor *mistificación* en lugar de una mayor aproximación a la Idea o verdad, como en Hegel. Por lo tanto, para Marx, en un concepto como el capital que devenga interés, “el carácter fetichista del capital y la representación de este fetiche del capital están [...] completos” (Marx, 1981: 516). Para Marx, la verdad de lo que *es* no llegará a aparecer –y precisamente por eso, la presentación de las categorías no sólo pasa de lo simple a lo complejo, como en Hegel, sino *al mismo tiempo del nivel de la esencia al de apariencia*. Ésta es también la razón por la que Marx introduce su teoría del valor trabajo junto con la presentación del carácter dual del trabajo justo al comienzo de su crítica. Dicho esto, si bien Marx y Hegel se oponen fundamentalmente a este respecto, Postone tiene razón al resaltar la deuda de Marx con el enfoque metodológico de la inmanencia crítica de Hegel.

SEGUNDA PARTE: FALACIAS DEL MARXISMO TRADICIONAL

1. La visión transhistórica del trabajo

En el nivel más general, la objeción básica contra lo que Postone denomina la interpretación marxista tradicional es que su crítica del capitalismo es una *desde el punto de vista del trabajo*, en lugar

de ser una *crítica del trabajo* en el capitalismo (ver 1993: 5). Esta última, como se indicó anteriormente, implica una crítica del modo de producción capitalista en su totalidad, mientras que el primero implica una noción transhistórica del trabajo como subyacente al análisis de Marx en *El capital*. Desde este punto de vista, el trabajo existe para proporcionar el metabolismo entre los seres humanos y la naturaleza a lo largo de la historia de la humanidad, de modo que el trabajo se considera en sí mismo una práctica social digna y, en general, se le atribuye características positivas. Postone rechaza este “paradigma productivista” sobre la base de que la crítica de Marx apunta a la especificidad histórica del papel particular del trabajo en la sociedad capitalista, es decir, ser la sustancia del valor cuya producción (de valor) y reproducción es la única razón fundamental de la sociedad capitalista. El énfasis de Postone en la especificidad histórica y sistemática del trabajo productor de valor en el capitalismo le permite reforzar la distinción crucial de Marx entre trabajo concreto, productor de valor de uso, y trabajo abstracto, productor de valor, para mostrar que sólo la última forma de trabajo constituye el tipo de nexo social mediado por la forma valor que es característica del capitalismo. El valor, en consecuencia, como una determinación histórica específica de la sociedad capitalista, expresa “tanto la forma determinada de relaciones sociales como la forma particular de riqueza que caracterizan al capitalismo” (1993: 44). Esta forma particular de riqueza social expresada en valor, argumenta Postone, se opone contradictoriamente a la riqueza expresada en valor de uso, como en la “inmensa colección de mercancías” que la gente puede o no usar para satisfacer sus necesidades. En contraste, la forma de producción orientada al valor, específica del capitalismo, ha sustituido la coherencia significativa de la vida social dirigida a la satisfacción de necesidades (riqueza concreta) por la producción de riqueza abstracta dirigida a la riqueza abstracta misma.

Según Postone, el marxismo tradicional no sólo fusiona lo que Marx llama “crucial para la comprensión de la economía política” (Marx, 1976: 132), a saber, el carácter de la producción

social dirigida al valor de uso con el del valor, sino que subestima la importancia de su crítica. En este sentido, la intervención del influyente economista marxista Paul Sweezy se centra en la noción de *distribución* del valor, en lugar de ofrecer una crítica de su *producción*. Por tanto, permanece en el punto de vista tradicionalista de una noción positiva de trabajo que identifica al mercado como la instancia “auto-reguladora” que demuestra la eficacia de la ley del valor. Por lo tanto, sostiene que los trabajadores aislados “están, de hecho, trabajando unos para otros” (Sweezy, 1969: 27), lo que no sólo asume que el objetivo de este tipo de producción es el valor de uso, sino que el mercado distribuye los bienes de modo que puede mantenerse un “equilibrio general” (Sweezy, 1969: 53). En su crítica, Postone afirma que “La ley del valor, según Sweezy, es un intento de explicar el funcionamiento del mercado auto-regulado, lo que implica que el valor es sólo una categoría de la distribución, una expresión del modo de distribución no consciente, ‘automático’ y mediado por el mercado en el capitalismo” (1993: 45). El principio de la crítica de Sweezy permanece en el nivel de las relaciones de producción no abiertas frente a las abiertas, mientras que el valor y el trabajo que crea valor siguen siendo históricamente inespecíficos y están exceptuados de la crítica de Sweezy. Sin embargo, si el valor fuera sólo una categoría del modo de distribución, “el trabajo que crea esa riqueza no diferiría intrínsecamente del trabajo en formaciones no capitalistas” (1993: 45), incluso si las relaciones de producción estuvieran mediadas de manera “abierta”.

Otra forma de percibir de manera inexacta la teoría del valor de Marx desde el punto de vista del trabajo es la discusión de su carácter social y/o privado. Además de a Sweezy, Postone se refiere específicamente a Vitali Vygodsky y a Ernest Mandel, quienes –a pesar de sus diferencias sobre la centralidad de la propiedad privada en el capitalismo– suponen que el carácter social del trabajo en el capitalismo es “indirecto” y, como tal, sólo se valida a través del mercado (Vygodski, 1973: 54, Mandel, 1971: 98). El objetivo de la teoría del valor de Marx sería mostrar que en

una sociedad no capitalista, como el socialismo, el trabajo privado e individual sería “directamente” social y no necesitaría depender de una validación *ex post* a través de mecanismos de mercado que oscurecen las propiedades directamente productoras de valor del trabajo (Mandel, 1971: 97). Postone sostiene que esta visión del trabajo “indirectamente” social en el capitalismo tergiversa la comprensión de Marx del carácter del trabajo social y privado que, contrariamente a estos puntos de vista, “no especifica una diferencia extrínseca” (1993: 46), sino que se deriva conceptualmente de la diferencia crucial entre trabajo abstracto y concreto. Con la convención terminológica de su temprana crítica de la economía política, donde “valor de cambio” y “valor” todavía se usan como sinónimos, Marx sostiene en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) que “[e]l trabajo que se expresa a sí mismo en el valor de cambio se presupone como el trabajo del individuo aislado. Se vuelve social al asumir la forma de su opuesto inmediato, la forma de generalidad abstracta” (Marx, 1970: 34, citado en 1993: 47). Según Postone, la relación entre trabajo privado y social no puede captarse adecuadamente en la crítica de la mediación (es decir, el mercado) desde el punto de vista de la inmediatez (“trabajo social directo”), que supuestamente realizaría una sociedad socialista. El punto de la comprensión de Marx del carácter del trabajo en el capitalismo es la condicionalidad mutua y la simultaneidad de su carácter privado y social. El trabajo en el capitalismo, dirigido a la producción de plusvalía, es trabajo gastado privadamente (*privat verausgabte Arbeit*), condicionado por el nexo social particular expresado en el valor, que a su vez está condicionado por la existencia del gasto de trabajo privado. Como tal, este tipo de trabajo es directamente social. Más aún, debido a su doble carácter, para Marx “es sólo en el capitalismo que el trabajo también tiene una dimensión directamente social” (1993: 48). La comprensión truncada del significado de “social” en las visiones tradicionales conduce a una interpretación desde el punto de vista del trabajo: “[la caracterización de Marx del trabajo] no se refiere a la diferencia entre la ‘verdad’, la ‘esencia’ transhistórica

del trabajo y su forma de aparición en el capitalismo, sino, más bien, a dos momentos en el capitalismo mismo” (1993: 47). Dado que el valor constituye el nexo social en el capitalismo, el trabajo en el modo de su producción es *directamente social*.

A continuación, se abordarán las intervenciones críticas generales desde el punto de vista del trabajo en algunas de sus formas específicas.

2. El capitalismo como forma de sociedad de clases

En el análisis de Postone, el marxismo tradicional a menudo enfatizó en el significado del capitalismo como una sociedad de clases en la que la clase capitalista dominante vive de la riqueza producida por la explotación de trabajadores o la clase trabajadora. Si bien esto no es incorrecto en sí mismo, Postone lamenta que este punto de vista se aparte del punto de vista de la totalidad que puede proporcionar una crítica social inmanente. Al no comprender al capitalismo como una forma de sociedad sino como una forma de dominación de clase, el marxismo tradicional también pone entre paréntesis lo que es *específico* del capitalismo, y lo distingue fundamentalmente de todas las formas anteriores de formación social: su forma de dominación social abstracta e impersonal por el valor y el capital, la “forma abstracta de riqueza”. La clase burguesa tampoco está exenta de esta forma de dominación (clase que, mientras está atrapada en el fetichismo en su auto-comprensión, debe proteger su vigencia). Esto también tiene consecuencias problemáticas para las proyecciones de una sociedad no capitalista futura (“socialismo”) en la que se superará la dominación y la explotación. En la visión tradicional, no es el trabajo en sí mismo —como trabajo asalariado— el que debe ser abolido, sino su condición de existencia no libre y “encadenada”. En consecuencia, para Postone, la interpretación del capitalismo como sociedad de clases ve la “posibilidad de crítica teórica y práctica [...] en la brecha entre los ideales y la realidad de la sociedad capitalista moderna,

[no] en la naturaleza contradictoria de la forma de mediación social que constituye esa sociedad” (1993: 67) y, por lo tanto, sigue siendo positiva y externa. La crítica tradicional parte

de una estructura de trabajo ya existente y de la clase que la realiza. La emancipación se realiza cuando una estructura de trabajo existente ya no se ve frenada por las relaciones capitalistas y se utiliza para satisfacer intereses particularistas, sino que está sujeta a un control consciente en interés de todos (1993: 66).

La clase obrera o el proletariado, así glorificado, no debería ser abolido, sino simplemente emancipado de su rango social particular como clase oprimida. Por tanto, la “dignidad de la producción” se hipostasia en las sociedades futuras (y pasadas). En este sentido, el marxismo tradicional también se refiere positivamente a la producción industrial como el sitio en el que “el/la trabajador/a” puede ejemplificar su trabajo para “llegar a lo suyo” y desarrollar su potencial. El trabajo es proclamado como el lugar de la auto-realización, no sólo de la clase trabajadora, sino de la humanidad como tal. Este progresismo del marxismo tradicional también adopta acríticamente la visión de que un proceso de reproducción social, incluido el capitalista, debe basarse en el valor de uso. Por lo tanto, esta posición a menudo considera las demandas de una redistribución de la riqueza de arriba hacia abajo, entendida como expresión del valor de uso, como una crítica adecuada del capitalismo. Al mismo tiempo, la relación intrínsecamente *estructural* entre la forma abstracta de riqueza en el valor, la explotación y su especificidad histórica permanece sin tematizar. La crítica positiva y redentora del capitalismo también se refleja en la falsa atribución del marxismo tradicional de una conciencia de “correcta” al proletariado, en oposición a la ideología o “falsa conciencia” de la clase burguesa. La crítica social inmanente, por el contrario, percibe la estructura “invertida” del capital como una relación social, una *totalidad* de la que la clase trabajadora no puede estar exenta:

el carácter fetichista del valor no está reservado exclusivamente a la clase burguesa o los economistas políticos. Por eso el punto de vista del trabajo no es antagonista de las relaciones capitalistas sino uno de sus componentes inherentes. De hecho, “el punto de vista del capital y del trabajo asalariado es el mismo” (Bonefeld, 2004: 113; para una discusión crítica de la visión de Postone, ver también Bonefeld, 2004).

Al respecto, Postone discute una pregunta más pertinente: ¿por qué el trabajo en el capitalismo se percibe como una fuerza transhistórica de auto-realización de la humanidad? Su respuesta es que la forma particular del trabajo en el capitalismo, el trabajo abstracto, irradia dentro y fuera de sí misma su apariencia transhistórica y, por tanto, productora de valor de uso. Este punto será elaborado en la revisión de la propia reconstrucción de Postone de las categorías de Marx en la tercera parte.

1. El mercado, la propiedad privada y los modos de distribución como momentos definitorios: el marxismo ricardiano

Otra crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo es la de una forma específica del marxismo tradicional, a saber, el marxismo ricardiano, representado notablemente en P. Sweezy y Maurice Dobb, que Postone ubica en su énfasis en el mercado, el significado de la noción de propiedad privada y los modos de distribución. La objeción crucial a esta lectura de Marx es que, en sus supuestos básicos, hipostasía las convergencias entre Marx y la economía política clásica, especialmente David Ricardo, en lugar de ver a Marx predominantemente como un *crítico* de Ricardo, su teoría del valor trabajo y su énfasis en distribución (para la crítica detallada de Ricardo, ver Marx, 1973: 557-564; y Marx, 1989: 9-208). Según Postone, los supuestos rasgos comunes de la teoría de Marx y Ricardo incluyen: (a) la crítica normativa de los grupos sociales improductivos (terranientes en Ricardo, capitalistas en el marxismo tradicional), (b) la identificación del trabajo o el “trabajador” con los intereses genera-

les de la sociedad, como se expresa en la teoría transhistórica del valor trabajo de Ricardo (ver Ricardo, 1911: 5), (c) la crítica desde el punto de vista del trabajo como un punto de vista cuasi natural y su evocación de la ontología social, y (d) la crítica moralista en nombre de la justicia, la razón, la universalidad y la naturaleza. También la valoración positiva de la producción industrial es una convergencia entre la visión tradicional de Marx y Ricardo, ejemplificada en el marxismo ricardiano.

Al igual que Sweezy, Dobb ve el valor como una “categoría de mercado”. Indica que “un sistema de producción e intercambio de mercancías puede operar por sí mismo sin regulación colectiva o diseño único” (Dobb, 1940: 37, citado en 1993: 49-50) y se refiere positivamente a la idea clásica de Adam Smith de la “mano invisible” u “oculta”. Sin embargo, para Dobb, la ley del valor de Marx y la idea de los economistas clásicos no deben combinarse: los clásicos “no habían proporcionado una crítica histórica del capitalismo en sí” (Dobb 1940: 55, citado en 1993: 50). Esta se convirtió en la tarea de Marx. Sin embargo, lo que los economistas políticos clásicos, notablemente Smith y Ricardo, supuestamente proporcionaron para el análisis de Marx fue una teoría positiva de la producción que implicaba una crítica normativa de la clase consumidora improductiva: los propietarios de la tierra. La comprensión de Dobb de la crítica social, según Postone, es, por tanto, “una crítica de los grupos sociales improductivos desde el punto de vista de la producción” (1993: 50). Para Dobb, en consecuencia, tanto la teoría del valor trabajo clásica de Smith como la de Ricardo (véase, Smith 1846: 13; y Ricardo, 1911: 5) sirvieron como punto de vista para la propia teoría del valor trabajo de Marx, que él refinó en términos de un arma crítica contra ambas las “clases improductivas”, los propietarios de la tierra y la burguesía. (En cuanto a las diferencias entre Smith y Ricardo, debe mencionarse brevemente que mientras Smith atacaba a los terratenientes “improductivos”, seguía creyendo que la renta constituye una de las tres “fuentes de ingresos”, junto al trabajo y el capital. Ricardo abandonó este punto de vista para cuestionar que “la apropiación de la tierra y la consecuente creación de renta,

ocasionará variaciones en el valor relativo de las mercancías independientemente de la cantidad de trabajo necesario para la producción". Ricardo, 1911: 33 y ss.). Este "refinamiento" de la teoría del valor de Smith y Ricardo se expresó supuestamente en la categoría de plusvalía. Aquí, sostiene Dobb, Marx va más allá de Smith y Ricardo para mostrar que la ganancia no es una función del capital, sino sólo del trabajo, incluyendo a la clase burguesa en su crítica. Esto supuestamente permitió a Marx criticar predominantemente cómo se *distribuyen* los productos del trabajo, sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción.

La dominación social se trata como una función de la determinación de clase que, a su vez, tiene sus raíces en "la propiedad privada de la tierra y el capital". En este marco general, las categorías de valor y plusvalía expresan cómo se distribuye el trabajo y sus productos en una sociedad de clases basada en el mercado (1993: 53).

Entonces, en opinión de Postone, la tergiversación de Dobb de la intervención de Marx es doble: ni Marx ataca a las "clases improductivas" desde el punto de vista de las "productivas", ni ataca las operaciones "no abiertas" del modo de distribución, es decir, el mercado y la existencia de la propiedad privada, desde la perspectiva de una noción ontológica y cuasi natural de "trabajo" que encarna los intereses generales de la sociedad. La diferencia crucial entre la economía política clásica y la crítica de Marx es, más bien, la *crítica del trabajo* específico del modo de producción capitalista. En esta última, el trabajo no es la forma que provee el punto de vista positivo desde el cual atacar la dominación de clase, ni puede ser dotado del digno estatus de una "ontología social". En este punto, la crítica de Postone al marxismo ricardiano podría extenderse a las reinterpretaciones proudhonianas más recientes de la obra de Marx, notablemente las de Karatani K jin, que también enfatizan el lado distributivo o de "consumo" de la reproducción, con su fuerte énfasis en el potencial supuestamente "emancipato-

rio” del valor de uso contra el valor (ver Karatani, 2014. Para una crítica de este punto de vista, ver Lange, 2015).

Las consecuencias de la proximidad teórica entre el marxismo tradicional (ricardiano) y la economía política clásica también recaen en las proyecciones del marxismo tradicional de una sociedad futura. Si la crítica de la dominación en el capitalismo se basa predominantemente en una noción positiva y transhistórica del trabajo, entonces se evoca igualmente su dimensión moralista. De ahí que la crítica tradicional se dirija contra los modos de distribución “injustos” en nombre del interés “particular” de la clase burguesa. En una comprensión cuasi natural del trabajo, entonces, todos los “grilletes artificiales” del capitalismo (el mercado, la propiedad privada) deberían abolirse. Una sociedad que comprendiera más adecuadamente la esencia humana sería entonces una en la que el trabajo pudiera desarrollar sus fuerzas naturales sin obstáculos. En resumen, sería “socialista”. La dialéctica de esta dimensión moralista de la crítica consiste en la hipóstasis de ideales que son, en sí mismos, producto de la configuración social a superar. Especialmente la oposición entre universalidad abstracta y particularidad concreta como oposición entre naturaleza y artificialidad, evaluada críticamente por Postone, “no es una entre ideales que apuntan más allá del capitalismo y la realidad de esa sociedad; más bien, como oposición, es una característica de esa sociedad y tiene sus raíces en su modo de constitución social mediado por el trabajo mismo” (1993: 67). Sin embargo, esto es un problema de la dimensión epistemológica de la crítica en su constitución social. La crítica positiva y externa del marxismo tradicional se niega a emprender su auto-reflexión sobre la condicionalidad histórica específica de sus “ideales” proyectados sobre una sociedad futura no capitalista.

En la siguiente y última sección sobre las “falacias del marxismo tradicional”, la auto-reflexión epistemológica se convierte en una condición predominante para examinar el retroceso de la teoría crítica hacia el pesimismo. Se expresa en los supuestos político-teóricos de Max Horkheimer que comparten paralelos con la interpretación reduccionista del marxismo ricardiano.

2. Las fuerzas y las relaciones de producción como contradicción básica. El caso de Horkheimer

Más allá de los objetivos más obvios de lo que Postone denomina marxismo “tradicional”, también evalúa críticamente, probablemente de manera más contra-intuitiva, la teoría política de la Teoría Crítica, especialmente la de Friedrich Pollock y Max Horkheimer. Por razones de espacio, sólo se retomará brevemente la crítica de Pollock, para prestar más atención a Horkheimer, cuya posición posterior estuvo muy influenciada por la de Pollock.

En el núcleo de dos artículos que Pollock publicó en 1932-3 (Pollock, 1932; y Pollock, 1933) se encontraba la teoría del capitalismo de estado: la reevaluación de lo político en términos marxistas según la cual, con el surgimiento del estado intervencionista a raíz del Gran Depresión a principios de la década de 1930, “la esfera política ha reemplazado a la esfera económica como el lugar de la regulación económica y la articulación de los problemas económicos” (Postone, 1993: 90). El marco teórico detrás de esta evaluación se basa en la comprensión de la contradicción básica del capitalismo –*nota bene*: la que conduce a su desaparición– como una contradicción entre las fuerzas productivas (*Produktivkräfte*, es decir, producción industrial) y las relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*, es decir, la propiedad privada de los medios de producción, la relación de clases, el mercado, etc.). A partir de un pronóstico, Pollock asume que esta contradicción básica y *creciente* conduciría a la abolición de la forma económica actual, al tiempo que podría dar lugar al capitalismo de estado, expresado en la economía planificada. El poder político determinaría y reconfiguraría gradualmente la esfera económica y se haría realidad un control consciente, aunque posiblemente autoritario, de la sociedad. La principal crítica de Postone es que las categorías económicas, es decir, la ganancia, se convierten en subespecies de conceptos políticos, es decir, del poder, y que el concepto de capital no es considerado como una categoría de crítica social. Además, si el mercado y la propiedad privada caracterizan las relaciones de

producción del capitalismo, y estas son abolidas con el capitalismo de estado, entonces esta forma no puede caracterizarse como capitalista. Mientras que la comprensión de Pollock de la contradicción básica del capitalismo, formulada en términos de fuerzas productivas y relaciones de producción, se volvió inadecuada por el desarrollo del capitalismo del siglo XX, Postone sostiene que Pollock mismo no ha logrado re-conceptualizarlo (1993: 104) y permaneció en su marco discursivo.

Directamente influenciado por los puntos de vista de Pollock sobre la contradicción básica entre las fuerzas y las relaciones de producción que forma la contradicción básica del capitalismo, Horkheimer da un “giro pesimista” (1993: 104). En su forma contemporánea adecuada, según Horkheimer, la crítica de la economía política ha sido reemplazada por la crítica de la política, la crítica de la ideología y la crítica de la razón instrumental. Estos puntos de vista ventajosos forman la piedra angular de la Teoría Crítica. La primera expresión, aún no pesimista, de esta reconfiguración de la crítica social como definitoria de la Teoría Crítica fue el ensayo programático de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937). Si bien, en opinión de Postone, la posición de Horkheimer es una “versión epistemológicamente sofisticada del marxismo tradicional” (1993: 108), el punto de vista de la crítica, sin embargo, aún permanecía dentro del marco de una concepción de la contradicción básica del capitalismo como la que existe entre las fuerzas y las relaciones de producción. Sin embargo, en contraste con las vulgarizaciones tradicionales de identificar el trabajo sin más con un asunto de la naturaleza humana “dado por sí mismo”, Horkheimer indica críticamente su *oposición* a la “naturaleza” y la propensión del trabajo a la dominación de la naturaleza. Pero, de acuerdo con Postone, Horkheimer no criticó la *forma* particular del trabajo en las sociedades capitalistas, y sólo cuestionó el modo de su organización y aplicación (1993: 108). Este punto ciego condujo paradigmáticamente a la oposición de Horkheimer entre la actividad humana y el “desperdicio” de la fuerza de trabajo y la vida humana (Horkheimer, 1972/2002: 204, citado en 1993: 106), o a su

insistencia en que el desarrollo humano está detenido, fragmentado y alienado por el mercado y la propiedad privada. Como el punto de vista tradicional, el análisis inicial de Horkheimer sugiere una emancipación *del trabajo*, pero no *respecto del trabajo* (en apoyo de este punto de vista, véase también Horkheimer, 1972/2002: 213, 218). A pesar de estos supuestos subyacentes, la comprensión temprana de la crítica social por parte de Horkheimer está en gran medida de acuerdo con el propio método de crítica inmanente de Postone. En “Teoría tradicional y teoría crítica”, Horkheimer, de acuerdo con la caracterización de Postone de la crítica social inmanente, “descubre la creciente discrepancia entre lo que es y lo que podría ser” sobre la base de las contradicciones intrínsecas de una sociedad entendida como una totalidad (1993: 107). En ese sentido, la propuesta programática de Horkheimer para la Teoría Crítica todavía está incrustada en una visión optimista de las posibilidades de criticar la forma dominante de sociedad y superarla.

Según Postone, sin embargo, esta visión temprana dio paso a un pesimismo creciente, reflejado en “El estado autoritario” (1940). Nótese que el diagnóstico de Postone se basa en los supuestos marxistas tradicionales no reflejados en Horkheimer, a saber, que la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción se da entre una evaluación general positiva del desarrollo del trabajo humano en su fase típicamente industrial y los “grilletes” o “límites” impuestos por el mercado y la propiedad privada (en cuanto a la visión diferente de Postone de la contradicción básica en el capitalismo, véase la parte final del ensayo). Sin embargo, la novedad de “El Estado autoritario” es una actitud profundamente ambigua hacia el potencial emancipatorio de las fuerzas productivas. Adhiriéndose a la teoría del estado de Pollock acerca de una planificación consciente que puede tomar formas autoritarias, Horkheimer se dio cuenta de que, con el surgimiento del nacionalsocialismo y el fascismo, las contradicciones inherentes al capitalismo no sólo condujeron a una forma de capitalismo de estado de economía planificada, sino que se hicieron realidad en el estado represivo. Con el desarrollo de las fuerzas productivas, “el estado se ha vuelto potencialmente anacró-

nico” y “debe volverse más autoritario, es decir, debe apoyarse en mayor medida en la fuerza y la amenaza permanente de guerra para mantenerse” (Horkheimer, 1978: 109-11; 1993: 110-11). Horkheimer sostiene que la contradicción básica del capitalismo es superada en el estado represivo, pero de tal manera que su resultado es aún más desastroso: el mayor obstáculo para la emancipación humana ya no son las relaciones de producción que ponen “grilletes” al potencial emancipatorio del trabajo, sino que lo político *mismo* se ha vuelto contra la vida humana en su inmediatez. Es, de hecho, una contradicción más vital y fundamental que la capitalista. Las fuerzas productivas, liberadas del mercado y de la propiedad privada, se vuelven ahora en contra de la propia emancipación para consolidar el sistema autoritario. En su conclusión pesimista: el sistema estatal represivo y el socialismo emancipador comparten la misma base material (1993: 111; ver también Horkheimer, 1978: 114). Con este “giro hacia una teoría pesimista de la historia” (1993: 112), Horkheimer re-conceptualiza ahora sus puntos de vista sobre la revolución, la emancipación humana y una sociedad futura, en lugar de reconsiderar sus propios presupuestos conceptuales, como sugiere Postone (para una crítica del punto de vista de Postone, véase Abromeit, 2011: 420 y ss.). En la nueva visión de la revolución de Horkheimer se complementan dos momentos: el de la necesidad histórica y el de la espontaneidad “voluntarista” de la libertad (Horkheimer, 1978: 107). El trabajo ya no se considera la fuente de la emancipación ni es en absoluto un “portador” de la emancipación humana: la necesidad del progreso histórico ya no otorga en su curso un papel formidable para el trabajo. Al mismo tiempo, no tiene nada que poner en su lugar, excepto el “acto de voluntad contra la historia” (1993: 112). Además, Horkheimer ahora no capta la totalidad de la sociedad capitalista como un sistema de producción internamente contradictorio y específico, sino afirmativamente, identificándola con “lo absoluto”. “Horkheimer invierte su posición anterior: el ‘trabajo’ y la totalidad, que antes había sido el punto de vista de la crítica, ahora se convierten en la base de la opresión y la falta de libertad” (1993: 114). En este sentido, también el *carácter* de la crítica pasa

del énfasis en la emancipación humana a una “disyunción” entre el concepto (es decir, el Absoluto, como lo capta Hegel y es apropiado por Horkheimer para su visión de la sociedad) y la realidad. En resumen, al no reconsiderar los puntos de vista marxistas tradicionales básicos aún después de que la “contradicción básica” explicada de esa manera haya sido superada en el estado autoritario, Horkheimer se embarca en un pesimismo histórico en el que sólo tematiza la relación entre el concepto y la realidad y el potencial de la crítica social immanente de su primera crítica queda sin realizarse.

Postone sostiene que puede hacerse un diagnóstico similar respecto de Habermas, que comparte la premisa de una comprensión tradicional del trabajo y, sin embargo, “intenta limitar el alcance de su importancia social” (1993: 120). Habermas, dejando sin tematizar la diferencia crucial entre trabajo abstracto y concreto, entiende la categoría de valor como una categoría de riqueza cuasi-natural, transhistórica y técnica. Por lo tanto, su interpretación reduce la crítica de Marx de las relaciones sociales de producción en el capitalismo a una crítica de sus *aspectos particulares* que no sólo son atribuidos erróneamente sino que tampoco la captan como una crítica auto-reflexiva e históricamente específica de la sociedad capitalista en su *totalidad* (Postone, 1993: 230-34; para una discusión crítica de la crítica de Postone a Habermas, véase Kim 2014; para una elaboración de la crítica de Postone a Habermas, Elbe, 2017).

TERCERA PARTE: EL TRABAJO ABSTRACTO, EL CARÁCTER FETICHISTA Y EL TIEMPO ABSTRACTO E HISTÓRICO

La última sección realizará una breve descripción de la propia reconstrucción de Postone de las categorías centrales de Marx que forman la última parte de *Tiempo, trabajo y dominación social*, en la medida en que no hayan sido ya aclaradas en la discusión crítica del punto de vista marxista tradicional.

Para Postone, la distinción conceptual y real crucial entre valor y valor de uso en la forma mercancía funciona como el modelo interpretativo para analizar el carácter del trabajo abstracto, la dominación social y el tiempo en la sociedad capitalista. El de trabajo abstracto fue un concepto ampliamente discutido en la historia de la recepción académica de *El capital* de Marx. Y en gran medida porque, en su definición proporcionada al principio, Marx había dado una explicación que invitaba al malentendido, a saber, que el trabajo abstracto era el “gasto de la fuerza de trabajo humana, en el sentido fisiológico” (Marx, 1976, 137). Esta concepción naturalista, aun cuando Marx nunca vuelve a utilizarla en los tres volúmenes, contradiría sin embargo lo que hemos visto hasta ahora, a saber, que el trabajo abstracto es una categoría puramente social y específica sólo para el modo de producción capitalista. Postone adhiere aquí a la interpretación de I. I. Rubin de que tanto el valor como el trabajo abstracto son “formas sociales determinadas de la producción” y que Marx no tenía ningún concepto fisiológico de trabajo abstracto (Rubin, 1972: 135, citado en 1993: 145). ¿Por qué, entonces, Marx invita al lector a creer que lo es? Postone sostiene que esta primera conceptualización no fue un “error” de Marx, sino un movimiento metodológico deliberado que posee su propio contenido informativo. Este argumento requiere una mirada más cercana.

Como hemos visto anteriormente, la crítica de Marx a la economía política como una crítica categorial de la economía burguesa apunta a la creciente mistificación o las formas de valor característicamente fetichistas que se manifiestan en las categorías de mercancía, dinero, capital, salario, precio y beneficio, capital que devenga interés, renta, fuentes de ingresos, etc. Para Postone, esta crítica categorial no sólo sirve para “revelar” la esencia del trabajo abstracto en sus formas invertidas de aparición en estas categorías como, por ejemplo, sostiene Lucio Colletti (Colletti, 1972: 89-91, citado en 1993: 147), con el objetivo de “desfetichizar” el mundo de las mercancías (1993: 147), sino también para mostrar que el trabajo abstracto en sí mismo constituye una “mediación social” total que proporciona simultáneamente su propia forma de aparición

como transhistórica, ontológica y, por tanto, fisiológica. Después de todo, *aparece* como si la producción capitalista estuviera organizada de manera que satisficiera las necesidades a nivel del consumo. *Aparece* como si el objetivo fuera la riqueza material y concreta, que solamente se distribuye defectuosamente. Sin embargo, la mediación social presupuesta para que la producción capitalista aparezca de esa manera se pone entre paréntesis desde esta perspectiva. Para Postone, por lo tanto, la relación entre la esencia del valor en el trabajo abstracto y su apariencia en sus formas fetichistas características es necesaria: “la esencia debe ser de tal calidad que necesariamente aparezca en la forma en que lo hace. El análisis de Marx de la relación entre valor y precio, por ejemplo, es un análisis de la manera en que el primero es expresado y velado por el segundo” (1993: 166). Las categorías de esencia y apariencia, de acuerdo con la teoría de Postone, no deben entenderse como ontológicas, sino como categorías históricas directamente relacionadas con la “función social específica del trabajo” (1993: 167). Por lo tanto, la crítica de Postone no se dirige tanto al objetivo de Colletti de “desfetichizar”, sino más bien a que la “desfetichización” por sí sola no proporciona los medios para comprender la “función mediadora” del trabajo y el valor abstractos (1993: 167). Entonces, para presentar la función mediadora del trabajo abstracto, Marx optó por presentar y examinar críticamente las formas fetichizadas, como su función fisiológica, a fin de ofrecer una *crítica inmanente* de ella en su análisis posterior (para una crítica del uso no declarado de Postone de esta interpretación original de Helmut Brentel, véase Elbe, 2008: 243-44). La función mediadora del trabajo abstracto reside, por tanto, en sus formas de expresión social y objetiva, que hasta ahora constituyen el objeto de la crítica de Marx en los tres volúmenes de *El capital*. No reside en su función metabólica para mediar la actividad humana y la naturaleza, entendida como un proceso transhistórico y ontológico, tal como se entiende inicialmente. Sin embargo, “[la] aparición del carácter mediador del trabajo en el capitalismo como trabajo fisiológico es el núcleo fundamental del fetiche del capitalismo” (1993: 170).

La conceptualización del tiempo abstracto de Postone exige una mirada preliminar más cercana a algunos fundamentos de la teoría del valor de Marx. Como es bien sabido, Marx determina la sustancia del valor como “trabajo humano abstracto” y la medida del valor que determina su magnitud en la cantidad de la “sustancia formadora de valor”, medida por su duración “en la escala particular de horas, días, etc.” (Marx, 1976: 129). Sin embargo, dado que el valor de un producto puede aumentar entonces debido a la mayor torpeza y pereza de un productor individual, Marx introduce la noción de tiempo de trabajo socialmente necesario para dar una definición más exacta de la medida de valor:

El tiempo de trabajo socialmente necesario es el tiempo de trabajo requerido para producir cualquier valor de uso bajo las condiciones de producción normales para una sociedad dada y con el grado promedio de habilidad e intensidad de trabajo que prevalece en esa sociedad [...]. Lo que determina exclusivamente la magnitud del valor de cualquier artículo es por lo tanto la cantidad de trabajo socialmente necesario, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción (Marx, 1976: 129).

Para Postone, el lado “cuantitativo” del valor –su expresión en el tiempo de trabajo y, en consecuencia, en las relaciones monetarias y de cambio– ha dominado el discurso tradicional en desmedro del cualitativo, introducido por Rubin y otros en la década de 1920, para designar la *forma* social específica o coherencia que crea el valor. Postone, sin embargo, afirma que incluso la determinación de la magnitud del valor implica una determinación *cualitativa* de la relación entre trabajo, tiempo y necesidad social. El valor, entendido en términos de su medida en el tiempo, se convierte en el momento definitorio de la totalidad capitalista que imprime su “norma” en las relaciones sociales. Como objetividad social que opera de manera no consciente, “expresa una necesidad social cuasi objetiva con la que se enfrentan los productores” (1993: 191). De ahí la famosa afirmación sarcástica de Marx de que

en medio de las relaciones de intercambio accidentales y siempre fluctuantes entre productos, el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos se afirma como una ley reguladora de la naturaleza. De la misma manera, la Ley de la Gravedad se impone cuando la casa de una persona se derrumba encima de ella (Marx, 1976: 168).

La intervención de Postone consiste en demostrar cómo, con el surgimiento histórico del modo de producción capitalista, el “tiempo” se convierte en una categoría *social*. Pierde su anterior dimensión contingente, natural y concreta, y se convierte en una categoría socialmente determinada y abstracta-general que estructura el nexo social en la forma de dominación abstracta. Téngase en cuenta que esta comprensión refina lo que se dijo anteriormente, a saber, que el modo de producción capitalista está orientado únicamente hacia la riqueza abstracta en valor. Muestra cómo tanto la objetividad como la subjetividad social constituyen mutuamente las condiciones sobre las que surgió la adhesión al tiempo abstracto, expresada en las formas objetivas de valor. Como parte de este proceso, el tiempo abstracto cambió la función social del trabajo humano, y este último se orientó cada vez más hacia las demandas de la nueva forma de tiempo. En otras palabras, la sociedad capitalista se organizó de tal manera que ya no es el tiempo de trabajo concreto y particular requerido para producir una mercancía individual lo que determina su valor –por lo demás, no existe tal cosa como el “valor individual”–, sino siempre una “mediación social general”, expresada en el tiempo de trabajo socialmente necesario. Estrictamente hablando, esta función “socializadora” (*vergesellschaftende*) del tiempo se convirtió en uno de los elementos constitutivos del valor mismo. El tiempo de trabajo socialmente necesario funciona entonces como mediador entre el momento y la totalidad, entre lo particular y lo abstracto general, para relacionar la actividad productiva del trabajo concreto y la actividad socialmente mediadora del trabajo abstracto. La oposición entre el valor de uso y la dimensión de valor de la mercancía está consecuentemente media-

da por el tiempo abstracto (o tiempo de trabajo socialmente necesario) como la única condición para generar coherencia social en el capitalismo. Es a través de la medida temporal abstracta cuasi-objetiva de la riqueza social que el tiempo abstracto se convierte en una “nueva forma-tiempo”, nueva frente a las formaciones sociales pre-capitalistas. Si bien este ensayo no puede entrar en el análisis histórico de Postone sobre el paso del tiempo concreto al abstracto, debería bastar con decir que esta nueva forma de tiempo adecuadamente capitalista, orientada hacia la producción de valor, se ha despojado de la percepción cíclica del tiempo de las formaciones sociales orientadas al valor de uso pre-capitalistas. Aquí, como a menudo se supone, el tiempo se distingue por ciclos estacionales, o día y noche, acomodados a los ritmos naturales de la vida y (en su mayoría) a la reproducción agraria. Cuando la productividad cambió su paradigma de la calidad a la cantidad con el auge de las técnicas de producción modernas, etc., y fue prácticamente posible producir todo en un momento dado en un espacio dado, se prescindió de las condiciones naturales de reproducción. El nuevo paradigma de producción requería un marco de tiempo independiente que fuera “uniforme, continuo, homogéneo, vacío” (1993: 202) y, en ese sentido, bastante cercano a la teoría de Newton del tiempo absoluto que “fluye equitativamente sin relación con nada externo”, una teoría que se ha desarrollado significativamente a raíz de las relaciones de producción capitalistas a fines del siglo XVII (Newton citado en Heath, 1936: 88, citado en 1993: 202). El nuevo paradigma del tiempo también incluyó la aceleración. Dado que, como sostiene Postone, “cada nuevo nivel de productividad, una vez que se ha vuelto socialmente general, no sólo re-determina la hora de trabajo social sino que, a su vez, es re-determinado por esa hora como el ‘nivel base’ de productividad” (1993: 289), los seres humanos y su trabajo se convierten en parte de un *efecto de cinta de correr* de la producción.

A partir de esta “tiranía” del tiempo abstracto puede revelarse ahora la comprensión de Postone de la contradicción básica en el modo de producción capitalista. Como se muestra en la

discusión anterior, no radica en la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción sino, más fundamentalmente, en el concepto de valor en sí mismo: mientras que el tiempo abstracto es el estándar de medición en valor, el aumento de productividad resultante de la aplicación de nuevas técnicas e innovaciones *reducen* el tiempo –y por lo tanto, el valor– promedio necesario para producir productos básicos. El paradigma de la riqueza abstracta en valor y el paradigma de la productividad en constante aumento, ambos vitales para la producción capitalista, se anulan mutuamente –y, sin embargo, el capitalismo no puede existir sin ambos. En palabras del propio Marx: “El capital mismo es la contradicción en movimiento, en el sentido de que presiona para reducir el tiempo de trabajo al mínimo, mientras que, por el otro lado, postula el tiempo de trabajo como la única medida y fuente de riqueza” (Marx, 1973: 706). El concepto de producción de plusvalía relativa, en el que podemos ver “no sólo cómo produce el capital, sino cómo se produce el capital mismo” (Marx, 1976: 280), desarrollado en el volumen 1, captura esta contradicción, a partir de la cual también desarrolla un aspecto de la *crisis* en el capitalismo (discutida como la “ley de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia” en la tercera parte del volumen 3 de *El capital*, Marx, 1981: 316-378).

Hacia el final de *Tiempo, trabajo y dominación social*, Postone presenta los conceptos de “tiempo histórico” y “tiempo abstracto” como las categorías fundamentales de la dialéctica de la producción capitalista. El patrón o “efecto cinta de correr” está implicado en ambas categorías, en la medida en que la dialéctica de valor y valor de uso aquí despliega su control sobre el proceso de producción. En lugar de ver la dialéctica de valor y valor de uso simplemente como un problema de la mercancía en términos lógicos atemporales, Postone intenta reconfigurarla hacia su dimensión temporal. Con esta concepción, Postone puede argumentar eficazmente en contra de que las concepciones de una “materialidad” del valor de uso que está distorsionadas por el valor que se quedan en una hipótesis puramente lógica. También puede fundamentar su

afirmación anterior de que superar el capitalismo implicaría superar tanto la forma de crecimiento como la de producción (trabajo) en el capitalismo, y no sólo el mercado y la propiedad privada. Tanto el tiempo abstracto como el histórico interactúan en una dialéctica histórica específica que, en sí misma, genera una forma de dominación.

Aquí, el análisis de Postone diverge en parte de las claras conceptualizaciones de la “crítica social inmanente”, aplicadas a su comprensión de la forma valor. De una manera algo inmediata, la categoría de “espacio” se introduce repentinamente –mientras que su contribución al poder explicativo del concepto de tiempo histórico de alguna manera permanece en la oscuridad: “Aunque la medida del valor es el tiempo, la mediación totalizadora expresada por ‘el tiempo de trabajo socialmente necesario’ no es un movimiento *del tiempo*, sino una metamorfosis del tiempo sustancial en tiempo abstracto *en el espacio*, por así decirlo, de lo particular a lo general y viceversa”. La única distinción pertinente entre tiempo abstracto e histórico, entonces, es que el primero es un movimiento *en el tiempo*, mientras que el segundo es un movimiento *del tiempo*. El objetivo explicativo de esta distinción, sin embargo, sigue siendo oscuro o, en cualquier caso, no va más allá de las distinciones conceptuales de su análisis anterior. Esto se vuelve problemático especialmente en el contexto de que ambos conceptos designan formas de tiempo *capitalistas*. En cuanto al motivo probable de introducir este concepto en esta última parte de su análisis, Postone parece incorporar dualismos filosóficos clásicos (abstracto-concreto, tiempo-espacio) para dar una prueba más de la naturaleza holística de su propia interpretación, si bien parece que las teorizaciones de conceptos como espacio y tiempo histórico no han recibido el tratamiento analítico necesario para tal intento (para una discusión crítica, véase Osborne, 2008: 19).

Con todo, hay que afirmar, sin embargo, que desde su primera publicación en 1993, la reinterpretación de la crítica de la economía política de Marx por parte de Moishe Postone ha establecido nuevos estándares del discurso de la crítica del capitalismo, al ali-

nearse con el enfoque metodológico de la crítica social inmanente de la Teoría Crítica, además de ser una intervención filosófica e históricamente bien informada y teórica fundamental en el estudio de la obra de Marx, que ha establecido el estándar de una teoría crítica de la sociedad adecuada para el siglo XX.

REFERENCIAS

- Adorno (1976). "On the Logic of the Social Sciences". En *The positivist Dispute in German Sociology*, trad. por Glyn Adey y David Frisby. Londres: Heinemann.
- Adorno (1993). "Hegel. Three Studies", trad. por Shierry Weber Nicholson. Boston: The MIT Press.
- Bonefeld, Werner (2004). "On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy". *Historical Materialism*, 12(3). Leiden: Brill, 103-124.
- Colletti, Lucio (1972). "Bernstein and the Marxism of the Second International". En *From Rousseau to Lenin*, trad. por John Merrington y Judith White. London: New Left Books.
- Dobb, Maurice (1940). *Political Economy and Capitalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Elbe, Ingo (2008). *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag.
- Elbe, Ingo (2017). "Habermas's Critique of the Production Paradigm". En Ricci, Gabriel R. (ed.), *The Persistence of Critical Theory*. London: Transaction Publishers.
- Feenberg, Andrew (1996). "Review of Moishe Postone, Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory". *Theory and Society*, 25(4), Springer: Berlin, 607- 611.
- Heath, Louise Robinson (1936). *The Concept of Time*. Chicago: Chicago University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). "Phänomenologie des Geistes". En Hegel, G.W.F., *Werke 3. Auf der Grundlage der Werke 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Horkheimer, Max (1972/2002). "Traditional and Critical Theory". En *Critical Theory*, trad. por Matthew J. O'Connell et al. Nueva York: Continuum.
- Horkheimer, Max (1978). "The Authoritarian State". En *The Essential Frankfurt School Reader*, editado por Andrew Arato y Eike Gebhart. Nueva York: Continuum.
- Karatani, K jin (2014). *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Kim, Amy (2014). "The Vicissitudes of Critique: The Decline and Re-emergence of the Problem of Capitalism". *Constellations*, 21 (3). Nueva York, 366-381.
- Lange, Elena Louisa (2015). "Exchanging without Exploiting – A Critique of Karatani K jin's The Structure of World History". *Historical Materialism* 23(3). Leiden: Brill, 171-200.
- Lukács, Georg (1923). *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Kleine revolutionäre Bibliothek, Band 9*. Berlin: Malik-Verlag.
- Mandel, Ernst (1971). *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*. New York/London: Monthly Review Press.
- Marx, Karl (1970). *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trad. por S.W. Ryazanskaya. Moscú: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1973). *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, trad. por Martin Nicolaus. Londres: Penguin.
- Marx, Karl (1976). *Capital. A Critique of Political Economy. Volume I*, trad. por Ben Fowkes. Londres: Penguin.
- Marx, Karl (1981). *Capital. A Critique of Political Economy. Volume III*, trad. por David Fernbach. London: Penguin.
- Marx, Karl (1989). *Theories of Surplus Value. Volume 3*. En *Marx Engels Collected Works Vol. 32. Economic Works 1861-63*. Londres: Lawrence and Wishard.
- Osborne, Peter (2008). "Marx and the Philosophy of Time". *Radical Philosophy*, 147, 15-22.
- Pollock, Friedrich (1932). "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1. Leipzig: C.L. Hirschfeld, 8-27.

- Pollock, Friedrich (1933). "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise". *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2. Leipzig: C.L. Hirschfeld, 321-53.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labour and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricardo, David (1911). *The Principles of Political Economy and Taxation*. With an Introduction by Michael P. Fogarty. Londres/Nueva York: Everyman's Library.
- Smith, Adam (1846). *The Nature and Causes of the Wealth of Nations*. With an Introduction by J.R. Mc Culloch. Edinburgh: Adam and Charles Black/William Tait and London: Longman & Co.
- Sweezy, Paul M. (1969). *The Theory of Capitalist Development*. Nueva York: Oxford University Press.
- Vygodski, Vitali Solomonovich (1973). *The Story of A Great Discovery*. Berlin: Verlag Die Wirtschaft.

EL MARXISMO Y LAS TEMPORALIDADES: MOISHE POSTONE EN LA RECONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA TEORÍA CRÍTICA

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

Omar Acha¹

Recibido: 15 de septiembre de 2020

Aceptado: 8 de febrero de 2021

RESUMEN

La contribución de Moishe Postone a la reconstitución de la teoría crítica se ha desplegado en un doble registro: por una parte, en una crítica de la lectura positiva, transhistórica y obrerista del Marx tardío y, por otra parte, en una conceptualización de la temporalidad histórica en términos de una dialéctica entre el tiempo abstracto y el tiempo concreto. Este segundo aspecto ha sido menos estudiado en las lecturas de la obra postoniana y ello se explica, esta es la tesis a desarrollar, por una dificultad en el planteo postoniano todavía deudor de la temporalidad hegeliana. Este trabajo se propone reinterpretar las iluminaciones teóricas de Postone respecto a la temporalidad capitalista en el seno de una reconstrucción dentro del proyecto de la teoría crítica como análisis histórico-conceptual de las temporalidades. *Palabras clave:* Moishe Postone, marxismo, temporalidades, dialéctica, Teoría crítica.

¹ Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina; docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; investigador asociado al Centro de Investigaciones Filosóficas.

ABSTRACT

Moishe Postone's contribution to the reconstitution of critical theory has been unfolded in a twofold plane: on one hand, as a critique of positive, transhistorical and workerist readings of late Marx, and on other hand, as a conceptualization of historical temporality in the frame of a dialectic between abstract time and concrete time. This second aspect has been lesser studied in the readings of Postonian work and it can be explained, this is the claim to be developed, by a difficulty of Postonian approach still in debt with Hegelian temporality. This article re-interpret Postone's theoretical insights regarding capitalist temporality within the project of a reconstruction of critical theory as a historical-conceptual analysis of temporalities.

Keywords: Moishe Postone, marxism, temporalities, dialectics, Critical Theory

SUMARIO

El argumento del presente trabajo explica la contribución y límites del aporte de Moishe Postone al desarrollo de la teoría crítica contemporánea. Dicho aporte se desarrolla a propósito del concepto de *tiempo histórico* en la modernidad capitalista. La primera sección elucida la temporalidad específica elaborada, a partir de los textos del Marx maduro, en la obra de Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*. Al respecto, la relación con la temporalidad histórica hegeliana es crucial. Postone muestra cómo en Marx se abandona la temprana "concepción materialista de la historia" en beneficio de una crítica dialéctica de la sociedad capitalista basada en el valor como regulador contradictorio del incremento de la riqueza material. El trabajo abstracto peculiar del sistema de categorías reales provee la mediación global y dinamizante fundante de un tiempo histórico generado por la relación entre el tiempo abstracto de la producción y el tiempo concreto ligado al valor de uso. Se argumenta que la dialéctica social e histórica mantiene la estructura de la monotemporalidad hegeliana, invertida en la ma-

terialidad singular de la sociedad capitalista. La segunda sección avanza en una crítica de esa deuda hegeliana de Postone en un doble registro: por un lado, en la elaboración de la heterogeneidad inerradicable de la experiencia histórica capitalista durante su prolongada existencia; por otro lado, en la explicación de la coexistencia de la heterogeneidad mediada por la totalidad social capitalista con una diversidad de temporalidades en el alcance transhistórico. La reconstrucción de la teoría crítica contemporánea requiere incorporar una conceptualización de las relaciones de temporalidades respecto de la propia del valor capitalista. De tal manera, la teoría de la temporalidad capitalista de Postone constituye una contribución decisiva en la reconstitución de la teoría crítica, pero en modo alguno puede ser la única. Para ello es preciso plantear elementos metateóricos de una investigación crítica capaz de lidiar con la persistencia, pero también con la parcialidad, del enfoque marxista.

PRIMERA SECCIÓN: LA TEMPORALIDAD DEL CAPITALISMO SEGÚN POSTONE

1. La teoría marxiana y la teorización de la temporalidad capitalista

Moishe Postone reelabora en su texto mayor, *Tiempo, trabajo y dominación social* (Postone, 1993, del que citaré entre corchetes la edición en castellano [2006]), los escritos de madurez de Marx (especialmente los llamados *Grundrisse* y *El capital*). Subraya su carácter de “crítica de la economía política”, en la que se articulan el análisis de las relaciones sociales y las formas de dominación características de la sociedad capitalista. El estudio procura conceptualizar a través del examen de la obra marxiana la dimensión histórica del desarrollo de la sociedad moderna, superando las habituales dicotomías teóricas entre agencia y estructura, entre

significados y vida material. El resultado consiste en proveer una crítica no especulativa del capitalismo avanzado y de las formas históricas del socialismo burocrático adoptadas en el siglo xx. En este sentido, Postone aspira a separarse de las lecturas de Marx que, en su parecer, continúan prisioneras de concepciones del capitalismo propias del siglo xix, es decir, al menos en términos analíticos, del capitalismo liberal. En cambio, se trata de reformular la teoría crítica para adecuarla al análisis del capitalismo organizado, postliberal, donde incluye al “socialismo realmente existente”.

La teoría de Marx es pensada por Postone, en la línea de György Lukács y la Escuela de Fráncfort, como mucho más que una explicación *económica* del capitalismo. Es más precisamente una “teoría de la práctica”, de su “racionalización”, fundamento de una “teoría social crítica de la naturaleza misma de la modernidad” (1993: 12 [2006: 44]). Al postular esta perspectiva, Postone debate con las interpretaciones que conciben al pensamiento de Marx como una “filosofía de la historia” transhistórica. Una lectura de Marx como un filósofo transhistórico encuentra su justificación en un recorte arbitrario de la obra marxiana. En efecto, Postone admite que los textos juveniles de Marx descansan en una filosofía de la historia basada en una fundamentación antropológica. Sin embargo, el pasaje a una “crítica social históricamente específica” se produce en los escritos maduros, que son justamente los que deben ser considerados como representativos de su pensamiento desarrollado (1993:138 [2006: 202]).

El núcleo rector de la comprensión transhistórica de la teoría marxiana, sostiene Postone, reside en la noción de “trabajo” como atributo humano esencial. Esta acepción del trabajo suele ser derivada de la transposición de la dialéctica de amo y siervo planteada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, que en la versión marxiana respondería a la capacidad humana para reconocerse en el producto de su labor. De esta manera, tal como aparece en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, la alienación implicaría un cercenamiento del “ser genérico” del trabajador reducido a mercancía. Este no sólo sería enajenado del producto,

sino también de la capacidad de trabajar sin la subordinación al capital. He ahí el límite teórico luego superado por Marx, incomprendido por el “marxismo tradicional” concebido como una crítica de la dominación sostenida desde el “punto de vista del trabajo”, es decir, de una capacidad humana mutilada por la explotación. En tal perspectiva, el trabajo humano es un principio transhistórico que permite distinguir las cambiantes formas de la producción de excedentes, estructurantes de la sucesión de los “modos de producción” en la Historia. Por eso la Historia de la apropiación de los excedentes constituiría una serie de regímenes de explotación hasta llegar al de la propiedad privada y el trabajo asalariado como antesala del comunismo.

Postone plantea que esta interpretación no puede ser extendida a la concepción de Marx en sus escritos más consistentes. En éstos, argumenta, el trabajo es entendido tal como existe en la sociedad capitalista, lo que implica una mutación histórica respecto de otras prácticas del trabajo verificables en sociedades diferentes. La especificidad del trabajo en la sociedad capitalista reside en que constituye la mediación general de las relaciones sociales. Tal mediación se impone de manera objetiva, pues está supuesta en la constitución misma de la producción y circulación de mercancías. Por otra parte, el trabajo así entendido no se limita a la esfera de la producción económica. Justamente porque es la mediación de lo social en el capitalismo, atraviesa el conjunto de prácticas (o dimensiones prácticas) de la sociedad. No es que el trabajo sea más relevante que otros aspectos de la vida social. Lo importante es que se instituye en la dimensión mediadora.

El trabajo en el capitalismo se encuentra subsumido “realmente” en el capital, y no sólo “formalmente”, esto es, se ha escindido de cualquier presunta “naturaleza humana”. Todo trabajo es capitalista. La contradicción capital-trabajo es una formación dialéctica interiorizada por la sociedad capitalista, y su forma histórica es el trabajo abstracto. Es decisivo enfatizar que el carácter abstracto no se deriva de un promedio o gasto de energía básico sino de una forma social (Pagura, 2018: 100-104). Por lo tanto,

sostiene Postone, su crítica no podría situarse en un supuesto interés objetivo en el trabajo, es decir, desde el interior, y aún en el centro mismo, de la lógica alienada del capitalismo.

Otro elemento fundamental de la argumentación postoniana reside en su diferenciación con las lecturas de Marx que interpretan su teoría como definida fundamentalmente en el terreno de la circulación mercantil, de la propiedad privada y el mercado. Según tales interpretaciones, Marx habría diseñado una crítica de la apropiación privada de una producción cada vez más social. Entonces, la superación de la alienación capitalista consistiría en la socialización del producto, sin abolir la lógica burguesa de producción. En cambio, puesto que la mediación del trabajo (abstracto) como mercancía estructura la producción y distribución, la redistribución de la riqueza no modificaría la lógica del circuito de la valorización, y por lo tanto conservaría su núcleo. Éste habría sido el error esencial de los socialismos burocráticos del siglo XX, que pretendieron superar el capitalismo empleando un régimen de producción estatalizado pero alienado en una lógica del valor. Según Postone, la inexistencia de un mercado no inhibe la lógica social del valor porque su eficacia reside en la estructuración del entero proceso de producción y circulación, y no sólo en su “realización” en el intercambio.

El marxismo tradicional es incapaz de comprender correctamente la base alienada del valor originado en el trabajo abstracto porque entiende la dominación desde el paradigma de la opresión de clase, esto es, de la relación con los medios de producción y con la explotación laboral. De acuerdo con este razonamiento, el capitalismo expropia el producto del trabajo en el intercambio asimétrico entre el valor de la fuerza de trabajo y su producto. El capitalismo sería entonces esencialmente un “modo de distribución” del plusvalor. Su actitud teórica frente a la producción industrial es “afirmativa”, y el industrialismo es el requisito del socialismo (1993: 17 [2006: 51]).

Dada la amplia difusión del “marxismo tradicional”, Postone propone una reconstrucción de la crítica marxiana. Parte de los

Grundrisse, donde Marx sostiene que las “leyes” reguladoras de la producción y la circulación capitalistas son las mismas. La razón reside en que la categoría de “valor” vertebrata las dinámicas de ambos ámbitos, dialécticamente subsumidos en la lógica de valorización. El valor está presente como principio de la producción y de la circulación (1993: 24 [2006: 68]). No obstante, el capitalismo industrial está habitado por una contradicción: a medida que la gran industria despliega su capacidad productiva y acrecienta la automatización, reduce la necesidad de “trabajo vivo” (humano) para la producción, debido a su reemplazo por maquinaria y tecnología. De este modo, el aumento de la riqueza efectiva depende cada vez menos del tiempo de trabajo humano y, en consecuencia, absorbe menos sustancia de valor por cada unidad producida. La riqueza tiende a liberarse de la valorización. El capital reduce la fuente de su valorización, poniendo en peligro su reproducción. El mismo capitalismo “supera” la subsunción del trabajo expulsándolo de la producción en beneficio de la reducción de los costos productivos. El capitalismo contiene en ese sentido dos tendencias, dos temporalidades contradictorias: por un lado, el despliegue de una mayor productividad en la cantidad de riqueza acumulada; por otro lado una contracción relativa de la fuente del valor. La “forma valor” de la riqueza, es decir, su subordinación a la valorización, está socavada por la propia productividad capitalista. Eso fundaría el horizonte de posibilidad del socialismo, y no la reapropiación del producto del trabajo por los productores directos, pues dicha idea, propia de una noción transhistórica del trabajo, carece de fundamentación empírica en la sociedad moderna. Este análisis del capitalismo no defiende de una “perspectiva de clase”. Se trata, más bien, de un examen “categorial” –distinguido de lo categórico transhistórico del kantismo– que somete a crítica la noción de trabajo, historizándola y estableciendo su funcionalidad en la lógica del “capitalismo” (1993: 43, 71 [2006: 74, 129]).

2. ¿DIALÉCTICA POSTHEGELIANA?

Para Postone, esta concepción del trabajo en el capitalismo como mediador de lo social involucra la deuda de Marx con Hegel. En efecto, lo que Hegel propone en términos de superación de la dicotomía sujeto-objeto, el espíritu del pueblo como sujeto histórico-mundial, aparece en Marx radicalmente transformado. Para Marx, la unidad sujeto-objeto totalizante se construye por vez primera en la historia moderna y contemporánea. La disparidad entre la riqueza producida y el principio del valor como su lógica autocontradictoria impulsa el advenimiento crecientemente regulado de la sociedad capitalista. En contraste con Lukács, para quien el proletariado es el sujeto auto-emancipador que supera la objetividad alienada en la acción revolucionaria, Postone plantea que para Marx la auto-realización del proletariado no es sino la expansión del industrialismo capitalista (1993: 82-83 [2006: 116-117]). En Marx, el sujeto es el capital. Este presenta los atributos del *Geist* hegeliano, sólo que no expresa una teleología histórico-mundial rastreable desde las primeras formaciones estatales “orientales”. Prevalece en un período histórico determinado (1993: 81, 114 [2006: 128, 135]).

Postone se resiste a conceptualizar la dialéctica histórica del capitalismo en términos de clases sociales, bajo el registro de la “lucha de clases”. En su propuesta interpretativa, tanto la clase obrera como la clase propietaria de los medios de producción son constituidas por el despliegue del capital. Incluso la clase obrera posee una conexión más sistémica, pues el capital puede existir sin los capitalistas (por ejemplo, en un capitalismo de estado), pero no sin un trabajo asalariado creador de valor (1993: 393 [2006: 457]).

La constitución del trabajo específico del capitalismo se expresa en la categoría de trabajo abstracto, es decir, en la ecualización de las funciones del trabajo en una medida intercambiable dentro de un mercado global. Contrastado con las sociedades pre-capitalistas donde las relaciones sociales son “abiertas” o “ma-

nifestas”, la sociedad capitalista universaliza la “forma mercancía” como principio de regulación basado en el trabajo abstracto. Las relaciones sociales están “mediadas”, objetivando tanto las relaciones entre las personas con la naturaleza como las de las personas entre sí (1993: 154 [2006: 219]). El trabajo abstracto es el soporte de la condición alienada de la vida moderna. Esta reside en los fundamentos de la sociabilidad capitalista y no en la mutilación de una esencia humana. La distinción entre una producción de “valor de cambio” y de “valor de uso”, no resguarda una autenticidad humana dañada por el capital. Valor y trabajo abstracto constituyen dialécticamente las bases real-conceptuales de la sociedad capitalista.

La constitución capitalista de la sociedad requiere un factor universal de medida del intercambio generalizado. Si el trabajo humano incorpora nuevo valor a las mercancías, su regulación implica la emergencia de un tiempo reducible a un marco uniforme de mensura. Postone muestra cómo se puede entender la génesis del tiempo objetivo, lineal, mensurable en unidades equivalentes, como propio de las necesidades de la producción capitalista. Ese “tiempo abstracto”, inexistente como marco social de inteligibilidad antes del capitalismo, revela la constitución objetivada de las relaciones sociales.

El tiempo abstracto emerge en dos contextos occidentales: los monasterios y los centros urbanos. En la orden cisterciense se vincula con la organización de la jornada laboral. En las ciudades, el surgimiento de un tiempo homogéneo y mensurable abstractamente no se deriva de la “vida urbana” como tal. En esta, la productividad del trabajo exige disciplina, regulación y coordinación de la labor. Primero se introduce un sistema de campanillas de trabajo y no el reloj, por lo que tampoco se trata de la consecuencia de una innovación técnica. Retomando un argumento de Edward P. Thompson, Postone indica que la temporalidad del trabajo precede a la difusión del reloj (1993: 216 [2006: 284-286]). El “tiempo concreto” de las actividades cotidianas (por ejemplo, dependientes de la luz solar), es escindido y subordinado por el “tiempo abstracto”.

Aquél parece más “histórico” que el tiempo abstracto propio de la regularidad necesaria para la medición de la magnitud de valor en el capitalismo, pero está igualmente ligado a la alienación, pues supone un “presente” constante. El capitalismo se caracteriza por el entrelazamiento de un tiempo abstracto y un “tiempo histórico” fundado en las dimensiones concretas de la experiencia irreducible a la lógica de la abstracción, pero sometido a su mediación. La temporalidad es entonces dual, y acompaña al desgarramiento entre el valor y la riqueza material (Miller, 2004). En tal formulación, Postone revisa un desarrollo anterior de su proyecto, según el cual la contradicción central del capitalismo se despliega históricamente entre la medición de la riqueza a través del valor y el tiempo de trabajo “disponible” (Postone, 1978: 776), cuestión alojada apenas en una nota a pie de página del libro de 1993. Para el Postone maduro, toda la temporalidad moderna está configurada en la dialéctica temporal e inmanente de la subsunción capitalista.

En la sociedad capitalista, la medida de valor impone un tiempo abstracto como “variable independiente”. Con ese carácter es diferenciable de las contingencias determinantes del tiempo concreto en términos de variable dependiente usual en otras formaciones históricas, por caso según la mencionada iluminación solar en las cambiantes estaciones. Por lo antes observado en torno al uso del reloj en sociedades no capitalistas, el tiempo abstracto está lejos de constituirse en “trascendental”. Si en la Estética trascendental kantiana el tiempo aparece en términos de “forma pura de la intuición”, como fue señalado por Alfred Sohn-Rethel (1989), ello se debe a que el filósofo de Königsberg adopta como universal una temporalidad singular de la experiencia social en formación. El tiempo “concreto” de esta sociedad no debe ser separado del tiempo abstracto de la forma valor, pues está mediado y modificado por el característico incremento de la productividad. Lo concreto en términos de temporalidad no es lo empírico inmediato: es modal, y participa en la constitución social del tiempo capitalista materializando la contradicción entre valor y valor de uso. El tiempo aumenta su “densidad” con cada acrecentamiento

de la productividad. Se “mueve hacia adelante”. Postone sostiene que es un “movimiento *del tiempo*” y no un “movimiento *en el tiempo*” (1993: 294 [2006: 382]). Dicho movimiento procura al capital más productivo segmentos adicionales del plusvalor transferidos desde los capitales menos productivos en los que descansa el “tiempo de trabajo socialmente necesario”. Cuando la tecnología de producción y trabajo se extiende al conjunto de los capitales de un sector, el tiempo concreto mediado socialmente por el tiempo abstracto (esa mediación es lo que hace al tiempo concreto un tiempo “histórico”), vuelve a estar distribuido, neutralizando la transferencia de plusvalor extraordinario y deteniendo por el momento el avance del tiempo histórico. Se trata de una dialéctica propia de la sociedad capitalista, que Postone denomina “*treadmill effect*”, “efecto noria”, vertido en la traducción al castellano de María Serrano como “efecto rutina”. El tiempo “avanza” para llegar, una vez difundidos los dispositivos de mayor productividad en la generalidad de los capitales, al mismo lugar. El valor permanece igual con una mayor densidad de riqueza social producida. He allí el fundamento de la temporalidad “presentista”, característica según la cual la inmensa montaña de mercancías en expansión, que hace de la experiencia modernista aquella en que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, regrese, sin embargo, a la misma lógica de la “dominación social”.

No obstante, la temporalidad de una repetición de los ciclos del capital, el fundamento de su aparente eternización dinámica, es también la condición de una contradicción entre la productividad del capital y el desplazamiento de la fuerza de trabajo por el capital constante. Dicha productividad deriva de una potenciación de las capacidades de la especie humana, alienadas por una fuerza objetiva que la impulsa a desarrollarse, inaugurando la posibilidad de una superación de la misma a través de su apropiación al servicio de la emancipación general. Así acontece con la doble dimensión del trabajo: como trabajo abstracto es un aspecto de la lógica del capital; como trabajo concreto es una adecuación a la producción de bienes para el consumo. Ambos aspectos son interrelacionados

en la práctica económica y en la circulación de las mercancías. Pero la diferencia funcional habilita la posibilidad de una eliminación del trabajo abstracto con el fin de la hegemonía del capital.

La abolición del sujeto autocontradictorio y objetivo, el capital, implicaría una transformación de la regulación de la historia moderna y presente, y no la totalización de la Historia humana. La direccionalidad de la historia moderna, que es sinónimo de la historia del capitalismo, no se deriva de una trama transhistórica. La posibilidad de una superación de la dinámica reificada no descansa en una exterioridad al capital. Por el contrario, encuentra su lugar en el seno mismo de un desarrollo de la historia moderna como contradicción sin resolución determinada de antemano. He allí el último elemento del análisis de Postone, que retoma críticamente el planteo de Max Weber: ¿cómo analizar la imposición de una lógica objetiva, propia del capitalismo (pero también del socialismo burocrático)?

Las derivaciones político-estratégicas del enfoque de Postone, explícitamente distanciadas de toda “filosofía de la historia”, eluden descubrir un sujeto empírico destinado a realizar la emancipación humana y a dejar atrás la “prehistoria”. La definición de un principio rector “hegeliano”, automotriz en tanto su movimiento es generado internamente, explica la tendencia a la unificación del mundo bajo el comando impersonal del valor y del trabajo abstracto. Por lo antes mencionado, la clase obrera como tal no está destinada a devenir en el sujeto revolucionario. En las páginas finales de *Tiempo, trabajo y dominación social*, como buen izquierdista sesentista, Postone manifiesta su afinidad con las potencialidades de los “nuevos movimientos sociales” imperfectamente subsumidos en la lógica capitalista. En mi opinión hay en eso un gesto antidialéctico que, como en Herbert Marcuse o Jean-Paul Sartre, imagina una exterioridad al capital. Si hay una posibilidad propia del desarrollo capitalista, sin por eso ser destino, debe incorporar al trabajo asalariado como una instancia decisiva, si no única, de interpelación política.

La encrucijada teórica central descansa en revisar la recuperación postoniana de la temporalidad dialéctica hegeliana. De acuerdo con el autor, el sujeto histórico de la época moderna para

Hegel y para Marx es el mismo: la sociedad capitalista. Su diferencia consistiría en la manera de concebirla. Para Hegel esa sociedad se unifica por un principio “espiritual” consolidado por el estado, que no hace sino realizar dicho principio perfecta y autoconscientemente, tornándolo en institución ético-política. Para Marx también sería un sujeto abstracto, en tanto es inmanente a las prácticas, y no sólo a las económicas, de los individuos y las clases. Una diferencia crucial es que, si ese sujeto es en Hegel una figura autoconsciente, el Espíritu, en Marx refiere a una totalidad enajenada y automática, esencialmente inconsciente. No hay una intención subjetivo-antropológica detrás de las lógicas sociales reguladas por la acumulación del capital. En la superficie se revela la dinámica de la mercancía constituida en mediación general de la sociedad. Por eso el “fetichismo de la mercancía” es un hilo conductor de la teoría del valor (Campos, 2016). La “apropiación materialista de Hegel” que Postone descubre en Marx lo transforma (1993: 78 [2006:126]). En primer lugar, Marx es crítico de esa dialéctica histórica, mientras que Hegel la celebra y consagra transhistóricamente. En segundo lugar, Marx explica su generación en un proceso histórico, en tanto que Hegel la postula como *a priori* del devenir histórico-universal. La estructura de la historia universalizada por el capital no posee, según Postone, la misma vertebración que la filosofía hegeliana de la historia. Mientras en Hegel la razón es única y se despliega en la historia adoptando sucesivamente distintas “realizaciones” en diferentes y progresivos espíritus del pueblo, en Marx se trata de una lógica social contradictoria, entre, por un lado, la reproducción ampliada del capital, y la posibilidad de su superación gracias al desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas.² Contra el argumento de Gerald Co-

² La referencia a la temporalidad hegeliana es forzosamente inadecuada en este artículo. Sin la posibilidad de detallar un tema en sí mismo complejo, subrayo mi desacuerdo con la crítica heideggeriana de una primacía del “presente” en el tiempo en Hegel, por supuesto en detrimento de la futuridad del *Dasein* subrayada por Heidegger. En Hegel, según mi

hen (1986) en su defensa analítica de la “teoría marxista de la historia”, dicha lógica contradictoria es exclusiva del capitalismo (indistintamente que sea de “libre mercado” o regulado por el estado). Es esa crisis interior, motor de su movimiento y promesa de su abolición, la que habita en las dos corrientes de lo histórico coexistentes en la concepción marxiana de la historia generada desde las innovaciones categoriales de la sociedad capitalista: se transita de una pluralidad de historias “hacia la Historia”,

hacia una dinámica direccional necesaria, crecientemente global, constituida por formas sociales alienadas, y estructurada de manera tal que apunta hacia la posibilidad de la liberación de la Historia, hacia la posibilidad de una sociedad futura libre de cualquier lógica de desarrollo direccional cuasiobjetiva (1993: 382 [2006: 481]).

SEGUNDA SECCIÓN: HETEROGENEIDAD SOCIAL Y HETEROGENEIDAD TEMPORAL

La precedente reconstrucción del argumento de Postone sobre la teoría marxiana de la temporalidad y de su correlativa historicidad será objeto ahora de una consideración crítica. Se ha visto la interpretación postoniana de la teoría madura de Marx como una

lectura, el presente nunca está en presencia de sí mismo. Por cierto, el concepto del saber absoluto origina lecturas como las de Heidegger o de Kojève a propósito del “fin de la historia”. No obstante, si “todo lo racional es real”, la afirmación correlativa respecto de que “todo lo real es racional” supone que lo real debe someterse a la negatividad de la racionalidad especulativa y nunca es legítimo por sí mismo. He allí el rescoldo nunca apagado de una perspectiva revolucionaria en el autor de la *Fenomenología del espíritu*. Esta lectura de Hegel, heredada de los jóvenes hegelianos de izquierda, es común a Marx y Postone.

concepción crítica de la sociedad capitalista estructurada por un principio mediador generalizado: el valor basado en el trabajo abstracto. Ciertamente, se afirma en aquélla teoría que ese principio no carece de contradicciones. El automatismo de la creación del valor nunca anula la diferencia de éste con el valor de uso ni con la riqueza material. Por el contrario, la relación divergente se revela en las asincronías de la lógica del valor (que en el mediano plazo se mantiene constante) y del cúmulo de mercancías en que se distribuye al ritmo de las modificaciones en la productividad. Postone hace residir allí la posibilidad irrealizada en el propio capitalismo de una emancipación de la “necesidad” de un trabajo alienante. La mencionada diferencia se instituye en la distinción entre el tiempo histórico de la experiencia y su forma específica en el capitalismo que, por la subsunción en la lógica social del valor, se expresa en el tiempo abstracto y objetivo. Por eso los tiempos concreto e histórico no representan autenticidades dañadas, sino que también son temporalidades alienadas, en la exacta medida en que operan en inextricable relación con el tiempo abstracto.

El argumento de Postone propone una teoría social del capitalismo plenamente desarrollado, es decir, elabora el concepto de una dinámica regida por un principio que regula la diversidad del acontecer a través de una mediación determinante. El modo en que esa mediación por la forma valor se impone y conquista la sociedad no es un problema investigado. Lo que interesa al autor es subrayar, típico-idealmente, la eficacia de la lógica del valor en la subsunción de todas las prácticas. Más allá de las dimensiones manifiestas de las prácticas, Postone detecta en Marx una investigación sobre su articulación esotérica. A pesar de su formación como historiador, Postone desarrolló escasos análisis exotéricos o historiográficos. Los más logrados analizaron la relación entre antisemitismo moderno y abstracción social.

En lo tocante al capitalismo, el análisis propuesto es eminentemente lógico. Postone se detiene en el despliegue de las categorías a partir de una distinción conceptual entre valor de uso y valor, retomando el método marxiano de *El capital*. El enfoque

lógico no pretende ser puramente discursivo. Por el contrario, la insistencia de Postone sobre la conexión interna entre el desarrollo del capitalismo y la emergencia de una teoría crítica aspira a reconstruir la “idea” dialéctica que interconecta el concepto con la empiria. Esa pertenencia común a una época es lo que fundamenta el doble carácter de la historicidad y la conceptualidad de la teoría marxiana. La crítica de la economía política sólo es posible cuando las relaciones sociales capitalistas se han impuesto acabadamente. El despliegue de las categorías carece de arbitrariedad porque se verifican en el proceso histórico. No poseen validez transhistórica en tanto principios explicativos de índole especulativa.

Ahora bien: ¿cuándo, de qué manera y con qué relatividad un conjunto de nociones pertenece a una época? ¿Hay desajustes o excedencias de un concepto respecto de la realidad en la que surge y para cuya crítica es desarrollado? Y más precisamente: ¿puede explicar una realidad sin desacoplarse de la misma? La teoría de Marx no puede evitar exceder a su propio objeto, la sociedad capitalista como sujeto movido por el capital, sin analizar procesos históricos de transición y de crisis sistémicas, por lo tanto, no plenamente regulados por la lógica del valor, tales como los pasajes al capitalismo o las tendencias al postcapitalismo. El comprometerse con esos problemas de frontera es inexorable, como lo es la apelación a conceptos transhistóricos: por ejemplo, trabajo concreto o mercancía, que notoriamente no son exclusivos de la producción capitalista. El pensamiento maduro de Marx oscila entre la historicidad de sus conceptos y la necesidad de elaborar nociones universales para explicar lo específico. En otro lugar he argumentado por qué dicha oscilación hace de la supuesta “concepción materialista de la historia” un equívoco racional en el marxismo, por definición tensionado entre un análisis históricamente singular y la necesidad de categorías transhistóricas para estudiar la particularidad de una formación social (Acha, 2021). Entiendo que el enfoque postoniano del tiempo histórico no logra esclarecer las razones de ese equívoco, pues indaga sólo la especificidad capitalista sin asumir las premisas epistémicas de tal tarea.

Para reconsiderar el problema, en primer término, es preciso revisar el carácter real atribuido a la eficacia mediadora de la forma valor. ¿Implica esa mediación una teoría de las prácticas y no de las prácticas sólo económicas? ¿El uso de la categoría de totalidad contradictoria involucra una subsunción de lo real al concepto, un concepto “absoluto” en tanto se hace él mismo realidad al corresponder con una dinámica autogenerativa?

Dicha apropiación capitalista de lo real entendido como mundo, su devenir absoluto en tanto es incondicionado (pues no depende de otra entidad para persistir), debe poseer una historia, de acuerdo al propio planteo postoniano sobre la historicidad de las categorías marxianas. Postone señala reiteradamente las dificultades de una reducción del pensamiento maduro de Marx a una filosofía de la historia. En ese mismo andarivel de razonamiento se debería describir históricamente cómo se van imponiendo las transformaciones sucesivas hacia un dominio “pleno” de la “lógica” capitalista. Esa descripción historiográfica debería por fuerza emplear algunos conceptos que despliegan su inteligibilidad con posterioridad a las épocas explicadas y narradas. Es decir, que los conceptos de la crítica de la economía política proveerían las nociones para elucidar un proceso de subsunción en la dinámica del valor, aunque, por ejemplo, en el siglo XI europeo, el capital-comosujeto aún no existiera. O bien, se podría entender las tendencias que propenden a la conquista de nuevos territorios durante el siglo XV, en momentos en que el capitalismo estaba en ciernes.

¿Cuál es el estatus histórico-teórico de los conceptos utilizables? Lo que emerge aquí es la problematicidad de toda atribución de “historicidad” a los conceptos. Sabemos que para Louis Althusser la práctica teórica (entendida como el “trabajo sobre el concepto”) no es propiamente historicista, es decir, reducible a sus determinaciones históricas inmediatas, pues produce efectos “teóricos” que exceden dichas determinaciones en la medida que su terreno de eficacia es una práctica específica, con sus propias reglas y, diríamos, su temporalidad singular (Althusser, 1970). Postone no propone una epistemología de ese tipo. Su enfoque es

historicista en el sentido althusseriano. Allí es donde aparece un primer problema: ¿cómo establecer la frontera de la “historicidad” conceptual del marxismo? ¿Es posible determinar esa presunta historicidad sin apelar a una cierta transhistoricidad de los conceptos o las prácticas discursivas?

Una primera objeción al planteo de lo histórico en Marx por Postone refiere a la dificultad para trazar una delimitación de la historicidad de los conceptos sin utilizar, con los recaudos necesarios, una transhistoricidad epistemológica. Esto no significa que el pensamiento maduro de Marx pueda ser correctamente comprendido como una teoría transhistórica. Más bien, implica que su reducción histórica es insuficiente para captar las eficacias cognitivas de su perspectiva crítica.

