

Para una teoría crítica del presente: en conversación con Moishe Postone sobre las nuevas lecturas de Marx, la crisis y el antisemitismo

Sylvia L. López*

Moishe Postone, nacido en 1942, es Profesor de Historia y miembro del Comité de Estudios Judíos en la Universidad de Chicago, donde enseña historia intelectual europea de los siglos XIX y XX. Sin embargo, su obra es conocida sobre todo por su nueva lectura de Marx, desarrollada desde su tesis doctoral en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main, presentada en 1983, y sistematizada en su gran libro *Tiempo, trabajo y dominación social*, publicado en 1993 en Estados Unidos y traducido al castellano en la editorial Marcial Pons en el año 2006. En esta obra, Postone desarrolla una lectura de la obra marxiana que intenta ir más allá de los *impases* de un marxismo tradicional que ya no parecía poder dar cuenta de las transformaciones en la configuración del capitalismo global a partir de la crisis de los años setenta. Partiendo del carácter históricamente específico de categorías marxianas como valor y trabajo, Postone ofrecía aquí una aportación sumamente valiosa para re-pensar las categorías básicas del análisis del capitalismo, pero también para comprender la dinámica de las transformaciones de las sociedades contemporáneas y establecer las bases de una teoría crítica del presente capaz de relanzar y replantear sus cuestiones fundamentales, es decir, la dominación social y la emancipación. En esta misma línea destacan también los ensayos reunidos en *Marx Reloaded: repensar la teoría crítica del capitalismo* (Madrid: Traficantes de sueños, 2007) y en *History and Heteronomy: Critical Essays* (Tokyo: University of Tokyo Center for Philosophy, 2009). Pero, además, desde que en 1986 publicara "Antisemitismo y nacional-socialismo", Postone ha realizado también algunas contribuciones fundamentales y sumamente originales al análisis y la comprensión del antisemitismo**. Su análisis se caracteriza por repensar críticamente la relación entre el antisemitismo, el nacional-socialismo, la lógica evolutiva del capitalismo y el exterminio, lo cual le ha permitido desarrollar una comprensión de la especificidad del antisemitismo como una respuesta fetichista y pseudo-emancipatoria al malestar en el capitalismo. Algunos de sus ensayos sobre esta temática han sido reunidos en el volumen *Deutschland, die Linke und der Holocaust* (Berlín: ça ira, 2005). Por todo ello, en un momento marcado por la crisis del capitalismo global y los intentos de buscar respuestas teóricas en nuevas lecturas de Marx, y en un número dedicado al antisemitismo como clave civilizatoria y a su funcionalidad social, la redacción de *Constelaciones* ha apostado por el interés de entrevistar al profesor Moishe Postone. La entrevista fue realizada el 12 de septiembre de 2012 desde el Carleton Idea Lab a través de Skype.

* Carleton College.

En castellano se ha publicado "La lógica del antisemitismo", incluido en el volumen M. Postone, G. Wajnshtein, B. Schulze: *La crisis del estado-nación: antisemitismo, racismo, xenofobia*, Barcelona: Alikornio, 2001, págs. 19-42. Traducción del inglés: Jordi Maiso.

SL – El primer bloque de preguntas tiene que ver con la *Neue Marx Lektüre*. Tu libro *Tiempo, trabajo y dominación social* ha sido traducido al español recientemente, en 2006, y ha recibido mucha atención. Pero, a nivel europeo en general, la discusión sobre una nueva lectura de Marx se viene desarrollando desde los años sesenta. ¿Podrías situarnos tu trabajo en relación con la *Neue Marx Lektüre*, especialmente en relación con algunos de tus contemporáneos, como Michael Heinrich o el último Robert Kurz? ¿En qué medida consideras tu contribución distinta de la suya y qué es lo que la diferencia? ¿Cuáles fueron las circunstancias socio-políticas concretas que te llevaron a leer y a teorizar a Marx de nuevo?

MP – Cuando me topé por primera vez con Marx, en los años sesenta, me impresionó mucho el joven Marx, el Marx de la teoría de la alienación. Su posterior crítica de la economía política me parecía desesperadamente victoriana, un folleto positivista contra la explotación de los trabajadores. Como mucha gente, incluidos muchos marxistas, pensaba que Marx había elaborado consecuentemente la crítica de la economía política clásica para demostrar la existencia y la centralidad de la explotación. Y, aunque simpatizaba políticamente con este propósito, me parecía demasiado limitado para dar cuenta de los problemas centrales de la sociedad contemporánea de manera rica y completa. Creía que la obra del joven Marx ofrecía un modelo de crítica más oportuno, pero, como no había comprendido totalmente su teoría de la alienación, le consideraba ante todo un crítico cultural. En ese sentido, Marx me parecía un crítico cultural entre otros; la diferencia era que él era progresista, mientras que muchos de los otros eran conservadores. Lo que cambió fundamentalmente mi comprensión y acabó por abrir una brecha teóricamente hablando fue mi descubrimiento de los *Grundrisse**. Lo que me chocó particularmente eran las conocidas secciones del manuscrito que dejan bien claro que, para Marx, la categoría del valor es una categoría históricamente específica. Para mí eso acarreaba enormes implicaciones. Era una clave para comprender al Marx maduro, una palanca con la que intenté liberar la comprensión tradicional de Marx de sus ataduras. Mi conclusión fue que la teoría de Marx era completamente distinta de la lectura marxista tradicional. Por ejemplo, la idea de que el valor es históricamente específica significaba que la superación del capitalismo no quería decir la realización del valor, como había sostenido mucho gente. Muchos concebían el valor a la manera de la izquierda ricardiana, es decir, como una categoría que demuestra que la clase trabajadora es la única fuente de creación de riqueza social (y aquí la riqueza es entendida de forma transhistórica). En consecuencia, una sociedad justa sería aquella en la que la riqueza social pertenecería a la clase que la produce. Esa sociedad representaría la realización del valor. Sin embargo, la afirmación marxiana de que la superación del capitalismo requería la abolición del valor no sólo implica que la cuestión fundamental no es el nivel de remuneración de los trabajadores por lo que

* Karl MARX: *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, en *Marx Engels Werke*, Bd. 42, Berlín: Dietz, 1983, págs. 19-875. La obra es conocida internacionalmente como los *Grundrisse* traducidos al español como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (2 vols.), México: Siglo XXI, 2002 [N. del T.].

producen –aunque ciertamente esta cuestión vuelve a cobrar importancia hoy–, sino también que no se la puede concebir como la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Los *Grundrisse* indican más bien que, para Marx, el post-capitalismo es post-proletario. Esto, sin embargo, hace que la relación entre reforma y revolución se vuelva aún más problemática. Ya no puede entenderse como una relación entre unas reformas que intentan mejorar la condición de los trabajadores dentro del capitalismo y una revolución que aspira a derrocar el capitalismo aboliendo la burguesía. Más bien, la abolición del capitalismo requiere la abolición del trabajo proletario como condición *sine qua non*. La reforma, por tanto, debe dirigirse hacia este objetivo. Esto abre nuevas formas de entender nuestra situación histórica actual, incluyendo el surgimiento de movimientos post-proletarios. Sin embargo, también plantea serias dificultades políticas y conceptuales, porque ya no hay una continuidad lineal entre la defensa de los intereses de los trabajadores y la superación del capitalismo. La cuestión de la auto-abolición del proletariado ha sido situada históricamente en el orden del día; sin embargo, al mismo tiempo, las conquistas logradas por los trabajadores en tanto que trabajadores en los últimos 150 años se están viendo socavadas.

SL – Sí, si pensamos en la Escuela de Frankfurt en los años 30, por entonces estos autores ya habían descartado la tercera sección de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, donde se habla de la agencia del proletariado como resultado de su confrontación con las realidades sociales de su tiempo. Si, por una parte, se aferraban de alguna manera a la enorme contribución de Lukács en lo que respecta a la racionalización y a la mediación social, por otra abandonaron la idea del proletariado como sujeto de la historia mundial. Diría que ya antes de los sesenta, y antes de que surgieran las nuevas lecturas de Marx, había ya un cuestionamiento serio del proletariado.