Una segunda objeción concierne al tema de la imposición de la lógica del valor. En realidad, se trata de una extensión del problema anterior. Para Postone, la contradicción fundamental del capitalismo permite explicar las dinámicas conflictivas del despliegue del capital. ¿Eso es válido para todo el orbe capitalista? ¿Logra así la crítica marxista devenir una teoría de la práctica que desnuda la reificación propia de la dominación social de nuestra época?

Una respuesta afirmativa a estas preguntas demanda aceptar que la práctica social ha sido condicionada por las contradicciones de la producción del valor. No se trata de que exista una sola práctica que simplifique la existencia social, sino que disemina un principio mediador. Ese principio es, desde luego, la lógica de valorización. Su materialidad es la del trabajo abstracto (el marxismo es también una teoría de la abstracción social como real). ¿Alcanza esa mediación generalizada a regir la efectividad de una diversidad de dimensiones prácticas? Postone supone que así sucede cuando introduce la temática del género, que no es reducible a la producción de valor, pero implica sus efectos sociales más abarcadores (1993: 366 n. 124). Una exigencia de este razonamiento es la de subordinar la heterogeneidad raigal de las prácticas en una sociedad capitalista. Desarrollaré esta cuestión a propósito de la temporalidad.

Podemos concordar con Postone respecto de la capacidad mediadora de la lógica capitalista, en tanto no hay práctica social que esté exenta de su eficacia dialéctica. Incluso aquella que como la artística se auto-representó en las antípodas del mercado (gracias al “arte por el arte” o al impulso antiburgués que le sería inherente), se ha revelado inseparable de las dinámicas mercantiles. Sin embargo, el mismo concepto de mediación debe ser examinado. La mediación pensada en el programa teórico de Hegel, la *Vermittlung*, consiste en una puesta en movimiento del vínculo sujeto-objeto por “el trabajo de lo negativo”. En Marx, la mediación refiere a la subsunción formal-material de lo social en la lógica de la mercancía. Se produce un pasaje de la filosofía a la teoría social. El problema ya no es, como en Hegel, la superación de la dicotomía fundamental del pensamiento burgués de Descartes a Kant, sino la explicación de las contradicciones sistemáticamente veladas por la pretensión antihistórica de la economía política. Además de denunciar la explotación, Marx aspira a dar cuenta de los itinerarios y tendencias de una dominación social, identificando una “forma” que crecientemente se apodera de lo real. La sociedad se hace sujeto al constituirse en su seno la negación que la compele a desplegar contradictoriamente el principio de su reproducción ampliada. El trabajo y las relaciones de clase configuran uno de los diversos planos de la mediación universal obligada por el valor. ¿Esto es eficaz del mismo modo en todo el mercado mundial capitalista? ¿La subsunción a la lógica capitalista reduce crecientemente la heterogeneidad al mismo tiempo que se expande en ofertas de consumo? La teoría crítica marxiana, entonces, operaría en todas las latitudes del mismo modo.

Supongamos que en los países avanzados efectivamente se observa una subsunción galopante, es decir, que la mediación alienada y alienante reubica la heterogeneidad en una lógica mercantil universalizada. Nada habría que eludiera la dinámica reificante del capital, lo que no significa que todo fuera reducido a lo económico, sino más bien que el principio de lo diverso esté regulado por el

valor. La forma valor se tornaría crecientemente determinante del carácter alienado de las prácticas no económicas.

No obstante, el análisis de otros aspectos de la realidad podría ser conveniente para situaciones en las que la lógica del capital no alcanzara a subsumir dinámicas específicas. En la historia y presente en América Latina, por ejemplo, encontramos procesos de esta naturaleza en la constitución de formas políticas e ideológicas que resisten a una mediación, o hacen que tal mediación sea un factor entre otros en la producción de prácticas sociales. En el clima postmarxista de las últimas décadas, esas dinámicas heterogéneas son consideradas evidencias de la incapacidad de la noción marxista de totalidad para explicar la complejidad histórica. Esto ocurre al precio de eliminar la relevancia de la crítica de la economía política, por ejemplo, en las explicaciones politicistas de la subjetivación política. Pero esta deriva hoy puede ser repensada y en modo alguno es necesaria, siempre que se calibre la incumbencia de la crítica de la economía política donde Postone sigue a Marx. Es un aporte fundamental de la Escuela de Fráncfort, a cuya estela pertenece la obra postoniana, el haber entendido dicha crítica como crítica social global. Es menos claro que pueda sostener una teoría social sintética y autosuficiente.

En la misma dirección de una conexión hegeliana revisada, las experiencias sociales latinoamericanas sugieren la combinación incompleta con la apropiación material de la lógica real y el desfase de la lógica del capital con otras vertientes de la experiencia tales como la vida comunal en las poblaciones indígena-campesinas de los países andinos. En este sentido deberían neutralizar la tentación de postular tendencias heteróclitas, incommunicables, de la acción social considerada en su totalidad. Así se podría ver la propuesta de Álvaro García Linera (2009) para confrontar la “forma valor”, entendida en términos marxistas, y la “forma comunidad”, irreductible y contrastante con aquella primera “forma” capitalista. Esta divergencia de lógicas expresa la peculiaridad de la historia del capitalismo en Bolivia y no la irrelevancia del análisis marxista. Pero sí afirma la perentoriedad de

captar las singularidades histórico-sociales en que adquiere relevancia la lógica capitalista en sus materialidades situadas, que no puede ser simplificada, ni ubicada en una etapa “precapitalista” del desarrollo histórico. Un enigma similar se presenta respecto de la revolución antiesclavista en la actual Haití a fines del siglo XVIII, relacionada con la Revolución Francesa pero cuya universalidad fue más radical.

En otros términos, lo que aparece aquí es la problemática de la situacionalidad del enfoque marxista. René Zavaleta Mercado (1986) lo teorizó para la historia del siglo XX boliviano en términos de una “sociedad abigarrada”. Dicha situacionalidad del abigarramiento, distinta de la heterogeneidad ontológica del postestructuralismo, habilita la oportunidad de una versión, por caso, boliviana o latinoamericana del marxismo, que debería dar cuenta de las peculiaridades de una crítica que no puede ser sólo de la economía política. Aquí debo limitarme a una nota que demandaría un volumen para ser desplegada: sostengo que hoy la crítica de la economía política debe ser incorporada a una más amplia crítica de las ciencias sociales.

Esta es la segunda observación crítica que el análisis postoniano permite realizar: su perspectiva adolece de la tradicional concepción unitaria de la crítica marxista. La pretensión de definir una dinámica histórica concreta y universalizable como mediación se emparenta con la trama tradicional del eurocentrismo teórico. En este sentido, el planteo postoniano es fiel a los dilemas heredados del hegelianismo. Si la noción de “marxismo latinoamericano” es plausible, y se asumen las consecuencias teórico-políticas de dicha posicionalidad histórica de la crítica marxista, la aspiración universalizante de la teoría crítica de Marx, correlativa de la atribución de una capacidad de subsunción real por parte del capital, puede ser repensada. La historia se introduce así en la concepción misma de una crítica radical de la economía política para definir la imposibilidad de un saber absoluto y universalmente homogéneo. Por el contrario, induce una flotación no sintetizable, ni abstractamente separable, entre universalidad y heterogeneidad.

Recientes investigaciones relativas a la teoría marxista han desplegado estas cuestiones más allá de la “provincialización” de la teoría crítica filiada en Marx bajo los términos del “marxismo occidental”. En *Marx después de Marx*, Harry Harootunian (2015) ha propuesto recuperar los esfuerzos situados de marxistas en las periferias para los cuales fue decisivo superar el “nivel de abstracción” del “capital en general” o de la “forma plenamente desarrollada” de la lógica del valor, con el propósito de poner de relieve las dimensiones particularizadas en las que se generan las condiciones de la dinámica semoviente, temporalizada, de la valorización capitalista. De acuerdo con las circunstancias históricas, esas condiciones requieren exceder el modelo universalista como premisa de la lógica general reconstruida por Postone (esto no lo dice Harootunian, lo añadido yo). Postone insiste en que su reconstrucción supone la forma “plenamente desarrollada” del valor. En consecuencia, podemos concluir que la lógica establecida es válida para esa premisa teórica. Y que las configuraciones históricas requieren reflexionar sobre la peculiaridad de dicha forma dinámica.

Un andarivel contemporáneo de la investigación marxista se detiene justamente en la cuestión de las temporalidades (Tomazos, 1994; Bensaïd, 1995), partícipes de una más amplia preocupación teórica global (Osborne, 2008; Lorenz, 2014; Tamm y Oliver, eds., 2019). Por añadidura, otras investigaciones lejanas de la óptica de marxismos de la circulación o la distribución, reconocen la pluralidad de *modos de explotación* vinculables historiográficamente con la expansión de las relaciones sociales de la acumulación capitalista (Banaji, 2010).

El cuestionamiento de una sola temporalidad capitalista ha sido elaborado de diversas maneras. Daniel Bensaïd (1995, 2003) ha propuesto un conflicto de temporalidades en la búsqueda de un espacio para la política. Con su peculiar apelación al romanticismo anticapitalista, Michael Löwy (2012) lo ha hecho en el curso del “marxismo cálido” e inspirado por la crítica del tiempo lineal y progresivo en Walter Benjamin. Una ya extensa bibliografía asociada al “Marxismo Abierto” se incorpora a este debate. También dentro

de esta corriente cálida, pero vinculada más bien a los trabajos de Ernst Bloch, Massimiliano Tomba (2012) ha elaborado una lectura de las distintas concepciones del tiempo en Marx. Sin salir de la textualidad marxiana, Tomba traza la presencia de varias temporalidades en el análisis de Marx, que la dinámica capitalista procura “sincronizar” a través del intercambio generalizado. Cinzia Arruzza (2015) ha interpuesto al planteo de Tomba una advertencia, a propósito de los límites de resolver en la autocomprensión del capital el análisis para incorporar, por caso, el enfoque de género y de la “reproducción social”. Al respecto, es preciso destacar que una aproximación afín a la de Postone, la conocida como “crítica del valor”, ha elaborado en los estudios de Roswitha Scholz (2009) cuestiones nunca del todo reflexionadas en el pensamiento postoniano a propósito de las escisiones de género. De tal modo, las visibilizaciones e invisibilizaciones del modo de producción (su inconsciente “economía política”) demandan ampliar el campo de estudio sin por eso derivar en un programa postmarxista.

El problema general emergente en este contexto es el de las temporalidades vigentes de la sociedad capitalista y su interrelación con la temporalidad abstracta ligada al valor. Mi análisis supone que el concepto de *capitalismo* es crucial en el enfoque de Postone y le permite investigar la lógica contradictoria de un tiempo específico (el tiempo “abstracto”) y una temporalidad de la producción de valores de uso condicionada por aquel tiempo, pues se trata de un principio de mediación social. Para ajustar el alcance crítico-explicativo del análisis postoniano sugiero que, en lugar de capitalismo, debemos tratar de la *sociedad capitalista*. Eso significa que el análisis de Marx y la tradición marxista han identificado adecuadamente, aunque requiera todavía mayores desarrollos, una temporalidad de la autovalorización ampliada y enajenada del capital, en la cual la escisión entre materialismo e idealismo se ve superada. Las ideas y sentimientos, deseos y fantasías inconscientes, también están mediadas (aunque queda por investigar con cuáles efectos en cada ámbito concreto) por la lógica del capital, el trabajo abstracto y el dinero. Sin embargo, es

posible detectar otras temporalidades en la sociedad capitalista irreductibles al tiempo histórico explicado por Postone. He citado a Arruzza por mencionar la temporalidad vinculada a las lógicas de género y la reproducción social. Las investigaciones freudianas sobre las temporalidades rebeldes y perdurables de lo inconsciente invitan a pensar en temporalidades articuladas con abstracciones simbólicas de alcance diferente al tiempo histórico regido por el capital (Acha, 2007).

Esa percepción no debe conducir, como en la inocente ontología filosófica del postestructuralismo, a describir multiplicidades radicalmente heterogéneas en lo real. Así las cosas, ni las temporalidades asociadas al género son disociables de la historicidad del valor (Scholz, 2009), ni las condiciones de posibilidad de lo inconsciente psicoanalítico rechazan un enlace con la eficacia gozante del capital (Exposto y Rodríguez Varela, 2020). Es para mí indudable que Postone ha contribuido de una manera decisiva a elucidar la dinámica de una totalidad contradictoria e históricamente particular. Sin embargo, ella misma requiere ser situada en temporalidades de diverso orden cuyo esclarecimiento es tarea de una teoría crítica que no puede ser solo marxista, aunque sin el marxismo se malogre. ¿Cómo se puede analizar la complejidad temporal de la experiencia social capitalista sin encallar en el postestructuralismo y en el postmarxismo? Dadas las restricciones de espacio, voy a explicarlo a través de lo que Marx denominó en *El capital* como “La acumulación originaria”, según la cual las comunidades agrarias fueron violentamente expropiadas de las tierras comunales que les permitían auto-reproducirse. ¿Fue un proceso exclusivo de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra? La pregunta es absurda, pues la construcción forzosa del “mercado de trabajo” fue un proceso que tuvo lugar, de acuerdo a las circunstancias, en distintos momentos en la configuración de lo que hoy, retrospectivamente, concebimos como el mundo globalizado.

La acumulación primitiva es un rasgo permanente de la realidad social capitalista, tal como lo son la obtención del plusvalor absoluto y la subsunción formal. No es que los automatismos de la

acumulación capitalista, el plusvalor relativo y la subsunción real sean secundarios. Se trata más bien de establecer la dialéctica entre esas polaridades y reconstruir sus contradicciones funcionales. La validez de las categorías requiere una pregunta historiográfica: ¿dónde, cuándo, en qué configuración social, con qué actores, en qué circunstancias, con qué sedimentaciones del pasado, en qué relaciones de fuerza, con cuáles eficacias del mercado mundial? Sólo así es viable evadir la “tiranía del presente” (Baschet, 2018) sin acudir, como enseña el consecuente materialismo realista de Postone, a utopismos puramente teóricos.

Desde las primeras formulaciones relativamente consistentes de su investigación (Postone, 1978) hasta las más recientes a propósito del giro derechista en la política global (Postone, 2017), el pensamiento del autor analizado tuvo una vocación práctica, orientada por una pregunta sobre las condiciones históricas de posibilidad de la acción política. Sus elaboraciones relativas al antisemitismo, segmento importante de sus estudios, tuvieron la misma finalidad: ¿cómo desarrollar una teoría crítica basada en la analítica marxiana de la forma mercancía y sus derivaciones, que no condujera a resultados pesimistas, sino más bien identificara las posibilidades inmanentes de otra relación, postcapitalista, entre universalidad y particularidad? La conceptualización de la posibilidad resultante de tendencias contradictorias de la lógica sistémica es la contribución de una teoría crítica. Postone nunca se propuso edificar una teoría política. El alcance y límite de la teoría crítica consiste en establecer las condiciones históricas de posibilidad del hacer emancipatorio. La práctica política y cultural como tal obedece a otras circunstancias que la teoría, si no quiere ser idealista, debe resignar tal pretensión de autosuficiencia. Inseparables, una vez establecida una mediación universal de la dominación social, la “ley del valor”, la teoría y la práctica deben ser distinguidas en sus autonomías relativas.

CONCLUSIONES

La contribución de Moishe Postone a la rearticulación de la teoría crítica vinculada con la tradición marxista es importante. Incluso es, como concluiré, imprescindible. Postone la pensó siempre como una tarea de exégesis “marxiana”. Había en ello, debo decirlo, una endeble metodología analítica, que construía un Marx postoniano bastante lejano del archivo de textos que es el legado del autor de *El capital*. Esta observación en apariencia sólo erudita tiene otras consecuencias más relevantes.

En primer término, supone visibilizar problemas irresueltos en Marx y en el marxismo posterior tan velozmente unificado con el calificativo de “marxismo tradicional”. La reinterpretación postoniana fue posible en la exacta medida en que elaboró una concepción de la teoría crítica asimilada a una apropiación materialista de Hegel y a una revisión de su dialéctica de la totalidad. Como se ha explicado, esa apropiación no involucra sólo un traslado a un terreno materialista de la Idea en que el espíritu se despliega en la historia y es finalmente auto-reflexionada por la conciencia humana gracias a la filosofía. El sujeto ya no es el espíritu universal y transhistórico sino el capital históricamente situado.

Como en un Hegel historizado, reducido a la sociedad capitalista, Postone atribuye al Sujeto cuya categoría es el Capital, cuatro atributos del Espíritu: es dinámico gracias a sus contradicciones inmanentes, se desgarran en círculos conducentes al mismo objetivo del autodespliegue (el “efecto noria” en términos de la temporalidad), constituye una totalidad compleja, pero con un principio mediador “universal”, y se realiza tanto objetivamente como en formas de conciencia. La posibilidad de una superación del modo de existencia histórica jamás está clausurada. Así como en Hegel no hay un “fin de la historia” proclamado por su intérprete Alexandre Kojève, el “presentismo” del “capitalismo” jamás está del todo garantizado. Por el contrario, la sociedad capitalista sólo se desarrolla tornándose anacrónica respecto de la multipli-

cación de la riqueza material y la reducción de su “base de valor”, con las conocidas consecuencias de desempleo estructural, marginalización y crisis. El incremento del desempleo estructural y de la población marginal no hace sino confirmar la pertinencia del análisis marxista más coherente.

La mencionada apropiación del *Geist* involucra una incertidumbre respecto del concepto de tiempo en la teoría crítica. El capital como sujeto de la totalidad mediada por el trabajo abstracto y por lo tanto alienada, se despliega en una temporalidad que no por contradictoria continúa siendo *un tiempo*. El planteo postoniano ofrece una explicación histórico-materialista alternativa al pasaje señalado por Reinhart Koselleck (1989) de las “historias” a la “Historia” en la matriz conceptual de la época moderna. Para Postone, esa matriz es capitalista e involucra la dialéctica entre tiempo abstracto y tiempo concreto que produce el tiempo histórico específico del capitalismo. De su contradicción derivada de aquella entre valor y valor de uso, se habilita la posibilidad de una abolición del modo de producción basado en el valor e impuesto cuasi-objetivamente a los seres humanos. Hasta allí llega el pensamiento de Postone.

Como observó William Sewell (2018), para el análisis de Postone la formulación de Marx es la fuente de la verdad a esclarecer. Sin embargo, es forzoso destacar que Marx se planteó solo algunos de los problemas que hoy enfrenta la teoría crítica, sin que esto obste reconocer que la identificación de la temporalidad específica de la sociedad capitalista sea una contribución conceptual fundamental. Por otra parte, también hoy la teoría crítica requiere postular enfoques irreductibles a la temporalidad capitalista regulada por la valorización. Dicho en otros términos, se plantea la exigencia de rearticular la crítica dialéctica incluyendo, pero avanzando más allá de la teoría de aquella temporalidad, es decir, del marxismo. El concepto de postmarxismo sería inadecuado para captar la trama de tal crítica, pues su emergencia es difícilmente pensable sin las tendencias totalizantes de la sociedad capitalista que el marxismo pone de relieve.

He mencionado algunas elaboraciones recientes sobre las temporalidades en el seno del marxismo. Las discusiones de Zavaleta Mercado (1986) en torno a la sociedad abigarrada son útiles al respecto. Las tres fuentes de temporalidades irreductibles, aunque a la vez inseparables del imperfecto totalismo mediador de la lógica capitalista de acumulación, que he mencionado, son las relativas a la abstracción simbólica del lenguaje, a la dominación de género y a la religión monoteísta. No es difícil hallar que entre todas esas temporalidades la temporalidad “histórica” de la sociedad capitalista posee efectos de generalización mediadora expresada en el intercambio, aunque ya eficaz en el “circuito” de la producción. He allí el lugar de la contribución teórica de Postone a una teoría crítica de las temporalidades, que es en verdad una reconstrucción de la teoría crítica como tal. Ella no se puede reducir a una reinterpretación de Marx. Necesita a Marx, y pienso, a diferencia de Postone, que también requiere asumir la historia del marxismo con todas sus contradicciones, dentro de un esquema donde la teoría crítica de nuestra época, si le está vedado ser postmarxista, no debería soñar con ser sólo marxista o marxiana.

Este es el momento para mencionar una tesis que es imposible desarrollar aquí: la reducción en Postone de la teoría crítica a la reinterpretación de Marx revela que su proyecto intelectual es subsidiario de una crítica del marxismo tradicional tal como se define en la Nueva Izquierda euronorteamericana durante las décadas de 1960 y 1970. Como ese marxismo tradicional supone al marxismo como una teoría de la historia que abarcaba a todas las formaciones sociales y a la capitalista, al revisarla en términos histórico-categoriales, el enfoque de Postone no puede evitar quedar apresado por el objeto de su crítica y así reducir la complejidad de temporalidades de la sociedad capitalista a la temporalidad del “capitalismo”. En el vocabulario de Postone, el término capitalismo refiere justamente a la totalidad mediada por el trabajo abstracto y la forma valor cuya célula es la forma mercancía. No es seguro que el de capitalismo sea un concepto adecuado al pensamiento crítico de Marx, quien lo empleó tardía y esporádicamente.

Fue un término usual en la historiografía y sociología económicas del 1900 y se popularizó en el vocabulario de la segunda y tercera Internacionales.

Una teoría crítica adecuada para nuestra época requiere identificar el principio mediador de la producción social global y contradictoria cuya genealogía es marxista. Pero a la vez, sobre todo si despliega una vocación transformadora históricamente avisada, involucra interconectar un abanico de lógicas de abstracción que pueden, aunque no en todos los casos, generar dinámicas irreductibles a una funcionalización a la acumulación capitalista (sin por eso pretender operar en un exterior no capitalista del capital plasmado en mercado mundial). Una de ellas es el uso del lenguaje, condicionado por la universalización de los intercambios mercantiles, que abre el campo de la generación colectiva de un espacio para la crítica y la política. Ese espacio está condicionado por la mediación capitalista y exige una consideración estratégica de sus eficacias sistémicas conscientes e inconscientes. Sin embargo, es irreductible a dicha mediación –se requeriría una investigación sobre el uso de la *Vermittlung* en Postone–, pues obedece a principios de estructuración de una duración mayor al tiempo histórico de nuestra época.

Dicho en otras palabras, y como clausura de la argumentación, la reapropiación histórica y materialista del espíritu hegeliano por Postone deriva en una teoría crítica de la temporalidad contradictoria entre el tiempo abstracto y el tiempo concreto. Esa temporalidad específicamente derivada de la experiencia social capitalista debe ser inscrita en un escenario más abarcador, no postmarxista, de una metateoría de las temporalidades como hilo conductor de una reconstrucción de la teoría crítica. Dicha tarea podría ser encarada desde un punto de vista postoniano. En tal sentido, Facundo Martín (2019, 2020) ha trabajado *in extenso* sobre la cuestión en diálogo con diferentes versiones de la teoría crítica contemporánea. Otra posibilidad consiste en elaborar una metateoría de las temporalidades y las modalidades de la abstracción, donde el marxismo postoniano podría contribuir a un materialismo histórico de nuevo cuño.

BIBLIOGRAFÍA

- Acha, Omar (2007). *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Acha, Omar (2021). “El prólogo de 1859 y la autobiografía intelectual de Karl Marx: anatomía de un equívoco racional”. *Antagónica. Revista de Investigación y Crítica Social*, 2, 7-25. Accesible en: <http://antagonica.org/index.php/revista/article/view/12>.
- Althusser, Louis (1970). *La revolución teórica de Marx*, trad. de M. Harnecker. México: Siglo XXI.
- Arthur, Christopher (2004). “Subject and Counter-Subject”, *Historical Materialism* 13(2): 93-102.
- Arruzza, Cinzia (2015). “Marx’s Gendered Temporalities”. *Historical Materialism*, 23(4), 49-59.
- Banaji, Jairus (2011). *Theory as History. Essays on Modes of Production and Exploitation*. Chicago: Haymarket.
- Baschet, Jérôme (2018). *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*. París: La Découverte.
- Bensaïd, Daniel (1995). *La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l’histoire*. París: Les Éditions de la Passion.
- Bensaïd, Daniel (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, trad. de A. del Moral Tejada. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Campos, Mariano N. (2016). “Contribución a la crítica del fetichismo”. *Herramienta. Revista de Teoría y Crítica Marxista*, 57, 34-57.
- Cohen, Gerald A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, trad. de P. López Mañes. Madrid: Siglo XXI-Fundación Pablo Iglesias.
- Exposto, Emiliano y Rodríguez Varela, Gabriel (2020). *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Marat.
- Fleischer, Helmut (1969). *Marxismus und Geschichte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- García Linera, Álvaro (2009). *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: FLACSO coediciones/Muela del Diablo/Comuna.
- Habermas, Jürgen (1980). *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. de J. Nicolás y R. García. Madrid: Taurus.

- Harootunian, Harry D. (2015). *Marx after Marx. History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Koselleck, Reinhart (1989). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Liu, C. H.; Joyce, Murthy, Viren; Wang, Chih-ming y Hung Tu, Ming (2012). "Exigency of Time: A Conversation with Harry Harootunian and Moishe Postone". *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 38(2), 7-43.
- Lorenz, Chris (2014). "Blurred Lines: History, Memory and the Experience of Time". *International Journal for History, Culture and Modernity*, 2(1), 43-62.
- Löwy, Michael (2012). *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, trad. de H. Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martín, Facundo Nahuel (2019). "La lectura categorial de Postone y el aceleracionismo. Crítica del trabajo y proyecto de modernidad". *Revista de El Colegio de San Luis*, 9(20), 141-168.
- Martín, Facundo Nahuel (2020). "Especificidad histórica y crítica Inmanente. Las teorías del capitalismo de Postone y Deleuze/Guattari". *Escritos*, 27(58), 95-118.
- Miller, Karen (2004). "The Question of Time in Postone's *Time, Labor, and Social Domination*". *Historical Materialism*, 13(2), 209-237.
- Osborne, Peter (2008). "Marx and the Philosophy of Time". *Radical Philosophy*, 147, 15-22.
- Pagura, Nicolás Germinal (2018). *Hacia una teoría crítica del trabajo en el capitalismo actual. Revisión de las tesis sobre el fin del trabajo e indagación de perspectivas alternativas*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Postone, Moishe (1978). "Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism". *Social Research*, 45(4), 739-788.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press (versión castellana: *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, trad. de María Serrano. Madrid/Barcelona: Marcial Pons, 2006).
- Postone, Moishe (2007). *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Postone, Moishe (2017). "The Current Crisis and the Anachronism of Value: A Marxian Reading". *Continental Thought and Theory*, 1(4), 38-54.
- Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. de M. Aguiluz Ibargiñen. Buenos Aires: Katz.
- Scholz, Roswitha (2009). "Patriarchy and Commodity Society: Gender without the Body". En *Marxism and the Critique of Value*. Chicago: M-C-M.
- William H., Sewell Jr. (2018). "Remembering Moishe Postone". *Critical Historical Studies*, 5(2), 155-164.
- Sohn-Rethel, Alfred (1989). *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. Weinheim: VCH.
- Tamm, Marek, y Olivier, Laurent (ed.) (2019). *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Tomba, Massimiliano (2012). *Marx's Temporalities*. Leiden: Brill.
- Tombazos, Stavros (1994). *Le temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans le Capital*. París: Cahiers des saisons.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD DE MOISHE POSTONE¹

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

Chris O’Kane
Traducción: Iván Kitay

Recibido: 10 de mayo de 2020
Aceptado: 10 de septiembre 2020

RESUMEN

El siguiente artículo presenta una lectura crítica de la interpretación que hace Postone de la crítica de la economía política de Marx, como un intento de elaborar una teoría crítica del núcleo del capitalismo que podría servir como punto de partida para una teoría crítica del capitalismo. Si bien se reconoce la relevancia de dicha interpretación de la crítica de Marx, el artículo muestra una serie de vacíos que no le permiten a Postone postular plenamente una teoría crítica del capitalismo. Para hacer frente a esto, se propone complementar la crítica de Postone con las perspectivas de otros pensadores vinculados con la tradición de la crítica marxista como teoría social crítica, para desarrollar una nueva lectura de la teoría crítica de la sociedad.

Palabras clave: Moishe Postone, crítica marxista, Teoría Crítica, Nuevas lecturas de Marx

ABSTRACT

The following article presents a critical reading of Postone’s interpretation of Marx’s critique of political economy as an attempt to “work

¹ Lo que sigue expande mi consideración sobre la contribución de Postone a la nueva lectura teórica y crítica de *El capital* (véase O’Kane, 2018a).

out” a critical theory of “the core of capitalism” which “could, serve as the starting point for a critical theory of capitalism.” While recognizing the relevance of this reinterpretation of Marx’s critique, it points out a series of gaps that did not allow him to fully postulate a critical theory of capitalism. To address this, it concludes by proposing to complement Postone’s critique by drawing on a number of other thinkers linked to the tradition of Marxian critique as a critical social theory in order to develop a new reading of the critical theory of society.

Keywords: Moishe Postone, Marxian critique, Critical Theory, New readings of Marx

Este artículo reconstruye y evalúa la interpretación de Moishe Postone de la crítica de la economía política como un intento de “elaborar” una teoría crítica del “núcleo del capitalismo” que “podría servir como punto de partida para una teoría crítica del capitalismo”. La primera parte contextualiza el abordaje de Postone a la teoría crítica y la motivación subyacente a su interpretación de la crítica de la economía política al comparar su abordaje con la teoría crítica de Adorno / Horkheimer, Habermas y la *Neue Marx Lektüre*. La segunda parte expone la crítica de Postone al marxismo tradicional y a estos abordajes de la teoría crítica. La tercera parte pasa a la interpretación de *Tiempo, trabajo y dominación social* de la definición marxiana del valor, la crisis y la emancipación en los *Grundrisse*. La cuarta parte pasa a la interpretación de Postone de las categorías fundamentales de *El capital* en *Tiempo, trabajo y dominación social* desde esta perspectiva: argumentando que Postone intenta rejuvenecer la teoría crítica al concebir la crítica de la economía política como una crítica de la dinámica contradictoria e históricamente específica del trabajo abstracto y concreto. La quinta parte discute las limitaciones de la interpretación de Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*, reconstruyendo su trabajo previo desde esta perspectiva. La sexta parte discute las persistentes lagunas en el abordaje de Postone sobre las categorías centrales

de la crítica de la economía política y el núcleo del capitalismo, y señala cómo podrían ser llenadas recurriendo a otras teorías críticas marxianas. Concluyo resumiendo mi reconstrucción de la teoría crítica de Postone y propongo que sus contribuciones sean consideradas junto con estas otras teorías marxianas a fin de desarrollar una nueva lectura de la teoría crítica de la sociedad.

Muchos recuerdan con justicia a Moishe Postone como uno de los eruditos de Marx más importantes de su generación. Sin embargo, suele olvidarse que la interpretación de Postone de la crítica de la economía política intentaba “elaborar” una teoría crítica del “núcleo del capitalismo” (Postone, 1993: 19), que “podría servir como punto de partida para una teoría crítica del capitalismo” (Postone, 1993: 15). En lo que sigue reconstruyo y evalúo la interpretación de Postone de la crítica de la economía política desde esta perspectiva.

Este enfoque e intento específico me lleva a tomar una estrategia argumentativa única con respecto a la literatura secundaria existente sobre Postone, que está mayormente centrada en evaluar la lectura de *El capital* presentada en *Tiempo, trabajo y dominación social* (de aquí en adelante, TTyDS). Mucha de esta literatura (McNally 2004, Starosta 2004, Hudis 2004; 2012) está interesada en mostrar cómo TTyDS niega o caracteriza erróneamente a *El capital* desde una perspectiva marxista tradicional. Estos autores son ciertamente precisos en resaltar estos elementos e inconsistencias en la obra de Marx (que Postone mismo propone ignorar más que negar). En tanto sus preocupaciones no están relacionadas con el foco de este artículo, serán ignoradas. Otra vertiente de la literatura asociada a la nueva lectura de la crítica de la economía política como teoría crítica de la sociedad (Bonefeld, 2004; 2014; Arthur, 2004; Heinrich, 2015; Bellofiore, 2018) aborda cómo TTyDS descuida importantes elementos teóricos críticos de la crítica de la economía política. Estas críticas serán consideradas para argumentar que, en tanto lamentablemente Postone no llevó a cabo su proyecto, sus importantes contribuciones deberían ser suplementadas con otros teóricos críticos marxianos para desarrollar una nueva teoría crítica de la sociedad.

La primera parte contextualiza y distingue el proyecto de Postone como un intento de desarrollar una teoría crítica de la sociedad capitalista sobre la base de una nueva lectura de la crítica de la economía política como una teoría social crítica de la “dinámica direccional” históricamente específica de la dominación social abstracta del trabajo capitalista desde la perspectiva de su superación emancipadora. Como indico, dicha interpretación intentaba superar lo que Postone veía como los escollos teóricos que habían enfrentado el marxismo clásico y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Luego paso a exponer la obra maestra de Postone, TTyDS, desde esta perspectiva. La segunda parte discute su definición del marxismo tradicional y su crítica de los consiguientes déficits sociales y políticos del marxismo clásico, la temprana Escuela de Frankfurt, la teoría crítica de la forma del valor y la teoría crítica habermasiana. La tercera parte pasa a exponer la interpretación de TTyDS sobre la definición de Marx del valor, la crisis y la emancipación en los *Grundrisse*. La cuarta parte expone la resultante interpretación de las categorías fundamentales de *El capital* en TTyDS, argumentando que Postone intenta rejuvenecer la teoría crítica marxiana al concebir la crítica de la economía política como una crítica emancipadora auto-reflexiva de la dinámica históricamente específica, dominante y contradictoria del trabajo abstracto y concreto. La quinta parte discute las limitaciones de la interpretación de TTyDS de *El capital*, sosteniendo que su estrategia argumentativa tiene éxito en distinguir entre el marxismo tradicional y la “reinterpretación de la teoría crítica de Marx” por parte de Postone, al costo de un abordaje limitado del trabajo, la naturaleza, la subjetividad y la emancipación. Luego pasa a su anterior interpretación de la crítica de la economía política en “Necessity, Labor and Time” (de aquí en adelante, NLT) para indicar dónde desarrolló más profundamente estos conceptos. La sexta parte se aboca a las lagunas persistentes en la interpretación de Postone de la crítica de la economía política como teoría social crítica y señala cómo puede recurrirse a otros teóricos marxistas críticos a fin de llenar esas lagunas. La conclusión resume mi

reconstrucción de la contribución de Postone a la teoría crítica y convoca a un mayor desarrollo de una nueva lectura de la teoría crítica de la sociedad.

I. CONTEXTUALIZANDO LA TEORÍA CRÍTICA DE POSTONE Y SU NUEVA LECTURA DE MARX

El artículo programático de Horkheimer (1975) “Teoría tradicional y teoría crítica” distinguió entre teoría tradicional y teoría crítica. La teoría tradicional, en la definición de Horkheimer, analizaba los problemas y proponía soluciones dentro de la división capitalista del trabajo. La teoría crítica de la sociedad, en contraste, construida sobre la crítica de la economía política de Marx, criticaba la dinámica objetiva y subjetiva de reproducción de la sociedad capitalista, dominadora y tendiente a las crisis, desde la perspectiva de su superación. Estos temas fueron posteriormente desarrollados por Adorno, a menudo en conversación con sus estudiantes. En su obra tardía, criticó una serie de teorías tradicionales en humanidades y ciencias sociales por estar basadas en la sociedad capitalista. En contraste, desarrolló teorías críticas emancipadoras de la historia natural y la sociedad como sujeto y objeto en tanto objetividad económica y subjetividad personificada; aunque en una época en que el capitalismo había superado temporalmente sus tendencias a la crisis.² Pero hacia el final de la década de 1960 el marxismo clásico y la teoría crítica de Horkheimer y Adorno había alcanzado una *impasse* teórica y política, según los miembros de la *Nueva Izquierda* de Alemania Occidental. Como Horkheimer y Adorno, ellos sostenían que el marxismo clásico se había conver-

² Para mi reconstrucción de la relación entre la interpretación de Horkheimer de la crítica de la economía política y su teoría crítica de la sociedad, véase O’Kane 2020; para Adorno, O’Kane 2018.

tido en una justificación teóricamente osificada del autoritarismo del Estado soviético. Pero también sostuvieron que la teoría de Horkheimer y Adorno sufría de sus propias insuficiencias. Esto llevó a varios de los estudiantes de Horkheimer y Adorno, y a uno de sus antiguos asociados, a desarrollar sus propios abordajes de la teoría crítica, que criticaban el marxismo tradicional e intentaban superar lo que consideraban las respectivas debilidades de la teoría de Horkheimer y Adorno. Oskar Negt, Hans-Jürgen Krahl y otros desarrollaron teorías políticas críticas centradas en prácticas que consideraban que faltaban en los análisis de sus maestros. Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt sostuvieron que la teoría crítica de Horkheimer y Adorno tenía una relación demasiado tenue con la crítica de la economía política de Marx, en la que no obstante se basaba. Ellos desarrollaron una nueva lectura de las teorías de Marx sobre la naturaleza y el valor. Finalmente, el antiguo asociado de Adorno y Horkheimer, Jürgen Habermas, desarrolló su propio enfoque de la teoría crítica que intentaba remediar lo que Habermas percibe como el déficit normativo y sociológico de Adorno y Horkheimer, así como también sobre lo democrático en la *Nueva Izquierda* de Alemania Occidental. Al igual que los estudiantes de Adorno y Horkheimer, el enfoque de Habermas se basó inicialmente en una reconstrucción del materialismo histórico distinto del marxismo tradicional. En su trabajo posterior, en particular la teoría de la acción comunicativa, rompió con el paradigma marxista de la producción, para ofrecer una teoría democrática normativa basada en la oposición “sociológicamente compleja” entre el sistema y el mundo de la vida.

Moishe Postone también desarrolló una crítica del marxismo tradicional y una nueva lectura de Marx en un momento similar a estos enfoques de la teoría crítica, parcialmente en este contexto, sobre la base de preocupaciones y métodos similares. Sin embargo, el área de interés de Postone también se diferenció de estos abordajes de la teoría crítica. Porque la nueva lectura de Marx realizada por el Postone estudiante de maestría en Chicago fue provocada por las discusiones de Marx sobre el trabajo, el valor y la crisis en los

Grundrisse. La nueva lectura y concepción del marxismo tradicional que desarrolló en los años 70 –en su doctorado, post-doctorado y artículos– se centró por lo tanto en una crítica del trabajo en lugar de la práctica, las formas de valor o la democracia.

Esto llevó a Postone a desarrollar una perspectiva más ambigua y crítica sobre la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, así como sobre las teorías críticas desarrolladas por sus estudiantes. Por un lado, su inicial nueva lectura de la crítica de la economía política como crítica del trabajo (en NLT, 1978) se basó en los temas adornianos y schmidtianos de la no-identidad, la negatividad y la naturaleza, mientras apuntaba a una noción de transformación revolucionaria que reflejaba el trabajo de Krahl y otros de la extrema izquierda. Por otra parte, su artículo con Barbara Brick (1982) criticaba los presupuestos marxistas tradicionales de la teoría del capitalismo de Estado de Pollock (y, por extensión, de Horkheimer y Adorno).

Su trabajo más influyente y sistemático, TTyDS, fue un proyecto audaz, vital y ambicioso de revitalizar la teoría crítica de la sociedad. Primero, al desarrollar una noción de marxismo tradicional que explicara los escollos del marxismo clásico, la teoría crítica de Adorno y Horkheimer y la nueva lectura de Marx de sus estudiantes, así como también la formulación de la teoría crítica de Habermas. Luego, proporcionando una nueva interpretación de la crítica de la economía política como una crítica emancipadora auto-reflexiva de la dinámica históricamente específica, dominadora y contradictoria del trabajo. Dicha lectura tenía por objeto “captar social e históricamente los fundamentos de la falta de libertad y la alienación en la sociedad moderna” (Postone, 1993: 15) y actuar como una pieza central de su proyecto más amplio de desarrollar una teoría social crítica que pudiera captar simultáneamente la sociedad capitalista y su contradictoria trayectoria histórica emancipadora.

En su trabajo posterior, Postone elaboró la interpretación de Marx desarrollada en TTyDS con respecto al marxismo tradicional y la temprana teoría crítica (véase, por ejemplo, Postone, 2009). Otra línea de trabajo sobre el antisemitismo y el nacionalismo desarrolló las nociones de epistemología social en TTyDS (véase, por ejemplo,

Postone, 1980 y 2006). Por último, su trabajo sobre el neoliberalismo, el anacronismo del valor y [Donald] Trump señaló cómo su interpretación de la crítica de la economía política en TTyDS podía desarrollarse para criticar y comprender la trayectoria histórica del capitalismo desde una perspectiva emancipadora (véase, por ejemplo, Postone 2017). Pero desafortunadamente, Postone nunca desarrolló la teoría crítica de la sociedad capitalista de la cual aquella interpretación de la crítica de la economía política pretendía ser su centro.

En lo que sigue, reconstruyo y evalúo el proyecto de Postone de desarrollar dicha teoría crítica de la sociedad capitalista.³ Comienzo con la crítica del marxismo tradicional y las teorías críticas de la escuela de Frankfurt en TTyDS y luego paso a la interpretación teórica crítica de Postone de la crítica de la economía política. No obstante, luego muestro que la estrategia argumentativa en TTyDS se centra en establecer esta distinción de una manera demasiado tajante, dejando una serie de lagunas importantes en la nueva lectura de Postone de la crítica de la política como teoría crítica, que se puede llenar recurriendo a su obra anterior, NLT. Luego, esbozo y paso a llenar las persistentes lagunas en su interpretación de la crítica de la economía política como teoría social crítica, recurriendo a otros enfoques marxistas de la teoría crítica.

II. LA CRÍTICA DEL MARXISMO TRADICIONAL

La crítica del marxismo tradicional de TTyDS procede sobre una base filológica, reconstruyendo la interpretación previa de la crí-

³ Este enfoque significa que evito el tema de la trayectoria histórica en la teoría de Postone. Además, debido a limitaciones de espacio, dado que los últimos artículos de Postone sobre el marxismo tradicional, la teoría crítica de Frankfurt y su interpretación de la crítica de la economía política esencialmente amplían los puntos señalados en primer lugar en la TTyDS, me enfoco en este último.

tica de la economía política para servir a dos propósitos más amplios. Criticar las consiguientes deficiencias sociales y políticas que surgen de tal interpretación y establecer una nueva lectura de Marx que supere estos problemas, concibiendo la crítica de la economía política como una crítica del trabajo.

La de “marxismo tradicional” es una categoría “generalmente” empleada en TTyDS para “referirse” a “todos los enfoques teóricos” (Postone, 1993: 7) que comparten las siguientes tres características:

1. Una interpretación de la crítica de la economía política que está basada en lo que Postone llama “el punto de vista del trabajo”. El trabajo es concebido como un proceso técnico trans-histórico *sin forma social* que yace en el “corazón de la vida social” porque “constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza social” (Postone, 1993: 7). La dominación es vista como extrínseca a él. El marxismo tradicional, por lo tanto, “no implica una crítica de la producción” sino que “el modo de producción proporciona el punto de vista de la crítica y el criterio con el que se juzga la adecuación histórica del modo de distribución” (Postone, 1993: 7).

2. El capitalismo es concebido desde tal punto de vista en conjunción con una interpretación “ricardiana” de la teoría del valor de Marx. Se considera que el modo de producción capitalista es constitutivo de la dominación de clase porque la propiedad privada de los medios de producción supone la explotación de los proletarios por los capitalistas y la distribución desigual mediante el mecanismo del mercado, que vela este proceso de explotación. En lugar de una crítica del trabajo capitalista, el marxismo tradicional ofrece entonces una crítica de los procesos de distribución explotadores y dominadores que son extrínsecos a la forma de la propia producción capitalista.

3. El comunismo, a su vez, es conceptualizado como una necesidad histórica que surge de la contradicción entre la productividad del trabajo capitalista y el carácter explotador de la distribución. La contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción llegará a un punto crítico: los trabajadores proletarios empobrecidos se levantarán, se apoderarán del Estado, anularán

la propiedad privada e instaurarán una distribución de tipo comunista mediante una planificación central que liberará, pero no transformará, la organización de la producción industrial que se había desarrollado bajo el capitalismo.

Según Postone, estos presupuestos del marxismo tradicional subyacen al marxismo clásico y a la teoría de la reificación de Lukács. La teoría del capitalismo de Estado y el subsiguiente rechazo unilateral del punto de vista del trabajo conducen al relato trans-histórico de la razón instrumental y la teoría social unidimensional de la *Dialéctica de la ilustración*, que se refleja no sólo en la teoría crítica tardía de Adorno y Horkheimer, sino también en las concepciones de Schmidt y Reichelt sobre el trabajo. Por último, informan la crítica de Habermas del paradigma de producción y su consiguiente crítica del sistema desde el punto de vista del mundo de la vida. En consecuencia, los primeros son incapaces de criticar, o incluso de superar, la dominación (y la destrucción ecológica) inherente a las economías planificadas del socialismo y el capitalismo keynesiano realmente existentes. Los segundos son incapaces de apuntar a cualquier tipo de superación emancipadora de la razón instrumental. El tercero, si bien aborda el callejón sin salida emancipador de la *Dialéctica de la ilustración*, reproduce del mismo modo estos supuestos en su noción de razón comunicativa. Hay entonces una necesidad de una nueva “teoría crítica de la naturaleza y la trayectoria de la sociedad moderna [...] que intente comprender social e históricamente los motivos de la falta de libertad y la alienación en la sociedad moderna” (Postone, 1993: 15).

III. VALOR, CRISIS Y EMANCIPACIÓN EN LOS *GRUNDRISSE*

La nueva lectura de Postone de la crítica de la economía política en TTYDS apunta a la provisión de tal teoría crítica. Tiene sus raíces en su interpretación de la sección de los *Grundrisse* titulada “Contradicción entre la base de la producción burguesa (el valor

como medida) y su desarrollo” y su consiguiente interpretación de las categorías centrales del primer volumen de *El capital*. Como crítica emancipadora auto-reflexiva de la forma de producción social históricamente específica y contradictoria del capitalismo, pretende captar las dimensiones subyacentes de la dominación y la emancipación que estos enfoques pasan por alto debido a sus supuestos marxistas tradicionales. Sobre esta base,

La reinterpretación de la concepción de Marx de las relaciones básicas de estructuración de la sociedad capitalista presentada en esta obra podría, en mi opinión, servir como punto de partida para una teoría crítica del capitalismo que podría superar muchas de las deficiencias de la interpretación tradicional y abordar de manera más satisfactoria muchos problemas y acontecimientos recientes (Postone, 1993: 15).

Para entender la reinterpretación de Postone de estas “relaciones estructurantes” básicas de la sociedad capitalista debemos comenzar con su interpretación de la mencionada sección de los *Grundrisse*. Esto se debe a que Postone sostiene que, dado que la “versión preliminar de la crítica de la economía política” no está “estructurada tan rigurosamente [como *El capital*], la intención estratégica general del análisis categorial de Marx es más accesible” en los *Grundrisse*. Este es especialmente el caso cuando “presenta su concepción” del “núcleo esencial del capitalismo”, la “contradicción primaria de la sociedad capitalista” y “la naturaleza de su superación histórica”, que son marcadamente diferentes de la interpretación marxista tradicional de la crítica de la economía política (Postone, 1993: 16).

En opinión de Postone, esta sección de los *Grundrisse* revela así, contra el marxismo tradicional, que:

1. La teoría del valor de Marx abarca tanto las fuerzas como las relaciones de producción y “se basa en el gasto de tiempo de trabajo directo”. Como una “categoría de las relaciones sociales fundamentales que constituyen el capitalismo, el valor expresa lo

que es, y sigue siendo, el fundamento básico de la producción capitalista” (Postone, 1993: 25). Consecuentemente, el valor “es una categoría crítica que revela la especificidad histórica de las formas de riqueza y producción características del capitalismo”. Así es como Marx concibe “el núcleo esencial del capitalismo” (Postone, 1993: 26).

2. La distinción de Marx entre el valor y la “riqueza real” es crucial para entender la “contradicción básica de la sociedad capitalista” (Postone, 1993: 26). El valor, por un lado, es una forma de riqueza históricamente específica “ligada al tiempo de trabajo humano” e “intrínsecamente relacionada con un modo de producción históricamente específico”. La “riqueza real”, por otro lado, indica el “gigantesco potencial de producción de riqueza de la ciencia y tecnología modernas”. En

el curso del desarrollo de la producción industrial capitalista, el valor se vuelve cada vez menos adecuado como medida de la “riqueza real” producida. Esta creciente contradicción [...] señala la posibilidad de que la primera supere a la segunda como la forma determinante de la riqueza social,

que “también implica la posibilidad de un proceso de producción diferente, uno basado en una nueva estructura emancipadora del trabajo social” que no esté “ligada al tiempo de trabajo humano” (Postone, 1993: 26).

3. De esto se desprende que “la superación del capitalismo implica la abolición del valor como forma social de la riqueza, lo que a su vez implica la superación del modo determinado de producción desarrollado bajo el capitalismo” (Postone, 1993: 27). Crucialmente, según Postone, Marx no argumenta que este proceso es inevitable o está tecnológicamente determinado o que consiste en la realización del trabajo proletario. Más bien señala que el valor, como estructura alienada, depende del trabajo proletario, al que degrada progresivamente, al mismo tiempo que crea la posibilidad

de una forma de trabajo no alienada, que, a su vez, implicaría la auto-abolición del proletariado.

4. Finalmente, esta sección de los *Grundrisse* “implica” una noción diferente de la dominación social. Postone sostiene que “la concepción de Marx de la especificidad histórica del trabajo en el capitalismo requiere una reinterpretación fundamental de su comprensión de las relaciones sociales que caracterizan a esa sociedad”. Lo que Postone denomina una interpretación “categorial” de esas relaciones sociales, en contraposición a la “interpretación centrada en la clase” del marxismo tradicional, sostiene que en “el análisis de Marx, la dominación social en el capitalismo no consiste, en su nivel más fundamental, en la dominación de las personas por otras personas, sino en la dominación de las personas por las estructuras sociales abstractas que las propias personas constituyen”. Así pues,

en el marco del análisis de Marx, la forma de dominación social que caracteriza al capitalismo no es en última instancia una función de la propiedad privada, de la propiedad por los capitalistas del producto excedente y de los medios de producción; más bien, se basa en la forma valor de la riqueza en sí misma, una forma de riqueza social que se enfrenta al trabajo vivo (los trabajadores) como un poder estructuralmente ajeno y dominante (Postone, 1993: 29).

La interpretación de Postone de esta sección de los *Grundrisse* en TTyDS conduce, por lo tanto, a una comprensión muy diferente de la categoría marxiana de valor y sus nociones de contradicción, dominación y emancipación que la del marxismo tradicional. Sin embargo, como Marx despliega en última instancia tal teoría en las categorías de “mercancía y capital”, la interpretación de Postone de esta sección de los *Grundrisse* informa en última instancia a, y es sólo un prelude de, su nueva lectura de *El capital*.

IV. LA NUEVA LECTURA DE *EL CAPITAL* DE POSTONE

La nueva lectura de *El capital* de Postone se centra en reconstruir cómo Marx fundamenta y despliega esta “contradicción en la forma de estructuración general del capitalismo” (Postone, 1993: 35). Esto implica concebir el objeto y el método de presentación en *El capital* de una manera que se basa en su interpretación de los *Grundrisse* y distingue nuevamente el enfoque de Postone del marxismo tradicional.

Postone reconoce que “el análisis del capitalismo de Marx implica una crítica de la explotación y del modo de distribución burgués (el mercado, la propiedad privada)”. Sin embargo, de acuerdo con su reinterpretación “no se lleva a cabo desde el punto de vista del trabajo”. Más bien, partiendo de su lectura de los *Grundrisse*, Postone argumenta que el objeto del análisis de Marx en *El capital* es una crítica del trabajo que “trata de mostrar que el trabajo en el capitalismo juega un papel históricamente único en la mediación de las relaciones sociales y de dilucidar las consecuencias de esa forma de mediación”. A juicio de Postone, el énfasis de Marx sobre el trabajo en el capitalismo no implica entonces que el trabajo sea un proceso puramente técnico, extrínseco a los modos de distribución capitalistas explotadores. Más bien, “caracteriza al capitalismo en términos de una forma abstracta de dominación asociada con la naturaleza peculiar del trabajo en esa sociedad” (Postone, 1993: 16-17).

En contraste con el marxismo tradicional, Postone sostiene que el método de presentación de Marx en *El capital* no proporciona entonces un relato lógico-histórico del desarrollo de la producción. Tampoco, como el marxismo tradicional, Postone trata la crítica como un esfuerzo científico que despeja las categorías de *El Capital* como formas de pensamiento expresivas de modos de distribución que velan las relaciones de clase, con el fin de catalizar la toma del poder y la dirección de la producción por parte del proletariado. Más bien, Postone concibe las categorías de *El Capital*

como expresivas de “las formas básicas de objetividad y subjetividad social que estructuran las dimensiones sociales, económicas, históricas y culturales de la vida en esa sociedad y que a su vez están constituidas por determinadas formas de práctica social” (Postone, 1993: 18). La consiguiente reconstrucción de Postone de la presentación de estas categorías básicas –valor, trabajo abstracto, mercancía y capital– concibe el modo de producción capitalista como una forma abstracta de dominación social constituida y reproducida por la forma históricamente específica de trabajo que, sin embargo, se realiza en una dinámica direccional contradictoria que apunta a su propia abolición. Al captar tal dinámica, esta crítica auto-reflexiva tiene como objetivo inculcar la conciencia de la posibilidad de emancipación.

Aunque el espacio no permite una recapitulación exhaustiva de la exposición de Postone (para ello véase Lange, 2018), intentaré sin embargo resumir de manera sucinta la forma en que Postone despliega su reconstrucción en *TTYDS*. Inicialmente se centra en las “categorías interrelacionadas de mercancía, valor y trabajo abstracto, abordándolas como categorías de una forma determinada de interdependencia social” en la que la forma social capitalista de producción constituye “la matriz” de trabajo abstracto que media y condiciona a las relaciones sociales y a las actividades de los individuos. Al pasar a centrarse en las dimensiones temporales de estas categorías, Postone sostiene que la presentación de Marx establece que estas categorías centrales “se enfrentan a los individuos de manera cuasi objetiva”, al tiempo que indica que “dan lugar a un modo de producción particular y a una dinámica intrínseca” (Postone, 1993: 148). Postone sostiene que esta fase lógica del método de presentación de Marx se realiza en la fórmula general del capital.

Porque, como demuestra la lectura posterior de los capítulos sobre la jornada laboral, la cooperación y la industria a gran escala, este proceso sin fin se caracteriza por una dinámica intrínseca. La compulsión de los capitalistas a acumular capital se lleva a cabo mediante el “efecto cinta de correr”: el aumento constante de

la productividad que, por sí mismo, se convierte en la nueva norma, lo que lleva a la necesidad de mayores aumentos de la productividad. Esta lógica históricamente específica conlleva, por tanto, una “dinámica direccional” en la que el imperativo de valorizar el valor mediante el aumento de la productividad se lleva a cabo en un proceso histórico de “transformación y reconstitución” a través de un tiempo de trabajo abstracto y concreto que se re-determinan entre sí constantemente. El resultado es la creciente composición orgánica del capital: el desarrollo de la tecnología y la disminución del trabajo humano, tanto en términos del número de trabajadores que participan en la producción como en la mayor degradación de los que todavía participan en ella.

En este punto, Postone revela que la dinámica direccional abarca su nueva lectura de la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción. También señala sus implicaciones contradictorias. Si la dinámica direccional no se detiene, amenaza con la destrucción ecológica total y el desplazamiento aún mayor de la fuerza de trabajo y la mutilación de los trabajadores. Pero, al mismo tiempo, este proceso ha llevado a una abundancia sin precedentes de riqueza material y a la posibilidad de organizar colectivamente la producción sobre una base comunista. Aunque ciertamente no es inevitable, tal posibilidad implicaría la abolición del valor y del proletariado o, en otras palabras, de la forma históricamente específica de producción capitalista. Esto es en última instancia por qué y cómo Postone lee la crítica de la economía política como una teoría social crítica emancipadora y auto-reflexiva de la dinámica direccional históricamente específica del trabajo.

TTYDS proporciona así una contribución seminal a una nueva lectura de *El capital* como una teoría crítica de la sociedad. Tal lectura desarrolla una nueva comprensión del marxismo tradicional que desarrolla la idea del punto de vista del trabajo y que apunta a la consiguiente concepción limitada de la dominación capitalista como extrínseca a la producción misma: equivalente a la propiedad privada, la explotación y la distribución. También utiliza esa concepción del marxismo tradicional para criticar la teoría

social unidimensional de Adorno y Horkheimer y los supuestos tradicionales de la teoría crítica habermasiana. En contraste, la interpretación teórica crítica del primer volumen concibe al trabajo como una forma históricamente específica abstracta y concreta de mediación social que conduce a una dinámica dominadora contradictoria pero potencialmente liberadora en la que la humanidad será emancipada del trabajo. De este modo, podemos ver cómo la crítica de Postone al marxismo tradicional y su consiguiente interpretación de la crítica de la economía política tiene por objeto rejuvenecer la teoría crítica. Sin embargo, el enfoque exclusivo de la especificidad histórica del trabajo en esta nueva lectura de Marx plantea una serie de cuestiones importantes para que esta nueva lectura fundamente tal crítica emancipadora del trabajo que no se abordan en TTYDS. Si el trabajo es históricamente específico, ¿qué pasa con el metabolismo trans-histórico con la naturaleza? Si la abolición del trabajo depende de la utilización de la tecnología capitalista, ¿cómo no va a seguir dominando la naturaleza y perpetuando la destrucción ecológica en una sociedad post-capitalista? Dado que las categorías de Marx son simultáneamente objetivas y subjetivas, el capital es el sujeto, el trabajo es totalizador y la lucha de clases es inmanente al sistema; ¿sobre qué bases podría evolucionar una dinámica emancipatoria? Además, ¿la interpretación teórica crítica de Postone de la crítica de la economía política logra su objetivo de captar “las bases sociales e históricas” de “las relaciones estructurantes básicas” de la “sociedad capitalista”? ¿Qué hay de la relación entre su interpretación de la crítica de la economía política y la crítica de la sociedad capitalista de la cual aquella interpretación de la crítica de la economía política pretendía ser pieza central? En la siguiente sección señalo cómo la anterior interpretación de Postone de la crítica de la economía política puede responder a la primera serie de preguntas, y en la sección siguiente me centraré en la segunda cuestión.

V. NECESIDAD, TRABAJO Y TIEMPO

Publicado 15 años antes de TTyDS, representa una versión anterior de la interpretación de Postone de la crítica de la economía política que discute lo que se omite o sólo se esboza de un modo especulativo en TTyDS. Aquí, como en TTyDS, Postone utiliza la sección sobre la medida del valor en los *Grundrisse* para elaborar una interpretación de la teoría del valor de Marx como una crítica de la dinámica dominadora y contradictoria del trabajo. Sin embargo, se abstiene de hacer una reconstrucción de las categorías centrales del primer volumen. Al mismo tiempo, esta obra articula dicha dinámica en relación con las dimensiones trans-históricas e históricamente específicas del metabolismo humano con la naturaleza, el desarrollo de una conciencia de clase revolucionaria de la negatividad y cómo los tres podrían cohabitar en una sociedad emancipada. NLT entonces:

1. Distingue entre la necesidad trans-histórica del trabajo como la interacción metabólica con la naturaleza y el trabajo en la sociedad capitalista como una segunda naturaleza alienada constituida por un tipo de necesidad histórica que domina la naturaleza y la sociedad.

2. Desarrolla una noción de conciencia immanente al sistema y trascendente del sistema como los componentes subjetivos de la dinámica objetiva de la acumulación.

3. Aquí, el desarrollo del capitalismo, en particular en sus etapas tempranas y en los momentos de crisis, da lugar a una subjetividad que agita por reformas que, como en TTyDS, son immanentes al sistema de la sociedad capitalista. Sin embargo, la creciente contradicción entre valor y riqueza expresada en la creciente superfluidad del trabajo y el tiempo también fundamenta el desarrollo immanente de la conciencia trascendente del sistema: una categoría crítica que capta el potencial immanente no-idéntico del contenido, aunque no de la forma, de la creciente composición

orgánica del capital, para un tipo de trabajo post-capitalista no alienado en tanto la forma social de producción sea abolida.

4. De esto se deduce que la superación del capital sólo puede producirse negando la segunda naturaleza alienada del trabajo capitalista a través de la auto-abolición del proletariado. Un acto que establecerá a la humanidad como sujeto histórico por primera vez. Esto lleva a una concepción expansiva del proletariado como uno que desarrolla tal conciencia trascendente del sistema sobre la base de captar este momento no idéntico en la dinámica del capitalismo.

5. Esto también lleva a Postone a plantear que el trabajo comunista estaría basado en el tiempo disponible, la realización humana, la necesidad y el “equilibrio” con la naturaleza, lo que llevaría a la transformación de la tecnología.

La lectura de estos aspectos de NLT responde así a muchas de las preguntas planteadas anteriormente, proporcionando un abordaje más completo de los conceptos de Postone sobre el trabajo, la conciencia y la emancipación. Esto completa su interpretación de la crítica de la economía política como una crítica de la dinámica dominante pero contradictoria del trabajo desde la perspectiva de su abolición emancipadora

VI. HACIA UNA NUEVA LECTURA DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Pero ¿qué hay del ya mencionado objetivo declarado de la lectura de Postone de las categorías centrales de la crítica de la economía política? ¿Expresan “las formas básicas de objetividad y subjetividad social que estructuran las dimensiones sociales, económicas, históricas y culturales de la vida” (Postone, 1993: 18) en la sociedad capitalista? ¿Su interpretación de la crítica de la economía política ha “elaborado una teoría del núcleo del capitalismo [...] que comprende social e históricamente las bases de la falta de libertad y la alienación en la sociedad moderna” (Postone, 1993:

15)? En esta sección, señalo cinco lagunas en estos aspectos de la interpretación de Postone de la crítica de la economía política que él insinuó para desarrollar una teoría crítica de la sociedad capitalista, y luego paso a indicar cómo podrían ser llenadas uniendo su trabajo con el de otros teóricos críticos marxistas.

Lagunas

1. La primera laguna consiste en la elucidación de Postone de “los fundamentos sociales e históricos de la alienación y la falta de libertad en la sociedad moderna”. Mientras que el abordaje de Postone de la forma social históricamente específica del trabajo es ciertamente central para lo segundo, como Bonefeld (2014) señala, Postone no da cuenta de su constitución. Lo mismo ocurre con las demás dimensiones de la sociedad capitalista que no se desarrollan de manera sistemática en la teoría de Postone, lo que discutiré más adelante.

2. La segunda laguna consiste en la interpretación de Postone de las “categorías centrales” de la crítica de la economía política. Aunque la concepción de Postone del trabajo como una forma de dominación social abstracta y de mediación concreta es ciertamente invaluable, proporciona sin embargo un abordaje limitado de cómo las categorías de Marx expresan las “formas básicas de objetividad y subjetividad social que estructuran las dimensiones sociales, económicas, históricas y culturales de la vida” (Postone, 1993: 18). Esto puede verse primero en términos de su interpretación de la crítica de la economía política y luego en la desafortunada falta de su desarrollo de una crítica de la sociedad capitalista.

Como indica Arthur (2004), a pesar de la mencionada afirmación de Postone sobre que el valor denota la especificidad histórica de la producción y la riqueza en el capitalismo, el abordaje limitado de estas categorías se deriva del énfasis de Postone en el trabajo abstracto como la sustancia del valor, pero no en su necesaria aparición en la forma valor (es decir, la forma históricamente

específica de la riqueza), lo que conduce a una caracterización de las formas del valor caracterizadas por el fetichismo como “cuasi” objetivas, más que como socialmente objetivas. Además, su consiguiente abordaje de la dominación social abstracta en términos de la noción sociológica de estructura y agencia proporciona un abordaje limitado de su dimensión subjetiva, evadiendo el debate sobre cómo los individuos se ven obligados a actuar como personificaciones de categorías económicas o máscaras de personajes en el antagonismo de clase. Por consiguiente, la mediación de la acumulación y la reproducción por la forma valor se trata de manera limitada en la teoría de Postone.⁴ Lo mismo sucede con la forma en que estos tipos de objetividad y subjetividad social median los demás aspectos sociales y culturales de la sociedad capitalista.

Las 3 lagunas siguientes se refieren a la primera y a la segunda con respecto a si la interpretación de Postone de estas categorías “centrales” “estructuran las dimensiones sociales, económicas, históricas y culturales de la vida” (Postone, 1993: 18) o captan el “núcleo del capitalismo” (Postone, 1993: 19).

3. La primera de estas lagunas es la ausencia del Estado. Postone ciertamente criticó perceptivamente las concepciones marxistas tradicionales del Estado. También señaló cómo su interpretación de la crítica de la economía política permite

⁴ Es curioso observar que Postone no fundamenta su interpretación de la dominación social capitalista históricamente específica en el pasaje de los *Grundrisse*, a menudo citado por Reichelt y Bonefeld, que afirma que lo que distingue la dominación social en el capitalismo de otros modos de producción es que “los individuos están ahora gobernados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros” [NdT: no hay referencia de esta cita en la versión original del artículo, pero se encuentra en Marx, K. (1987) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 (Grundrisse)*. Tomo I. México: Siglo XXI, p. 92].

un análisis social general crítico del desarrollo de las organizaciones masivas, racionalizadas y burocráticas de producción y administración características del capitalismo avanzado sobre la base de un análisis sistemático de la estructuración de la vida social por la forma mercancía (Postone, 1993: 390).

Por lo tanto, es sorprendente que el Estado no haya recibido realmente una atención teórica sostenida en la interpretación que Postone hace de Marx. Está ciertamente “estructurado” por las categorías de Marx y es parte del núcleo del capitalismo. Como el propio Marx demostró en la crítica de la economía política, también es esencial para comprender los fundamentos de la falta de libertad en la sociedad capitalista actual y para perpetuar las relaciones estructurales básicas de la sociedad capitalista.

4. La segunda de estas lagunas es el trabajo reproductivo. Mientras que TTyDS se centra en el abordaje de Marx sobre el trabajo productivo, el trabajo reproductivo se insinúa en los comentarios ya mencionados de Postone sobre la burocracia y la administración. También se señala en otra afirmación que “la forma de dominación social” dilucidada en TTyDS “conforma [...] al tipo de producción y reproducción social” (Postone, 1993: 393) Así que, aunque algunos podrían decir que el trabajo reproductivo no forma parte del núcleo del capitalismo, parece que Postone pensaba que de todas maneras era esencial para una teoría crítica de la sociedad capitalista. Sin embargo, él no se refiere a los tipos de trabajo reproductivo que se llevan a cabo en tal sociedad, ni a los ámbitos en los que se llevan a cabo, ni a cómo median y son mediadas por el trabajo productivo.

5. La última laguna es la subjetividad. Postone reconoció que “sobre la base” de

una elaboración adecuada de la teoría de Marx sobre la constitución de las formas de subjetividad y objetividad en el capitalismo [...] se podría desarrollar una teoría de la transformación histórica de la subjetividad que dilucidara la constitución

social y el desarrollo histórico de las necesidades y percepciones, tanto las que tienden a perpetuar el sistema como las que lo ponen en tela de juicio (Postone, 1993: 224).

Su trabajo sobre el antisemitismo y el nacionalismo ciertamente plantea críticas incisivas a los deficientes tipos de subjetividad política generados por la aparición de la sociedad capitalista. Pero Postone nunca se centró realmente en la forma en que los propios sujetos son formados por este proceso de personificación y dominación de maneras que podrían reforzar los movimientos immanentes al sistema. Además, a pesar de la definición que ofrece en NTT, no proporciona una teoría del desarrollo de la conciencia o subjetividad “trascendente del sistema”.

Como esto indica, hay entonces importantes lagunas en la interpretación de Postone de la crítica de Marx a la economía política y sus ambiciones de convertir a esta interpretación en una teoría crítica de la sociedad capitalista. Por consiguiente, su interpretación de la crítica de la economía política sólo parcialmente puede “servir de punto de partida para una teoría crítica del capitalismo” (Postone, 1993: 15). Esto plantea la cuestión de si la interpretación de Postone de la crítica de la economía política puede unirse a otros enfoques de la teoría crítica de Marx para desarrollar una nueva lectura de la teoría crítica de la sociedad.

1. La primera laguna podría llenarse integrando el proceso de la llamada acumulación primitiva en la teoría de Postone sobre la forma históricamente específica del trabajo. Como han mostrado Schmidt (1968) y Bonefeld (2014), para Marx, esta es la base histórica y social del modo de producción capitalista. La acumulación primitiva no sólo creó la forma históricamente específica del trabajo a través de la separación entre los productores y los medios de producción, sino también el Estado capitalista (y como otros estudiosos marxistas han mostrado, también el hogar), proporcionando así las bases sociales e históricas que Postone indica que son necesarias para su teoría crítica.

2. La segunda laguna podría llenarse recurriendo a la nueva lectura de Marx de los estudiantes de Horkheimer y Adorno. En cuanto a las lagunas en el abordaje de Postone sobre las categorías centrales de la crítica de la economía política, como indican Backhaus, Reichelt y otros, el trabajo abstracto aparece necesariamente en las formas fetichistas del valor, que poseen una objetividad social históricamente específica, obligando a los individuos, dentro de la relación de clases como personificaciones de categorías económicas, a acumular y reproducir capital. Así pues, como muestra Bonefeld (2018), la crítica del trabajo de Postone y la crítica de la forma-valor de Backhaus y Reichelt no son interpretaciones excluyentes, sino complementarias, de las categorías de Marx como formas de objetividad y subjetividad social y de su teoría general de la dominación social.

3. La tercera laguna podría ser llenada por la teoría del Estado desarrollada por los teóricos críticos marxistas de la tradición del Marxismo Abierto. Bonefeld (2014), por ejemplo, ve al Estado como parte integral de la economía política capitalista. Como “la fuerza del valor”, los órganos burocráticos y administrativos del Estado perpetúan las formas históricamente específicas del trabajo y la riqueza a través de las políticas militares, policiales, monetarias, fiscales y sociales.

4. La cuarta laguna podría llenarse recuperando y ampliando el trabajo de pensadores como Kirstin Munro (2018), quien critica el trabajo reproductivo de la producción doméstica como parte integrante de la reproducción de la sociedad capitalista. Dicha concepción podría extenderse, contra la Teoría de la Reproducción Social, a la crítica de cómo otros tipos de trabajo reproductivo están conformados por y reproducen la forma social históricamente específica del trabajo.

5. Por último, el limitado abordaje de la subjetividad de Postone podría completarse volviendo a la obra de Adorno sobre la personificación y la manera en la que la formación de la subjetividad por el proceso capitalista de socialización hace que los individuos dependan de su perpetuación. Aquí el relato de Postone sobre la creciente composición orgánica del capital podría complementarse

con la noción de Adorno de la “creciente composición orgánica del hombre”. Además, la síntesis de Fabián Arzuaga (2018) de Postone y Adorno puede ser recuperada para comprender la formación de la conciencia y la subjetividad “trascendente del sistema” a través de esa dinámica.

Recurriendo a estos teóricos se avanzaría así hacia un abordaje más sólido del “núcleo del capitalismo” y de los “fundamentos sociales e históricos de la dominación y la emancipación en la sociedad moderna”, desarrollando la interpretación de Postone de la crítica de la economía política e integrándola en una nueva lectura de la teoría crítica marxista de la sociedad.

CONCLUSIÓN

Este artículo reconstruyó y evaluó la interpretación de Moishe Postone de la crítica de la economía política como un intento de rejuvenecer la teoría crítica de la sociedad. Como he mostrado, Postone quiso hacerlo desarrollando una interpretación de la crítica de la economía política como una crítica del trabajo desde una perspectiva emancipadora que era distinta a la del marxismo tradicional, al tiempo que superaba los problemas de la temprana y posterior teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

Tal interpretación lee las categorías centrales de *El capital* como expresivas de las dimensiones abstractas y concretas de la forma social capitalista históricamente específica del trabajo, la cual, como un tipo abstracto de dominación y mediación social, se lleva a cabo en el despliegue contradictorio y potencialmente emancipadora de la dinámica de valorización y la riqueza. Además, como también he mostrado, las limitaciones en el abordaje de la naturaleza, el trabajo, la subjetividad y la negación revolucionaria de TTyDS se pueden subsanar recurriendo al trabajo anterior de Postone, lo que proporciona un abordaje más robusto de su crítica emancipadora del trabajo. Sin embargo, como también he indica-

do, a pesar de estas y otras importantes contribuciones, Postone desgraciadamente no llevó a cabo su propósito de desarrollar una teoría crítica del “núcleo del capitalismo”, ni de una “teoría crítica de la sociedad capitalista” sobre esa base. Es por eso que es imperativo reunir sus invaluable contribuciones junto con la de otros teóricos marxistas, tal vez en el sentido que he indicado, para desarrollar una nueva lectura de la teoría crítica de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arthur, Chris (2004). “Subject and Counter-Subject”. *Historical Materialism*, 12(3).
- Arzuaga, Fabián (2018). “Socially Necessary Auperfluity: Adorno and Marx on the Crises of Labor and the Individual”. *Philosophy and Social Criticism*, 45(7).
- Bonefeld, Werner (2004). “On Postone’s Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy”. *Historical Materialism* 12(3).
- Bonefeld, Werner (2014). *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversive Reason*. London: Bloomsbury.
- Horkheimer, Max (1975). “Traditional and Critical Theory”. En Horkheimer, Max, *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum.
- Hudis, Peter (2004). “The Death of the Subject”. *Historical Materialism*, 12(3).
- Hudis, Peter (2012). *Marx’s Concept of the Alternative to Capitalism*. Leiden: Brill.
- Kurz, Robert (2016). *The Substance of Capital*. London: Chronos.
- Lange, Elena Louisa (2018). “Moishe Postone: Marx’s Critique of Political Economy as Immanent Social Critique”. En Best, Beverly; Bonefeld, Werner y O’Kane, Chris (ed.). *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. London: SAGE.

- McNally, David (2004). "The Dual Character of Labour in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone". *Historical Materialism*, 12(3).
- Munro, Kirstin (2018). "'Social Reproduction Theory', Social Reproduction, and Household Production". *Science & Society*, 83(4).
- O'Kane, Chris (2018a). "Moishe Postone's New Reading of Marx: The Critique of Political Economy as a Critical Theory of the Historically Specific Social Form of Labor". *Consecutio Rerum*, 5.
- O'Kane, Chris (2018b). "Society Reproduces Itself Despite the Catastrophe that Might Eventuate". *Constellations*, 25(2).
- O'Kane, Chris (2020). "Reification and the Critical Theory of Contemporary Society". *Critical Historical Studies*, 7(2).
- Postone, Moishe (1978). "Necessity, Labor and Time". *Social Research*, 45(4).
- Postone, Moishe (1980). "Anti-Semitism and National Socialism". *New German Critique*, winter.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's Critical Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Postone, Moishe (2006). "History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary forms of anti-capitalism". En *Public Culture*, 18(1).
- Postone, Moishe (2009). *History and Heteronomy: Critical Essays*. Tokyo: University of Tokyo Center for Philosophy.
- Postone, Moishe (2017). "The Current Crisis and the Anachronism of Value: a Marxian Reading". *Continental Thought and Theory: a Journal of Intellectual Freedom*, 1(4).
- Postone, Moishe y Barbara Brick (1982). "Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism". *Theory and Society*, 11(5).
- Schmidt, Alfred (1968). "The Concept of Knowledge in the Criticism of Political Economy". En *Karl Marx 1818-1968*. Bad Godesberg: InterNationes.
- Starosta, Guido (2004). "Rethinking Marx's Mature Social Theory: Introduction to the Symposium on Moishe Postone's Time, Labor and Social Domination". *Historical Materialism*, 12(3).

DIÁLOGO SILENCIOSO: ADORNO, KURZ Y POSTONE

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

Guillermo Hernández Porras¹

Recibido: 11 de noviembre de 2020

Aceptado: 26 de febrero de 2021

RESUMEN

En estas páginas esbozaré una serie de interrelaciones entre Kurz y Postone que están mediadas por Adorno, de forma que pueda aflorar un esbozo de constelación teórico crítica del capitalismo fruto de ese propio diálogo a tres. De esta forma, quedarán planteadas lo que serían las bases de una teoría crítica del capitalismo, así como los puntos o líneas por los que actualizarla, criticarla y continuarla.

Palabras clave: Dialéctica negativa, teoría crítica, colapso, sujeto automático.

ABSTRACT

In these pages I will outline a series of interrelations between Kurz and Postone that are mediated by Adorno, so that an outline of a critical theoretical constellation of capitalism can emerge from that dialogue of three. From this, the bases of a critical theory of capitalism will be established, as well as the points or lines through which it can be updated, criticized and continued.

Keywords: Negative dialectics, critical theory, collapse, automatic subject.

¹ Doctorando en Ciencias Humanas, UAM.

1. INTRODUCCIÓN

Lo delicado sería lo más grotesco: que
nadie pase hambre.
Adorno (2006: 162)

En este trabajo me propongo esclarecer las *secretas* bases adonianas en una serie de nociones básicas de las teorías críticas del capitalismo de Robert Kurz y Moishe Postone,² además de tratar de establecer un diálogo entre ellos. Para ello, debo comenzar aclarando que voy a partir de la provocativa afirmación, que no será discutida en este mismo trabajo, aunque tratará de ser fundamentada a partir del mismo, de que Th. W. Adorno es, si no el mejor, uno de los mejores intérpretes de Marx. Añadiré a esto que dentro del panorama de las distintas *nuevas lecturas de Marx* que surgen (partiendo muchas del propio Adorno y algunos de sus alumnos) a partir de los 80, Kurz y Postone son los que me resultan más relevantes, quedando esto también sin una discusión explícita en estas páginas. En vez de realizar una contraposición entre esta línea interpretativa y otras, me parece más interesante hacer aflorar esa influencia silenciosa de Adorno en Kurz y Postone plasmada en la siguiente constelación: *sujeto automático, crítica inmanente, sustancia negativa, totalidad escindida y colapso*. Estas nociones, nucleares en las teorías críticas del capitalismo que realizan Kurz y Postone, comparten un centro ciertamente ausente: Th. W. Adorno.

De ahí que el título aluda a un *diálogo silencioso*. Silencioso por dos motivos. El primero, porque no tuvo ni pudo tener lugar. Si bien es cierto que el capítulo quinto de *The Substance of Capital*, de

² Para una introducción al pensamiento de ambos véase: Maiso y Maura (2014). “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”. *Isegoría*, 50, p. 270.

Robert Kurz, es una crítica directa a Postone, éste último no menciona al primero en su obra magna: *Tiempo, trabajo y dominación social*. Por lo tanto, hay un diálogo truncado o inexistente entre Kurz y Postone. Sin embargo, hay otro silencio en ese no-diálogo más interesante. Kurz y Postone comparten muchas de sus posiciones, pero tienen una curiosa cuestión común: no reconocer la influencia adorniana en sus propios planteamientos en estas obras. *No reconocer* quizá sea excesivo, ambos mencionan a Adorno en algunas ocasiones, pero cuando lo hacen suele ser, en las obras anteriormente aludidas, que las apariciones del nombre de Adorno vengan asociadas a críticas. Críticas, por otro lado, no siempre bien fundadas. La cuestión principal sería no tanto establecer las diferencias entre ellos (que son radicales en algunas cuestiones), sino mostrar lo que podrían ser las bases de una teoría crítica del capitalismo. Por supuesto, debo aclarar aquí que no se va a abordar el pensamiento completo de ninguno de los autores; no pretendo agotar la crítica de ninguno de ellos. El objetivo sería una llamada de atención sobre las bases adornianas, con el objeto de continuar la senda marcada por Kurz y Postone sobre esas mismas bases.

Debo también indicar que este trabajo no será el primero en mencionar las raíces teórico-críticas de las posiciones teóricas de Postone o Kurz. Clara Navarro ha mostrado que “la crítica de la escisión del valor” proviene de “la tradición de la teoría crítica, con quien mantienen una relación de pertenencia” (Navarro, 2019: 328), así como Nahuel ha buscado en Marx los orígenes de la propia *dialéctica negativa* de Adorno o, incluso, Demirovic ha “ensalzado” *Dialéctica negativa* como “un hito en la historia del desarrollo de la teoría marxista” (Demirovic, 2016: 439). Esto son simples ejemplos³ de que la línea que planteamos no es nueva, la relación Marx-Adorno-

³ Hay muchos otros, como diversos artículos de Zamora y Maiso, fuertemente influidos no sólo por Adorno, sino por Kurz y Postone. Seguramente, por una cuestión de espacio, esté siendo injusto con ellos y con otros autores que trabajan en esta línea.

Kurz-Postone ya ha sido abierta. Sin embargo, aquí voy a tratar de profundizar en una serie de categorías centrales del análisis de cada autor (Kurz y Postone) de forma que, iluminadas en su base por algunos planteamientos adornianos, permitan una profundización en esa misma línea de pensamiento de una teoría crítica del entramado de socialización capitalista. Por ello, me parece que lo importante aquí es prestar voz directamente a ese análisis categorial y no tanto la confrontación con otras posiciones. Espero, que la propia articulación de este texto sea ya una crítica de esas otras posiciones, porque lo que está en juego es llegar a comprender qué es eso que Marx llamó *capital* y en qué momento socio-histórico del propio entramado de socialización capitalista podemos encontrarnos. Dilucidar estas cuestiones nos puede ayudar en un momento histórico que necesita, más que nunca, Teoría Crítica, cuyo “propósito” es, como indicó Adorno hace casi cien años: “construir llaves que consigan abrir de golpe la realidad” (Adorno, 2010: 311).

2. SUJETO AUTOMÁTICO

[...] no existe todavía propiamente ningún sujeto de la historia, sino sólo caricaturas sangrientas del mismo.
Adorno (2004c: 219)

La noción de *sujeto automático* es clave en el pensamiento de Postone y Kurz ya que marca la diferencia tanto de estos autores con el marxismo tradicional, como con el resto de *nuevas lecturas de Marx*. Empecemos con ella de la mano de Postone:

En una sociedad en la cual la mercancía es la principal categoría estructurante del conjunto, el trabajo y sus productos

no están distribuidos socialmente por medio de vínculos, normas o relaciones explícitas de poder y dominación de tipo tradicional [...]. Por el contrario, el trabajo, en sí mismo, reemplaza dichas relaciones actuando como un medio cuasi-objetivo, a través del cual son adquiridos los productos de otros. Emerge una nueva clase de interdependencia en la cual nadie consume lo que produce, pero donde, sin embargo, el trabajo o los productos del trabajo de uno funcionan como medios necesarios para obtener los productos de los demás. Al servir como tales medios, el trabajo y sus productos asumen, en efecto, el papel de las relaciones sociales manifiestas. [...], en el capitalismo, el trabajo constituye un tipo de relaciones sociales que tienen un carácter cuasi-objetivo, aparentemente no social e impersonal, que engloba, transforma y, hasta cierto punto, socava y suplanta, los vínculos sociales y las relaciones de poder tradicionales (Postone, 2007: 38).

Vemos así que el capital, en cuanto entramado de socialización, está articulado por la forma mercancía, basándose en la intercambiabilidad de las propias mercancías que son igualables en tanto que objetos de valor u objetividades de valor. Es decir, puesto que son objetos de valor, son intercambiables en base a la cantidad de trabajo contenido en ellos. De esta forma se deriva que el trabajo y, por tanto, el valor, son un vínculo social total: cualquiera puede cambiar su trabajo por el de cualquier otro. Pero este vínculo social total no es consciente y en este sentido expresa Adorno lo siguiente:

El intercambio mismo es un proceso de abstracción. Tanto si los seres humanos lo saben, como si no, cuando participan en una relación de intercambio y reducen diferentes valores de uso a valor de cambio, realizan de manera socialmente real una operación conceptual (Adorno, 2016: 420).

De forma que, en nuestro día a día, realizamos todo tipo de intercambios mercantiles (desde ir al trabajo, comprar el pan...) y, en cada uno de esos aparentemente insignificantes eventos, estamos

realizando una operación conceptual de igualación de distintos tipos de trabajo. En base a esto puede llegar Marx a indicar que, para cada individuo poseedor de dinero, “su poder social, así como su nexa con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo” (Marx, 1971: 84). De esta forma tendríamos que, en palabras de Kurz, el capital es “un fin que siempre se antepone a los sujetos de la acción”, siendo “esta paradójica autonomización irracional de los medios o del médium lo que Marx denomina ‘sujeto automático’ ” (Kurz, 2016: 32). Kurz llega a afirmar que los sujetos en cuanto “sujetos del trabajo abstracto como funcionarios del ‘sujeto automático’ [...] *no tienen ninguna influencia* en el contenido concreto de la producción” (Kurz, 2016: 102). La siguiente frase de Adorno recoge brillantemente esta cuestión y corrige a Kurz describiendo al capital como proceso en el que los individuos son: “objetos, no sujetos del proceso social que sin embargo mantienen en curso en tanto que sujetos” (Adorno, 2004a: 334).

Vemos aquí que la sociedad capitalista estaría compuesta de una dualidad contradictoria entre individuo y sociedad. Como bien ha expuesto Demirovic, la única forma de captar esa totalidad de antagonismos es la dialéctica. Y la dialéctica será una importante diferencia entre Kurz y Postone. Mientras que, para el primero, como hemos visto, los agentes “no tienen influencia ninguna”, el enfoque de Postone es realmente dialéctico y se encuentra mucho más próximo a Adorno. En mi opinión, podríamos decir que en algunos momentos Kurz ha autonomizado al sujeto automático en exceso rompiendo la dualidad sociedad-individuo. En cambio, Postone se mantiene mucho más próximo a la frase de Adorno en la que los sujetos son objetos del capital, el cual mantienen en cuanto sujetos. De esta forma se conserva la dialéctica sujeto-objeto, individuo-sociedad que observaba Adorno y que Postone mantiene. De hecho, Postone trata de recuperar, aunque de forma ciertamente distinta, esta cuestión en su obra más conocida, concretamente en una sección con un clarificador título: *Trabajo y totalidad: Hegel y Marx*. La sección es ciertamente extensa y detallada, pero el siguiente pasaje condensa bien la intención del autor:

Así, Marx caracteriza explícitamente el capital como la sustancia que se mueve a sí misma, el Sujeto. Al hacerlo, Marx sugiere que un Sujeto histórico, en sentido hegeliano, existe realmente en el capitalismo, pero aun así no lo identifica con ningún sector social, como el proletariado, ni con la humanidad, sino que lo analiza en términos de la estructura de las relaciones sociales constituidas por un tipo de práctica objetivadora y aprehendida por la categoría de capital (y por tanto de valor). Su análisis sugiere que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo son de una clase muy peculiar –poseen los atributos que Hegel otorgó al *Geist*–. En este sentido, entonces, existe en el capitalismo un sujeto histórico tal como lo concibió Hegel (Postone, 2006: 128).

De esta forma trata de aclarar Postone la famosa inversión dialéctica de Marx respecto de Hegel, planteando que esa “sustancia/Sujeto que se mueve a sí misma” (Postone, 2006: 124-125) y que Hegel llama *Geist*, para Marx sería el sujeto automático; el cual produce la objetividad y subjetividad sociales. La sociedad funciona como totalidad cuasi independiente de los individuos que la forman y que la sostienen como un sujeto automático. El hecho de que la supervivencia individual esté supeditada al intercambio basado en el valor, hace de éste último un *a priori* social, tal y como indica Kurz. Lo más relevante a este respecto es que sólo una interpretación dialéctica de esta cuestión permite hacer aflorar lo que Marx denominó sujeto automático. Pero debemos aquí insistir en la frase de Adorno, ya que son los sujetos, aunque como objetos, los que mantienen dicho proceso. En este punto Postone resulta realmente clarificador:

Como el Sujeto, el capital es un “sujeto” extraordinario. Mientras que el Sujeto de Hegel es transhistórico y consciente, en el análisis de Marx es ciego e históricamente determinado. El capital como estructura constituida por determinadas prácticas puede, a su vez, ser constitutivo

de prácticas sociales y subjetividades determinadas; aún así, como el Sujeto, no tiene ego. Es autorreflexivo y, como forma social, puede inducir autoconciencia, pero a diferencia del *Geist* de Hegel no posee autoconciencia. En otras palabras, la subjetividad y el Sujeto socio-histórico deben distinguirse en el análisis de Marx (Postone, 2006: 130).

En este fragmento podemos ver cómo Postone, siguiendo a Marx, separa la propia subjetividad del Sujeto. Así es como Postone refleja la opinión adorniana de la no-identidad entre el sujeto automático, la sociedad, y los sujetos o individuos. No es posible, como hace Kurz, negar esta diferencia y clausurar las posibilidades de acción de forma total respecto del *sujeto automático*.

Retomando la cuestión Hegel-Marx, ¿de dónde proviene esta lectura postoniana? La respuesta tiene nombre propio: Th. W. Adorno. A pesar de no haber sido citado por Postone encontramos, en el escrito de Adorno titulado *Aspectos* (2012), toda una anticipación de lo que va a ser esta lectura marxiana de Hegel. Adorno afirma en este texto que “la filosofía hegeliana es ante todo la interpretación de la alabanza burguesa del trabajo, que la exalta sin límite” (Adorno, 2012: 248), llegando a mostrar de la siguiente manera cómo el trabajo subyace a toda la filosofía hegeliana:

[...] como Hegel deja de contraponer el producir y el actuar, en cuanto obras meramente subjetivas, [...] busca en los objetos concretos, en la realidad objetiva, penetra en el secreto que se oculta tras la apercepción sintética, y saca a esta de la mera hipótesis arbitraria del concepto abstracto. Y el secreto no es sino el trabajo social (Adorno, 2012: 242).

Para añadir:

[... esta] universalidad es, por el contrario, la expresión, al mismo tiempo exacta y, en interés de la tesis general idealista, oculta a sus propios ojos, de la esencia social del trabajo; la universalidad que se convierte en trabajo en general

[...]. La remisión del momento generativo del espíritu a un sujeto en general, en lugar de a la persona individual que trabaja, define el trabajo como organizado, social: su propia “racionalidad”, el orden de las funciones, es una relación social (Adorno, 2012: 242).

Y poder afirmar, dos páginas después:

El principio de la equivalencia del trabajo social hace de la sociedad –en el sentido burgués moderno– algo abstracto y máximamente real, de todo punto igual que lo que Hegel enseña del enfático concepto del concepto (Adorno, 2012: 244).

Así, vemos que la interpretación postoniana debería rendir el tributo merecido a Adorno, ya que hemos visto cómo ya Adorno muestra la relación entre la totalidad en Hegel y el funcionamiento de la sociedad burguesa, así como que su propio núcleo interno es el trabajo social en cuanto mediación total.

Sin embargo, lo que realmente me interesa mostrar aquí es que la sociedad capitalista funciona como un todo antagónico que Marx bautizó, irónicamente, como *sujeto automático* y que éste sólo es analíticamente perceptible cuando se realiza desde la lectura adorniana de Marx y de la dialéctica. Recalquemos aquí que la dialéctica no es un método de análisis entre otros, sino que, como ya mostró Hegel, es una imposición de la realidad misma. Es la propia forma mercancía la que es dialéctica en sí misma.

Por otro lado, me interesa resaltar aquí otra cuestión: la relativa a la Historia. La principal acusación de hegelianismo suele realizarse por la teleología histórica implícita en los planteamientos del propio Hegel. En cambio, tal y como articula Postone a partir de Marx:

Su [de Marx] noción de una lógica immanente del desarrollo histórico no es ni transhistórica, ni afirmativa en sus obras de madurez, sino crítica, y se refiere específicamente a la sociedad capitalista. Marx localiza el fundamento de un tipo

particular de lógica histórica en la específica forma social de la sociedad capitalista. Su posición ni afirma la existencia de una lógica transhistórica de la historia, ni niega la existencia de algún tipo de lógica histórica (Postone, 2006: 60).

Así, vemos que “ninguna teoría –incluida la de Marx– tiene, dentro de este marco conceptual, una validez absoluta y transhistórica” (Postone, 2007: 37). Como ha aclarado Claussen, el objetivo de la Teoría Crítica era “reconocer el *núcleo temporal de la verdad*” (Claussen, 2013: 21), resaltando el legado hegeliano en esta cuestión, ya que “la esencia de la Teoría Crítica”, no es sino ser “‘su tiempo aprehendido a través del pensamiento’ (Hegel)” (Claussen, 2013: 21). Postone y Kurz prosiguen y radicalizan históricamente este planteamiento. En el momento en el que el *Geist* es desenmascarado como *sujeto automático*, se descubre una dinámica histórica específica. En este sentido, el entramado de socialización capitalista, regido por la lógica de la valorización del valor “no es estático, sino que genera una dinámica intrínseca subyacente a la sociedad moderna” (Postone, 2007: 41); de ahí que Marx aludiera a que “el objetivo final de esta obra [*El capital*] estriba en revelar la ley del movimiento de la *sociedad moderna*” (Marx, 2014: 18). El sujeto automático es esa “objetividad social autonomizada” (Zamora, 2011: 81), causiindependiente, de los individuos que la componen, y que crea esta específica dualidad entre individuo y sociedad, que está regida por una ley del movimiento: la ley del valor. Lo que he tratado de mostrar aquí es que esta ley, que opera por encima de las cabezas de los individuos y a través de ellos mismos, se trata de una ley y un movimiento histórico específicos. Surgieron con el capital y morirán con él.

De esta forma tenemos un sujeto automático, que se mueve a sí mismo dentro de una dinámica histórico-específica, que no es igualable a ningún sujeto o colectivo particular dentro de ella misma. No hay un sujeto-objeto idéntico, como planteara Lukács respecto del proletariado o, en palabras de Dahmer: “Ningún ‘espíritu del mundo’, ninguna constelación social tiene la acción libertadora ‘irrevo-

cablemente preindicada'; no está garantizada metafísica ni económicamente" (Dahmer, 1983: 18-19). Llegados a este punto debe surgir una duda: ¿desde dónde se realiza entonces la crítica? Esta pregunta nos conduce a nuestra siguiente noción: la *crítica inmanente*.

3. CRÍTICA INMANENTE

La cosificación tiene su límite en los seres
humanos cosificados.
Adorno (2004c: 364)

Desde el momento en que la crítica no puede articularse desde la posición de ningún colectivo al que le esté predestinada, ya no hay un sujeto-objeto idéntico portador del progreso ni de la crítica en sí, tal y como entendía el marxismo tradicional. La crítica, teniendo que autojustificar su posición, sólo puede hacerlo en forma de crítica inmanente. Sólo una crítica que autojustifique su posición socio-histórica con relación al capital podrá ser crítica. Esto es lo que han tratado de hacer tanto Kurz como Postone y, como no, tiene una base adorniana.

Comenzaré con la exposición directa de dos pasajes de Kurz. El primero dice lo siguiente:

[...] la crítica no puede separarse de su ubicación histórica desde el momento en el que ha hecho que la formación social y sus correspondientes relaciones de poder se conviertan en el objeto que niega. Esto también apunta, por cierto, a la posibilidad de que la trascendencia emerja de la inmanencia como movimiento. Sin embargo, esto significa que la crítica sólo puede ser una crítica determinada, es decir, en relación con esta ubicación histórica entendida como una formación social histórica, y en la medida en que

un aspecto de la crítica niega de manera absoluta, aunque sólo sea con respecto a este elemento específico, es decir, su rechazo radical de la forma estructural social gobernante [...] (Kurz, 2016: 9).

Y continúa el propio Kurz:

La negación debe ser absoluta con respecto a su contenido, que en sí mismo no es otra cosa que una forma social negativa y, por lo tanto, debe ser negada. Esta forma negativa es la forma destructiva, fetichista de reproducción y la forma sujeto a partir de la cual no se debe permitir que nada permanezca separado de la experiencia traumática asociada que permanece en la memoria colectiva de la humanidad. [...], la negación debe ser absoluta, porque si no lo fuera, no sería una crítica en absoluto (Kurz, 2016: 9-10).

Podría decirse que en estos dos pasajes existe una cierta paradoja en la crítica kurzeana. En el primero, vemos que “la crítica no puede separarse de su ubicación histórica”, es decir, que surge de y en ella misma. La crítica no se ejerce desde ninguna posición de trascendencia asocial, sino que, en caso de que quiera ser crítica, será crítica inmanente. Hasta tal punto que “la trascendencia emerja de la inmanencia como movimiento”. La tarea de la propia crítica sería mostrar la trascendencia en la inmanencia, es decir, todo lo que de la forma de dominación del capital apunta más allá de la misma. En cambio, repentinamente, nos encontramos con que “la negación debe ser absoluta respecto del contenido”; pero, si es absoluta: ¿cómo va a estar ubicada socio-históricamente? Parece que Kurz, si no se ha pasado totalmente al bando de la crítica trascendental, las confunde. Postone puede ayudarnos a este respecto:

La noción de contradicción [...], es una noción fundamental para cualquier crítica social inmanente. La característica distintiva de semejante crítica es la autorreflexión. Una teoría crítica de la sociedad que asume que las personas están cons-

tituidas socialmente debe ser capaz de explicar la posibilidad de su propia existencia. Debe, [...], verse a sí misma como inserta en su contexto; no puede proceder desde un punto de vista que, implícita o explícitamente, pretenda situarse fuera de su propio universo social. [...] Al mismo tiempo, la crítica debe ser capaz de mostrar que su contexto genera la posibilidad de una postura crítica con respecto a sí misma. De lo que se deduce que una crítica social inmanente debe mostrar su objeto, la sociedad de la cual forma parte, no es un todo unitario unidimensionalmente (Postone, 2007: 109).

Aquí, Postone muestra una superioridad teórica respecto de Kurz. Mientras que comparte la posición de la ubicación histórica con Kurz, Postone asume que la negación ni puede, ni debe ser absoluta. Debe ser una negación determinada y, por lo tanto, la crítica inmanente es una crítica de y desde el capital como proceso y entramado de socialización. Pero, ¿cuál es la clave del pasaje anterior (si puede señalarse sólo una) en contraposición a Kurz? La noción de *contradicción*.

La diferencia estaría en la noción de contradicción, lo que es tanto como decir que Kurz es, de nuevo, insuficientemente dialéctico. Postone considera que lo que posibilita la crítica es no comprender la sociedad capitalista “como un todo unitario” (Postone, 2006: 84). En lugar de ello, Postone dice tomar de Marx que éste “analiza la sociedad capitalista en términos de una oposición entre los individuos aislados y la colectividad social. Es una crítica de *ambos* términos que mantiene que están estructuralmente relacionados y que constituyen una oposición específica del capitalismo” (Postone, 2006: 97). Es esta contradictoriedad entre sociedad e individuo, creada por el propio capital, la que posibilita la crítica.

Ahora bien, igual que sucedía con el *sujeto automático*, ¿le ha llegado este planteamiento a Postone directamente desde Marx? La respuesta es no. Todas estas cuestiones están posibilitadas por los planteamientos de Th. W. Adorno que Postone no olvida, sino que malinterpreta:

La creencia en que la contradicción del capitalismo ha sido superada implica, sin embargo, que el objeto social se *ha* vuelto unidimensional. [...] Ahora que Horkheimer ha dejado de considerar la totalidad como intrínsecamente contradictoria, sitúa la diferencia entre concepto y realidad de modo que deja sitio a otra realidad posible. Esta posición coincide, en algunos aspectos, con la idea de Adorno de la totalidad como necesariamente afirmativa (más que contradictoria y señalando más allá de ella misma incluso cuando está plenamente desplegada) (Postone, 2006: 173).

Pese a que Postone se centra mucho más en el análisis del “giro pesimista de Horkheimer” (Postone, 2006: 162), y ya vimos su alusión indirecta a Marcuse con la “unidimensionalidad”, ¿cómo podría achacársele esto a Adorno? Si ha habido un pensador de la negatividad y de la imposibilidad de la totalización del Absoluto ha sido Adorno. Éste no deja de considerar dialécticamente y, por tanto, contradictoriamente una sociedad que, en sus propias palabras: “Se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos, y no puede atenuarlos” (Adorno, 2012: 250).

La contradicción es algo crucial en Adorno. Como sentenciaba el propio Adorno en *Dialéctica negativa*: “La dialéctica es la consciencia de la no-identidad” (Adorno, 2005: 17). Y precisamente, esa no identidad es la que, en los pasajes anteriores, veíamos que Adorno situaba entre individuo y sociedad,⁴ causada por la imposibilidad de que la totalidad sea una totalidad cerrada, absoluta; se produce una no identidad autogenerada por la dualidad sociedad-individuo, en la que tampoco existe relación de exterioridad entre ellos. Por eso, la crítica inmanente debe ser negativa y, en este sentido, acierta Postone diciendo:

⁴ Evidentemente la categoría de no-idéntico no se reduce a la teoría social en Adorno. Lo abordaremos aquí las cuestiones epistémicas ni la mediación de ella con la forma mercancía.

La crítica sólo puede evitar ser positiva –en otras palabras, ser una crítica de lo que es sobre la base de lo que también es, crítica que, por tanto, no apunta realmente más allá de la totalidad existente– únicamente si las propias categorías expresan esta contradicción. La crítica negativa adecuada no es la que se emprende en función de lo que es sino de lo que podría ser como potencial inmanente a la sociedad existente (Postone, 2006: 145).

Esta alusión a “lo negativo” de la crítica nos lleva a la siguiente noción: la *sustancia negativa*.

4. SUSTANCIA NEGATIVA

La necesidad de prestar voz al sufrimiento
es condición de toda verdad.
Adorno (2005: 28)

Al leer *sustancia negativa* es casi imposible no pensar en Th. W. Adorno. Y aunque, como hemos podido observar, quien presta mayor atención a los planteamientos hegelianos y a la dialéctica es Postone, esta noción es enteramente kurzeana. Es una noción central en *The Substance of Capital*, tanto para la situación de la crítica, como para el abordaje de la desustancialización del valor. A pesar de que incluso el propio Postone ha aludido a que fue Marx el que “transformó la naturaleza de la crítica social fundada en la teoría del valor trabajo de una crítica ‘positiva’ en una ‘negativa’ ” (Postone, 2006: 114), no ha sido capaz de percibir la negatividad inherente a la propia sustancia del valor. Antes de pasar a los planteamientos kurzeanos, debemos prestar atención a una advertencia que ha hecho Zamora y que nos ayuda a comprender la importancia del adjetivo *negativa*: “No mantenerse en la insistencia

de lo negativo, pasar demasiado rápido a la afirmación de lo positivo, favorece en realidad la perpetuación de lo existente falso, más que servir a su superación” (Zamora, 2004: 13).

Hecha esta aclaración, comencemos por donde comienza Kurz:

No se puede tener una crítica sin el concepto de una sustancialidad negativa de la relación de valor y la relación de capital. [...], la pretensión de totalidad de esta sustancialidad negativa también entra en conflicto con la naturaleza físicamente constituida del mundo mismo y hace su aparición como un proceso que destruye la vida; [...] sobre todo, esta pretensión de totalidad entra en conflicto, más que en ningún otro sitio, en la naturaleza autocomplaciente de la sustancialidad capitalista tal y como hace su aparición al mismo tiempo que una crisis endémica de esta formación sociohistórica. Por esta razón, tampoco puede haber una teoría adecuada de la crisis sin el concepto de sustancialidad negativa. La negación o ignorancia con respecto a la sustancialidad social negativa es en gran medida idéntica a la negación o ignorancia con respecto a la crisis en su sentido como límite interior absoluto del moderno sistema de producción de mercancías (Kurz, 2016:12).

Recuerdo aquí que todo lo relativo a la desustancialización será abordado más adelante. Dicho esto, parece claro que la negatividad a la que Kurz alude es a la imposibilidad de totalidad de la propia forma valor. Es decir, por mucho que el capital pretenda absolutizarse, no podrá conseguirlo. Es una simple, aunque terriblemente poderosa, pretensión de totalidad con aspiraciones de aniquilación total. De hecho, el propio Kurz alude en un determinado momento a la vinculación entre negatividad y sufrimiento, aunque no es un aspecto sobre el que incida especialmente o lo realice de una forma directa. Pero, prosiguiendo con el análisis del propio Kurz, la clave está en comprender la “naturaleza” fisiológica o social de la noción de trabajo o de trabajo socialmente necesario.

En última instancia, ¿cuál es la sustancia del valor, del trabajo?⁵
La respuesta de Kurz es la siguiente:

[...] Marx habla explícitamente del gasto fisiológico del nervio, músculo, cerebro, etc., pero de ninguna manera en un sentido naturalista o transhistórico no mediado. Dado que el gasto fisiológico de la energía humana es puramente “natural”, no es separable de la forma concreta de este gasto. Sin embargo, esto es exactamente lo que sucede socialmente en la abstracción trabajo. Y esta abstracción de la forma concreta del gasto no es racional ni transhistórica. Si uno le dijera, por ejemplo, a un antiguo egipcio que pesca que él estaba aquí no sólo pescando, sino esencialmente gastando “nervio, músculo, cerebro” en el sentido abstracto, con razón sacudiría la cabeza. Una abstracción como esta sólo tiene “sentido” en el contexto de la abstracción real moderna (Kurz, 2016: 29).

Y continúa en la página siguiente:

Sin embargo, la sustancia abstracta del trabajo no está exenta de material o contenido “físico”, incluso si no es un tipo de sustancia natural no mediada (ya que simplemente no es posible un gasto de nervio, músculo o cerebro carentes de contenido), sino de una sustancia social como abstracción. Se trata, por un lado, de la *materialización de la idealidad de la forma fetichista* (el otro sería la materia natural tratada de forma reduccionista en sí misma), ya que sería, de acuerdo con esta identidad de forma negativa, sólo el gasto (que naturalmente tiene lugar de todos modos) en un contexto social definido (Kurz, 2016: 30).

⁵ Espero que no se entienda aquí que confundo valor con trabajo o trabajo con trabajo socialmente necesario. Por motivos de espacio no es posible detenerse a realizar una explicación detallada de cada una de estas categorías.

Vemos claramente que para Kurz existe una dialéctica en la propia sustancia valor que está pasando inadvertida para casi todos los teóricos marxistas, incluido aquí Postone, ya que para éste “si la categoría de trabajo humano abstracto es una determinación social no puede tratarse de una categoría fisiológica” (Postone, 2016: 29) porque esa sustancia, que es social, “no podría ser un residuo natural, transhistórico, común al trabajo humano en todas las formaciones sociales” (Postone, 2006: 208). Resulta entonces, como planteaba el marxismo tradicional, que lo específico del capitalismo sería la dimensión abstracta, es decir, la de la sustancia social o la validación social. Parecería incluso que el propio Postone escinde la dualidad concreto-abstracto que el propio Marx estableció y en la que sólo lo abstracto sería lo específicamente capitalista, ya que deja fuera del análisis la dimensión fisiológica a la que alude Kurz. Aunque esta acusación sería excesiva para Postone, debe señalarse que en este punto se aproxima a posiciones que él mismo ha denigrado como marxismo tradicional. La cuestión aquí es que, a pesar de que el propio Postone indique que tanto la dimensión abstracta como la concreta son específicamente capitalistas, pasa por alto el hecho de considerar la dimensión fisiológica de la sustancia valor. Considera que es una ontologización, cuando lo que es una ontologización es no considerar dicha dimensión, como bien ha mostrado Kurz. Si no se comprende esta dimensión fisiológica de la sustancia negativa, queda un elemento de positividad para agarrarse a una ontología del trabajo. El trabajo, como sustancia negativa capitalista que es, es única y exclusivamente una categoría histórico específica del entramado de socialización capitalista.

De hecho, es Kurz quien articula de forma dialéctica esta cuestión, ya que el propio *residuo natural* al que alude Postone, es ya una abstracción moderna. En el ejemplo de Kurz del “antiguo egipcio” (Kurz, 2016: 29) que pesca no es que el antiguo egipcio no sepa que está realizando un gasto abstracto de “músculo, nervio, cerebro humanos”, sino que, realmente, no lo está haciendo. Él está pescando, no realizando una actividad cuya finalidad ex-

clusiva es la intercambiabilidad. Para eso tendría que existir una mediación social total: el valor. Por tanto, se puede plantear que sólo desde la noción dialéctica de sustancia negativa, interpretada como lo hace Kurz, es como puede emerger una teoría crítica del capitalismo que dé cuenta de la especificidad histórica del mismo. Por eso puede Kurz ridiculizar frases de Postone como la siguiente: “Lejos de suponer la *realización* del proletariado, la superación del capitalismo implica la *abolición* material del trabajo proletario. La emancipación del trabajo requiere la emancipación *del* trabajo (alienado)” (Postone, 2006: 79).

Al introducir Postone el paréntesis introduce una cierta ontologización del trabajo (¡como si pudiera haber un trabajo no alienado o no proletario!). Volvemos a observar esta cuestión cuando Postone habla de “trabajo en el capitalismo”, ya que “esta forma de expresarlo también implica ‘trabajo’ fuera del capitalismo” (Kurz, 2016: 62). El hecho de que Postone permanezca ciertamente ciego ante la sustancia negativa, conlleva una recaída en una cierta ontologización del trabajo que es contraria a cualquier planteamiento de la especificidad histórica. La sustancia negativa es para Kurz negativa también cuanto debe ser negada.⁶ La sustancia negativa no puede ser positivizada u ontologizada, como se desprende de esta última frase de Postone.

Aunque Kurz mencione la relación entre *negatividad* y *sufrimiento* (Kurz, 2016: 53), no ha insistido lo suficiente en la dimensión material de esa negatividad de la sustancia negativa, en la dimensión de sufrimiento real como condición de posibilidad de la crítica inmanente. Y hay que insistir en ello, de nuevo por recomendación de Zamora:

⁶ Podría achacarse aquí a Kurz que no distinga claramente entre *negatividad* y *negación*. Sin embargo, lo importante aquí es la doble dimensión que aportan ambas en la sustancia negativa y que resulta ser crucial teóricamente para la crítica inmanente del capital.

[...] un pensamiento para el que el sufrimiento se ha vuelto ajeno, un pensamiento que no hace de su expresión el criterio por antonomasia de la verdad y que no pone en la cancelación del sufrimiento su *telos*, queda reducido a una función más del engranaje social o no es más que una evasión compensadora de la injusticia (Zamora, 2004: 15).

Sería realmente grave olvidar la dimensión de sufrimiento que se encierra en la propia sustancia del valor, y tendría consecuencias teórico-prácticas nefastas. Para evitarlo, Kurz debe ser completado desde Adorno y su noción dialéctica de no-identidad. La noción de sustancia negativa puede hacer aflorar esa no-identidad desde la materialidad del gasto fisiológico, incluso como “momento somático”, siendo este el que incita:

[...] al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. [...] Siendo el objetivo] La abolición del sufrimiento o su alivio hasta un grado que no se puede anticipar teóricamente, al que no se puede imponer ningún límite [...] (Adorno, 2005: 191-192).

Manteniendo este momento negativo de la sustancialidad del valor como momento de sufrimiento, podremos tratar de minimizar el sufrimiento hasta ese mínimo al que alude Adorno. Aquí, se debe tener en cuenta a Hegel para quien “la contradicción es más bien una existencia real en el dolor del viviente” (Hegel, 2013: 964-965), ya que esa contradicción es la que sólo queda iluminada a través de la dimensión negativa de la sustancia del valor. Todas aquellas posturas que permanezcan ciegas a la negatividad de la sustancia negativa y a la negación determinada que se deriva de la autoconciencia de esa negatividad, serán también ciegas al sufrimiento real.

Así he tratado de mostrar que existe una doble dimensión dentro de la sustancia negativa. Por un lado, tendríamos la dimensión respecto de la especificidad histórica de esa dualidad concreto-abstracto que impide por completo la ontologización de la catego-

ría trabajo y, por el otro, una alusión directa al sufrimiento innecesario real que sólo es necesario en el entramado de socialización capitalista. En este apartado hemos podido ver que Postone queda ciertamente *fuera de juego* y lo realmente necesario es profundizar adornianamente en los planteamientos llevados a cabo por el propio Kurz. Hemos mostrado también que la sustancia negativa en cuanto momento de dolor nos revela también la imposibilidad de totalización del entramado de socialización. Lo que, una vez más, nos conduce a la siguiente cuestión: la *totalidad escindida*.

5. TOTALIDAD ESCINDIDA

El todo es lo no verdadero.
Adorno (2006: 55)

La noción de totalidad escindida no ha sido introducida ni por Kurz ni por Postone, sino que ha sido Roswitha Scholz quien la ha puesto de manifiesto; siendo posteriormente adoptada por Kurz en sus propios planteamientos. Veamos en qué consiste en palabras de Kurz:

La disociación de todas las demás áreas de la vida y las relaciones (cuidado personal, sentimientos, etc.) de la producción como un proceso de creación de valor y valorización connota los momentos disociados tanto como la naturaleza abandonada a la normalización económica como “femenina”, que llevó a la correspondiente atribución práctica y las “responsabilidades” de las mujeres [...]. La disociación de lo femenino, por lo tanto, pertenece esencialmente, y no sólo accidentalmente, a la abstracción real del trabajo abstracto en el proceso de producción. Esto corresponde a las raíces históricas del trabajo abstracto [...] (Kurz, 2016: 91).

La propia forma valor implica la expulsión de una serie de actividades destinadas a la reproducción diaria de la sociedad al es-

tructuralmente denigrado submundo de lo “femenino”. De forma que la escisión sería la introducción en el análisis categorial de la necesidad, por parte del capital, de la producción y reproducción de la exclusión de eso femenino. Necesidad que viene impuesta por la lógica contradictoria entre producción de valor y el resto de actividades necesarias para la reproducción de la vida. Siento esta dualidad una necesidad autoimpuesta por la propia dialéctica de la valorización del valor.

A pesar de reconocer la importancia de Adorno para esta cuestión a partir de sus análisis sociedad-individuo, la propia Scholz indica que la “escisión no es congruente con lo no-idéntico en Adorno” (Scholz, 2014: 132). En cambio, Nahuel ha calificado esta novedad en el análisis categorial de la forma mercancía, por parte de los autores de la *crítica de la escisión del valor*, como un eminente “giro adorniano” (Nahuel, 2017: 111) y también ha “disculpado” a Postone por excluir la escisión de sus análisis por el “nivel de abstracción” (Nahuel, 2017:111) de su trabajo. A esto hay que sumar que el propio Postone considera que para Adorno no existe una totalidad falsa, ya que ha pensado el capital como no-contradictorio o unidimensional (Postone, 2006:256). También encontramos el siguiente pasaje de Kurz:

La totalidad capitalista, por lo tanto, no es fundamentalmente una totalidad monista que se absorbe en sí misma, como todavía aparece, por ejemplo, en Moishe Postone, sino una totalidad escindida que no se absorbe en sí misma (lo que implica una crítica fundamental del concepto de totalidad de Hegel) como una estructura de disociación que también debe ser considerada (Kurz, 2016: 185).

Lo que tenemos aquí son una serie de acusaciones cruzadas ciertamente paradójicas y que voy a tratar de aclarar. Para ello, intentaré esbozar qué sería para Adorno esa totalidad falsa:

Hegel reconoció la primacía del todo sobre sus partes, finitas, insuficientes y contradictorias cuando se las confron-

ta con él. [...] Hegel] no independizó las partes frente al todo como elementos suyos, [...] sabía perfectamente que el todo sólo se realiza a través de las partes, únicamente a través de la desgarradura, de la enajenación, de la reflexión [...]. A esto es a lo que apunta la categoría de totalidad, que es incompatible con toda inclinación armonizadora, por mucho que el Hegel tardío haya albergado subjetivamente tales inclinaciones (Adorno, 2012: 231).

Anteriormente hemos visto que Kurz acusaba a Hegel de que hubiera absolutizado la totalidad, mientras que aquí Adorno argumenta que Hegel fue infiel a sus propios planteamientos. Lo que Kurz llama monista, la absolutización que efectúa Hegel, no es dialéctica. Es decir, la dialéctica no crea un todo unitario, sino que procede y da cuenta de una totalidad falsa, no armónica. Como sentencia Zamora: “el concepto de totalidad sólo puede ser un concepto negativo” (Zamora, 2011: 89), porque no se trata de una totalidad abstracta producto del pensar, sino que ese propio pensar es fruto de la sociedad del trabajo. Como bien señala Adorno: “[la] engañosa identificación del trabajo con lo absoluto tiene su razón” (Zamora, 2011: 248), porque “mientras el mundo forme un sistema, lo hará justamente a través de la cerrada universalidad del trabajo social, el cual es, de hecho, la mediación radical” (Zamora, 2012: 248).

Así, queda aclarado que, en caso de acusar a Hegel hay que acusarlo de poco hegeliano y que no es posible acusar a Adorno de pensar el capital como una totalidad. *Totalidad unidimensional* y *dialéctica negativa* son incompatibles. Adorno teoriza sobre “ese todo que no es lo verdadero, sino lo no verdadero” (Zamora, 2012: 253) puesto que existe una no identidad con la que ese todo “choca” y que no consigue doblegar totalmente. Creo que aquí se muestra que lo que Adorno teoriza no es una totalidad, sino una “totalidad negativa” (Zamora, 2011: 89) con una dinámica intrínseca de *pretensión de totalidad*. Como veíamos, mientras la sociedad esté articulada por el trabajo tendrá la pretensión coactiva de totalidad. Mientras se pretenda que los individuos estén vinculados median-

te la mediación total que es el trabajo, la pretensión de totalización del capital, la dimensión violenta y coactiva de la socialización, será inevitable. Es decir, que a partir de la propia lógica de la totalidad escindida se generan tanto la necesidad de la ideología como sutura de esa totalidad falsa y, a su vez, una lógica violenta para con lo no-idéntico. En este caso, me parece que podría trasponerse a una violencia hacia lo femenino. Pero no sólo hacia lo femenino, “esto mismo sirve para la noción de raza”, como ha puesto de manifiesto Navarro (2019:335); y no sólo para la raza, sino para, por ejemplo, la discapacidad u otras cuestiones en las que se muestra el desprecio a lo no idéntico profesado por el sujeto automático. Para Adorno, es la totalidad, que “no tolera nada fuera” (Adorno, 2012: 248) de ella misma, el sujeto automático que, en palabras de Kurz, “no soporta ningún otro Dios aparte de sí mismo” (Kurz, 2016: 19), la que genera esa dinámica violenta. Esta violencia interna propia del capital ha sido expresada brillantemente por Maiso de la siguiente manera:

[...] la violencia no es algo externo a la configuración de lo social, sino que está inscrita en su núcleo constitutivo. La violencia es inseparable de la socialización capitalista: es algo a lo que todo individuo socializado está expuesto, un entramado en el que todos participamos en mayor o menor grado y en el que, en un momento dado, cualquiera puede encontrarse como víctima o victimario (Maiso, 2016: 54).

De esta forma, a partir de lo no-idéntico es posible dar cuenta de esa totalidad falsa que daría lugar a la escisión de género aunque Scholz indique una “incongruencia” con lo no-idéntico; puesto que la escisión remitiría al “oscuro punto débil del valor” (Scholz, 2014: 132), mientras que, supuestamente, no lo hace lo no-idéntico. En cambio, el propio Adorno ha aludido a que “totalidad y homosexualidad son hermanas” (Adorno, 2006: 52) dando cuenta de esa totalidad que se presenta y se tiene que presentar como masculina y heterosexual, mientras que lleva en sí esa homose-

xualidad que debe denostar. Lo no-idéntico, lo débil, lo que el propio capital ha asociado a lo femenino, debe ser declarado como inferior. Todo aquello que no se someta al dictado de la identidad del capital debe ser violentado, a pesar de haber sido constituido por el capital mismo. De nuevo, en contra de lo que opina Scholz, lo no-idéntico en Adorno permite dar cuenta de todas estas cuestiones contradictorias y permite diagnosticarlas como sufrimiento socialmente innecesario, pero no tiene por qué uniformizar esos sufrimientos. A su vez, puede dar cuenta de la dialéctica interna de estas cuestiones ya que las prácticas sexuales y las identidades de género toleradas, o hasta necesitadas por el capital, responden también a la dinámica propia del capital. Los propios contenidos de lo masculino o lo femenino, se desplazan y fluidifican con la propia historia del proceso de valorización respecto de su estática y su dinámica. En palabras de Zamora:

[...] está justificado preguntarse si de la afirmación de lo fragmentario y de la pluralidad de las diferencias, de la disolución de las identidades rígidas y los dualismos, realmente se genera una amenaza que no pueda ser neutralizada por el sistema, incluso si no es éste el que produce ya esa afirmación y esa disolución (Zamora, 2011: 94).

Por otro lado, como bien ha mostrado Smith (1993:19-21), la dialéctica posibilita hablar de la unidad-en-la-diferencia y, así, mantener la especificidad de cada una de las cuestiones denigradas por el sistema sin desvincularlas de ese propio sistema. No hay que optar por escisión o no identidad, sino que hay que comprender el entramado de socialización capitalista como una totalidad escindida. Esto posibilitará ir dando cuenta de las especificidades de las dominaciones y de las mediaciones entre ellas mismas y con la forma mercancía. Si respecto de la crítica immanente la noción fundamental resultó ser la de *contradicción*, aquí la que me parece más interesante es la de *mediación*. Así se puede introducir en el análisis categorial de la forma valor una escisión en sí mismo que

da cuenta de distintos tipos de dominación que deberán ser comprendidos y analizados en relación con los distintos momentos del sujeto automático. Lo masculino y lo femenino, como lo débil y lo fuerte, como lo socialmente reconocido y lo no reconocido, no están dados de una sola vez en el propio entramado de socialización. Adquieren sentido en la relación con el momento en que se dan. La ayuda de la teoría crítica de Th. W. Adorno es fundamental para intentar prevenir esta catastrófica dinámica de aniquilación. Lo que nos lleva a la última estación del recorrido: el *colapso*.

5. COLAPSO

Quando no queda salida, al impulso de aniquilación le es totalmente indiferente lo que nunca distinguió claramente: si se dirige contra otro o contra el propio sujeto.
Adorno (2006: 109).

El *colapso* no es una noción o categoría como las anteriores sino una consecuencia. Una consecuencia que se deriva sólo de la constelación planteada hasta aquí; permanecerá ciega para el resto de los enfoques. Puesto que este apartado es algo distinto a los anteriores comenzaré directamente citando a Adorno:

El núcleo de la dialéctica: los capitalistas están obligados a intentar acumular la plusvalía. Para conseguir ese objetivo se ven empujados a desarrollar máquinas para sustituir el trabajo vivo por trabajo muerto. En caso contrario, sucumben en la lucha de la competencia. [...] En segundo lugar, crean por esa vía una dinámica que se vuelve contra ellos, cada vez se libera más trabajo y así se producen las condiciones de las crisis y una amenaza para el sistema mismo que crece sin cesar. Para poder sostenerse, el sistema tiene que desarrollar justo aquellos elementos a través de los

cuales socava cada vez más su propia posibilidad. [...], si la totalidad queda abandonada a sí misma, entonces se va a pique (Adorno, 2016-2017: 427).

En este pasaje encontramos casi todos los elementos que vamos a tratar respecto del colapso a partir de Kurz y Postone. Puesto que este último se mantiene más fielmente unido (sin citarlo) a Adorno, comenzaremos por él. En este sentido Postone dilucida lo siguiente:

Una consecuencia de la medida de riqueza según el tiempo de trabajo es, entonces, que la constante temporal es redefinida por la productividad incrementada, lo que induce, a su vez, una todavía mayor productividad. El resultado es una dinámica direccional en la cual las dos dimensiones, trabajo concreto y trabajo abstracto, la productividad y la medida temporal abstracta de la riqueza, se redeterminan constantemente la una a la otra [...] (Postone, 2006: 378).

Vemos así que para Postone existe una dinámica contradictoria que se va reequilibrando en sí misma. A pesar de que, como ha expresado Postone, esa misma hora abstracta, se vaya volviendo más “densa” respecto de lo producido en ella, coincidiría con Adorno en decir que “el capitalismo descubrió en sí mismo recursos que permiten desplazar el colapso ad calendas graecas” (Adorno, 2004a: 231). Para Postone, esa dialéctica temporal, en el sentido de que para el capital una hora siempre será una hora pero, a su vez, en esa hora cada vez se produce más, no desemboca en una teoría del colapso. Sin embargo, para Kurz no es así. Para él, lo que tenemos aquí es un proceso que él mismo denomina como desustancialización del valor (Kurz, 2016: 204-205). A pesar de que Adorno y Postone vean claramente la lógica competitiva que le es inherente al proceso de valorización y capten esa dialéctica entre estática y dinámica (Adorno, 2004c: 202-220), entre tiempo abstracto y tiempo histórico (Postone, 2006: 380-387), no terminan de percibir que en cada mercancía cristaliza una cantidad menor de valor con cada aumento de la productividad.

El hecho de que se produzca una progresiva pérdida de la sustancia del valor, impide pensar la dinámica del capital en términos de restitución tal y como plantean Adorno y Postone. La dialéctica entre valorización del valor y desustancialización del mismo sólo ha sido captada por Kurz.

El contenido de sustancia total, de la masa de valor producido, termina por disminuir y no es realizable en cuanto plusvalor real. De aquí podría comprenderse bien por qué ha sido *socialmente necesario* el proceso de financiarización como ficcionalización de los beneficios. O, como lo expresa Kurz:

[...], cuanto más se ve imposibilitado todo esto por la tercera revolución industrial, cuando ya no se realiza la sustancia real del valor, tanto más intensa y masiva se vuelve la huida al crédito, tanto más abrupta y profunda ha de ser entonces la caída en una crisis financiera generalizada (Kurz, 2016-2017: 40).

Probablemente ahora nos parezca más sencillo *crear* a Kurz, pero éste tuvo el mérito de empezar a elaborar la teoría del colapso a partir del hundimiento de la URSS, es decir, en pleno auge del capital y del “fin de la historia” (Maiso, 2016: 123-124). Esto permanece oculto al análisis de Postone pero, ¿sucede lo mismo con Adorno? Ya hemos visto que Adorno considera que el capital ha pospuesto el colapso *ad calendas graecas*, pero, ¿es eso todo Adorno? Sin ir más lejos, en el primer pasaje ya se expresó de forma distinta y ahora voy a utilizar otro para mostrar mejor lo que pretendo decir:

La sociedad no se mantiene en vida a pesar de su antagonismo, sino gracias a él; el interés de lucro y con él la relación de las clases son objetivamente el motor del proceso productivo del que depende la vida de todos y cuya primacía tiene su punto de fuga en la muerte de todos (Adorno, 2005: 295).

Me parece que Kurz tomaría como clave de este pasaje esa dialéctica que mantiene viva la sociedad y que, al mismo tiempo, con-

duce a la aniquilación total. Para percibir esto habría que hacer converger varias de las cuestiones que ya hemos planteado. Es necesario concebir la sustancia valor como una sustancia negativa; así como hay que tener en cuenta la dinámica sujeto automático como noción sarcástica, ya que este sujeto es completamente ciego y conduce a la aniquilación. Esa dinámica de desvalorización del valor que se deriva de la propia lógica del sujeto automático en cuanto totalidad negativa sólo apunta en una dirección: el colapso como aniquilación total.

Sin embargo, tal y como nos advierte Kurz, la cuestión del colapso “debe estar estrictamente separada de la cuestión de la emancipación”, ya que “los seres humanos pueden emanciparse [...], *sin que el capitalismo se derrumbe*” (Kurz, 2016: 178). Lo que se trata de mostrar, y aquí siguiendo a Postone, es que “el capitalismo sí da origen a la posibilidad de su propia negación, pero *no* evoluciona automáticamente hacia otra cosa” (Postone, 2006: 80). En otras palabras, lo que es *automático* es el sujeto (el capital), no el colapso. Kurz nos advierte: “La ley objetiva del colapso de la sustancia fetichista se cumple igualmente sin crítica, pero entonces también sin esperanza” (Kurz, 2016-2017: 178).

6. CONCLUSIONES

No hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad.
Adorno (2006: 179-180).

He pretendido esbozar las relaciones entre Kurz, Postone y Adorno con el objeto de que la discusión pueda ser continuada. Esta constelación requeriría de un análisis mayor, pero creo que el propio esbozo es ya interesante. Considero que entre ellos no se ha puesto suficientemente de manifiesto ese *diálogo silencioso*, que debe dejar de serlo. He pretendido contribuir a rellenar ese es-

pacio que, en realidad, es un ahondamiento en ellos mismos. He intentado poner de manifiesto que la línea, respecto de la teoría crítica del capitalismo, abierta por Adorno, debe ser continuada a partir de Kurz y Postone. Pero, a su vez, los planteamientos de estos últimos deben ser completados desde el primero en forma de profundización sobre esas mismas bases.

De esta forma tenemos una serie de pilares fundamentales para dicho análisis. La noción de sujeto automático es la que capta de una forma más adecuada la realidad del capital. Esa relación de cuasiindependencia social respecto de esos mismos individuos socializados, esa dialéctica individuo-sociedad que es fundamental para comprender el presente. Como vimos de la mano de Postone, no se puede escindir la sociedad de los individuos, contrariamente a lo que parece mostrar Kurz en alguna ocasión. La insistencia en esta dialéctica por parte de Adorno ha resultado clave.

La propia contradictoriedad interna del sujeto automático posibilita una crítica que no está preestablecida a ninguna posición social ni trascendental. No hay posición que garantice la crítica: “ninguna teoría escapa ya al mercado” (Adorno, 2005: 16). En cambio, esa crítica sólo puede ser abordada desde la atención necesaria a la negatividad, desde el punto en el que se muestra la imposibilidad de totalización de la totalidad capitalista. En el dolor individual provocado por el proceso de socialización negativo, vemos la muestra de la posibilidad de la crítica. Que es crítica de una totalidad escindida que, en cuanto escindida, posee una dinámica interna violenta para con todo aquello que necesita para funcionar, pero necesita también despremiar, esta irracionalidad se deriva de esa totalización inalcanzable y, por lo tanto, conducente hacia la catástrofe. *La catástrofe sería que todo continuara como hasta ahora.*

En definitiva, en este texto he pretendido realizar una llamada de atención para plantear y profundizar las cuestiones kurzeanas y postonianas a través de una revisión de sus inconfesadas bases adornianas. Esto es una inmensa tarea que este texto sólo ha podido, someramente, esbozar. La tarea sigue pendiente y el tiempo apremia, pero debemos tener en cuenta la advertencia de

Marx después de estos análisis: “Perseo se envolvía en un manto de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos tapamos los ojos y oídos con el manto de niebla a fin de poder negar la existencia de los monstruos” (Marx, 2014: 18).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (2004a). “¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?”. En Adorno, Th. W. *Obra completa 8*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2004b). “Reflexiones sobre la teoría de las clases”. En Adorno, Th. W. *Obra completa 8*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2004c). “Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas”. En Adorno, Th. W. *Obra completa 8*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2005). “Dialéctica negativa”. En Adorno, Th. W. *Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2006). “Mínima moralía”. En Adorno, Th. W. *Obra completa 4*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2010). “La actualidad de la filosofía”. En Adorno, Th. W. *Obra completa 1*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2016-2017). “Sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962”. *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, 8-9, pp. 419-430.
- Demirovic, A. (2016-2017). “La autorreflexión del marxismo. A 50 años de *Dialéctica negativa*”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8-9, pp. 439-460.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Kurz, R. (2016). *The Substance of Capital*. Londres: Chronos publications.
- Kurz, R. (2016-2017). “Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muestra para el siglo xx”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8-9, pp. 28-45.
- Maiso y Maura (2014). “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”. *Isegoría*, 50, pp. 269-264.

- Martín, F. N. (2013). “La dialéctica negativa en el joven Marx: una lectura adorniana de la crítica al hegelianismo”. *Dianoia*, LVIII(71), pp. 53-78.
- Marx, K. (1971). *Grundrisse, Cuaderno I*. Madrid: Siglo XXI.
- Nahuel, F. (2017). “Apuntes para una teoría crítica de las relaciones de género en el capitalismo”: *Revista Reflexiones*, 96(1), p. 111.
- Navarro, C. (2019) “ ‘El todo es lo falso’ . Un recorrido por la relación entre (y más allá de) la Teoría Crítica y la Crítica de la Economía Política, *Bajo Palabra. II Época*, 21, pp. 319-340.
- Navarro, C. (2019). *(How) money makes the world go ‘round. Notas sobre la crítica de la escisión del valor y la teoría monetaria del circuito capitalista: Robert Kurz y Riccardo Bellofiore. Sociología Histórica*, 9, pp. 163-194.
- Postone, M. (2007). *Marx reloaded*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Barcelona: Marcial Pons.
- Scholz, R. (2014). “Patriarchy and Commodity Society: Gender without the Body”. Chicago: Marxism and the Critique of Value, MCM’ Publishing.
- Smith, T. (1993). *Dialectical Social Theory and its Critics* Madrid. *From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*. State University of New York Press.
- Zamora, J. A. (2011). “Theodor W. Adorno: Crítica inmanente del capitalismo”. En *Melancolía y verdad*, Biblioteca Nueva, pp. 71-94.

MOISHE POSTONE Y EL ENSAYO COMO FORMA

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

Robert Hullot-Kentor

Recibido: 27 de septiembre de 2020

Aceptado: 26 de enero de 2021

En afectuosa memoria

Cuando muchos de los que hoy estamos aquí hablamos sobre Moishe –la primavera pasada–, Marty Jay y Cathy Gallagher estaban en New York de visita y manteníamos esta discusión sólo entre nosotros cuando le pregunté a Cathy qué había convertido a Moishe en alguien tan adorable. Ella ya había pensado en esto, estoy seguro, porque un instante más tarde, para saber lo que había dicho, tuve que pensar en lo que acababa de escuchar: “bueno, él estaba tan presente”. Cathy habla muy rápido. Pero es cierto, decidí, alcanzándola después de otro instante. Moishe estaba justo ahí. Uno piensa en un orden mental apremiante, analítico; en una cortesía deliberada innata, a la que de alguna manera unía con un rechazo de cualquier malentendido; y uno piensa, especialmente, en la concentrada claridad de su voz, como si hubiera sido antes el hijo del cantor que del rabino. La primera vez que escuché una charla de Moishe, no siendo yo joven de ninguna manera, fue también la primera vez que entendí una lección de una hora de duración desde la primera hasta la última palabra y fui capaz de concluir, también, que haberla escuchado me había hecho bien. Cuando después hablé sobre la lección con Moishe, aprobatoriamente, y para presentarme, de algún modo me dio a entender que el logro había

sido completamente mío. Pero lo que más sentí en presencia de Moishe, lo que todos debemos haber reconocido en él, consciente o inconscientemente, fue una parte de la humanidad en fuga que, mucho antes de que Moishe llegara aquí a los Estados Unidos desde Canadá, ya había recorrido muchos kilómetros más, y no sólo en esta dirección, y no sólo como una persona que huye. Uno escuchaba atentamente la exacta dicción de Moishe preguntándose qué idioma estaba hablando realmente. No se lo hubiera dicho –y dudo en decirlo ahora–, pero lo consideraba como un pariente de la eliminación de una cantidad considerablemente más grande que seis millones. Moishe Postone se comprometió con un monoteísmo del texto, como si este mundo no pudiera existir sin un libro para conocerlo, sentencia por sentencia, como si, pudiendo leer el libro correctamente y entenderlo fríamente, pudiéramos deshacernos de las distintas tradiciones falsas –comenzando en primer lugar por lo que caracterizó como “marxismo tradicional”. El esfuerzo de Moishe por salvar al Marx “maduro” del marxismo tradicional fue perseguido con nada menos que la intención de cancelar las demandas de la Historia por sus hecatombes. Lo que ha sido, se encargó de sí mismo. En el penúltimo mensaje que tengo de Moishe, escrito desde Viena el 16 de noviembre de 2017, no menciona la condición de su enfermedad, pero deja más que claro que no se sentía bien: “Nunca me sentí tan desolado. EEUU es un show de horror y como tú sabes las cosas lucen mal en Austria. Pienso que, en parte, es un fracaso de la izquierda” (Moishe Postone a Robert Hullot-Kentor, comunicación personal, 16 de noviembre, 2017).

Le escribí a Moishe esa noche y la mañana siguiente estaba ahí de nuevo: “Cuando tú dices que nosotros [es decir, la izquierda] somos un club de bowling [que era lo que le había escrito en mi mensaje] –esto es lo que quiero decir por un fracaso de la izquierda–*para imaginar ideas que atraigan* a mucha gente por fuera de nuestros círculos” (Moishe Postone a Robert Hullot-Kentor, comunicación personal, 16 de noviembre, 2017). En el momento de esta correspondencia, como todos ahora sabemos, mucha gente, algunos aquí incluidos, estábamos en los hechos contruyendo ideas de

izquierda, especialmente a nivel de plataforma política, es decir, de la lucha vigorosamente comprometida acerca de quién obtiene qué. Un movimiento estaba tomando forma. Pero, dejando de lado las inevitables ironías de Minerva, dejando de lado también mi imagen cursi del club de bowling, quisiera recuperar hoy la observación de Moishe como un punto de partida. Podrían elegirse muchos otros pasajes mejores de su obra, estoy seguro. Pero yo elijo este comentario, escrito a la vez serio e informalmente, porque aquí estamos recordando a Moishe, y este fue el último mensaje que tengo de él. Su observación de que la izquierda no pudo hasta la fecha “*imaginar ideas que atraigan*” a mucha gente “*por fuera de nuestros círculos*” sigue siendo agudamente relevante para una izquierda que ahora debe comprender y configurar qué significa el socialismo. Porque la necesidad de la teoría como teoría, es decir, como pensamiento que capta lo nuevo —como aquello que es visto por primera vez— no es menor de ninguna manera; ni tampoco la actividad organizativa concentrada es en sí misma prueba de que se rompió el claustro de las percepciones más importantes de la izquierda.

En este sentido, el comentario de Moishe tiene motivos para ser preocupante, pues presenta la experiencia del pensamiento, bastante familiar, cuando encuentra un límite, una barrera o un bloqueo, una especie de valla que se materializa inexplicablemente, del otro lado de la cual el pensamiento se ve obligado a reconocer que su propio objeto se desplazó y se escapó, que de alguna manera continúa alejándose de su alcance. Todos somos conscientes de que éste no es sólo un rompecabezas para la izquierda contemporánea, sino que es tan viejo como los orígenes del marxismo, que en cada momento de su historia intentó proveer manifiestos y popularizaciones, *Libros rojos*, economías populares y paisajes enteros de figuras esquemáticas dibujadas en pizarrones para demostrar la supuesta simplicidad de sus razonamientos a aquellos a quienes más les conciernen, los objetos reales de sus reflexiones. Vale la pena considerar explícitamente por un momento este rompecabezas, nunca realmente ajenos a nuestras mentes. Porque, si es cierto, como Moishe intenta mostrar repetidamente en su

elucidación del Marx maduro, que este pensamiento nos lleva al punto exacto en el que somos capaces de ser testigos de lo que *es* en tanto se abre una gran brecha separándolo de lo que *podría ser* y (como no insiste menos Moishe) lo hace en conceptos que se supone que en sí mismos son conceptos de una praxis que atravesaría ese abismo, ¿por qué es que —en las propias palabras del mensaje de Moishe— la *imaginación* y la *atracción* deben agregarse a este razonamiento casi como si fueran una ocurrencia tardía, como si, dicho de otra manera, no hablara de una manera seductora y convincente a aquellos a quienes está dirigido?¹ ¿Qué podría significar, aunque sea en cierta medida, intentar obviar este bloqueo en lugar de terminar, en el otro extremo de las disquisiciones de las ciencias sociales, buscando enmendarlo, quizás con la adición de una pica de imágenes, humor liviano y una línea narrativa que permita ir cambiando los temas de conversación?

Para reflexionar sobre esta cuestión, quisiera esbozar brevemente la relación entre la obra mayor de Moishe con un desarrollo filosófico con el cual, en tanto teoría crítica, está inherentemente aliada. La teoría crítica, como tal, se enfoca en una historia sustancial del pensamiento que, mínimamente, intenta examinar los conceptos en la medida en que posiblemente se extralimiten y se excedan a sí mismos, y que, en uno de sus desarrollos, intenta esencialmente entender “el bloqueo”. Esta es la obra de Theodor Adorno tal como está paradigmáticamente dada en “el ensayo como forma”, que aquí es una frase que apostrofa la manera de Adorno de proceder en su conjunto, sin citar estrictamente el muy estudiado ensayo epónimo, del cual, antes de escribir la *Dialéctica negativa*, Adorno sostuvo que era la principal declaración de su filosofía, junto con la introducción a la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* (Adorno, 1984: 151-171). El ensayo como forma es una obra en fragmentos. Cada elemento, incluyendo los elementos de teoría, es equidistante de su punto medio, paratácticamente.

¹ Véase Postone y Brennan, 2009: 325.

Como crítica al bloqueo, la forma ensayo, como forma en sí misma, involucra cada aspecto de la demanda que Moishe nos presenta en el último mensaje suyo que tengo, esta de *imaginar ideas que atraigan a mucha gente por fuera de nuestros círculos*, una afirmación que evoca en considerable condensación el tegumento de idea, imaginación y deseo en el cual se escribió buena parte del pensamiento occidental. En la obra de Adorno, esta constelación de pensamiento se despliega a partir de su desarrollo del concepto y la mimesis. La intención del ensayo como forma es reconciliar a la razón con la mimesis, a la discursividad con la semejanza, sin reducir la oposición entre ambas. El desideratum de esta reconciliación paradójicamente conflictiva es, como escribe Adorno, deducir el concepto a partir de su objeto antes que el objeto a partir de su concepto. Esto último, la deducción del objeto a partir de su concepto, equivaldría al establecimiento de la susodicha valla. Su crítica –la crítica del bloqueo–, por contraste, se reconocería en la reconocida insuficiencia del concepto respecto de su objeto, como experiencia de la primacía del objeto, percibida en la transitoriedad del concepto. En la noción de Adorno de imaginación, sería un ejemplo de la fantasía exacta –aquí, la experiencia conceptualizada de las posibilidades inherentes a su objeto– como “deseo correcto”, un acto de negación determinada.²

Soy consciente de que estas pocas sentencias son a la vez ropa vieja y menos que un sucedáneo; en tanto una presentación dogmática, aunque quizás evocativa del ensayo como forma –y nada en absoluto que pueda entenderse cuando se lo escucha leído

² Sobre el “deseo correcto”, véase “Richtig wünschen ist die schwerste Kunst von allen, und sie wird uns seit der Kindheit abgewöhnt” (*Prolog zum Fernsehen*, GS 10.2, p. 516) [NdT: “Desear correctamente es la más difícil de las artes, y nos la quitan desde que somos niños” (Adorno, 2009)] y “Wahr wäre der Gedanke, der Richtiges wünscht” (*Negative Dialektik*, GS 6, p. 100, cf. p. 399) [NdT: “verdadero sería el pensamiento que desear lo justo”, en *Dialéctica negativa* (Adorno, 2005; 96)].

desde el frente de una sala si uno no está familiarizado con él-, es directamente opuesto a la forma de presentación que debe elucidarse, y es difícil proceder de otra manera, como lo atestigua gran parte de la literatura sobre Adorno. Aunque el propio Adorno, cuyo pensamiento filosófico se originó en la teoría del conocimiento, escribió extensamente sobre su enfoque, consideró que sentencias semi-metodológicas como esta que esbozamos son engañosas. En oposición a ellas –y con creciente insistencia en sus últimas obras–, sostuvo que la crítica de la reificación sólo puede ser significativa como una crítica del lenguaje. La intención del ensayo como forma es nada menos que la palabra hecha carne, aunque no en el sentido de *creatio ex nihilo*, sino como historia natural. Si en sus extremos –como reza el conocido filosofema de la historia natural de Adorno– la historia debe reconocerse como naturaleza y la naturaleza como historia, entonces esta tesis encuentra su test crucial, si no su *experimentum crucis*, en la razón discursiva, en el extremo de la convención (Adorno, 1984: 111). Donde lo irremediablemente conceptual es, ahí se articulará la historia natural, en cercana afinidad con el psicoanálisis, y a una distancia absoluta de él. La transitoriedad interpretada del concepto, que registra negativamente el anhelo de su objeto, es el elemento de naturaleza que debe ser reconocido en la razón discursiva. No necesito decir que esto es la crítica inmanente. Estos mismos conceptos son, no menos, palabras cuyo ideal, en el ensayo como forma, es hablar por ellos mismos, en lugar de apropiarse de la postura de una perspectiva sobre algo externo a ellos, o comentar argumentativamente sobre el raciocinio en escena, o establecer un relato narrativo sobre el tema.

La obra de Moishe Postone, como teoría crítica, es un análisis categorial tanto como la de Adorno, pero el ensayo como forma casi no representaría adecuadamente a muchos de los ensayos de Moishe y ciertamente no a su principal obra. Moishe tenía excelentes razones para esto. Él buscaba formular una teoría que fuera tan consistente internamente como fuera posible y –según

su repetida invocación— *poderosa, adecuada y sofisticada*.³ *Tiempo, trabajo y dominación social* es esto; y a pesar de que considera a su objetivo como remoto, busca nada menos que entender al capitalismo completamente y sin resto. La obra está dominada por el principio de *non confundar in aeternum*: no me dejes perder mi camino. Si el homónimo de Moishe fue una figura con un considerable sentido de la ley y un igualmente pobre sentido de la dirección, que necesitó cuarenta años en el desierto para orientarse hacia la providencia, el sentido de la urgencia de la historia del siglo veinte de Moishe no era de ninguna manera providencial. Cualquiera fuera su monoteísmo del texto, no preveía el ocioso vagabundeo del Antiguo Testamento. Así, la escritura de su *opus magnum* es en su conjunto un razonamiento consecutivo, una construcción vigilante en periodos hipotácticos organizados para la exclusión de cualquier pensamiento fragmentario. Presentó el estudio categorial que desarrolló sin rumiar sobre la filosofía del lenguaje, en la presunción, compartida por Hegel, de que la palabra es completamente transparente al concepto.⁴ Su elucidación del concepto de “fetiche”, por ejemplo, sirve como un término del arte, sin distraerse por su tono irónico en Marx o por la profunda elaboración del concepto en el siglo veinte con el descubrimiento de lo primitivo en nosotros mismos. También, aunque reprendiendo al marxismo “tradicional” por haber reemplazado un auténtico entendimiento del Marx maduro por la afirmación del punto de vista del trabajo, en otra parte de su texto define la idea de tradición —como cuando discute la “sociedad tradicional”— como una en la que el trabajo es

³ Véase por ejemplo la última sentencia de Moishe Postone, en *Time, Labor and Social Domination: A Re-interpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 399: “Marx's critical theory [...] is [...] a powerful argument, regarding the nature of an adequate social theory” [NdT: “La teoría crítica de Marx [...] es [...] un poderoso argumento en relación a la naturaleza de una teoría social adecuada” (Postone, 1993: 333)].

⁴ Véase LeBrun, 1972.

“inmanente a la sociedad” o, en otras palabras, como el contrario exacto de una sociedad construida sobre el trabajo mercancía o el pensamiento que caracteriza al “marxismo tradicional” (Postone, 1993: 171). Es sólo porque presume que concepto y palabra son metodológicamente separados, hasta el punto de que un estudio textual minucioso de *Tiempo, trabajo y dominación social* demostraría que el autor evita el sinónimo como distracción metodológica, que es posible para Moishe prescindir de la reflexión acerca de la complejidad del concepto de tradición que su uso del término involucra implícitamente. Si se escucha lo que tiene para decir, la palabra “tradición” en sí misma pide más de lo que cualquier uso técnico del concepto está dispuesto a admitir, cuando se la emplea al servicio de la claridad. Las implicancias del tratamiento de esta palabra son de largo alcance en la obra de Moishe, porque separa abruptamente la lucha humana respecto de la investigación que incumbe indudablemente al estudio. Porque incluso cuando sea vista desde el punto de vista de un panorama más parcial, la “tradición” del “marxismo tradicional” fue una lucha frenéticamente sangrienta.

Por lo tanto, aún cuando el estudio de Moishe quiere ser y es una reflexión dialéctica, busca sin embargo la univocidad. Y siguiendo este rumbo, manteniendo la brújula y repudiando la divagación, en tanto forma de análisis categorial, se diferencia a sí mismo decisivamente respecto del ensayo como forma mediante el rechazo de la crítica inmanente. Como explicó Moishe en diversas ocasiones, alcanzó su entendimiento clave del último Marx a través de los *Grundrisse*, que para él esclarecieron exitosamente aspectos de Marx sola y exactamente porque los *Grundrisse* no se presentan como una crítica inmanente, como *El capital* (Postone, 1993: 21). Moishe estaba convencido, quizás correctamente, de que son las ambigüedades inherentes a la crítica inmanente, el hecho de que la crítica inmanente evita la perspectiva, las que permitieron que el último Marx fuera apropiado, paradójicamente, por la perspectiva del marxismo tradicional. Es consistente, entonces, que Moishe se refiera a lo largo de su estudio al Marx maduro

como “el crítico del trabajo” –en sus palabras– y nunca como una *perspectiva* alternativa a la perspectiva del marxismo tradicional. Pero estos esfuerzos metodológicos, en busca de la certidumbre de la claridad, producen a su vez oscuridades, pues involuntariamente emerge un híbrido en cual el marxismo tradicional, identificado como una perspectiva, se carga con el rechazo de Moishe a la crítica inmanente en la presentación de su propia obra. Y, por otra parte, su estudio busca rescatar una obra de crítica inmanente –*Das Kapital*–, exponiendo reiteradamente la importancia de la crítica inmanente y explicándola por medio de la adopción de una perspectiva fuertemente argumentada, que se afirma como la suya.⁵

Esta adopción de una perspectiva es desarrollada con autocontrol y tolerancia, que es el fuerte civilizador de este estilo –su “yo, él y ella piensan”. Los estudios categoriales se presentan a sí mismos cada vez como un conjunto de argumentos abiertos a la discusión y al examen razonados. La lucidez del análisis es sorprendente y en algunos puntos alcanza las cimas de una obra de clarificación incomparable. Uno aprende enormemente lo que uno nunca hubiera podido resolver por sí mismo, y ciertamente no leyendo a Adorno, quien demanda a sus lectores una comprensión virtualmente anamnésica de Marx, en lugar de proporcionarla. Donde Moishe conoce y puede explicar los *Grundrisse* en todos sus detalles, no hay indicios, más allá de las citas ocasionales en *Dialéctica Negativa* de pasajes bien conocidos, de que Adorno alguna

⁵ Véase, por ejemplo: “*Capital... is an attempt to construct an argument that does not have a logical form independent of the object being investigated*” M. Postone: *Time, Labor, and Social Domination*, ed. cit., p. 141. [NdT: “*El capital... es un intento de construir un argumento que no posee una forma lógica independiente del objeto que se investiga*”, en *Tiempo, trabajo y dominación social*, ed. cit., p. 122.] Como explica unas pocas páginas después, esta teoría no quiere ser un punto de vista exterior a su objeto. Esta no es, sin embargo, la forma de presentación que Postone mismo quiere desarrollar. Si la descripción de *El capital* de Postone es precisa, es algo más que un argumento, como él escribe.

vez los haya leído completamente. Bajo un estudio cuidadoso, la interpretación de Moïshe de Marx y de la estructura social se convierte en parte de la mente de uno e ilumina nítidamente el mundo, incluso a un nivel que en algunos puntos se vuelve demasiado brillante y demasiado cercano para su comodidad. Por ejemplo —a pesar de agradecer sinceramente a Bill Sewell por convocar este coloquio, como debo hacer— si de todas maneras consideramos la organización del congreso con sus veinte minutos de exposición, que estoy intentando respetar hablando tan rápido como puedo, es la lógica de la obra que está siendo homenajeada aquí la que nos conduce a reconocer la extrañeza de esta temporalidad de la que cada uno de nosotros tiene que decir que no es de nuestra propia hechura, y mucho menos de Bill Sewell, aun cuando estemos reproduciéndola. Lo que fija alto el cronómetro de la necesidad y a una altura inalcanzable de donde actuamos —en palabras de Moïshe— es la manifestación de *la mediación total de la sociedad por el trabajo* a través de la forma mercancía. Si la intención de este congreso es recordar la obra de Moïshe Postone, nos encontramos en cambio demostrando abiertamente el principio del tiempo como necesidad que esta obra en su conjunto se dedicó a discernir y de alguna manera a detener. Nos ponemos de pie por turnos para volvernos prisioneros. Funcionalmente considerado —como muestra Moïshe—, nuestro rol en nuestros días es gastar nuestras vidas produciendo lo que no debería ser; luchamos por llegar a tiempo para demostrarlo. Al mismo tiempo, está implícito en este razonamiento que cualquiera sea el reclamo que pueda hacerse a *la totalidad de la mediación*, este coloquio y la propia obra de Moïshe prueban que no *todo* lo que hacemos simplemente agota nuestras vidas para producir lo que no debería ser.

Es entonces, siguiendo la lógica de la obra de Moïshe, su análisis de una sociedad como totalmente mediada por el trabajo, el que nos lleva a considerar la principal preocupación de la filosofía como pregunta por la totalidad: ¿qué es *todo* lo que hay? O, para replantear esta pregunta, como hace Adorno, como nos fue devuelta desde la antigüedad y reconstruida drásticamente por la

experiencia del siglo veinte: ¿es *esto* todo lo que hay?⁶ Los comentarios de Moishe con los que comencé hoy reflejan implícitamente esta pregunta intensamente cuando escribe: “Nunca me sentí tan desolado. Los Estados Unidos son un show de horror y como sabes las cosas lucen mal en Austria” (Moishe Postone a Robert Hullot-Kentor, comunicación personal, 16 de noviembre, 2017). Es ante la desesperación histórica –el terror de que *esto* realmente pueda ser todo lo que haya, un mundo que entró en un ritmo de catástrofe que nunca superará y mucho menos igualará– donde las obras de Moishe Postone y Theodor Adorno son fundamentalmente aliadas. Pero, aunque podríamos desear combinar lo que hay para aprender sobre la estructura social a partir de la obra de Moishe con la libertad respecto del objeto buscada por la filosofía de Adorno, el pensamiento no es aditivo, y, menos que ninguno, los de Postone y Adorno. Provenientes de polos opuestos de la teoría crítica, sus

⁶ Véase T. W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 185 [NdT: *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Buenos Aires: Eterna cadencia, 2019.] así como sus lecciones sobre la metafísica *Metaphysik. Begriff und Probleme*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, p. 224 [NdT: no traducidas al español]; y una vez más en las “Meditationen zur Metaphysik” de *Negative Dialectics* (GS 6, p. 368): “Unverkennbar wird reine metaphysische Erfahrung blasser und desultorischer im Verlauf des Säkularisierungsprozesses, und das weicht die Substantialität der älteren auf. Sie hält sich negativ in jenem Ist das denn alles?, das am ehesten in vergeblichen Wartensicht aktualisiert” [NdT: “La pura experiencia metafísica se va haciendo inequívocamente más pálida y láen el curso del proceso de secularización, y eso ablanda la sustancialidad de la antigua. Se mantiene negativa en ese ‘¿Eso es todo?’ que con toda probabilidad se actualiza en la espera en balde”, en *Dialéctica Negativa*, ed. cit., p. 343]. Véanse también las lecciones de Adorno sobre teoría del conocimiento *Erkenntnistheorie* (1957-58), ed. K. Markus, Frankfurt: Suhrkamp, 2018, p. 164–65 y 168–69 [NdT: tampoco traducidas al español]. El autor agradece a Karel Markus amablemente por su ayuda con estas referencias.

pensamientos no pueden ser mezclados sincréticamente, como otras tantas ideas buenas juntas a la vez. Como descubrí una vez cuando me senté con Moishe para entrevistarle sobre este tema, sintió una aversión visceral hacia Adorno, aunque en el espíritu de la tolerancia nunca hubiera querido decirlo. Moishe apenas había leído a Adorno, y desvié la discusión hacia otro tema. Sin embargo, si hubiera podido interpretar los estudios de este último sobre el tiempo musical, habría descubierto en ellos un compromiso con la única cuestión que en los hechos se refería a la totalidad en su propia obra, la de la necesidad en la temporalidad de la producción capitalista, pues la música es, después de todo, una reorganización del tiempo que triunfa o fracasa por el logro o la ausencia de tiempo significativo. El cómo concebir esta distinción de otra manera que en el sentido trivial de dar golpecitos con los pies, o mejor, como su crítica, podría considerarse rudimentariamente como el tema de la musicología de Adorno –una distinción que la obra de Moishe Postone asume y a la que sobre todo aspira, pero que en los hechos nunca desarrolló y no tiene los recursos para desarrollar. Pero, aunque en la obra de Adorno, Moishe hubiera ubicado las metamorfosis de Ovidio en una temporalidad semejante, aunque si lo hubiera hecho, no habría habido *Tiempo, trabajo y dominación social*. Sin embargo, aun cuando reconocemos la medida de la exclusión mutua entre el ensayo como forma como crítica inmanente y un análisis categorial sistemático de la totalidad, esta antipatía no debe ser entendida como necesariamente improductiva. Si se desarrolla, bien podría tener implicaciones para el despliegue de todo lo que está unido como un híbrido en la expresión “marxismo tradicional”, liberando la experiencia histórica e incluso las palabras alojadas en ella respecto de las comillas temibles, sin poner en peligro la visión sistemática del Marx maduro que Moishe correctamente quiere discernir y elucidar.⁷

⁷ Por supuesto, habría mucho más que decir respecto de este punto, porque Adorno consideró a su propia obra como inmanente, provisoria

No afirmo que tengo la respuesta acerca de cómo podría lograrse esto. Pero tengo una idea en este sentido que puede introducirse recurriendo a la responsabilidad que Moishe asignó a la izquierda de haber fracasado en “imaginar ideas que atraigan a mucha gente por fuera de nuestros círculos” (Moishe Postone a Robert Hullot-Kentor, comunicación personal, 16 de noviembre, 2017). Quizás, contra todas las apariencias, la posibilidad se sitúa precisamente aquí, aunque sólo sea mediante la negación determinada. Hay, después de todo, algo que vale la pena notar en la manera en la que el marxismo, durante lo que ahora ya son siglos, siempre y cada vez parece estar sentándose en la gran mesa de la biblioteca y dispuesto a escribir la próxima popularización de la economía política, preguntándose, angustiado, cómo comunicar el mecanismo de la totalidad a esta remota población, situada en aquellos círculos siempre distantes. Es el ángulo de visión desde esta mesa el que merece un examen y quizás una revisión. Obsérvese que, desde donde se sitúa esta mesa, el *peuple* inalcanzable se encuentra exactamente a la misma distancia del pensador que la totalidad involucrada. Los dos, el *peuple* y la totalidad, están de hecho situados tan precisamente en el mismo punto triangulado del otro lado de la barrera o bloqueo o valla, que es como si los dos juntos estuvieran reclamando ser reconocidos como dos aspectos de un objeto, su rostro cambiara momentáneamente al igual que la táctica del pensador hacia él, desde el dominio triunfal del todo hacia el penoso reconocimiento de haber sido expulsado por la totalidad que aspira a comprender. La razón sistemática,

y sistemática –y necesariamente fragmentaria. Adorno discute estas cuestiones extensamente en una de sus más provocativas series de lecciones –Adorno, 2008 [NdT: no traducidas al español]. Aunque yo no reproduje el razonamiento de Adorno en este punto, este artículo se basa tan ampliamente en el texto de Adorno que sería imposible anotar las muchas referencias a él, explícita e implícitamente. De todas maneras, lo que enseña el estudio del capitalismo de Postone no se encuentra, como se mencionó, en la obra de Adorno.

de hecho, en su búsqueda de conocer su objeto sin resto, no tiene otra alternativa que plantear implícitamente a esta totalidad como absoluta. Como se dice a veces, el amor puede estar en los ojos del espectador, pero sin ninguna duda, la totalidad *per se* está estricta y exclusivamente en la mente del espectador. Si es así, bien puede ser que es el trabajo del pensador que es constante y sistemáticamente en el proceso de reconstrucción de la valla detrás de la cual su objeto es espiado una y otra vez mientras desaparece en el horizonte. Pero esto sólo comienza a indicar la complejidad. Porque el bloqueo es tan real y objetivo como la labor del pensador en tanto trabajo social, como Moishe mostró tan brillantemente, describiendo la mediación de la sociedad por la forma mercancía. En otras palabras, el bloqueo es el establecimiento de un objeto de pensamiento que es tanto real como ilusorio. Uno puede morir desafiándolo. Moishe y Adorno concuerdan en esto. Y es comprendiendo lo ilusorio y lo coercitivo como uno y el mismo momento desgarrador, de una sociedad que se desgarrar por la misma dinámica que la mantiene unida, que el ensayo como forma y la presentación sistemática de la totalidad pueden presentar qué posibilidad hay, tal como existe a lo largo de este límite difícil y desgastado. La crítica de la dominación que, mediante la capacidad de la subjetividad y no mediante su sustracción, quiere ser algo distinto de otra perspectiva –no una narrativa, no una historia–, está, sin embargo, enfrentada desde todos los ángulos con la pregunta acerca de cómo puede hacerse que la realidad irrumpa en la mente que la domina (Hullot-Kentor, 2008: 23-28). La pregunta no debe concebirse con demasiado orgullo, como si fuera estrictamente una acusación. Tampoco la distancia entre *es* y *podría ser* es algo del orden de un abismo proverbialmente enorme, a la espera de una ulterior reflexión sobre el enigma de la teoría y la praxis, antes de intentar el *salto mortale* una vez más, quizás la próxima vez con una mayor cobertura de los medios. Por el contrario, ese abismo es una ilusión óptica, que se piensa a sí misma esperando “que un buen día el recuerdo de lo desperdiciado lo despierte, transformándolo en doctrina” (Adorno, 1998: 79).