MP – Estoy de acuerdo. Algunos miembros de la Escuela de Frankfurt intentaron reformular la teoría crítica del capitalismo para adecuarla a las condiciones transformadas del siglo XX. Y sin embargo diría que, al intentar ir más allá de las limitaciones del marxismo tradicional, conservaron algunos de sus presupuestos fundamentales. En consecuencia, pese a que sus análisis son cruciales, se quedan a medio camino a nivel teórico. Ninguno de ellos aceptó realmente la noción lukacsiana del proletariado como sujeto de la historia mundial. Sin embargo, al enfrentarse con la nueva configuración del capitalismo, centrada en el Estado, Horkheimer y Pollock persistieron en la idea de que la contradicción básica del capitalismo era la contradicción entre mercado y propiedad privada, por una parte, y trabajo por la otra. Luego afirmaron que el mercado y la propiedad privada habían sido, en efecto, abolidos con el surgimiento del capitalismo de estado. Es decir, la contradicción del capitalismo había sido superada. Sin embargo, la consecuencia había sido más dominación en lugar de la emancipación. Una vez consumado este proceso, el universo se les presentaba como algo cerrado. Ya no podían ver ninguna forma de contradicción que apuntara a la negación determinada del capitalismo. Me parece que, en un nivel fundamental, el pesimismo de la Escuela de Frankfurt no era solo una función de las terribles circunstancias durante el

dominio del fascismo en los años treinta y cuarenta, y que tampoco era una simple cuestión de pérdida de fe en el proletariado. Más bien arraigaba en una comprensión de la estructura transformada del capitalismo, a consecuencia de la cual ya no podían ver una salida. Así que pasaron de un análisis basado en nociones de contradicción inmanente y negación determinada al argumento de que el objeto ya no podía ser completamente abarcado por el sujeto, que excedía su alcance. Esta comprensión de las categorías revelaba que éstas no eran (o no eran ya) contradictorias; la totalidad y las categorías que aspiraban a comprenderla habían pasado a ser unidimensionales: La idea de un exceso que desborda el concepto, que no puede ser subsumido, no conduce a ninguna idea de negación determinada. Por eso creo que tenían un pie teórico en cada campo; intentaban superar el marxismo tradicional, pero quedaban apresados en sus presupuestos. Creo que los autores de la Escuela de Frankfurt son enormemente importantes, y he aprendido muchísimo de ellos, como también de Lukács, pero creo que nunca llegaron a romper o deshacerse de los grilletes de una comprensión del capitalismo basada en la propiedad privada, en el mercado o en la comprensión de la forma de la mercancía como unidimensional, centrada únicamente en la dimensión del valor. En mi trabajo he intentado restablecer el carácter contradictorio de las categorías sin hacerlo en términos de mercado y de propiedad privada.

SL – Eso tiene sentido. Ellos conservaron una determinada noción de capitalismo, y al mismo tiempo habían comprendido que las formulaciones de Lukács no respondían completamente a la situación, y eso no solo a la luz del surgimiento del capitalismo de estado, sino también del fascismo y la cultura de masas. En su teoría social y de la cultura pudieron dar cuenta de ello, pero no en su teoría del capitalismo.

MP – Creo que eso es cierto. En algunos aspectos, la obra de Habermas puede entenderse como un intento de ir más allá de lo que consideraba el callejón sin salida teórico al que había llegado la Teoría Crítica. No estoy de acuerdo con el camino que Habermas tomó para intentar superar este *impasse* teórico. Pero, sin embargo, estaba respondiendo a un problema real. La Teoría Crítica estaba caracterizada por dos dimensiones centrales e interrelacionadas. La primera era enfrentarse teóricamente con un mundo transformado de un modo más adecuado que el de las tentativas del marxismo ortodoxo. Al mismo tiempo, subrayaban la idea marxiana de que una teoría crítica tiene que ser reflexiva, es decir, que tiene que dar cuenta de sus propias condiciones de posibilidad. Creo que Habermas notó correctamente que, con su giro teórico a finales de los años treinta, la Escuela de Frankfurt ya no podía dar cuenta reflexivamente de la propia teoría crítica. Podría decirse que Habermas desarrolló su teoría evolutiva de la acción comunicativa con el propósito de superar este déficit teórico y fundamentar la reflexividad. (Personalmente, considero que volver a Marx hubiera permitido una respuesta más satisfactoria a este dilema teórico).

SL – Si, o quizá prescindió de ello y se trasladó al ámbito de las relaciones intersubjetivas para evitar la relación aparentemente aporética entre sujeto y objeto, que percibía como una vía sin salida. A nivel filosófico y de teoría social fue un simple

cambio de terreno hacia el ámbito intersubjetivo. En este sentido puede cuestionarse que fuera realmente capaz de dar cuenta de su propia posición. En cierto modo, su planteamiento queda completamente acotado a ese ámbito intersubjetivo. El concepto de ideología, por ejemplo, ya no tenía ninguna importancia para Habermas porque estaba basado en esa peculiar relación entre sujeto y objeto.

MP – No afirmo que lograra restablecer los fundamentos de la crítica, pero creo que intentaba hacerlo con el concepto de acción comunicativa, de intersubjetividad, como un ámbito separado del mundo sistémico. Uno de los muchos problemas que tengo con Habermas es su insistencia en que las teorías críticas que le precedieron estaban basadas en el paradigma sujeto-objeto, que él reemplazó con un paradigma basado en las relaciones sujeto-sujeto. La teoría de Marx, sin embargo, como teoría de la mediación social, también se refiere a la relación entre sujeto y sujeto. Su categoría de “trabajo abstracto” se refiere a una función históricamente específica del trabajo en el capitalismo: como actividad que constituye la mediación social. Cuando Marx afirma que el trabajo determinado por la mercancía es al mismo tiempo trabajo concreto y trabajo abstracto, está diciendo que el trabajo en el capitalismo media tanto las relaciones entre las personas (trabajo abstracto) como las relaciones de las personas con la naturaleza (trabajo concreto). La comprensión habermasiana del trabajo en la teoría marxista, sin embargo, pasa por alto esta complejidad, porque se ciñe a la comprensión del marxismo ortodoxo. En realidad se refiere únicamente al trabajo concreto. (En otras palabras, estoy insinuando que volver a Marx hubiera permitido una respuesta más adecuada a los dilemas teóricos de la reflexividad en la teoría crítica).

SL – Con el tiempo Habermas tenía que desarrollar algún tipo de fundamento normativo para la teoría crítica o todos sus estudiantes se pondrían a buscarlo. Pero en términos de teoría del capitalismo, su planteamiento no hace ningún progreso.

MP – No, en absoluto. Habermas no permite elucidar lo que ha ocurrido en las últimas cuatro décadas, desde la crisis de comienzos de los setenta. De hecho, creo que ninguno de los principales teóricos de los años setenta y ochenta, que son muy distintos entre sí – Habermas, Derrida, Foucault–, contribuyen realmente a esclarecer lo que ha pasado desde los años setenta. Podría decirse que todos ellos tienen una fijación con lo que cabría llamar el “capitalismo fordista”, que, a gran escala, remite a las estructuras burocráticas y al ethos tecnocrático que caracterizaba esta configuración del capital. Creo que ninguno de ellos resulta clarificador en la actualidad, lo cual es una de las razones por las que vale la pena volver a Marx.

SL – ¿Podríamos volver a los años sesenta y comienzos de los setenta, a tu descubrimiento de los *Grundrisse* y tus reflexiones sobre el valor?

MP – Mi intención era contribuir a la reconstitución de una teoría crítica de la modernidad capitalista. Permíteme un comentario al margen sobre la cuestión de la modernidad: en este

sentido no estoy de acuerdo con alguien como Michael Heinrich, y coincido mucho más con Lukács, Adorno y Horkheimer. El capitalismo no es únicamente un modo de producción, entendido en sentido limitado, sino que estructura una forma de vida a la que a veces nos referimos como modernidad, y lo hace tanto en su dimensión subjetiva como objetiva. Habermas no parece comprender esto. Parece considerar la comunicación intersubjetiva en la modernidad como algo que se fundamenta a sí mismo, mientras que en las sociedades pre-capitalistas dicha comunicación estaría estructuralmente determinada por formas políticas o religiosas. Es decir, Habermas toma nota del moldeamiento social de las estructuras comunicativas cuando tiene lugar de forma manifiesta, como ocurre en las sociedades pre-capitalistas, pero pasa por alto el brillante análisis de Marx de que, en el capitalismo, la forma de constitución social funciona de modo que lo que se constituye socialmente –por ejemplo el individuo– no aparece como algo social, sino más bien como algo “natural”, como algo que se fundamenta en sí mismo y aparentemente descontextualizado. Es decir, Habermas no aprecia que lo que caracteriza la contextualización capitalista es, precisamente, la apariencia de estar descontextualizado. En ese sentido la comprensión habermasiana de la racionalidad comunicativa cae presa de una forma-fetichismo. Y creo que también Heinrich considera la crítica de la economía política de forma demasiado limitada, como si se refiriera únicamente a la producción y a la economía. Pierde de vista la dimensión subjetiva y cultural de las categorías. Creo que eso resulta insuficiente e insatisfactorio. No es el tipo de teoría que necesitamos.