Esta pedagogía podría ser una teoría social de lo que es más de lo que simplemente es, teniendo como requisito la experiencia de la insuficiencia de la mente –no escépticamente, de nuevo, no como una narrativa– sino en la determinación de hecho de lo real como la experiencia misma. No importa cuán mal y fuera de lugar suene la frase en español, sería un desearcorrecto.

Publicado en *Critical Historical Studies*, 7(1), University of Chicago, primavera de 2020.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (1970). Society, en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, trad. de F. Jameson, en *Salmagundi*, número especial, otoño de 1969.
- Adorno, T. W. (1981). “Rescuing Urge and Block”. En *Negative Dialectics*, trad. de E. B. Ashton. New York: Continuum.
- Adorno, T. W. (1982). “Kleine Häresie”. En *Gesammelte Schriften* 17, ed. R. Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1984). *The Idea of Natural History*, trad. de R. Hullot-Kentor. *Telos*, 60, pp. 97-124.
- Adorno, T. W. (1998). *Metaphysik. Begriff und Probleme*, ed. R. Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1998). *Minimamoralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. W. (2001). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ed. R. Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003). “El ensayo como forma”. En *Obra completa 11*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2004). Sociedad, en *Obra completa 8/1*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2005). “Dialéctica negativa”. En Adorno, Th. W. *Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2006). *Minima Moralia*, trad. de E. F. N. Jephcott. Londres: Verso.

- Adorno, T. W. (2008). *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, ed. T. ten Brink y M. Ph. Nogueira. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (2009). “Prólogo a la televisión”. En *Obra completa 10/2*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2010). “La idea de historia natural”. En *Obra completa 1*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2012). “Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento”. En *Obra completa 5*. Madrid: Akal.
- Adorno, T.W. (2013). *Against Epistemology*, trad. de W. Domingo. Londres: Polity.
- Adorno, T. W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Adorno, T. W. “The essay as Form”, trad. de R. Hullot-Kentor y F. Will. En *New German Critique*, 32. pp. 151-171.
- Hullot-Kentor, R. (2008). A New Type of Human Being and Who We Really Are, en *Brooklyn Rail*, Recuperado de <https://brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are>
- LeBrun, G. (1972). *La patience du concept: essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard.
- Postone, Moishe a Robert Hullot-Kentor, comunicación personal, 16 de noviembre, 2017.
- Postone, M. (1993). *Time, Labor, and Social Domination: A Re-interpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postone, M. (12-13 de abril de 2019). En W. Swell y J. Levy (Presidencia), *Capitalism and Social Theory: A Conference in Memory of Moishe Postone*. Congreso organizado en el Chicago Center for Contemporary Theory, University of Chicago.
- Postone, M. y Brennan, T. (2009). “Labor and the Logic of Abstraction: An Interview”. *SouthAtlantic Quarterly*, 108(2).

• LUCHA SOCIAL
Y COYUNTURA POLÍTICA



LA REVUELTA CHILENA: ANTECEDENTES, CARACTERIZACIÓN Y DESAFÍOS POLÍTICOS

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

Susanna De Guio y Alessandro Peregalli

Recibido: 2 de marzo de 2021

Aceptado: 25 de marzo de 2021

RESUMEN

Tras un año de intensas protestas, atravesado por la pandemia Covid-19, el 25 de octubre de 2020 la población chilena decidió por plebiscito dismantelar su Constitución Política, introducida en 1980 durante la dictadura de Pinochet y pilar fundamental del primer y más feroz laboratorio neoliberal del mundo. La votación planteaba dos preguntas: en la primera, relativa a la voluntad de cambiar la actual Constitución, ganó el “apruebo” con el 78,3% de los votos; la segunda preguntaba acerca del tipo de órgano que debía redactar la nueva Constitución, entre una “Constituyente Mixta”, la mitad elegida por los ciudadanos y la otra mitad por el Parlamento entre sus miembros actuales, y una “Convención Constituyente” compuesta enteramente por representantes de la sociedad civil. Esta segunda opción ganó con el 78,9% de los votos.

La abrumadora victoria del “apruebo” y de la “Convención Constituyente” muestra la vitalidad de un movimiento que ha reivindicado el plebiscito como su propia conquista, a pesar de las muchas campanas de alarma que suenan a raíz de la forma en que se está dando este camino constituyente, desde la firma del Acuerdo de Paz Social y la Nueva Constitución el 15 de noviembre de 2019. En ese momento, a pesar de haber arrebatado al gobierno la posibilidad de reescribir la carta constitucional desde cero, el evidente intento del ejecutivo y de la burguesía de adoptar la vía constituyente para encadenar la protesta social a un programa y un calendario institucionales dejó un sabor amargo en la boca. Al mismo tiempo, es

innegable que el fin de la Constitución de Pinochet marca un formidable paso adelante en la lucha de clases, feminista y anticolonial del pueblo chileno, paso que hubiera sido impensable sin la extraordinaria rebelión social que estalló el 18 de octubre de 2019 y que, en los días y meses siguientes, a costa de decenas de muertos, cientos de mutilados y miles de presos políticos, sembró el pánico en las clases dominantes chilenas.

Palabras clave: Chile, plebiscito, revuelta, Constitución.

ABSTRACT

After a year of intense protests, crossed by the Covid-19 pandemic, on October 25th of 2020 the Chilean population decided by plebiscite to change the National Constitution, approved in 1980 during the Pinochet dictatorship and a fundamental base of the first and most ferocious neoliberal laboratory in the world. The vote was asking two questions: the first was about to change the current Constitution and the “yes” choice won with 78.3% of the votes; the second question asked about the institutional authority in charge to write a new Constitution. It could be a “Mixed Constituent”, half elected by the citizens and half by the Parliament from among its current members, or a “Constituent Convention” composed entirely of civil society representatives. This second option won with 78.9% of the votes.

The overwhelming victory of the “Approval” and the “Constituent Convention” shows the vitality of a movement that claimed the plebiscite as its own achievement, despite many alert are warning about the way this constituent pact has being signed, on November 15th 2019, with the Agreement for Social Peace and a New Constitution. At that moment, although the government doesn't have the possibility to rewrite the constitutional law by his own, the executive power and the chilean bourgeois class are doing an evident effort to accept a new constitution in order to chain the social protest to an institutional program and timetable, in order to slow it down. On the other hand, delete the Pinochet's Constitution it's a formidable step forward in the class, feminist and anti-colonial struggle, a step that couldn't have been possible without the extraordinary social rebellion that broke out on October 18th 2019. At the cost of dozens of deaths, hundreds of mutilated people and thousands of political prisoners popular, that rebellion could sow the panic in the chilean fulton class in the following days and months, and it still is going on.

Keywords: Chile, plebiscite, revolt, Constitution.

INTRODUCCIÓN

La revuelta chilena estallada en octubre de 2019 y en curso hasta ahora ha sido protagonizada por un cuerpo colectivo extremadamente heterogéneo e históricamente debilitado por décadas de experimentación social neoliberal y que sin embargo ha logrado politizar una fuerza reivindicativa dispersa y recomponer el mosaico de frustraciones sociales en torno a un único objetivo: la superación del capitalismo y su correlato neoliberal.

“No son 30 pesos, son 30 años” fue una de las primeras consignas que apareció en las calles, cuestionando el carácter falsamente democrático del régimen, secuestrado por el ejército y una oligarquía económica que creció bajo Pinochet y se consolidó aún más desde 1990. “No son 30 pesos, son 500 años”, agregaron desde los pueblos originarios, aludiendo a la “larga noche” de dominación y opresión colonial, capitalista y patriarcal.

A las luchas ya presentes en el país desde hace más de una década se sumó, tras el incendio de Santiago del 18 de octubre, la rabia y la frustración de gran parte de la población no activista, pero que ha experimentado durante años la necesidad de cambiar todo el sistema económico y político para mejorar su condición. No es casualidad que el primer objetivo de esta subjetividad aún en formación fuera la petición de una asamblea constituyente para refundar el país. Porque la Constitución chilena de 1980 no sólo representa el caso bastante anómalo de una carta promovida por una dictadura genocida y que pasó sin mayores cambios al simulacro de democracia que le siguió, sino que también muestra el intento consciente y ambicioso de crear las condiciones y restricciones legales para la formación de una sociedad neoliberal a 360 grados. Por eso es necesario, para entender el Chile de hoy, volver a Pinochet, a la represión de su régimen dictatorial y al laboratorio social extremo de sus 17 años de gobierno.

LA DICTADURA A LA BASE DEL MODELO

Cuando la Fuerza Aérea chilena bombardeó el palacio presidencial de la Moneda el 11 de septiembre de 1973, no sólo se inauguró la enésima dictadura militar de América Latina, sino que también se inició un laboratorio de cirugía social destinado a erradicar el espectro del “camino chileno al socialismo”. En los tres años anteriores, de hecho, el país había experimentado un periodo de transformación socialista a partir de un “doble poder”. El primero fue el gobierno de la Unidad Popular (UP), que bajo la dirección del socialista Salvador Allende, en tres años había nacionalizado sin compensación las reservas de cobre, hierro, salitre y carbón en manos de empresas estadounidenses, había puesto bajo control estatal a los bancos y al comercio exterior, además de planificar la nacionalización de una amplia gama de otros sectores estratégicos, radicalizando la reforma agraria del gobierno anterior con la redistribución de más de 6 millones de hectáreas de tierra, e implementando políticas sociales avanzadas y de aumento salarial. Por otro lado, un formidable impulso vino de los movimientos populares, tanto de los que adherían a la plataforma de gobierno como de los independientes o críticos, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que radicalizaron enormemente los logros sociales desde arriba, llevando a cabo ocupaciones de tierras y fábricas (los llamados “cordones industriales”), la autogestión productiva, el establecimiento de consejos comunales y de agricultores y la distribución auto-organizada de alimentos contra el largo bloqueo patronal llevado a cabo para sabotear el gobierno. Erradicar de la memoria colectiva de todo un pueblo una experiencia de poder popular tan fuerte requería, en primer lugar, una operación emblemática de terrorismo de Estado, una terapia de choque, para retomar la expresión de Naomi Klein (2007).

En los días que siguieron al golpe de Estado, la recién establecida junta militar dirigida por el general Augusto Pinochet lanzó una caravana de muerte, en la que el ejército recorrió el país ase-

sinando a los militantes de izquierda que figuraban en sus listas de proscripción. Sin considerar la escrupulosa máquina de terror y muerte diseñada por el gobierno militar, sin tener en cuenta la “tabula rasa” de miles de subjetividades rebeldes, aniquiladas psicológicamente o masacradas físicamente, no se puede comprender plenamente el éxito del experimento “biopolítico” de sus 17 años de gobierno y los 30 siguientes, que condujeron a la creación del más ambicioso proyecto de sociedad neoliberal (Lazzarato, 2019).

El programa económico que Pinochet adoptó en 1975 fue desarrollado por un grupo de jóvenes economistas conocidos como los “Chicago Boys”, debido a que se habían formado en la Facultad de Economía de la Universidad de Chicago bajo la supervisión de Milton Friedman. Su *Programa de Desarrollo Económico* (conocido como “El Ladrillo”, por la forma del folleto), ya había sido propuesto en 1969 al candidato del Partido Nacional Jorge Alessandri, derrotado el año siguiente por Allende. Cuando la UP volvió a ganar en las elecciones parlamentarias, un grupo de economistas demócrata cristianos de formación ordoliberal se unió al núcleo de El Ladrillo, que ya tenía vínculos con las Fuerzas Armadas, y enriqueció el programa con propuestas de políticas sociales compensatorias, acordes con la llamada “economía social de mercado” (Stolowicz, 2016). Este programa preveía fundamentalmente dos etapas. En una primera, de “demolición”, se planteaba la destrucción rápida y absoluta del modelo económico anterior basado en la creación de una industria nacional y la extensión de los derechos sociales universales, y su sustitución con una matriz económica dependiente de la exportación de productos naturales, principalmente el cobre, pero también el oro, el salmón, la fruta y la madera. En un segundo momento, de “estabilización”, se proponía sentar las bases para la construcción de un nuevo Estado, nada “mínimo”, como quisiera la vulgata sobre el neoliberalismo, sino fuertemente activo y “subsidiario”, cuya tarea era favorecer la apertura de los mercados y la acumulación privada. Habiendo sentado estas bases, ancladas a un rígido marco constitucional,

la función histórica de la dictadura habría terminado y una nueva democracia “restringida” podría asumir su legado.

Una primera intervención legislativa drástica del gobierno de Pinochet fue la contrarreforma agraria, cuyo objetivo era crear las condiciones para el desarrollo de una nueva clase capitalista agrícola orientada a la exportación. Al mismo tiempo, los incentivos públicos a la exportación y el fin de la política de protección de la producción y la demanda interna provocaron una drástica reducción de la capacidad industrial del país, que se derrumbó en un 25% en los primeros diez años de la dictadura, con el cierre de 5,000 fábricas y la pérdida de 150,000 puestos de trabajo (Faletto, 2007). La clase obrera fue entonces atacada con un nuevo Código Laboral, que permitió los despidos sin causa justificada, inauguró acuerdos contractuales flexibles y precarios, prohibió las huelgas en la administración pública, la creación de sindicatos y la negociación colectiva, y permitió la contratación de nuevos trabajadores para sustituir a los que estaban en huelga. El Código también puso fin a la justicia laboral: a partir de entonces, los conflictos entre empresa y trabajador pasaron a considerarse pugnas entre individuos iguales, de acuerdo con la teoría neoliberal del capital humano según la cual cada ciudadano es, como tal, una empresa. Desde el punto de vista macroeconómico, se impuso la autonomía del banco central, la liberalización completa de los tipos de cambio y de los precios y una apertura al capital extranjero; sin embargo, no se llegaron a privatizar los sectores estratégicos, en primer lugar, el cobre, que quedó en manos de la empresa estatal CODELCO y destinó el 10% de sus ingresos a las Fuerzas Armadas. En cambio, los recursos hídricos fueron privatizados, a través de una legislación que sigue vigente y que nunca ha sido igualada en cuanto a mercantilización de un bien común fundamental como es el agua. El Código de Agua de 1981, de hecho, no sólo permitió la privatización de la prestación de servicios hídricos, sino que también distribuyó gratuitamente los derechos de explotación de las fuentes de agua en beneficio de los particulares (Panez, 2018).

Este amplio sistema de reformas se consagró con una nueva carta constitucional, instaurada en 1980. Ésta sentó las bases del llamado “Estado Subsidiario”, que delegó las actividades económicas al mercado y la gestión del *welfare* a los grandes monopolios privados, pero asumió los costos sociales a través de subsidios a estos últimos y de políticas de asistencia mínima hacia la población más pobre y en los sectores en que el mercado no tenía interés en intervenir. El principio rector era que el individuo podía decidir libremente a qué servicios acceder, aunque esta “libertad” estaba condicionada a la posibilidad de pagarlos. La atención de la salud pública fue en parte privatizada y en parte puesta en competencia con el sector privado, subvencionado por el Estado. Lo mismo ocurre en la educación: tanto las escuelas públicas como las privadas son financiadas por el Estado en base al número de matrículas (a través del sistema de subvenciones o “vouchers”), lo que estimula la competencia entre escuelas para atraer a los estudiantes, a fin de garantizarse mayores beneficios. La construcción de viviendas sociales también se promovió con esta lógica, es llevada a cabo por grandes empresas inmobiliarias privadas y el Estado se encarga de proporcionar crédito a los inquilinos (Santos, 2018). En cuanto al sistema de pensiones, la dictadura estableció el gravamen fiscal del 10% de los ingresos de todos los ciudadanos, excepto Carabineros y las Fuerzas Armadas, y lo dio en gestión a los fondos privados llamados AFP (Administradoras de Fondos de Pensión) en la forma de cuentas de capitalización individual sin que haya ningún elemento solidario o de compensación. Por lo general, al momento de la jubilación, estos fondos proporcionan pensiones por debajo del salario mínimo, mientras que el Estado, a partir de la reforma de 2008, sólo completa las pensiones más bajas con ingresos insuficientes.

La combinación de estas transformaciones económicas con el constante temor al despotismo militar tuvo efectos devastadores en la sociedad chilena, generando una dispersión del espíritu comunitario de los tiempos de la UP, que fue reemplazado cada vez más por el individualismo competitivo, la obsesión consumista y la despolitización, aspectos que se reforzaron con el retorno a la democracia.

Cuando en 1982, tras el giro monetarista de la Reserva Federal, México entró en default y la crisis de la deuda pública se generalizó en muchos países del Tercer Mundo, la economía chilena, en ese entonces ya totalmente expuesta a los choques especulativos de los mercados financieros, se derrumbó. El régimen de Pinochet reaccionó con la institución de prestaciones sociales y asistenciales para aliviar las garras de la pobreza, mostrando cómo incluso en el experimento social neoliberal más duro no faltan elementos redistributivos, siempre que estén vinculados a la expansión del consumo, al principio de la auto-empresa y al estado subsidiario.

En el medio de la crisis de los años 80, viejos y nuevos movimientos guerrilleros como el MIR, el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR, emanación del Partido Comunista, luego independizado) y las Fuerzas Rebeldes y Populares Lautaro (FRPL), iniciaron una actividad de lucha armada, mientras que poco a poco algunos sectores de la sociedad comenzaron a desafiar el terrorismo de Estado con manifestaciones callejeras para exigir el fin de la dictadura. Ante un escenario de polarización política y social, y en un contexto en el cual otros países de la región como Argentina, Uruguay y Brasil ya habían iniciado el retorno a la democracia, el Partido Socialista (PS) comenzó un diálogo con la Democracia Cristiana (DC), que llevó a la creación de la alianza política Concertación. Con la aprobación de los Estados Unidos y la intercesión de la Iglesia Católica, se iniciaron las negociaciones con el régimen para una transición democrática que, con el plebiscito de 1988, decretó el fin de la dictadura de Pinochet.

LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA Y EL DESPERTAR DE LAS LUCHAS

El camino hacia la democracia fue planeado como una transición lo más liviana posible, para ofrecer garantías a la élite económica y al ejército de que nada sustancial cambiaría. La propia campaña

electoral para el plebiscito que daría fin a la dictadura, bajo el lema “la alegría ya viene”, prometía un futuro más brillante para todos, pero un futuro del que no se especificaban contenidos ni se prometía ningún tipo de reparación por las brutales violaciones a los derechos humanos cometidas por el régimen. Antes de abandonar el gobierno, Pinochet se aseguró de que cualquier cambio en la Constitución sólo pudiera hacerse con dos tercios del Congreso y que se estableciera una ley electoral híper-mayoritaria para mantener un duopolio entre la Concertación y la derecha pinochetista, ahora pintada como democrática, de la cual el presidente Piñera es actualmente el mayor representante.

En los casi 30 años que separan el inicio de los gobiernos “democráticos” de la rebelión de 2019, la ingeniería social neoliberal chilena –y con ella la frontera del despojo, la mercantilización de los derechos fundamentales y el Estado subsidiario– alcanzaron niveles mucho más avanzados que en la época de la dictadura. Una realidad que es aún más dramática si se considera que muchas de estas políticas fueron llevadas a cabo por el mismo partido que anteriormente fue liderado por Allende. En alianza con la DC, el Partido Radical y otros partidos más pequeños, el PS gobernó Chile desde 1990 hasta 2010, y luego nuevamente desde 2014 hasta 2018.

Favorecida por el colapso del socialismo real, la socialdemocracia giró hacia el neoliberalismo en los años noventa. Su crítica a la dictadura se limitaba cada vez más a los aspectos represivos de la misma, mientras sus cuadros se convencieron que las recetas económicas de Pinochet eran básicamente correctas. Esta idea se vio reforzada por la percepción común entre las élites político-económicas latinoamericanas, de que el chileno era el “modelo” a seguir, como lo demuestran las políticas realizadas en los noventa por los gobiernos de Menem en Argentina, Salinas de Gortari en México y Cardoso en Brasil.

La fortísima atracción de inversiones extranjeras y la ola de privatizaciones, especialmente en sectores estratégicos como la minería y los puertos, permitieron una prolongada estabilidad macroeconómica. Sin embargo, se ocultaba una creciente dependen-

cia de la venta de materias primas, especialmente el cobre, y una enorme deuda privada de las familias chilenas. La combinación de buenos índices de crecimiento económico, la memoria reciente de la política del terror, la fabricación de una subjetividad neoliberal dejada por la dictadura, el giro neoliberal de los partidos progresistas y la promesa de “alegría” que trajo el retorno a la democracia, llevaron el impulso del conflicto social a los niveles más bajos. Única excepción fue el pueblo mapuche, que desde finales de los noventa inició una nueva lucha de resistencia para reivindicar la autodeterminación de sus territorios ancestrales. Contra ellos, el gobierno de la Concertación no dudó en implementar la legislación antiterrorista, a la vez que se comprometía internacionalmente con la liberación de Pinochet, detenido en Londres en 1998 por orden del juez español Baltasar Garzón, quien lo acusó de genocidio, terrorismo y tortura.

En la década de 2000, el liderazgo de la Concertación pasó de la DC a los socialistas, con la elección a presidente de Ricardo Lagos (2000-06). Lejos de dar un giro a la izquierda, éste firmó tratados de libre comercio con los Estados Unidos y la Unión Europea y reforzó los principios del Estado subsidiario con la financiarización del sistema universitario. El gobierno se negó a invertir en las universidades públicas, pero financió el 25% del costo de acceso a las privadas. Estas últimas, básicamente controladas por cuatro grandes grupos económicos, duplicaron el número de matrículas entre 2005 y 2016, lo que hizo la fortuna de los bancos de cuya emisión de crédito depende el “derecho” a la educación de los jóvenes chilenos. Según la OCDE, Chile es el país con la educación superior más cara del mundo, la cual se apoya únicamente en el acceso a los préstamos bancarios. El drama de la deuda privada alcanza hoy al 80% de los ciudadanos, mientras que el 38% de los ingresos familiares se reserva para pagar deudas e intereses, casi un cuarto de la población es insolvente y una porción similar vive por debajo del umbral de la pobreza (Santos, 2018: 359-360). Es en este contexto de profundas desigualdades y de régimen político bloqueado, que la juventud chilena protagonizó en los últimos

años un ciclo de luchas sin precedentes, al que se sumaron sectores sociales cada vez más amplios.

La repentina explosión del levantamiento popular en octubre de 2019 ha agarrado desprevenida a la clase dirigente chilena, como un rayo caído del cielo para trastornar una sociedad pasiva e individualista, históricamente acostumbrada a vivir dentro de las estructuras del modelo neoliberal. Aunque la fuerza y la imprevisibilidad de la rebelión fueron enormes, sus signos se remontan a los 10-15 años anteriores, en los que se produjo un lento despertar del movimiento popular.

El sector que más se ha movilizado ha sido el estudiantil, a partir de la primera oleada en 2006 con el movimiento “pingüino”, llamado así por los colores del uniforme escolar chileno. Surgido para reclamar contra el aumento del costo de la prueba de acceso a la universidad y para exigir el transporte público gratuito para los estudiantes, este movimiento pronto puso en tela de juicio toda la estructura de la educación chilena, llevando a la ocupación de centenares de escuelas. A pesar de algunas concesiones parciales, los pingüinos no lograron socavar el modelo educativo del país y sufrieron más bien una dura represión por parte del gobierno socialista, el primero de Michelle Bachelet (2006-10). Pero el movimiento estudiantil reapareció aún más masivamente en 2011, esta vez con la participación de las y los estudiantes universitarios, que en buena medida eran la misma generación de cinco años antes, ahora pasada a la universidad. En esta ocasión, las críticas y reivindicaciones apuntaban desde el principio al sistema educativo en su conjunto, al mismo tiempo que señalaban necesidades más generales como el fin del Estado subsidiario y una nueva Constitución. En ese momento el presidente era, como lo es hoy, el líder conservador Sebastián Piñera. La propuesta de una educación gratuita hasta la universidad se incluyó en el programa electoral de la Nueva Mayoría (la antigua Concertación) para las siguientes elecciones, una coalición que incluía al Partido Comunista (PC), cuyos cuadros juveniles habían desempeñado un papel importante en las luchas estudiantiles.

En las elecciones de 2013, la nueva coalición progresista se impuso con una amplia mayoría, devolviendo Bachelet a la presidencia. Su gobierno, sin embargo, volvió a frustrar las expectativas de sus votantes al evitar cualquier intento de reforma constitucional, implementando cambios superficiales en lugar de políticas de renovación integral del sistema educativo. Esto llevó a la emergencia de un tercer polo electoral a la izquierda del espectro político: el Frente Amplio (FA), nacido de la unión de nuevos partidos y movimientos vinculados a las luchas universitarias y que sólo por un puñado de votos no alcanzó la segunda vuelta de las elecciones de 2017. Más allá de los cambios electorales, en un nivel político más general, los movimientos de 2006 y 2011 condujeron a un cambio profundo: la pérdida del miedo, utilizado como herramienta de gobierno a partir del régimen de Pinochet, y el cuestionamiento del orden neoliberal y sus principios básicos anclados a la Constitución.

Perder el miedo y cuestionar el modelo neoliberal fueron también ingredientes centrales de otras luchas nacidas en paralelo o en la estela de los movimientos estudiantiles. En primer lugar, el movimiento feminista, que tomó fuerza en la generación más joven, en consonancia con el movimiento de los pingüinos de 2006, y aún más luego de la explosión feminista en Argentina, donde en 2015 creció una nueva ola de protestas reunidas bajo el nombre de NiUnaMenos, que rápidamente se hizo internacional, iniciando un movimiento social que actualmente está en pleno desarrollo. En el 2017 el movimiento feminista conquistó la despenalización del aborto en tres causales, mientras en mayo de 2018 creció en las universidades, llevando a una ola de ocupaciones en todo el país para exigir una educación no sexista y se reafirmó con la organización de la huelga feminista para el 8 de marzo de 2019.

Entre las luchas que crecieron en los últimos años, cabe destacar el papel importante del movimiento ecologista y de defensa del territorio. Como en otros países latinoamericanos, en los años 2000 y hasta 2014-15, Chile aprovechó el llamado “boom de los *commodities*”, que comportó un violento ataque a los territorios. El

extractivismo y la llamada “acumulación por desposesión” (Harvey, [2003]2004) se han expandido en Chile con extrema voracidad, vinculados a un régimen económico basado en las exportaciones mineras, junto con la contrarreforma agraria y la privatización de los bienes comunes, así como por una guerra secular y colonial del Estado contra las demandas de autogobierno del pueblo mapuche en la región meridional de la Araucanía. Además de la intensificación de la actividad minera (vinculada no sólo al cobre, sino cada vez más al litio, un mineral fundamental para el sector del *high tech*), las obras de infraestructura vinculadas a la exportación de productos de otros países de América del Sur a través del Pacífico revisten especial importancia en Chile. Esto llevó a la ampliación de los puertos y al diseño de la infraestructura logística intermodal transandina vinculada al plan de integración de la IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana), como el túnel de Agua Negra entre la ciudad argentina de San Juan y la ciudad chilena de Coquimbo (Jiménez, 2014).

Entre los principales conflictos socio-ambientales se destacan las luchas contra las centrales hidroeléctricas, muchas veces construidas en los territorios ancestrales mapuches. A partir de mediados de la década de 1990, los movimientos en defensa del agua y la tierra han adquirido gran fuerza, concientizando a amplios sectores de la sociedad civil sobre los peligros de la explotación de la naturaleza con fines comerciales. De hecho, una de las reivindicaciones históricas de los movimientos en defensa de los territorios es la derogación del Código de Aguas que, además de privatizar el uso de las fuentes de agua, también separa la propiedad del agua y de las tierras alrededor, quitando a los agricultores el acceso a los ríos que corren en sus tierras para el riego, elemento que ha potenciado enormemente la constante crisis de sequía de la última década.

Vinculado a la propiedad del agua, se desarrolla el conflicto contra el negocio del aguacate en Petorca, en la región de Valparaíso, que concentra el consumo de agua dejando en sequía a los hogares y agricultores locales. Otras luchas históricas son aque-

lla contra la mina de oro Pascua Lama de la empresa canadiense Barrick Gold, en la provincia de Coquimbo, que el pasado mes de septiembre se vio obligada a cerrar por un fallo del Primer Tribunal Ambiental debido a fugas de cianuro en los cursos de agua de la zona y otras consecuencias sanitarias y ambientales; y el conflicto en los municipios de Puchuncavi y Quintero, en la región de Valparaíso, que se han transformado en verdaderas “zonas de sacrificio” debido a las consecuencias contaminantes de las actividades de las centrales termoeléctricas a carbón y de las fundiciones del Complejo Industrial Ventanas (Convergencia Medios, 2020). En el sur del país, en la Región de los Lagos, los problemas socioambientales son generados por las empresas salmoneras, que importan huevos de salmón y alimentan a los peces con antibióticos, causando la propagación de nuevas enfermedades, además de dañar el ecosistema marino.

Un capítulo aparte merecería la larga trayectoria de la lucha del pueblo mapuche, donde la resistencia contra las empresas forestales e hidroeléctricas en Wallmapu se entrelaza con la recuperación de territorios ancestrales, usurpados por el Estado chileno desde la campaña militar de ocupación de la Araucanía a mediados del siglo XIX. La lucha mapuche ha sufrido las mayores dosis de represión estatal en las últimas décadas, dando lugar a enormes violaciones de los derechos humanos, un alto número de presos políticos y asesinatos por parte de Carabineros. Es este el caso, por ejemplo, del joven comunero Camilo Catrillanca, asesinado por la espalda en su comunidad en noviembre de 2018 en el marco de la operación antiterrorista Plan Araucanía. Criminalizar a los referentes políticos y espirituales del pueblo mapuche es una estrategia de larga data que el Estado chileno utiliza para proteger los intereses de las grandes empresas en Wallmapu, atacando a las comunidades y construyendo la retórica del enemigo interno. Un caso ejemplar de esta persecución es la Operación Huracán, una investigación de inteligencia de Carabineros realizada en 2017 que acusó a ocho integrantes mapuches de formar parte de una red terrorista, lo que se demostró ser nada más que un montaje.

En los últimos años, la denuncia contra el sistema privado de pensiones creó un nuevo ciclo de protestas que, en 2016, consiguió llevar a dos millones de personas a la calle. Finalmente, las luchas de los trabajadores también han crecido exponencialmente en los últimos años. A pesar de tener un Código laboral que no reconoce derechos a la clase obrera organizada, y a pesar del papel histórico de la Central Unitaria de Trabajadores (CUET) de contener, en lugar de fomentar, las luchas de los trabajadores, las huelgas, especialmente las ilegales, han aumentado constantemente desde 2006 (Gaudichaud, 2020). Entre los sectores más afectados se encuentran aquellos que han tenido que soportar, con enormes tasas de explotación, el injusto modelo primario de exportación chileno: los mineros y especialmente los estibadores portuarios. Estos trabajadores se han visto afectados no sólo por un enorme aumento de la actividad, sino también por las constantes innovaciones tecnológicas en materia de automatización. En este contexto, las reformas legislativas como la ley 20.773 sobre el trabajo portuario habilitaron los contratos de 8 horas que se renuevan día a día (Arboleda, 2018: 16). La situación de extrema precariedad dio vida a ciclos de huelgas de los portuarios, como en 2013 en los puertos de la región de Antofagasta y a finales de 2018 en Valparaíso. En ambos casos, los fuertes impedimentos legales empujaron a los trabajadores precarios a atacar las mismas estructuras logísticas de su trabajo con bloqueos y sabotajes, lo que dio lugar a formas híbridas entre huelga y sabotaje que resultaron ser un engranaje importante en la revuelta de 2019.

Es importante considerar que el ciclo de luchas iniciado en Chile en 2006 mostró un fuerte descontento social frente a un modelo económico profundamente desigual, a pesar de las tasas de crecimiento superiores a la media de la región. A excepción del año 2009, cuando la economía chilena entró en recesión debido a las repercusiones inmediatas de la crisis financiera mundial, los índices del PIB de 2000 a 2013 mostraron un aumento promedio del 5% anual. Posteriormente, debido a la crisis internacional de los precios de los *commodities*, el crecimiento del PIB se redujo a

menos del 2%, cayendo al 1.05% en 2019. La llegada de la crisis económica probablemente desempeñó un papel importante en el acercamiento de estas luchas entre sí. Hoy Chile es de hecho uno de los 10 países más desiguales del mundo (BM, 2016), donde los productos básicos cuestan igual que en Europa Occidental, mientras que el salario mínimo es de poco más de 300 dólares mensuales, y el 10.1% de la riqueza se concentra en manos de 543 familias (Matamala, 2015). Es en este contexto de enorme desigualdad y de inicio de una crisis económica que no se veía en el país desde los años ochenta, que estalla la insurgencia chilena, mientras que también en otros países de la región, como Ecuador, Haití y Colombia, se producen profundas crisis políticas y sociales con protestas de gran envergadura.

FOTOGRAFÍA DE LA REBELIÓN CHILENA

La chispa que prendió el enorme levantamiento popular chileno en el último año vino del reclamo contra el aumento de las tarifas del metro en Santiago a principios de octubre de 2019 por parte de los estudiantes de secundaria. Al igual que en anteriores ciclos de lucha estudiantil, el derecho al transporte en las metrópolis se convirtió en la clave para cuestionar la negligencia del Estado y la ausencia de políticas públicas. La práctica de la evasión y el salto de los torniquetes del metro fueron rápidamente reprimidos por los carabineros, lo que generó indignación y generalizó la protesta, que el 18 de octubre dio lugar a manifestaciones espontáneas en toda la capital y extendió las reivindicaciones: ya no se trataba sólo del aumento de los pasajes, sino del costo de la vida y el endeudamiento de las familias, la ausencia de amortiguadores sociales, la privatización de la salud, la educación, el sistema de pensiones, los bienes comunes y la profunda desigualdad social.

El 19 de octubre las protestas se repitieron en las principales ciudades del país con enormes movilizaciones, barricadas, incen-

dios y ataques a lugares simbólicos del poder. La rabia popular creció aún más cuando el presidente Piñera declaró que Chile estaba en guerra y dio el visto bueno a la represión, decretando Estado de Emergencia y toque de queda. Estas medidas fueron retiradas sólo el 28 de octubre, cuando la intervención de las fuerzas policiales y militares en las calles ya había causado 20 muertos y 1,200 heridos, y después de la gran manifestación del 25 de octubre, denominada “la marcha más grande de la historia de Chile”, que expresó con extrema claridad la indignación y el repudio a las masacres, los abusos y la impunidad de las fuerzas policiales.

El escándalo generado por la escalada represiva y las violaciones de los derechos humanos, con el despliegue del aparato militar que inevitablemente evocó el recuerdo de la dictadura, llevó especialmente a las generaciones más jóvenes a desafiar el toque de queda y mantuvo alto el nivel de las movilizaciones. Entre los primeros intentos del gobierno para calmar la rebelión estuvo el retiro del aumento de las tarifas de transporte, mientras a principios de noviembre la Cámara de Diputados aprobó un proyecto de ley para reducir la semana laboral de 45 a 40 horas. Sin embargo, el ritmo de las manifestaciones no se detuvo; por el contrario, la gente en las calles comenzó a sentir que tenía el poder de negociar y aumentó las apuestas.

Una de las características de este movimiento es su extraordinaria tenacidad y capacidad de organización para responder a la violencia de las fuerzas policiales, que siguieron cobrando víctimas durante las protestas. El último informe del Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), que registró las denuncias entre el 17 de octubre de 2019 y el 18 de marzo de 2020, señaló que ese fue el periodo de las más graves violaciones de los derechos humanos en Chile desde el retorno de la democracia. Un año después del comienzo del levantamiento, se cuentan 45 asesinatos por parte de las fuerzas represivas. En el informe también se da cuenta de 1,082 actos de “tortura y tratos crueles, inhumanos y degradantes” y 282 agresiones sexuales, mientras 460 personas sufrieron lesiones oculares por balas disparadas deliberadamente para golpear la

visión. La brutalidad e impunidad con que actúan los carabineros no es nueva en Chile; se trata de un organismo del Estado que nunca fue reformado después de la dictadura, que funciona con un régimen judicial parcialmente autónomo y que goza de privilegios salariales y beneficios en comparación con el resto de la población. Los abusos de poder, los casos de corrupción dentro de las fuerzas de seguridad, así como la vigilancia y el espionaje de activistas no son incidentes aislados y se denunciaron en varias ocasiones, sobre todo a partir del escándalo de “*Pacoleaks*”, cuando un grupo de *hackers* reveló en octubre de 2019 varios archivos del departamento de inteligencia de carabineros, comúnmente llamados “*pacos*”.

Muchas de las prácticas de violencia sistemática que se implementaron contra el pueblo chileno durante las protestas del último año ya eran la norma para los mapuches. No es casualidad que la solidaridad con los pueblos originarios haya crecido durante las movilizaciones y que el Wenufoye (la bandera de la nación Mapuche) se haya convertido en un símbolo de resistencia contra la represión. A pesar de los intentos de los medios de dividir a los manifestantes en buenos y malos, pacíficos y violentos, la radicalidad de las protestas fue legitimada por grandes sectores de ciudadanos así como la violencia con que se expresaron, primero incendiando los medios de transporte y bloqueando el tráfico con barricadas, luego atacando los edificios del Estado, las iglesias y las sedes de los partidos políticos, y finalmente derribando las estatuas de los conquistadores, como ocurrió en Concepción.

La participación masiva en las movilizaciones incluyó a personas que salían a la calle por primera vez y a sectores populares de los suburbios que no sólo protestaban en sus barrios, sino que pasaban a ocupar el espacio público en el centro de la ciudad y en los barrios acomodados. La extensión de las movilizaciones también creó una especie de división del trabajo durante las ocupaciones semanales de las calles en las principales ciudades. Un ejemplo que se ha vuelto notorio a nivel internacional es la organización rápida y espontánea que se ha conformado con el nombre de “*primera línea*”, compuesta en su mayoría por jóvenes dispuestos a

poner en juego su seguridad e integridad física para detener o desviar los vehículos blindados y garantizar el desarrollo pacífico de las manifestaciones, siempre acompañadas de música, consignas y *performances*. Junto a ellos, se organizaron los encargados de apagar o relanzar los gases lacrimógenos, los grupos dedicados a conseguir piedras rompiendo las veredas para tirarlas contra los carros lanza aguas (los llamados “guanacos”), las brigadas de médicos y enfermeros y, por último, una gran cantidad de reporteros con cámaras y teléfonos móviles para filmar el accionar de la policía, registrando las pruebas de las violaciones y las detenciones.

A estas características se suma la falta de liderazgo político del movimiento, que a lo largo del año siguió desarrollándose sin la hegemonía de ninguna organización o actor político sobre los demás. Las únicas banderas presentes en las manifestaciones, además de la mapuche, fueron las de Chile sobre fondo negro, indicando el luto de la democracia nacional. Asimismo, el único representante oficialmente reconocido de la rebelión, con gran ironía, es el Negro Matapacos, un perro negro que ha acompañado las manifestaciones estudiantiles en Santiago durante varios años, atacando a los carabineros.

Un factor que ciertamente influyó en la rapidez con que las movilizaciones alcanzaron la masividad puede identificarse en la difusión de las redes sociales, en particular Instagram, que ha sido desde el principio un vehículo fundamental de información y denuncia, una herramienta para las convocatorias y un flujo constante de creatividad popular. Memes, canciones y formas de arte entre las más variadas aparecieron también en los muros, en las consignas y las actuaciones callejeras con una alegría descarada, irónica y necesaria para afrontar el alto riesgo que conlleva ir a manifestarse y desmontar el mecanismo del miedo.

La acumulación de fuerzas lograda durante los anteriores ciclos de movilización influyó en la articulación entre los diferentes sectores sociales en la rebelión de octubre. Esto también explica en parte la convergencia del gran número de reivindicaciones representadas en las marchas hacia dos temas centrales: la renuncia

del Presidente Piñera, y la necesidad de una nueva Constitución nacional, identificada como la base jurídica que permitió el desarrollo del neoliberalismo chileno.

La primera respuesta de la política institucional a este reclamo llegó el 7 de noviembre por parte de la Asociación Chilena de Municipalidades, con la propuesta de una consulta nacional sobre la necesidad de una nueva Constitución y sobre temas sociales como pensiones, salud y salarios, que luego tuvo lugar el 7 de diciembre. Mientras tanto, el 10 de noviembre el gobierno también avanzó una propuesta en la que se asignaba al parlamento la tarea de conformar un Congreso Constituyente para redactar una nueva Carta Magna. La respuesta fue la histórica huelga general del 12 de noviembre donde se exigía una Asamblea Constituyente elegida por el pueblo. Convocada por la Unidad Social –una coalición de sindicatos y organizaciones sociales– la huelga involucró a los funcionarios públicos, los sectores de la salud, la educación, el transporte, los bancos y el comercio, así como a los trabajadores de las minas, las construcciones y especialmente los portuarios.

En la noche entre el 14 y el 15 de noviembre los partidos representados en el Congreso firmaron el Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución después de muchas horas de negociaciones transmitidas en vivo por televisión. Inmediatamente llegaron críticas de las diversas voces del movimiento. En primer lugar, se evidenció que el pacto fue realizado a puertas cerradas por los representantes de una clase política totalmente desacreditada que volvía a arrebatar la soberanía a un pueblo movilizado durante semanas y al mismo tiempo ofrecía al gobierno –y al presidente Piñera en particular– una salida para no renunciar a su cargo. De hecho, ya a partir de su nombre, el Acuerdo por la Paz evidenciaba la necesidad de restablecer el orden social en Chile a cambio de la promesa de un proceso constituyente, que se llevaría a cabo según las reglas decididas por la clase política. Por otro lado, las organizaciones sociales denunciaron que firmar un acuerdo sin exigir la sanción de las violaciones de los derechos humanos significaba, de alguna manera, avalar la impunidad de las fuerzas policiales, además de

privar del derecho al voto a las miles de personas encarceladas durante las manifestaciones y en espera de juicio. A raíz del acuerdo se generó un reposicionamiento también dentro de la política institucional: una parte de los partidos del Frente Amplio votaron a favor, mientras que otros salieron de la coalición y el propio FA “divorció” de manera significativa con la mayoría de la población movilizada y los movimientos sociales. A su vez, el PC rechazó el Acuerdo, recuperando con esto parte de la legitimidad perdida en sus anteriores apoyos a los gobiernos de la Concertación.

A pesar de las duras críticas, el plebiscito previsto inicialmente para el 26 de abril de 2020 pasó a formar parte de la agenda del movimiento popular, sin que por ello se generara un reflujo de las manifestaciones callejeras, que siguieron siendo el termómetro de la lucha política en curso. Mientras tanto, las repercusiones de las protestas también alcanzaron una escala internacional. En noviembre, el gobierno se vio obligado a suspender la organización del Foro de Cooperación Económica Asia-Pacífico (APEC) y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (COP 25) que se iban a celebrar en Chile, mientras la final de la Copa Libertadores se trasladó de Santiago a Lima, en Perú.

El año 2020 fue inaugurado por la ofensiva lanzada una vez más por los estudiantes, a la vanguardia del movimiento en el medio del verano. Los días 6 y 7 de enero la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarixs (ACES) convocó un boicot de las pruebas de selección universitaria (PSU). El examen, rebautizado “prueba de segregación universitaria”, es conocido por la injusticia del mecanismo de selección de acceso, debido tanto al costo como al tipo de preparación que requiere, y cuya eliminación era un objetivo de las luchas estudiantiles ya desde 2006. El éxito del boicot, que logró invalidar la prueba de historia a nivel nacional y bloquear el examen de decenas de miles de estudiantes, llevó a la Ministra de Educación Marcela Cubillos a renunciar el 28 de febrero, al comienzo de un año escolar que prometía ser incandescente.

Algo similar ocurrió con la Ministra de la Mujer y la Igualdad de Género, Isabel Plá, que renunció el 13 de marzo después de la

abrumadora manifestación del día 8 y la huelga general feminista del día siguiente, la última gran movilización antes del aislamiento causado por la pandemia, en la que participaron más de dos millones de personas en todo el país. La ministra entrante, Macarena Santelices, también renunció después de sólo un mes, confirmando así la debilidad de un ejecutivo ahora completamente a la defensiva e incapaz de gobernar, y sobre todo la fuerza y la radicalidad del movimiento feminista. Mientras tanto, desde el 25 de noviembre de 2019, Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, el colectivo Las Tesis había lanzado desde Valparaíso la *performance* “Un violador en tu camino”, destinada a convertirse en un himno de protesta no sólo en Chile sino en diferentes lugares del mundo. La intervención hizo evidente la postura del movimiento contra el sistema capitalista en general, estrechamente ligado al patriarcado, y la mirada interseccional que lleva a las feministas a autodefinirse antirracistas, disidentes, plurinacionales e intergeneracionales, decoloniales, internacionalistas y anti-carcelarias, tal como surgió del segundo “Encuentro Plurinacional de las que Luchan” que tuvo lugar en enero de 2020 en Santiago, convocado por la Coordinadora 8 de Marzo. El movimiento feminista en Chile logró también otros dos importantes triunfos a nivel institucional durante los meses de movilización: la Ley Gabriela, que amplía la noción de feminicidio reconocida en el país, y la introducción de la igualdad de género en el proceso constituyente, una norma que inicialmente no había sido prevista por el Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución, y que hará de la nueva Constitución chilena la primera redactada con igualdad de género en el mundo.

Junto al movimiento feminista, todos los movimientos que emergieron en la última década encontraron un lugar en el imaginario del nuevo Chile, despertado de la pesadilla neoliberal, mientras la capacidad de convocatoria se extendió hasta los barrios de los suburbios urbanos y las canchas de fútbol, que respondieron a la ola de movilizaciones participando en manifestaciones de manera organizada y solidaria entre las hinchadas de los distintos equipos.

Uno de los resultados más interesantes del retorno de la política al espacio público es la constitución de cabildos abiertos y asambleas espontáneas de ciudadanos en todo el país, que empezaron a pensar colectivamente en las necesidades de la población y en las acciones prioritarias para cambiar las raíces del modelo de país. En enero de 2020, esta red de experiencias se reunió en una Coordinadora de Asambleas Territoriales (CAT), organizó un encuentro regional en Santiago y redactó un documento común basado en cuatro ejes de discusión: la nueva Constitución, la agenda social, la reivindicación de los derechos humanos y la construcción de poder territorial autónomo. Sin embargo, la llegada de la pandemia y el inicio de la cuarentena terminaron con debilitar los lazos construidos a nivel de vecindario y basados en la periodicidad de la asamblea y la organización de actividades en el espacio público. Nuevas formas de articulación surgirán hacia el final del 2020, después del plebiscito que abre el camino a una nueva Constitución, y con la apuesta de levantar candidaturas independientes de los partidos políticos desde los distintos territorios organizados.

EL MOVIMIENTO POPULAR DE CARA A LA PANDEMIA

Si los meses del verano no habían logrado diluir la fuerza de las protestas, la propagación del Covid-19 por todo el continente americano a mediados de marzo obligó a cambiar radicalmente las prácticas de lucha experimentadas hasta entonces, así como a cuidar de todos los aspectos de la vida, respondiendo a la emergencia sanitaria y económica frente a un gobierno negligente cuando no abiertamente criminal.

Ante el contexto pandémico, la población actuó rápidamente, fortalecida por la experiencia de cinco meses de construcción de los lazos sociales y solidarios en los barrios y las asambleas. En marzo empezaron los llamados a abandonar temporalmente las calles como medida de prevención, y las manifestaciones pronto se

convirtieron en redes de ayuda mutua y de denuncia de las acciones del gobierno. Ante el primer contagio por Covid-19 en Chile, Piñera adoptó la misma estrategia que en octubre, habló de un “enemigo poderoso, que no respeta nada ni a nadie” usando las mismas palabras para nombrar el Coronavirus y su pueblo en rebeldía, y declaró el Estado de Catástrofe, lo que permitió una vez más el regreso de los militares a las calles y el toque de queda. Mientras tanto, el 30 de enero había entrado en vigor la ley anti saqueo y anti barricadas, que ampliaba la categoría de los delitos vinculados a las protestas y prolongaba las penas. En varias ocasiones durante el último año, el gobierno de Piñera intentó realizar cambios al sistema legal para garantizar una mayor libertad de acción e impunidad a las fuerzas represivas, en un contexto de aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional, donde las organizaciones sociales y el movimiento popular son considerados como el “enemigo interno”, equiparado a los grupos de narcotráfico o al crimen organizado.

Las medidas represivas, las violaciones a los derechos humanos y la falta de respuesta a las demandas populares habían llevado a Piñera a una aprobación del 6% en las encuestas de enero, la más baja que tuvo un presidente en la historia de Chile. Por estas razones, el ejecutivo buscó el alivio de la crisis política en la crisis sanitaria. Ante el clima de pánico, el gobierno trató de aprovechar la oportunidad para lavar su imagen y mostrarse como la salvación ante la pandemia, mientras que el plebiscito para una nueva Constitución, originalmente programado para el 25 de abril, fue postergado al 25 de octubre.

En Chile, las escuelas pararon el 15 de marzo bajo la presión de la comunidad educativa, y las fronteras cerraron el 18 de marzo, aunque los vuelos procedentes de países críticos no se cancelaron –como ocurrió en cambio en los países vecinos– y sólo a partir del 26 de marzo se decretó una cuarentena parcial en algunas ciudades. En varias empresas se iniciaron manifestaciones y huelgas espontáneas pidiendo la suspensión de las actividades y la aplicación de medidas de protección en el transporte público. El

gobierno respondió con acciones insuficientes, como la salida de las oficinas un par de horas antes de lo normal, mientras los centros comerciales tuvieron que cerrar tras prolongadas protestas de los trabajadores, y lo mismo pasó en grandes plantas como las forestales en la provincia de Arauco, en la región del Bío-Bío.

Las precarias condiciones del sistema sanitario público, la falta de protección contra el contagio para la mayoría de los trabajadores de la salud, las escasas medidas de apoyo económico a las familias y la luz verde para los despidos, sumadas a las vergonzantes declaraciones del Ministro de Salud Mañalich sobre el posible “buen comportamiento” del Covid-19, conforman el contexto de preocupación en el cual la población comenzó, en las primeras semanas de marzo, a lanzar campañas de cuarentena voluntaria, responsabilidad colectiva y solidaridad autogestionada, mientras que el lema “sólo el pueblo ayuda al pueblo” se hacía viral.

A lo largo de los meses, se implementaron ollas populares en los barrios de las principales ciudades y se organizaron formas de solidaridad por parte de las asambleas adaptadas al nuevo contexto, los medios de comunicación independientes que habían registrado las movilizaciones empezaron a publicar producciones audiovisuales más completas, al tiempo que se multiplicaban los encuentros y debates virtuales. También se multiplicaron las iniciativas de la Coordinadora por la Libertad de los Presos Políticos de la Revuelta - 18 de Octubre, que se había conformado ante la necesidad urgente de responder de manera organizada a la ola de detenciones y violencia perpetrada por los carabineros. El 19 de marzo se produjo la primera insubordinación en una cárcel de Santiago y durante todo el mes se desataron protestas en varios centros penitenciarios por los primeros casos de Coronavirus, en un contexto de hacinamiento y falta de normas básicas de higiene. La Coordinadora, junto con otras organizaciones de familiares y amigos de los detenidos, siguió trabajando incansablemente en el plano judicial, de la movilización y la solidaridad internacional para liberar a los miles de presos, muchos de ellos muy jóvenes y hasta menores de edad. Según un comunicado oficial del Minis-

terio Público del 16 de octubre de 2020, las personas detenidas hasta esa fecha eran 5,084, de las cuales sólo 725 habían sido condenadas. Debido sobre todo a las débiles o inexistentes causas oficiales de las detenciones, la Coordinadora reivindicó desde el principio a los detenidos como presos políticos de la revuelta.

Desde el punto de vista de los conflictos sociales, durante los meses de la pandemia el momento de mayor tensión se produjo con la huelga de hambre llevada a cabo por 27 detenidos mapuches en las cárceles de Angol, Lebu y Temuco, en la Araucanía. El machi (autoridad espiritual) Celestino Córdova comenzó la protesta en mayo, seguido por otros presos. Condenado a 18 años de prisión en 2014 tras un controvertido y opaco juicio, Córdova adoptó la huelga de hambre como herramienta política para pedir cumplir su condena fuera de la cárcel, tal como establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas. La iniciativa del machi y sus compañeros surgió en un contexto de alto riesgo de contagio para el Covid-19 en las prisiones, y después de que el gobierno ya había permitido salir a un tercio de la población carcelaria por emergencia sanitaria. La protesta en las cárceles fue acompañada en los territorios de las comunidades mapuches con manifestaciones y la ocupación de cinco municipios de la Araucanía. Esto desencadenó la violencia de los grupos de supremacistas blancos en contra de los comuneros mapuches con la protección de la policía, la cual desalojó los municipios. El aval a este accionar vino por Víctor Pérez, el nuevo Ministro del Interior tras la renuncia de Gonzalo Blumel, un político vinculado a la dictadura de Pinochet y que declaró provocativamente que “no hay presos políticos en Chile” durante una visita en la Araucanía, dando legitimidad a los episodios de violencia racista del 3 de agosto. El machi Córdova logró por fin firmar un acuerdo con el gobierno, pero la huelga de hambre de los otros prisioneros duró hasta 123 días sin una verdadera mesa de negociación. Al mismo tiempo, el históricamente reaccionario sindicato de camioneros (CNTC) salió a protestar para denunciar los ataques incendiarios a sus propios medios de transporte en la región, e inició un paro nacional el

23 de agosto, bloqueando las arterias de comunicación en varios puntos del país, hasta que se llegara a un acuerdo con el ejecutivo. La profunda desigualdad en el trato del gobierno hacia uno de los sindicatos más corporativos y de derecha y hacia presos mapuches desencadenó otra ola de profunda indignación y denuncia entre la población chilena.

Entre las huelgas de trabajadores de salud pública, que denunciaron que no tenían las condiciones mínimas necesarias para trabajar, y el oportunismo de las clínicas privadas que aumentaban el precio de los test de Covid-19, el pico de contagios se manejó en un plano mediático más que sanitario. El 13 de junio, el ministro de Salud Mañalich renunció después de la publicación de un estudio donde se mostraba que el ministerio manipulaba los números de muertes por Covid-19. Los planes sociales implementados por el gobierno resultaron ser totalmente inadecuados, mientras que ya el 26 de marzo salió un decreto por el que, en caso de cuarentena o de aplicación del cordón sanitario, los empleadores no estarían obligados a pagar los salarios a los trabajadores. Durante la primera mitad del 2020 se perdieron 1.8 millones de empleos en Chile, la pobreza absoluta aumentó en un 4%, mientras que el 40% de la población se encuentra con deudas, desempleado o con trabajos precarios o informales que se han visto amenazados o se han truncado con la pandemia (Figueroa, 2020), situaciones de fragilidad a las que se suman los casos de contagios, hospitalización o muerte de un familiar.

El empeoramiento de las condiciones sociales en el país por fin obligó al gobierno a ceder y abrir las cajas de las AFP, aprobando una reforma constitucional que permitió a los trabajadores retirar el 10% de sus jubilaciones a finales de julio. Ya en marzo, el valor de las contribuciones que las AFP utilizan en el mercado financiero se había derrumbado y los ahorros de las pensiones de los trabajadores habían tenido pérdidas de hasta un 16%. El plan propuesto en agosto por el gobierno para la reactivación económica también tenía las mismas debilidades que todas las iniciativas anteriores: carecía de un diagnóstico de la situación real del país

y de las medidas para contener el contagio, no mostraba ninguna planificación de las intervenciones y se limitaba a improvisar en el plano comunicativo.

En este contexto, el 18 de octubre, aniversario del inicio de la rebelión, en Santiago y en las zonas del país donde se levantó la cuarentena obligatoria, la población volvió a las calles de manera masiva para denunciar las mismas desigualdades que un año antes, agravadas por la crisis sanitaria, y preparó las campañas para el voto del plebiscito del 25 de octubre.

LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LA REVUELTA CHILENA

El acuerdo firmado sobre el proceso constituyente prevé que la nueva Carta Magna se redacte sobre una hoja en blanco, por lo tanto, no se trata de una simple modificación de la Constitución de 1980. Sin embargo, el quórum necesario para definir los nuevos artículos a redactar se fija en dos tercios de los miembros del órgano constituyente, el mismo principio que rige la Constitución de Pinochet y que hizo tan difícil su reforma durante los años democráticos. Además, si bien se abre la oportunidad de rearmar por completo las piedras angulares de la democracia chilena, en realidad sólo entrarán en la nueva Constitución aquellas cuestiones sobre las que sea posible alcanzar un amplio acuerdo, mientras los otros temas sólo se regularán por medio de leyes ordinarias.

Al finalizar la labor del órgano constituyente, se abrirá otra consulta popular, donde el pueblo decidirá si ratifica o rechaza la nueva carta. La elección soberana de los ciudadanos sobre el texto constitucional es algo nuevo en Chile, caracterizado por una democracia representativa con estrechos márgenes de participación, donde las constituciones siempre fueron escritas por hombres blancos pertenecientes a la élite. La potencia de la oportunidad que se abre para la sociedad chilena es innegable y al mismo tiempo es una tarea sumamente compleja, con el peligro de volver a

cerrar el conflicto social dentro de los márgenes impuestos por la legalidad democrática y por la oligarquía, que tratará de vetar cualquier cambio estructural que pueda afectar sus intereses de clase. La nueva Constitución ni siquiera podrá intervenir en los acuerdos internacionales ya firmados por Chile, entre los cuales se encuentran una treintena de tratados de libre comercio suscritos con los más diversos países (Grez, 2020), que condicionan fuertemente el modelo productivo chileno ligado a la exportación de materias primas.

Entre los obstáculos a una real representatividad popular, el primero es que los candidatos de la Convención serán elegidos con el mismo sistema electoral utilizado para las elecciones legislativas ordinarias, lo que dificultará la participación de sujetos políticos que no cuentan con el apoyo de partidos o estructuras capaces de sostener una campaña electoral. A ello se suma que la votación tendría lugar el 11 de abril de 2021, junto con las elecciones municipales y regionales, lo que generará confusión, aumentando el riesgo de que el proceso vuelva a estar bajo el control de los partidos. El acuerdo, como ya se ha explicado, no garantizaba inicialmente ni la paridad de género, que fue garantizada posteriormente bajo la presión del movimiento feminista, ni mecanismos que permitieran escaños reservados para los pueblos originarios. Estos fueron obtenidos recién en diciembre después de largas negociaciones que llevaron finalmente a reservar 17 de los 155 escaños a los pueblos originarios, si bien no elegidos a través de usos y costumbres sino por una votación común, mientras que el pueblo afro-descendiente, radicado en el norte del país, resultó excluido y no obtuvo escaños. De todos modos, la cuestión de la plurinacionalidad será un importante eje de debate en la labor de la constituyente.

A pesar de todas estas limitaciones, el 25 de octubre de 2020 la población chilena decidió por plebiscito dismantelar su Constitución Política. La votación planteaba dos preguntas: en la primera, relativa a la voluntad de cambiar la actual Constitución, ganó el “apruebo” con el 78.3% de los votos; la segunda preguntaba acerca

del tipo de órgano que debía redactar la nueva Constitución, entre una “Constituyente Mixta”, la mitad elegida por los ciudadanos y la otra mitad por el Parlamento entre sus miembros actuales, y una “Convención Constituyente” compuesta enteramente por representantes de la sociedad civil. Esta segunda opción ganó con el 78.9% de los votos. La aplastante derrota del presidente, representada por el voto plebiscitario, es un golpe más a un gobierno que aún no asume las denuncias por las violaciones de los derechos humanos, tanto nacionales como internacionales, a lo que se suma la mala gestión de la pandemia y los constantes cambios de ministros en su inestable equipo de gobierno. Si Piñera sigue en el cargo, a pesar de haber perdido las riendas de la gestión política, es porque el arco parlamentario salvó la institucionalidad que representa al firmar el Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución.

Esta lectura del pacto político a la base de la apertura del proceso constituyente es común a todos los sectores organizados que han participado en las movilizaciones. La fórmula propuesta para una nueva Constitución, “cocinada” por los partidos a puertas cerradas en el Congreso, era la última estrategia posible para encauzar la protesta en la vía institucional y mantener la gobernabilidad. Consciente de esto, la base política del movimiento ha mantenido alta la crítica y, al celebrar el resultado de la votación, ha recordado la impunidad que sigue protegiendo a carabineros, gendarmería y militares frente a las decenas de muertos y miles de heridos y presos en las manifestaciones, a la violencia sexual dentro de los cuarteles y la persecución contra el pueblo mapuche.

Existe una conciencia transversal entre los distintos componentes del movimiento chileno de que un verdadero proceso de cambio, a través de una nueva carta constitucional, sólo es posible si no se abandonan la calle y la movilización, el único instrumento que hasta ahora ha demostrado ser eficaz para presionar la política institucional y desarmar su lógica corporativa interna. Sin embargo, las estrategias y prioridades asignadas por cada uno de los muchos actores sociales que han sido protagonistas de la rebelión popular son diferentes. La necesidad de reforzar las vías de

autonomía y autogestión que nacieron a nivel territorial durante el último año llevó a los sectores libertarios a levantar alarmas sobre el proceso electoral constituyente, observado como una camisa de fuerza que terminará por traicionar la esencia del levantamiento popular y sofocar el potencial subversivo de una verdadera transformación social desde abajo, capaz de discutir desde la raíz las reglas de la democracia burguesa neoliberal. Otros sectores tienen más confianza en la posibilidad de superar y “trascender” el proceso constituyente, e hicieron una fuerte campaña para votar “apruebo” y elegir la “Convención Constituyente”. Otros identifican los riesgos vinculados a la falta de una estructura política capaz de competir en el plano institucional, lo que dejaría a las reivindicaciones surgidas en las protestas sin cabeza e incapaces de superar el momento destituyente, como ocurrió en Argentina al final del ciclo de luchas 2001-2003, cuando el kirchnerismo recogió los reclamos de las luchas organizadas para encauzar el conflicto en los canales de la gestión estatal.¹

¹ Entre los documentos que dan fe de las distintas posiciones en torno al proceso constituyente, se puede consultar: el análisis de la Asamblea Anarquista del Bío-Bío: <https://biobioanarquista.org/2020/10/23/revuelta-popular-y-plebiscito-constituyente-en-chile-analisis-de-coyuntura-de-la-asamblea-anarquista-del-biobio/>; el aporte anticapitalista y autónomo del colectivo Hacia La Vida <https://hacialavida.noblogs.org/revista-la-democracia-es-el-orden-del-capital-apuntes-contrala-trampa-constituyente-n-especial-ya-no-hay-vuelta-atras-octubre-2020/>; la posición adoptada por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR): <https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/10/18/363989/>; la posición oficial del Movimiento por el Agua y los Territorios (MAT): <https://oplas.org/sitio/2020/10/21/movimiento-por-el-agua-y-los-territorios-mat-acuerda-llamar-a-votar-apruebo-en-chile/>; la posición de la Coordinadora 8M: <https://cf8m.cl/aprobamos-convencion-constitucional/>; y aquella del movimiento Convergencia 2 de Abril: <https://www.convergenciamedios.cl/2020/09/ante-el-momento-constituyente-y-la-necesidad-de-claridad-programatica-la-c2a-declara/>

Este amplio espectro de posiciones al interior de la izquierda y los movimientos sociales se ha reflejado en diferentes estrategias para encarar la elección para la Convención Constitucional. Organizaciones como el Movimiento de Defensa por el acceso al Agua, la Tierra y la Protección del Medioambiente (MODATIMA) y parte de la coalición social-sindical Unidad Social, decidieron ocupar los cupos para candidaturas independientes ofrecidos por partidos políticos, como los que componen la nueva lista conjunta creada por el PC y lo que queda del FA, llamada Apruebo Dignidad. Otros movimientos como la Coordinadora 8M, No+AFP y otros agrupamientos sociales y sindicales optaron por constituir una multiplicidad de listas independientes en diferentes distritos y con fuerte base territorial. En fin, partidos de izquierda como el Partido Humanista, el Partido Verde Ecologista, el trotskista Partido Obrero Revolucionario y la coalición entre Unión Patriótica y el MIR, levantaron candidaturas propias en muchos distritos. No obstante que las encuestas digan que la mayoría de la población plantea votar por candidatas o candidatos independientes (Data Influx, 2021), esta fragmentación de las listas electorales es percibida con preocupación por algunos, porque la ley electoral, a pesar de ser proporcional, divide el país en distritos pequeños, donde resultan favorecidas las grandes coaliciones. Es por esto que los dos bloques políticos tradicionales crearon grandes listas únicas: por un lado, los partidos de derecha se unieron en la lista Chile Vamos, que por la ocasión incluyó al Partido Republicano de José Antonio Kast, la extrema derecha de inspiración bolsonarista. Por otro, el centro-izquierda tradicional, que junta DC, PS y otros partidos menores, formaron la la Lista Apruebo. Esta nueva articulación de la geografía política del país tendrá probablemente sus efectos no sólo en la composición de la Convención Constitucional sino en vista del pleito electoral presidencial de noviembre de 2021. A tal respecto, ya se puede prever una crisis del centro-izquierda tradicional y una polarización entre el nuevo líder conservador Joaquín Lavín, que se presenta como exponente de una nueva derecha renovada, socialmente abierta, y que apoyó con gran oportunismo el

Apruebo en el plebiscito de octubre pasado; y Daniel Jadue, actual alcalde de Recoleta por el PC, al que las encuestas dan como favorito en intención de voto (IPSOS, 2020).

En el amplio abanico de posiciones políticas en juego, y de propuestas para hacer frente a las nuevas apuestas abiertas por el plebiscito, hay algunos nudos que es necesario desatar para garantizar un futuro a la rebelión: ¿cómo seguir construyendo el poder territorial y al mismo tiempo influir en el proceso constituyente? ¿Cómo determinar la redefinición de las reglas del juego político sin ser cooptados por los antiguos dirigentes, preocupados por darse una nueva legitimidad? ¿Cómo vincular las formas de protesta a los sectores productivos y cómo coordinar el poder horizontal y descentralizado de las asambleas? ¿Cómo responder a la militarización y a la constante represión sin agotar la revuelta y sin pagar el altísimo precio que la necropolítica de Piñera ha impuesto hasta ahora? Las preguntas abiertas son muchas, y también los posibles escenarios. Lo cierto es que Chile no volverá a ser el país que era antes del 18 de octubre de 2019, y si el proceso constituyente no fuera capaz de abrir espacios de participación real para dar respuestas a las múltiples cuestiones sociales que aún esperan una solución, la crisis política abierta por la revuelta está destinada a profundizarse.

Según el politólogo latinoamericanista Frank Gaudichaud (2020), la rebelión chilena produjo una “crisis orgánica” del capitalismo chileno y su clase dirigente que, sin embargo, no se convirtió en una “crisis hegemónica” porque, a diferencia de otros levantamientos y crisis recientes, como las que a principios de siglo afectaron a países como Bolivia, Argentina y Ecuador, no ha logrado derribar al presidente. A tal respecto, cabe recordar las palabras del sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado (1984), según el cual, mientras que en Bolivia y Argentina el Estado es profundamente débil y la sociedad muy fuerte, en Chile la situación se presentaría de manera opuesta, con un Estado y una institucionalidad muy robustos y de alguna manera impermeables a los choques de la sociedad o perfectamente preparados para reprimirlos.

La comparación con los países vecinos también ha suscitado un debate en América Latina sobre la naturaleza y las posibilidades actuales del proceso constituyente chileno. De hecho, en países como Venezuela, Bolivia y Ecuador, el surgimiento de gobiernos progresistas como los de Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa, llevó a la convocatoria de nuevas asambleas constituyentes que ayudaron a legitimar el nuevo rumbo político y sus líderes populistas. Aunque, especialmente en Bolivia y Ecuador, estos procesos surgieron después de grandes movimientos callejeros y un enorme ciclo de luchas indígenas y populares, las victorias electorales progresistas permitieron de alguna manera que los posteriores procesos constituyentes “secuestraran” y sacrificaran los impulsos más radicales en el altar de una nueva conciliación de clases y una alianza con el gran capital local y transnacional del petróleo, el gas, los minerales y el agronegocio. En este sentido, el sociólogo italiano Massimo Modonesi (2017) ha recuperado el concepto gramsciano de “revoluciones pasivas” para describir estos procesos. Lo que ocurre hoy en Chile, sin embargo, es el caso atípico de una revuelta que ha logrado imponer la apertura de un nuevo proceso constituyente pero no la caída del gobierno. Desde un cierto punto de vista, se trata de una limitación importante del proceso actual en Chile, ya que el gobierno de derecha que logra mantenerse en el poder es visto como una garantía de la continuidad de los intereses neoliberales y la represión estatal en la misma fase constituyente. Sin embargo, esta situación también puede abrir oportunidades inesperadas, como la continuación de una posición autónoma y de las movilizaciones en las calles de los sectores populares, feministas y anti coloniales durante toda la fase constituyente. Esta marcada característica de la rebelión chilena podría ser quizás el antídoto contra el surgimiento de figuras carismáticas y conciliadoras, capaces de desmovilizar y capturar las luchas organizadas, como lo fueron de alguna manera Morales y Correa.

El paralelismo entre el punto de ruptura que inició el llamado “ciclo progresista” sudamericano y las revueltas que estallaron en 2019 en Ecuador, Chile y Colombia sugiere, sin embargo, otro tipo

de problema. Llegando al gobierno en un periodo de fuerte alza del precio de las materias primas, los gobiernos progresistas de la década de 2000 aprovecharon esta situación, que generó saldos comerciales favorables, para llevar a cabo una política de redistribución parcial de la riqueza sin tener que tocar los intereses del gran capital nacional y transnacional que, por el contrario, vieron aumentar exponencialmente sus beneficios. Como consecuencia, esto reforzó la transformación productiva iniciada en las décadas anteriores, anclada en el crecimiento de los sectores primario-exportadores, la pérdida de capacidad industrial y el aumento de la dependencia comercial y financiera hacia el mercado mundial, y en particular el mercado chino. Como resultado de la caída de los precios de los *commodities* entre 2014 y 2015 los gobiernos progresistas entraron en crisis, atrapados entre las nuevas luchas desde abajo y la presión de las grandes empresas para la aplicación de políticas de austeridad fiscal y nuevas privatizaciones para compensar la caída de la tasa de ganancia.

Hoy en día, la región latinoamericana es aún más periférica y más dependiente que hace 20 años, con un tejido social fuertemente lacerado por la combinación del “neoliberalismo desde abajo” (Gago, 2014) y una expansión del fascismo, el paramilitarismo y el fundamentalismo religioso, especialmente el neopentecostal, como dispositivos autoritarios y represivos de la disciplina social. Al mismo tiempo, lejos de sufrir un retroceso, el extractivismo tiende a compensar la caída de los precios con una expansión productiva, aumentando enormemente su presión sobre biomas fundamentales para el futuro del planeta, como el Amazonas. Por último, el propio capitalismo global, entre la pandemia y la guerra comercial entre Estados Unidos y China, se encuentra en una crisis sistémica de la que no hay salida a medio plazo, un escenario oscuro para una región como América Latina, que corre el riesgo de convertirse rápidamente en una enorme “zona de sacrificio”. Este es el contexto geopolítico en el que se sitúa la revuelta chilena. Un contexto que difícilmente va a producir márgenes de compromiso social similares a los que aprovecharon los gobiernos

progresistas. No parece haber mucho espacio para las medias tintas: atrapado entre la contraofensiva de las fuerzas conservadoras escondidas en los pliegues del proceso constituyente y el fantasma de una conciliación de clases que no aparece en la agenda ni las posibilidades del gran capital nacional e internacional, el movimiento popular tendrá que redoblar la apuesta y construir, abrir o posiblemente inventar un nuevo camino revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Anarquista Del Bío-Bío (2020). “Revuelta popular y plebiscito constituyente en Chile – Análisis de coyuntura de la Asamblea Anarquista del Biobío”. 23 de octubre. <https://biobioanarquista.org/2020/10/23/revuelta-popular-y-plebiscito-constituyente-en-chile-analisis-de-coyuntura-de-la-asamblea-anarquista-del-biobio/> Acceso 17-12-2020.
- Banco Mundial (s/f). “Poverty and Shared Prosperity 2016: Taking on Inequality”. <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/25078/210958ovSP.pdf?sequence=20&isAllowed=y> Acceso 15-11-2020.
- Barbosa Dos Santos, F. L. (2018). *Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)*. São Paulo: Elefante.
- CF8M (Coordinadora Feminista 8M) (2020). “Aprobamos Convención Constitucional”. 2 de septiembre. <https://cf8m.cl/aprobamos-convencion-constitucional/> Acceso 17-12-2020.
- Convergencia Medios (2020). “Quintero-Puchuncaví | Las consecuencias de generar zonas de sacrificio”. 26-07-2020. <https://www.convergenciamedios.cl/2018/08/quintero-puchuncavi-las-consecuencias-de-generar-zonas-de-sacrificio/> Acceso 15-11-2020.
- Convergencia 2 de Abril (2020). “Ante el momento constituyente y la necesidad de claridad programática, la C2A declara”. *Convergencia Medios*. 9 de septiembre. <https://www.convergenciamedios.cl/2020/09/ante-el-momento-constituyente-y-la-necesidad-de-claridad-programatica-la-c2a-declara/> Acceso 17-12-2020.

- Data Influye (2021). "Vacunas, constituyentes, amenazas país, gobierno y presidenciales". Enero. https://www.tuinfluyes.com/assets/estudios/ESTUDIO_TUINFLUYES_ENERO_2021.pdf Acceso 20-02-2021.
- Faletto, E. (2007). *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo*. Santiago: FLACSO.
- Figuerola, F. (2020). "Pandemia y pobreza: ¿el castillo de naipes era el modelo?". *Palabra Pública*. 23 de julio. <http://palabrapublica.uchile.cl/2020/07/23/pandemia-y-pobreza-castillo-naipes-modelo/> Acceso 15-11-2020.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Gaudichaud, F. (2020). En Cei Tesys, Fortalezas, debilidades y desafíos de la actual rebelión popular chilena (Mesa 2). 8 de octubre. https://www.youtube.com/watch?v=dZ7nbbuxiwI&ab_channel=CEITESYS Acceso 14-11-2020.
- Grez, S. (2020). Em Curso Realidade Latino-Americana. Aula Chile - Sergio Grez, Joana Salem e Guilherme Scaglione. 2 de mayo. https://www.youtube.com/watch?v=fdZojb9nCBk&ab_channel=CursoRealidadeLatino-Americana Acceso 14-11-2020.
- Gonzalez Farfán, C. (2020). "Chile, a un año del estallido: los presos de la revuelta". Correspondencia de Prensa, 23 de octubre. <https://correspondenciadeprensa.com/?p=14686> Acceso 15-11-2020.
- Hacia La Vida, Ya no hay vuelta atrás (2020). "La democracia es el orden del Capital: apuntes contra la trampa constituyente". Octubre. <https://hacialavida.noblogs.org/revista-la-democracia-es-el-orden-del-capital-apuntes-contra-la-trampa-constituyente-n-especial-ya-no-hay-vuelta-atras-octubre-2020/> Acceso 17-12-2020.
- Harvey, D. ([2003]2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal Ediciones.
- Jiménez Cortés, E. (2014). *Dilemas ecoterritoriales de la integración regional: IIRSA en las sociedades de Bolivia y Chile*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).
- Klein, N. (2007). *Shock economy*. Toronto: Randon House of Canada.
- INDH (2020). "Reporte general de datos sobre violaciones a los derechos humanos". 19 de marzo. <https://www.indh.cl/bb/wp-con>

- tent/uploads/2020/04/Reporte-INDH-19-de-marzo-de-2020.pdf. Acceso 15-11-2020.
- IPSOS (2020). Encuesta Ipsos – Espacio Público: Constituyentes. 2 de noviembre. <https://www.ipsos.com/es-cl/encuesta-ipsos-espacio-publico-constituyentes> Acceso 20-02-2020.
- Lazzarato, M. (2020). *Fascismo ou revolução. O neoliberalismo em chave estratégica*. São Paulo: Boitempo.
- MAT (Movimiento por el Agua y los Territorios) (2020). Movimiento por el Agua y Los Territorios acuerda llamar a votar “Apruebo”. *El Soberano*. 16 de octubre. https://elsoberano.org/constitucion/movimiento-por-el-agua-y-los-territorios-acuerda-llamar-a-votar-apruebo/?fbclid=IwAR04mfDuQuh2c0X73XUFdXtXjGxDW4_1VfbP8tw3FqjgJZ_rex2zLpTjbtK Acceso 17-12-2020.
- Matamala, D. (2015). “Los dueños de Chile”. *Ciper*. <https://www.ciperchile.cl/2015/12/09/los-duenos-de-chile/> Acceso 15-12-2020.
- MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) (2020). “Chile. A un año de la Revuelta: el MIR hace un balance de lo que significa el estallido social chileno”. *Resumen Latinoamericano*. 18 de octubre. <https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/10/18/363989/> Acceso 17-12-2020.
- Modonesi, M. (2017). *Revoluciones pasivas en América Latina*. México: UAM.
- Panez, A. (2018). “Agua-Territorio en América Latina: Contribuciones a partir del análisis de estudios sobre conflictos hídricos en Chile”. *Revista Rupturas*, 8(1). Enero-junio. Costa Rica.
- Stolowicz, B. (2016). *El misterio del posneoliberalismo, Tomo II: La estrategia para América Latina*. Bogotá: Espacio Crítico Ediciones, p. 17-64.
- Zavaleta Mercado, R. (1984). *El Estado en América Latina, Ensayos, n. 1*. México: UNAM.

EXILIOS Y MIGRANTES POLÍTICOS EN LA BUAP. ENTREVISTA A CARLOS FIGUEROA IBARRA¹

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

Oriol Mallol

Recibido: 11 de enero de 2021

Tu familia se exilió a México tras el golpe contra Arbenz en 1954 y regresó a Guatemala en 1958, mientras que tú regresas a estudiar Sociología en la UNAM el año 1970. ¿Eras consciente entonces de que la represión, la guerra sucia y el exilio podrían convertirse en una fatalidad pocos años después?

Absolutamente sí. Muy tempranamente en mi vida fui consciente de que crecía en el seno de una familia que no era normal en la Guatemala regida por una feroz dictadura militar. Mi primera infancia transcurrió en la Ciudad de México, porque mi padre, Carlos Alberto Figueroa Castro, había tenido que huir de Guatemala cuando el gobierno de Jacobo Arbenz Guzmán fue derrocado en 1954. Regresamos a Guatemala del exilio en México en 1958. Yo tenía 6 años de edad. A partir de entonces mi vida empezó a tener un giro del cual fui plenamente consciente hasta tiempo después. Cuando cumplí 7-8 años mi padre me empezó a advertir sobre cui-

¹ El entrevistado agradece la ayuda para precisar nombres, fechas y circunstancias por parte de Célida Godina, Laura Díaz, José Luis Carrillo, Francisco Vélez Pliego, Martha Palomino, Rodolfo Martínez, Fabio Rodríguez Korn, Luis Méndez Bognanni y Jorge Andrade Roca.

datos que debería tener con respecto a lo que oía y veía en mi casa. Cuándo y hasta dónde podían entrar a ella mis pequeños amigos. Mis padres trataron de darnos a nosotros una vida normal, con una cotidianidad tranquila, pero en realidad nuestra familia no era normal. Mi padre era un activo militante comunista en un país en el cual mataban comunistas. Conocí a no pocas personas que llegaban a mi casa y después los veía asesinados en las páginas de los periódicos. A veces llegaban militantes a esconderse en mi casa. Mi familia celebraba cumpleaños, festividades religiosas (mi madre era católica no devota), fuimos bautizados, hicimos la primera comunión, celebrábamos navidades con gran alegría. Pero la muerte siempre nos rondó, como nos lo recordaban los cateos a mi casa por parte de ejército y policías. Cuando en 1970 salí de Guatemala (a los 17 años) para ir a estudiar a la UNAM, era perfectamente consciente del peligro en que vivíamos. Y sabía que en cualquier momento la dictadura nos podía arrasar.

¿Cómo se fue forjando tu propia identidad guatemalteco-mexicana? En otras palabras, ¿puede que el flujo histórico constante de exiliados centroamericanos hacia México en varias décadas del siglo XX haya creado una identidad transnacional compartida?

Después de vivir 51 años de mis 68 en México, me siento guatemalteco-mexicano o mexicano-guatemalteco. Soy hombre de dos patrias, la que me vio nacer y la que le salvó la vida a mi padre en 1954 y a mí en 1980. Guatemala es el amor entrañable asociado a mi infancia, adolescencia, a mi resistencia clandestina como militante comunista y también a mi labor de investigación académica como sociólogo. México es la patria que también amo, de cuya épica histórica me enamoré y me siento orgulloso. Y congruente con ese sentimiento, hace 17 años después de naturalizarme mexicano, decidí involucrarme en la lucha política y social por hacer de mi otra patria un lugar mejor. Fue una experiencia magnífica haber sido parte del ciclo de lucha que culminó en 2018. México es el lugar en donde he vivido ininterrumpidamente las últimas cuatro

décadas y en donde pienso vivir el resto de mis días. Aquí nacieron mis hijos Alejandro, Camila y Sebastián, y aquí viven las madres de los tres. Habiendo nacido en Guatemala, mi identidad mexicana es muy fuerte. Y lo mismo pasó con los exiliados guatemaltecos que habiendo llegado en 1954 se quedaron en México y nombro solamente a algunos: Luis Cardoza y Aragón, Tito Monterroso (“Y cuando despertó el dinosaurio todavía estaba allí”), Alaíde Foppa, Alfonso Solórzano, Carlos Illescas, Rina Lazo, Carlos Navarrete, Otto Raúl González. O bien Ernesto Capuano del Vechio, quien desde 1954 ayudó en la Secretaría de Gobernación a miles de latinoamericanos a resolver su situación migratoria sin cobrar un solo centavo. Alguna vez Tito Monterroso dijo en tono jocoso que si lo exiliaran de México se sentiría “doblemente exiliado”. Me sentí plenamente identificado con eses sentimiento. Rina Lazo, junto a su esposo Arturo García Bustos, formó parte del grupo de *Los Frídos*, discípulos de Frida Kahlo. Imagínate si no se sentía mexicana.

Dicho de otra forma, ¿la proximidad geográfica y cultural, los lazos familiares incluso, entre Guatemala y México dieron un tono distinto al exilio guatemalteco, comparado con la diáspora suramericana de los setenta?

Esa proximidad de la que tú hablas debe haber poderosamente influido. Recuerdo muy bien cómo mis compañeros de licenciatura en la UNAM me llamaban en broma “el chiapaneco”. Años después, como desterrado, comprobé la sabiduría de aquella broma. Durante mis 12 años de destierro (mi exilio concluyó en 1992, cuando pude regresar a Guatemala sin temor de ser asesinado) a menudo viajé por la zona fronteriza del sur por mi actividad política con respecto a Guatemala. Recuerdo cómo me gustaba estar en San Cristóbal de las Casas por su parecido con el altiplano occidental guatemalteco, por su comida. Además, en algunas zonas de Chiapas la gente habla con el “vos” guatemalteco. En medio de sus diferencias, México y Guatemala tienen muchas similitudes.

En 1980 fueron asesinados tus padres, Carlos Alberto Figueroa Castro y Edna Albertina Ibarra Escobedo, psicólogos, militantes del Partido Guatemalteco del Trabajo y docentes de la Universidad de San Carlos. ¿Qué circunstancias históricas explican este acto de terror en el contexto de la guerra sucia que se dio contra intelectuales y militantes de la izquierda guatemalteca en aquellos años, y qué decisiones y reflexiones surgieron en tu caso a partir de aquel evento traumático?

Mi padre fue militante del Partido Guatemalteco del Trabajo desde 1951 y lo continuó siendo hasta el viernes 6 de junio de 1980, cuando junto a mi madre fue asesinado. Mi madre nunca fue militante del PGT, fue colaboradora de la resistencia en los años sesenta del siglo XX y después solamente fue acompañante solidaria de mi padre. Pero el Ejército Secreto Anticomunista, el membrete detrás del cual las fuerzas armadas guatemaltecas encubrían sus asesinatos y desapariciones forzadas, reivindicó el asesinato de ambos acusándolos de comunistas. La muerte de mis padres ocurrió en el contexto del baño de sangre en el cual la dictadura militar guatemalteca sometió a la Universidad de San Carlos de Guatemala. A partir de 1978, y hasta la década de los ochentas, más de 400 universitarios —docentes, estudiantes y trabajadores— fueron asesinados o desaparecidos. Recientemente fue inaugurado un memorial en el campus central de la USAC y se registran allí 843 universitarios asesinados a partir del aciago año de 1954. Mis padres fueron asesinados en el contexto de la primera fase de la tercera ola de terror observada en Guatemala entre 1954 y 1996. Esa primera fase estuvo constituida por el ejercicio del terror selectivo. A fines de 1981, y particularmente a partir de marzo de 1982, con la llegada de Ríos Montt al poder, comenzaría la segunda fase, la del terror masivo, la de las masacres rurales. Se buscaba frenar el ascenso insurgente que se enlazaba con el triunfo de la revolución sandinista en la Nicaragua de 1979 y con el crecimiento extraordinario del FMLN en El Salvador. En lo que a mí se refiere, el haber sido sobreviviente del terrorismo de estado guatemalteco, el ver caer asesinados a mis padres y a mis amigos/

as y compañero/as, cambió mis preocupaciones académicas. Había yo comenzado mi trabajo sociológico investigando en el área de la sociología rural; la tragedia de Guatemala me obligó científica y existencialmente buscar una explicación de lo sucedido. Desde entonces mi área de investigación es la sociología de la violencia y la sociología política.

Tras escapar de Guatemala, ¿cómo y de qué forma te vinculaste con la Universidad Autónoma de Puebla?

Fue a través de un amigo y compañero de estudios en el Posgrado de Sociología de la UNAM, Lucio Oliver, que pude llegar a México con alguna esperanza de trabajo. Esto sucedió el viernes 13 de junio de 1980, ocho días después del asesinato de mis padres. Al día siguiente, 14 de junio, me enteré en casa de unos exiliados guatemaltecos en Cuernavaca, Elsa y Sergio Licardie, que mis hermanos y mi sobrino se había refugiado en la Embajada de Bélgica porque su vida también corría peligro. En esas circunstancias fue una bendición que a través de Lucio Oliver y luego Roger Bartra (se lo he agradecido personalmente) me pusiera en contacto con Daniel Cazés quien, junto a Marcela Lagarde, Javier Mena, Ana María Ashwell, Julio Glöckner y Adrián Gimarte-Welsh, había fundado el Colegio de Antropología Social en la entonces Universidad Autónoma de Puebla. Eran los tiempos del Rector Luis Rivera Terrazas y del Secretario General Alfonso Vélez Pliego. Nunca se apagará mi gratitud a ellos dos y a Jaime Kravzov, entonces Director del ICUAP, por la enorme solidaridad que recibimos los exiliados que llegamos a la BUAP. En mi caso nunca olvidaré y siempre tendré gratitud por la solidaridad y humanismo con que me recibieron Daniel Cazés y Marcela Lagarde. El 4 de agosto de 1980 ingresé formalmente a la BUAP. En el momento en que contesto esta entrevista, acabo de salir de la ceremonia de reconocimiento de antigüedad a trabajadores académicos y administrativos encabezada por el Rector Dr. Alfonso Esparza. He cumplido 40 años de servicio a mi universidad, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¿Cómo describirías el ambiente intelectual y político que encontraste en la UAP en la transición entre el mandato de Luis Rivera Terrazas y Alfonso Vélez Pliego?

En 1980 la UAP era todavía una universidad en ebullición. Desde 1961, cuando empezó el movimiento de reforma universitaria, nuestra universidad paulatinamente había ido adquiriendo un perfil contestatario y militante. Lo que no implicaba el olvido por el desarrollo académico como lo muestran las semillas sembradas por el propio Ing. Luis Rivera Terrazas y el Químico Sergio Flores Suárez, ambos militantes comunistas, pero al mismo tiempo esforzados académicos. La narrativa neoliberal ha querido imponer una memoria de la UAP hegemonizada por el Partido Comunista Mexicano como una casa de estudios sobrepolitizada y sometida a un caos. Nada de esto es cierto. Estoy profundamente convencido de que es verdad lo que le escuché alguna vez a Alfonso Vélez Pliego: buena parte del desenvolvimiento académico de la BUAP sería inexplicable sin todo lo que se hizo en aquellos años para salir del anquilosamiento y hasta oscurantismo que se vivía en el estado y la propia universidad. La UAP era un espacio de resistencia ante el oscurantismo de la derecha en la ciudad (“Cristo sí, comunismo no”) y el autoritarismo del PRI-Gobierno. El ejercicio de la autonomía frente al autoritarismo de diferentes gobernadores de la entidad cumplió un papel relevante no sólo en términos de lucha democrática sino también de desenvolvimiento académico. Cuando yo ingresé a la UAP, esa etapa estaba concluyendo y con ello la hegemonía del PCM en la universidad. También el ciclo de la universidad “Crítica, Democrática y Popular”. La apertura política que vivía el país abría otros cauces para la resistencia contra el PRI-Gobierno, y Alfonso Vélez Pliego lo comprendió. El problema fue que después vendría el largo periodo de neoliberalización de la universidad, imputable no solamente a la voluntad política de los rectores a partir de José Doger, sino, justo es decirlo, al clima prevaleciente a nivel mundial y nacional. Ese derrotero nunca lo aceptó Alfonso.

¿El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades fue un espacio esencial para la recepción de exiliados latinoamericanos?

En realidad, el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” fue la continuidad de espacios en los cuales habíamos anidado los exiliados que desde el cono sur y Centroamérica habíamos llegado en los años setenta y ochenta. EL ICSYH-AVP se constituyó en 1991 con académicos que proveníamos del ICUAP, de la Escuela de Filosofía y Letras y de la Facultad de Derecho. Deben haber llegado académicos provenientes de otras unidades académicas, esto no lo recuerdo muy bien. Sí recuerdo que los fundadores del Instituto fuimos convocados en 1991 por el propio Alfonso Vélez Pliego, quien de manera visionaria emprendió la tarea de construir un espacio de investigación para las ciencias sociales y humanidades. Entre ellos estábamos algunos exiliados centroamericanos y argentinos.

¿Te implicaste en la constitución del Frente de Solidaridad Latinoamericana (FRESOLA)? En caso afirmativo, ¿cuál fue la relevancia y el trabajo de estas redes de apoyo mutuo entre exiliados de varios países?

El Frente de Solidaridad Latinoamericano había sido iniciado a principios de 1980 por algunos exiliados argentinos que se encontraban en Puebla. A quien recuerdo como un gran impulsor del mismo es al compañero argentino Alejandro Manchón. También lo impulsaron Rafael Pagán (Puerto Rico) y Susana Rappo (Argentina), Se encontraban algunos bolivianos como el pintor Espinoza, su compañera y su hija Cantuta. También Jessie Fontús de Haití. Un periodista argentino, *el Negro* Coria, y un joven costarricense estudiante de Medicina del cual sólo recuerdo su nombre de pila: Óscar. Luis Méndez Bognanni, José *El Goldo* Ríos y José Carlos *El Pelao* Bayona, Juan Reardón y Alicia Grapko (después activistas socialistas en Estados Unidos). También alguien de quien recuerdo solamente que se le llamaba *la Negrita* (después diputada y senadora), todos de Argentina. Posteriormente se agregaron exiliados guatemaltecos vinculados a la UAP, como Francisco Villagrán Mu-

ñoz y Alfonso Batres Valladares y yo mismo. Recuerdo haber visto en actividades a compañeros chilenos como Jaime Estay Reino y posteriormente a académicos de gran valía y militantes comunistas como Ruth y Bjorn Holmgren. Desgraciadamente, necesitaría de la ayuda de algunos otros participantes de esos esfuerzos para recordar los nombres de otros compañeros que también participaron y cuyo rostro tengo en la memoria. El FRESOLA fue algo que surgió al calor del estallido revolucionario centroamericano comenzado con el triunfo de la revolución sandinista en 1979. Después, con el ascenso insurgente en Guatemala y El Salvador. Agitó el FRESOLA la solidaridad con las luchas revolucionarias en América Latina y la denuncia de los crímenes de las dictaduras militares. Estos hechos le daban continuidad a las luchas insurgentes y a la denuncia de su represión por parte de las dictaduras del Cono Sur. Después de la gran insurrección del FMLN en El Salvador en noviembre de 1989, Cantuta Espinoza y otros compañeros quisieron reactivar el FRESOLA, pero no hubo éxito.

¿Qué nombres destacarías en el conjunto de académicos guatemaltecos exiliados en Puebla y cuál fue tu papel, o el de otros académicos, en el apoyo a otros compañeros que escapaban del terror en Guatemala?

El primer exiliado guatemalteco y más ilustre de todos que se vinculó a la UAP fue el gran historiador Severo Martínez Peláez, quien arribó a Puebla a mediados de 1979. Había salido al exilio en enero de ese año porque su vida estaba en peligro. Severo se encontró en Puebla con la familia de Manuel Andrade Roca, un dirigente universitario y del PGT que había sido asesinado el 14 de febrero de ese año. Los Andrade Roca son en realidad poblanos también, pues son fruto de la unión matrimonial de Don Agustín Andrade con la guatemalteca Betzaida Roca. Don Agustín era un ex diputado del PRI y figura vinculada al avilacamachismo desde la década de los cuarenta del siglo XX. Por ello, los Andrade Roca vivieron en Puebla en su infancia y adolescencia. Entre ellos, Manolo Andrade Roca, quien incluso fue compañero de Alfonso Vélez Pliego

cuando ambos estudiaban la primaria en el Instituto Humboldt. Manolo, nacido en Puebla, decidió irse a Guatemala cuando era un adolescente y allí se unió al movimiento revolucionario hasta que fue asesinado. Su hermano Jorge, un músico de gran valía, es maestro en la Escuela de Música de la BUAP.

En el segundo semestre de 1980 y primer semestre de 1981, llegamos otros exiliados más. Entre ellos, Alfonso Batres Valladares, Lorena Carrillo, Ernesto Godoy, Samuel de León, Francisco Villagrán Muñoz, Emilia de Villagrán, Eugenio Aragón (quien sumó este exilio a otro de larga duración en Chile), Carlos Alberto Castañeda, Manuel Urrutia, Mario Torres (después ministro de Educación en Guatemala), Herbert Morales, Felipe "Tiky" Magaña, Edwin Mejía Palma, Marco Antonio Cortéz, posteriormente Coralia Gutiérrez, Jorge Monterroso, Indiana Torres y Sergio Tischler. Tiempo después se incorporó a la Facultad de Derecho José Emilio Rolando Ordoñez, quien fue un gran especialista en derecho indígena. Menciono solamente a los que tuvieron acogida en la UAP. Buena parte de nosotros éramos militantes y rápidamente organizamos la solidaridad con el movimiento revolucionario guatemalteco y contra la dictadura militar. También para apoyar a compañeros y compañeras que venían huyendo de Guatemala o bien que estaban de paso en el cumplimiento de sus labores revolucionarias.

¿Cómo fue surgiendo un núcleo académico de exiliados guatemaltecos y cuáles fueron sus aportaciones a la UAP?

He empezado a responderte esta pregunta líneas atrás. Los exiliados guatemaltecos nos vinculamos a la docencia y a la investigación en el ICUAP, la Escuela de Filosofía y Letras en el Colegio de Antropología Social y en el de Historia, la Escuela de Administración Pública, la Facultad de Derecho, la Facultad de Medicina, la Facultad de Estomatología y también en ciertos departamentos administrativos. La UAP fue sumamente generosa con nosotros y con los exilios chileno, argentino, uruguayo, haitiano, guatemalteco, salvadoreño y nicaragüense. Buena parte de los exiliados

guatemaltecos fueron activos docentes en sus respectivas unidades académicas. No pocos estudiantes de aquella época, ahora profesionistas universitarios, recordarán la impronta que tuvo en ellos el ejercicio de la docencia de los académicos guatemaltecos que arribaron a Puebla huyendo de la represión. Al igual que los otros exilios, los académicos guatemaltecos también tuvimos participación en las instancias de gobierno universitario y pusimos nuestra experiencia al servicio de las reformas curriculares y otras actividades vinculadas a la elevación del nivel académico de la universidad. Severo Martínez, autor de una influyente obra, *La patria del criollo*, continuó en la BUAP sus notables dotes docentes y publicó desde el ICUAP una primera versión de *Motines de Indios*. Ambos libros son una referencia en la historiografía latinoamericana. Severo y yo fuimos parte del grupo de académicos que fundó el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. En la actualidad Sergio Tischler y mi persona seguimos activos en la universidad y en el posgrado de sociología del ICSyH-AVP, como también Coralia Gutiérrez en el Posgrado de Historia y Lorena Carrillo en el de Ciencias del Lenguaje.

¿El doctorado Honoris Causa que te entregó la Universidad de San Carlos de Guatemala en 2019 cierra una herida vital en tu trayectoria?

De los académicos exiliados en Puebla, hemos sido distinguidos con el Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de San Carlos de Guatemala, Severo Martínez Peláez y mi persona. La respuesta a tu pregunta casi puedo hacerla en nombre de los dos, porque nuestro caso es parecido. Severo abandonó por última vez el campus de la USAC la tarde del 25 de enero de 1979. La muerte lo rondaba desde fines de 1978, cuando recibió el aviso de que sería asesinado en 1979 junto a los dos máximos dirigentes socialdemócratas Manuel Colón Argueta y Alberto Fuentes Mohr, el dirigente universitario y comunista Manuel Andrade Roca y el filósofo Rodolfo Ortíz Amiel. Cuando asesinaron a Fuentes Mohr, Severo decidió abandonar el país e irse al exilio. Rodolfo Ortíz Amiel hizo lo

mismo. Colom Argueta y Manolo Andrade Roca fueron asesinados poco después. Severo nunca regresó al campus de la USAC, solamente fue al Salón General Mayor “Adolfo Mijangos López” de la antigua Facultad de Derecho en 1993 cuando recibió el Doctorado *Honoris Causa*. Para entonces Severo ya estaba muy disminuido por su enfermedad, la cual se lo llevó en enero de 1998. Cuando el Consejo Superior Universitario de la USAC me honró con el Doctorado *Honoris Causa* y me lo entregó el 12 de octubre de 2019, sentí que me había sucedido lo mismo que a mi querido mentor. Como él, había salido huyendo del país el 20 de abril de 1980, porque la dictadura estaba a punto de asesinarme. De los siete amenazados de muerte por el Ejército Secreto Anticomunista en la lista de la que formé parte, fueron asesinados tres. Como Severo, ese día estaba en el Salón General Mayor de la USAC recibiendo un Doctorado *Honoris Causa*. Por su padecimiento, Severo no tuvo plena conciencia del honor que estaba recibiendo. A diferencia de él, yo sí la tuve y he sentido que, al igual que con él, el honor recibido reivindica a toda la inteligencia asesinada por la dictadura. Nunca se cerrarán las heridas que nos deja el haber sido sobrevivientes de la dictadura, el haber perdido amigo/as, compañero/as y familiares. Puedo decir que la mayor parte de mis amigo/as compañero/as de aquellos días no llegaron a los 30 años. Pero nuestra única venganza ha sido y será, volver a ser felices.

¿Guatemala ha cerrado en falso la larga historia de represión e impunidad que caracterizó su vida política?

En efecto, la metáfora es correcta. Los Acuerdos de Paz de 1996 fueron lo mejor que pudo haber logrado la insurgencia guatemalteca en un contexto de derrota militar y derrota mundial por el derrumbe soviético y auge neoliberal. Pero en todos los años transcurridos desde entonces, la izquierda nunca tuvo la fuerza suficiente para que esos acuerdos de paz se volvieran realidad plena. El resultado hoy es un Estado fallido o cerca de serlo, cooptado por la voracidad oligárquica-neoliberal, el delito económico organizado (la corrup-

ción) y el crimen organizado. El conjunto de fuerzas que hegemonizan ese proyecto delincencial es el denominado *Pacto de Corruptos*. La violencia ha pasado de su faceta contrainsurgente a una violencia delincencial (común y organizada) combinada con la que ejercen los grandes capitales vinculados al extractivismo. Hoy el conflicto va más allá del que radica entre derecha e izquierda. También tiene que ver con el que enfrenta a corrupción contra decencia.

Visto en perspectiva histórica, ¿cuál es la aportación y el legado de los exilios latinoamericanos, y en especial del guatemalteco, en la historia de la BUAP?

Esta respuesta te la voy a dar pidiendo disculpas de antemano por si omito algún nombre. No me referiré tanto a los guatemaltecos porque ya he hablado de ello antes. Es probable que mis omisiones se deban a que te estoy respondiendo desde el área social humanística de la BUAP. También hay que decir que no solamente hay que mencionar el aporte que los desterrados del Cono Sur, Centroamérica y el Caribe le dimos a la BUAP, sino también el que nuestra universidad nos dio a nosotros creando condiciones muy buenas para nuestro desarrollo intelectual y superación académica. Exiliados y migrantes nos beneficiamos de los permisos otorgados por nuestra Casa de Estudios para que pudiéramos obtener maestría y doctorados y con los recursos para publicar nuestros resultados de investigación. Muchos de nosotros/as hemos llegado adonde llegamos por el generoso auspicio de la BUAP.

Probablemente el núcleo más importante de exiliados incorporados a la BUAP provenga de Argentina, particularmente de la ciudad de Córdoba. Pero el listado que ofrezco a continuación evidencia que los exiliados o migrantes por causas políticas, provinieron de muchos lugares. Así las cosas, no puedo dejar de mencionar el aporte de los eminentes fisiólogos chilenos Bjorn y Ruth Holmgren al Instituto de Fisiología. El que hicieron el filósofo argentino Óscar del Barco y los historiadores haitianos Benoit Joachin, Michel Hector y Guy Pierre, así como la historiadora chilena Nora Gatica Krug

al ICUAP. El historiador argentino Juan Carlos Grosso y el guatemalteco Severo Martínez Peláez en el ICUAP y después en el ICSyH-AVP. Severo también dejó una impronta en los Colegios de Antropología Social e Historia. El aporte al Colegio de Lingüística y Literatura Hispánica de Aída Gambetta y Ana María del Gesso (Argentina), Alba Díaz (Uruguay) y Hugo Duarte (Chile). Al Colegio de Historia el de César Pellegrini (Argentina). Al Colegio de Antropología Social después de permanecer exiliados en Suecia llegaron Abel Madariaga y Hugo Trincherro (después Director de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires) y Carlos Okada (quien llegó a México después de ser prisionero de la dictadura militar argentina). Allí también trabajó la argentina Susana Percaz. Abel Madariaga, a su regreso a Argentina, se volvió un activista importante de Abuelas de Plaza de Mayo buscando a su hijo, que fue apropiado por los militares que mataron a su esposa. Hay que mencionar la contribución que hicieron en lingüística y semiótica Raúl Dorra, María Isabel Filinich, Luisa Ruiz Moreno y Rodolfo Santander (Argentina). Óscar Correas (Argentina) fue el gran impulsor de la crítica del derecho y fundador de la revista *Crítica Jurídica*. Ana María Magaldi (Argentina) fue durante un buen tiempo la editora de la entonces revista más importante de la BUAP, la Revista *Crítica*. Proveniente de Colombia, se recuerda a Jorge Barahona, quien se desempeñó en la carrera de Ingeniería Civil.

En el ICUAP hay que mencionar a los salvadoreños, el químico Carlos Barahona y a la bióloga especialista en toxicología Anabella Handal (hija del líder histórico del FMLN Schafick Jorge Handal). También al químico Eduardo Campos Reales (hijo de un comunista salvadoreño, uno de los fundadores del PGT). Igualmente proveniente de El Salvador, debo mencionar al arquitecto Gonzalo Yanez Díaz, ex-rector de la Universidad de El Salvador, quien ha hecho aportes al estudio de la arquitectura colonial en Puebla. Inolvidable huella dejó en el Colegio de Filosofía la impresionante erudición de Angelo Altieri Megale (Italia). El Ing. Luis Rivera Terrazas, además de físico y astrónomo, impartió docencia sobre historia de la ciencia en las escuelas de Física-Matemáticas y Fi-

losofía y Letras. Su vocación lo llevó a tener amistad con el físico matemático, epistemólogo y filósofo de la ciencia alemán Thomas Brody, quien temporalmente se vinculó a nuestra casa de estudios. Varios argentinos deben ser agregados a los ya mencionados: José María Giner y Oscar Terán (Filosofía), Elida Peretti (Psicología), Luis María *Mumo* Gatti (Antropología) así como Clara Kielak, Carlos Brega, Alberto Sladogna, Judith Pavlov. No puede omitirse al oncólogo boliviano Moisés Abraham Baptista, fundador del área de oncología del Hospital Universitario de la UAP. EL Dr. Abraham llegó a México en el contexto de su vinculación con la autopsia del cadáver de Ernesto *Che* Guevara.

El chileno Alejandro Witker (sobreviviente de un campo de concentración pinochetista) fundó el Centro de Estudios Latinoamericanos Salvador Allende (CELASA), una parte de cuyo acervo después se fundió con el del ICSyH-AVP. Otro chileno, antiguo militar, abogado y poeta, José Suárez Donoso, fue profesor en la Facultad de Derecho y fundó la librería *Teorema* en el centro de la ciudad. Huyendo del golpe de estado en Chile, arribó Clara Ureta Calderón, quien llegaría a ser una activa sindicalista con el SUNTUAP. En Ciencias Químicas deben mencionarse a los chilenos Dino Gniewko Hernán y Guillermo Negrón Silva, así como al argentino Pedro Alíster. En el campo de las matemáticas deben ser recordados Segismundo Maur, Adriana Echeverría y Horacio O'Brien, provenientes de Argentina. En la Facultad de Administración desempeñaron o desempeñan docencia los salvadoreños Luis Ernesto Arévalo y Fabio Castillo, así como el chileno Fabio Rodríguez Korn. Otro salvadoreño fue Héctor Samur, quien organizó un seminario sobre Marx en el Colegio de Filosofía antes de incorporarse a la insurgencia en su país. En la Facultad de Medicina puede referirse a Jaime Estay (padre), Rodolfo Martínez (Argentina), Eugenio Aragón e Indiana Torres (Guatemala). Indiana es actualmente integrante de la Comisión Institucional para el Seguimiento y Evaluación para la Pandemia por el SARS CoV-2. Además, Eugenio Cornejo (ex-prisionero en el Estadio Nacional de Chile) y Jenny Fischer (Chile). En la de Economía se debe nombrar a Jaime Estay

Reyno (Chile), Susana Rappo (Argentina), Luc Smart (Haití). En diversas facultades y en el ICSyH-AVP, es necesario mencionar a Gloria Marroni (Brasil), Florencia Correas, Marcelo Gauchat, Silvia Kiskowsky, Miguel Ángel Cuenya, Oswaldo Tamaín (Argentina), Jorge Lora (Perú), Ana María Ashwell y Carlos Mallorquín (Paraguay) así como a Rosalina Estrada (Nicaragua). En la licenciatura en Danza, a Patricia Estay (Chile); en la de Psicología, a Isabel Stange (Chile). En las labores de corrección editorial en varias revistas y libros, entre ellas *Bajo el Volcán*, se desempeñó la argentina Susana Plouganou. Igualmente, Horacio Plouganou trabajó en Extensión y Difusión de la Cultura. Finalmente, no puedo olvidar a Héctor Bruno Depetris (Argentina), quien además de ser profesor en el Colegio de Historia, fue el jefe de campaña de Luis Ortega Morales en la memorable contienda electoral por la rectoría de 1981. Y también al cordobés Enrique Cárpena, profesor investigador especialista en metodología de la investigación, quien desempeñó funciones similares en la campaña por la reelección rectoral de Alfonso Vélez Pliego en 1984.

En esta larga lista de nombres que he consignado, muy probablemente falten no pocos de aquello/as a las cuales la BUAP dio cobijo. El poder contar con ese alero significó para los nombrados aquí, y los que no he mencionado, una oportunidad de rehacer sus vidas. Sea esta relación un homenaje a la solidaridad internacionalista de nuestra universidad.

- PENSAMIENTO CRÍTICO



CAPITALISMO, NACIÓN Y CORROSIÓN SOCIAL: NOTAS SOBRE EL “ANTISEMITISMO DE IZQUIERDA”¹

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

Marcel Stoetzler
Traducción: Rogelio Regalado Mujica

Recibido: 14 de septiembre de 2020

Aceptado: 14 de enero 2021

RESUMEN

El ensayo tiene como objetivo contribuir a una mejor comprensión del concepto de “antisemitismo de izquierda”. Señala al “antiimperialismo”, es decir, la resistencia nacionalista, a menudo culturalista, a la expansión global del modo de producción capitalista, como un contexto crucial del antisemitismo contemporáneo en el que los límites entre “derecha” e “izquierda” son a menudo borrosos. El argumento principal es que la

¹ Me gustaría agradecer a varios amigos por sus útiles comentarios, especialmente a Susie, Steve, Werner y Matt. Esta es una versión revisada y abreviada del documento que se publicó en Stoetzler, Marcel, “Capitalism, the nation and societal corrosion: Notes on ‘left-wing antisemitism’”. *Journal of Social Justice*, 9, 2019: 1-45.

(N. del T.) Todas las citas, tanto en el cuerpo del texto como en los pies de página, se encuentran en inglés en el documento original, por lo que las referencias en realidad están disponibles en dicho idioma. Estas citas fueron traducidas para generar la mayor fluidez posible en la lectura en español del texto. Si existiera algún error en la traducción, la responsabilidad es precisamente de quien escribe esta nota y no del autor del ensayo ni de los editores de la obra.

dialéctica del capitalismo y la emancipación es fundamental para comprender el antisemitismo: el hecho de que el propio capitalismo cree las condiciones y los medios para superarlo produce el espacio de contradicción y confusión en el que surge el “antisemitismo de izquierda”.

Palabras clave: Izquierda, antisemitismo, capitalismo.

ABSTRACT

This essay aims to contribute to a better understanding of the concept of “left-wing antisemitism”. It points to “anti-imperialism”, i.e. the nationalist, often culturalist, resistance to the global spread of the capitalist mode of production, as a crucial context of contemporary antisemitism in which the boundaries between “right-wing” and “left-wing” are often blurred. The main contention is that the dialectic of capitalism and emancipation is central to understanding antisemitism: the fact that capitalism itself creates the conditions of, and the means for, overcoming capitalism produces the space of contradiction and confusion in which “left-wing antisemitism” emerges.

Keywords: Left, capitalism, antisemitism.

EL ANTISEMITISMO “EN” LA IZQUIERDA VERSUS EL ANTISEMITISMO “DE” LA IZQUIERDA

La frase “antisemitismo de izquierda” puede referirse al “antisemitismo en la izquierda” o al “antisemitismo de la izquierda”. El primero correspondería al caso de cualquier persona de “la izquierda” que sostuviera las formas del antisemitismo que son comunes en un contexto amplio en términos de, por ejemplo, entorno social o nacionalidad, relevantes para este individuo; el segundo, por el contrario, correspondería a formas de antisemitismo específicas de la tradición y orientación de la propia “izquierda”.

Las nociones de “izquierda” y “derecha”, que datan del periodo de la Revolución Francesa, suelen definirse en términos de un compromiso con la idea de la igualdad (ontológicamente dada, así como normativamente deseada) o la desigualdad natural de todos los seres humanos. Más allá de eso, la noción de “izquierda” resuena con *lib-*

erté y *fraternité* además de *égalité*, lo que hace que el tema sea más complicado². El antisemitismo “de” la izquierda –por así decirlo, un antisemitismo “genuinamente” de izquierda– podría definirse en primera instancia como un antisemitismo que presume que hay algo en la esencia o en el espíritu de “los judíos” que los convierte en impedimentos para la persecución de las ideas de la Revolución Francesa: los judíos “son por naturaleza” partidarios del *status quo* o incluso de la reacción. Están en contra de la igualdad y la libertad, tanto y más de la fraternidad, una acusación que se puede encontrar frecuentemente en los panfletos escritos por los antisemitas pequeñoburgueses del siglo XIX con antecedentes liberales, democráticos o socialistas. Además, el antisemitismo de la izquierda también podría definirse como una forma del mismo que deriva de una interpretación mecánica, dogmática y no dialéctica de estas ideas –*liberté*, *égalité* y *fraternité*– en sí mismas. Decir esto implica la admisión de que una izquierda que malinterpreta sus propios ideales puede convertirse en su peor enemigo. Adorno reaccionó a esta forma de antisemitismo con su famosa referencia al “estado de las cosas [*Zustand*] en el que se puede ser diferente sin temor” (Adorno, 1978: 66) como el estado de las cosas anhelado: un estado de igualdad que permite la diferencia. Esto apunta a una cuestión que es central en la Teoría Crítica: ¿cómo podemos articular una defensa de la diferencia en el marco de una creencia en la igualdad? Dentro del canon marxista, el primer tratamiento importante de este problema es el propio libro de Marx (Fine, 2014) *Sobre la cuestión judía*. Las reflexiones sobre cómo la modernidad capitalista “crea”, pero también

² Solty (2015) reafirma la definición más tradicional que hace referencia a toda la frase del trinomio y con ello incluye al liberalismo en el concepto de “la izquierda”. Bobbio (1996, capítulos 6-8) aboga por una definición simplificada que equipare el “izquierdismo” con el igualitarismo solamente, lo que significa que el liberalismo “clásico” queda fuera, dado que la libertad como tal no es un valor “de izquierda” para él, mientras que se incluye el “liberalismo social”. Creo que la definición del trinomio está más en consonancia con el uso real del concepto. El hecho de que sea más vaga y contradictoria es un reflejo de la realidad de su referente.

“socava” la igualdad y la uniformidad, la diferencia y la identidad, el particularismo y el universalismo en su interacción dialéctica, pueden encontrarse en las discusiones contemporáneas sobre raza, clase, sexo y género, entre otras: todos los movimientos sociales emancipadores del último siglo han reflexionado, de diferentes maneras, sobre la dialéctica de la diferencia y la igualdad³. La Teoría Crítica vincula estas cuestiones a la forma de la mercancía, que produce la característica dinámica totalizadora de la sociedad moderna cuyo principal mecanismo de mediación es (Postone 1980; 1986; 2003): el modo de producción capitalista que produce una realidad esquizofrénica de uniformidad total y adormecedora de la mente basada en el antagonismo, la separación y la mala infinidad de particularismos. Aunque provenga de un contexto teórico diferente, Etienne Balibar expresó esto en su formulación de que el racismo es “*encore un universalism*” (“otra forma de universalismo”): si bien el racismo profesa ser una forma fuerte de particularismo y afirma defender la diferencia, también es un universalismo, una de las firmas del orden mundial (Balibar, 1989a; 1989b)⁴.

En la práctica, un racista o antisemita de izquierda será generalmente ambos: racista “a pesar” de ser de izquierda y “porque es” una “clase” de racismo de izquierda. Es decir, por un lado, un

³ Wallerstein (por ejemplo, 1990) y Postone (1993: 396) pueden considerarse como convergentes en esto, aunque provengan de con toda seguridad de direcciones diferentes. Sobre el argumento de Postone en relación con los movimientos sociales, ver Stoetzler (2004).

⁴ Tanto como el concepto de “universalidad humana” no puede definirse más que en términos de criterios que plantean problemas de límites que desestabilizan el concepto, tanto el racismo es una forma social universal en la sociedad moderna (el sistema mundial). El racismo produce comunidades creando, junto con el sexismo, “tipos de humanidad ideal”. Aunque lo hace de manera diferente en cada contexto racial específico, lo hace de manera universal. Balibar sostiene que el racismo no puede, por lo tanto, combatirse simplemente invocando el universalismo - se requiere la constitución de un nuevo tipo de universalismo (lo que sugiere de manera similar Postone en las últimas páginas de *Time, Labour and Social Domination* [Postone, 1993], concluyendo un argumento teórico completamente diferente.

individuo particular que es predominantemente de izquierda puede ser simultáneamente un poco conservador o reaccionario; por otro lado, su izquierdismo puede ser del tipo irreflexivo y mecánico que, “en sí mismo”, tiene una dimensión racista.

El mismo problema conceptual se plantea cuando se intenta trazar el nacionalismo en términos de izquierda o de derecha: el propio nacionalismo moderno está vinculado históricamente a la Revolución Francesa y ha sido un aspecto de la mayoría de los movimientos liberales, democráticos y socialistas a lo largo de los últimos doscientos años. Visto desde esta perspectiva, el antisemitismo “nacionalista” –antisemitismo al servicio de la construcción de la nación que la mayoría de las facciones de “la izquierda” siempre han asumido que proporcionará igualdad jurídica, bienestar y dignidad a todos sus miembros– debe ser clasificado como una forma de antisemitismo “de izquierda”. Todo nacionalismo, por muy “izquierdista” que pueda ser, debe al menos *sotto voce* definir quién pertenece y quién no a la nación, por lo que es merecedor de su solidaridad y por ello se basa en algún conjunto de mecanismos de exclusión: una nación sin fronteras simplemente no es una nación.

Históricamente, el nacionalismo ha sido ante todo un proyecto de los movimientos liberales, democráticos y socialistas del siglo XIX. Sin embargo, como la forma nación se ha convertido en la forma política establecida y predominante de la sociedad capitalista en el sistema mundial, proceso que se completó más o menos en la era de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, es, de hecho, una forma política “conservadora”: visto desde esta perspectiva, por consiguiente, el antisemitismo de los nacionalistas, incluidos los nacionalistas antiimperialistas o poscoloniales, es una forma de antisemitismo conservador de derecha a pesar de sus raíces “de izquierda” del siglo XIX. La “izquierda” y la “derecha”, progresista y conservadora, no funcionan como categorías clasificatorias en el caso de una forma política, la nación, que es fundamentalmente ambigua: la forma nación representa un tipo conservador de progresividad, emancipación circunscrita, igualdad por medio de la diferencia, unidad por medio de la separación (Debord, 1992: 54, 72). La “izquierda” y la “derecha”

sólo son útiles en este contexto como categorías dinámicas, histórico-dialécticas, y no como categorías lógico-clasificadoras.

LOS TRES TIPOS PRINCIPALES DE ANTISEMITISMO MODERNO

En cuanto a su contenido social, el caótico fenómeno del antisemitismo puede desglosarse en tres tipos principales. Al primero, propongo llamarlo “Antisemitismo de Élite Establecido” (ASEE), o el tipo de antisemitismo de derecha, por así decirlo. Su objetivo es defender un orden establecido de dominación y explotación de los recién llegados que quieren unirse y potencialmente transformarlo. Este es, en pocas palabras, el tipo de esnobismo anti-judío que se practica en los círculos de la clase alta como un medio convencional de vinculación y mantenimiento de los límites. No tiene ninguna de las características de ser una medicina fraudulenta destinada a calmar los agravios de la modernidad capitalista: los que no sufren los agravios no necesitan la medicina. Este tipo de antisemitismo se presenta en dos variantes que dependen del contexto histórico: antes de la consolidación del modo de producción capitalista como elemento central del orden imperante, habría contenido elementos de anticapitalismo conservador y antimodernista, mientras que a partir de entonces esos elementos habrían sido degradados a florituras meramente retóricas o a coquetería “tradicionalista”. Las clases dominantes han aprendido a tomar el capitalismo como un fenómeno natural, al igual que el patriarcado, la aristocracia, el cristianismo y la “mente recta”, y no sufren ninguna paranoia sobre la globalización o la “judaización” de la sociedad que amenace su “identidad cultural”: saben demasiado bien cómo funciona realmente la sociedad para caer en tal demagogia. El antisemitismo de las élites establecidas carece generalmente del vicio sistemático del antisemitismo genocida moderno.

Al segundo tipo propongo llamarlo Antisemitismo Liberal, Democrático y Socialista (ASLDS), que data del siglo XIX, o bien el “antisemitismo de la Izquierda” concebido de manera amplia. Los

de la izquierda comparten en general la creencia –al menos como hipótesis de trabajo– de que poseen la clave de una sociedad reconciliada, razonable y humana, pero también son conscientes de que la sociedad existente está lejos de ser razonable y humana (los conservadores, por el contrario, tienden a ser más relajados acerca de vivir en una sociedad imperfecta, desigual e injusta, ya que creen que es “natural”). Cuanto más se han dado cuenta de cualquier programa al que se han comprometido sin haber logrado los resultados deseados, más necesitan un culpable que explique el fracaso de su programa. Si descubren la opción de utilizar el antisemitismo en esta función, constituye un intento equivocado de explicar el fracaso de la modernidad post-1789 –liberalismo, capitalismo, republicanism, democracia, socialismo– para dar paso a una Nueva Jerusalén. Una vez más, dependiendo del contexto histórico, el antisemitismo ASLDS se presenta en variaciones: los antisemitas de izquierda denuncian a “los judíos” como aliados del antiguo régimen, una “aristocracia financiera” que apoya una forma moderna de feudalismo, o, una vez que esto se vuelve demasiado inverosímil, como representantes del tipo equivocado de capitalismo y modernidad: usureros, rapaces, antinacionales, cosmopolitas, desarraigados, comerciales, inmorales, financieros, de la Costa Este, etc. Aunque se trata de un fenómeno del siglo XIX, hereda las ideologías premodernas-comerciales que describían la “usura”, el engendramiento “estéril” de dinero a partir del dinero como inmoral y sólo encontraba aceptable la riqueza que se ganaba con el sudor del trabajo en los campos y los talleres⁵. Este tipo de ideología “productivista” es central en la ideología de la revolución burguesa, cuyo manifiesto es el influyente panfleto de Sieyès de 1789, *What is the Third Estate?*, y es propensa a volverse antisemita cuando las circunstancias y las tradiciones culturales la hacen plausible, es decir, cuando hay una tradición cultural que describe

⁵ Tal ideología agraria fue expresada clásicamente por Aristóteles y Tomás de Aquino, pero ya se encontraba en la Torá. Sobre el papel de la noción de “hacer (a la gente) productiva” para el antisemitismo ver Bermann (1973).

a los judíos como apropiadores-de-dinero-no-productores⁶ (dependiendo del contexto histórico, otros grupos poblacionales pueden ser estereotipados de esta manera y ser moldeados en consecuencia).

Estos dos tipos de antisemitismo se oponen entre sí en su compromiso con los conceptos de igualdad y desigualdad respectivamente: el tipo de la derecha odia a los judíos como igualadores y niveladores, recién llegados que destruyen las diferencias y jerarquías naturales (sistemas de castas o Estados, patriarcado, etc.); el tipo de la izquierda los ve como un obstáculo para una sociedad más igualitaria, emancipada, justa y equitativa. En lugar de fundirse en la nueva “sociedad de iguales”⁷, los judíos siguen siendo obstinadamente aliados del antiguo régimen de la aristocracia, o de las fuerzas sociales que aparecen como sus hereder-

⁶ Utilizo la palabra “socialista” aquí en un sentido amplio, siguiendo su uso real como un término paraguas para todo tipo de movimientos, ideologías y regímenes que (pretenden) gobernar en nombre de la sociedad en contra de una preponderancia percibida de individualismo. La mayoría de ellos son pro-capitalistas, aunque, como “socialismo de Estado”, eliminan el predominio de la propiedad privada, siempre y cuando todos o la mayoría de los demás descriptores del modo de producción capitalista (principalmente el trabajo asalariado, la mediación social por el dinero, el intercambio de mercancías, la creación de riqueza social en forma de valor) permanezcan inalterados. El liberalismo, la democracia y el socialismo son fenómenos históricamente relacionados entre sí, y a menudo forman coaliciones antifeudales, a pesar de sus antagonismos. La naturaleza capitalista compartida de todos o la mayoría de estos movimientos, ideologías y regímenes es, por lo que yo sugeriría, la raíz de su inevitable fracaso en el cumplimiento de sus objetivos y promesas normativas, y con ello su necesidad de culpar de este fracaso a un factor externo, como “los judíos”. El fetichismo del trabajo y la productividad es común a la mayoría de las ramas de la “izquierda”, como propongo entender el término.

⁷ La noción de una “sociedad de iguales” fue compartida en el siglo XIX por las tradiciones liberales, democráticas y socialistas que habrían diferido en el “tipo” de “sociedad de iguales” a la que aspiraban.

os: el imperialismo, los EE.UU., las élites cosmopolitas u otros. El internacionalismo, o más precisamente el prenatalismo de la aristocracia europea antes de la Revolución Francesa, repercute en el globalismo del capitalismo como imperialismo, que suele percibirse como el principal enemigo de los intentos de lograr el objetivo emancipador mediante una democracia socialista de tipo nacionalista “en un solo país”.

Estas dos formas clásicas de antisemitismo moderno del siglo XIX producen principalmente discriminación y exclusión, así como ocasionalmente pogromos. Esto los distingue del tercer tipo, el más moderno, que es mucho más consistente y dinámicamente violento y tiende al genocidio: el antisemitismo que forma parte de la ideología conservadora-revolucionaria, que se presenta en una gama de variedades desde fascista-plebeyo a aristocrático-clerical⁸. En el Antisemitismo Conservador-Revolucionario (ASCR), el resentimiento ordinario, la envidia y el sadismo se han traducido en la expectativa cuasi física de que la salvación del mundo vendrá de la destrucción de los judíos. Aunque es ultraconservador (quiere restaurar la “jerarquía natural”), también es meta-político, con el objetivo de trascender las categorías de “izquierda” y “derecha”. Sus aspectos antiburgueses, antiliberales y aparentemente anticapitalistas siempre han confundido y atraído a algunos de los de “la derecha” y “la izquierda” concebidos de manera amplia⁹.

⁸ Sobre el concepto de “Revolución Conservadora”, ver las fuentes en Kaes, Jay y Dimendberg (1994), que ilustran bien el concepto. Aunque rechaza el concepto, Breuer (1990) da un muy buen repaso a lo que significa, incluyendo cuán nebuloso es inevitablemente (la precisión analítica no es una característica natural incluso de las mentes más brillantes de la extrema derecha). Véase también Herf (1984); un giro diferente en el argumento del “modernismo reaccionario” de Herf, más cercano a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, es de Rohkrämer (1999). Ver también Pfahl-Traughber (1998) y Bar-On (2011).

⁹ Rebecca Pierce (2019) hace un argumento similar con motivo de un tiroteo antisemita en la ciudad de Jersey en los EE.UU. en 2019: “Aunque

El antisemitismo de los dos primeros tipos ha sido descrito como un “código cultural”¹⁰. Un código, por definición, “representa” algo más: los antisemitismos esnob-conservador y liberal-democrático-socialista apuntan a una agenda más amplia que no tiene nada que ver intrínsecamente con los judíos. Odiar a los judíos es un signo de distinción, una insignia de honor que indica un compromiso con esta o aquella agenda social y política (y, por supuesto, un signo de la tontería de la gente cuya política se deriva de su deseo de ser devotos de tal o cual culto, estafa o entorno). Por el contrario, el antisemitismo más moderno, el del siglo XX, revolucionario, ontológico, utópico, eliminatorio, cosmológico, apocalíptico, escatológico, está cortado de una tela diferente: no “representa” nada más. Es lo que es: un odio genuino, crudo y visceral que tiene su propia racionalidad, energía y lógica. Este tercer tipo de antisemitismo, el tipo de extrema derecha, conservador-revolucionario, que es un ingrediente clave del antisemitismo fascista, es más que una versión más extrema del “antisemitismo como código cultural”. Es un fenómeno de su propio tipo¹¹.

movimientos como el BHI [Black Hebrew Israelites/Negros Israelitas Hebreos] y el NOI [Nation of Islam/Nación de Islam] son a menudo etiquetados como [de izquierda] [...] son en realidad culturalmente conservadores e invertidos en valores familiares patriarcales, homofobia, capitalismo de libre mercado y oposición al aborto y al mestizaje”.

¹⁰ El trasfondo y la génesis de esta frase, famosamente acuñada por Shulamit Volkov, se explica sucintamente en una contribución más reciente (Volkov, 2006). Ella describe su experiencia de “antisemitismo en el campus” en la década de 1960 como una ideología que trataba al “judío” como una especie de significante flotante para una variedad de otras cosas e ideas, en lugar de constituir una verdadera amenaza genocida.

¹¹ Por otro lado, sin embargo, el hecho de que algunos individuos pasen de los últimos a los primeros puede sugerir que el virus meta-político ya está incorporado en el “antisemitismo como código cultural”. Tal vez haya un código oculto dentro del código.

MÁS ALLÁ DE LA IZQUIERDA Y LA DERECHA: EL ANTISEMITISMO “CONSERVADOR-REVOLUCIONARIO”

El antisemitismo genocida y eliminatorio, la variedad nazi en toda regla, es parte de la reacción moderna, conservadora y revolucionaria a la modernidad. El hecho de no distinguirlo de todas las formas más ordinarias, malvadas, dañinas y repulsivas como son, equivale a relativizar o minimizar, si no negar, el Holocausto (su *Verharmlosung* en el término alemán pertinente –“hacerlo parecer bastante inofensivo”–). Aunque es tentador hacerlo, no hay que transferir el oprobio que pertenece al Holocausto a las descripciones de las estupideces casuales de las formas cotidianas de racismo. El bien intencionado mandamiento judicial “*Wehret den Anfängen*” –hay que cortar de raíz este tipo de cosas; una puntada a tiempo ahorra nueve– es engañoso, ya que el genocidio del Holocausto no es simplemente una versión aumentada de un meme antisemita de Twitter. Aunque un coche y un tanque tienen ruedas y caja de cambios, el motor marca la diferencia y cada vehículo sirve a propósitos completamente diferentes. Aunque los antisemitas comunes a veces se convierten en fascistas, la cuestión más importante es que las formas de antisemitismo no fascista, ampliamente compartidas y socialmente aceptadas, protegen a los antisemitas fascistas de ser detectados. Esto fue muy útil para Hitler: durante demasiado tiempo, muy poca gente tomó su antisemitismo “conservador-revolucionario” como algo más que una “mera” retórica del tipo que se había vuelto familiar como un “código cultural” y que no debía ser tomado literalmente. De la misma manera, hoy en día, los antisemitas apocalípticos con ametralladoras encontrarán más fácil esconderse cuanto más se llene Internet de antisemitas con variedad de jardines y resentimiento cultural a izquierda, derecha y centro.

El antisemitismo radical –el tipo que es más que un “código cultural”– es meta-político¹². Su principal fuerza y atracción reside

¹² Lo “meta-político” denota un alejamiento de, o más allá de, la política de partidos y el marco de los Estados nación hacia el nivel de cultura,

en que está más allá de la política ordinaria: conecta e invita al lado opuesto. El significado ambiguo de la palabra “Socialismo” en su nombre fue crucial para el éxito del Nacionalsocialismo, ya que permitía al partido llegar más allá de las divisiones de clase. Al mismo tiempo, la palabra “Nacional” redujo la ambigüedad del “Socialismo” a un mínimo seguro: Hitler tenía perfectamente claro que el suyo era un socialismo comunitario “a la manera alemana”, es decir, sin las corrosivas partes judío-marxistas sobre la lucha de clases. Lo importante es que esto no era un “código” –era lo que era, singularmente brutal y eliminatorio. Esto lo pone en una categoría propia. Sin embargo, también pertenece a la categoría mucho más amplia de los socialismos nacionalistas que afirman el modo de producción capitalista pero que se proclaman “anticapitalistas” en su rechazo de algunos aspectos de la circulación y la reproducción capitalista –codiciosos banqueros inmorales que se comportan como enjambres de langosta, por ejemplo– y buscan una solución a “la cuestión social” a nivel de la nación¹³. Hay muchos de ellos y no están a punto de desaparecer. Son por naturaleza receptivos al antisemitismo cuando el contexto histórico-cultural hace que “los judíos” sean víctimas plausibles cuya destrucción se espera que sirva a la regeneración o liberación nacional (dependiendo del contexto, otros racistas podrían funcionar mejor). Estos contextos importan: los “códigos” racistas que normalmente prevalecen en ellos promueven u obstruyen el progreso de los fascistas.

“raza” o civilización (Payne, 1995). El término parece haber sido acuñado por Ernst Nolte (1966) en *Three Faces of Fascism*.

¹³ Cuando el Nacionalsocialismo vaciló entre la meta-política cósmico-racial-civilizatoria y, en un registro más prosaico, el nacionalismo “palingenético” (renacimiento) extremo, este último fue tanto la base del primero como la opción de retroceso por defecto cuando las ambiciones cósmicas golpearon los topes.

CAPITALISMO CONSERVADOR VERSUS CORROSIVO

Aunque no lo mencionan, el texto más importante para entender el antisemitismo moderno es el “*Manifiesto comunista*” de Marx y Engels. Su primera sección expone con entusiasmo por qué las clases dominantes de Europa tenían que temer la modernidad capitalista que cada vez más, les gustase o no, se estaba convirtiendo en la base material de la dominación y explotación moderna, y que sólo podían adoptarla o ser arrastradas por ella. La burguesía, con lo que en realidad se referían a los capitalistas, como aclaró más tarde Engels en una nota a pie de página, destruyó todas las ideas de superioridad o jerarquía “natural”, todas las ilusiones y prejuicios sentimentales, incluyendo la religión, la familia, el patrimonialismo, el parroquialismo y la nacionalidad: el capitalismo racional, egoísta, centralizador, constructor de Estados pero cosmopolita, parece señalar aquí el fin de la ideología, ya que las nuevas ilusiones quedan obsoletas antes de que puedan siquiera “osificarse”. El comunismo aparece como un “espectro”, una conspiración de individuos radicales aislados y sombríos, sólo para aquellos que no lo ven como el producto de la dinámica dialéctica del modo de producción burgués. Detrás de la supuesta extrañeza del comunismo se encuentra el carácter Jekyll y Hyde del propio capitalismo que no sólo ha destruido el antiguo régimen, sino que también ha producido, en el proletariado cuya humanidad niega, su propia negación inminente¹⁴. El resto del Manifiesto profundiza en la idea

¹⁴ Este argumento, muy condensado en el “Manifiesto”, se desarrolla por primera vez en la “Ideología Alemana”. Lenin se hizo eco de este tren de pensamiento en las páginas finales de “El desarrollo del capitalismo en Rusia” (“La ‘Misión’ del capitalismo”) cuando afirmó que “el reconocimiento de la progresividad del papel histórico del capitalismo en el desarrollo de Rusia es bastante compatible... con el pleno reconocimiento de los lados negativos y oscuros del capitalismo” (Lenin, 1956: 654). Ataca a los Narodniki por afirmar “que una admisión de

de que el comunismo “no” es esa conspiración espectral, sino la consecuencia clara como la luz del día del orden burgués, y expone lo que los comunistas deben evitar ser: nacionalistas, sectarios, secretos, positivistas, autoritarios. Los comunistas sólo tienen que abolir las instituciones que ya son quiméricas “en su forma burguesa”, como la propiedad, la nacionalidad y la familia: estos últimos son los espectros, puesto que apenas existen. Aquí no hay ningún misterio, ningún plan secreto, ninguna conspiración.

La comprensión de la dialéctica de la propia civilización capitalista, y la dependencia dialéctica del movimiento comunista de la modernidad capitalista, requiere un pensamiento dialéctico, que probablemente surge de la experiencia fuertemente sentida por un individuo de la no identidad. En un mundo que ve identidades en todas partes, admitir la no-identidad es difícil. Los que tienen la suerte (o la mala suerte) de ser idénticos a sí mismos, engrèidos, felices, no perturbados, bien equilibrados, amos (o amantes) integrados de sus propias casas, es probable que encuentren formas de pensar en las realidades dialécticas de nuestra civilización que las des-dialecticen y las oscurezcan. Reconocer la dinámica autodestructiva del modo de producción capitalista como el motor en el que descansa nuestra esperanza de superar el capitalismo es quizás lo más difícil de pensar. Es más fácil pensar en nosotros mismos como “el otro” del

la naturaleza históricamente progresiva del capitalismo significa una apología del capitalismo”, haciendo así invisibles sus contradicciones. Lenin menciona brevemente el “aumento de las fuerzas productivas del trabajo social” y luego entra en mucho más detalle en “la socialización de ese trabajo”, que define bastante ampliamente. Además de todos los sospechosos habituales (expansión de la producción, centralización, movilidad, urbanización), menciona también que “el capitalismo elimina las formas de dependencia personal que constituían un componente inalienable de los sistemas económicos precedentes”, nombrando en particular el “patriarcalismo”, que “la sociedad capitalista aumenta la necesidad de asociación de la población” y efectúa un “cambio de mentalidad de la población” (Lenin, 1956: 357-359).

capitalismo que lo enfrentará y vencerá (digamos, David, “mundo de la vida”, luchando contra el “sistema” de Goliat), o bien enfrentarse al mal (burocrático, “jaula de hierro”, alienante, codicioso) desde el punto de vista del buen capitalismo (heroico, ético, de comercio justo, productivo, creativo). Despojado de su dinámica dialéctica, el pensamiento se vuelve dicotómico. La tercera sección del *Manifiesto* consiste en un pase de lista a los socialismos contemporáneos, todos ellos cuestionados por carecer de una comprensión dialéctica del capitalismo y su superación; una inspección más detallada mostraría que bastantes de los que se encuentran en el extremo receptor de la polémica de Marx y Engels también mostraron elementos de antisemitismo, el “socialismo de los tontos”¹⁵.

En un mundo en el que el Estado nación es una de las principales estructuras políticas, el capitalismo benigno, productivo, armonioso y enriquecedor es más fácil de imaginar como una forma nacionalista de capitalismo de Estado (alias “socialismo”). Sin embargo, cualquier cuestión nacional puede fácilmente volcarse en su complemento racial (Balibar, 1991). Según el contexto, el capitalismo con, digamos, características alemanas, puede transformarse en capitalismo “ario” y viceversa, necesitando definirse frente al florecimiento de los capitalismos francés, inglés, yanqui

¹⁵ El *Manifiesto* (publicado por primera vez a principios de 1848) no se ocupa del antisemitismo, que probablemente no parecía una línea divisoria suficientemente importante en aquel momento. Marx había llamado y desafiado la oposición de Bruno Bauer a la emancipación judía unos años antes en su ensayo “Sobre la cuestión judía” (1844). Engels más tarde (1877/78) dedicó uno de sus libros más influyentes a una crítica exhaustiva del filósofo socialista Eugen Dühring, cuyo antisemitismo Engels menciona sin detenerse ampliamente. Como Bruno Bauer en la década de 1860, Dühring se convirtió en la década de 1880 en uno de los antisemitas más radicales de la época. Aunque Marx y Engels no desarrollaron una crítica o una teoría del antisemitismo, no es una coincidencia que algunos de aquellos contra los que dirigieron sus más feroces polémicas fueran o se convirtieran en figuras clave del antisemitismo político.

o judío, según el caso. La dicotomía entre un capitalismo de “tipo” alemán y de “tipo” judío, el primero concreto y creador de riqueza, “schaffend”, el segundo abstracto, explotador y apropiador de valores, “raffend”, es uno de los elementos de continuidad que unió al antisemitismo de los liberales alemanes del siglo XIX como Gustav Freytag o Heinrich von Treitschke (Achinger y Stoetzler, 2013) y el de los socialistas que soñaban con un desarrollo nacional-capitalista armonioso como *Eugen Dühring*, al de Hitler.

Sin un concepto de capitalismo que difiera del que sustenta el “anticapitalismo” antisemita es imposible argumentar que éste no es un anticapitalismo en absoluto, o al menos no uno que pueda llevar a la emancipación¹⁶. Marx dedicó los dos decenios posteriores a 1848 a desarrollar este concepto; la impotencia de la mayoría de los liberales y socialistas para hacer frente al antisemitismo en sus propias filas se debe, entre otras cosas, a su falta de un concepto crítico teóricamente fundamentado del capitalismo.

IMPERIALISMO, EMPODERAMIENTO DE COMUNIDADES, REVOLUCIÓN CONSERVADORA

Los antisemitas modernos desestimaron el movimiento obrero marxista como un movimiento “judío-capitalista”, una operación de falsa bandera de la Internacional Dorada, porque pueden haber sentido correctamente que la perspectiva de Marx no era directamente anticapitalista sino en un sentido irónico “pro-por-y-más-allá-del-capitalista”¹⁷. La concepción marxista de trascender el modo de producción capitalista depende de la propia dinámica de

¹⁶ Sobre la relación entre anticapitalismo y emancipación véase Stoetzler (2012).

¹⁷ “Irónico” no en el sentido de “jocoso” sino en el sentido de “ironía histórica”; es decir, un proceso dialéctico en el que una fuerza histórica produce lo contrario de lo que parece, o tal vez pretende, estar produciendo.

éste y, por lo tanto, se basa en la versión más vanguardista del capitalismo; un movimiento obrero con una perspectiva emancipadora más que restauradora no trataría de domesticar o diluir el capitalismo sometiéndolo a la autoridad benigna del Estado: nada podría ser más deprimente que estar atrapado en un tipo de capitalismo estable, bien templado y de Estado permanente que seguiría funcionando para siempre¹⁸. En nombre de la visión dialéctica del capitalismo expresada en el *Manifiesto*, Marx y Engels combatieron cualquier sugerencia de que el movimiento obrero se aliara con los conservadores antiliberales y la ética cristiana de su monarquía siempre benigna. Sus oponentes antisemitas (y anti-dialécticos) bien podrían haber tomado esto como una confirmación de su creencia de que la “internacional roja” y la “internacional dorada”, lideradas aparentemente por Marx y la familia Rothschild respectivamente, eran esencialmente la misma cosa.

Sin embargo, el antiliberalismo autoritario y patriarcal impulsado por la ética religiosa ha sido acogido con más entusiasmo por algunos en la izquierda contemporánea. El carisma que tiene el clero de muchos grupos oprimidos hace que algunos izquierdistas no se den cuenta de los defectos obvios, como su antisemitismo, homofobia y sexismo, ninguno de los cuales un camarada secular podría superar. La inspiración divina hace su confusa magia en todos los niveles, el geopolítico, el nacional y el municipal: algunos de la izquierda, concebidos en sentido amplio, se asocian tontam-

¹⁸ Teóricos marxistas como Pollock, Horkheimer y otros discutieron en los años 40 si el capitalismo puede transformarse en una forma centrada en el Estado que suprima sus crisis recurrentes y se vuelva prácticamente invencible, ya sea a la manera estalinista, fascista o rooseveltiana. Aunque analíticamente es de gran importancia, en una perspectiva normativa esta cuestión es irrelevante: posible o no, no lo queremos. Sin embargo, la posición de la Teoría Crítica no es “aceleradora”: para la simple supervivencia de la humanidad, la dinámica capitalista debe ser frenada dramáticamente, no acelerada, pero con vistas a terminarla, en lugar de estabilizarla.

ente con fuerzas ultraconservadoras a nivel mundial en la lucha contra el imperialismo, así como a nivel nacional en el contexto de las formas de multiculturalismo gestionadas por el Estado. Ambos se basan en una visión culturalista de la sociedad moderna que es terriblemente conservadora.

El significado de “antiimperialismo” obviamente depende de lo que alguien crea que es el “imperialismo”, un término que agrupa una serie de fenómenos. Lenin sintetizó la noción de imperialismo desarrollada por la economía socialista con discusiones al interior del Nuevo Liberalismo Británico, en particular con John A. Hobson (el caso de libro de texto de un antisemita liberal) (Feldman, 2019). La afirmación leninista de que el imperialismo representa la “etapa superior” del capitalismo presupone la engañosa retórica burguesa de las “etapas” y sugiere implícitamente que en su “etapa superior” los rasgos definitorios del capitalismo ya no son la producción generalizada de mercancías, el trabajo asalariado y la apropiación del producto excedente —es decir, el producto del trabajo asalariado más allá del valor de cambio de la fuerza de trabajo expresado en el salario— sino algo más que es de alguna manera más moderno y más relevante. Esto sugiere que el capitalismo ha cambiado.

Por supuesto, cualquier anticapitalista querrá luchar contra el capitalismo allí donde se encuentra en su “fase más alta”, y si se creyera que esto es “imperialismo”, entonces el antiimperialismo tendría que tener más peso que cualquiera de las luchas más anticuadas que se relacionan con las fases presumiblemente no tan altas del capitalismo, como el sindicalismo, la emancipación de la mujer y otras. Sin embargo, la imputación de “imperialismo” puede significar cosas completamente diferentes. Algunos, siguiendo la posición de Marx, han acusado a los imperialistas europeos de evitar que la difusión mundial del modo de producción capitalista destruya las estructuras sociales y culturales conservadoras que obstaculizan la emancipación humana, en particular las formas clericales y otras formas antirracionales de legitimación cultural de la dominación. Esta fue una crítica al hecho de que el capitalismo metropolitano está bastante contento de mantener y utilizar las formas sociales “tradicionales” de opresión y

dominación, especialmente en la periferia. En el decenio de 1970 ésta habría sido todavía la posición liberal y marxista predominante: los europeos cínicos y codiciosos tratan de impedir el desarrollo capitalista en otros lugares, impidiendo así la globalización de las condiciones para superar el propio capitalismo. Otros, por el contrario, acusan al imperialismo de hacer lo que Marx “esperaba” que hiciera: globalizar una modernidad secular que ayudaría a destruir el estiércol cultural y político de las épocas, así como el principal motor de la modernidad, el capitalismo. Sin embargo, esta parece ser ahora la posición predominante de la “izquierda”: se lucha contra el imperialismo porque destruye las identidades culturales e impone una monocultura universalmente idéntica (Stoetzler, 2018). Mientras que la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt reformuló la noción marxista de la dinámica dialéctica de la modernidad capitalista actualizando y detallando el relato de sus horrores más modernos al mismo tiempo que mantuvo la posición básica de que no hay alternativa a confiar en los poderes redentores de la dialéctica de la civilización (“la Ilustración”, como la llaman), los que rechazan la dialéctica marxista renuncian a la noción de la modernidad como más humana y liberadora: abrazan lo que de hecho es la crítica conservadora de la modernidad capitalista contra la que Marx pasó toda su vida luchando. Los reaccionarios culturales y los nacionalistas de diversas partes del mundo han llegado a utilizar el antiimperialismo como tapadera para luchar contra la promesa de emancipación de la propia modernidad, que aún no se ha cumplido en gran medida, adoptando para ello algunos de los aspectos más reaccionarios de la propia modernidad occidental, como los elementos de la filosofía del “conservadurismo revolucionario” europeo del siglo XX. Los autores del *Manifiesto comunista* se horrorizarían al ver cuántos de los que ridiculizaron como los “verdaderos” socialistas conservadores, burgueses y aristócratas siguen existiendo, y que algunos de los que se llaman a sí mismos “marxistas” los apoyan. Dados los peligros de esta situación, es imperativo que aquellos que usan el “imperialismo” como una categoría de análisis hagan depender cualquier apoyo al antiimperialismo según cuál sea el contenido social específico de la lucha antiimperialista en particular: ¿en nombre de qué objetivos

sociales y a qué efectos se lleva a cabo la lucha? Si la expansión de la modernidad capitalista es una fuerza dialéctica y contradictoria que crea trabajo y capital, particularismo racista y universalismo antirracista (Wallerstein, 1990), normas de género expresamente rígidas y la desestabilización de las normas de género, entonces el antiimperialismo, incluso más que el anticapitalismo, es una categoría tan poco precisa como virtualmente inútil (Stoetzler, 2016; 2018).

ANTISEMITISMO Y CONFUSIÓN ENTRE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA

Aunque el concepto de “izquierda” tiene, por un lado, un significado central bastante estable en la referencia a la *liberté, égalité y fraternité*, es, por otro lado, también un concepto relacional y flotante: puede haber “una izquierda” dentro de casi cualquier grupo o subcategoría de personas, así como dentro de la sociedad en su conjunto. La “izquierda Tory”, la “marxista”, la “fascista”, todas pueden ser frases significativas. Esta polivalencia es posible por el hecho de que las diferentes interpretaciones de *liberté, égalité, fraternité* y cómo se relacionan, o deberían relacionarse, entre sí, deben dar lugar a diferentes políticas, generalmente dando prioridad a uno o dos elementos del trinomio revolucionario. El izquierdismo de la “izquierda Tory” es algo muy diferente de la izquierda de la “izquierda marxista”: si esta última es la izquierda antibolchevique y antiautoritaria que critica o rechaza la forma organizativa del partido centralizado junto con el modo de producción capitalista y el Estado burocrático moderno, en consonancia con el trinomio completo de los valores *liberté, égalité y fraternité*, la primera parece casi exactamente lo contrario, a saber, la defensa de un Estado más intervencionista que tiene por objeto estabilizar la jerarquía de clases mejorando la situación material de los órdenes inferiores. En la Alemania del siglo XIX, la “izquierda liberal” denotó un libre mercado y el Estado reducido, mientras que un socialmente conservador nacional-liberal partidario del Estado de

bienestar monárquico y bismarckiano habría sido percibido como más de derecha, similar a lo que en el Reino Unido se denomina “Tory de una nación” (una frase que parece remontarse a Benjamin Disraeli, el modernizador conservador ex). La “izquierda fascista” consiste en aquellos agitadores populistas que toman literalmente las pretensiones anticapitalistas de la ideología fascista (el líder de las SA Ernst Röhm, los Strassers, los fascistas “tercerposicionistas” de hoy en día, Casa Pound etc.): son “fascistas que luchan por una mayor igualdad de clases”, por así decirlo. Lipset nombró al peronismo como el paradigma del fascismo de izquierda (Lipset, 1960: 133-134).

La noción de “la izquierda Laborista”, aunque se utiliza ampliamente, incluso en el contexto de las controversias sobre el antisemitismo, es particularmente opaca. Parece tener poco sentido cuando la izquierda se define en términos del trinomio *liberté, égalité y fraternité*: muchos de los que se consideran de “la izquierda” del Partido Laborista están asociados con el nacionalismo (supuestamente progresista, “patriótico”) y las políticas de redistribución centradas en el Estado nación que pueden tener un alto puntaje en términos de *égalité y fraternité* (suponiendo que estas políticas funcionen) pero un bajo puntaje en *liberté*. Es sorprendente que un compromiso más fuerte con el estatismo cuente en este contexto automáticamente como “más de izquierda”, no menos. Hay una tendencia antiautoritaria (relativamente pequeña) entre la “izquierda laborista”, pero el antiautoritarismo –una interpretación socialista de *liberté, égalité y fraternité* que incluiría el antinacionalismo y el antiestatismo– no define a la “izquierda laborista” en su conjunto. En el contexto de los partidos políticos socialdemócratas, la definición de la izquierda sólo en términos de igualitarismo, como propone Norberto Bobbio (1996), parece más apropiada, ya que permite comparaciones directas: el político A es “más de izquierdas” que el político B porque A está más comprometido con la redistribución mediada por el Estado (puntuaciones altas para *égalité y fraternité*) aunque B podría quizás oponerse más fuerte y explícitamente a la política de los ultraconservadores clericales y otros Revolucionarios Conservadores (puntuaciones altas para

liberté)¹⁹. El discurso británico sobre el antisemitismo en el partido laborista puede, por tanto, abordarse como un caso de “antisemitismo de izquierda” sólo cuando se aplica la definición menos com-

¹⁹ Esto no es sorprendente ya que Bobbio, el sociólogo weberiano que lo propuso, es él mismo un partidario de la democracia social de centro-izquierda. El núcleo de su argumento (Bobbio, 1996: 66-71) es que los “campos” de la izquierda y la derecha consisten “por un lado, en personas que creen que los seres humanos son más iguales que desiguales y, por otro, en personas que creen que somos más desiguales que iguales” (Bobbio, 1996: 67), filosóficamente mejor representados por Rousseau y Nietzsche: “La misma degeneración que creó la desigualdad para Rousseau creó la igualdad para Nietzsche” (Bobbio, 1996: 68); “el igualitario condena la desigualdad social en nombre de la igualdad natural, y el antiigualitario condena la igualdad social en nombre de la desigualdad natural” (pp. 68-9). En la práctica, los dos campos evalúan de manera diferente “lo que es relevante para la justificación o el repudio de la discriminación”, produciendo argumentos “a favor y en contra de la propuesta de que las características pertenecientes a los individuos del grupo considerado”, como las mujeres, “constituyen motivos de igualdad de trato” (p. 69). “Los igualitarios tienden a minimizar las diferencias, los no igualitarios a exagerarlas” (p. 70). Es importante señalar que Bobbio define a los igualitarios de manera bastante estricta como “aquellos que, sin ignorar el hecho de que las personas son a la vez iguales y desiguales, creen que lo que tienen en común tiene mayor valor en la formación de una buena comunidad” (pp. 66-7): aquellos que niegan la diferencia, o quieren abolirla, no son igualitarios en el sentido de la definición de Bobbio. Los igualitarios simplemente dicen que ciertas (si no todas) las diferencias son irrelevantes para la asignación de bienes o derechos. Con ello, Bobbio ha definido (sin querer) el “antisemitismo de izquierda” fuera de existencia: desde Bruno Bauer, el antisemitismo de los igualitarios y los demócratas se basaba en querer disolver y destruir la diferencia de ciertos otros que les parecían obstáculos para el progreso, contra los cuales Marx fue el primero en proponer lo que Bobbio presupone: ser indiferente a la diferencia. Los Bruno Bauers no son igualitarios, como Bobbio, es decir, no “en la izquierda”. El problema se resuelve por definición (en otras palabras, a través del logo-centrismo) más que por un análisis histórico dialéctico.

pleja de “la izquierda”: se trata de políticos que se preocupan por la reforma social igualitaria más que por la idea revolucionaria de emancipación en términos del trinomio completo *liberté, égalité y fraternité*²⁰: están intensamente relajados con respecto al capitalismo, el Estado, el nacionalismo (siempre que sirva para la redistribución social de la riqueza) y, como Ferdinand Lasalle en su día, un tanto simpatizantes de los ultraconservadores modernizados a los que perciben erróneamente como populistas como ellos.

LOS ANTISEMITAS CONTRA LOS PUEBLOS SIN FRONTERAS

El antisemitismo es selectivo y también bastante flexible en “cuanto a los aspectos” del complejo y contradictorio fenómeno que es la modernidad capitalista que encuentra indeseable: banqueros codiciosos, sindicalistas egoístas, mujeres indisciplinadas, cualquier cosa cosmopolita, gays, imperialistas –todos pueden ser codificados como “judíos”. Todos ellos están históricamente conectados,

²⁰ Bolton y Pitts (2018) demuestran bien la superposición entre el “Corbynismo” y el “*Blue Labour*”, que yo describiría como una forma de conservadurismo “con minúsculas” y de mentalidad social. Fuera de Londres, el “Toryismo de una nación” está ahora (diciembre de 2019) de moda en el Reino Unido, especialmente porque el Primer Ministro Johnson se atribuye esta etiqueta. Mientras que una gran parte de la población parece creer que Johnson de hecho girará hacia la política conservadora de “Una Nación”, otros esperan una continuación de la deriva “Bannonita” (N. del T.: en referencia a S. Bannon) de Johnson (por ejemplo, Peat, 2019). Como confirman todos los expulsados o eliminados del partido de Johnson, esta forma extrema de autoritarismo neoliberal no desea “conservar”; su nacionalismo, que es de la variedad “palingenética”, de renacimiento (“*great again*”; “*taking back*”, etc.), no es conservador, sino que tiende a ser “revolucionario” en el sentido original y literal (primitivo-moderno) de la palabra, tratando de hacer que las cosas “vuelvan a girar” a su estado prístino o legítimo.

directa o indirectamente, a la expansión de la modernidad capitalista en su vena liberal; por lo tanto, pueden aparecer, en la mente del antisemita, como tantos efectos diferentes de las mismas maquinaciones judías²¹.

El terreno compartido que hace posible la meta-política del antisemitismo se caracteriza por el énfasis en la comunidad por encima de la lucha de clases, la totalidad por encima de la fragmentación, la defensa de las identidades por encima de cambiar el mundo. Sin embargo, no hay comunidad en la sociedad capitalista, excepto la “comunidad social” (Parsons, 1966) del Estado nación capitalista. El antisemitismo, con su mística que trasciende los límites y rompe tabúes, es la firma de quienes pretenden trascender la parcialidad, la fragmentación, la particularidad y la división exorcizando a los fragmentadores. La mente fetichista y dicotómica del habitante de un mundo moldeado por el fetichismo de las mercancías divide la mala realidad del nacionalismo real (evidenciado por la *realpolitik* israelí como cualquier otro Estado nación) en dos tipos ideales. Se destila ideológicamente en, por una parte, la esencia pura imaginaria del verdadero patriotismo heroico (como, por ejemplo, el de “los palestinos”, aparentemente una comunidad sin divisiones de clase, política, género, etc.) y, por otra parte, el nacionalismo imperialista opresivo, personificado en las malvadas maquinaciones antinacionales que los antisemitas ven en “los judíos” y en la “entidad” imperialista de Israel. Estos dualismos impiden cualquier tipo de proceso político y sólo pueden perpetuar el conflicto real²².