SL – Sí. En cierto sentido es como un regreso a antes de Lukács, que ya estaba intentando leer a Marx desde una cierta noción de modernidad. ¿Y qué ocurriría con alguien como Robert Kurz? En la última década propuso una crítica del valor que presentaba claras similitudes a la tuya, al menos a nivel teórico. ¿Qué piensas de su contribución? Hay una serie de autores que han seguido sus pasos en los grupos *Exit!* y *Krisis**.

MP – Creo que la prematura muerte de Kurz es una seria pérdida. Cuando me encontré por primera vez con el grupo de *Krisis* no sabía nada de ellos, y no creo que ellos supieran nada de mí. Y, sin embargo, nuestros trabajos tenían fuertes coincidencias, sobre todo en lo que respecta a la crítica del valor y la crítica del trabajo. No coincido totalmente con el modo en que Kurz plantea la idea de crisis, afirmando que, o bien uno sostiene que el capitalismo se derrumbará, o bien cree que podrá continuar indefinidamente. No comparto esta perspectiva, que me parece fuertemente dicotómica. También creo que mi trabajo está más

* El grupo *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* (<http://www.krisis.org/>), y la revista del mismo nombre, surgió en 1986 en Alemania y desarrolló un análisis del capitalismo basado en la crítica del valor. En 2004, el autor más importante del grupo, Robert Kurz, rompió con la redacción de *Krisis* y fundó junto con otros autores la revista y el grupo *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* (<http://www.exit-online.org/>). En las páginas web de ambos grupos pueden encontrarse todos los materiales, incluidos textos en castellano y portugués.

abierto a cuestiones de ideología, subjetividad y conciencia que el de Kurz, y que se ocupa más de ellas.

SL – ¿Podrías desarrollar eso un poco más?

MP – Sí. No creo que el interés de Kurz se centrara tanto en comprender los cambios en las subjetividades que se producen con los cambios en el capital mismo. Yo intenté elaborar esto en mis trabajos sobre el antisemitismo, en los que intenté desarrollar una teoría no-funcionalista de esta visión del mundo de forma distinta a como lo hacen la mayor parte de las llamadas teorías materialistas de la subjetividad. Mi análisis está mucho más relacionado con la teoría marxiana de las formas fetichistas. No estoy seguro de que el grupo *Krisis*, o *Krisis y Exit!*, se ocupen tanto de cuestiones de subjetividad y fetichismo como lo hago yo, pero quizá decir esto sea injusto por mi parte. Ciertamente, de entre las nuevas lecturas de Marx, su trabajo es el que tiene más paralelismos y coincidencias con el mío.

SL – Para mí, como latinoamericana, cuando descubrimos tu trabajo y el de Kurz, lo más sugestivo era que habíais llegado de forma independiente a conclusiones similares sobre el valor en Marx. Eso corroboraba una rigurosa lectura del Marx tardío en lo referente al valor. El marxismo ortodoxo no podía contribuir a esa comprensión. Quizá la cuestión no sea tanto que estas lecturas de Marx desde Alemania no se interesen tanto por cuestiones de ideología, subjetividad y conciencia, sino más bien que su teoría se desarrolla a tal nivel de abstracción que apenas queda espacio para elaborar una teoría crítica de la sociedad.

MP – No estoy seguro de ello. Hubo un periodo, poco después de que me fuera de Alemania, en el que tenía una percepción mucho precisa de lo que pasaba allí, pero hoy no estoy seguro de ello. Lo que podría ocurrir es que, en la izquierda alemana, muchos de los que están interesados en la subjetividad continúan siendo seguidores ortodoxos de la Escuela de Frankfurt, particularmente de Adorno. Y creo que, como yo, los miembros de *Krisis* y *Exit!* piensan que la comprensión de la crítica de la economía política por parte de Adorno, pese a lo rica que era, no iba suficientemente lejos. Por eso podría ser que, dentro del contexto alemán específico, decidieron mantenerse al margen de las cuestiones de subjetividad porque los seguidores más ortodoxos de Adorno estaban muy centrados en ello.

SL – Sí, eso es posible. Quizá en ciertos círculos haya sido así. Pero, volviendo a Adorno, pese a su carácter anticuado o histórico, lo que le interesaba era una teoría de la subjetividad en la cultura de masas.

MP – Sin lugar a dudas.

SL – Sus intentos de elaborar una teoría crítica de la sociedad se centraban fundamentalmente en el nivel de la subjetividad, y había reflexiones que se

desviaban mucho de las comprensiones más ortodoxas de la ideología, la conciencia y la emancipación. Quizá podríamos intentar ver, no sólo los límites de esta tradición, sino también lo que podríamos aprovechar de ella hoy. ¿Es posible recuperar algunos de los planteamientos de la Escuela de Frankfurt o son mera expresión de una fase histórica en la historia de la teoría social y cultural y tenemos que concebir nuevos modos de comprender la teoría crítica de la sociedad? ¿Cómo pensamos sobre la subjetividad? Mi impresión, después de una visita reciente a Alemania, es que, cuando se trata de pensar sobre la subjetividad, mucha gente de la izquierda allí está fuertemente en deuda con Foucault. Creo que el post-estructuralismo ha penetrado en Alemania a través de los Estados Unidos. Veo muy poca Escuela de Frankfurt en la Alemania actual. Me interesaría saber qué piensas de estas tentativas adornianas que Habermas desestimó. En la *Teoría de la acción comunicativa* habla del carácter aporético de la posición de Adorno hacia la teorización de la teoría crítica. No era siquiera una crítica de su comprensión de la subjetividad. Era básicamente una crítica de la incapacidad de dar cuenta de su propia posición. Pero creo que así acaba tirando el bebé con el agua sucia en lo que se refiere a los intentos...

MP – Estoy completamente de acuerdo, esa es exactamente la expresión que iba a utilizar.

SL – ... a los intentos de sentar las bases de una teoría crítica de la sociedad. ¿Cómo concibes tu trabajo, tu riguroso trabajo sobre Marx, en relación al desarrollo de una teoría crítica de la sociedad hoy?

MP – Deduzco de tus palabras que lo que dije antes quizá pueda ser malinterpretado. Valoro enormemente los brillantes intentos de gente como Lukács y Adorno –con todas las diferencias que los separan– de interpretar la subjetividad como algo intrínsecamente unido a la objetividad social, concibiendo subjetividad y objetividad como dos dimensiones de la misma cosa, que no pueden ser comprendidas desde el modelo base/superestructura, y mucho menos en términos de intereses. Por decirlo con otro vocabulario, para ellos teoría crítica de la cultura y teoría crítica de la sociedad están intrínsecamente relacionadas, y creo que esta es una comprensión enormemente importante que no deberíamos perder. Por lo que respecta a Foucault, nunca he entendido por qué la gente cree que Foucault tenía una teoría de la subjetividad: no hay subjetividad real en Foucault. Además, Foucault no podía dar cuenta teóricamente de la posibilidad de su propia teoría. Es decir, al igual que el estructuralismo, el post-estructuralismo fracasa en la cuestión de la auto-reflexividad. Por supuesto, quienes suscriben sus posiciones negarán que esa sea una cuestión relevante pero, en mi opinión, la ausencia de auto-reflexividad hace que una teoría sea incoherente. Creo que es una lástima que el post-estructuralismo se haya extendido también por Alemania. En Francia, al menos, podía decirse que el marxismo dominante era el marxismo del Partido Comunista Francés, que era posiblemente el partido más ortodoxo de Occidente. Y, hasta donde yo sé, es allí donde Foucault estudió a Marx.

SL – Sí. Yo creo que uno de los aspectos más insatisfactorios de Foucault es que su teoría no puede dar cuenta realmente de los grandes cambios y transformaciones históricas que trata en sus escritos.

MP – Así es, estoy completamente de acuerdo. Por eso simpatizo mucho más con Adorno y Lukács. Sin embargo, mi intención, también en mis trabajos sobre el antisemitismo, era encaminarme hacia un intento de apropiarme de su crucial comprensión del carácter interrelacionado de las formas subjetivas y objetivas, pero de hacerlo en un marco que permitiera repensar la naturaleza de las formas objetivas. Quería apropiarme de los conocimientos de Lukács y Adorno y al mismo tiempo ponerlos sobre una base distinta, apoyarlos en una lectura diferente de Marx. ¿Tiene sentido?

SL – Sí.

MP – Antes mencionaste algo a lo que me gustaría volver, aunque nos alejará un poco de las cuestiones relacionadas con la subjetividad, Foucault y Adorno. Decías que Foucault era incapaz de explicar el cambio histórico. Creo que la cuestión de la historia es uno de los aspectos más contradictorios desde el punto de vista performativo del pensamiento de Foucault. Por un lado, Foucault afirma que la historia es contingente, y por ello utiliza la palabra genealogía. Sin embargo, escribe un libro detrás de otro indicando transformaciones de gran alcance que ocurren a grandes rasgos en el mismo momento, en la temprana Edad Moderna europea. Y, pese a todo, no problematiza las transformaciones que perfila. Así que lo que dice que va a hacer y lo que hace son dos cosas muy distintas. Para mí, uno de los argumentos centrales del análisis de Marx es que lo que distingue verdaderamente el capitalismo es que tiene una dinámica histórica intrínseca. Esta es una de las razones por las que no estoy de acuerdo con quienes se centran demasiado en la esfera de la circulación, que es posiblemente lo que hace también [Michael] Heinrich. Porque así se pierde de vista el carácter no-teleológico, complejo y direccional de la dinámica capitalista. Marx, en sus obras maduras, interpreta no sólo el valor y el trabajo, sino la historia misma como algo históricamente específico, en el sentido de que está dotada una dinámica direccional intrínseca. Si la historia, entendida como esta dinámica concreta, es una característica históricamente específica del capitalismo, no se la puede aplicar a la especie humana como un todo o a todas las sociedades, sino sólo al capitalismo. Pero esto significa que ya no se puede dar esta dinámica por sentado y, partiendo de ahí, dirimir cuestiones sobre el libre albedrío y el determinismo: esto son simplemente argumentos teológicos vestidos con los ropajes del lenguaje moderno de la agencia y la estructura. Más bien, la primera cuestión debería ser cómo explicamos, como fundamentamos la extraordinaria dinámica del capital, una dinámica que genera una trayectoria compleja. Me parece que el post-estructuralismo no puede siquiera acercarse a tratar estas cuestiones.

SL – En efecto, el post-estructuralismo no elabora una teoría del capitalismo, sino más bien descripciones estructurales del funcionamiento de distintas instituciones, ya

sean la prisión o el asilo mental que controla y domina a las poblaciones, pero no se explican esas estructuras sociales o instituciones en relación con la realidad básica del capitalismo en cada momento específico: éste parece intervenir en diferentes momentos de la histórica, pero no hay una teoría de por qué eso ocurre o a qué se debe.

MP – Así es. Y eso se debe en parte a que las teorías del capitalismo siguen siendo implícitamente entendidas como teorías de la explotación, teorías de la propiedad y teorías de la distribución desigual del poder y la riqueza. Y la dinámica histórica del capitalismo es contemplada como una asunción metafísica proveniente de la filosofía, de Hegel, pero no es realmente parte de la teoría.

SL – Sí, ese es un asunto sumamente interesante. Antes has mencionado el tema de la riqueza. Comprendo perfectamente la distinción entre riqueza y valor, pero me pregunto qué noción de praxis política propondrías a la luz de esta teoría, en un momento en el que sigue creándose riqueza y la riqueza sigue siendo distribuida de forma desigual. Esto no resta importancia a la distinción teórica entre riqueza y valor, pero tus reflexiones teóricas tienen implicaciones para la comprensión de la praxis política. ¿Qué podrías decir al respecto?

MP – Se trata de una cuestión enorme que remite a un problema enorme. Me gustaría poder ofrecer una respuesta clara, pero me temo que no la tengo. Pero aquí, de nuevo, hay un solapamiento entre mis planteamientos y los de Kurz. Si retrocedemos cuarenta años, uno de los supuestos tácitos de muchos de los movimientos identitarios de la época, centrados en cuestiones de raza y género, era que el tipo de crecimiento económico que había caracterizado las décadas de la posguerra iba a continuar. Usando una metáfora muy común en Estados Unidos, el pastel a repartir crecía, y distintos grupos reclamaban su parte. Estas demandas no eran solo económicas y, en ese sentido, objetivas, sino también subjetivas: se trataba de grupos que reclamaban reconocimiento. Creo que uno de los modos de comprender las continuas crisis de los últimos cuarenta años es que ya no está tan claro que el trabajo asalariado vaya en aumento. Esto ha modificado los efectos y las consecuencias de muchos movimientos identitarios, que se ven involucrados en luchas por una tarta que ya no está creciendo y que, a veces, está incluso menguando. Sé que hay quien cree que el trabajo asalariado sigue expandiéndose en otros lugares –por ejemplo en China, en la India o en Bangladesh–, que los puestos de trabajo simplemente se han desplazado hacia otros lugares. En parte es así. Sin embargo, mi interpretación es que el cambio tecnológico ha desempeñado un papel mucho más importante y que, incluso en China, el trabajo asalariado se ha visto nivelado. La época de la acumulación que implicaba la continua expansión del trabajo proletario podría estar acercándose a su fin. Y no disponemos de imaginarios adecuados para enfrentarnos a esta situación – en el sentido de ideas de cómo podría ser una sociedad post-capitalista o un sentido de la política adecuado para movernos en esa dirección. Antes ser socialista era más sencillo conceptualmente, ya que el objetivo parecía

relativamente claro: si se abolía la propiedad privada y se llevaba a cabo una planificación racional de la economía el resultado sería una sociedad mucho mejor. Y se pensaba que una clase obrera radicalizada lucharía por alcanzar este objetivo. Los debates se centraban en la naturaleza de las relaciones de poder existentes y en cómo motivar a los trabajadores para encaminarse hacia el socialismo. Si es cierto que hoy la sociedad capitalista está entrando en crisis porque se han socavado sus fundamentos en el trabajo proletario, esto nos enfrenta con problemas muy distintos. Y plantea la cuestión de qué significaría vivir en una sociedad que ya no estuviera basada en el trabajo. Usando una analogía histórica no demasiado buena, la diferencia entre el proletariado romano y el proletariado moderno solía señalarse diciendo que el proletariado moderno era una clase trabajadora, mientras que el proletariado romano tenía que arreglárselas por su cuenta y la paz social se garantizaba mediante pan y circo. En cierto modo estamos entrando en una fase histórica en la que el proletariado está acercándose más al modelo romano, en el que el trabajo superfluo está siendo re-definido estructuralmente como población superflua. El precariado es un ejemplo; creo que las gigantescas poblaciones de chabolas en buena parte del mundo es otro ejemplo. Quizá un antropólogo que estudie a la gente que sobrevive a duras penas recogiendo basura en los vertederos de Rio pueda mostrarnos cómo esta gente se las arregla para subsistir, e incluso que tienen sus propios sistemas de significado. Pero creo que eso deja de lado la gran cuestión de la crisis de la sociedad del trabajo, para la cual no tenemos respuesta.

SL – Sí, creo que uno de cada tres habitantes del planeta viven en *slums* y chabolas, es decir, en comunidades marginales...

MP – Me sorprende que la cifra sea tan baja. Hubiera esperado un porcentaje aún mayor.

SL – Se trata de población sobrante que no puede ser incorporada al proceso productivo, aunque los antropólogos tengan modos de conectar estas poblaciones. Quiero decir que, particularmente en Brasil, las conexiones entre las favelas y la ciudad son dinámicas. La gente vive en las favelas, pero trabaja como personal de servicio en la industria hotelera, de modo que las economías están organizadas de modo muy peculiar...

MP – Sí, así es. Sin embargo, la situación no es como la que hubo en Europa en fases anteriores del capitalismo, cuando la población excedente del medio rural bien emigraba a otros países o era absorbida por el sector fabril en expansión. Sin duda, hoy tenemos migraciones en masa, pero de tipo muy distinto. Creo que las reacciones xenófobas a los emigrantes, tan corrientes en las metrópolis, no sólo son un signo de que la población sea racista sin remedio, sino que, entre otras cosas, son también un signo de que se siente amenazada porque el tipo de expansión que había primado en un pasado reciente ya no existe.