²¹ Cabe señalar que en los “Protocolos” se supone que los judíos promueven el capitalismo liberal y la socialdemocracia sólo al servicio de una dictadura global über-bonapartista: los primeros son meros juegos estratégicos. Los autores antisemitas de los “Protocolos” no asumieron que nadie, ni siquiera los judíos, promoverían el liberalismo y/o el socialismo de buena fe.

²² Postone advierte contra la sobreestimación de la relevancia de la (geo) política local y señala en cambio la realidad más fundamental de los cambios socioeconómicos en el sistema capitalista mundial, argumentando

En el actual contexto europeo, las asociaciones directas entre los movimientos de izquierda y los movimientos de extrema derecha y anticosmopolitas de “revuelta contra el mundo moderno” son fenómenos marginales. Se debe hacer todo lo posible para que siga siendo así (por el contrario, las asociaciones entre los principales conservadores y la extrema derecha son ahora comunes).

El contexto actual más destacado para que el antisemitismo se materialice en la izquierda liberal y socialista es el de apoyar, o al menos no oponerse, a los autoproclamados luchadores de la resistencia ultraconservadora (y en términos de política económica a menudo neoliberal) contra la “westoxificación” en otras partes del mundo a costa de abandonar a los sindicalistas, feministas, marxistas, judíos y homosexuales a los que masacran. Lejos de ser radicales, sus partidarios metropolitanos son desertores que

“que la propagación del antisemitismo y, en consecuencia, las formas antisemitas del islamismo [sic] (como la Hermandad Musulmana Egipcia y su rama palestina, Hamas)... puede ser provocado y exacerbado por Israel y las políticas israelíes, pero su resonancia tiene su origen en el relativo declive del mundo árabe en el contexto de las masivas transformaciones estructurales asociadas a la transición del fordismo al capitalismo global neoliberal. El resultado es un movimiento populista antihegemónico profundamente reaccionario y peligroso” (Postone, 2006: 101-102). Sugiere que el declive del modelo de acumulación fordista, mucho más que el ejército israelí, destruyó la viabilidad de los nacionalismos árabes centrados en el estado, más tradicionales y relativamente seculares. Un punto similar (y con otras referencias útiles) lo hace Cooper, quien escribe que “una visión histórica comparativa revela una notable sincronía con el resurgimiento mundial de la religión, incluso a través de las divisiones geopolíticas y doctrinales más intransigentes”. En contextos tan diversos y hostiles como los Estados Unidos, Egipto e Irán, el retorno de la religión política durante el decenio de 1970 puede correlacionarse con cambios drásticos en la composición de género, clase y etnia del trabajo, ya que el consenso fordista-desarrollista en torno al trabajo formal e industrial (masculino) sucumbió a las reestructuraciones flexibles del posfordismo” (Cooper 2013: 35).

han abandonado la promesa de emancipación humana de la Ilustración, aún no cumplida.

Mientras tanto, el espíritu de los “Protocolos” mantiene buena salud. El hombre que mató a once judíos en la sinagoga del Árbol de la Vida (Tree of life) en Pittsburgh en octubre de 2018 pensó que los villanos maquiavélicos judíos estaban orquestando secretamente la inmigración latina, y que la defensa de la nación americana y el buen tipo de capitalismo individualista y temeroso de Dios que encarna requería matar a los judíos, a “cualquier” judío. Puede haber asumido que la congregación de Squirrel Hill estaba activamente involucrada en la organización de la malvada caravana de latinos violentos, aumentando astutamente su peligrosidad a través de una mezcla de terroristas de Oriente Medio que una mano oculta había llevado a Honduras. Debía estar convencido de que estos católicos indigentes no habrían llegado a ninguna parte cerca de la frontera de EE.UU. sin el apoyo de la sospechosa organización benéfica “Pueblo sin Fronteras” —en la mente de este fascista, seguramente abogados de la nada financiados por George Soros.

Estrictamente hablando, el genuino “antisemitismo de izquierdas” es el que pone a “los judíos” en el banquillo de los enemigos de la *liberté, égalité y fraternité*. Debe distinguirse del fenómeno de que la gente “en la izquierda” puede tener algunas actitudes y opiniones bastante conservadoras, incluyendo elementos de antisemitismo de derecha, como el mito de la “modernidad capitalista como conspiración”. De hecho, algunas ideas que en el lenguaje común se consideran “de izquierda” (como la idea de que es el papel del Estado el que alivia la desigualdad social) son históricamente conservadoras, lo que puede ayudar a explicar por qué algunos de “la izquierda” simpatizan, o son indiferentes, a posiciones explícitamente conservadoras o ultraconservadoras. Sin embargo, lo más importante es que se debe hacer otra distinción entre las formas más corrientes de antisemitismo de derecha o de izquierda y la forma decididamente metapolítica de antisemitismo eliminatorio y violento que es impulsado por una mentalidad “conservador-revolucionaria” que trasciende la distinción ordinaria entre “la izquierda” y “la derecha”.

La clave para hacer estas distinciones teóricas entre las tres formas principales de antisemitismo es el concepto de la peculiar dialéctica entre la civilización moderna y capitalista y la esperanza de emancipación que es central en la teoría marxista (también informa el debate marxista sobre el imperialismo, es decir, la globalización del modo de producción capitalista, y el papel que los Estados y sus militares juegan dentro de él). El hecho de que gran parte del debate sobre el “antisemitismo de izquierda” tiene lugar en el contexto de los debates sobre Israel/Palestina puede estar relacionado con esto. Israel/Palestina no es sólo un espacio poscolonial prominente sino también un área –un espacio mental, así como, en menor medida, un espacio real– donde chocan diferentes concepciones de la modernidad capitalista y la condición del Estado moderno. Los observadores externos pueden proyectar una ideología antisemita latente en el conflicto de Israel/Palestina que no afectaría a su análisis de cualquier otro conflicto similar: los que se encuentran en “Occidente”, criados en un entorno cristiano, deben tener en cuenta la posibilidad de que su juicio se vea influido por la dimensión del “juego de la moralidad” que emana del judaísmo de este Estado en particular: el actual “Estado judío” puede desencadenar subconscientemente imaginaciones de la despiadada “modernidad judía” y el codicioso “capitalismo judío” que debe entrar en conflicto con el capitalismo cálido, comunitario, no codicioso y trabajador de las naciones genuinas y “orgánicas”. La parábola de “Jesús expulsando a los cambistas y mercaderes del Templo”, una semana después de su muerte, opera en el tejido profundo de nuestra civilización, y es mejor que vigilemos cómo juega en nuestras mentes.

Por mucho, la mayoría de los casos de lo que comúnmente se percibe como “anticapitalismo antisemita” no es anticapitalismo en absoluto, sino más bien la versión antisemita de la búsqueda conservadora-reformista de una forma de “encuadrar” políticamente al capitalismo que no amenace las jerarquías sociales de poder preexistentes, incluidas las de nación, raza, casta, credo, sexo y sexualidad. La mayoría de los antisemitas, incluidos los de “izquierda”, quieren un capitalismo sin sus dimensiones “anómicas” o, como diría

Comte, “críticas”, es decir, un capitalismo sin sus efectos negativo identitario-destructivos. Marx y Engels, por el contrario, pensaron que estos últimos eran la base real de nuestra esperanza de “trascender” la miseria de nuestra civilización. El anticapitalismo debe acentuar lo negativo para poder volar por las redes del antisemitismo. Ciento setenta años después del *Manifiesto*, la corrosividad del capitalismo sigue siendo nuestra para abrazarla.

REFERENCIAS

- Achinger, Christine; Marcel Stoetzler (2013). “German Modernity, Barbarous Slavs and Profit-seeking Jews: The Cultural Racism of Nationalist Liberals”. *Nations and Nationalism*, 19(4), 39-760.
- Adorno, Theodor W. (1978). *Minima Moralia, Reflections from damaged life*. London: Verso.
- Anthias, Floya and Yuval-Davis, Nira (1992). *Racialised boundaries*. London: Routledge.
- Arendt, Hannah (1994). “The Eggs Speak Up”. En *Essays in understanding: 1930-1954*, ed. por Jerome Kohn (pp. 270-284). New York: Harcourt, Brace & Co.
- Aufheben (2009). “Croissants and roses. New Labour, communalism, and the rise of muslim Britain”. *Aufheben*, 17, 1-32.
- Balibar, Etienne (1989a). “Le racisme: encore un universalisme”. *Mots*, 18. Marzo, 7-20.
- Balibar, Etienne (1989b). “Racism as universalism”. *New Political Science*, 8(1-2), 9-22.
- Balibar, Etienne (1991). “Racism and Nationalism”. En Balibar, Etienne and Wallerstein, Immanuel, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (pp. 37-67). London: Verso.
- Bar-On, Tamir (2011). “Transnationalism and the French Nouvelle Droite”. *Patterns of Prejudice*, 45(3), 199-223.
- Bermann, Tamar (1973). *Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Eine soziologische Studie*. Wien: Europaverlag.

- Bobbio, Norberto (1996). *Left and Right. The Significance of a Political Distinction*. Cambridge: Polity Press
- Bonefeld, Werner (1992). "Social constitution and the form of the capitalist state". En Bonefeld, Werner; Gunn, Richard; Psychopedis, Kosmas (eds.), *Open Marxism vol. 1. Dialectics and History*. London: Pluto.
- Bonefeld, Werner (1997). "Notes on Anti-Semitism". *Common Sense*, 21, 60-76 [<https://commonsensejournal.org.uk/>].
- Bonefeld, Werner (2005). "Nationalism and Anti-Semitism in Anti-Globalization Perspective". En Bonefeld, Werner and Psychopedis, Kosmas (eds.), *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism* (pp. 147-171). Aldershot: Ashgate.
- Bonefeld, Werner (2014). "Antisemitism and the Power of Abstraction: From Political Economy to Critical Theory". En Stoetzler, Marcel (ed.), *Antisemitism and the Constitution of Sociology* (pp. 314-332). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Bonefeld, Werner (2019). "Critical Theory and the Critique of Antisemitism: On Society as Economic Object". *Journal of Social Justice*, 9, 1-20 [<http://transformativestudies.org/wp-content/uploads/Werner-Bonefeld.pdf>].
- Braunmühl, Claudia von (1978). "On the analysis of the bourgeois nation state within the world market context". En Holloway, John; Sol Picciotto (eds.), *State and Capital. A Marxist Debate*. London: Arnold.
- Breuer, Stefan (1990). "Die 'Konservative Revolution' – Kritik eines Mythos". *Politische Vierteljahresschrift*, 31(4), 585-607.
- Cooper, Melinda (2008). "Orientalism in the Mirror. The Sexual Politics of Anti-Modernism". *Theory, Culture & Society*, 25(6), 25-49.
- Cooper, Melinda (2012). "Workfare, Familyfare, Godfare: Transforming Contingency into Necessity". *South Atlantic Quarterly*, 111(4), 643-661.
- Cooper, Melinda (2013). "Why I am not a Postsecularist". *Boundary*, 2(40:1), 21-39.
- Cowden, Stephen; Gita Sahgal (2017). "Why Fundamentalism?". *Feminist Dissent*, 2, 7-38.
- Daniel J. Schroeter (2018). " 'Islamic Anti-Semitism' in Historical Discourse". *The American Historical Review*, 123(4), 1172-1189.
- Debord, Guy (1992). *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard.

- Durkin, Kieran (2018). "Erich Fromm: Psychoanalysis and the Fear of Freedom". En Best, Beverley; Bonefeld, Werner; O'Kane, Chris (eds.), *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory, vol. 1* (pp. 55- 71). Londres: SAGE.
- Feldman, David (2018). "Toward a History of the Term 'Anti-Semitism' ". *The American Historical Review*, 123(4), 1139-1150.
- Feldman, David (2019). "Jeremy Corbyn, 'Imperialism', and Labour's Antisemitism Problem". *Histories of the Present*, 12(6) [<http://www.historyworkshop.org.uk/imperialism-and-labours-antisemitism-problem/>] (accessed 04-01-2020).
- Fine, Robert (2014). "Rereading Marx on the 'Jewish Question': Marx as a Critic of Antisemitism?". En Stoetzler, Marcel (ed.), *Antisemitism and the Constitution of Sociology* (pp. 137-159). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Hagemeister, Michael (2008). "The Protocols of the Elders of Zion: Between History and Fiction". *New German Critique*, 103(1), 83-95.
- Herr, Jeffrey (1984). *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*. New York: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2002). *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments, edited by Gunzelin Schmid Noerr*, trad. de Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press.
- Kaes, Anton; Jay, Martin; Dimendberg, Edward (eds.) (1994). *The Weimar Republic Sourcebook*. University of California Press.
- Kahn-Harris, Keith (2019). *Strange Hate. Antisemitism, racism and the limits of diversity*. London: Repeater Books
- Landes, Richard; Katz, Steven T. (eds.). (2011). *The Paranoid Apocalypse. A Hundred-Year Retrospective on The Protocols of the Elders of Zion*. New York: New York University Press.
- Lenin, Vladimir I. (1956). *The development of capitalism in Russia. The process of the formation of a home market for large-scale industry*. Moscow: Foreign Languages Publishing House
- Lipset, Martin Seymour (1960). *Political Man. The Social Bases of Politics*. New York: Doubleday.
- Lowenthal, Leo; Guterman, Norbert (1949). *Prophets of Deceit*. New York: Harper & Brothers. <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupId=6530>

- Mantena, Karuna (2010). *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*. Princeton University Press
- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1974). "Das Manifest der kommunistischen Partei". En Werke, Bd.4. Berlin: Dietz Verlag. S. 459-493.
- Murphy, James (2018). "On the Authoritarian Personality". En Best, Beverley; Bonefeld, Werner; O'Kane, Chris (eds.), *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 2, pp. 899-915.
- Nolte, Ernst (1966). *Three Faces of Fascism*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Parsons, Talcott (1966). *Societies: Evolutionary and comparative perspectives*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall
- Payne, Stanley G. (1995). *A History of Fascism, 1914-1945*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Peat, Jack (2019). "Far right figures flooding to the Conservative party". <https://www.thelondoneconomic.com/politics/far-right-figures-flooding-to-the-conservative-party/19/12/> (accessed 4. 1. 2020).
- Pfahl-Traugher, Armin (1998). *Konservative Revolution und Neue Rechte. Rechtsextremistische Intellektuelle gegen den demokratischen Verfassungsstaat*. Opladen: Leske & Budrich.
- Pierce, Rebecca (2019). "Black Antisemitism Is Not Inherently 'Left-Wing' ". <https://jewishcurrents.org/black-antisemitism-is-not-inherently-left-wing/> (accessed 4. 1. 2020).
- Postone, Moishe (1980). "Antisemitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to 'Holocaust' ". *New German Critique*, 19(1), pp. 97-115.
- Postone, Moishe (1985a), "Bitburg: May 5, and after. A letter to the West German Left". *Radical America* 19(5), 10-17 [available <https://libcom.org/files/Rad%20America%20V19%20I5.pdf> or here <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:89274/>] (accessed 4. 1. 2020).
- Postone, Moishe (1985b). "Theses on Fassbinder, Anti-Semitism and Germany: A Frankfurt Autumn, 1985". *Radical America* 19(5), 24-33 [available <https://libcom.org/files/Rad%20America%20V19%20I5.pdf> or here <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:89274/>] (accessed 4. 1. 2020).
- Postone, Moishe (1986). "Anti-Semitism and National Socialism". En Rabinbach, Anson; Zipes, Jack (eds.), *Germans and Jews since the*

- Holocaust: The Changing Situation in West Germany* (pp. 302-16). New York: Holmes & Meier).
- Postone, Moishe (1992 [1979]). "Antisemitismus und Nationalsozialismus". En Redaktion Diskus (ed.), *Küss den Boden der Freiheit. Diskus – Texte der Neuen Linken*. (425-437). Berlin-Amsterdam.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor, and social domination. A re-interpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postone, Moishe (2003). "The Holocaust and the Trajectory of the Twentieth Century". En Postone, Moishe; Santner, Eric (eds.), *Catastrophe and Meaning, The Holocaust and the Twentieth Century* (pp. 81-114), Chicago: University of Chicago Press.
- Postone, Moishe (2006). "History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism". *Public Culture*, 18(1), 93-110.
- Rogalla von Bieberstein, Johannes (1977). "The story of the Jewish-Masonic conspiracy, 1776-1945". *Patterns of Prejudice*, 11(6), 1-21.
- Rogalla von Bieberstein, Johannes (2008). *Der Mythos von der Verschwörung. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*. Wiesbaden: marix verlag. [Spellcheck suggested to correct Spezialisten (specialists) for Sozialisten (socialists), which seems to reflect the British Conservative politician, Michael Gove's famous proposition that "people in this country have had enough of experts"] [<https://www.ft.com/content/3be49734-29cb-11e6-83e4-abc22d5d108c>] (accessed 4. 1. 2020). The idea of a global conspiracy of experts should perhaps be included in the next edition of this classic study].
- Rohkrämer, Thomas (1999). "Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism. Technocratic Tendencies in Germany, 1890-1945". *Contemporary European History*, 8(1), 29-50.
- Sahgal, Gita and Yuval-Davis, Nira (1990). "Refusing Holy Orders". *Marxism Today*, March, 34 [http://banmarchive.org.uk/collections/mt/index_frame.htm].
- Sahgal, Gita and Nira Yuval-Davis (eds.) (1992). *Refusing Holy Orders*. London: Virago

- Sammons, Jeffrey L. (ed.) (1998). *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar*. Göttingen: Wallstein.
- Soltz, Ingar (2015). "links/rechts". En *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler* (pp. 1153-1168). Hamburg: Inkrit.
- Stoetzler, Marcel (2004). "Postone's Marx, a theorist of modern society, its social movements and its captivity by abstract labour". *Historical Materialism* 12(3), 261-83.
- Stoetzler, Marcel (2012). "On the possibility that the revolution that will end capitalism might fail to usher in communism". *Journal of Classical Sociology* 12(2), 191-204.
- Stoetzler, Marcel (2016). "Karl Marx (1818-1883) and Imperialism". *Palgrave Encyclopaedia of Imperialism and Anti-Imperialism* 1, edited by Immanuel Ness, Zac Cope and Saër Maty Bâ, pages 167-174.
- Stoetzler, Marcel (2018). "Critical Theory and the critique of anti-imperialism". En Best, Beverley; Werner Bonefeld; Chris O'Kane (eds.), *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 3, 1467-1486.
- Stoetzler, Marcel (2019). "Capitalism, the nation and societal corrosion: notes on "left-wing antisemitism". *Journal of Social Justice* 9, 2019, 1-45 [<http://transformativestudies.org/wp-content/uploads/Marcel-Stoetzler.pdf>].
- Volkov, Shulamit (2006). "Readjusting Cultural Codes: Reflections on Anti-Semitism and Anti-Zionism". *The Journal of Israeli History*, 25(1), 51-62.
- Wallerstein, Immanuel (1990). "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-system". *Theory, Culture & Society*, 7, 31-55.
- Webman, Esther (ed.) (2011). *The Global Impact of the Protocols of the Elders of Zion: A Century-Old Myth*. London: Routledge.

PARA UNA CRÍTICA AL FETICHISMO DE LO CONCRETO

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

Edith González Cruz¹
Panagiotis Doulos²

Recibido: 10 de diciembre de 2021

Aceptado: 26 de febrero de 2021

RESUMEN

Consideramos que en la obra de Postone hay una crítica del fetichismo de lo concreto, en tanto una crítica doble. Una crítica que va cortando tanto las presuposiciones más arraigadas del marxismo tradicional como los nuevos postulados del anticapitalismo surgido a partir de los sesenta. Bajo estos presupuestos, en este artículo nos proponemos analizar los aportes de Postone a la crítica al fetichismo de lo concreto a través de: 1) la crítica al retorno a la naturaleza y la comunidad en los movimientos sociales; 2) la utopía del trabajo en el marxismo tradicional; y finalmente, 3) la potencia objetiva de emancipación social en la creciente contradicción entre riqueza material y valor.

Palabras clave: trabajo, fetichismo de concreto, marxismo tradicional, anticapitalismo.

ABSTRACT

We consider that in Postone's work there is a critique of the fetishism of the concrete, as a double critique. A critique that cuts both through the most deeply rooted presuppositions of traditional Marxism and the

¹ Docente en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP-UATEB).

² Docente en la Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx).

new postulates of anti-capitalism that emerged from the sixties. Under these assumptions, in this article we propose to analyze Postone's contributions to the criticism of the fetishism of the concrete through: 1) the criticism of the return to nature and community in social movements; 2) the utopia of labour in traditional Marxism; and finally, 3) the objective power of social emancipation in the growing contradiction between material wealth and value.

Key words: labour, fetishism of the concrete, traditional Marxism, anti-capitalism.

I. INTRODUCCIÓN

Como muchas de las reinterpretaciones de la teoría marxiana que surgen en los setenta y ochenta, *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993/2006), de Moishe Postone, expresa la insuficiencia del marxismo tradicional como teoría social crítica con intención emancipadora. Básicamente es el momento en que el *trabajo* deja de ser la categoría central del pensamiento crítico de izquierda y, ciertamente, de los “nuevos movimientos sociales”. Este periodo corresponde al declive del modelo fordista de producción –que incluye tanto al keynesianismo como la experiencia soviética– y a la aparición de “un orden global capitalista neoliberal” (Postone, 1993/2006: 33). En dicho trabajo, Postone se propuso reinterpretar la obra del Marx maduro para ratificar su importancia como teoría social crítica y, de este modo, desvincularla de la utopía del trabajo que extiende la alienación de los individuos –teniendo en mente que la utopía basada en la realización del trabajo fue una verdadera catástrofe, opuesta a la imagen de Marx sobre la sociedad sin clases. Uno de los primeros aspectos más atractivos de la teoría crítica de Postone es que no cae en dualismos que simplifiquen la discusión sobre la emancipación social. Este es precisamente el vínculo que lo mantiene en continuo diálogo con los “nuevos movimientos sociales” y con algunas de las ideas principales del

pensamiento de Herbert Marcuse (1982 y 1983). A diferencia de Marcuse, Postone no halla una naturaleza que permanece oprimida en el modo de producción capitalista que debe liberarse.

Su teoría enfrenta las categorías principales de *El Capital* como categorías socialmente determinadas y no como categorías ontológicas y transhistóricas, particularmente el trabajo. Aspectos sobre los que insiste continuamente como si, al no hacerlo, sus lectores pudieran olvidar que se propuso hacer una ruptura con el marxismo tradicional. Esta categoría no solamente incluye a las doctrinas del materialismo dialéctico y las distintas corrientes leninistas, que hoy reconocemos como ortodoxas, Postone incluye en el marxismo tradicional incluso a la teoría crítica desarrollada por la llamada Escuela de Frankfurt. Aunque reconoce la sofisticación teórica que alcanzó la Escuela de Frankfurt, Postone argumenta que sus principales representantes, especialmente Pollock, Horkheimer y Adorno, seguían atrapados en la constelación teórico-histórica del marxismo tradicional que los dirigió a un *pesimismo crítico* (Postone, 2006: 179). Por marxismo tradicional, Postone se refiere a la crítica del capitalismo desde *el punto de vista del trabajo*, la cual ontologiza al trabajo como algo transhistórico.³ Para Postone, el marxismo tradicional reduce la crítica de la economía política a la crítica a la propiedad privada y el mercado para combatir la desigualdad social y política. El rechazo de Postone a la ontologización y trans-historización de las categorías le permite reconceptualizar las categorías marxianas y postular una teoría crítica *del* trabajo como forma socialmente determinada en el capitalismo, que a su vez va creando un modo de dominación abstracta.

A partir de estas premisas, una de las implicaciones de la teoría crítica de Postone es que ni el *trabajo concreto* ni el *valor de uso* pueden considerarse conceptos que mantienen un núcleo emanci-

³ Esta crítica, por extensión, aplica para la obra de Bolívar Echeverría (2010); el título de la más influyente revela la relación inmanente que, para el autor, existe entre el *valor de uso* y la utopía.

patorio. Postone señala que éstos forman parte de las mediaciones históricas que estructuran y reconstituyen la totalidad capitalista como un modo abstracto de dominación. Dicho en otras palabras, para Postone la emancipación social no presupone la emancipación del *trabajo concreto* sino la abolición de la *forma* trabajo como mediación social total de las relaciones sociales capitalistas. La transformación total de las relaciones sociales será la abolición del trabajo y, en consecuencia, del proletariado. Una sociedad en la que la forma social dominante no sería el valor sino la riqueza material, “en un contexto de capacidades productivas tecnológicamente avanzadas” (Postone, 2006: 463).

Consideramos que esta última idea es importante para Postone, pues, en el discurso crítico de los “nuevos movimientos sociales”, si bien el trabajo y la lucha de clases dejan de ser el eje central de la crítica, también se desliza un abierto rechazo a todo lo vinculado con la “modernidad capitalista”. Un anticapitalismo que ha llevado a romantizar la tradición, el retorno a la naturaleza y lo comunitario como expresiones de lo concreto; mientras se rechaza la razón y la teoría como aspectos abstractos característicos del capitalismo. Así pues, consideramos que en la obra de Postone hay una crítica del fetichismo de lo concreto, en tanto una doble crítica. Una crítica que va cortando tanto las presuposiciones más arraigadas del marxismo tradicional como los nuevos postulados del anticapitalismo surgidos a partir de los sesenta.

Bajo estos presupuestos, en este artículo nos proponemos analizar los aportes de Postone a la crítica al fetichismo de lo concreto a través de: 1) la crítica al retorno a la naturaleza y la comunidad en los movimientos sociales; 2) la utopía del trabajo en el marxismo tradicional; y finalmente, 3) la potencia objetiva de emancipación social en la creciente contradicción entre riqueza material y valor.

II. SOBRE EL RETORNO A LA NATURALEZA Y LA COMUNIDAD

Ante la posibilidad del colapso del capitalismo y la tendencia hacia la reafirmación de lo concreto, la comunidad y la naturaleza como alternativas anticapitalistas en América Latina, la revisión de la teoría crítica de Postone nos ayuda a visibilizar los peligros de la ontologización y la trans-historización que subyacen a lo que se supone una alternativa a la sociedad capitalista. Como sostiene Roswitha Scholz (2019: 892), quien comparte con Postone la crítica al fetichismo de lo concreto, “todo el proceso de modernización desde el siglo XIX estuvo acompañado desde su aparición por corrientes críticas con la civilización”, cuya característica era la búsqueda por restablecer la unidad con la naturaleza y el plano sensorial, y por lo tanto el rechazo a la abstracción que se identificaba con la razón ilustrada. Estos contenidos reaparecen durante “los nuevos movimientos sociales”⁴ de los sesenta y setenta, y se mantienen vigentes hasta hoy.

Las políticas reformistas del keynesianismo resultaron en el fracaso del proletariado como el sujeto revolucionario debido a la codificación de todas sus demandas por las instituciones estatales (Holloway, 2004; Bonefeld, 2013). Este fracaso dirigió a la crisis del marxismo ortodoxo, mientras tanto el surgimiento de los “nuevos movimientos sociales” colocaban en el debate por la emancipación aspectos referidos al género, el racismo y la catástrofe ecológica. En otras palabras,

mientras que el marxismo tradicional tendía a afirmar al trabajo proletario y, por ende, a la estructura del trabajo desarrollada históricamente, como una dimensión del desarrollo del capital, los nuevos movimientos sociales expresa-

⁴ Sobre los “nuevos movimientos sociales”, ver Laclau y Mouffe, 1987; Day, 2005.

ron una crítica de esa estructura del trabajo, *aunque a veces de forma subdesarrollada e incipiente* (Postone, 2005).⁵

Lo central es que los “nuevos movimientos sociales” emergen tanto por las contradicciones de una configuración específica del capitalismo como por la propia crisis del marxismo tradicional como canon revolucionario para desafiarla.

Sin embargo, por su carácter subdesarrollado e incipiente, esa crítica a la estructura del trabajo se canalizó hacia la glorificación de lo concreto y lo inmediato. Particularmente entre los movimientos pacifistas, ecologistas y espirituales, quienes ven a la mujer “como un ser de la naturaleza, supuestamente más pacífico y emocional que el hombre” (Scholz, 2019: 891). Comprendemos este movimiento como negación del dominio de la racionalidad patriarcal capitalista, caracterizada por la jerarquía, el cálculo egoísta y la frialdad del individuo moderno. Pero vemos un peligro inminente en el triángulo mujer-naturaleza-vida, pues éste reafirma los fundamentos más recalitrantes que permiten la reproducción del patriarcado.

En la Antigüedad, esta separación entre πάθος (sentimientos, pasión) y Λόγος (razón) servía para justificar a la sociedad jerárquica y al patriarcado. En esta sociedad se consideraba que las mujeres eran dominadas por sus pasiones; mientras el hombre libre, ciudadano de la *polis*, tenía el privilegio del uso de la razón y la autodisciplina. Por lo menos en Platón y Aristoteles, esta separación conceptual era el principio que justificaba por qué la sociedad es como es. Cuando en nombre de los feminismos se privilegia la categoría de sentimiento para romper el patriarcado, lo único que hacemos es reproducir la antigua clasificación jerárquica donde la figura femenina es identificada con la naturaleza y las pasiones, mientras el hombre sigue identificándose con el uso frío de la razón.

Esto no sólo niega el potencial de las mujeres para la producción de teoría crítica tan necesaria hoy. Niega a su vez que lo “masculino” no siempre se identifica con el hombre, es decir,

⁵ Los resaltados son nuestros.

que el género no siempre corresponde al sexo (Segato, 2003). El patriarcado, de acuerdo con Segato (2003: 64), es parte de la gramática de las estructuras de poder. No es una cuestión del *sexo* en términos biológicos sino una cuestión del *género* como construcción social mediada y mediadora de la jerarquía social. Como argumenta Segato (2003: 23), la estructura de género reaparece continuamente, incluso en la convivencia exclusiva tanto de hombres como de mujeres. Un punto que no es abordado comúnmente es la relación entre la reconfiguración de la *estructura de género/poder* y la crisis de la reproducción del capital. Esto debido a que en varias ocasiones el capitalismo se entiende como un momento específico de la dominación patriarcal sobre la naturaleza,⁶ como sugiere por ejemplo el texto de Bookchin (1999).

Este “retorno a la naturaleza”, al que se refiere Scholz (2019), también se manifiesta en las luchas por lo común⁷ y la defensa de lo comunitario, de la comunidad concreta y del territorio. Movimientos y luchas que se vuelven cada vez más frecuentes cuanto más se incrementa la violencia, voracidad y depredación capitalistas, aunado a los riesgos que supone el cambio climático. Consideramos que estas luchas son importantes porque frenan la dinámica destructora del capital. Son experimentaciones sociales contradictorias que plantean más preguntas que respuestas. De manera que el problema no está en el intento de creación de alternativas, el problema surge a partir de la mistificación y ontologización de di-

⁶ La obra de Roswitha Scholz sobre *la escisión del valor* es especialmente pertinente en este sentido. “Ahora que la vieja cuestión de las clases comienza a perder importancia y se confirma como un problema inmanente al patriarcado de la forma valor, el patriarcado como tal, y con ello, el valor como tal, pueden situarse en el centro de la crítica” (Scholz, 2019: 896).

⁷ Sobre una crítica a categoría de lo común (*commons*), ver Edith Gonzalez, *The Construction of a Conceptual Prison*, 2019 y Panagiotis Doulos, *Common Paradoxes*, ambos en Barbagallo, Camille, Nicholas Beuret, and David Harvie. *Commoning with George Caffentzis and Silvia Federici*. University of Chicago Press, 2019.

chas resistencias y los conceptos utilizados para su análisis.⁸ El eje de nuestro argumento en este punto es que observamos una tendencia hacia el fetichismo de lo concreto, de la praxis inmediata, que tiene consecuencias particulares.

La falta de autorreflexión es un terreno fértil para clasificaciones del tipo binario y, como consecuencia, para la fetichización de lo concreto y lo inmediato como opuesto a la abstracción y la teoría. Este lenguaje no puede abolir la racionalidad del “Nosotros” y “Ellos” que nos enfrenta a un falso dilema entre lo que está dentro del capitalismo y lo que está fuera (las alternativas al capitalismo). El fetichismo de lo concreto otorga una primacía a la *praxis*, que deviene intolerante hacia lo que no le es idéntico, creando de este modo una cohesión autoritaria que se sobrepone a la autodeterminación del individuo dentro de estas supuestas alternativas al capital.⁹ Estos signos, para Scholtz (2010), siguiendo una lógica adorniana, no solamente evidencian la falsa inmediatez en la que caen las resistencias anticapitalistas (críticas de las civilizaciones), sino que revelan la peligrosa impronta de una tendencia que histórica y dialécticamente ha dirigido al fascismo.¹⁰ En este punto, se revela una coincidencia entre Scholtz (2010) y Postone (2001).

Para Postone, la contradicción entre lo abstracto y lo concreto corresponde a un movimiento históricamente determinado, vinculado al modo de producción capitalista. En esta contradicción entre lo abstracto y lo concreto –señala– no hay un polo enajenante y otro emancipatorio, sino que ambos son formas estructuradas y estructurantes de la totalidad capitalista. De manera que, cuan-

⁸ Ver, por ejemplo, Zibechi, 2020 y Esteva, 2016.

⁹ No es casualidad que Marcuse defendiera la autonomía del individuo frente al todo social, lo que valía también como crítica al “colectivismo” defendido por el marxismo ortodoxo. De acuerdo con Marcuse (1982: 76-77), la colectividad que se impone al individuo, deviene una cohesión totalitaria.

¹⁰ Scholtz sigue el argumento de Adorno, en su texto “Notas marginales sobre teoría y praxis” (2003), en el que debate con las luchas estudiantiles de su época.

do lo concreto aparece como una esfera emancipatoria toma la forma de una hipóstasis transhistórica y ontológica. Para Postone (2019), la hipostatización de lo concreto sólo puede explicarse a través de la categoría del *fetiché*, en tanto remite a formas de pensamiento basadas “en percepciones y conocimientos prisioneros de formas fenoménicas de las relaciones sociales” –las cuales pueden alcanzar formas particularmente nocivas del fetiché o derivar en anticapitalismos truncados, como ocurrió con el antisemitismo.¹¹

El regreso a la naturaleza, la patria y la comunidad en tanto utopía concreta,¹² han sido las respuestas de un pensamiento neorromántico contra el pensamiento abstracto burgués, la ilustración y el capital. Lo que nos permite pensar que, cuando el pensamiento crítico ve en lo concreto una dimensión emancipatoria, cualquiera que sea su forma, no escapa del pensamiento fetichista que estructura las relaciones capitalistas. Scholtz y Postone parecen estar de acuerdo en que la dialéctica entre lo abstracto y lo concreto es una dinámica constituyente de las relaciones capitalistas. Pero, ¿por qué Postone no hizo un vínculo directo entre su reinterpretación de la teoría marxiana con los “nuevos movimientos sociales” a los que se refiere constantemente en su obra *Tiempo, trabajo y dominación social*? En lo que sigue trataremos de comprender qué tenía en mente con su reinterpretación de la teoría marxiana y qué otros elementos nos ofrece para la comprensión de los movimientos sociales de su época y también de los actuales.

¹¹ Postone (2019) argumenta que: “en lugar de atacar el capitalismo en sí mismo, el antisemitismo moderno sólo ataca la supuesta personificación de éste”. El judío, por un lado, aparece como la personificación de la esfera de la dominación abstracta, del dinero; mientras la comunidad o el pueblo (*volk*), por el otro lado, se presenta como la esfera concreta.

¹² Sobre las utopías concretas, ver Dinerstein, 2018.

III. LA MALDICIÓN DE ADÁN¹³

¿Qué es lo que vincula a los “nuevos movimientos sociales” de los setenta con lo que Postone llama el marxismo tradicional? Sugerimos que la respuesta a esta pregunta está implícita en *Tiempo, trabajo y dominación social* y, siguiendo el eje argumentativo del autor, que la respuesta se relaciona con la crítica incipiente y subdesarrollada de ambos movimientos. Sin embargo, en dicho texto, la problemática que supone el fetichismo de lo concreto es abordada a través de la crítica *del* trabajo como una forma socialmente determinada en el capitalismo. Para Postone, entonces, el eje central de la crítica marxiana es el doble carácter del trabajo en capitalismo, lo que implica que la contradicción entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto es una dialéctica estructurante del dominio capitalista.

La reinterpretación de Postone se basa en una lectura de *El Capital* y de los textos del “Marx maduro” para señalar que en éstos había un giro en su pensamiento. Postone observa que, a diferencia de los *Escritos filosóficos de 1844*, en los textos maduros de Marx hay una renuncia a las categorías que podían ser interpretadas ontológica y trans-históricamente. Así pues, Postone inicia con el análisis de la mercancía para señalar que en su carácter dual se encuentra la base de la dinámica histórica que es intrínseca al capitalismo y, por lo tanto, el núcleo fundamental de la crítica de la Economía Política (Postone, 2006: 345). Tanto la mercancía como el trabajo contienen la contradicción existente entre riqueza material y valor que está en el núcleo de las relaciones capitalistas. De acuerdo con su reinterpretación, el proyecto de la teoría crítica de Marx no es la liberación del trabajo, sino la crítica *del* trabajo como una mediación total de las relaciones sociales que va

¹³ El pecado original se vincula tanto con la maldición de la muerte como con la maldición del trabajo: “la tercera maldición cae sobre el hombre. Le afirma que con sudor comerá su pan y le repite la maldición de la muerte” (Hinkelammert, 2003: 81).

constituyendo un modo de dominación abstracta, desconocido en otras formaciones sociales.

¿Por qué sigue siendo pertinente esta crítica? Porque para Postone la sociedad post-capitalista “no expresa una utopía del trabajo” (Postone, 2006: 465). Postone emprende una reinterpretación de la crítica marxiana en términos lógico-abstractos para mostrar que hasta ahora el marxismo tradicional se ha encargado de elaborar una crítica del capitalismo *desde el punto de vista del trabajo*, es decir, fundada en una interpretación transhistórica del trabajo; y no una crítica *del* trabajo como aquello que estructura a la sociedad capitalista y le otorga un carácter específico (Postone, 2006: 46). Lo que, siguiendo el argumento que hemos desarrollado hasta aquí, presupone que el marxismo tradicional no escapa del pensamiento fetichista, puesto que no pudo comprender la dinámica dialéctica específica del capitalismo. Más aún, el Sujeto para Postone tampoco es el proletariado.

De acuerdo con Postone (2006: 420), tanto el proletariado como la división de clases son producto del modo capitalista de producción. En el momento en que la mercancía se vuelve el medio universal del intercambio social, el trabajo se vuelve una forma estructurante de las relaciones sociales en tanto constituye objetividad, al tiempo que constituye las propias subjetividades sociales (Postone, 2006: 352). La especificidad del capitalismo es que el individuo cree que actúa en términos de sus propios intereses sin saber que está actuando objetivamente. En ese sentido, las exigencias de los trabajadores, en tanto “sujetos” de derecho luchando por sus propios intereses,¹⁴ corresponden a “valores y tipos estructurados de acción social” que reproducen la objetividad (Postone, 2006: 356; y también 411-412). Dicho sucintamente, para Postone lo que define al trabajo asalariado es que “aunque los trabajadores asalariados sean propietarios de mercancías y, por lo tanto, ‘sujetos’ en el ámbito de

¹⁴ Relacionados con la búsqueda de la libertad, la igualdad y la propiedad en los mismos términos de la sociedad civil burguesa. Ver Marx, 2010.

la circulación, según Marx, son también ‘objetos’, valores de uso, elementos del proceso de producción, en el ámbito capitalista de producción” (Postone, 2006: 359; también 416).

El verdadero Sujeto para Postone es el capital. El capital no es un objeto sino un sujeto-en-metamorfosis. La mercancía, el valor o el dinero son momentos de dicho Sujeto. Como vemos, lo que constituye el modo de existencia del capital como Sujeto es el trabajo en tanto mediación total de las relaciones capitalistas. Es decir que para Postone tanto la lucha de clases del marxismo tradicional como los “nuevos movimientos sociales” de los setenta son epifenómenos de las contradicciones inherentes del capital, y no lo contrario. Todos los antagonismos surgidos en la sociedad capitalista le insuflan vida al *sujeto automático* (Postone, 2006: 413-414 y 454-455). En lugar de entenderse como “un desarrollo que señal[a] más allá de la sociedad capitalista”, las diversas luchas han contribuido a constituir un tipo de universalidad ligada a la forma valor de la mediación (Postone, 2006: 471). Por eso considera que hablar de antagonismo implica lógicamente hablar sobre la personificación de las categorías capitalistas. Es decir, una perspectiva que pierde de vista la crítica a las mediaciones sociales que transforman y constituyen el modo abstracto de la dominación capitalista.

Para Postone, tanto “el Sujeto de Marx como el de Hegel [...] es abstracto y no puede ser identificado con ningún actor social” (Postone, 2006: 129). Por lo tanto, lo que hace Marx es historizar el *Espíritu* hegeliano como un conjunto de relaciones objetivadas en el capitalismo. El capital en tanto Sujeto se transforma y se constituye a sí mismo como una objetividad cuya “sustancia” es el trabajo abstracto humano (Postone, 2006: 128). De lo anterior se sigue que personificar las formas que adquiere el Sujeto presupone al *fetiché*, tal como ocurrió en el marxismo tradicional con la personificación del *trabajo* en la figura de la clase obrera. Es decir que tanto el propietario de la fuerza de trabajo como la clase obrera son producto y presupuesto de las relaciones capitalistas. Por ello para Postone la crítica al marxismo tradicional implica

la crítica a la lucha de clases y al antagonismo como conceptos parciales e inadecuados para describir la propia dinámica histórica del capital, lo que le hace abandonar de manera definitiva el antagonismo entre capital y trabajo.¹⁵ El capital, según Postone:

no es la forma mistificada de capacidades que “en realidad” serían las capacidades de los trabajadores, más bien es la forma de existencia real de las “capacidades de la especie”, y ya no sólo de los trabajadores, que están constituidas históricamente de manera alienada como capacidades sociales generales (Postone, 2006: 448).

En su intento de no ontologizar las categorías marxianas, y verlas como socialmente determinadas, Postone analiza la dinámica capitalista en términos lógico-abstractos, esto es, de un entramado dinámico de mediaciones sociales en las que el individuo pierde cualquier hipóstasis real y se convierte en un engranaje inconsciente de la totalidad. El individuo es una máscara concreta de las categorías abstractas del capital y nada más. El sujeto no es el individuo sino el capital. Sin embargo, Postone va a señalar que el capital como Sujeto –por su propia dinámica– es en sí contradictorio.

La contradicción entre lo abstracto y lo concreto es la expresión social e históricamente determinada de la dinámica capitalista como un Todo, desde la forma de la riqueza, el trabajo, el valor, el tiempo, hasta el capital. En la medida en que la contradicción entre trabajo abstracto y trabajo concreto se vuelve central para la reproducción social en el capitalismo, se despliega una dinámica dialéctica de transformación y reconfiguración de las relaciones sociales en su totalidad. Postone argumenta que el marxismo tradicional no puede ver esta dinámica dialéctica constitutiva, o bien, termina fetichizando la esfera de lo concreto. Es decir, que el marxismo tradicional no puede comprender que “tanto las di-

¹⁵ En ese sentido, Bonefeld (2004) sostiene que estos supuestos reafirman la teoría de Postone como una teoría del capital.

menciones sociales abstractas como las concretas del trabajo en la sociedad capitalista son dimensiones del capital, según Marx: ninguna de ellas, en su forma actual, representa el futuro” (Postone, 2006: 459). Lo anterior es una crítica a la supuesta neutralidad de las fuerzas de producción, esto es, que tanto las relaciones de producción como las fuerzas de producción son constitutivas de la dinámica capitalista. De lo anterior se sigue que todas las categorías centrales en *El Capital* de Marx tienen un doble carácter, las cuales a pesar de su antítesis interna (su no-identidad) se convierten en formas estructurantes del capital como Sujeto totalizador.

A pesar de lo anterior, si bien la no-identidad entre las dos esferas —de lo abstracto y lo concreto— es constituyente de la dinámica dialéctica inmanente capitalista, al mismo tiempo “apunta implícitamente a la posibilidad de una organización diferente del trabajo social” (Postone, 2006: 374 y 436). Para Postone, la emancipación social se refiere a la abolición del trabajo como mediación total de las relaciones sociales y no a la realización de un mundo del trabajo en tanto consecuencia política que deriva de la crítica al modo de distribución y/o la explotación actuales. Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones que posibilitarían la abolición del trabajo como mediación total de las relaciones sociales y la abolición del valor como medida de la riqueza?

IV. DENTRO DEL ABISMO

De acuerdo con Postone, en la teoría marxiana se describe una “lógica de la creciente contradicción entre ‘riqueza real’ y valor, que apunta hacia la posibilidad de que la primera sustituya al segundo como forma determinante de la riqueza social”¹⁶ (Postone, 2006:

¹⁶ También para una crítica al Sujeto Automático en Postone, ver *Reflexiones sobre las nuevas lecturas de Marx. La Teoría Crítica como un conocimiento no-identitario*, de García Vela (2020).

71). A pesar de que la ciencia y la tecnología modernas son la expresión materializada de un modo abstracto de dominación, para Postone (2006: 446) cuanto más se incrementa su desarrollo tanto más se incrementa el abismo entre las capacidades productivas y la base del valor. “El valor deviene cada vez menos adecuado como medida de la ‘riqueza real’ producida” (Postone, 2006: 70-71). En otras palabras, el potencial para superar el capitalismo anida en la propia contradicción de la dinámica dialéctica que perpetua al sujeto automático, veta argumentativa que ya estaba en la obra de Herbert Marcuse. Postone reconocía en este último el “énfasis en la superación del trabajo alienado como condición para la emancipación humana”, aunque “se ha atribuido a sus posiciones un mayor grado de romanticismo del que le corresponde” (Postone, 2006: 485). Pero, a diferencia de Marcuse, Postone lleva esta crítica *del* trabajo hasta sus últimas consecuencias, al abandonar la vereda que condujo al primero a la ontologización del impulso libidinal freudiano y, por extensión, a la ontologización de la naturaleza humana.

Un breve repaso sobre algunas ideas de Marcuse es importante para comprender a qué se refiere Postone con la posibilidad implícita de “una organización diferente del trabajo social” contenida en la propia dialéctica de la transformación y reconstitución capitalista. Ya en su *Social Implications of Technology (Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna)*, texto escrito en 1941, Marcuse argumentaba que:

Las técnicas obstaculizan el desarrollo individual sólo en la medida en que están vinculadas a un aparato social que perpetua la escasez, y este mismo aparato ha liberado fuerzas que pueden romper la forma histórica especial en la que se utilizan las técnicas. Por esta razón, todos los programas de carácter anti-tecnológico, toda la propaganda a favor de una revolución anti-industrial sirve únicamente a quienes consideran las necesidades humanas como un subproducto de la utilización de la técnica. Los enemigos de la técnica unen fácilmente sus fuerzas con una tecnocracia terrorista.

La filosofía de la vida simple, la lucha contra las grandes ciudades y su cultura sirve con frecuencia para enseñar a los hombres a desconfiar de los instrumentos potenciales que podrían liberarlos. Hemos señalado la posible democratización de funciones que pueden promover las técnicas y que pueden facilitar el desarrollo humano completo en todas las ramas del trabajo y la administración. Además, la mecanización y la estandarización pueden algún día ayudar a cambiar el centro de gravedad de las necesidades de la producción material al escenario de la libre realización humana [...]. El proceso tecnológico ha reducido la variedad de cualidades individuales a esta base natural de individualización, pero esta misma base puede convertirse en la base de una nueva forma de desarrollo humano (Marcuse, 1982: 77).¹⁷

Para Marcuse, la emancipación social no implicaba la eliminación del individuo sino la plena realización de sus verdaderas potencias, las cuales se encuentran alienadas por el trabajo y la racionalidad tecnológica que predomina en la sociedad capitalista. Nuevamente, pero ahora en *Eros y civilización*, Marcuse (1983) se refiere al trabajo como expresión del reino de la necesidad, en contraposición al juego y la libre actividad, como características del reino de la libertad. En este libro –que sigue la idea del ensayo citado sobre la tecnología– agrega que la realización de la libertad es posible en una sociedad caracterizada por el tiempo libre y el juego, y no por el reino de la necesidad que impone el trabajo necesario y la lucha por la existencia. De ahí que identifique al *Eros* con el impulso que dirige hacia la emancipación social, mientras *Tánatos* es identificado con el dominio, con el impulso de autodestrucción (Marcuse, 1983: 203-204). En esta dialéctica entre libertad y necesidad podemos observar la idea de que la emancipación social es posible sólo cuando el trabajo deja de ser la mediación social de las relaciones sociales, y en ese sentido, la creatividad humana y

¹⁷ La traducción y resaltados son nuestros.

el juego se vuelven el centro de la vida social. Es importante también señalar que una consecuencia del pensamiento marcusiano es que el trabajo concreto, como expresión del trabajo necesario, no es un polo emancipatorio sino una condición enajenante del ser humano. Es decir que, la sola reducción al mínimo posible del trabajo concreto permite el despliegue de la verdadera potencia humana como libre actividad.

Ahora bien, hasta ahora hemos argumentado que la contradicción entre lo abstracto y lo concreto es la dialéctica dinámica constitutiva de las relaciones capitalistas y a su vez donde Postone considera que radica la posibilidad de abolir el valor como aquello que perpetua el presente. Así pues, señala que el aumento en la fuerza productiva del trabajo –por la composición orgánica del capital, como le llamaba Marx– apunta hacia la superación histórica del valor. Es decir que mientras el valor esté “ligado al gasto inmediato de tiempo de trabajo humano, se convierte en una base cada vez más estrecha para los enormes incrementos de productividad que produce” (Postone, 2006: 459). Postone reconoce una tensión entre la dimensión estructurante del tejido social, en la que radica la apertura de una posibilidad que permitiría la superación del trabajo como mediación total de las relaciones sociales. Dicho sucintamente, la posibilidad de superar el trabajo enajenado existe como *potencia objetiva* en la reinterpretación de Postone a la teoría marxiana.

Esta potencia objetiva surge del mismo proceso tecnológico que ha llevado a la drástica reducción del tiempo en sus dos dimensiones para la producción de riqueza material, esto es, reduce no sólo el tiempo de trabajo necesario para la reproducción del proletariado sino también el tiempo de trabajo excedente que se apropia el capital. Analizado desde el punto de vista de la valorización del valor, el tiempo extra permanece como tiempo de trabajo; pero juzgado desde el punto de vista del potencial es “tiempo superfluo”. Postone (2006: 479) argumenta que el “tiempo superfluo” es una categoría crítica inmanente, surgida de la contradicción anteriormente descrita. “Superfluo” es contrario a lo “necesario”, lo históricamente generado de la contradicción básica del capitalismo, lo

que permite “la evaluación de la forma anterior y la imaginación de una nueva” (Postone, 2006: 479).

Quizá como respuesta tanto al marxismo tradicional como a aquellos que veían en los “nuevos movimientos sociales” el surgimiento de un nuevo sujeto revolucionario,¹⁸ Postone se apresura a señalar que la superación del capital –a partir de la categoría del “tiempo superfluo”– no sucede de manera automática. La creciente contradicción de la dinámica dialéctica no presupone el colapso ni tampoco la “necesaria aparición de modalidades de conciencias antagonistas o críticas que señalasen más allá de la formación social existente” (Postone, 2006: 472). Antes bien, esta dinámica intensifica los antagonismos en la sociedad capitalista. De manera que, cuando los pensadores de la “nueva izquierda” identifican en los “nuevos movimientos sociales” una potencia subjetiva que puede democratizar la totalidad social, sus análisis se enfocan al epifenómeno y no a la “sustancia” –socialmente determinada– de la estructura capitalista. Dicho de otro modo, este tipo de análisis fetichiza lo concreto, la praxis como acto subjetivo autónomo capaz de dar la espalda a la objetividad que le constituye. No es casualidad que la “nueva izquierda” esté tan preocupada por descubrir al nuevo sujeto de la lucha. Ya sean las clases subalternas o la multitud, estos parecen ser los nuevos sujetos que tratan de llenar el vacío que dejó el proletariado.

No obstante, para Postone estos antagonismos personifican las contradicciones inherentes de la sociedad capitalista, y no van más allá de ella. Las más de las veces se mueven entre los siguientes polos: o suelen expresarse como crítica del trabajo alienado y la alienación de las personas en relación a la naturaleza, pero rechazan la tecnología y demandan el retorno a una sociedad pre-capitalista; o bien, surgen de una crítica a la distribución injusta y desigual del poder social y la riqueza que se produce en el capita-

¹⁸ Por ejemplo, Laclau y Mouffe, 1987; y, más recientemente, Hardt y Negri, 2002, 2004 y 2009.

lismo, pero aceptan la continuación de las condiciones existentes determinadas por el capital (Postone, 2006: 466). A diferencia de lo anterior, la negación determinada del orden existente, siguiendo a Postone, implica “la creación de nuevas estructuras que han surgido como posibilidades históricas, pero que requieren, como condición para su existencia real y efectiva, de la abolición de los cimientos básicos del orden capitalista” (Postone, 2006: 462). La abolición del valor se origina cuando las personas ya no están dominadas ni subsumidas por sus propias capacidades productivas, esto es, cuando estas propiedades dejan de ser atributos del sujeto automático. *¡Hic Rhodus, hic salta!*

V. A MODO DE CONCLUSIÓN. UN CALLEJÓN SIN SALIDA

Como hemos visto hasta ahora, Postone nos ofrece herramientas para entender el entramado abstracto de poder que se va constituyendo a través del trabajo en tanto la mediación social de la totalidad capitalista. Una totalidad objetiva que los individuos no controlan, pues en tanto *sujeto automático* dicha totalidad produce y reproduce subjetividades atrapadas en los hilos invisibles del poder. De este modo, el individuo queda totalmente atrapado en la objetividad capitalista mientras la *praxis* deviene fútil. La idea de que el capital es el Sujeto principal en Postone, le llevó a abandonar el principal axioma del marxismo, a saber, que *la lucha de clases es el motor de la historia*. En este sentido, la tendencia de Postone a analizar el devenir social en términos lógico-abstractos convierte a los individuos en una pura abstracción y, como consecuencia, al antagonismo en un epifenómeno de la dinámica del *sujeto automático*.

Es precisamente este punto el que ha causado tanto controversia, sobre todo entre quienes consideran la crítica de la Economía Política de Marx como una teoría radical que demuestra y argumenta *ad hominem* y que, como consecuencia, desemboca “en

el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1968: s/p). La crítica marxiana *ad hominem* quiere demostrar de qué manera en la religión hay una inversión entre sujeto y objeto como un proceso de mistificación de las relaciones sociales. En *El Capital*, Marx critica que en la sociedad capitalista la economía política sustituye a la religión como una dinámica que fetichiza las relaciones sociales. Por ello mismo, Werner Bonefeld (2004: 107) argumenta que la reinterpretación de Postone es un intento mal logrado de descifrar el fetichismo de la mercancía sobre una base humana, en tanto restablece la separación entre la génesis de las formas sociales y su existencia constitutiva. Mientras para John Holloway (2011: 242), la teoría del capital que se despliega en la obra de Postone se basa en “una dialéctica como una interacción, más que como una dialéctica negativa u antagónica de inadecuación” y cuya consecuencia política es el divorcio con la lucha actual.

No es difícil comprender por qué llegamos a esta conclusión. El capital en tanto una objetividad ciega se nos aparece como una categoría cuasi-teológica, un cuerpo divino que incluye a todos los individuos pero no pertenece a ellos. Como consecuencia, el capital en Postone se hipostasia hegelianamente en la forma de un espíritu cuya *mano invisible* transforma y reconstituye la totalidad social. Una figura de este tipo nunca está en crisis. Aunque desde una perspectiva diferente a las ya citadas, en esto también coinciden otras vertientes críticas de la reinterpretación de Postone a la teoría marxiana. Particularmente, Roswitha Scholz (2010: s/p), para quien “las tesis de Postone son insuficientes porque [...] carecen por completo de reflexiones sobre el límite interno histórico de la apreciación del capital y la teoría de la crisis en general”.¹⁹ Además, para Scholz (2010), la teoría crítica de Postone parece débil cuando se trata de incluir otras formas de dominio como el

¹⁹ La traducción de las citas correspondientes a este texto es nuestra.

patriarcado. Algo que la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt por lo menos intentó, a pesar de su “comprensión tradicional de la crítica a la Economía política”.²⁰

Por otro lado, a Scholz (2010: s/p) le resulta “extraño que Postone apenas hable de los posibles aspectos negativos de estos [nuevos] movimientos [sociales] (falsa inmediatez, fetichismo concreto, etc.) o de los peligros ideológicos asociados a ellos”.²¹ No obstante, en este punto tenemos que matizar dicha apreciación. Consideramos que, en su afán por elaborar una teoría crítica *del* trabajo que le permitiera romper con los presupuestos básicos del marxismo tradicional, Postone sí está señalando los peligros del fetichismo de lo concreto y la falsa inmediatez asociados a los “nuevos movimientos sociales”, aunque de manera indirecta. En *Tiempo, trabajo y dominación social* hay un subtexto sobre el fetichismo de lo concreto que en el marxismo tradicional se vincula con la crítica *desde el punto de vista* del trabajo y que en los “nuevos movimientos sociales” se expresa como el rechazo a la modernidad, lo abstracto, el retorno a la naturaleza, a la tradición y a la comunidad.

El retorno a la comunidad en los discursos de la izquierda como la encarnación de la lucha concreta revela los peligros que señalan tanto Scholtz como Postone. La idea de comunidad está conectada con el territorio, las fronteras, y una identidad colectiva definida a través de ser-otro, lo no-idéntico. Además, la comunidad construye una identidad definida a través de lo que es no-idéntico a ella y, de acuerdo con la experiencia histórica, va forjando una cohesión autoritaria que reproduce aquello que rechaza. Así pues, la supuesta contradicción entre lo concreto y lo abstracto es un dilema falso cuando aparecen como dos polos separados. Ambos términos están mediados dialécticamente y constituyen de manera concreta y abstracta el principio del dominio capitalista.

²⁰ Ver Horkheimer y Adorno, 2009.

²¹ Cursivas añadidas.

Lo curioso en Hegel (2009: 879) es que ni la identidad ni la no-identidad es lo verdadero, lo que es importante es su propio movimiento antitético como un *Todo*. Y en ese sentido, podemos decir que ni Postone ni Adorno ni Scholz consideran lo no-idéntico (muchas veces vinculado a lo concreto) como algo emancipatorio en sí. En otras palabras, la dialéctica entre la identidad y la no-identidad, lo abstracto y lo concreto, es el mecanismo constituyente de la barbarie capitalista. No hay un antagonismo entre lo concreto y lo abstracto, sino que es una cuestión sobre el modo en que las esferas abstractas del poder se expresan de manera concreta a los individuos. El acceso a un trabajo digno o la liberación del trabajo concreto; el regreso a un capitalismo productivo (con sustento material) como alternativa al capitalismo financiero (abstracto); son todos ellos expresiones del fetichismo de lo concreto. Postone nos permite pensar eso, aunque muchas veces su pensamiento nos parece un callejón sin salida.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Teodor (2003). “Notas marginales sobre teoría y praxis”. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonefeld, Werner (2004). “On Postone’s courageous but unsuccessful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy”. *Historical Materialism*, 12(3), 103-124.
- Bonefeld, Werner (2013). *La razón corrosiva: una crítica al estado y al capital*. Buenos Aires: Herramienta Ed.
- Bookchin, Murray (1999). *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. España: Mossa y Jara.
- Day, R. J. (2005). *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London: Pluto Press.
- Dinerstein, Ana Cecilia (2018). “El Trabajo en transición, crisis, subjetividad, reproducción social ampliada y la Sociología del trabajo”. *Revista Sociología del Trabajo*, 91, 27-43.

- Doulos, Panagiotis (2019). "Common Paradoxes". En Barbagallo, C.; Beuret, N. y Harvie, D., *Commoning with George Caffentzis and Silvia Federici* (pp. 242-246). UK/USA: Pluto Press.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.
- Esteva, G. (2016). "Para sentipensar la comunalidad". *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, 23, 173-186.
- García Vela, Alfonso (2020). "Reflexiones sobre las nuevas lecturas de Marx. La Teoría Crítica como un conocimiento no-identitario". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11-12, 311-330.
- González, Edith (2019). "The Construction of a Conceptual Prison". En Barbagallo, C.; Beuret, N. y Harvie, D., *Commoning with George Caffentzis and Silvia Federici* (pp. 247-251), UK/USA: Pluto Press.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Argentina: Editorial Paidós.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Editorial Debate.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2009). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Ediciones Akal.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (2009). *Fenomenología del Espíritu*. España: Pre-textos.
- Hinkelammert, Franz Josef (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Holloway, John (2004). *Keynesianismo: una peligrosa ilusión: un aporte al debate de la teoría del cambio social*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.
- Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Argentina/México: Herramienta Ediciones/Sísifo ediciones/Bajo Tierra Ediciones/ICSyH-BUAP.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

- Marcuse, Herbert (1982). "Some social implications of modern technology". En *The Essential Frankfurt School Reader*, editado por Andrew Arato, Eike Gebhardt (pp. 138-162). New York: Continuum.
- Marcuse, Herbert (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marx, Karl (1968). "Introducción". En *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Editorial Claridad. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm> [Consultado: 05/09/2020].
- Marx, Karl (2010). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I, Vol. I*. México: Siglo XXI Editores.
- Postone, Moishe (2005). "Critical Theory of Capitalism Today. Interview with Moishe Postone by Salih Selcuk". *Krisis*. <https://www.krisis.org/2005/critical-theory-of-capitalism-today/>
- Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons.
- Postone, Moishe (2019). "La lógica del antisemitismo". *Krisis*. <https://www.krisis.org/2019/la-lgica-del-antisemitismo/> [Consultado: 05/09/2020].
- Scholz, Roswitha (2010). "Forma social e totalidade concreta. Na urgência de um realismo", traducido al portugués por Boaventura Antunes y Virgínia Saavedra. En http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm [Consultado: 05/09/2020].
- Scholz, Roswitha (2018). "El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género". *Sociología Histórica*, 866-905.
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Zibechi, R. (2020). "El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo". *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, 1(2), 19-38.

LA COMPLEJIDAD DE MEDELLÍN EN EL HORIZONTE DE LA MODERNIDAD (1930-1950): TENSIONES, IMAGINARIOS Y CONFLICTOS. UNA LECTURA DE CIUDAD EN EL DISCURSO DE JUAN JOSÉ HOYOS NARANJO¹

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

Luz Dory González Rodríguez²

Recibido: 09 de junio de 2020

Aceptado: 02 de diciembre de 2020

RESUMEN

Se considera abordar el análisis de la crónica *La última muerte de Guayaquil* (1984)³ del periodista, investigador y escritor Juan José Hoyos

¹ Este artículo hace parte de las reflexiones que se desarrollan en torno a la tesis doctoral: *La complejidad de la ciudad de Medellín, expresada en la narrativa de Juan José Hoyos Naranjo*, en el marco del doctorado en Pensamiento Complejo con la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. Una versión preliminar de este artículo se publicó en la Revista *Rizoma Crítico*, aún sin ISSN.

² Doctoranda en Pensamiento Complejo. Magíster en Educación de la Universidad de Manizales. Licenciada en Educación Español y Literatura de la Universidad de Antioquia. Profesora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid.

³ *La última muerte de Guayaquil* servirá como eje conductor en el texto para identificar los núcleos de representación que hace Juan José Hoyos Naranjo en la narrativa de Medellín como ciudad anfitriona durante el éxodo campesino entre los años 1930–1950.

Naranjo,⁴ para relevar la propuesta de corte temporal y hacer una lectura crítica de ella desde la óptica del *pensamiento complejo*, prestando atención al recorrido trazado por el autor del que se ocupa este estudio y las resonancias de ese camino en un contexto histórico. Dicho análisis se desarrollará en torno a tres ejes: primero, la representación de la ciudad de Medellín como espacio urbano central, en el marco del proceso de éxodo campesino que atravesó Colombia y el Departamento de Antioquia entre 1930 y 1950. Segundo, la manera como ha sido abordado este género en los estudios literarios y periodísticos latinoamericanos que posibilita identificar, en el discurso de Hoyos, procedimientos formales del momento transicional de principios de siglo XX (léase 1930). Por último, las consideraciones que desvendan el establecimiento literario epocal – Juan José Hoyos visto como escritor de periodismo narrativo cuyo trabajo focaliza en la investigación de la ciudad de Medellín de finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX– y la ubicación del proyecto intelectual y escritural de Hoyos en el periodismo colombiano del siglo XXI.

Palabras clave: Crónica, pensamiento complejo, ciudad, imaginarios urbanos, Latinoamérica, modernidad, éxodo rural.

ABSTRACT

It is considered to address the analysis of the chronicle *The Last Death of Guayaquil* (1984) of the journalist, researcher and writer Juan José Hoyos Naranjo, to relieve the proposal of temporal cut and make a critical reading of it from the perspective of complex thought, paying attention

⁴ Juan José Hoyos Naranjo (1953) es un periodista y escritor egresado de la Universidad de Antioquia. Empezó sus estudios en 1976, después trabajó en el periodismo cerca de diez años. Fue corresponsal y enviado especial del periódico *El Tiempo* de la ciudad de Bogotá. Fue director y editor de la Revista Universidad de Antioquia. En 1987 participó como escritor invitado en el International Writing Program de la Universidad de Iowa (Estados Unidos). Desde 1985, y por más de veinticinco años, fue profesor de periodismo en la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia; estuvo al frente de la dirección de la revista de periodismo *Folios* editada por la Especialización en Periodismo Investigativo de la Universidad de Antioquia.

to the route traced by the author with whom this study deals and the resonances of that path in a historical context. Said analysis will be developed around three axes: first, the representation of the city of Medellín as a central urban space, within the framework of the peasant exodus process that Colombia and the Department of Antioquia went through between 1930 and 1950. Second, the way in which This genre has been approached in Latin American literary and journalistic studies, which makes it possible to identify, in Hoyos's speech, formal procedures of the transitional moment of the early twentieth century (read 1930). Finally, the considerations that unveil the epochal literary establishment –Juan José Hoyos seen as a writer of narrative journalism whose work focuses on the investigation of the city of Medellín from the late nineteenth century to the mid-twentieth century– and the location of the intellectual project and Hoyos's *Scripture in XXI Century Colombian Journalism*.

Keywords: Chronicle, complex thought, city, urban imaginaries, Latin America, modernity, rural exodus.

INTRODUCCIÓN

El trabajo aquí propuesto se inscribe en el marco de las indagaciones sobre periodismo narrativo y pensamiento complejo; y a partir de éstos, la representación de la ciudad de Medellín en las crónicas escritas por Juan José Hoyos Naranjo sobre esta ciudad. Se explica el tratamiento de su narrativa producida a finales de siglo XX e inicios del siglo XXI, una narrativa que particulariza aspectos culturales de la comunidad antioqueña y lleva consigo la imagen de la ciudad y el campo; que desmitifica con su lenguaje los trazos de la modernidad⁵

⁵ Entendida ésta como una serie de aspectos y, si se quiere, de rasgos que suponen algún grado de ruptura dada la aparición de un nuevo clima intelectual; así mismo, hitos históricos tales como: la aparición de la imprenta, el descubrimiento de América, el robustecimiento de la burguesía, la disyuntiva entre razón y fe, el progresivo distanciamiento

en la ciudad, sus tensiones, sus imaginarios y los conflictos producto de las marcadas fluctuaciones urbanas. Este artículo ofrece una visión panorámica de la consolidación de Medellín en el tránsito del siglo XIX al XX; en ese sentido, Hoyos hace, por una parte, un recorrido del surgimiento de esta ciudad producto del éxodo campesino de la subregión. Por otro lado, esboza los conflictos sociopolíticos, producto de su consolidación como ciudad metrópoli latinoamericana entre los años 1930 a 1950, tema que se desarrolla ampliamente en la crónica *La última muerte de Guayaquil*, una narración desarrollada en un estilo llano —con recursos típicos del contar popular, voces testimoniales, tipicidad, enumeraciones y relevamiento de sus gentes en sus oficios y ocupaciones—. En ese sentido, la ciudad transita de comarca oral (en tanto prácticas culturales legendarias propias de la palabra hablada) a ciudad letrada (vista como la ciudad aristocrática) donde Hoyos presenta esa mirada opositiva para terminar por privilegiar la primera exaltando, sin duda, sus gentes.

REPRESENTACIÓN DE LA CIUDAD DE MEDELLÍN COMO ESPACIO URBANO CENTRAL (1930-1950)

Qué es qué. No hay nada como narrar las experiencias personales con las cruzas (y los cruces) de géneros para explicar un problema teórico que es también un problema de lectura y que, a la vez, está en el centro del debate literario de América Latina. Tomás Eloy Martínez. *Ficción, historia, periodismo: límites y márgenes*

entre poder político y religioso. Todos estos, aspectos que permiten la comprensión de este período.

En la crónica *La última muerte de Guayaquil* de Juan José Hoyos Naranjo se representa la ciudad de Medellín como espacio urbano central, especialmente en el marco del proceso del éxodo campesino que atravesaron Colombia y Antioquia entre 1930 y 1950, donde es posible percibir cómo el internacionalismo modernizador amenaza con disolver el *ethos* –correspondiente a la auténtica expresión del estilo de vida– emanado de la cultura popular local y de las tensiones entre la fascinación por el cosmopolitismo y la nostalgia por una identidad cohesionada en disolución. Cuando Hoyos narra a Guayaquil como el barrio icónico de Medellín, que hacia 1894 comienza a crecer como una plaza de mercado “sobre unas lagunas que daban al río Medellín” (1984: 64), ya habla de sus gentes en la dimensión del espacio urbano central, porque además describe que:

con el paso de los años, alrededor de la plaza de mercado se fueron amontonando los vendedores de frutas, de granos, de legumbres, de carne y los grandes compradores. Después llegaron las flotas de camiones, las cantinas y las cacharrerías y detrás de ellas llegaron los “bulteadores”, “fogoneros”, los malabaristas, los sastres, las prostitutas, y los ladrones (Hoyos, 1984: 64).

Medellín, en la narrativa de Hoyos, es la representación de una ciudad decimonónica. Desde ahí es comprensible por qué finalizando el siglo XIX, el historiador antioqueño Manuel Uribe Ángel (1885), describe esta capital, en su narrativa pintoresca, tanto en el aspecto físico como en su vida política y comercial así:

Cubierta a medias por las arboledas de sus jardines, está Medellín, blanca y brillante al lado de las curvas viperinas de su río. [...] Medellín entró de lleno en el camino de su prosperidad, [...] elevada a la categoría de capital de la Provincia, concentrando en sí una gran fuerza comercial, y ganando en importancia bajo el punto social, político y religioso, se la ha visto en estos tiempos seguir como por encanto y como

tocada por la vara de un mago, para adquirir proporciones de altísima importancia. [...] Medellín es hoy una población de índole especial que trasegó por el comercio del oro como principal fuente de recursos de esta región, sirvió como acopio comercial minero pasando por la comercialización pecuaria y agrícola –principalmente del café– para terminar siendo centro de industria manufacturera hacia los últimos decenios del siglo XIX (Hoyos, 1984: 122).

Gran parte del comercio giraba en torno al negocio del oro y del café; de hecho, Hoyos narra en esta crónica, cómo a finales de siglo XIX la plaza Cisneros (centro de negocios de la ciudad, cuyo nombre nace en honor al ingeniero Francisco Javier Cisneros, fundador del Ferrocarril de Antioquia), fue mandada a hacer por “un campesino aristócrata que se volvió rico explotando una mina de oro” (Hoyos, 1984: 64). En ese sentido, utiliza en su discurso procedimientos formales o núcleos de representación de Medellín, que permiten percibir la realidad social en puja por una transformación urbana finisecular. Su interés discursivo se focaliza en las ambivalencias que se despliegan en su narración para procesar la experiencia moderna en sus múltiples dimensiones: la modernización económica, las innovaciones técnicas y las transformaciones urbanas, los cambios sociales devenidos de la masificación de la ciudad (incluida la pauperización de vastos sectores de la población urbana), la internacionalización de las ciudades latinoamericanas e, incluso, la emergencia de una nueva subjetividad, atenta no sólo a la dimensión racional, sino también a sus aspectos afectivos e inconscientes. En relación con lo dicho hasta aquí, José Luis Romero plantea:

Algunas ciudades latinoamericanas habían comenzado cierto proceso de desarrollo y transformación. [...] A partir de 1880 el cambio se hizo general, y llegó a constituir un rasgo característico de muchas de ellas, [...] las ciudades veían crecer su población, diversificarse sus actividades, mudarse su fisonomía, alterarse los modos de pensar y las costumbres de sus ciudadanos. [...] Fue eso lo que dio a Latinoa-

mérica el carácter de un mundo vertiginoso, de un mundo en desenfrenado cambio (1999: 239).

En el discurso Hoyos Naranjo se ven reflejados los albores del siglo XX y en ellos, lo que ha sido el barrio Guayaquil como epicentro de la ciudad que aflora, la ciudad testigo de una explosión demográfica inusitada con marcadas coyunturas sociopolíticas que tocan con la modernidad; entre esas coyunturas está la ciudad anfitriona del campesinado procedente de la subregión, la expansión urbana, el desarrollo industrial y la sustitución del Ferrocarril de Antioquia. Su narración, haciendo uso del género de la crónica, logra esa suerte de mixtura y de hibridez entre lo fáctico y lo ficticio. Ya en el epígrafe, bien lo dice Tomás Eloy Martínez: “No hay nada como narrar las experiencias personales con las cruces (y los cruces) de géneros” (2004: 7). En ese sentido, María Clara Echeverría y Análida Rincón (2000), en su texto sobre la discusión en torno a las territorialidades en la ciudad, explican cómo

[l]a ciudad, en tanto territorio, requiere que sea identificada desde los ejercicios de territorialidad que la constituyen, que surgen de las múltiples fuentes de expresión territorial: actores públicos, privados, comunitarios, civiles o armados y sujetos con múltiples identidades y pertenencias; herencias históricas y memorias culturales; estructuras materiales, organización y configuración espacial; coyunturas y tendencias globales, regionales y locales. Si bien todos éstos marcan simultáneamente el territorio, algunos logran mayores o menores grados de expresión y consolidación y definición de las prácticas territoriales y relaciones espaciales (Echeverría y Rincón, 2000: 12).

Medellín es, pues, una ciudad en los albores de la modernidad que convoca a la población campesina por el inminente desarrollo industrial, potenciado, si se quiere, de manera rudimentaria y marginal. Este proceso de industrialización se inicia a finales del siglo XIX y se consolida hacia la primera mitad del siglo XX,

dada la acumulación de capital que daba a luz a la clase comercial, la misma que se valió del nuevo método de transporte ferroviario para la comercialización de productos. Desde esta perspectiva es comprensible que

En 1914, también arribó a Guayaquil el Ferrocarril de Antioquia y, desde entonces, el barrio se volvió el corazón de Medellín: allí llegaban los arrieros, cargados de oro, y se devolvían para los pueblos llenos de pianos y vajillas. Desde entonces, Guayaquil se volvió en la memoria de la gente el lugar de referencia más importante dentro de la ciudad (Hoyos, 1984: 64).

La ciudad guarda en sus entrañas su propia historia y en ella, sus raíces. En *La ciudad letrada*, Ángel Rama dice que “[l]a palabra clave de todo este sistema es la palabra *orden*, [...] desarrollada por las tres mayores estructuras institucionalizadas (la Iglesia, el Ejército, la Administración) y, de obligado manejo en cualquiera de los sistemas clasificatorios (historia natural, arquitectura, geometría)” (1998: 19). Todo ello converge en el propósito organizativo fijado por la dependencia absoluta de los intereses de las élites en la metrópoli, de ahí el orden social jerárquico que debe primar bajo un diseño urbanístico intencionado que está transpuesto a un orden distributivo geométrico. Dicho lo anterior, Rama señala que

[a]unque aisladas dentro de la inmensidad espacial y cultural, ajena y hostil, a las ciudades competía dominar y civilizar su contorno, lo que se llamó primero “evangelizar” y después “educar”. Aunque el primer verbo fue conjugado por el espíritu religioso y el segundo por el laico y agnóstico, se trataba del mismo esfuerzo de transculturación a partir de la lección europea. Para esos fines, las ciudades fueron asiento de Virreyes, Gobernadores, Audiencias, Arzobispados, Universidades y Tribunales inquisitoriales (Hoyos, 1998: 27).

En ese sentido, como lo plantea Morin, “[e]l término ‘formación’, con sus connotaciones de moldeado y de conformación, tiene el defecto de ignorar que la misión de la didáctica es incentivar la autodidáctica al despertar, provocar y favorecer la autonomía del pensamiento” (2002:10). Así las cosas, desde sus inicios las ciudades fueron focos de sucesiva colonización; en esa medida, las instituciones tenían como misión encuadrar la vida de la comunidad y ser instrumentos para fijar el orden y conservarlo con una suerte de subordinación a las élites y para llevar adelante “el sistema ordenado de la monarquía absoluta bajo la concentración del poder; en su misión civilizadora, era indispensable un grupo especializado para la hazaña educativa de la ciudad: bastión, puerto, y sobre todo la ciudad sede administrativa” (Rama, 1998: 32).

En esa dimensión semántica de la ciudad, Morin (1998) ilustra este fenómeno cuando dice que el error siempre está presente y puede conducir a fracasos porque lo que hoy es una ilusión, mañana puede no serlo. La complejidad, por tanto, está permeada por el orden y el desorden, y de esa manera guarda estrecha relación con el azar. Pensamiento complejo, enfatiza Morin, tendrá su origen en nuevas percepciones, visiones, conceptos y posturas que puedan reunirse en una tarea cultural e histórica, y en ese sentido, se pueden ver los desafíos a los que está sometida la investigación, la ciencia y la tecnología en un mundo cambiante y deshumanizado. De ahí que, al reconocer la ciudad como un todo, “los conflictos, poderes, subversiones y resistencias entren a ser propios de toda construcción territorial, lo cual implica reconocer un territorio cuya estabilidad es siempre frágil, cuya consistencia es imprecisa y cuya coherencia es una ilusión y una búsqueda sin punto de llegada” (Echeverría y Rincón, 2000: 13). Todos ellos, aspectos estrechamente ligados a los imaginarios que subyacen en la ciudad, y que Hoyos intensifica en núcleos de representación recurrentes en su narrativa periodística y literaria, y que abarca dos aspectos fundamentales, como son lo sociopolítico y lo literario.