SL – Incluso si esta expansión ya no se da, si comprobamos las cifras de la desocupación en España, por ejemplo, vemos que casi un 45% de la población entre 18 y 25 años está desocupada...

MP – Sí, las cifras del paro en España son increíbles

SL – ... o un 23% de desocupación general entre trabajadores adultos. Un aspecto central de la crisis es plantear cómo esta población puede re-incorporarse a la economía de mercado. Si observamos las cifras de las diferentes economías europeas, incluida Alemania, podemos ver un proceso de disciplinamiento de la población, habituándola recibir salarios de mil euros al mes o a aceptar trabajar para programas del gobierno alemán por tarifas de un euro a la hora mientras recibe el salario de desocupación, por ejemplo. Se trata de formas de empobrecimiento de una población que ya no puede ser incorporada como fuerza de trabajo de la misma manera que cuando había crecimiento. Si nos fijamos en la población europea en general, no sólo en el análisis macroeconómico de la situación, podríamos pensar que la situación en Europa es una especie de pequeño laboratorio que parece confirmar tu análisis del capitalismo, en el sentido de que el valor ya no puede seguir siendo valorizado como antes.

MP – A ese nivel sí, sin duda. A un nivel superficial, la situación es complicada por la peculiar estructura europea que combina soberanía nacional y moneda común. Pero, en el fondo, creo que tienes razón. Y pese a que los periódicos, al menos en Estados Unidos, solo se refieren a un norte próspero y a un sur en declive, también hay una crisis en Alemania, por ejemplo para la población mayor. En Alemania, los recortes comenzaron hace décadas con la educación. La educación se había expandido muchísimo a finales de los sesenta –como también había ocurrido en Francia–, y con la crisis a comienzos de los setenta dejaron de financiarla. Esa fue una de las primeras cosas que recortaron para poder continuar financiando otros programas sociales. Pero en los últimos años el giro ha sido mucho más austero; hay muchos alemanes que se enfrentan a una vejez de penurias, algo que era impensable hace solo una generación.

SL – En efecto, se están privatizando los planes de pensiones, de modo que no habrá dinero suficiente; en Alemania no hay salario mínimo, solo en algunos sectores industriales tienen algo similar, todo lo demás es negociado, por lo que esta especie de disciplina neoliberal que hoy la Troika está imponiendo en muchos países, se impuso en Alemania hace ya diez años. Se trata de un país que ya ha sido sometido a estas políticas, lo que nos devuelve a lo que decías antes sobre la política y la economía en Europa, a la soberanía nacional en un momento en el que en Europa la política está siendo subsumida a la economía. Los gobiernos ya no representan la voluntad popular en términos estrictamente formales, en términos de su definición de la democracia, sino que representan los intereses del capital financiero y, en los

últimos meses, la crisis que se ha desatado respecto al Banco Central Europeo y a la compra de bonos, discutiendo sobre si debían convertirse en bonos generales europeos que colectivizaran la deuda, revela que en Europa no sólo estamos asistiendo a una crisis económica, sino a una crisis política en la que se están socavando completamente los modelos de democracia social y política que Europa ha disfrutado en los últimos sesenta años. No sé si quieres decir algo al respecto.

MP – Estoy de acuerdo contigo. Sin embargo, creo que uno de los problemas es que la configuración del capital basada en la primacía de lo político se ha revelado una simple fase dentro del capitalismo, y no una solución reformista a largo plazo. Esta fase de primacía de lo político ha durado algo más en Europa que en otros lugares, pero dudo que podamos volver a esa configuración del capitalismo. En su punto álgido, dicha configuración estaba ligada a una fuerte organización nacional de las economías, relacionadas entre sí a nivel internacional. Hoy, en cambio, el capital es cada vez más supranacional, más que internacional. Está por encima del nivel del estado-nación. El estado-nación, como unidad socio-económica y política, se ha transformado y, como unidad nacional, ha entrado en declive hace décadas –al menos así ha sido en Estados Unidos y el Reino Unido–. Esta crisis está golpeando ahora a Europa de forma cada vez más patente. Europa ha tardado más en verse afectada porque allí la social-democracia era mucho más fuerte. Pero ya antes la social-democracia estaba siendo minada de modo menos explícito de lo que mostraban los programas de Thatcher y Reagan. Pero ahora la crisis parece ser global y Europa parece verse metida en un doble lío, tanto político como económico. El único modo de que los países europeos puedan operar efectivamente a escala global es en tanto que Unión Europea. Unidades nacionales como Francia, Alemania u Holanda se revelan cada vez más ineficazmente pequeñas a escala mundial –incluso más que durante la Guerra Fría–. Y, con todo, la política europea parece incapaz de moverse hacia delante o hacia atrás en estos momentos.

SL – Creo que ahora mismo no está claro lo que ocurrirá. En estos momentos de crisis, la xenofobia y el racismo en general parecen cotizar al alza en Europa, cebándose violentamente en ciertas poblaciones. Esto nos lleva a tus análisis del antisemitismo y su especificidad histórica relativa a la fase del capitalismo durante el periodo del nacional-socialismo. Me gustaría que habláramos sobre tu contribución al estudio del antisemitismo y luego, partiendo de cómo lo has abordado metodológicamente, comprobar si lo podríamos extrapolar para hacer frente a formas similares de xenofobia partiendo de un análisis del capitalismo actual.

MP – Muy bien, ¿por dónde empezamos?

SL – Partamos del capítulo “Elementos de antisemitismo” en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, dado que se trata de un texto fundacional y que también hereda algunas de las objeciones que se han hecho a *Dialéctica de la*

Ilustración como un texto basado en planteamientos trans-históricos, universales y antropológicos que no podía dar cuenta de la especificidad del análisis histórico.

MP – Creo que Horkheimer y Adorno tenían toda la razón al señalar el antisemitismo como una ideología de relevancia histórica mundial. Según creo recordar, su noción de antisemitismo está muy unida a la idea de que, con el auge del estado post-liberal y del capitalismo de estado, la esfera de la circulación es cada vez menos importante. A esta esfera horizontal la sustituye una más vertical, una economía de mando que se funde con la esfera de la producción y que se media a sí misma. A los judíos se les asociaba con la esfera de la circulación, que estaba siendo abolida. Creo que hay un elemento de verdad en sus planteamientos –y espero no ser injusto diciendo esto– que está relacionado con los planteamientos de Hannah Arendt: los judíos eran superfluos, y conforme pasaban a ser superfluos, se volvían cada vez más vulnerables y se convertían cada vez más en objeto de odio. Este análisis básicamente toma el relato de Tocqueville sobre la aristocracia y la revolución francesa y lo aplica a los judíos en lugar de a la nobleza. Pese a que apreció los intentos de Horkheimer y Adorno de poner en relación antisemitismo y capitalismo, mi propósito era hacerlo de manera distinta, usando las categorías marxianas. Analicé brevemente el carácter doble de las formaciones sociales que Marx denomina “mercancía” y “capital”; éstas están caracterizadas al mismo tiempo por una dimensión abstracta y una dimensión concreta. Este carácter doble aparece como algo externalizado, como una dimensión material (los productos y el trabajo) y como una dimensión abstracta (el dinero y los imperativos y coacciones abstractas del capital). Estas dos dimensiones y sus interacciones son funciones de las formas de la mercancía y del capital, aunque no se manifiestan como tales. La dimensión concreta se presenta como si no fuera parte de la mediación, como algo natural y material que es mediado por algo distinto, por ejemplo por el dinero, por la dimensión abstracta. La dimensión abstracta se presenta como si se la pudiera separar completamente de la dimensión material, y sin embargo en realidad ambas dimensiones están intrínsecamente relacionadas. Partiendo de estos análisis intenté explicar cómo, en la ideología antisemita, los trabajadores y los industriales capitalistas son tipificados bajo la misma categorías: ambos son considerados “productores”; es decir, ambos están en la parte concreta de la ecuación. El objeto de esta crítica, por tanto, es la dimensión abstracta –el dinero y el capital financiero–, que aparece como parásito de la dimensión concreta. Se identifica a los judíos con la dimensión abstracta, e incluso se les considera responsables de ella. El ideal reaccionario de la *Volksgemeinschaft*, de la sana comunidad nacional, afirma que ésta solo puede brotar si uno se deshace de los parásitos, de la dimensión abstracta. En cierto sentido, el concepto orgánico de la nación y el concepto orgánico de trabajo coinciden en este punto. Partiendo de este análisis, afirmaba que, a diferencia de muchas de las formas de racismo y xenofobia, el antisemitismo constituye un peligro para la izquierda, porque es aparentemente anti-hegemónico. Ideas como que los judíos controlan y manipulan el mundo revelan que el antisemitismo es diferente de otras formas de odio racial. A menudo el racismo se dirige contra aquellos a los que se considera demasiado concretos, contra los que se juzga no suficientemente civilizados, mientras que

los judíos estarían “demasiado civilizados”: son abstractos y corrompen la vitalidad de las naciones. En el marco de esta forma de anti-capitalismo reaccionario, el mundo sólo podría ser un lugar sano si uno pudiera deshacerse de los judíos. En otras palabras, el antisemitismo está ligado a un ideal aparentemente emancipatorio: es una forma desplazada de revolución. Creo que a ello debe su gran poder y atractivo. Partiendo de este análisis, he intentado ver cómo se puede explicar un programa de exterminación total. No se trata de una cuestión cuantitativa. Los nazis mataron a mucha gente; por ejemplo, mataron a más rusos que judíos. Pero nunca tuvieron un programa para exterminar a todos los rusos. Había programas para matar tantos “líderes” rusos y polacos como fuera posible, es decir, a aquellos personajes en torno a los cuales pudiera cristalizar una resistencia. El resto debían ser tratados como esclavos. Pero, en lo referente a los judíos, el programa era exterminarlos a todos. Ya fueran trabajadores esclavos o no, en último término debían ser exterminados. He señalado que esto parece implicar que los judíos eran considerados sumamente peligrosos, no inferiores. Mi análisis del antisemitismo, por tanto, intenta vincular el programa de exterminio a una forma particular de anti-capitalismo reaccionario.

SL – ¿Hay una relación con el modo en que el exterminio fue llevado a cabo? Me refiero a que se ha escrito mucho sobre el modo mecánico e industrial en que los judíos fueron exterminados. ¿Está eso relacionado con tu interpretación de la percepción de los judíos como personificación del valor? ¿O cómo se relaciona con el estado del capitalismo industrial en la época?

MP – A menudo se habla de los campos de exterminio como instituciones perversas de la producción capitalista. Yo he señalado que eran más bien su otra cara. Si una fábrica capitalista es un lugar para la producción de valor (abstracto) que, sin embargo, tiene que aparecer necesariamente de forma concreta, los campos como Auschwitz o Treblinka eran “anti-fábricas”: eran lugares que aspiraban a destruir lo abstracto y recuperar lo concreto.

SL – Entiendo.

MP – Intentaban extraer de los judíos tanto valor de uso como era posible: el oro de sus dientes, o su pelo para fabricar colchones, por ejemplo. Querían erradicar lo abstracto, enumeraban a los individuos al mismo tiempo que explotaban sus cuerpos concretos para obtener valor de uso. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, pese a que los campos eran una parte extremadamente importante de la maquinaria de exterminio, eran solo una de las formas que adoptó este programa. En el Este, cerca de dos millones de judíos fueron fusilados por los *Einsatzgruppen*. No fueron enviados a ningún campo. Pese a que estas dos formas de matar –las fábricas anti-capitalistas y los campos de la muerte– son distintas, lo que tienen en común es la idea de exterminio total. He intentado señalar que hay diferencias entre el asesinato de masas y el exterminio, y que ambos requieren explicaciones diferentes.

SL – Antes has mencionado que el antisemitismo en su especificidad histórica, entendido como una especie de revuelta anti-capitalista, constituye un peligro para la izquierda. En la actual crisis se están dando una serie de revueltas anti-sistémicas y anticapitalistas y me pregunto si podrías decirnos algo sobre el surgimiento de estas revueltas y el vínculo que podrían tener con la xenofobia o con otras formas de ideología reaccionaria.

MP – Creo que algunas de estas revueltas son nacionalistas, por supuesto, y que lo son en modo xenófobo y antisemita. Uso la conjunción “y” porque creo que xenofobia y antisemitismo no son idénticos. Por una parte, muchas de estas revueltas son xenófobas como es el caso, por ejemplo, de la “islamofobia”. Se trata de manifestaciones xenófobas contra una figura concreta del otro que está entrando en “su territorio” y, en cierto sentido, “contaminando” la sociedad. La respuesta es elevar muros, cerrar las fronteras, mantenerles fuera. Al mismo tiempo, sin embargo, hay variantes que son también antisemitas en el sentido de que se oponen a misteriosas fuerzas abstractas que estarían socavando la nación. Lo que lo complica es que, a veces, esto adopta la forma del anti-americanismo. Aunque los Estados Unidos tienen aspectos muy negativos, no es lo mismo realizar una crítica fundamentada a lo que hace Estados Unidos que identificar este país con el capital global. La diferencia es importante. Y para ciertas manifestaciones reaccionarias de anti-globalización resulta fácil identificar a los Estados Unidos, o a veces incluso Estados Unidos y los judíos, con la globalización. Creo que esto vale también para ciertas formas de nacionalismo en el tercer mundo que considero reaccionarias. Creo que la izquierda occidental, y ciertamente la izquierda anti-capitalista, no ha sido suficientemente sensible a este problema y que demasiado a menudo ha contribuido a legitimar regímenes y movimientos reaccionarios haciéndolos pasar como “progresistas”.

SL – Creo que tu análisis del antisemitismo, al fundamentarse en la forma específica del capitalismo en un determinado momento histórico, deja abierta la cuestión de cuáles son las condiciones que posibilitan la personificación y la identificación del valor abstracto con otros grupos, además de los judíos. Me refiero a que, si soy fiel a tus planteamientos situándolos en los años treinta, ¿cómo puedo extrapolar estos análisis a la actualidad? Ya no podemos interpretar el antisemitismo de la misma manera, dado que hoy no hay proyectos de exterminación en curso, y falta una teorización al respecto. Pero, si bien las categorías de discriminación y xenofobia son insuficientes para dar cuenta del exterminio de los judíos en la Alemania de los años treinta y cuarenta, ¿no podrían ser categorías valiosas hoy? ¿Cómo podemos recuperar una comprensión de los mecanismos que se están desarrollando en Europa para la personificación y la identificación de minorías que han sido colocadas en el punto de mira? ¿Cómo podemos teorizar hoy la xenofobia?

MP – Estoy de acuerdo en que la xenofobia es hoy un problema muy relevante, y he señalado que, en su forma actual, está vinculada con la crisis de la sociedad basada en el