MEDELLÍN, CIUDAD ANFITRIONA: MODERNIDAD, EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA Y ÉXODO CAMPESINO (1930 Y 1950)

Arriba la modernidad y con ella la fisonomía de la ciudad cambia, porque “un vigoroso tráfico mercantil y una creciente infraestructura de servicios proporcionó desarrollo a la vida económica y la puso en camino de convertirse en importante centro urbano” (Romero, 2013: 243). Desde esta perspectiva, la llegada del siglo XX toma otro tinte en el discurso de Hoyos, se desarrolla a partir de la personificación que hace de Guayaquil al nombrar la desaparición de uno de los centros de desarrollo comercial más potentes que tuvo Medellín por más de cincuenta años. El comercio se expande rápidamente, “abarrotes, ropa vieja y nueva, chatarra, repuestos, bacinillas, y hasta novenas y canciones se fueron apoderando del barrio hasta invadirlo por sus cuatro costados” (Hoyos, 1984: 7). Aspecto que Romero ilustra cuando dice que:

hacia 1929, surge la llamada desarticulación de las estructuras económicas de Latinoamérica cuya consecuencia estuvo marcada por ese mismo fenómeno de la explosión demográfica y el éxodo rural que se combinaron para configurar el escenario de las ciudades masificadas –ya metrópolis–. Dicho fenómeno a su vez conlleva a la explotación de mano de obra barata, producto de la ofensiva del campo sobre la ciudad, así [...] Guadalajara, Santiago de Chile, Bogotá, Río de Janeiro, Buenos Aires, La Plata, La Paz, Caracas, Lima entre otras, se constituyeron en centros comerciales e industriales que multiplicaron su población y modificaron su fisonomía producto del poblamiento exagerado (Hoyos, 1999: 241).

Un fenómeno social que desnaturaliza el desarrollo de los pueblos latinoamericanos dada la supremacía de los intereses comerciales y políticos sobre los sociales; en ese sentido, hay una ruptura donde cabe la reflexión de Morin (2004: 86) citado por Delgado y Sotolongo (2006): “[e]ntre ciencia y política, la ética es residual,

marginalizada, impotente. La ética está desarmada entre la ciencia amoral y la política a menudo inmoral” (13). Desde esta perspectiva se puede comprender por qué

[a] Guayaquil seguían llegando los culebreros, los inmigrantes de todas las clases y la gente que tenía que buscar donde dormir, donde beber o amanecer sentado. Desde esta época, Guayaquil se convirtió en una especie de gran dormitorio [...] con pensiones, prostíbulos, hoteles de sexta categoría y hasta dormitorios de caridad (Hoyos, 1984: 68).

De hecho, el mismo Hoyos explica como “a todo lo ancho y a todo lo largo de Colombia se construían puentes, carreteras, ferrocarriles, fábricas. La navegación por el río Magdalena lograba unir zonas del país. [...] Se consolidaban las exportaciones de café y Colombia entraba de lleno en el siglo xx” (2003b: 33).

La modernidad así mirada, sólo puede ser entendida como un proceso de industrialización donde prevalecen alianzas en el espectro político que en nada favorece el nuevo panorama por el que atraviesa América Latina, y que fomenta la aparición de las clases medias y contribuye con la marginalidad de las clases populares. Por eso, cuando Morin (2008) aborda el concepto de *planetarización*, lo plantea como una metáfora: el Titanic planetario, un cuatrimotor técnico, científico, económico y de exacerbado interés de lucro, pero no controlado ética ni políticamente. Dicha pretensión, desde el pensamiento complejo, es mostrar la emergencia de una antropolítica y de una política de civilización, vista ésta como la posibilidad de desarrollar conciencia política donde se asuma la multidimensionalidad y la totalidad de los problemas humanos que propendan por integrar la administración, la técnica, lo económico.

En ese orden de ideas, y según Romero:

[l]as viejas sociedades se vieron desbordadas por nuevos contingentes que se incorporaban a la vida urbana, resultado unas veces del éxodo rural y, otras veces, de la aparición de

grupos inmigrantes, [...] el crecimiento decidido provoca una ruptura del sistema de las relaciones sociales (2013: 244).

Esta industrialización se presentó en detrimento de los países latinoamericanos, que, en su mayoría, eran agrícolas, ganaderos, exportadores de materias primas y por ende importadores. Todo ello es comprensible en la metáfora utilizada por Hoyos para mostrar el modernismo arrasador que acaba con la vida de

Guayaquil, el barrio que durante más de medio siglo fue para todos el centro de Medellín, [...] está herida de muerte, porque su muerte se necesita para dar paso a las avenidas, a los puentes y a los edificios y para dar albergue a los funcionarios que dentro de algunos meses ocuparán las oficinas de la Alcaldía de Medellín, la Gobernación de Antioquia y el nuevo Centro administrativo del estado (Hoyos, 1984: 64).

Como ciudad anfitriona del éxodo campesino de la región antioqueña, Medellín es testigo de la expansión urbana desbordada y la tensión entre inmigrantes y moradores del lugar. Una explosión demográfica que, si bien trajo un desarrollo industrial importante, también extremó la pobreza y la miseria que van generando, a su vez, otras ciudades dentro de la ciudad: la marginal, la excluida, la sacrificada. De esta manera, se puede hablar de interrelación en la transformación tanto del lugar como de las personas, por ello:

[m]ientras los hombres marcan, habitan, transforman y se apropian del territorio, lo van configurando y reorganizando, de acuerdo con la forma como ellos se relacionan entre sí dentro del mismo y, a su vez, dicho territorio afecta y transforma a los seres que lo habitan y se constituye en parte vital del hombre. De esa manera trasciende sus características físicas, hasta convertirse en ese lugar donde se gestan las identidades y pertenencias y se realiza la personalidad (Echeverría y Rincón, 2000: 12).

Esa otra ciudad, indefectiblemente toca con las industrias y, en ellas, la clase obrera porque, según Romero, “la mano de obra de las empresas era nacional y nacional también el mundillo que creció en las ciudades [...] que se llenaron de pequeñas tiendas, de gentes que medraban con lo que sobraba de tanta riqueza concentrada” (2013: 240). En ese sentido, el análisis planteado por Morin deja ver que:

[c]uanto más multidimensionales se vuelven los problemas, se es más incapaz de pensar su multidimensionalidad; cuanto más progresa la crisis, más progresa la incapacidad para pensar la crisis; cuanto más globales se vuelven los problemas, menos se piensa en ellos. Una inteligencia capaz de encarar el contexto y el complejo global se vuelve ciega, inconsciente e irresponsable (1998: 14).

Desde esta perspectiva, el título *La última muerte de Guayaquil* resulta sugerente en esa personificación que Hoyos hace para representar a Medellín en el horizonte de la modernidad en medio de tensiones, imaginarios y conflictos. Hoyos utiliza entretítulos como procedimientos discursivos que permiten dosificar la narración –Las primeras muertes, la muerte final–; con ellos muestra cómo viene agonizando este lugar, por qué ha tenido sucesivas pérdidas, cómo esa modernidad arrasadora acabó con el pueblo para convertirlo en urbe producto de la fascinación por el cosmopolitismo. “Una suntuosa avenida, un parque, la reunión en un club, adoptar ciertas modas, parecían garantizar a la antigua aldea su paso hacia la condición de metrópoli” (Romero, 2013: 240). Hoyos narra la urbanización en su discurso literario, que funde con el periodístico, a partir de amplias posibilidades de resolución estética en el marcado uso tropológico focalizado en la metáfora, la personificación y la ironía trágica; por nombrar algunas, cuando dice que Medellín está herida de muerte por la extinción de Guayaquil. Aquí la identidad cultural pasa a un segundo plano, desde esa perspectiva es visible por qué Morín (2008) plantea en su segunda metáfora, dialógica planetarizadora, la diada mundializa-

ción tecno-económica versus humanística, cuya complementariedad estaría en función de un auténtico proceso de humanización, pensada la mundialización de una manera menos arbitraria, más dotada de razones para velar por el *ethos* identitario de los complejos culturales. Las economías, por tanto, deben estar en función de la potenciación de las condiciones de vida sostenibles, no de los intereses individuales sobre los sociales que terminan por volver más álgidos los conflictos.

Por otra parte, en el relato de Hoyos está la música, aspecto importante en su poética de ciudad, en que releva sitios y sonos cuando narra:

en la Calle de la Música, nombrada así dado que en ese lugar, comprendido entre la Plaza de Cisneros y la Carrera Bolívar, se hizo popular la instauración de bares donde iban personas que con sus tambores acompañaban las orquestas del Caribe que sonaban hasta el amanecer y luego con la llegada de los primeros pianos a la ciudad en los años cincuenta, se añanan los boleros de [...] Charlie Figueroa, Daniel Santos, Los Panchos, Genaro Salinas, Leo Marini, Toña la Negra, Agustín Lara, María Luisa Landín, Pedro Vargas y las canciones de Ortiz Tirado, Juan Arvizu, Jorge Negrete y muchos cantantes más del Caribe y de México; a este ritmo se unieron también los pasillos ecuatorianos, bambucos y otros ritmos que en ese momento seguían cobrando vigencia al igual que el tango [...] Carlos Gardel, Ignacio Corsini, Agustín Magaldi: una especie de torre de Babel llena de música y llena también de cafés construidos para tomar aguardiente y oír a Bienvenido Granda (Hoyos, 1984: 67).

El cronista habla de la torre de Babel para representar la ciudad musical convertida en literatura a través de la metáfora. La apuesta iconográfica de nuevo se acentúa, se intensifica y se extiende en su discurso como una manifestación de afecto que pone en diálogo a la cultura producto de hábitos, gustos musicales, ritmos, prácticas culturales y lenguajes identitarios, intersubjetivos e imagi-

narios. Resulta igualmente significativa la concesión de las voces narrativas que, más que ello, son testimoniales y que, a lo largo del discurso, se hacen sentir en la presencia de personajes que vivieron de cerca esta realidad epocal. Esas concesiones discursivas dejan ver en este escritor todo un proceso investigativo donde tuvo lugar la entrevista, el diálogo concertado y el acercamiento a los lugares que conformaron el viejo Guayaquil. También concibe el periodismo de inmersión al recorrer el arrabal, los bares de este lugar, las calles del suburbio que lo llevan a adentrarse en esa realidad que subyace en los sitios que sobrevivieron para narrar la historia en la musicalidad del mismo barrio conservada en el tiempo. En ese orden de ideas y, según el mismo Hoyos,

[e]l buen periodismo narrativo, tanto como las buenas novelas, trata de los hechos. Ambos se sostienen en la poesía de la acción de que hablaba Aristóteles. El lenguaje sin urgencia, sin necesidad, se vuelve sólo ornamento. En cambio, el lenguaje que brota de la urgencia, de la necesidad, y que además de verdadero logra ser bello, desborda el tiempo, lo derrota, y a pesar de que pasen los años y las generaciones, sigue diciendo (2003b: 39).

En esa perspectiva, la ciudad se vuelve subjetiva en la voz del enunciador, emerge en los sentimientos, deseos y argumentos del sujeto que da paso al imaginario, a la expresión de lo urbano como procedimiento formal de representación. Juan José Hoyos atraviesa la ciudad entre lo real y lo imaginario, y la construye con palabras propias y ajenas para incorporarla en el establecimiento literario epocal de la crónica, de su crónica, como acto discursivo de la literatura latinoamericana, donde incluso en su texto *Literatura de urgencia* (2003b) dice cómo

[l]os cambios en el estilo de la prensa en los años veinte son el reflejo que aparece en la superficie de cambios aún más profundos en la economía, las costumbres, la política y la cultura del país. La década empezó con una transformación si-

lenciosa en casi todos los campos de la vida nacional. El siglo XIX y sus costumbres quedaron atrás de forma definitiva (33).

En ese sentido, el discurso de Hoyos, en su crónica, connota no sólo el aspecto político sino también el cultural, social y ético, por nombrar sólo algunos; y, como ciencia humana, el periodismo narrativo se cruza con los desafíos que le plantea Edgar Morin a la sociedad mundial en torno al papel del conocimiento. Entre ellos: el desafío cultural, el sociológico, el cívico y el desafío de los desafíos. El primero favorece la integración del conocimiento –la cultura de las humanidades integra y reflexiona sobre los conocimientos, mientras que la cultura científica separa los conocimientos produciendo teorías–. En el desafío sociológico la información es la materia prima con la que se elaboran los conocimientos que son sujetos a reflexión y consulta. En el desafío cívico existe una responsabilidad de solidaridad de parte de los expertos en la integración de los conocimientos a la sociedad y a los ciudadanos que, de otra forma, quedarían relegados si no realizaran estudios por sí mismos; en ese sentido, los medios de comunicación tienen un papel que cumplir en la generación de la democracia cognitiva –pues, según Bill Kovach y Tom Rosenstiel (2012), en sus elementos reza: la verdad, lealtad, verificación, independencia del poder, el foro público, lo sugerente y relevante que debe resultar lo que se dice, y la exhaustividad de la información proporcionada–. Aspectos con los que tiene que tocar un periodismo humano donde prevalezca la crítica razonada, la emancipación, la libertad de expresión y el diálogo concertado. Por último, el desafío de los desafíos tiene como misión reformar el pensamiento hacia la generación de una democracia cognitiva que permita el pleno empleo de la inteligencia; esto es: organizar los conocimientos como un todo.

En ese sentido, la complejidad abarca el estado actual de la humanidad sin excluir su proceso histórico ante la disyuntiva destrucción/transformación bajo una nueva forma histórica de ser, que, lejos de superar el antropocentrismo, estará enraizada en sus principios cósmicos, biológicos, sociales y culturales. Sin duda, en la obra

de Hoyos, el sujeto, en su condición de ser social, ocupa el centro de su discurso bajo la subjetividad que lo arropa como eje fundamental de una sociedad. Desde ahí el periodismo narrativo es caldo de cultivo para dilucidar las realidades epocales de la vida de ciudad.

POLIFONÍA EN LA CRÓNICA DE HOYOS NARANJO: UNA CONFIGURACIÓN DE SUJETOS LITERARIOS EN, DESDE Y POR LA CIUDAD

En su investigación *Escribiendo historias: el arte y el oficio de narrar en el periodismo* (2003a), el mismo escritor habla de los límites entre la ficción y la no ficción con los cuestionamientos de siempre:

¿Dónde empiezan las fronteras de la ficción? ¿Cuándo se deja de hacer periodismo para escribir literatura? ¿En qué se diferencian los géneros de la llamada no ficción de los de la ficción? Estas son las preguntas a las que se enfrenta el periodista que se dedica a contar historias y en el proceso de la escritura se ve obligado a incluir formas narrativas que aunque sean reales casi siempre son empleadas en la literatura o en obras de ficción o están relacionadas con ellas por naturaleza (55).

De hecho, a lo largo de la crónica sobre Guayaquil, son recurrentes las concesiones narrativas de este autor para relatar la ciudad, lo que potencia su discurso en tanto dicha concesión desvenda la Guayaquil de otrora, que el mismo Hoyos no vivió pero que, en su recorrido investigativo, en su lectura finisecular, en su imaginario de periodista y de novelista, emerge para iluminar la idea del lugar que vio florecer la ciudad. En este fragmento de la entrevista que le hace el periodista Santiago Cruz Hoyos (2015), plantea:

“Sentir que es un soplo la vida” es un libro fundamental en mi vida y en mi obra. En mi vida, porque cada línea de

ese libro la escribí con mi sangre: quiero decir sintiendo y viviendo como mías cada una de las historias. En mi obra, porque aunque no me había dado cuenta, este libro es una mirada descarnada de mi ciudad, de mi región, con sus cosas bellas y terribles, y también de mi oficio (párr. 10).

En esta respuesta se encierra la vida del escritor en la ciudad, su mirada nostálgica del lugar que le narraron y del que lo vio nacer. *Sentir que es un soplo la vida* recoge gran parte de sus crónicas y reportajes sobre la ciudad de Medellín y la región antioqueña, publicados en los diarios locales y nacionales. Una de las historias de este libro es *La última muerte de Guayaquil*. En su relato, las concesiones discursivas reflejan el proceso investigativo donde tuvo lugar la entrevista, el diálogo concertado, el acercamiento a los lugares que conformaron el barrio Guayaquil y el periodismo de inmersión; sus recorridos por el arrabal, por los bares de este lugar, por las calles del suburbio que lo condujeron a una realidad que subyace en los sitios que sobrevivieron para narrar la historia en la iconografía y en la musicalidad de un barrio que sigue conservando su esencia en el tiempo. La urbe se vuelve subjetiva en la voz del enunciador porque la ciudad emerge en los sentimientos, deseos y argumentos del sujeto que da paso al imaginario, a la expresión de lo urbano como procedimiento formal de representación.

Ha sido común entender la territorialidad como los actos de protección, de ratificación de la propiedad o de defensa de un lugar, y si bien puede incorporar dichas acciones, la territorialidad se origina en las expresiones de alguien o de algo (acaecer o fenómeno) al marcar el espacio y el tiempo (de manera tanto tangible como sensible) y al generar o alterar el ambiente, la atmósfera o el clima social, cultural o político. Hay diversas facetas en el ejercicio de la territorialidad, como la conquista, la demarcación, la estabilización, la consolidación, la protección y la defensa, a la par con sus fugas hacia otros territorios (Echeverría y Rincón, 2000: 15).

Aquí la urbe es discursiva, en esa “prosa de valor estético que puede llegar a convertirse en obra de arte” (Hoyos, 2003b: 39). Desde ahí es comprensible que haga un recorrido por la historia de Colombia para terminar diciendo:

Casi todos los periódicos del siglo XIX y de comienzos del siglo XX me sedujeron inmediatamente, quizá por mi inquietud por el pasado y por las historias que le había escuchado a mi padre, que también fue esporádicamente, periodista. [...] Siempre me he preocupado por el pasado, porque creo que uno no puede comprender el presente sin saber las cosas que han sucedido antes. [...] Pasé muchos años en la hemeroteca de la Universidad de Antioquia tratando de rastrear los comienzos del periodismo colombiano. Así llegué a estudiar la historia del reportaje y del periodismo narrativo en nuestro país (Hoyos, 2003a:11).

Por otro lado, cuando cede la voz al escultor antioqueño Rodrigo Arenas Betancur (sic) aparece ese sujeto literario en y desde la ciudad; voz testigo pero también autobiográfica que trasluce el imaginario de la raza paisa o antioqueña de gente creyente, conservadora, pujante, emprendedora, gestora de empresa, gente de palabra, gente de negocio, comerciantes por excelencia; un pueblo grande donde las familias aún se conocían y los apellidos se circunscribían a los Restrepo, Uribe, Arango, Vélez, Gómez, Jaramillo, Mejía y Escobar, los mismos que pronto comenzaron a ser reemplazados por los nuevos moradores del lugar. Esa voz testigo define no sólo a una raza, sino también a una cultura, para sintetizarla en un *ethos* identitario. Desde esta perspectiva el maestro Arenas dice que:

Guayaquil ha sido el símbolo del valor fundamental de Antioquia, lo que brotó de esa mezcla brutal de aldeanos, mineros, campesinos, místicos y hombres cargados de esa honradez primaria que tienen ante la vida los hombres que luchan también en forma primaria por conseguir el pan sin más armas que los brazos (Hoyos, 2003a: 65).

En ese sentido, en el texto *Literatura de urgencia* Hoyos plantea que “el periodismo fue una forma de acercarse a la realidad, porque tanto la literatura como el periodismo tratan de la realidad” (Hoyos, 2003b: 17). Desde esta mirada discursiva, *La última muerte de Guayaquil* es una crónica con amplia carga semántica, donde el autor acude a la metáfora como figura unificadora tanto del aspecto periodístico como del literario; el uso de este elemento literario connota una cultura en transición, pero también un *ethos* identitario en disolución, producto de cambios definitivos que generan impacto en la cultura medellinense abocada a reorganizar la vida en la ciudad. Al respecto, María Victoria Escandell (1993) dice que “[l]as metáforas amplían los contenidos de los términos que relacionan y crean nuevos valores significativos que producen imágenes, impresiones y sentimientos nuevos” (189). Así, en el párrafo anteriormente citado, Guayaquil, ese lugar icónico que Hoyos nombra como el corazón de Medellín, es para el maestro Arenas, en la voz concedida por el cronista, el símbolo de Antioquia. Enunciado que sin duda despierta sentimientos, dada la representación de una cultura simbolizada en sus gentes y en ella lo humano del humano. Aquí, de nuevo, la literatura transgrede al periodismo para nombrar una raza pujante instituida en los valores. En ese orden de ideas,

hay una correlación necesaria entre cambio cultural y afirmación de identidad, así y todo debemos recordar (contra una representación sustancialista y petrificada de la identidad y de la cultura) que, tanto la afirmación de identidad como la cultura, son construcciones, son procesos. No puede haber afirmación de identidad sin una redefinición de las relaciones de alteridad y no puede haber una cultura viva sin creación cultural [...] (Augé, 1997: 42; citado por Echeverría y Rincón, 2000: 24).

Pueden resultar igualmente relevantes las imágenes que se recrean desde el discurso del maestro Arenas cuando exalta las gentes de la ciudad como el valor fundamental de una cultura mirada desde los

oficios que directamente transforman a las sociedades, no sólo en su aspecto físico, sino también en su identidad cultural. En ese orden de ideas, es preciso conocer la postura de Morganti *et al.* (2008: 11; citada por Guillermina Piatti, 2015), en torno a la construcción de la sintaxis de la oralidad cuando sostienen que, en realidad:

[...]la Intersubjetividad es un constructo teórico que intersecciona varias disciplinas: la filosofía, la sociología, la psicología, las neurociencias y la lingüística cognitiva. [...] se trata de un campo de investigación que intenta dar cuenta de la naturaleza intrínsecamente relacional de los humanos. La Intersubjetividad se refiere así a la manifestación de significados compartidos construidos por las personas durante sus interacciones. [...] La metáfora de la danza representa la interacción creativa y corregulada que emerge dinámicamente en una situación social particular. En lugar de plantear la construcción de significados en un proceso lineal discreto, la danza intersubjetiva se enfoca en la emergencia de los significados entre los agentes [...] (43).

Más allá de su visión del barrio y de sus gentes, Hoyos también re-trata la Guayaquil segregada y excluida por una ciudad que siente el arribo de nuevas gentes como una amenaza inminente debido al acelerado proceso de urbanización fruto de las migraciones del campo a la ciudad; máxime, población campesina que protagonizó, desde principios de siglo XX, la colonización agraria en la región central andina que, sin duda, toca con Medellín, ubicada en el noroccidente de esa región de Colombia. Centro urbano y polo de desarrollo. En su voz de observador, cuenta su estadía en este lugar con una profunda admiración por lo que allí acontecía:

Yo vi por primera vez a Guayaquil a los once años [...] allí llegaban todas las flotas, [...] arrieros y prostitutas salían para los pueblos de la plaza de Cisneros embarcados en los vagones del ferrocarril, llenos de ilusiones [...] allí vivían los bandidos más famosos, bandoleros que parecían

sacados de una novela de Pushkin, y detectives también famosos como Tartarín Moreira, que hacía letras de tango (Hoyos, 2003a: 65).

El recorrido trazado por Hoyos en el tratamiento de la crónica y las resonancias de ese camino en una mirada histórica ve con relevancia la narración autobiográfica del maestro Arenas cuando, desde su vivencia en el barrio, también desentraña su vida en la ciudad, lo que sin duda le permite, como cronista e investigador, descubrir el pasado en el presente de una manera inusitada con otras voces narrativas. “De dieciséis años, volví a Medellín a estudiar en la Universidad de Antioquia y entonces volví a ver a Guayaquil y me quedé viviendo ahí, en San Juan con Niquitao, junto al antiguo teatro Roma” (Hoyos, 2003a: 65). Pero con la llegada de nuevas gentes llega también el rumor y la incertidumbre de un pueblo de tradición religiosa que aún conserva un *ethos* identitario: “[t]odo estaba lleno de putas y de gente, pero sobre todo de putas, porque ellas tenían que vivir en alguna parte y en los demás barrios de la ciudad ni las señoras ni los curas las dejaban vivir” (Hoyos, 2003a: 65). Desde esa perspectiva, Rama dice que:

las ciudades americanas fueron remitidas desde sus orígenes a una doble vida. La correspondiente al orden físico que, por ser sensible, material, está sometido a los vaivenes de construcción y de destrucción, de instauración y de renovación, y, sobre todo, a los impulsos de la invención circunstancial de individuos y grupos según su momento y situación (1998: 23).

Medellín tenía pautas y normas de obligatoriedad moral y ética; por ello, las imágenes urbanas, devociones populares e identidad local se ven amenazadas con la llegada de extraños cuando, para el momento, había privilegios para las escasas familias parroquianas; igualmente, se ven amenazados por las ideologías, la ambición, el poder y el reconocimiento que otras personas quieren imponer en su protagonismo dado lo vertiginoso del crecimiento de la ciudad.

Pero más importante que esos cambios espectaculares de orden material, es el cambio espiritual, que ha consistido en un desmesurado apetito por lo nuevo. La vida cotidiana ha cambiado su signo ideológico conservador, que prefería la estabilidad al cambio, que sometía lo nuevo a un escrutinio detallado y de esa manera protegía la vida y la cultura; por el signo contrario, que acepta lo nuevo como símbolo de bienestar, lo que incrementa exponencialmente los riesgos, a la vez que coloca en medida inversamente proporcional la percepción de ese riesgo (Delgado y Sotolongo, 2006: 6).

Y con esa capacidad discursiva es que Hoyos acude a la polifonía en sus textos para recrearlos con la licencia que le ofrece la literatura. En ese sentido, resulta relevante en esta crónica la voz testimonial del maestro Arenas, quien cuenta cómo “Medellín miraba aquél barrio que parecía invadir la ciudad con un sentimiento indefinible producto del trauma religioso de un pueblo cristero y mojitato que de todas formas se sentía atraído por el prodigio que significaba todo aquello” (Hoyos, 1984: 65). Vivir en el corazón de la ciudad y en los comienzos de la modernidad –hacia 1934– le permitiría al maestro Arenas compartir sentimientos, pensamientos y recuerdos de lugares y personajes: “[a]llí estaba El Gato Negro, un bar muy inquietante del que se decía que sus puertas jamás se habían cerrado porque [...] allí estaba toda esa gente atravesada que construyó el Ferrocarril de Antioquia y que es la que ha hecho casi todo en esta tierra” (Hoyos, 1984: 65). La reflexión del mismo cronista en torno a los actos humanos y el poder de la palabra para representarlos en sus propios escenarios se traslucen en su trabajo periodístico cuando dice:

Todas las narraciones aspiran a ser una representación de la vida. Y como explica Aristóteles en su *Poética*, la tragedia realiza esta representación por medio de la acción. En otra clase de narraciones, donde no existen ni el escenario ni los actores, como sucede en los cuentos, en las novelas, en las crónicas y en los reportajes, lo más importante son las palabras (Hoyos, 2007a, párr.8).

Cuando el maestro Arenas compara a Guayaquil con las ciudades que visitó en Latinoamérica y el mundo en su condición de diplomático, artista, docente e investigador por excelencia, lo lleva a concluir que son iguales, porque “[l]o universal es eso, lo primario de la lucha, el comercio con lo elemental, con la comida, con el sexo, con la compañía, con el vicio y donde todo el mundo es todo el mundo y todo el mundo viola la ley” (Hoyos, 1984: 66). No en vano, Hoyos elige selectivamente esta voz, pues Arenas, como escultor, representa personajes y episodios que reflejan la historia del pueblo, sus luchas, hazañas y, lo más importante, el sentir americano. Su visión de Guayaquil se revierte en una representación de ciudad; en ese sentido, ese sujeto literario, en y desde la ciudad, deja ver la riqueza discursiva que da licencia a una crónica no sólo testimonial, sino también plenamente histórica, como es *La última muerte de Guayaquil*; porque este género discursivo, en su hibridez, vuelve visible el contexto personal, social, económico e histórico en que los textos fueron escritos. En ese orden de ideas y según Susana Rotker (2005):

la crónica fue el espacio del desacato, la picardía, la irreverencia frente al poder, en el canto secreto al potencial corrosivo de la marginalidad. En los 80 surgió por un lado el nuevo periodismo: un periodismo que respondía sin duda a necesidades de mercado, pero también a la necesidad de recuperar contacto con lo real, de narrar acontecimientos y de revivirlos a través de un lenguaje capaz de ponerlos en escena frente al lector, de rescatarlos de las fórmulas desgastadas por las agencias de noticias y de supuesta objetividad de la llamada ‘pirámide invertida’ o de los informes oficiales (169).

Hoyos publica esta crónica producto de su investigación sobre la Medellín naciente como foco de atracción para el arribo de unos y otros en el ondear ciudadano de los albores del siglo xx. Esta crónica es un relato plenamente musical, tema que se recrea a lo largo del mismo. Cuando narra *La calle de la música* recupera contacto con lo

real. Como dice Rotker en la cita anterior, revive acontecimientos a través de un lenguaje capaz de ponerlos en escena frente al lector. Así mismo lo plantea Morin (2002) cuando dice que el estudio del lenguaje “en su forma más acabada, que es la forma literaria y poética, nos introduce directamente la característica más original de la condición humana” (45). Desde ahí, cuando el cronista dice que “[c]asi toda la gente, al igual que el maestro Arenas Betancur, recuerda a Guayaquil por ese mundo alucinante que había nacido al calor del mercado, los camiones, las cantinas, las flotas y el ferrocarril [...] los centros de ese mundo eran la Plaza de Cisneros y la carrera Bolívar” (Hoyos, 1984: 66), habla desde la construcción de sentido en la enunciación del otro, de los otros. Su vida en la ciudad y su lectura de ella permite ese encuentro y acercamiento a la condición humana en todas las dimensiones del ser; por ello, cuando Morin (2001) habla sobre la comprensión humana, plantea que nos llega cuando

sentimos y concebimos a los humanos en tanto sujetos, [...] nos vuelve abiertos a sus sufrimientos y sus alegrías; nos permite reconocer en los demás los mecanismos egocéntricos de auto-justificación. [...] A partir de la comprensión es posible luchar contra el odio y exclusión (53).

En ese orden de ideas, también cuando Hoyos cede la voz al periodista y amigo Óscar Hernández, habitante del barrio en esa época, éste evoca la vida de los cafés de Guayaquil y no excluye en ellos objetos, marcas de productos, personajes y la connotación del dinero que permite idear la forma como transcurría la cultura paisa en ese momento histórico, una cultura instaurada en el poder de la palabra, en la oralidad de sus gentes: “[h]abía uno donde le vendían al cliente un tinto y un cigarrillo Camel por cinco centavos. Había otro –el café Santa Cruz– donde hacían fritangas. Y estaba también otro bar que solamente tenía mostrador y donde uno tenía que tomarse el aguardiente parado” (Hoyos, 1984: 68). Sitios que marcaron la vida de todo tipo de personajes, que no se circunscri-

bían a las clases marginales y a los transeúntes del lugar, sino que implicaban a personajes de la vida artística como literatos, pintores, escultores y periodistas, por nombrar sólo algunos.

También estaba el bar Martini, en Junín, donde íbamos a tomar trago Manuel Mejía Vallejo, Óscar Rojas, Jesús Botero Restrepo, Alberto Aguirre, Fernando Botero, Carlos Castro Saavedra [...]. Todos estábamos unidos por el lazo de la época: los sonetos y el aguardiente (Hoyos, 1984: 68).

Así las cosas, la ciudad como espacio sociocultural emerge y se consolida a partir de la intervención y la transformación que de ella hacen las personas que llegan a habitarla y que por múltiples factores se instauran para observarla, vivirla, intervenirla y transformarla; en su metamorfosis afloran múltiples ciudades que conforman un todo y, de ese todo, emerge un mapa que, leído bajo la óptica del *pensamiento complejo*, entraña un mundo interconectado, multidiverso y cambiante, lo que en palabras de Romero estaría dado cuando

la tendencia a la concentración social se precipita y obra en ciertos individuos moviéndolos a buscar modos de vida que sobrepasan el grado tradicional de concentración social, se constituyen agrupamientos que adoptan las formas de lo que será –y ya es en cierto modo– la vida urbana, cualquiera sea el número de personas que constituyan el grupo. [...] Es un grupo primario, voluntariamente constituido, heterogéneo en cuanto al origen de sus miembros, pero homogéneo a partir de su constitución y por su funcionamiento. Este grupo [...] de contacto directo, elabora con rapidez un sistema de comunicación, un sistema de asociación y solidaridad y, sobre todo, de control recíproco según normas que comienzan a establecerse en el ejercicio de la convivencia (2013: 89).

Así las cosas, en la narrativa hoyosnaranjana es visible este fenómeno de la explosión demográfica volcada a la ciudad. La instauración de esta gran masa de población que arriba a la periferia

medellinense se sucede fundamentalmente hacia la segunda y tercera década del siglo XX y se prolonga y agudiza con el conflicto bipartidista después del asesinato del caudillo Jorge Eliecer Gaitán, el 9 de abril de 1948, en el llamado *Bogotazo*, dando origen a la llamada guerra de la violencia con el enfrentamiento entre liberales y conservadores. Una situación coyuntural del país que desemboca en una nueva crisis de ciudad, dado que:

El fenómeno del comercio hizo disparar los precios de la tierra. Y a partir de 1950, los alcaldes empezaron a sentir miedo de que Guayaquil se tragara el resto de la ciudad. En buena parte por esto se diseñó un plan piloto de desarrollo para descentralizar el mercadeo de alimentos, el comercio y los servicios. La aprobación del plan fue la verdadera cadena de muerte para el barrio Guayaquil (Hoyos, 1984: 72).

Cuando Hoyos subtitula *Las primeras muertes* y *¿El final?* ya está haciendo alusión a la ciudad en pleno. La Guayaquil musical que por más de treinta años fue, y sigue siendo para este periodo de tiempo, la anfitriona de inmigrantes y moradores, se empieza a despedir y con ella los habitantes del lugar que pasan a engrosar los barrios periféricos de la ciudad, aun en medio de olores, colores y sabores, pero también del hampa, el comercio desbordado y de la muerte.

Vino la ampliación de la carrera Bolívar y el barrio quedó partido en dos, dice uno de los urbanistas del taller de Arquitectura de Medellín, entonces el barrio San Antonio quedó convertido en una guarida de ladrones y prostitutas y se volvió una mezcla de inquilinatos, pensiones, talleres artesanales y ebanisterías. [...] Después vinieron la ampliación de la calle San Juan y la ampliación de la Avenida del Ferrocarril y el barrio quedó cercenado. [...] Y también vino el incendio de la plaza de mercado, que lanzó a las calles a los venteros de Guayaquil... Entonces comenzó El Pedrero (Hoyos, 1984: 72).

Un momento transicional ya es mediados de siglo XX. Antioquia y Colombia están viviendo en pleno los efectos de la guerra de la violencia, las migraciones campesinas agudizan la crisis de la ciudad, el éxodo campesino se incrementa por la carnicería salvaje que se vive en el campo. Hay marcadas coyunturas sociopolíticas y migraciones que dejaron efectos históricos sobre la malla urbana del país. Medellín ya es la ciudad del miedo ante la violencia social, del caos donde es posible percibir cómo el internacionalismo modernizador disolvió la identidad cohesionada de la tradición cultural antioqueña.

Ya no hay comisionistas, ni volteadoras, ni vendedores de frutas, ni malabaristas, ni adivinadores de la suerte, [...] ahora Guayaquil sí está agonizando de verdad dice Óscar Hernández [...]. No se puede decir otra cosa, viéndolo así, Guayaquil parece un río caudaloso al que le secaron sus aguas (Hoyos, 1984: 74).

COYUNTURAS SOCIOPOLÍTICAS QUE TOCAN CON LA MODERNIDAD: TENSIONES, IMAGINARIOS Y CONFLICTOS

Medellín, así mirada, pareciera haber llegado al desencanto, visto como ese dolor de esperanza. Todo esto tendría que decirle mucho a las clases políticas de turno. La pobreza arrecia y, como consecuencia, surgen factores asociados a esta problemática coyuntural que ha escapado de las manos del Estado. En consecuencia, hay una visible pérdida de legitimidad de las instituciones gubernamentales dado el aumento de la corrupción reflejado en el disímil acceso a la educación, la agrietada sociedad civil y la ausencia de procesos participativos. La ciudad, vista desde la urbanidad en el horizonte de la modernización, abre la mirada al caos, al azar y a la incertidumbre en un panorama desesperanzador.

Y como en todo barrio, en Guayaquil también estaban los personajes. La mayoría de ellos eran ladrones célebres que cometían robos tan extraños como dejar todas las calles de la ciudad sin tapas de alcantarillado [...]. Uno de esos matones era el célebre “Calzones”, una especie de Robin Hood bizco, nacido en Sopetrán, que asaltaba los bancos para darle plata a los pobres (Hoyos, 1984: 71).

Desde esta perspectiva humana, esas formas de percibir los ambientes de la ciudad reflejan las costumbres, creencias, hábitos y, en general, la simbología que deja entrever la doble proporcionalidad de las formas de vida que cobijan lo diverso y lo complejo, el barrio ostentoso y el miserable que sobrevive a la marginalidad. Así las cosas, la ciudad alberga en sus entrañas masificación y olvido en la lucha por la supervivencia y por el logro de los sueños en medio de la resiliencia de sus gentes. En esa mirada, la ética en la administración de los pueblos cobra vigencia y en ella el acto humano cobra fuerza desde las decisiones políticas porque, como dice Morin,

[t]odo conocimiento puede ser puesto al servicio de la manipulación, pero el pensamiento complejo conduce a una crítica de la solidaridad y de la no coerción. Como he indicado, podemos entrever que una ciencia que aporta posibilidades de autoconocimiento, que se abre a la solidaridad cósmica, que no desintegra el semblante de los seres y los existentes, [...] que reconoce el misterio en todas las cosas, podría proponer un principio de acción que no ordene, sino organice; que no manipule, sino comunique; que no dirija sino anime (1992:436).

En este contexto, comprender la ciudad implica adentrarse en la polifonía de su realidad y en su imaginario cultural. La lectura de estos espacios tiene la doble condición nostálgica del ayer y del hoy, dos realidades que parecen contradictorias pero que reflejan la cosmogonía que envuelve al humano en el tiempo y en el espacio que habita.

En su negocio el gordo Aníbal rendía tributo al verdadero ídolo de Guayaquil, el “Zorzal Criollo”, “Carlitos”, el mismo hombre cuyos retratos servían de modelo a los clientes de todos los almacenes de sombreros del barrio bohemio de Medellín. A un lado del espejo en los almacenes más cotizados el comprador podía ver un retrato de Gardel para comprobar cómo le quedaba el sombrero. [...] Ese tributo tenía muchas caras, en el bar Armenon ville alumbraban el retrato como si fuera un cuadro del Corazón de Jesús, [...] en otro bar de la Plaza de Cisneros, en un solo año más de veinte hombres se mataron de un balazo en la cabeza, junto a un piano tomando aguardiente y oyendo a Carlos Gardel cantando “Volver” (Hoyos, 1984:69).

Espacios de ciudad que están interconectados con los significados culturales de distintas experiencias de la vida urbana, que, a su vez, deben dar respuesta a una sociedad en mutación. Esa construcción de ciudad se revela, algunas veces, con experiencias de inagotable riqueza, y cabe entonces señalar que la trama urbana que se teje con la integración socio-espacial, las redes de poder, los sistemas comunicacionales, la actividad industrial y productiva, la dinámica cultural, los servicios públicos, el sistema educativo y la participación social, entre otros, constituye la fuerza que involucra a todos en una cultura. Cristalizar estas ideas sobre la comprensión de la ciudad nos sumerge en el reconocimiento de sus gentes y la legitimación de su quehacer en ella; por tanto, reflexionar sobre este tema, requiere de arrojarse con el sentimiento del otro para conocer su condición humana. Por esta razón, cuando leemos a quien habita la ciudad se comprende también la ciudad del dolor y de la alegría, del sueño y la esperanza. De ello resulta necesario decir que:

[l]as ciudades despliegan suntuosamente un lenguaje mediante dos redes diferentes y superpuestas: la física que el visitante común recorre hasta perderse en su multiplicidad y fragmentación y la simbólica que la ordena e interpreta,

aunque sólo para aquellos espíritus afines capaces de leer como significaciones los que no son nada más que significantes sensibles para los demás, y, merced a esta lectura reconstruir el orden. Hay un laberinto de signos que sólo la inteligencia razonante puede descifrar, encontrando su orden (Rama, 1998: 40).

Es evidente que es el escenario de las transformaciones humanas y, a su vez, lugares cargados de emoción y de sentido para sus pobladores porque transgreden las imposiciones de un momento histórico que va desde las contingencias urbanas hasta las nuevas dinámicas que impone la urbanización. Ni qué decir de los diálogos donde los personajes expresan su odio, su amor, su fracaso o su accionar en las plazas de mercado, fábricas, graneros, heladerías, cantinas, calles, suburbios y casas. En la crónica abordada, Medellín se circunscribe en una cultura donde el poder de la palabra sigue vigente. Hoyos exalta esta práctica cultural cuando dice:

A veces para hacer las cuentas, se escribían unos cuantos números en el primer papel que se encontraba a mano, que era casi siempre una cajetilla de Pielroja recién desbaratada o un pedazo de una bolsa. [...] según cuenta don Alberto Upegui Benítez en su hermosa crónica “Guayaquil una ciudad dentro de otra”, negocios de hasta medio millón de pesos se hacían en una cantina “sin más garantía que aquellos mugrientos trozos de empaque” [...] el que incumplía siquiera una vez un compromiso de esta clase era “barrido” de Guayaquil y así apareciera después vendiendo oro a precio de huevos nadie permitía que se lo compraran (Hoyos, 1984: 72).

Entonces, comprender la ciudad es escuchar las voces de sus moradores desde la realidad y en el imaginario. En ello podemos encontrar otras formas de relación –dados los procesos de industrialización–, reorganización del poder en manos de élites, disrupciones de género –la mujer incursiona en la vida laboral y accede a la formación académica–, rupturas de clases sociales, nuevas for-

mas del lenguaje de poder, transgresión de los límites de una sociedad estrictamente estamental, por nombrar algunas; en suma, el campesinado busca acceder al protagonismo en la ciudad, lo que ocasiona tensiones en la vida política y social de una sociedad con raigambre conservadora cuyos vínculos se han condensado en unos cuantos apellidos por más de medio siglo.

ESTABLECIMIENTO LITERARIO EPOCAL. JUAN JOSÉ HOYOS VISTO COMO INVESTIGADOR Y ESCRITOR DE PERIODISMO NARRATIVO DE LA TRANSICIÓN DE DOS SIGLOS: XIX-XX

En la semblanza que hace el periodista antioqueño Carlos Mario Correa de la vida y obra de Hoyos dice:

En esta barriada del oriente de Medellín, donde nació en 1953, su alma quedó tatuada por las cosas y los sucesos que definieron su vocación de periodista y su sensibilidad para ser escritor de crónicas y de novelas, y docente universitario. Sus clases, enriquecidas de anécdotas y apuntes biográficos y bibliográficos, se trasladaban de los salones a los bares y cafés, a las calles y parques de la ciudad, y años más tarde a las tertulias del Club de Lectura John Reed (Correa, 2011, párr.3).

Es posible hablar de dos etapas de la poética de Hoyos Naranjo. La primera hace un recorrido por el surgimiento de Medellín como ciudad que emerge producto del éxodo campesino de la región, aspecto que desencadena en su crecimiento acelerado y el subsecuente surgimiento de conflictos sociopolíticos y en ellos la consolidación de Medellín como ciudad metrópoli latinoamericana (1930 a 1960), dada su relevancia con estos aspectos, en el primer grupo de crónicas se encuentran: *Por fin Medellín conoció el strip-tease* (1980), *Los muchachos de la cuarenta y cinco* (1983), *Un beso antes de morir*, *La*

última muerte de Guayaquil (1984) y *La guerra del corazón y la cruz* (1990), compiladas todas en el libro *Sentir que es un soplo la vida*.

En un segundo momento, donde se dan las problemáticas del boom del narcotráfico y el enfrentamiento del capo Pablo Escobar Gaviria con el Estado colombiano hacia las décadas de los años 1980 y 1990, están las siguientes crónicas: *Un fin de semana con Pablo Escobar* (1982), *Se la robaron, se la robaron* (1982), *Se acabó la paz en el zoológico de Pablo Escobar* (1984), *Estas son las cosas que te da la vida* (1990), *Medellín, bajo el milagro de la media luz* (1993). En ese contexto de su obra es preciso traer a colación un aparte de la entrevista que el periodista colombiano Santiago Cruz Hoyos (2015) le hace a Hoyos. A la pregunta de cómo se forma un cronista y qué recomendaciones debería hacersele, Hoyos responde:

Primero que todo que viva intensamente. Toda crónica es un pequeño gran fragmento de la vida. Segundo, que lea a los mejores escritores. No se puede aprender a escribir sin aprender a leer. Tercero, que piense que el periodismo narrativo es ante todo un encuentro con el otro, con su voz, no un acto de egolatría. Cuarto, que siga el camino que le muestra su propio corazón y que no oiga consejos. Los consejos no sirven para nada. Cada narrador tiene que crear su propio método y hallar su propia voz. (párr.23).

Con todo lo dicho hasta aquí, es posible comprender que la narrativa de Hoyos transgrede valores y normas, sujetos y prácticas. En su relectura finisecular, despliega una trayectoria bastante particular: textos de intensidad, tensionalidad y tragicidad. Esto es visible en la marcada tropología desarrollada con mayor énfasis en el símil, la metáfora, la paradoja y la ironía trágica; y ni qué decir del manejo descriptivo del espacio geográfico –topografía–, su capacidad narrativa para hacer uso de la etopeya y prosopografía, figuras que trascienden al retrato en la descripción de los personajes que logran ser imaginados en su condición humana, en su fragilidad, en la pujanza de una raza y en su entereza para vivir la

ciudad; por otro lado, está la autenticidad que se refleja en la descripción de los objetos icónicos que intervinieron de manera definitiva en la vida de Medellín. «En 1914, también arribó a Guayaquil el Ferrocarril de Antioquia y, desde entonces, el barrio se volvió el corazón de Medellín» (Hoyos, 1984: 64). En ese sentido, los verdaderos protagonistas del relato son sus gentes, es la interacción de ellas lo que determina los movimientos de los personajes objeto de narración; es en torno a ese campo de fuerzas protagonizado por ellas que Hoyos establece paralelamente el campo narrativo y, a su vez, el nexo con los acontecimientos.

En suma, sus procedimientos narrativos posibilitan comprender los imaginarios de sus gentes que en lo particular de su discurso, inscriben ideologías, fijan espacios idealizados, reavivan conflictos aún sin resolver, denuncian coyunturas históricas y anticipan un porvenir. Dicha narrativa da origen al dinamismo de los conflictos humanos y sociales, además, se recrea una marcada autenticidad de los espacios, personajes –de éstos, sentimientos, emociones, dolores, tragedias, desilusiones, deseos, ideas– y el aspecto cronográfico en el que transcurre su obra, que refleja la crudeza de una sociedad marginada con álgidos conflictos, todo lo cual permite una lectura de la ciudad colombiana no sólo del pasado sino también del presente y del futuro. En ese sentido, se puede decir que tanto el vínculo verbal –las sucesivas muertes de Guayaquil– como el vínculo narrativo –sus gentes– se convierten en una red de relaciones simbólicas que permiten comprender el porqué de la última muerte de Guayaquil.

BIBLIOGRAFÍA

- Correa, C. M. (9 de junio de 2011). “Juan José Hoyos: Docente y cronista de alto vuelo”. [Blog *Código y comunicación. De la gramática al enunciado*]. Recuperado de <https://codigoycomunicacion.blogspot.com/2011/06/juan-jose-hoyos-docente-y-cronista-de>.

html?fbclid=IwAR3D38kBAAAP1locXAi3NjidSpqXmH2evQjRyFo4CEsyPl7CoC4vW2WFPbo.

- Cruz, S. (12 de abril de 2015). “ ‘Las historias nos permiten captar la realidad sin velos’: Juan José Hoyos”. [sitio web *Sílaba*]. Recuperado de <https://silaba.com.co/resena/las-historias-nos-permiten-captar-la-realidad-sin-velos-juan-jose-hoyos/>
- Delgado Díaz, C. J y Sotolongo Codina, P. L. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/soto.html>
- Delgado Díaz, C. J y Sotolongo Codina, P. L. (2016). “La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes”. *Trans-Pasando Fronteras*, 10, 11-24. Recuperado de <https://n9.cl/vz253>.
- Echeverría, M. C. y Rincón, A. (2000). *Ciudad de territorialidades: polémicas de Medellín*. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Centro de Estudios de Hábitat Popular-CEHAP.
- Escandell, M. V. (1993). *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel.
- Hoyos, J. J. (1984). “La última muerte de Guayaquil”. En *Sentir que es un soplo la vida* (pp. 45-68). Bogotá: Editorial El Tiempo.
- Hoyos, J. J. (2003a). *Escribiendo historias: el arte y el oficio de narrar en el periodismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Hoyos, J. J. (2003b). *Literatura de urgencia: el reportaje en Colombia: una mirada hacia nosotros mismos*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Hoyos, J. J. (12 de abril de 2007a). “Una poética de la narración”. [Blog *Escribiendo historias*]. Recuperado de <http://juan-escribiendohistorias.blogspot.com/2007/04/una-potica-de-la-narracin.html>
- Hoyos, J. J. (12 de abril de 2007b). “Mi vida, el periodismo y la literatura”. [Blog *Escribiendo historias*]. Recuperado de <http://juan-escribiendohistorias.blogspot.com/>
- Kovach, B. & Rosenstiel, T. (2012). *Los elementos del periodismo*. España: Penguin Random House.
- Martínez, T. E. (2004). “Ficción, historia, periodismo: límites y márgenes”. *Revista Telar*, 1, 7-16.
- Morin, E. (1992). *El Método 4. Las ideas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Morin, E. (1998). *El pensamiento complejo*. Madrid: Editorial Gedisa.

- Morin, E. (2002). *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morin, E. (2008). *Estamos en un Titanic*. Recuperado de documento incluido dentro de la Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo - www.iadb.org/etica
- Piatti, G. (2017). "La construcción de sintaxis de la oralidad. Estudio sobre algunos fenómenos gramaticales y su interpretación desde la pragmática". Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata: Repositorio SEDICI.
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Editorial Arca.
- Romero, J. L. (1999). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Romero, J. L. (2013). *La ciudad Occidental: Culturas urbanas en Europa y América*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Rotker, S. (2005). "La ciudad violenta". En *Bravo pueblo. Poder, utopía y violencia* (pp.165-221). Caracas: La Nave Va.
- Uribe Ángel, M. (1885). *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia*. Colección general. Imprenta de Víctor Goupy y Jourdan. París. Recuperado de: <http://bdigital.unal.edu.co/6830/>

- FABULACIONES ESPECULATIVAS



LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN Y OTRAS ARTES PARA VIVIR-Y-MORIR- CON EN UNA TIERRA DAÑADA

INTRODUCCIÓN

Durante el primer semestre del 2020, tuve el enorme gusto de impartir con mi querida compañera Lucia Linsalata –quien además dirige la revista *Bajo el Volcán*–, el curso de “Fundamentos Teóricos de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” a la nueva generación de estudiantes del Posgrado en Sociología. Una generación de mujeres y hombres jóvenes lúcidos, sensibles y solidarios que jueves tras jueves me conmovían con sus participaciones, preocupaciones y anhelos.

En el programa de trabajo del curso para la revisión de los planteamientos de la Ecología Política, Ecología-mundo, la Economía Feminista y los Ecofeminismos que han nutrido al programa de investigación de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, decidí incluir por primera vez dos textos de Donna Haraway: “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”, publicado en español en la *Revista latinoamericana de Estudios Críticos Animales*; y “Las historias de Camille: los niños del compost”, publicado en la *Revista Nómadas*.

Hace unos años estos dos textos me convidaron e inyectaron una energía e interés muy especial por abrir nuevas derivas para sentir y pensar mi intervención académica y política en este tejido dañado de la vida del que soy/somos parte. Una búsqueda que trata de hacerse cargo de los dolores que me atraviesan, no como experiencia individual sino como parte del tiempo socionatural que estamos viviendo y que busca nombrar las múltiples dimensiones de esa

vida nuestra en crisis, ya no desde narrativas salvacionistas o catastrofistas, sino desde la potente invitación que nos hace Haraway a *Seguir con el problema*. “Ni pesimismo, ni falso optimismo”, sino la ardua tarea de enredarnos con otros, humanos y no humanos, en *supervivencias colaborativas para aprender a vivir-y-morir-con de manera recíproca y vigorosa* en la tierra dañada de la que somos parte.

Desde esa búsqueda me aventuré a pedirles a las y los estudiantes que en el trabajo final fabularan especulativamente, dialogando con lo conversado y aprendido durante el curso. La consigna fue “*fabular especulativamente* la historia de un sujeto colectivo *multiespecie* que se propone ‘seguir con el problema’ a través de una estrategia de *supervivencia colaborativa* en un territorio-refugio en conflicto por la Crisis del Fin de la Naturaleza Barata en los tiempos geológicos del Capitaloceno- Chthuluceno”.

Algunas de las preguntas que les sugerí para abrir los hilos y madejas de reflexión fueron: ¿Qué problema(s) enfrenta ese sujeto colectivo multiespecie?, ¿cómo caracterizar a dicho sujeto?, ¿cómo organiza la producción de lo común y los términos de su condición de interdependencia para vivir-con y morir-con?, ¿qué relaciones de parentescos raros genera?, ¿cómo le hace para “seguir con el problema”?, ¿qué tipo de estrategia de supervivencia colaborativa despliega?

En este dossier, que Lucia Linsalata generosamente nos invitó a publicar y que hemos nombrado: “La producción de lo común y otras artes para vivir-y-morir-con en una tierra dañada”, les lectores se encontrarán con el esfuerzo colectivo de 6 compañeros –Ignacio, Sarai, Diego, Amalia, Jorge y Claudia–, quienes se autoconvocaron a pensar un contexto y punto de partida en común para, posteriormente, desplegar de modo individual un hilo narrativo partiendo de sus propios lugares de enunciación y preocupaciones singulares. Eso es, un punto de partida común que dibuja el problema y abre la posibilidad de tejer desde distintos hilos la aproximación situada y las estrategias de responsabilidad ante eso que nos duele y afecta.

Esperamos que este ejercicio inyecte la energía y fuerza necesaria para el tejido de nuestras redes de recuperación en este tiempo de pandemia. Al final encontrarán un glosario con las palabras-

mundo que se proponen como pequeño gesto que invita a abrir la imaginación y el acto de nombrar tiernamente para hacer notar la crisis y las aperturas de afirmación de la vida en interdependencia.

Mina Lorena Navarro
(desde un territorio-refugio en el sur de la Ciudad de México)

* * *

Es algún momento del siglo XXI. La Tierra atraviesa desajustes metabólicos cada vez más inestables, efectos de la huella del antropoceno y el capitaloceno. Los estados neoliberales y progresistas, en su maquinaria transnacional incesante, han desplegado una renovada ofensiva cuyo fin es apoderarse de los flujos de agua, que con cada embestida disminuyen su abundancia.

Colocando en peligro la reproducción de la vida dentro y entre ecosistemas, los distintos grupos de las elites gobernantes también han iniciado una guerra cruenta para resquebrajar las tramas comunitarias, que son la emergencia acuerpada organizada para defender el agua.

A esto se suman los cambios atmosféricos producidos por la emanación de gases de invernadero que han minado la capacidad autorregulativa de la Tierra, lo que desencadenó una inversión térmica que erosionó el equilibrio climático, desertificando distintas partes del planeta. Diferentes especies, tanto vegetales como animales, entre el deterioro ecológico y el embate extractivista, han comenzado a desaparecer. Miles de especies habitantes de nudos amplios de la biósfera entretejidas entre sí se encuentran en una situación de riesgo alarmante, lo que ha reactivado su posición dentro de las esferas de lo político.

Esta irrupción política ha permitido la elaboración de enclaves novedosos en la articulación de las luchas, la producción de lo común y la defensa del tejido de la vida; expandiendo las nociones clásicas del hacer político y tratando de sustituir la relación social del capital por una relación social de lo común, en una suerte de cosmopolítica relacional promiscua, contingente y volátil.

Al mismo tiempo, en numerosas regiones, se han ido construyendo redes comunitarias antagónicas, en oposición a la amalgama patriarcal-colonial-capitalista: comunidades del agua que buscan invertir los flujos necrocidas impuestos por el neodesarrollo extractivista y, así, encauzarlos de vuelta a su forma amable. Comunidades bióticas que han germinado, en la coproducción humana y no-humana, de epistemologías sedimentadas y filosofías acuáticas, que invitan a pensar desde y con el agua, a cuidar de ella y a colaborar en la sanación del planeta herido.

Una suerte de panenteísmo del agua brotó de las prácticas acuáticas. El agua diosa, agua deidad, comenzó a ser protegida en el arriba y el abajo, en las montañas y los volcanes, en lo que quedaba de los mares y los ríos más escondidos y remotos de los territorios. Espacios protegidos multiespecie que intentan reencauzar el sentido en medio de una crisis de agua sin precedentes, de luchas regenerativas por un mundo todavía no cerrado sobre sí mismo que se enrosca y deshace, pero también hilvana y teje. Ríos que conectan luchas y saberes, que resisten, que desbordan, que siguen con el problema. Comunidad es refugio: devenir marino, devenir montaña, devenir volcán, en defensa de la vida toda.¹

¹ Los párrafos anteriores, distinguidos en itálicas, fueron co-escritos junto a queridos compañeros del curso. Decidimos construir colectivamente un contexto, una escenografía común en la que se desarrollaran nuestras *fábulas compañeras*. Quienes participamos de dicho ejercicio –que resultó ser profundamente movilizador y estimulante– fuimos: Amalia de Montesinos, David Tapia, Claudia Hernández, Jorge Murillo, Saraí Soto, Diego Aguirre e Ignacio De Boni.

Y LLEGARON LAS AGUAVIVAS A LA CAÑADA

Ignacio de Boni

Queremos dejar esto escrito para que sepamos que es posible, para recordarlo. Cada vez que nos reconozcamos cansades, derrotades, llenxs de dudas y de contradicciones, podremos echar mano a esto para recomponernos y no permitir que el desánimo nos gane. Tendremos que invocar estas imágenes colectivas cuando nos enfrentemos a los nuevos instantes de peligro, que seguro seguiremos viviendo, porque cuando colectivos organizados se proponen hacerse cargo de su vida y producirla en común, se enfrentan inevitablemente a las hostilidades y los cercamientos del capital y sus intentos (nunca perfectos) de totalizar el control de la reproducción de la vida.

La narración que sigue no tiene otro propósito que mostrarnos que lo que queríamos no era imposible, que bastó con que nos decidiéramos a hacerlo. El mayor éxito del capital es su cruel pedagogía de la imposibilidad de construir algo distinto; lo que Mark Fisher (2017) llama “realismo capitalista”. Y aquí estamos, haciendo algo distinto. Y aquí seguiremos. Muchos seres pequeños, en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas, pueden cambiar las formas en que se organiza la vida. Ese es el aprendizaje y el desafío más importante de esta experiencia colectiva.

Somos seres humanos que quieren disfrutar la vida y sostener los equilibrios y las condiciones que la hacen posible, para que todos los seres vivos, humanos y no humanos, pasados, presentes y futuros, también puedan disfrutarla. Claro que no estamos solxs. No podríamos hacerlo solxs. Somos parte de un sujeto colectivo multiespecie decidido a reproducir la vida en común, a cuidarla, a disfrutarla, a compartirla con los seres y las cosas que nos rodean, a aumentar nuestra capacidad de dejarnos afectar y afectar a otros. Nos guían las preguntas de qué es y cómo se construye una buena vida.

Estamos en medio de un proceso de construcción de un *no-sotrxs*. Se trata de un *nosotrxs* abierto, expansivo, múltiple y polimorfo, no de una categoría identitaria cerrada, excluyente y reactiva. *Ser parte* quiere decir colaborar en la constitución colectiva de este *nosotrxs* y al mismo tiempo sentir que estamos constituides por la colectividad. No *somos* este sujeto ni tenemos el derecho a la propiedad del espacio que co-construimos y habitamos (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017).

Formamos (damos forma constantemente) parte de una red de interdependencia junto a otros seres vivos (“especies compañeras”, al decir de Donna Haraway) y seres abióticos. Nos necesitamos mutuamente para poder producir una vida en común, tanto para satisfacer nuestras necesidades materiales como para otorgar sentido a nuestra existencia en conexión con el ambiente del que somos parte. Producimos, cuidamos y usamos lo que necesitamos; no lo destruimos, no lo poseemos y no lo convertimos en una mercancía. Y ahora vamos a contar nuestra historia.

* * *

En el fondo no creíamos que fuera posible que se acabara el agua. Cada tanto escuchábamos a alguna investigadora en ecología política en un programa de televisión advirtiendo sobre la crisis ambiental y la destrucción de la naturaleza, o mirábamos con una simpatía lejana el espíritu altruista y sensible de una manifestación ecologista que protestaba contra el monocultivo de soja y los sistemas industriales de riego implantados por el capital transnacional. Vivíamos, como afirma Horacio Machado (2017), en un escenario de catástrofes naturalizadas, rodeados de advertencias de colapso socioecológico que no espantaban ni conmovían a nadie. Hasta que permanecer en el escepticismo ingenuo o seguir haciéndonos les distraídos por comodidad, se volvió imposible.

El agua comenzó a escasear y la desesperación fue generalizada. De un día para otro, lo que antes eran discursos apocalípticos y exagerados se volvió la realidad más dura y seca del mundo.

Se hablaba de un colapso civilizatorio, y en verdad lo era. Amplias zonas del planeta comenzaban a desertificarse, miles de especies no humanas se extinguían o eran desplazadas de sus hábitats, grandes contingentes de personas abandonaban sus hogares para salir en busca de agua, en las calles de las ciudades morían las primeras víctimas de una inminente guerra civil. Mientras las cadenas de hipermercados vendían botellas de agua turbia a distintos precios, en función del grado de contaminantes que tuviera, grandes containers de agua potable viajaban en barcos hacia las islas donde se habían instalado las élites del Norte Global.

Estábamos siendo testigos del caso más extremo de la crisis del fin de la naturaleza barata de la que habla Jason Moore, ocasionada por los enormes niveles de extracción y depredación de la naturaleza que caracterizan al Antropoceno, el Plantacionoceno y el Capitaloceno (Haraway, 2016). Las élites tecno-financieras de Silicon Valley prometían grandes inversiones para producir agua artificialmente o buscar fuentes de agua en otros planetas, en una búsqueda desesperada por alargar un poco más la vida póstuma del ecocidio capitalista.

Al ver esto, entendimos que debíamos transformar la desesperación en acción, y que la única manera de seguir con el problema era enfrentarlo. Pero para enfrentarlo era necesario desprenderse del pánico paralizante del apocalipsis y crear colectivamente otra forma de producir y organizar la vida en común, que tuviera como principal objetivo proteger y recomponer los flujos de agua que aún quedaran. A fin de cuentas, eso es lo que Bolívar Echeverría llama *lo político*: la capacidad mediante la que los seres humanos creamos las formas, relaciones y organizaciones colectivas que permiten la reproducción de la vida. Como afirman Gutiérrez, Navarro y Linsalata (2017): “para garantizar su existencia y reproducir su vida, el ser humano necesita darse forma junto a los otros, conformar su socialidad y, a través de ella, conformar un entorno, establecer una relación con lo no-humano, crear su propio mundo de vida” (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017: 381).

Necesitábamos encontrar un lugar donde asentarnos, consolarlos y pensar qué haríamos. Alguien sugirió ir hasta una cañada que quedaba en el sur, donde solía ir a pescar, de niño, junto a su padre.² Dos horas después, caminábamos perdidos entre los arbustos secos del monte. No encontrábamos la cañada. De pronto se levantó un viento helado. Alguien sugirió seguir su dirección y sentirnos empujados por su fuerza.

Atardecía cuando llegamos a la falda del cerro y vimos la cañada. Enseguida supimos que no éramos los primeros. Decenas de especies estaban congregadas en los márgenes del curso de agua, que no era más que un hilito gris y enfermo. Había duros cocodrilos, cientos de pájaros nerviosos, árboles frutales que movían sus copas con el viento y parecían estar hablando entre sí, enjambres de abejas, ranas enormes (y no aplastadas por la rueda de un coche, como se las ve a menudo en la ciudad), el musgo insistente alfombrando las piedras que sobresalían en la bajante de la cañada.

Supimos que esas especies habían elegido la cañada como el territorio-refugio desde el que resistir la crisis. Nuestro reflejo antropocéntrico, resultado del mandato moderno de dominio, explotación y superioridad humana con respecto a “la naturaleza”, tuvo que ceder: la trama comunitaria e interdependiente que queríamos formar ya existía sin nosotros. Si queríamos ser parte de ella teníamos que aprender, con paciencia y escucha, de las formas heredadas y constantemente renovadas de asumir los problemas y construir estrategias colectivas para abordarlos. Y nosotros, como seres humanos, podíamos aportar la politicidad que nos define y nos constituye, la capacidad de crear y organizar colectividades dinámicas que, en conexión con los otros seres vivos y no vivos a través de relaciones de interdependencia, permiten reproducir la vida en común.

² Se sugiere leer esta parte escuchando la canción “Gurí pescador”, del cantautor uruguayo Osiris Rodríguez Castillo. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=sr8HsA_41d8

Entendimos, junto a Gutiérrez, Navarro y Linsalata (2017), que el punto de partida de nuestra reflexión y acción colectiva debían ser los procesos de reproducción de la vida humana y no humana en su conjunto. Esto se debe a que la reproducción de la vida es una de las pocas esferas que el poder del capital no puede someter ni exterminar completamente, pues depende de ella. El capital es un sujeto abstracto que no puede producir la riqueza concreta por sí mismo. Su poder radica en su capacidad para organizar la producción de la vida de tal manera que la riqueza concreta, producida por el trabajo interdependiente de las comunidades bióticas, se inserte en un proceso de valorización orientado a la generación de excedentes y ganancias, que son la base de la acumulación capitalista (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017).

Entonces, partir de los procesos de reproducción de la vida (el tejido de la vida), implica pensar en cómo se construyen formas más horizontales, emancipadas y amorosas de organizar un conjunto de relaciones y prácticas de las que no podemos prescindir como seres vivos, y al mismo tiempo, cómo estas relaciones y prácticas nunca pueden ser completamente subsumidas a la lógica de valorización del capital. Esto es un buen punto de partida para imaginar, construir y expandir trayectorias de rompimiento con la relación social capitalista.

Ahora bien, para construir una política de la supervivencia y la resistencia entre especies compañeras, para acordar colectivamente cómo produciríamos una vida en común, tuvimos que encontrar un lenguaje común distinto a la palabra. Elegimos el tacto. Necesitábamos reconectarnos con lo que nos rodeaba, romper con la ficción moderna del individuo, que es el resultado del violento proceso de separación entre el hombre y la naturaleza determinado por la modernidad capitalista.

Probando, descubrimos que el tacto era el sentido más lento, más profundo (¿quién dijo que el tacto sólo logra captar la superficie de las cosas?), para sentir esa reconexión. Sentimos el cuerpo blando y rugoso de las ranas, apoyamos la palma de las manos en el tronco de los árboles, alegramos el paladar con el dulzor de sus

frutos, la maleza nos cosquilleó los tobillos, nos abrazamos fuerte y en silencio. Entendimos que la producción de lo común requiere necesariamente de la producción de una trama afectiva común, de una solidaridad forjada entre personas y especies no humanas que se reconocen próximas y mutuamente necesarias para producir y compartir sus vidas. La producción de afectos comunes es una de las bases de un entramado comunitario que desea desplazar la relación social del capital (que siempre es opresiva y alienante) por una relación social que se ensancha a través de la producción en común de la vida. La vida en común y en interdependencia es, por la experiencia compartida, mucho más rica en afectos que la vida separada y en competencia.

El capitaloceno, la era geo-eco-socio-lógica marcada por la hegemonía de la ley del valor en todos los ámbitos de la vida (tanto a nivel estructural como cotidiano), ha producido sujetos expertos en una desconexión total con las comunidades a/bióticas que reproducen la vida, pues no nos sentimos parte de ellas, sino afuera y por encima. Por lo tanto, la modernidad capitalista y su necesidad intrínseca de someter y destruir a la naturaleza, sólo puede mantenerse con base en un régimen de insensibilidad social. Como afirma Horacio Machado:

más peligroso y más grave que la propia destructividad del capitalismo, es su capacidad para moldear subjetividades cuyas estructuras perceptivas, sensoriales y cognitivas resultan completamente incapaces de sentir el deterioro objetivo de las fuentes y procesos de vida al que se hayan insoslayablemente expuestas (Machado, 2017: 196).

El lenguaje común del tacto nos ayudó a re-sensibilizar nuestros cuerpos a través del acercamiento con lo que nos rodeaba, a través del con-tacto. Para *ser* parte hay que *sentirse* parte. Experimentamos lo que *Bifo Berardi* (2017) llama la re-sensibilización y re-erotización de un cuerpo social. En este caso, de un sujeto colectivo multiespecie. Tuvimos que vencer nuestros miedos. Tu-

vimos que batallar internamente contra el reflejo capitalista que rechaza al otro por considerarlo un desconocido, un competidor o un enemigo. Aprendimos a confiar en les otros, nos convencimos de que nadie quería hacer daño. El daño ya estaba hecho y ahora se trataba de asumirlo y subsanarlo colaborativamente.

Se hizo la noche. Empezó a llover y el tacto se transformó en trabajo coordinado. Las abejas y los pájaros sostuvieron en el aire los bordes de las grandes hojas de los árboles para que actuaran como bolsas de agua, porque la necesitábamos, más que nunca, como el agua. Las ranas cantaban y a medida que subían el volumen, más llovía. Y cuanto más fuerte, más llovía. Y así. Sentimos el agua fría resbalando por nuestros cuellos. Creo que fue ahí, en ese momento, cuando sentí que un mono escalaba sobre mis hombros para tomar una hoja de árbol desbordante de agua, cuando vi una alfombra viva de hormigas que llevaban frutos hacia un acopio en las márgenes de la cañada, que recordé, después de mucho tiempo, que la vida es maravillosa y que producirla en común, que vivirla en común, que disfrutarla en común, es la experiencia más movilizante de todas.

Al día siguiente la cañada –que había aumentado su caudal gracias a la generosidad de la lluvia– amaneció repleta de aguavivas, que habían migrado de la contaminación y el vaciamiento de los océanos. Alguien comenzó a imitar su suave danza subacuática y, al rato, todos estábamos bailando como aguavivas en la orilla de la cañada, que parecía contagiarse de la fuerza del baile y se iba alargando cada vez más, bañando a la maleza seca que agradecía doblando sus puntas.

Fueron pasando los días. Estábamos construyendo un entramado comunitario que reproducía colectivamente la vida con base en relaciones de interdependencia y de parentescos raros entre especies compañeras. Y nos sentíamos bien al hacerlo. Sentíamos placer en los cuerpos gracias al encuentro solidario y horizontal con les otros.

A algunos humanos nos dio por recordar algunas cosas sueltas que habíamos leído sobre el agua, especialmente en la filosofía china antigua. La idea de aprender del movimiento del agua, que

es siempre hacia abajo; de su insistencia, que siempre encuentra el hueco para filtrarse y continuar fluyendo; de su capacidad de ajustar su ritmo en función del tiempo y del lugar: rápida en la montaña, lenta en la bahía. Así, varios comenzaron a organizar talleres para compartir estos saberes. Su nombre fue “Cursos de agua”. Cada vez que terminaba un curso de agua, le crecía un nuevo brazo a la cañada. Los pájaros, que podían verla desde arriba, nos decían, imitando su figura en el aire, que parecía un árbol transparente creciendo por las ramas. Cocodrilos, ranas, humanos, monos, hormigas y aguavivas mirábamos pájaros imitar a una cañada que imitaba a un árbol.

Lo bello de la vida, además de producirla en común, es verla expandirse, proliferar, desplegarse por el territorio. Es que cuando quisimos acordar, la cañada ya no era solamente el territorio-refugio al que habíamos llegado para resistir la crisis, sino un espacio vivo, dinámico y diverso, nutrido por la llegada de cientos de otras especies y abrazado por los brotes de la cañada. Cuando quisimos ponernos a pensar cómo podíamos expandir ese tejido de la vida, nos dimos cuenta que cubría todas las sierras, hasta el horizonte.

Esto es lo que aprendimos: la re-sistencia es una forma de luchar por la ex-sistencia. Pero la fuerza que las mueve a ambas es la in-sistencia. In-sistir es sostener el deseo de cambio, in-tentarlo, una y otra vez. Sentirse parte de algo. Al principio será pequeño, pero hay que insistir. Insistir en lo pequeño hasta que brote, crezca y toque a otros. Como el agua de la cañada.

EL CONVOCAR DE LAS HERIDAS³

Sarai Soto

Reinsertarse con comunidades jodidas,
pero vivas.
Silvia Rivera Cusicanqui

La mujer

Los primeros meses fueron los más difíciles.

Todo pasó de noche y yo no estaba preparada. Me había puesto la pijama, estaba abriendo un libro que había dejado a la mitad, me acosté en la cama y lo sentí. Me quité la sudadera pero el calor no se iba. Nunca había tenido un bochorno igual.

Comencé a escuchar el alboroto en las calles. Gritos. Vapor. Coladeras reventando por la presión de los gases y el calor que venía de todos lados. Cientos de policías y militares golpeando, deteniendo, lanzando balas para apagar el caos que sólo lograban encender más. Tomé el celular, busqué las noticias más recientes y ahí estaba replicado una y otra vez el discurso del presidente, de todos los presidentes: “Se acabó el agua”. Los países más poderosos iban a administrar el suministro restante que sólo alcanzaba para que algunos pocos sobrevivieran. Los ricos, claro, tenían garantizado su propio manantial, el último de la Tierra.

A las pocas horas se cayeron todas las redes de internet y señales satelitales. Se fue la luz. Se encendieron las estrellas. Las ciudades fueron las primeras en vaciarse⁴. Alguien se dio cuenta

³ Este nombre es un eco de palabras de Silvia Rivera Cusicanqui, cuando menciona en entrevista con Huáscar Salazar que, en estos tiempos, son las heridas las que nos convocan (Salazar, 2015: 155).

⁴ Al menos eso pensamos, aunque después nos llegaron ecos de que también ahí, de algún modo, la vida subsistió.

de que los animales huían al campo y comenzaron a seguirlos. No recuerdo bien cómo nos organizamos, pero la oscuridad del campo nos congregó en grupos-refugio a los que se fueron incorporando distintas especies, no sólo humanas. Todxs tenían algo que aportar. Algunxs polinizaban las plantas que comíamos para subsistir, otrxs generosamente producían miel que nos compartían, algunxs más daban talleres sobre la capacidad necrótica del capital (Navarro y Linsalata, 2020: 8) para entender cómo llegamos a esto. Es el capitaloceno, decían (Machado, 2017: 196), tenemos que desplegar la lucha, hacer visible su fragilidad, insistir en que no es un proyecto total mientras exista vida que se le oponga.

Lo primero fue intentar desplazarnos de la relación social capitalista. El trabajo se volvió comunal porque entendimos que solxs no podemos existir. Interdependencia radical en crisis de agua. Se crearon comités para almacenar agua de lluvia, para administrar las frutas y alimentos silvestres, para dar terapias afectivas de cuidado entre todas las *especies compañeras*, que nos ayudaran a transitar el caos material y emocional. Nos agrupamos rompiendo las viejas estructuras familiares porque muchos no sobrevivieron y algunos más nunca fueron encontrados. Construimos nuevas formas de parentesco (Haraway, 2017). Refugios-multiespecie que se volvieron casa, vecindarios abiertos donde todxs aportábamos y recibíamos algo, más conscientes que nunca de nuestra interdependencia (Navarro y Linsalata, 2020). Por las noches nos guiaban los perros y los coyotes; las luciérnagas llegaron por montones; las mariposas, ranas, ardillas y liebres eran constantes; las plantas desarrollaron la capacidad de volverse enredaderas para tocarse entre sí, conectarse, sanarse, pero también cuidarnos de nuestra carencia sensorial y debilidad de especie.

Todas las tardes cantábamos alrededor del cerro del Cimatorio.⁵ Empezábamos calladxs, juntxs, escuchando al cerro y sintiendo

⁵ Cerro que protege la ciudad de Querétaro. En tiempos prehistóricos estaba bajo el agua, luego se convirtió en un volcán activo y desde hace miles de años el volcán duerme.

al agua que nutre sus raíces más subterráneas. Abrazábamos los árboles, sosteníamos a los insectos, y todxs juntxs empezábamos a producir aquel canto líquido. Estos sonidos reflejaban el horizonte de deseo (Gutiérrez, 2008: 15) de todas las especies compañeras: el agua. Las mujeres tuvimos un papel muy importante. Les enseñamos una forma de organización para desplazar la mediación patriarcal y poner la vida en el centro: el entre-mujeres (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018), le decíamos, aunque después se volvió entre-especies. Nos reapropiamos nuestros cuerpos-territorio, su fertilidad y su creatividad. Impulsamos procesos de construcción de vínculos multi-especie para recordar que el ser humano no existe solo; que la ilusión del individualismo radical nos llevó a esta crisis que puso en peligro la subsistencia de todo cuanto existe. Logramos crear y sostener un cuerpo más allá del nuestro. Cuerpo-comunidad entrelazado, no individual sino interdependiente.

Recuperamos el sangrado libre. Nuestros cuerpos sincronizados menstruaban libremente sobre la tierra, fecundando las plantas. Hacíamos enormes aquelarres para bailar y danzar nuestra naturaleza uterina. Cantarle al agua, regar sus heridos y secos manantiales con nuestra sangre-vida, sangre-fuerza, sangre-naturaleza por fin redimida.

Dialogamos y decidimos no parir más. Aún así, cuando alguien cambiaba de opinión era libre de hacerlo y todo el refugio-comunidad ayudaba con la crianza. Criaturas libres que empezaron a nacer en territorios sin dueño, en tierra de comunes donde la vida se compartía y se cuidaba, donde el territorio era por todxs y para todxs. Las mujeres y las hembras de otras especies se volvieron sagradas en nuestro refugio. Nuestra sangre estaba haciendo florecer el suelo, pero también trayendo a la vida nuevos seres que ya no nacían bajo una relación social del capital sino bajo una relación social de lo común, del cuidado y el vínculo, de politizar los afectos y tener conciencia profunda de que somos, antes que nada, naturaleza.

La vida, nos dimos cuenta, está escrita en femenino. El agua deidad, agua diosa, había sobrevivido milenios en el subsuelo del

cerro del Cimatario que alguna vez estuvo totalmente sumergido y después, con los milenios y los cambios geológicos, se llenó de magma. Cantarle al cerro, menstruar al cerro, devenir cerro.

Epistemologías feministas para construir conocimiento situado (Haraway, 1995), conocimiento natural coproducido, no universal, heterogéneo.

No fue fácil. Hubo muchos conflictos para ponernos de acuerdo y algunos nunca se lograron adaptar. Escuchamos que fuera de los refugios había pequeños territorios en guerra por acaparar las últimas reservas de alimento, por adueñarse del trabajo de otras especies y conservar organizaciones verticales de dominio donde unos pocos dirigen el destino de otros.

Dentro de los refugios también había tensión. Nuestras subjetividades capitalistas habían sobrevivido la hecatombe. Hacía falta mucho trabajo para que pudiéramos consensar, dar la palabra, no imponer, escuchar y decidir en conjunto; pero cuando alguna decisión común comenzaba a dar su fruto, entonces nos llenaba la esperanza de que nuestras actitudes dominantes sí podían sanar.

Los acuerdos generados en un refugio-multiespecie nunca eran los mismos que en otros. Cada refugio se auto-gobernaba en entramados horizontales que partían siempre de sostener lo común.