trabajo. En general, creo que la competición (o la percepción de la competición) por puestos de trabajo ha sido un factor importante en la génesis de la xenofobia. Sin embargo, también creo que ahora mismo asistimos a un resurgimiento del antisemitismo a nivel global ante el que muchos, también en la izquierda, se muestran indiferentes o inconscientes del peligro. Creo que deberíamos distinguir entre xenofobia y antisemitismo y estar alerta frente a ambos. Si distingo entre ambos fenómenos no es porque uno sea peor que el otro: ambos son malos, pero lo son de modos distintos. Ya en los años veinte y treinta, mientras tenía lugar el maremoto del antisemitismo en Europa, había reacciones fuertemente xenófobas, también contra los judíos. Pero esto no es idéntico al antisemitismo, intento distinguir ambos analíticamente. Durante este periodo, las naciones comenzaron a cerrarse. Los Estados Unidos, por ejemplo, que habían recibido inmigrantes durante décadas (motivo por el cual hay tantos millones de italianos, europeos del Este y judíos en Estados Unidos) cerraron el acceso a estos inmigrantes en 1923. Esta reacción xenófoba y racista fue una de las condiciones indirectas que hizo posible el Holocausto: los judíos ya no podían salir de Europa si no eran exiliados de prestigio. Al mismo tiempo, especialmente en los estados que sucedieron a los imperios de los Habsburgo y los Romanov en Europa central y oriental, había confrontaciones nacionalistas-xenófobas entre ucranianos, polacos y judíos, checos y alemanes, rusos blancos, polacos y ucranianos, en las que cada grupo reivindicaba su *propia* comunidad exclusiva. Por tanto, desde este trasfondo, podría decirse que una de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial fue, junto con el Holocausto, la limpieza étnica masiva. En gran medida, en Occidente se ha olvidado que, entre 1945 y 1946, más de veinte millones de personas fueron exterminadas en Europa central y oriental para hacer que sus naciones fueran más homogéneas desde el punto de vista étnico. En la Polonia de entreguerras menos del 50% de la población era étnicamente polaco; había cuantiosas minorías de judíos y ucranianos. Los judíos fueron asesinados durante la guerra y millones de ucranianos y polacos fueron desplazados de un área a otra, como también los alemanes. Por lo tanto, este periodo enormemente sangriento estuvo caracterizado *tanto* por un antisemitismo homicida *como* por la xenofobia nacionalista. Con todas las diferencias que separan esta época de la nuestra, me parece que hoy asistimos a un incremento de ambos fenómenos, tanto de la xenofobia como del antisemitismo. Al igual que en el periodo de entreguerras, habría que establecer distinciones también dentro del propio concepto de xenofobia. Por una parte hay una xenofobia europea que, como en la variante americana después de la Primera Guerra Mundial, acusa a los inmigrantes y a los extranjeros de corromper la nación. Por otra parte, lo que está ocurriendo hoy en Siria e Iraq es muy similar a los conflictos en la Polonia y la Checoslovaquia del periodo de entreguerras o, más recientemente, a lo que ha ocurrido en Yugoslavia. En estos casos, los estados que sucedieron a imperios multi-étnicos y multi-religiosos (los de los Habsburgo, los Romanov o el Imperio Otomano) son despedazados por la xenofobia nacionalista. Pero también ha habido un gran incremento del antisemitismo, como puede apreciarse, por ejemplo, en la difusa idea de que los Estados Unidos están en manos de los judíos tanto política como económicamente, y también en formas de anti-sionismo muy extendidas que son esencialmente antisemitas. (Evidentemente, no todas las formas de anti-sionismo son

antisemitas, pero esto no empañã el hecho de que algunas de ellas son ciertamente antisemitas). En ambos casos, nos enfrentamos a respuestas fetichistas a las fuerzas de la globalización, que parecen escapar a todo control, no solo por parte de los individuos, sino también por parte de los estados y los partidos.

SL – Esto nos devuelve de nuevo a la subsunción de la política a la economía, donde los estados están al servicio de los intereses del capital financiero y dejan de representar a sus poblaciones para convertirse en representantes políticos de los intereses del capital.

MP – Estoy de acuerdo, pero una de las muchas cuestiones a las que la izquierda de hoy tiene que enfrentarse es la desaparición de la síntesis fordista-keynesiana en los países occidentales y el fin de las economías de mando verticales en los países del Este. Durante algún tiempo pareció que los estados fueran los estados de sus poblaciones. Pero tenemos que entender mejor cuáles eran los límites de esta configuración, porque no creo que podamos regresar a ella. Gran parte de la literatura de los años cincuenta y sesenta afirmaba que los problemas básicos de la sociedad y la economía habían sido resueltos o estaban en vías de resolverse: parecía haberse encontrado la clave para ello. Los países occidentales y los países comunistas respondían de manera distinta a dichos problemas, pero ambos estaban seguros de haber dado con la respuesta. Si no entendemos la crisis de los setenta, que socavó esta configuración tanto en el Este como en Occidente, no podemos entender cuáles son nuestras opciones ahora. Creo que no podremos regresar a una situación como la de los Estados Unidos en las décadas después de Roosevelt o a la España como podría haber sido después de Franco, o a la Alemania social-demócrata. Pero no soy un profeta, me limito a señalar que necesitamos más trabajo teórico-político.

SL – ¿No crees que deberíamos repensar los planteamientos de algunas teorías materialistas del estado –como la de Poulantzas, por ejemplo– que intentaban reconcebir el estado, no sólo como una serie de instituciones autónomas respecto a la sociedad, sino como una especie de relación social?

MP – Sí, pero creo que, retrospectivamente, hay cosas que hoy podemos ver con más claridad que en los años setenta. En las respuestas a largo plazo de los estados a la crisis de los setenta ha resultado patente que, si tienen que elegir entre acumulación del capital y el bienestar social de sus poblaciones, elegirán la acumulación del capital, porque de lo contrario se encaminan al colapso. Creo que tenemos que seguir repensando la relación entre el capital y el estado. Lo que los años setenta nos han revelado es que el estado *no* es una entidad independiente.

SL – Exacto, pero entonces, aunque no seas un profeta, ¿qué formas de imaginación y praxis política cabe esperar y desear? ¿Por qué formas de política apostarías?

MP – Para ser honesto, no apostaría por ninguna. Pero es importante que haya muchas pequeñas iniciativas diferentes probando respuestas distintas, porque es a partir de las iniciativas de la gente como vamos a tener que comprobar qué es lo que funciona mejor, con qué límites topamos, etc. Solo así podremos tener ideas sobre hacia dónde podemos encaminarnos. Una posibilidad, y sé que esto va a sonar muy tradicional, es que, aunque hay una crisis de la sociedad del trabajo, solo podemos perfilar los contornos de las posibilidades futuras mediante organizaciones que intenten contrarrestar, o al menos disminuir, las enormes discrepancias en las condiciones de trabajo, la reglamentación del trabajo y su remuneración a nivel global. Países como China o Vietnam, lugares como Bangladesh, se han convertido en inmensas fábricas de vestidos para el consumo occidental donde imperan condiciones de trabajo terribles. Y aquí podemos apreciar cómo ideologías que pudieron haber tenido una dimensión progresista hace una generación se han convertido en algo cada vez más reaccionario. Algunas elites del Tercer Mundo han utilizado la existencia en su especificidad cultural para justificar la represión política y encubrir niveles extremos de explotación. Quizá mis planteamientos, o los de Robert Kurz, sobre el fin de la sociedad del trabajo estén en lo cierto, pero solo podremos saberlo mediante el trabajo que se organice a sí mismo. En los años noventa en los Estados Unidos asistimos a un prometedor primer paso en esta dirección con el movimiento contra el trabajo esclavo, el *anti-sweatshop movement*, que dio a conocer las condiciones de trabajo en varios países del Tercer Mundo. Hicieron públicas, por ejemplo, las condiciones que reinaban en fábricas que producían para la compañía de calzado deportivo estadounidense Nike, situadas en Indonesia o Vietnam. El movimiento evitó caer en dicotomías propias de la Guerra Fría, como hubiera ocurrido si hubiera señalado que las condiciones en Indonesia eran malas y hubiera ignorado o justificado las de Vietnam. Creo que tenemos que intentar recuperar una forma de internacionalismo que se ha perdido desde la Primera Guerra Mundial. La supuesta recuperación del internacionalismo en la Tercera Internacional era ideológica: aquí el internacionalismo quería decir ponerse del lado de uno de los bandos, lo cual es en realidad una cosa bien distinta. Uno de los bandos pasó a ser inmune a toda crítica, lo cual tuvo efectos desastrosos para la política y el pensamiento crítico. Creo que hoy hay formas de anti-imperialismo que retoman estos hábitos y se han convertido en ideologías para la legitimación de regímenes represivos y movimientos reaccionarios. Estas formas de anti-imperialismo que se están volviendo reaccionarias son una de las cosas que tenemos que combatir, y tenemos que combatir las en nombre de un internacionalismo progresista. Y creo que tenemos que combatir las en un marco capaz de re-pensar el trabajo. No creo que podamos glorificar la miserable condición del precariado, y me parece que el modo en que se intentan crear nuevas comunidades no va a ser la solución. Con todo podría darnos una primera idea de que las cosas podrían ser distintas. No sé cómo están las cosas en España con respecto a las ideas de la contracultura, pero en Estados Unidos, al menos en los sesenta, junto con el surgimiento de una nueva izquierda abiertamente política, había también gente que experimentaba nuevas formas de vida. Pero, en su mayor parte, su imaginario consistía en una nueva forma de vida separada de la sociedad: no era un modelo para el resto de la sociedad ni trataba de serlo.