La fuerza totalizante del capital se estaba debilitado. Comproducíamos improvisando “las artes de vivir en un planeta herido”,⁶ construíamos vínculos de substistencia que se convirtieron en producción de lo común. El que se aislaba o quería reservar para sí un fragmento del territorio, moría pronto, no sólo porque les faltaran las pequeñas reservas de agua que íbamos recuperando en el entramado comunitario de todas las especies sino, sobre todo, porque carecía de las redes de cuidado y afectos que nos nutrían de formas insospechadas. Aprendimos que vivir es vivir-con y que no hay necesidad de morir solxs. La fractura del individuo autónomo comenzó a sanar a través de la construcción de sujetos multies-

⁶ Expresión acuñada del libro de Anna Tsing que lleva ese mismo título.

pecie, compartidos, comunes, enlazados (aunque no exentos de conflicto) que construían juntxs fuerza para seguir en la lucha, para “seguir con el problema” (Haraway, 2017: 26).

En el asentamiento de los millonarios el manantial se había secado. La mayoría murieron pronto porque no supieron cómo gestionar la vida. Sólo sabían gestionar dinero. Algunos tuvieron fuerza para abandonar ese espacio y caminar. Unos pocos lograron alcanzar algún refugio-multiespecie. Ahí, en los refugios, las plantas ya comenzaban a florecer.

Empezaron a volverse más frecuentes las lloviznas. La tierra seca y triste se llenó de humedad. Cayeron con el tiempo los primeros chubascos.

El Volcán

Ríos, arroyos, arullos, cauces, causas. El resonar del agua llenando otra vez el espacio.

Células madre de la sangre menstrual que activaron los manantiales del subsuelo. Vínculos que sostuvieron el tejido de la vida. Refugios-multiespecie que fueron formas de lucha, luchas que son afectos, afectos hídricos que se volvieron vida.

Otras formas de nombrar fueron posibles. Palabra agua donde renace todo. Palabra papalote. Palabra erupción volcánica.

Tum tum explosión palpita. Tum tum la tierra que tiembla. Tum tum renacer volcán. Tum tum. La erupción.

Explosión prolongada de chorro potente. Magma no. Agua. Rugido sonoro ensordecedor. Eco de voces antiguas que vibraban con la tierra, con la vida apenas acabada de nacer.

Útero volcánico en pleno parto. Agua que brotaba llenándolo todo. Tierra nunca más cubierta de concreto. Cientos de miles de árboles regenerados que fueron canaletas y almacenajes de agua para especies voladoras, trepadoras y rastreras.

A pesar del tamaño del chorro no hubo inundaciones. Los seres vivientes habían construido un entorno con cauces naturales para

que el agua pudiera fluir y alcanzar distancias insospechadas. Tal vez algunas gotas residuales en Toluca, en Puebla o en Uruguay.

Agua diosa que gritó. Agua libre que reclamó la Tierra para sí, que se fundió en un canto volcánico para anunciar su regreso y empezar, otra vez, un ciclo nuevo.

Fue el comienzo de un *otro* calendario, uno de tiempos largos donde la vida no lleva prisa. El agua marcando el paso con cada época de lluvias, estaciones que volvieron, otoños, inviernos. Equilibrio cíclico por fin recuperado y, desde ahí, la convicción de que vivir y morir son momentos de una misma dimensión simbiótica donde todo tiene lugar en armonía. Armonía nunca exenta de conflicto. Voluntad común por seguir intentando, por hacerlo mejor. No fue el paraíso, fue la tierra herida insistiendo en sanar. Agua fresca que reavivó la esperanza de seguir con el problema para repensar, re-sentir, re-organizar la vida que se estaba marchitando.

LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN Y LAS ARTES PARA VIVIR EN UNA TIERRA DAÑADA

Diego Aguirre Marín

Cada historia de Camille que escriba cometerá terribles errores en términos políticos y ecológicos, y cada historia le pide al lector que practique un escepticismo generoso...

Donna Haraway

Ciudades que lloran sin lágrimas

Para los habitantes de las grandes ciudades mexicanas hacerle frente a la situación de crisis por la privatización del agua es cada vez más complicada. Los sistemas de servicios de agua potable, responsables de su suministro y saneamiento, así como de las decisiones operativas sobre la ampliación, acondicionamiento, mantenimiento, operación y administración de estos, es decir, sobre todo flujo del *agua urbanizada*⁷ misma, se encuentran ya concesionados a empresas privadas y han sido los propios gobiernos de los Estados quienes, no sólo les han entregado toda facultad para ello, sino que han forjado marcos jurídicos que legitiman y benefician

⁷ Nombro como “*agua urbanizada*” a aquellos grandes flujos de agua que se encuentran circulando bajo los ciclos propios de los sistemas de drenaje y tratamientos para potabilizarla para los servicios de la ciudad, y así mercantilizarla; y que difícilmente, o nunca, se devolverá a un ciclo y flujo natural; se genera un corte al metabolismo natural del agua. Además, nos sirve para notar que el *agua urbanizada* es distinta a un agua que corre en sus ciclos y flujos naturales; más que esta última es siempre apropiada por la primera sin que luego haya una relación simbiótica entre ambas, a menos que se decida una a través de intervenciones tecnológicas.

los intereses privados-capitalistas sobre los públicos, atendiendo a las lógicas de la generación de ganancia en clave de valor abstracto, por encima de un garantizar la (re)producción de la vida dentro y con los distintos ecosistemas, así como desde los entramados de interdependencia entre las especies humanas y no-humanas (Navarro, 2016; Gutiérrez, 2020). En la vida que se enuncia “civilizada”, el capitalismo clama otra victoria cada vez que fractura y diluye las relaciones de interdependencia y formas organizativas en torno al agua y las intercambia por otras de homogenización, enajenación e individualización; de tiempos cortos: en función de los ritmos y de las necesidades económicas de acumulación desequilibrada (Linsalata & Navarro, 2020).

Esto ocurre en todas partes, pero especialmente es en las ciudades, que son “por excelencia los espacios con mayor disposición a que se cristalicen los procesos de fragmentación” (Navarro, 2016: 34); sin embargo, es también donde con especial dificultad se perciben las fracturas y los cambios metabólicos en torno a los ciclos naturales del agua al haberse naturalizado el verla como un producto más que se nos proporciona “gracias” a las mediaciones de la empresa privada, misma que se asegura de imprimir en cada gota un sello que garantiza la desterritorialización del líquido y sea tan grande que oculte y lo despoje de sus “trayectorias atmosféricas, superficiales y subterráneas” para sanearla de sus “vínculos ecológicos, espaciales y bioculturales” (Linsalata & Navarro, 2020: 11). Dentro de esta lógica se entiende, sobre todo, que el *agua urbanizada* es de y para el uso humano y su uso tiende siempre al libre desperdicio: (NotimexTV, 2017) el que paga manda. Aunque, no siempre es verdad...

Las ciudades lloran porque en sus temporadas de sequías, que son cada vez más frecuentes, prolongadas y acaloradas, el malestar de quienes deben humedecer sus lágrimas es más bien que: sí, pagaron el recibo, pero no han llenado la cisterna este mes. Si bien es cierto que entre la multitud se alza la pregunta ansiosa: *¿será ésta la última vez que ocurra el desabasto?*, la pregunta suele quedar a medias porque sus interesados se han resignado más de

una vez a aceptar los bonos y descuentos que *el proveedor* hace a sus consumidores, aunque tal vez sea porque temen que la afirmación no provenga de una renovada abundancia, de una milagrosa solución, sino del agotamiento definitivo.

Pero es este último terror, que logra estremecer la conciencia, aún bajo varias capas del “régimen de (in)sensibilidad social” (Machado, 2017: 196) impuesto por el capitalismo y que ha moldeado ya las subjetividades –en sus estructuras perceptivas, sensoriales y cognitivas– haciéndolas *casi* incapaces de sentir el deterioro de las fuentes y procesos de vida, lo que recuerda que es en una clave humana de resistencia y supervivencia en lo que el capital encuentra su fragilidad.⁸

Ciudad que se hace de ciudadanos⁹

[...] las diversas luchas y movimientos urbanos surgidos en los últimos dos siglos expresan una capacidad de determinar, producir y controlar las relaciones socioespaciales contra y más allá de los imperativos del valor y del Estado.

Mina Lorena Navarro

⁸ Recupero el concepto de *fragilidad del capital*, que, como se ha visto en las diferentes lecturas del Seminario de Entramados comunitarios y formas de lo político, es su incapacidad para totalizarse al siempre encontrar resistencias ante cada nuevo proceso de acumulación.

⁹ Al intercambiar el orden de las letras “iu” en la palabra “ciudadanos” obtenemos la sílaba “cui”, que nos sirve para pensar en la palabra cuidado, algo que una ciudadanía organizada en sentido de comunidad adquiriría, tanto por las especies humanas y no-humanas, como por lo *no-vivo*.

La más grave de las crisis del agua fue cuando la región Centro de México se enfrentó a una gran oleada de *sequías urbanas*, por ahí del verano del 2032, y se afectaron por igual los suministros de agua de las capitales desde sus centros hasta sus periferias. Tener a los ciudadanos sin agua, especialmente a las demarcaciones que denominaban “*de sectores peri-populares*”,¹⁰ solamente suministrándoles medio tinaco cada quince días, ya comenzaba a generar un malestar que estaba, bastante pronto, encontrando una voz colectiva en los espacios comunes al interior y alrededor de estas. Sin embargo, las empresas privadas concesionadas, a través de los gobiernos municipales y estatales que las mantenían legitimadas, procuraban siempre tener un pie por delante de las sublevaciones, vigilando la actividad mediática y brigadista, misma que en ese año empezaba a brotar y sumar miembros a una red de protesta con crecimiento exponencial e *indiferenciado* sin precedentes.

El caso de la Ciudad de Puebla marcó una pauta importante sobre cómo una movilización de comités comunitarios, que desde hace algunos años daba muestra de una buena organización asambleísta, trabajo de base y firme compromiso de generar la autodefensa del agua, supo tomar impulso del momento electoral y de crisis que se vivía en ese entonces para lograr, a través del propio gobierno, no sólo la desprivatización del agua, sino la creación y adhesión de leyes que garantizaran su suministro equitativo y permitieran la enseñanza e implementación de técnicas de autonomía en la gestión de ésta, así como la presencia y retroalimentación de representantes de la ciudadanía para la toma de decisiones y fijación de precios.

El origen de estas asambleas, llamadas *las planitas vecinales*,¹¹ proviene de ejercicios de la década de los 2010's de organizaciones

¹⁰ Este término señala la vinculación cada vez más desdibujada entre la periferia de la ciudad y las zonas precarizadas al interior de esta, a las que suelen denominarse populares.

¹¹ Este nombre popular ficcional se inspira y quiere remitir a lo dicho por el entrevistado José Luis García, acerca de su sentir sobre la Asamblea Social del Agua; refiere que “aquí es una organización planita, una

hechas entre habitantes de distintas zonas de la capital poblana, tanto en el centro como en sus periferias y que, sosteniendo una colectividad que procuraba la buena relación, la escucha, la horizontalidad, el cuidado mutuo y el compartir conocimiento, tuvieron éxito en articular un mensaje de unidad ciudadana para dar cuenta del serio problema en el que se encontraba la Ciudad de Puebla y, en consecuencia, varios municipios y ecosistemas a su alrededor, a raíz de que, como ciudadanos, habíamos caído en un conformismo y aletargamiento, una incapacidad de reaccionar y sentir la crisis, por las relaciones tan individuales, *(des)interesadas*¹² y deshumanizantes que ver al agua como producto y seguir a la política-estatal ciegamente, esperando siempre un tutelaje, buena administración y protección (Gutiérrez, 2016; Machado, 2017; Navarro, 2016). “*Si no paramos esto, tendremos que bañarnos en dinero y ni eso hay*”, era su consigna más sonada.

Ya que los comités de las distintas zonas articularon su trabajo bajo una representación *muchos-a-uno*,¹³ y procuraron no encender muchas alarmas, por un lado, para no ser categorizados como simples reaccionarios por la sociedad que se encontraba desafecta pero afectada por la situación y podía sumarse a la causa; por otro,

asamblea donde todos tienen la misma voz, todos tienen el mismo voto, la misma opinión, donde no hay voto de más peso que otros” (como se cita por Navarro, 2016: 45). También me gusta que tenga cercanía al fonema del diminutivo “plantita”, como algo que debe cuidarse y atenderse para mantener viva.

¹² “Interesadas” en el sentido que, siguiendo a Raquel Gutiérrez y Huascar Salazar, las relaciones capitalistas están mediadas por la generación de valor de uso, tanto material como de la riqueza social (Gutiérrez & Salazar, 2019), pero a su vez “desinteresadas” por la insensibilidad producida para dejar de habitar y sentir la crisis (Machado, 2017).

¹³ Hago esta concatenación partiendo de la lectura de Navarro (2016), donde los entrevistados mencionan que, para los comités de la lucha por la autodefensa del agua en Puebla, el nombrar a un representante por grupo permite operacionalizar la gestión y la comunicación dentro y entre las distintas asambleas.

el aparentar una baja actividad les ganaría tiempo para asimilar las estrategias de lucha antes de que las autoridades pudieran trabajar, con sus mecanismos legales y de fuerza, contra éstas.

Esto dio resultado, y en la capital y los municipios, que además se encontraban en tiempo electoral desde comienzos del 2033, las medidas de apaciguamiento y de desmovilización que las autoridades públicas y privadas emprendieron se dieron como lo habían hecho siempre: primero, recogieron las quejas y, cuando notaron que un grupo demasiado grande comenzaba a pronunciar un mismo reclamo común, “equilibraban” el suministro de agua temporalmente, bombeando menos aquí y más allá, pues intercambiando las frecuencias lograban hacer ver que las solicitudes estaban siendo atendidas. Después, cuando se acercaban las elecciones, se aplicaron estrategias mercantiles de compensaciones y apoyos. Las promesas intentaban, por un lado mantener el voto por la vía clientelar, y por otro contradecir a los adversarios políticos, que ya comenzaban a hablar del problema del agua desde sus plataformas políticas.

Si bien varios candidatos de los partidos adversarios al del gobierno en turno se acercaron a quienes ellos consideraban “líderes” de *las planitas* para ofrecerles su apoyo, acompañamiento y llevar a término sus peticiones y propuestas a cambio de su voto, al interior de las asambleas se había tomado la decisión común de nombrar e inscribir candidatos y candidatas independientes para contender en las elecciones de ese verano.

Esta decisión no se tomó pensando en tomar el poder, sino en pronunciarse políticamente sobre la disposición a hacer *una política desde lo político* y dar cuenta de la gran respuesta y participación que la crisis del agua del año anterior había generado entre los ciudadanos de Puebla y los ciudadanos de los distintos municipios, que ahora se encontraban hermanados por redes de solidaridad vecinal que se extendían dentro-y-entre muchas y muy diversas zonas urbanas, periféricas, rurales y pueblos del Estado de Puebla.

La gran sorpresa llegó el domingo 5 de junio, cuando María-Emilia Espino ganó la presidencia municipal de Puebla capital, con-

virtiéndose en la primera mujer de candidatura independiente en ocupar el cargo. En su primer discurso reconoció que era urgente entablar un diálogo con el gobernador Ernesto Montero para la remisión del contrato de la recién renombrada empresa *Puebla Tiene Agua* y devolverla a la administración pública. Esto no fue fácil pero, dado su apoyo popular, se logró el año siguiente. También señaló que, si bien el tema urgente que la traía al cargo era la crisis del agua, esta era una oportunidad de promover la comunicación y la generación de redes más estrechas entre la ciudad y su área conurbana. Recordó que había que *crecer hacia abajo*,¹⁴ compartiendo y enseñando los “cómo” que, desde el hacer en comunidad y vecindad, se puede ir articulando para garantizar los servicios, la seguridad, el cuidado, la autonomía, la autogestión y la auto sustentabilidad.

En el año 2035 la Ciudad de Puebla fue la primera en sostener exitosamente el suministro de agua regular durante otra oleada importante de *sequías urbanas*. Los expertos más ortodoxos solamente reconocieron que esto se debió a que la ciudad había emprendido proyectos de *ecourbanismo* que liberaron en los espacios públicos grandes extensiones de concreto para permitir la captación de lluvia y su entrada a los mantos acuíferos, así como la implementación de servicios comunales de agua que hacían de la administración más equitativa entre la población; pero, voces más amables de todo México voltearon a ver a Puebla como un ejemplo, reconociendo que, además de lo anterior, fue la voluntad de cooperación y el sentido de obligación por apoyarse y mantener relaciones saludables y un nuevo sentido de afecto por la ciudad como espacio político y de convivencia entre vecinos, lo que sensibilizó e hizo posible un uso responsable del vital líquido. *Se hicieron ciudadanos*.

¹⁴ Refiere a lo dicho por la entrevistada María Eugenia Ochoa sobre la importancia de seguir permeando y sostener una presencia como Asamblea Social del Agua a través del trabajo de base y asegurar que la participación se mantenga activa y continua, multiplicándose y extendiéndose. Por decirlo de otra manera, llegar a más personas perseverando (como se cita por Navarro, 2016)

“BUSCÁNDONOS TODAVIDA”:¹⁵ HISTORIAS DE BÚSQUEDA
COLECTIVA Y DEVENIR REFUGIO EN UN MUNDO SEDIENTO

Amalia De Montesinos Zapata

Contarlos a todos.
Nombrarlos a todos para decir: este cuerpo podría
ser el mío.
El cuerpo de uno de los míos.
Para no olvidar que todos los cuerpos sin nombre
son nuestros cuerpos perdidos.
Sara Uribe, 2012

Desaparecidxs

Me acuerdo bien de esos días, todxs teníamos mucha sed, mucha hambre y mucho calor. La tierra toda estaba impregnada de ese calor pegoteoso que nunca se va, que cansa. En esos días tan dolorosos nustrxs hijxs empezaron a desaparecer masivamente; por una u otra razón, miles de hijxs desaparecieron de la faz de la tierra. No sólo ocurrió por la erosión de la tierra y la falta de agua. Desde hace años, hijxs de todas las especies y formas de vida habían comenzado a desaparecer, ya sea por las guerras y conflictos internos, por las migraciones, por el recrudescimiento de los fenómenos naturales, por el derretimiento de los polos, por el aumento del nivel del mar, por las toxinas de CO2 y los agroquímicos.

En esa época los humanos de las élites políticas y económicas -esos que secaron al planeta, los que privatizaron el agua y que habían explotado a toda la vida posible- eran conocidos por llevarse a todos los seres vivos que les eran “útiles” para explotar, ya sea humanos, reptiles, aves, plantas, hongos, insectos, peces, octópodos, cetáceos.

¹⁵ Juego de palabras producto de un error divertido. La vida que está todavía, la que está y estuvo, la que buscamos y cuidamos con ternura.

Toda la vida que quedaba en la faz de la tierra, se los llevaban para explotar el último halo de vida que quedaba en esos cuerpos.

Muchas madres se habían quedado sin hijxs, hijxs sin madres, familias deshechas de todas las especies, especies enteras desaparecidas. Esta es la historia de la búsqueda por lxs hijxs que fueron desaparecidxs, del canto de la cigarra implorando lluvia y cómo, mientras íbamos encontrando y despidiendo hijxs, gotas de lluvia fueron cayendo de a poco en el transcurso de años y años.

Buscando(nos) encontramos:

Quiero el descanso de los que buscan y el de los que
no han sido encontrados.
Quiero nombrar las voces de las historias que ocurren
aquí.

Sara Uribe, 2012

Nuestra vida material y simbólica giraba entorno a lo acuático; hacíamos danzas, rituales, cantos, templos, historias orales al agua diosa, agua deidad. Todxs los seres que quedábamos en el planeta asistíamos *al arriba y al abajo* en búsqueda de agua, de lluvia, de ese líquido vital, aunque sea por una gotita.

Mis hijxs desaparecieron en los años en los que estábamos en *el arriba y el abajo* de un volcán maravilloso. Se habían ido a otro enclave comunitario multi-especie para apoyar en la construcción de captadores de agua, de la poca agua de lluvia que caía una vez cada cierto tiempo y de forma sorpresiva. Pensé que iban a regresar tres semanas después de su partida pero nunca regresaron. Fui a la montaña cerca del río seco en el que se planeaba encauzar a un río el agua que se esperaba captar de la lluvia, pero no se les había visto llegar.

Yo no sabía si mis hijxs habían sido llevados por los señores humanos o si habían muerto por la dificultad de vivir en un planeta seco, tenía que saber qué les había pasado. Al enterarme de que mis hijxs no estaban me estaba muriendo en vida, la sed y el calor deja-

ron de ser el factor principal del dolor de mi cuerpo; llorar dolía porque mi cuerpo carecía del agua necesaria para usarla en lágrimas.

Vivía con otras especies en un *entramado comunitario* construido a lado de lo que había sido el lago de un volcán. Teníamos captadores de agua, templos al agua diosa, agua deidad, a la que diariamente llamábamos. La trama comunitaria a la que pertenecía era una multi-especie *naturcultural* (Haraway, 2017: 33), éramos aves y pájaros, mamíferos de todos tipos, insectos y plantas, que habían mostrado su lado más guerrero, pues tuvieron que aprender a vivir con la mínima cantidad de agua; las flores y plantas eran las más bailarinas de todas en los ritos y rezos. Todxs habíamos aprendido a vivir juntxs, a cuidarnos y a conocernos más allá de nuestras diferencias genéticas; todxs nos necesitábamos porque cada diferencia que nos conformaba como especie era un atributo necesario para la reproducción comunitaria, para retejer los circuitos que sostienen la vida interdependiente, que el capital había fracturado (Navarro & Linsalata, 2020: 14).

Cuando comencé a buscar con otras madres, me hice amiga de una cigarra; cuando la cigarra pedía lluvia yo pedía de regreso a mis hijxs. La cigarra y yo nos juntamos con otras madres y otras cigarras para buscar la vida arrebatada.

Cansadxs de habitar, convivir y resistir precariamente “en un escenario de catástrofes naturalizadas” (Machado Aráoz, 2017: 194) decidimos unirnos con madres de varias especies en búsqueda por lxs hijxs que habían sido *desaparecidxs*, queríamos rastrear para saber si era posible recuperarlx y salvar la vida diversa que representaban o si era necesario despedirles y llorar colectivamente esa pérdida irreparable (Haraway, 2017: 34).

Mientras las cigarras buscaban lluvia, nosotras buscábamos a lxs hijxs; la vida estaba cansada de tantos hijxs perdidxs. Hijxs aves, hijxs mamíferos, hijxs insectos, hijxs marinos, hijxs reptiles, hijxs plantas y árboles *desaparecidxs*. En un mundo seco sin hijxs las madres nos pusimos a buscar por todas las formas, a llamar a la lluvia junto con las cigarras, así como llamábamos a nuestrxs hijxs.

Nos dimos cuenta de que la búsqueda de hijxs multi-especie era una forma de hilvanar desde otras configuraciones lo que el

capital había tejido como separado, mis hijxs eran lxs hijxs de todas, lxs hijxs de todas eran lxs hijxs de la vida que queríamos encontrar en los rincones de la extinción.

Con el tiempo íbamos encontrando hijxs, a unxs les podíamos regresar poco a poco a *territorios refugio* con otros enclaves multiespecies que aceptaban seguir con el cuidado colectivo y reinsertar en las tramas comunitarias a lxs hijxs encontradxs que podrían ser salvadxs. A lxs hijxs que habíamos rastreado su pérdida (especies extintas desde el siglo XX como a inicios del siglo XXI), pero que era imposible reinsertar y salvar desde los esfuerzos comunitarios, les hacíamos despedidas en los santuarios de la deidad acuática de la vida. Nos despedimos amorosamente de las especies perdidas por los embates de la mancuerna capital-patriarcado-colonialismo. Como comunidades en resistencia tierna y cariñosa, aprendimos a sanar, a vivir y morir diferente.

Esas despedidas vitales nos ayudaban a recobrar la fuerza por apostar en sanarnos con la tierra herida desde los circuitos de memorias del planeta que también están inscritos en nuestro cuerpo-territorio y en las colectividades por las que apostamos y en las que participamos (Rivera Cusicanqui, 2018: 57). Sanar el planeta y sanar nuestros sufrimientos compartidos con la tierra (Rivera Cusicanqui, 2018: 52) y las vidas compañeras que habitan este planeta fue un acto que hizo que cayeran pequeñas gotas de lluvia, la tierra toda lloraba y sanaba con nosotrxs.

Porque buscando nos encontramos aprendimos a tenernos bien cerquita, en los entramados multi-especie de filosofías acuáticas y tiernas aprendimos a sentir con/como las otras especies compañeras. Aprendimos a percibir *el arriba y el abajo*, aprendimos a llamar al agua, a re-encauzar ríos, a movernos como las olas, a fluir como las montañas. Aprendimos que mientras estemos todxs juntxs, en tramas diversas y vibrantes de posibilidad de resistencia y vida, todo era posible. Aprendimos que la muerte es parte de la vida, pero apostando por muertes dignas, muertes que no fueran pérdidas irreparables, sino una continuidad de la vida, un compostaje continuo. Aprendimos la continuidad vital de buscarnos y reparar las pérdidas como seres terrenales, el abrazarnos desde el dolor y el amor.

NANOPOLÍTICAS DEL AGUA

Jorge Murillo

Enjoy illusions, lad, and let the rocks be rocks.

Ursula K. Le Guin

Las piedras tienen memoria.

Silvia Rivera Cusicanqui

Water can be found in you.

Eggstone

Cuando iniciamos la lucha contra Agua Zarca yo sabía lo duro que iba a ser pero sabía

que íbamos a triunfar, me lo dijo el río.

Berta Cáceres

Cay coritachu micunqui (¿Este oro comes?) /

Este oro comemos.

Guamán Poma de Ayala

Neoliberalismo hidrocefálico

Se ha denominado *neoliberalismo hidrocefálico* al conjunto de estrategias necrocidas implementadas por las elites gobernantes en distintas partes del planeta, maniobras políticas en amalgama estatal-paraestatal-empresarial, que combinan acciones que incluyen barrocas estrategias legislativas que permiten extractivismo y expropiación, y declaraciones frontales de guerra (desaparición y genocidio). El término, si bien ha causado un justificado recelo, ha logrado conjugar metafóricamente la vorágine depredadora de un grupo de personas que ha llevado al límite el ansia acumulativa. Son hidrocefálicos porque el agua se les ha subido a la cabeza. Lo que antes era petróleo en las venas, hoy se ha condensando hasta hacerse bruma, ennegreciendo el sentido: desertificación (des)corazonada que deviene ahogo mental.

Comunidades del agua

En oposición al neoliberalismo hidrocefálico, en distintas partes de la Tierra, han ido germinando diversidad de comunidades que se han pronunciado en defensa del tejido de la vida. Comunidades acuáticas que han logrado entretejer, del escuchar de los flujos del agua y la vida que la circunda, un caleidoscopio estratégico de ofensivas en clave multiespecie. Un hacer político otro que ha logrado hilvanar las separaciones impuestas por la amalgama patriarcal-capitalista-colonial.

En estas comunidades (tan diferentes unas de otras, pero con vasos comunicantes densos que permiten un diálogo horizontal), no existe ya una binarización que escinda la naturaleza de lx humanx. Luego de la entronización del neoliberalismo y, a raíz de sus intervenciones necrocidas (que terminaron por reducir una amplia cantidad de especies y ecosistemas), la irrupción de especies en peligro de desaparición hizo visible su innegable carácter eminentemente político, lo que permitió una reinserción de éstas dentro de la esfera política, acontecimiento que impulsó la configuración de entramados multiespecie en clave político-afectiva imposibles de permear por el ethos del capital.

Nanopolítica: el lavado de ropa y las políticas de cauce y en-cauce

Una de las respuestas a la expropiación y la privatización del agua, fue la reconfiguración geográfica, migraciones que se desencadenaron luego del alza en los precios del agua, así como del efecto conjunto producido por la ola de violencia y la precarización cada vez más extenuante de la vida. Reubicaciones que en algunas partes se dieron a conocer como el “retorno a la tierra”, ya que buena parte de estos traslados se dirigían hacia zonas rurales o en direcciones opuestas al cono urbano.¹⁶ Estos traslados se dieron de

¹⁶ Cabe señalar que no todos los despliegues se dieron así, y que también, dentro de lo urbano, sí dieron y se están dando muestras novedosas

forma heterogénea, en tiempos largos (fueron pocas las ocasiones en que se dieron de manera súbita) y en cantidades variables (a veces en grupos reducidos de personas y otras más en grupos más grandes). Asimismo, estos viajes se realizaron en compañía de otras especies. Era común distinguir entre las caravanas a distintas especies animales, proliferando lxs gatxs y los perrxs, aunque también transitaban, entre ellxs, algunxs burrxs, cerdxs, vacas, gallinas, iguanas, canarios, serpientes, yeguas, ajolotes y ranas. Eso en cuanto a la vida animal, pues otro era el racimo de plantas y vegetales, del que pululaban las cactáceas, pero también el epazote, la albahaca, la manzanilla, la ruda, entre otras plantas y flores. Cientos de personas con macetas se dedicaron a plantar la vida en otro lado. A florecer en otras geografías.

Gran parte de estos viajes buscaron sitio próximo a zonas donde hubiese algún manto acuífero cercano. Lo ideal era asentarse en territorios que compartieran el espacio con algún río vecino. Los asentamientos, como mencionamos, se dieron de forma lenta y pausada. Y no fue sencillo. Parte de seguir con el problema, era hacerse cargo no sólo de él, sino de las alternativas que se presentaban como una salida a ese problema, por lo que hubo que aprender a hacer la vida de nuevo (aunque no de cero). Varias de las prácticas realizadas en las ciudades se mantuvieron, una de ellas fue el lavado de la ropa.

El lavado de la ropa fue un regreso al río, al agua. Una práctica que se recuperó apenas se instalaban quienes iban llegando. Pero esta actividad es y ha sido mucho más importante de lo que se cree. Pues, aunado al rencuentro con los flujos del agua y sus sonidos, lo que permitía el lavado de la ropa era el encuentro colectivo en el que se debatían, con mayor soltura y afectividad, temas de carácter común. Aquello que no lograba resolverse en

de producción de lo común. Formas otras de vincularse en un más acá y más allá del capital, es decir, como forma concreta y situada, pero también como ensoñación deseante.

las asambleas, tarde o temprano terminaba solucionándose en las orillas de los ríos. O en las piedras. A través del cuchicheo, de la interrupción, del hablar con las manos, del fluir constante del agua, aquello que se quedaba en la oquedad de las paredes, se hacía inteligible en el río. Era como darle materialidad a la palabra. El río y el lavar de las manos, otorgaban otro cuerpo a las ideas, como una especie de filosofía sedimentada. Entre la piedra de río y el transitar del agua, algo nuevo se filtraba. Un conocimiento que se hacía posible en colectivo y en relación multiespecie: simbiosis epistemológica de seres vivos y no vivos. Forma de hacer política con las manos y de darle cauce a aquello que lo había perdido. Una política relacional de cauce y en-cauce. Nanopolíticas del agua en correlación con las estrellas en devenir cosmopolítico.

POLÍTICA DEL CUIDADO DE LA ENERGÍA:
ARROYO-ARRULLO

María Sabina

Flor de agua tierna.

Algo que aprendió a pensarse con el agua fue la cuestión de la energía. A veces lluviosa, a veces vaporosa. A ratos desordenada e intempestiva. Pero también, ordenada y calma. O ambas. En pares opuestos. En contradicción sin antagonía. En movimiento quieto o en quietud galopante. Arroyo-arrullo. La política del cuidado nace aquí. Su metáfora es ésta: la del arroyo. Que va y que va. Que vuelve. Que anda y desanda. Arroyo que lava. Que se deslava. Que es sendero. Que es cardumen de peces. Pero que también es nube que cae. Baba de piedra. Agüita que moja. Que limpia. Que restaura. Que sana y repara. Camino que abre. Agüita que baña. Cascabelito que baila. Y canta. Arroyo que arrulla. La política del cuidado de la energía es el arroyo que deviene arrullo. Es el hacer que se desprende de la preocupación por la energía de lxs otrxs. Hacer en reciprocidad. En comunidad. Es entender que lo que se teje, se teje en colectivo; que lo que se come ha gastado las energías de alguien más, humanx o no-humanx. Es comprender que las abejas también duermen y que la miel no es producto de la nada, sino del trabajo recolector de una especie que florea los campos. Porque el cuidado de la energía también es multiespecie. Y no hay especie animal-vegetal que pueda devenir obrera (des)asalariada. Y que incluso los volcanes duermen. Arrullar la energía. Arrullar la energía de las especies compañeras (Haraway, 2016), del territorio, de las personas que queremos. Ser abrazo. Devenir refugio. La política del cuidado descansa aquí. Su metáfora es ésta: la del arrullo. Ser arroyo, devenir arrullo.

El pulpo, un simbiote en clave marina

El pulpo se convirtió en un estandarte para muchas comunidades, marinas y no marinas. Sus tentáculos y su carácter juguetón-enrarecido hicieron que, muy velozmente, se rodearan de afectos singulares. Algunas personas comenzaron a asociarlos con la capacidad que tienen las comunidades para generar lazos entre ellas, tan numerosos como los tentáculos que tienen los pulpos. Otras más arrojaban esta imagen, pero también la pensaban hacia el interior, es decir, esos tentáculos pardos, entre grisáceos y rojos, les recordaba a todo el aluvión de actividades que debían realizarse dentro de las comunidades: el cuidado de lxs niñxs, la atención de lxs enfermxs, la elaboración de la comida, el tejido de la ropa, la recolección del agua, los preparativos de la fiesta, la colocación de los altares para lxs muertxs, el cuidado de los huertos, el resguardo de las zonas protegidas, entre otros de los tantos quehaceres necesarios para el sostén y protección de la vida. Más tarde fue que se habló de sus cerebros, de sus cerebros regados. Alguna vez a alguien se le ocurrió mencionarlo y desde entonces, cuando se habla de un pulpo, se habla de los cerebros regados. Es decir, de la ubicuidad del pensamiento y su corporalidad. De esa ubicuidad que no escinde mente y cuerpo. El cerebro regado es la manera de conjugar el sentir y el pensar. Y una apuesta que busca derribar la colonización de los sentidos, quienes por mucho tiempo han permanecido oscurecidos por el sentido la vista. Pues si el cerebro yace derramado, lo mismo pensamos cuando comemos que cuando acariciamos, lo mismo piensa el estómago que la dermis. Leemos con la nariz. Recordamos con los pies. La simbiosis con el pulpo nos recuerda que mente y cuerpo no están divididos. Y que el alma no es otra cosa que la imagen del cuerpo. El cuerpo tiene memoria. Pensamiento tentacular en clave marina.

Poema de una mariposa pasionaria mexicana¹⁷

.

.....

florear morado

viento dulce

gracias

(traducción de Avena González)

¹⁷ La traducción de este poema corresponde a Avena González, bióloga, poeta, activista y defensora del agua. A través de un codificador con forma de astrolabio, un artefacto inventado en la zona noroeste de Puebla para poder establecer un diálogo con las mariposas (uno de los primeros inventos producidos durante el “giro científico”, ruptura epistemológica que florece de la restauración que hay entre el orden de lo humano y la naturaleza desde una visión holística de la vida), Avena logró captar algunas palabras emitidas por una mariposa pasionaria mexicana (dione moneta). Esta mariposa, de colores negros, marrones, anaranjados y rosas con destellos metálicos, suele verse por las zonas centrales de México y se le relaciona con la planta pasiflora.

LA COMUNIDAD DE LAS ARAUCARIAS MILENARIAS

Claudia Hernández

La presente historia se sitúa en lo que fue el gran río Biobío, ubicado en territorio mapuche, zona centro sur de Chile, que, desde la cordillera andina hasta el mar Pacífico, dibuja una frontera natural que serpentea los rastros de un abundante caudal de vida arrebatado. Es en este cuerpo-territorio herido, en donde aún habita el pueblo de las araucarias milenarias, cuyos troncos siguen elevando al cielo sus copas siempreverdes y cuyas raíces se interconectan sensiblemente con las especies sobrevivientes que luchan por el agua.

Desde los tiempos conquistadores y colonizadores de América, hombres blancos montados a caballo llegaron hasta aquí y más allá, para avasallar con todo a su paso e instalar bajo violencia y despojo, la modernidad civilizatoria: un profundo *régimen exterminista* (Machado, 2017), que echa sus raíces en la compleja estructura de dominación patriarcal, capitalista y colonial, que subordina material y subjetivamente todo aquello que considera mundo Natural; es decir, la naturaleza, las mujeres y las colonias, para imponer cruentamente el mundo del Hombre Civilizado (Machado, 2017; Mies, 2018).

Durante estos siglos y en los venideros, en este territorio se perpetuó una guerra contra el pueblo mapuche, que significó no sólo la destrucción de los ecosistemas, la muerte y el desplazamiento de sus gentes indígenas, sino también la imposición de las subjetividades antropocéntricas que buscan acabar con las cosmovisiones nacidas en el seno del cuidado y protección de la Vida toda: de la Tierra, del Agua, de las Montañas, de las múltiples especies existentes.

La herida en el río Biobío fue iniciada hace 60 años, mediante la ofensiva extractivista propia del capitalismo avasallador: hombres blancos –y no tan blancos– llegaron montados en grandes maquinarias de garras pesadas, para comenzar a construir los tres

mega embalses que existen hasta hoy, edificados sobre las superficies de bosques nativos y cementerios sagrados, de incommensurable valor y dolor. El proceso ha sido considerado un etnocidio, porque no sólo ha liquidado los cuerpos-territorios, sino que las emprende contra el espíritu (Benohr & Urrutia, 2018).

Sin embargo, esta brutal manifestación de la crisis civilizatoria¹⁸ dio paso al despliegue de procesos curativos erigidos especialmente en torno a las araucarias milenarias, que supieron ser faro de atención para la construcción de la comunidad refugio multiespecie, que supieron revivir el espíritu que encauza la lucha por la Vida toda.

* * *

Fue en el principio, las sobrevivientes araucarias milenarias tornaron sus colores siempreverdes en tonalidades amarillas, un método de resistencia con el cual buscaban llamar la atención de las *especies compañeras* (Haraway, 2016a) para confabular juntas y posibilitar que la Vida continuara.

Entonces las especies humanas concurren al llamado e impulsaron el establecimiento de formas assemblearias para la toma de decisiones y la gestión de la vida en común. Esto les permitió recuperar la capacidad de autodeterminación de la vida cotidiana, para volver a dotarla de creatividad y transformación permanente, para llenarla de la colectividad arrebatada por el individualismo que negaba su condición de especie interdependiente.

¹⁸ Bajo la categoría ecología-mundo, Jason Moore conceptualiza la crisis civilizatoria como el Fin de la Naturaleza Barata, haciendo alusión a la agotada, a su estrategia capitalista de organizar las naturalezas en torno a la generación de ganancias. Dentro del concepto naturaleza barata, se refiere a: el trabajo, los alimentos, las energías y las materias primas (Aula Virtual Fundación de los Comunes, 2020).

El tema transversal de las asambleas consistía en cómo concretar una producción de lo común, que posibilitara el uso y goce de la riqueza para todas las especies. Por ello, se propusieron aprender de las capacidades y de las necesidades de cada una de ellas. Se instalaron escuelas comunes, espacios formativos donde asistían diversas plantas, insectos, mamíferos, etcétera, que, en pleno respeto por los procesos de vida y de muerte, se acompañaban en la sabiduría de los ciclos rotativos y traslativos de la Tierra. Así, comprendieron que las capacidades para la readaptación a las condiciones impuestas en los territorios heridos, el arrebato y la escasez de agua, producía también una subjetividad que lucha, que se resiste en asumir y aceptar dichas condiciones como dadas.

Entonces levantaron la consigna de la lucha por el agua, pensaron desde-con el agua, el cuidado de ella como flujo viviente. Y es que la zona del Biobío tiene una memoria histórica basada en la cosmovisión mapuche que dota de espiritualidad a toda la trama de la vida. Le llaman *ixofillmongen* (Melin *et al.*, 2019) a la concepción de la existencia toda en sus distintas formas y dimensiones, un equilibrio espiritual que impide imponer unas vidas sobre otras. El agua es el encauce que las une sin excepción.

* * *

En las riberas del río Biobío, habitan colmenas particulares de algas, las cuales cumplen funciones metabólicas para la sanitización y provisión de alimentos de la comunidad sobreviviente. Ellas extienden sus hojas viscosas que son cosechadas de forma selectiva, principalmente por mujeres y cuerpos feminizados que, a su vez, procuran abastecerles de las materias y aceites indispensables que brotan de los mismos cuerpos humanos y que las algas necesitan para su subsistencia. Así, en una danza entrelazada de brazos y pieles de algas, de goce y placer mutuo, ambas especies se proveen alimentos, y se refuerzan emparentadas en sus lazos femeninos o feminizados.

Las danzas acuáticas del Biobío son una experiencia comunitaria que se desenvuelve no sólo para procurar el suministro de víveres, sino también como parte de las estrategias cotidianas, muchas veces contradictorias, que se despliegan contra los resabios de la violencia patriarcal. Es en estas riberas donde se torna visible el *entre mujeres* (Gutiérrez Aguilar *et al.*, 2018): prácticas políticas centradas en las luchas contra la mediación patriarcal, que impone un hacer bajo lógicas masculinas que incesantemente persiste en producir y fomentar separaciones entre mujeres, entre ellas y su progenie, y con sus creaciones. Por esta razón, el *entre mujeres* es una forma específica de politicidad, que constituye una de las fuerzas subversivas que, material y simbólicamente, empuja a nombrar el mundo en “femenino” y posibilita ensayar y crear formas que no se ajustan a las cadenas de la compleja amalgama entre patriarcado capitalista y dominio colonial (Gutiérrez Aguilar *et al.*, 2018).

La especie humana ha tardado en inscribir en sus cuerpos la conciencia de la *guerra contra las mujeres* (Segato, 2016) perpetrada con horrorosa crueldad, como fue la caza de brujas (Federici, 2010) y como ha sido desde la conquista y colonización de América (Mies, 2018). Por esta razón, las sabias algas recuerdan que, sin danzas *entre mujeres* no hay alimentos; sin los espacios propios, no es posible sostener y sanar las heridas producidas. Entonces ellas –se– protegen, porque no pocas veces aparecen momentos de una masculinidad que intenta superponerse.

La organización separada de mujeres y cuerpos feminizados, en todo orden y gestión de la vida en que exista organización y espacios mixtos compartidos por todos, es uno de los mecanismos de protección y de lucha antipatriarcal. Es un pilar sobre el que se construye, pues los espacios separados pueden aplacar los intentos de jerarquización de los mandatos de la masculinidad en la sociedad (Segato, 2016). Así también, se han recuperado las formas comunicativas y pedagógicas de los afectos, de la expresión libre y amable, de la escucha con todos los sentidos y todos los sentires, que regresa la sensibilidad, a veces fugada, por los resabios de una historia dominada.

Entonces en los adentros y en las afueras del río Biobío, en la comunidad refugio de las araucarias milenarias, sigue habitando el problema. Los problemas. Se toma mate, que corre de mano en mano. Alguien lo ceba; otras especies lo esperan, mientras van recuperando saberes, construyendo formas nuevas, luchando para sanar y para la supervivencia terrenal (Terranova, 2017).

GLOSSARIO

Cosmopolítica: Palabra tomada de Isabelle Stengers para hablar de “relaciones locales en las que las prácticas políticas y las percepciones del cosmos se interrelacionan” (Arnold, 2018). Política expandida que no niega la capacidad de agencia de lxs otrxs, humanos o no-humanos, vivxs y no vivxs. “Mundos comunes con los que andar” (Haraway, 2016: 300).

Desaparecidx: Esta terrible palabra se usa frecuentemente cuando la vida y la memoria se encuentra en peligro, cuando seres humanos y seres compañerxs dejan de estar. Desaparecidx es un ser vivx a la que se le extraña, a la que se le busca y ama. Desaparecidx es un ser que la violencia del capitaloceno se llevó, es un ser a la que se le busca y puede ser encontrada y vuelta a amar. Desaparecidx es usada actualmente todos los días pero estamos haciendo todo, todito para que nunca más tenga que volver a usarse.

El arriba y el abajo: Aceptación utilizada por Silvia Rivera Cusicanqui en el documental *Mar arriba*. Se refiere a la continuidad de la vida toda, a los espacios/territorios en los que transitamos epistemológicamente y también en nuestro andar en el mundo como seres terrenales. “Cuando una baja al mar también sube a la montaña y viceversa” (Ramos, 2010).

Ensayema: Escritura hecha con las yemas de los dedos. Narrativa acuerpada. Entretejido retórico que hilvana poesía y ensayo.

Entramado comunitario: Son tramas colectivas susceptibles de renovación, de autorregeneración. Son todas las relaciones, creaciones y prácticas colectivas que permiten la reproducción de la vida y que no están plenamente mediadas por el capital (Gutiérrez Aguilar & Salazar Lohman, 2015: 21-22).

Nanopolítica: Palabra tomada de Silvia Rivera Cusicanqui, a raíz de la conferencia que dictó en el coloquio “Os mil nomes de gaia: do Antropoceno à Idade da Terra”, en Río de Janeiro, y que hace referencia a una política del cuerpo basada en la experiencia vivida, en la persona como unidad de sentido (Rivera, 2014). Palabra que hemos intentado colorear molecularmente en coproducción multiespecie, en un sentido similar al de la cosmopolítica, pero que atiende la singularidad de lxs sujetxs y sus agencias.

Naturcultural: “El neologismo naturcultural o natursocial busca diluir el dualismo moderno que considera la naturaleza y la cultura como dos esferas ontológicas diferentes” (Haraway, 2017: 37).

Panenteísmo: Palabra construida a partir del griego pan que significa en y theos que significa dios. El panenteísmo considera a dios y al mundo como interrelacionados; dios siendo el mundo y el mundo en dios, dotando así a toda(s) la(s) naturalezas y seres en ella de magia y divinidad (Culp, 2020).

Realismo capitalista: Expresión utilizada por Mark Fisher para describir la victoria del capitalismo en el plano de las conciencias y la imaginación. El realismo capitalista es la asunción generalizada de que el capitalismo es el único sistema posible para organizar la vida, y que cualquier otro proyecto de vida en colectivo es, o bien un fracaso del pasado (asociado a la experiencia del llamado socialismo real), o bien una utopía imposible de realizar (Fisher, 2017).

Re-sensibilización y re-erotización del cuerpo social: Expresiones formuladas por Franco Bifo Berardi para argumentar la necesidad de reconectar los cuerpos mediante experiencias sensoriales

colectivas profundas (la poesía, la respiración, la producción de vida en común), que se resistan a los impulsos estandarizadores y robotizadores que lanza el capital a través de la proliferación de la tecnología, la inteligencia artificial y la financiarización de las relaciones sociales (Berardi, 2017).

Territorios refugio: Entendemos territorio refugio desde dos nociones: la primera, de Horacio Machado Araújo, en el que los espacios-tiempo de refugio en nuevos cuerpos-territorio generan procesos de re-existencia, que dan luz de posibilidad a disputa política por la vida toda (Machado Araújo, 2017: 212). La segunda, de Donna Haraway, en el sentido de potentes redes de cuidado de especies compañeras que en todo el mundo construyeron refugios y focos de diversidad *naturcultural* (Haraway, 2017: 33).

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, D. (2018). “La cosmopolítica como alternativa a la práctica política patriarcal actual”. *Mulier Sapiens*, 5(9), 22-39.
- Aula Virtual Fundación de los Comunes (Productor) (noviembre, 2020). *Conversación con Jason W Moore. Autor de “El capitalismo en la trama de la vida”* [YouTube]. De https://www.youtube.com/watch?v=_P3uEWWj3k4&feature=youtu.be&ab_channel=AulaVirtualFundaci%C3%B3ndelosComunes
- Benohr, J. y Urrutia, P. (2018). *Río Biobío: Una historia de degradación y sacrificio*. Ladera Sur. Recuperado de <https://laderasur.com/articulo/rio-biobio-una-historia-de-degradacion-y-sacrificio/>
- Berardi, F. B. (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación colectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Culp, J. (2020). Panentheism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward N. Zalta) [Web]. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/panentheism/>
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Gutiérrez, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015). *Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente*, 1, pp. 17-49.
- Linsalata, L. (comp.) (2016). Lo comunitario-popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades. En Gutiérrez, R., *Horizontes popular-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas de defensa de lo común* (pp. 31-48). México: ICSyH-BUAP.
- Gutiérrez, R. (2018). “La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido”. En Gago, V.; Gutiérrez, R.; Draper, S.; Menéndez, M.; Montanelli, M. y Rolnik, S., *Constelación 8M, ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* (pp. 25-48). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gutiérrez, R. y Rátiva, S. (2020). “Producción de lo común contra las separaciones capitalistas: hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción”. En Roca-Servat, D. y Perdomo-Sánchez, J. (comp.), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas* (pp. 41-66). Medellín: Pontificia Universidad Bolivariana.
- Gutiérrez, R.; Navarro, M. L.; y Linsalata, L. (2017). “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”. En Inclán, Daniel; Linsalata, Lucia; Millán, Mágina (Eds). *Modernidades Alternativas*. México: UNAM/Ediciones del Lirio.
- Gutiérrez, R.; Sosa, M. y Reyes, I. (2018). “El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal”. *Heterotopías*, 17. Córdoba: UNC. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20007>
- Haraway, D. (1995). “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 313-346.

- Haraway, D. (2016). “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”. *Revista latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, I, pp. 15-26.
- Haraway, D. (2016). *El manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- Haraway, D. (2017). “Las historias de Camille: los niños del compost”. *Revista Nómadas*, 47. Colombia: Universidad Central de Colombia. Recuperado de: http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_47/47-1H-las%20historias.pdf
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Buenos Aires: Consonni.
- Herrero, Y. (2013). “Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible”. *Revista de Economía Crítica*, 6. Recuperado de: https://www.avlaflor.org/wp-content/uploads/2016/12/09_YayoHerrero.pdf
- Linsalata, L. (2015). Cuando manda la asamblea. Bolivia: SOCEE. Fundación Abril, Autodeterminación. pp. 11-33. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/328942285_Cuando_manda_la_asamblea_Lo_comunitario-popular_en_Bolivia_una_mirada_desde_los_sistemas_comunitarios_de_agua_de_Cochabamba/link/5bec610192851c6b27be2810/download
- Machado, H. (2017). “América Latina y la Ecología Política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria”. En Alimonda, H. et al., *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Tomo II (pp. 193-224). México: CLACSO. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20171030104749/GT_Ecologia_politica_Tomo_II.pdf
- Melin, M.; Mansilla, P. & Royo, M. (2019). *Cartografía Cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Mies, M. (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mondragón, R. y Rabinovich, S. (eds.) (2019). *Heteronomías de la justicia: de exilitos y utopías*. México: Bonilla Artiga Editores
- Navarro, M. (2020). *Apuntes de un feminismo ecológico para una política la reproducción de la vida desde su condición de interdependencia:*

- cuerpos- territorios y violencias extractivistas*. Puebla. (En proceso de publicación).
- Navarro, M. y Linsalata, L. (2020). *Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina*. Puebla. (En proceso de publicación en la *Revista de Relaciones Internacionales* de la UAM).
- Ramos, J. (2010). *Mar arriba* [Cinta documental]. Disponible en: <https://vimeo.com/31746202>
- Ramos, J. (2010). *Mar Arriba: los conjuros de Silvia Rivera Cusicanqui* [Cinta documental]. California: Julio Ramos. <https://vimeo.com/31746202>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera, C. (Productor). *Silvia Rivera Cusicanqui. Más allá del dolor y del folclor* [Archivo de video]. Recuperado de: https://youtu.be/AC_ySM05-P0
- Salazar, H. (2015). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. *Revista El Apantle*, 1, pp. 143-165.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Terranova, F. (2017). *Donna Haraway: Cuentos para la supervivencia terrenal* | | lalulula.tv. <https://lalulula.tv/cine/100076/donna-haraway-cuentos-para-la-supervivencia-terrenal>
- Uribe, S. (2012). *Antígona González*. Oaxaca de Juárez: Sur + ediciones.
- Vega, C. (2019). Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos. *Revista de Estudios Sociales*, 70, octubre. Recuperado de: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/res70.2019.05>
- Viveiros, E. [Sesc São Paulo. Productor]. Conferência com Eduardo Viveiros de Castro [Archivo de video]. Recuperado de: <https://youtu.be/neWz33m6dgl>

• RESEÑAS



DINERSTEIN, A.C.; GARCÍA VELA, A.;
GONZÁLEZ, E. Y HOLLOWAY, J. (EDS.) (2020).
OPEN MARXISM 4. AGAINST A CLOSING
WORLD. LONDRES: PLUTO PRESS

Rogelio Regalado Mujica

El cuarto volumen del *Marxismo Abierto* (MA) expresa en su subtítulo: “Contra un mundo que se cierra”, quizá una de las actitudes más importantes de esta tradición: la palabra “contra”, por sí misma, pone al centro la consigna del rechazo que desde el inicio de los debates planteados por sus colaboradores marcó la pauta de un pensamiento que se ha dispuesto a penetrar decididamente en las categorías de Marx y abrirlas con la más genuina intención de establecer una potente crítica anticapitalista que contribuya a la transformación del mundo.

Este volumen, como lo señalan sus editores en la introducción, acoge el trabajo de una denominada segunda generación de marxistas abiertos. Esto no supone la aparición de autores y autoras que simplemente funjan como relevo generacional: significa más bien una tensión tremendamente palpable que hace honor a la actitud crítica inmanente que exige el pensamiento radical. De tal manera que el *Open Marxism 4* no debe leerse como una obra tersa que fluye a partir de un acuerdo preestablecido por los editores, como ocurre en la gran mayoría de los libros colaborativos, sino como una pelea constante cuyo movimiento semeja un barco que en mar abierto te posiciona en un lado de la cubierta; luego, los argumentos, según la fuerza de las olas, te mueven al extremo contrario y así durante todo el trayecto. No obstante, aunque el texto en general es estimulante, parece también que la disputa del oleaje se apacigua en determinados capítulos. No quiero decir que

existan ensayos más y menos relevantes, ni que el contenido de algunos no presente tensiones. Más bien, lo que pretendo señalar es que hay una discusión que se teje de manera más evidente en los textos de Dinerstein, García Vela, Schäbel y Holloway y que a momentos se extraña en los demás ensayos.

Además de obviamente embeberse del pensamiento de Marx, el libro se nutre ampliamente de la presencia de la Teoría Crítica, en donde Adorno ocupa un lugar central, aunque en realidad son varios los miembros de la denominada primera generación de la Escuela de Frankfurt, quienes dejan sus conceptos y provocaciones ahí para que el MA los continúe trenzando.¹ En esta ocasión, además de la fuerza de Bloch (especialmente en Dinerstein y Holloway) y de Benjamin (especialmente en Tischler), Marcuse levanta la mano y parece que su consideración, a través de las críticas de Mario Schäbel y Alfonso García Vela, ha marcado una disputa que será importante para el futuro del MA. De igual forma, la profundización del debate con los pensadores de las Nuevas Lecturas de Marx (NLM) es muy importante, sobre todo porque hay un núcleo tanto experiencial como conceptual compartido por ambas corrientes que parecen ser, aunque en tensión, mucho más complementarias de lo que a sus miembros quizá les guste reconocer. Una anotación especial sobre este párrafo de las influencias, tiene que ver con Moishe Postone. Esta reseña está escrita particularmente para un número de *Bajo el Volcán* que precisamente está de-

¹ Aunque esto parece una obviedad, es importante que el lector no iniciado en las discusiones del MA, aunque con seguridad podemos decir que esto aplica para la mayor parte del pensamiento crítico contemporáneo, sepa que al trabajo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt es al que se le reconoce una Teoría Crítica radical, mientras que la denominada segunda generación, encabezada principalmente por Habermas y Honneth, presenta una ruptura tan importante que incluso llamar a sus planteamientos “Teoría Crítica” no es del todo adecuado, por lo que el lector encontrará apenas una mínima referencia a estos autores en la obra.

dicado a su teoría crítica, pero no es por ello que le mencionamos. Más bien lo hacemos para resaltar la importancia que el MA, como muchos otros espacios del pensamiento crítico contemporáneo, le ha venido reconociendo a través de un amplio diálogo en el que no hay rastro de condescendencia, y que se expresa con particular énfasis en muchos de los argumentos centrales de esta obra.

El libro tiene algunas deudas importantes. Particularmente, nos gustaría señalar que, en el ánimo de trenzar las discusiones en el “desplazamiento de la lucha”, como sus editores dicen, hubiera sido importante retomar los trabajos que están teniendo lugar en otros núcleos experienciales y que se presentan como puntos nodales del anticapitalismo contemporáneo: algunos de éstos son el movimiento kurdo, las lecturas de la ecología política y las luchas de mujeres. No es que reclame el hecho de que ningún capítulo haya querido centrarse en estas expresiones, sino que las propuestas que se producen en estos movimientos y que apelan directamente a muchos de los puntos que constituyen este volumen, simplemente parecen ignorados. Desde la ecología política, por ejemplo, el pensamiento de Jason Moore se engarza en la Teoría del Valor desde un punto de vista cuando menos polémico en la lectura del MA, que ha venido marcando la pauta de una discusión que también se planta “contra un mundo que se cierra”. De la misma forma, la obra de Murray Bookchin, que ha sido puesta en diálogo con Moore, es sumamente relevante en cuanto nos conduce a otra gramática que ha encontrado un tremendo punto de resonancia en Abdullah Öcalan y la revolución kurda. Las luchas de mujeres y su producción teórica presentan, entre la diversidad de sus argumentos, puntos centrales en concordancia con los intereses del MA, que bien podría asumir el desafío del debate. Sorprende, por ejemplo, que se hable tanto de las NLM y que no aparezca citada en ninguna ocasión la obra Roswitha Schölz, quien tiene una potente lectura de Adorno que marcó las discusiones del grupo *Krisis*. Esto no debe entenderse como un reclamo frontal a los editores ni mucho menos; más bien, tiene que ser una invitación para que las nuevas generaciones que acompañen al MA amplíen el diálogo y lleven su

intención de discutir en muchos otros espacios que seguramente tampoco están mencionados en este párrafo. De hecho, no sería justo dejar este comentario sin reconocer que esta misma invitación ya ha sido respondida por la denominada segunda generación de marxistas abiertos integrados a este volumen, cuando dialogan con los planteamientos contemporáneos de Hardt y Negri, David Graeber, David Harvey o Silvia Federici, por ejemplo. Nuevamente, la invitación consiste en seguir empujando.

El libro, pues, contiene un prefacio de Werner Bonefeld y se encuentra dividido en tres partes: la primera aborda la relación del MA con la Teoría Crítica; la segunda se centra en el análisis del capital global, el Estado nación y la crisis capitalista; la tercera parte aborda la democracia, la revolución y la emancipación. Como resulta evidente, los ensayos plantean diferentes temáticas y estilos que vale la pena comentar brevemente.

El ensayo elaborado por Rirchard Gunn y Adrian Wilding lleva por nombre “Reconocimiento y Revolución”. Los autores argumentan la importancia del pensamiento de Hegel y su impacto en Marx para reformular el paradigma revolucionario a partir de la idea del reconocimiento que desplaza la perspectiva tradicional de la base y la superestructura marxista. No obstante, esta idea tiene que ser vista desde una doble perspectiva incorporada al curso de la historia, mostrándose como reconocimiento contradictorio y como reconocimiento mutuo. En tanto que reconocimiento contradictorio, ha sido una categoría burguesa que proporciona el contenido conceptual de la denominada sociedad de iguales. Los autores encuentran en la crítica de Marx la revelación de la apariencia de dicha “forma”² (forma libertad) y el establecimiento de su diferencia con el reconocimiento mutuo que constituye la potencia de la sociedad emancipada. En su reformulación, que intenta establecer un nuevo enfoque teórico para el MA, los autores proponen a Marx

² Concepto central para el Marxismo Abierto y que se mantiene en este volumen.

como el teórico del reconocimiento mutuo, lo que rompe la fórmula del centralismo democrático y abre la posibilidad de la revolución, misma que enfatiza la primacía del sujeto que se puede trenzar en la discusión con otros ensayos de esta misma obra.

El texto de Dinerstein, “La teoría crítica de la esperanza: afirmaciones críticas, más allá del miedo”, establece una crítica que hace eco al MA y, sobre todo, a la llamada segunda generación. Particularmente, recupera el pensamiento de Bloch, en detrimento de la preponderancia de Adorno, actualizando la teoría crítica para considerar la centralidad de la reproducción de la vida, elemento nodal de la lucha de clases contemporánea, según la autora. Poner al centro la reproducción social de la vida significa una renovación que supere lo que la autora describe como un miedo teórico a la positivización que se intenta resolver a través de la “afirmación crítica”. Su propuesta particularmente carga contra las lecturas de Adorno que ella considera tradicionales (neo adornianas, las llama provocativamente), que son paralizantes de la lucha por sólo aceptar la negación de lo dado sin comprometerse con una dimensión afirmativa crítica. En este marco, indica que en la utopía de Bloch reside en la realidad material, por lo que no es subjetivista ni voluntarista, como Mario Schäbel y Alfonso García Vela acusan al MA en este volumen. Quizá, para mejorar la exposición del debate, puede resultar útil comenzar la lectura del libro con los ensayos de García Vela y Schäbel, para luego ir al texto de Dinerstein, al menos esa es mi recomendación para el lector.

El ensayo “Objetividad y Teoría Crítica. Debatiendo el Marxismo Abierto”, de Alfonso García Vela, constituye una fuerte crítica a esta corriente. Al retomar el pensamiento de Adorno, se esfuerza por abrir los planteamientos del MA para mostrar que, en su desarrollo teórico, es fundamental la primacía absoluta del sujeto, lo que tiene como consecuencia política el voluntarismo, además de que forma parte de una tendencia en el pensamiento moderno de la sociedad capitalista que el mismo Adorno criticó. En su argumentación, en debate con Dinerstein y Holloway, principalmente, aunque también con Schäbel en menor medida, sostiene que el MA

presenta una tensión sustancial: por un lado, se plantea superar el dualismo sujeto-objeto a través de una identidad, pero por el otro, intenta seguir el camino marcado por la no identidad de Adorno. Para García Vela, es posible superar dicha tensión precisamente en el camino de la no identidad, por lo que recurre a la “Dialéctica negativa” para resaltar que, en la teoría de Adorno, la primacía del objeto ofrece la posibilidad de superar el objetivismo y subjetivismo dentro del pensamiento crítico:³ la primacía del objeto es la ruptura de la jerarquía sujeto-objeto. Esta propuesta reconoce que el sujeto está mediado por la objetividad social: el objeto obstaculiza la voluntad del sujeto, pero no la elimina, nos dice García Vela. Es precisamente ahí donde radica su contenido crítico. La primacía del objeto debe entenderse como primacía crítica del mismo, lo que en realidad está negando un principio absoluto, sea subjetivista u objetivista, rechazando por ello cualquier identidad que es fundamentalmente el intento (¿genuino pero nebuloso diría el autor?) del mismo MA.

El ensayo de Frederick Harry Pitts, “La teoría de la forma-valor, el Marxismo Abierto y la Nueva Lectura de Marx” presenta un mapa de la teoría de la forma valor-trabajo en la sociedad capitalista, abordando tanto al MA como a las NLM, en las que encuentra una interpretación no solamente distinta de Marx, sino que rechaza que su crítica de la economía política constituya una alternativa de sistema de pensamiento económico o político. Una contribución importante es que el autor describe a las NLM y al MA como complementarios, pero derivados de la crítica especialmente del segundo al primero: por un lado, las NLM ponen el acento en la forma social del valor con énfasis en las relaciones sociales antagónicas; por el otro, el MA propone como centro a la lucha de clases con respecto

³ En mi opinión, el intento de superar la mencionada tensión, hace que este ensayo no solamente sea una crítica al MA, sino una crítica desde el MA; crítica inmanente que asume el carácter del pensamiento preocupado por la emancipación.

a la teoría dineraria del valor desarrollada por las NLM. El autor indica que las NLM realizaron un gran aporte al desplazar el entendimiento de las relaciones sociales en el capital de la producción al intercambio; es decir, del trabajo concreto al trabajo abstracto, que es donde el trabajo previamente privado asume su forma social en valor. El MA, por su parte, ha avanzado, como descendiente de las NLM al penetrar en la forma valor, que permite la comprensión de la mediación social expresada en la apariencia. Cargado de su especificidad histórica, para el autor, el MA ha logrado posicionar la reproducción social y las relaciones de clase en la perspectiva del valor que las NLM parecen dejar fuera de su análisis.

El quinto capítulo está escrito por Mario Schäbel y lleva por nombre “¿El Marxismo Abierto descendiente de la Escuela de Frankfurt?”. En este ensayo existe una continuidad con la crítica de García Vela con respecto al subjetivismo del MA. Como Pitts, el autor considera que las NLM se encuentran sumamente relacionadas con el MA; sin embargo, éstas poseen un carácter materialista que les acerca más al pensamiento de Adorno, mientras que el carácter subjetivista del MA, que deviene lógicamente en un idealismo, le acerca más al pensamiento de Marcuse. Para sostener este argumento, el autor plantea, desde el negativismo subjetivo como una propuesta que él mismo asume ya en este ensayo, así como también podríamos decir que lo hace García Vela, dotar al MA de una crítica immanente. Schäbel señala que una diferencia importante entre el MA y las NLM es que esta última no abandona por completo la primacía del objeto, mientras que el MA sí lo hace. Para las NLM, según Schäbel, el sujeto se ve imposibilitado de escapar de la objetividad creada por ellos mismos, reflexión que parte de una interpretación de Adorno (el denominado pesimismo adorniano), que discute con la lectura de García Vela sobre este mismo pensador. También, el argumento termina por reforzar la postura de Dinerstein sobre la paralización de la lucha en el pensamiento de Adorno y sus seguidores. La crítica más fuerte al MA por parte del autor es que reemplaza el materialismo dogmático y unilateral del Marxismo Ortodoxo por un idealismo igual de dogmático y unilateral.

El artículo de Sagrario Anta intitulado “La acumulación terminaria o los límites del capitalismo” propone una actualización al concepto de acumulación originaria de Marx, enfatizando las contradicciones propias de la destrucción del capital, en donde el mayor desarrollo de las formas de explotación que ejerce no muestra una fortaleza sino su incapacidad de realizarse. La acumulación terminaria puede ser vista como la aportación del MA a este debate sumamente extenso en el pensamiento crítico; particularmente, la propuesta de Anta se distancia teórica y críticamente de las interpretaciones de la acumulación originaria tanto de Massimo de Angelis como de David Harvey, al poner la lucha como el motor de cambio de las transformaciones y adecuaciones del capital, sin dejar de lado la posibilidad de afectar su estructura. La autora comparte con estos autores la atención en los nuevos nichos de negocio frente a la limitación de los recursos naturales. Una cuestión muy pertinente para el MA es plantear qué desafíos establece la concepción de la acumulación terminaria al debate sobre la primacía del sujeto/objeto.

El capítulo de Rodrigo Pascual y Luciana Ghiotto se titula “Estado y Capital global. Revisitando un debate”. La propuesta de lxs autorxs se nutre de las aportaciones sobre la relación Estado y Capital del MA y las ponen en discusión con otras tradiciones del marxismo. Desde una perspectiva teórica que recupera a las Relaciones Internacionales y la Economía Política Internacional, exponen la tensión entre la territorialidad de la producción (Estado) y la desterritorialidad de la circulación (capital). Generalmente, este debate había sido tratado desde el marxismo como dos formas separadas y conflictivas que daban como resultado distintos procesos de reconfiguración en la estructura internacional (supranacionalismo, pugnas inter-capitalistas, etc.), donde su abordaje elemental dejaba de lado la lucha de clases. Pascual y Ghiotto se distinguen por argumentar desde el antagonismo de clase, en consonancia con una de las perspectivas más consolidadas del MA, por lo que rechazan la existencia fragmentaria y autónoma de los Estados con respecto al capital, así como el punto de vista instru-

mental del primero, lo que alumbra el nodo de relaciones sociales en el que se sostiene la relación contradictoria entre Estado y capital. Las tensiones entre la producción y circulación, dominio territorial y desterritorialización, deben de verse desde el punto de vista de la conformación de una unidad separada que transforma su dinámica a partir del antagonismo de clase.

El ensayo de Katerina Nasioka, "Proletariado vs clase obrera. Desplazamientos en la lucha de clases en el siglo XXI" plantea el desplazamiento de la lucha centrada en el movimiento obrero y pone atención a las nuevas formas que tienen lugar en la actualidad. El argumento central se trenza a partir del proletariado como una forma que no asume la unidad de clase que constituía la base del movimiento obrero, lo que está ligado a la transformación de la base material de las relaciones de capital, sobre todo, con respecto al crecimiento del llamado ejército industrial de reserva y la lumpenización del proletariado. La toma de poder del Estado nación que circuló al movimiento obrero, y que se agotó durante el siglo XX, preocupantemente regresa en la actualidad con un rostro mucho más reaccionario. El ensayo es muy relevante actualmente porque entiende una especie de "lado oscuro" del proletariado que cada vez se expresa con mayor contundencia en el llamado giro a la ultraderecha y la vuelta desenmascarada del fascismo en las calles.

Una de las grandes inspiraciones del MA ha sido el movimiento zapatista, y Sergio Tischler es el encargado de acompañarles con su capítulo "¿Una nueva gramática o una anti-gramática de la revolución? En torno al Zapatismo y el Marxismo Abierto". La propuesta, que parte del entendimiento de la imposibilidad de la revolución estadocéntrica sobre la que reflexionaba Nasioka, pone al centro la primacía de la praxis y no la de la teoría. En este movimiento, el antivanguardismo zapatista abre un horizonte frente a la negación de la política y el Estado, lo que tiene que ver con un anticapitalismo destotalizante contrario a las totalidades constituidas por el canon leninista del siglo XX. Tejiendo los núcleos experienciales concretos del MA y el Zapatismo, el autor plantea que su diálogo se establece a partir de la comprensión de la ca-

tegoría “forma”, que expresa la apariencia de las relaciones de explotación y dominación que constituyen al capital. Esto viene a constituir al mismo tiempo una totalidad que deviene en la dominación que aparece como objetiva, como impersonal, y por lo tanto neutral. Esta gramática del poder, como “forma” de las relaciones sociales, tiene que apuntar a emancipar el lenguaje de la “forma” y nombrar a la revolución en otro lenguaje que surja de su quiebre: un lenguaje, nos dice Tischler, antiinstrumental y destotalizante que interrumpa el flujo de la dominación. Ese es el camino de los zapatistas que el MA y la Teoría Crítica acompañan.

Edith González escribe “De la revolución a la democracia: la pérdida de la perspectiva emancipatoria”. La premisa del ensayo es tan fuerte como relevante: un movimiento anticapitalista sin crítica al capital, simplemente reproduce su lógica. A través de los sucesos en *Wall Street* en 2011, la autora observa cómo las protestas de *Occupy*, que inicialmente cuestionaban la lógica de la acumulación y del valor, terminaron en la condensación de demandas democráticas que fueron incorporadas en el movimiento de capital. A partir de este ejemplo, la autora da cuenta de la “primacía”⁴ de la democracia que ha venido a desplazar a la revolución en las luchas anticapitalistas, por lo que critica el trabajo de Laclau y Mouffe, así como a otras tradiciones que, por ejemplo, ponen al centro la autonomía y lo común. Una crítica a resaltar es la que se realiza a David Graeber, cuyo trabajo, nos indica la autora, muestra un parentesco con el MA que al mismo tiempo es la constatación de la disolución de la barrera entre marxismo y anarquismo. La crítica de González a Graeber consiste en la indiferencia que éste muestra frente a la teoría del valor, aunque quizá sea importante señalar

⁴ Aunque las y los autores no utilizan siempre el concepto de primacía, me parece que uno puede inferir que para el MA ha sido central organizar sus reflexiones a partir de éste en detrimento del de jerarquía. Así como el concepto de “forma” ha sido central para comprender su desarrollo teórico, parece que el de primacía tendrá que tomarse muy en serio para las discusiones subsecuentes que acompañen a esta corriente.

que, en otros trabajos que no son citados en este ensayo, parece que Graeber ha hecho un esfuerzo importante por abordar lo que le es cuestionado.

El libro cierra con “El Tren”, de John Holloway. El texto nos remite a la tensión sujeto-objeto que circula el libro y discute especialmente con la posición de García Vela en este volumen, aunque en general con toda la tradición que plantea la primacía del objeto. Este último punto es muy importante: aunque la crítica de Holloway reafirma al subjetivismo en disputa con el objetivismo, los argumentos no resuelven la cuestión de la primacía, lo que nos muestra la complejidad de un debate que tendrá que extenderse ampliamente por mucho más tiempo. Es muy importante destacar el esfuerzo de Holloway en este capítulo por señalar la posibilidad de crear otro mundo que de hecho ya está existiendo: un mundo que rechaza la dominación del trabajo abstracto y el valor. Sin embargo, ese mundo otro no puede traducirse inmediatamente en la emancipación. Quizá el rechazo del trabajo abstracto y el valor que se mueve en la ocupación de calles y se inserta en el debate público, refuerza también el mundo que se cierra. ¿Es ejemplo de esto la fatídica expresión de las políticas identitarias que incrementan en los últimos años? Estas relaciones sociales que están posibilitadas por el desdoblamiento del objeto, quizá hagan más evidente el rechazo a la primacía de este mismo, pero recaeríamos en el mismo argumento del subjetivismo voluntarista. ¿Entonces, qué? ¿Así las cosas? En realidad, no; para quienes están interesados en cambiar el mundo, la gran apuesta que comparte el MA, es un deber empujarnos más allá de la abolición del “¡Acumulad, acumulad, ese es el Moisés y los Profetas!” y hacernos tomar en cuenta que la ruta de la no identidad, o quizá sea más claro decir de lo antiidentitario, no está dada y, por lo tanto, no puede instrumentarse como fetiche de lo concreto: ¿qué significa esto?, ¿es acaso otra forma de inclinarse por la primacía del sujeto?

NORMAS DE COLABORACIÓN

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP es una revista semestral que se constituye como medio de difusión que el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla crea para proyectar el quehacer de los investigadores del propio Instituto y de todos aquellos que compartan la búsqueda de la diversidad, el gusto por el debate en el marco de la tolerancia, el desarrollo de ideas a través de la polémica y la difusión de la heterogeneidad, que es la energía vital que hace avanzar el pensamiento.

Esta revista persigue dar al lector una forma rigurosa a la crítica, a la desigualdad, al respeto de las identidades, a la valoración del pluralismo y la tolerancia, al rechazo de los autoritarismos y totalitarismos, a la preservación de la memoria, al destierro de la impunidad. Sus páginas están abiertas a toda expresión del quehacer académico en las ciencias sociales que cumpla con los requisitos de creatividad y rigurosidad.

Los artículos tendrán el siguiente formato de presentación:

- a. No deberán exceder las 20 cuartillas –8 1/2” y 11”, fuente Times New Roman 12 puntos, a renglón abierto, esto es, espacio y medio–, salvo en casos en los cuales la calidad e importancia del contenido ameriten la excepción.

- b. Los archivos se entregarán en formato compatible con Word 98 o anteriores (word, rtf, wordperfect 5.x) a la dirección electrónica bajoelvolcan.buap@gmail.com
- c. Datos del autor, título, dirección postal, dirección electrónica y un breve currículum, acompañados en un documento aparte.

En la primera hoja del artículo debe escribirse un breve resumen de contenido (no más de 100 palabras) en español, y su traducción en inglés. Asimismo, al final de dichos textos, el autor deberá proporcionar entre tres y cinco palabras clave utilizadas en los idiomas correspondientes.

- d. Para el estilo bibliográfico se seguirán los criterios establecidos en el Manual de Estilo Chicago combinados con algunas consideraciones de la Casa del Libro de la UNAM. Por consiguiente:
 - Los subtítulos de los artículos deberán ir en versalitas, alineados a la izquierda y separados del párrafo precedente por un espacio. Si esos títulos secundarios abarcan otro u otros, éstos irán en altas y bajas, cursivas y también alineados a la izquierda y separados por un espacio del párrafo anterior.
 - Las notas de pie de página irán a espacio y medio con numeración consecutiva y en caracteres arábigos.
 - Cuando las citas textuales rebasen cuatro renglones irán en bando, a espacio y medio, no llevarán comillas, no irán en cursivas (salvo las indicadas por el autor) y la sangría sólo se aplicará en el margen izquierdo.
 - Las citas textuales deberán incluir el apellido del autor, el año de publicación de su obra y el número de la(s) página(s) citada(s); todo ello entre paréntesis. Por ejemplo: (Mariátegui, 1928: 73).

La bibliografía tendrá las siguientes características:

NORMAS DE COLABORACIÓN

El apellido del autor deberá ir en orden alfabético, seguido por el (los) nombre(s), título de la obra en cursivas (si es un artículo irá entrecomillado), editorial, lugar de edición, año.

- Libro de un autor:
Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetichism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- Organismo, institución o asociación como autor(a):
Comisión Económica para América Latina (CEPAL), *Inversión extranjera directa en América Latina 1999*, Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina, 2000.
- Artículo en un libro compilado por otro(s) (as) autor(es)(as):
Roseberry, William, “Hegemonía y lenguaje contencioso” en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.): 213-226, México: Era, 2002.
- Artículo en publicación periódica:
Ba Tiul, Kajkoj Máximo, “Siwan tinamit: mayas y participación política. Hacia el Oxlajuj B’aqtun”, *Espacios Políticos* 5 (2011): 81-92.
- Artículo de periódico:
Petrick, Blanche, “Huehuetla, entre su raigambre totonaca y la modernización mestiza”, *La Jornada*, México, 10 de mayo de 1999.

El proceso de dictamen será el siguiente:

- a. El artículo enviado no deberá estar simultáneamente dentro del proceso de dictamen de otra revista u órgano editorial.
- b. El artículo debe ser inédito y no haber sido publicado en alguna otra revista u órgano editorial.
- c. Los artículos serán sometidos a arbitraje para su publicación. Este proceso se lleva a cabo por medio de la modalidad “doble ciego”, es decir, autores y árbitros no conocerán la identidad del otro(a).
- d. Una vez recibido el artículo, un primer filtro será la revisión por parte del Consejo Editorial de la revista *Bajo el Volcán*, quien asignará árbitros de acuerdo con la temática. Dicho Con-

sejo tiene un cuerpo de revisores que en su labor de investigación abordan las temáticas de esta publicación.

- e. Una vez que los árbitros acepten participar, tendrán un mes para dar uno de los tres siguientes resultados:
 1. Publicable sin objeciones
 2. Publicable con algunas modificaciones:
 - con revisión técnica en el plano formal
 - con cambios sustanciales teórico-metodológicos
 3. No publicable.
- f. El Consejo de Dirección de la revista se compromete a dar respuesta al autor sobre el resultado del arbitraje en un plazo no mayor a tres meses.

Para ser sometidos a revisión, los artículos deberán ser enviados a:

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Teléfono (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707

Fax (01-222) 2 29 56 81

- g. Cabe aclarar que uno de los objetivos del Consejo de Dirección de la revista *Bajo el Volcán* es mantener el acceso libre a su contenido por medio de su distribución gratuita con el fin de lograr un mayor intercambio y difusión de la labor de investigación de sus colaboradores. Por lo tanto, solicitamos a los autores de los artículos aprobados que cedan sus derechos patrimoniales para su publicación y distribución gratuita de manera impresa y digital. Finalmente, los autores conservarán sus derechos morales, de manera que contribuyan a la distribución y acceso gratuito y libre de sus textos.