SL – Creo que lo interesante de este nuevo imaginario en España es que es diferente del que había en los sesenta en los países llamados industrializados, como los Estados Unidos. Hay una conciencia auto-reflexiva sobre los límites del trabajo, y esto no porque la gente haya leído –digamos– el *Manifiesto contra el trabajo**, o tus textos o los de Kurz, sino porque creo que la gente en España, por ejemplo, puede recurrir a tradiciones anarquistas y a otras formas de praxis política. Hoy en España hay comunidades de trueque y monedas alternativas –docenas de monedas alternativas que funcionan en pequeñas comunidades–, bancos de tiempo donde gente desocupada se reúne y comienza un banco de horas, depositando horas de su tiempo. Es decir, si tú cultivas verdura en un huerto, yo a cambio puedo cuidar de tus padres ancianos, de modo que todas las actividades están en condiciones de igualdad en el proceso de intercambio. No se trata de comunas privadas como las que había en Alemania o en Estados Unidos, sino que funcionan realmente en el campo de lo social, a nivel local, en pequeñas ciudades. Se trata de formas de imaginar un mundo sin dinero, un mundo sin trabajo, debidas a las condiciones por las que un español de cada cuatro está desempleado y tiene que sobrevivir. Estas formas experimentales de vivir, ¿están más allá del trabajo?

MP – Sí, estoy de acuerdo. Personalmente espero que alguien, ante estos experimentos, intente también pensar en opciones viables a mayor escala. Incluso si el mundo quedara dividido en gigantescos bloques globales, lo cual constituye sin duda una posibilidad (en cuyo caso estaríamos al borde de una Tercera Guerra Mundial), tenemos que intentar encontrar nuevas formas. Tus ejemplos revelan que, a nivel local, la situación parece más prometedora. Pero el verdadero problema es cómo enlazar lo local con lo global. No lo digo como una crítica, pero creo que es una cuestión que debemos mantener presente.

SL – Sí, volviendo de nuevo a la reflexión teórica, ha pasado ya un tiempo desde que *Tiempo, trabajo y dominación social* fue publicado en inglés; en España la lectura de tu obra es algo más reciente. ¿Has tenido tiempo de reflexionar sobre tu contribución a la lectura de Marx desde la publicación del libro? ¿Cuáles crees que serían los desafíos teóricos para el futuro, cuáles serían los elementos clave para la reconstrucción de una teoría crítica de la sociedad basada en esta nueva lectura de Marx?

MP – Algo que creo que ya está pasando, y que se acentuará en el futuro, es que tenemos que centrarnos más en el capital y menos en tratar de encontrar el sujeto revolucionario. El

* La entrevistadora se refiere al *Manifiesto contra el trabajo* redactado por el grupo KRISIS en 1999, que fue publicado en castellano por la Editorial Virus en 2002 en una traducción de Marta María Fernández, y que hoy está disponible en la página web del grupo: <http://www.krisis.org/1999/manifiesto-contra-el-trabajo> [nota de los editores].

intento de localizar un sujeto revolucionario se centró primero en la clase trabajadora y más tarde algunos lo trasladaron a distintas formas de tercermundismo. Creo que sería importante dejar todo eso atrás e intentar recuperar un internacionalismo crítico, en lugar de las actuales formas ideológicas de nacionalismo que se declaran internacionalistas. Este nuevo internacionalismo debe intentar enfrentarse con el capital global de modo que logre comprender sobriamente el desarrollo del capital y las posibilidades que genera (incluso si el capital echa a perder la posible realización de estas posibilidades) en lugar de limitarse a demonizarlo. Creo que es extremadamente importante, porque aunque la izquierda es muy sensible a la xenofobia, y esta bien que sea así, es menos sensible a las ideologías reaccionarias de carácter anti-financiero, anti-estadounidense o antisemita. Y estas tres ideologías están relacionadas entre sí. Creo que son formas fetichistas de oposición que en último término debilitan a la izquierda y la aproximan a una fusión con movimientos que considero reaccionarios. Deberíamos desterrar de nuestro inconsciente político nociones como el socialismo en un solo país o en una post-colonia mascarada como internacionalismo, y recuperar una forma de internacionalismo real que intente lidiar con el final de la sociedad del trabajo. Esto es muy modesto por mi parte, porque lo que estoy sugiriendo es que la teoría nos ofrezca más bien directrices claras de aquello que no deberíamos hacer que de aquello que deberíamos hacer. Pero evitar aquello que no deberíamos hacer es ya un paso importante en la lucha por lo que deberíamos hacer.

SL – En términos de una teoría social y cultural para la izquierda, somos conscientes de las limitaciones de la Escuela de Frankfurt, pero una gran parte de su contribución se dirigió a pensar la sociedad y la cultura de masas de modo realmente concreto, desarrollando categorías para enfrentarse con la realidad social en una situación transformada. ¿Cómo crees que se podría re-conceptualizar esto hoy?, ¿qué aspectos de la teoría socio-cultural de la Escuela de Frankfurt pueden ser reactivados, si no con el mismo vocabulario, sí con el mismo ímpetu y la misma convicción sobre la necesidad de desarrollar un aparato categorial para comprender las sociedades y culturas capitalistas contemporáneas?

MP – Cuando leo los debates entre Benjamin y Adorno sobre la cultura de masas en los años treinta, la dicotomía entre la postura excesivamente optimista de Benjamin, apoyada en una comprensión brechtiana de la cultura de masas como cultura de las masas, y la interpretación excesivamente pesimista de Adorno, que implica la subsunción total de todo al valor, me parece desafortunada. Se critica a Adorno por su actitud hacia el jazz y se le acusa erróneamente de elitismo. Sin embargo, creo que hay un núcleo racional en su crítica. Pero ni Adorno ni Benjamin se hicieron cargo de la duplicidad de la cultura de masas. Si, en su ensayo sobre la "Obra de arte", Benjamin identificaba la forma artística y la forma de la clase de manera demasiado afirmativa, el brillante análisis de Adorno sobre la estructuración de la cultura de masas desde la forma de la mercancía sólo toma en consideración la dimensión del valor. Sin embargo, el análisis marxiano de la mercancía y el capital insiste en su duplicidad. El capital no es solo algo negativo que ha caído sobre los seres humanos, sino

también una forma enormemente generativa de posibilidades que al mismo tiempo bloquea. Es, por tanto, al mismo tiempo enormemente generador y muy deformador. A menudo resulta difícil tener presentes ambas dimensiones. En las últimas décadas hemos asistido demasiado a menudo a una división entre quienes hipostasían la cultura popular y consideran cada show de televisión como un lugar de resistencia y aquellos que consideran cualquier fenómeno mediado electrónicamente como un ejemplo más de dominación. Sin embargo me parece que vamos a tener que enfrentarnos a la duplicidad de Internet, por ejemplo. Hay gente que lo alaba como un medio descentralizado y verdaderamente democrático, como el precursor de la sociedad global emergente, mientras que otros señalan que en Internet todo está enormemente fracturado, que no hay un discurso común, sino una mera cámara de resonancia, y que cada vez está más sujeto a la comercialización y a los intereses de las corporaciones que lo instrumentalizan para sus propios fines. En este caso, nuestra tarea sería analizar el potencial emancipatorio de estas nuevas formas de comunicación electrónica y, al mismo tiempo, poner de manifiesto los modos en que no son emancipatorias. Desde esta base, podríamos considerar si sería posible apropiarse de su potencial emancipatorio de un modo que logre ir más allá de su forma existente. El problema del capital es su duplicidad, y creo que resulta enormemente difícil comprender su carácter doble. Pero me parece que, si queremos conocer las verdaderas posibilidades del presente, tenemos que hacerlo desde la base del presente. Los colectivos e instituciones quasi-anarquistas que has mencionado en el caso de España pueden ser considerados como un signo de la creciente superfluidez de mucha gente y, al mismo tiempo, como intentos de pensar más allá del presente. Son ambas cosas al mismo tiempo. Por una parte, no pueden ser ensalzados como una alternativa al capitalismo; sin embargo, tampoco se les puede rechazar sin más como un mero síntoma del capitalismo.

SL – Estoy completamente de acuerdo, y creo que esto nos devuelve a la duplicidad de la mercancía que has elaborado tan bien en tu libro, y que, si quisiéramos extrapolar este carácter doble de la mercancía y del capital a nuestro propio análisis de la sociedad y de la cultura, quizá podríamos comenzar a abrir nuevas vías. Ha sido estupendo tener la oportunidad de hablar contigo. ¿Te gustaría añadir algo más?

MP – No se me ocurre nada ahora mismo. Estas conversaciones son siempre únicamente comienzos, pero está bien si son comienzos. Te doy las gracias por ello.