



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Stoetzler, Marcel

El Marx de Postone: un teórico de la sociedad moderna, los movimientos sociales de ésta y su
aprimonamiento por el trabajo abstracto

Bajo el Volcán, vol. 9, núm. 15, 2010, pp. 139-168

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28620211006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL MARX DE POSTONE: UN TEÓRICO DE LA SOCIEDAD
MODERNA, LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE ÉSTA
Y SU APRISIONAMIENTO POR EL TRABAJO ABSTRACTO

Marcel Stoetzler*

RESUMEN

Stoetzler explora el libro de Moishe Postone, *Tiempo, Trabajo y Dominación Social*, y su importancia en la discusión de la clase, los movimientos sociales y la teoría crítica del capitalismo y la modernidad. Aborda las categorías centrales de la obra de Postone, incluyendo el “trabajo abstracto” como función del trabajo en su papel de actividad socialmente mediadora en el capitalismo, la lucha de clases como elemento motor de éste, la dicotomía específicamente capitalista entre riqueza material y valor abstracto, y la dialéctica específica de tiempo específico y abstracto en el capitalismo.

Palabras clave: Moishe Postone, trabajo abstracto, lucha de clases, tiempo histórico, tiempo abstracto, movimientos sociales, valor, riqueza, dialéctica, Karl Marx, Theodor W. Adorno, mediación social, teoría crítica, universalismo, duración del día laboral, Chris Arthur, Martin Jay, Alfred Sohn-Rethel, justicia, igualdad, capitalismo.

ABSTRACT

Stoetzler explores Moishe Postone's book *Time, Labor, and Social Domination* and its relevance for discussions of class, social movements and the critical theory of capitalism and modernity. He discusses the central categories of Postone's work, including 'abstract labour' as labour's function as the socially mediating activity in capitalism, class struggle as a driving element of capitalism, the specifically capitalist dichotomy of material wealth and abstract value, and the specific dialectic of concrete and abstract time in capitalism.

Key words: Moishe Postone, abstract labour, class struggle, historical time, abstract time, social movements, value, wealth, dialectic, Karl Marx, Theodor W. Adorno, social mediation, critical theory, universalism, length of the working day, justice, equality, capitalism.

En la primera parte de este ensayo describiré en líneas generales algunos de los argumentos básicos del libro de Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, centrándome en los conceptos fundamentales de trabajo abstracto, valor y tiempo.¹ Después de esbozar el *trabajo abstracto* –la categoría más básica en la concepción de Postone– exploraré su concepto de *clase*. La discusión sobre el concepto de *valor* hace referencia al de trabajo abstracto. El concepto de *tiempo* ocupará la mayor parte de esta sección porque es, a mi parecer, la contribución más original de Postone. Sus implicaciones en cuanto al concepto de *historia* son fundamentales respecto a lo que desarrollaré en la tercera parte de este ensayo. En la segunda sección, contrastaré la presentación de la concepción de Postone con una discusión de algunas de las opiniones planteadas por críticos del libro. En la tercera parte, exploraré la relevancia de los conceptos de *tiempo* e *historia* en la comprensión de la dinámica histórica propia de la sociedad burguesa moderna y de la lógica de los movimientos sociales en esta sociedad.

LA LECTURA POSTONIANA DEL TRABAJO ABSTRACTO,
LA CLASE, EL VALOR Y EL TIEMPO

La mediación del trabajo abstracto como “mediación social en el capitalismo” es el punto central de la “reinterpretación de la teoría crítica de Marx” de Moishe Postone. Éste sostiene que la teoría del capitalismo de Marx es una teoría crítica de la propia naturaleza de la modernidad,² concretamente de la sociedad moderna como una comunidad direccionalmente dinámica basada sobre una forma única de mediación social que es abstracta e impersonal. Su objetivo es demostrar que el trabajo en la sociedad capitalista juega un papel históricamente único en la mediación de las relaciones sociales. La verdadera abstracción de la vida bajo el capital es también fuente de reflexiones sobre la abstracción que son típicas de la intelectualidad moderna:

[...] la naturaleza peculiar de la mediación social en el capitalismo da lugar a una antinomia –tan característica de las visiones del mundo modernas

occidentales— entre una dimensión concreta “secularizada”, “cosificada”, y una dimensión puramente abstracta, por medio de la cual el carácter socialmente constituido de ambas dimensiones, tanto como su relación intrínseca, permanece velado.^{3*}

En la sociedad determinada por la mercancía,⁴ el mismo trabajo aparece dos veces, como trabajo útil *concreto* y como trabajo *abstracto* que crea valor. El trabajo humano abstracto es considerado la “sustancia social”⁵ que es común en todas las formas específicas de actividad productiva. Lo que comparten *parece* ser el “gasto de la energía humana en [cualquier] forma fisiológica,⁶ es decir, un residuo fisiológico transhistórico. Sin embargo, como enfatiza Marx, la objetividad de los valores es “puramente social”. El trabajo abstracto, al ser la estructura-núcleo de una formación social históricamente específica —el modo capitalista de producción— no es una sustancia transhistórica, sino más bien algo histórica y socialmente determinado. La afirmación de que en cualquier sociedad los humanos interactúan con la naturaleza es un tópico de poco poder explicativo; la cuestión es *cómo* esta interacción constituye a la sociedad: “El trabajo como tal *no* constituye la sociedad *per se*; sin embargo, el trabajo en el capitalismo sí *constituye* esta sociedad”.^{7*}

El *trabajo concreto* es concebido aquí como cualquier actividad intencional que transforma un material de manera específica; el *trabajo abstracto* es la *función* de estos trabajos como actividades *socialmente mediadoras* que son propias del modo capitalista de producción, una mediación basada en la supuesta conmensurabilidad de todas las actividades laborales.⁸ En sociedades no capitalistas, las actividades laborales son sociales en virtud de la matriz de las relaciones sociales, personales y cualitativamente específicas en la cual se ven incorporadas. La explotación y la dominación son cualidades *extrínsecas* de las formas no capitalistas de trabajo (como es el trabajo de vasallo en los regímenes feudales), mientras que en el trabajo determinado por la mercancía son esenciales.⁹ En las formaciones sociales tradicionales, como el feudalismo, el trabajo está *sujeto*, o “encadenado”, como se quejan los protagonistas y los apologistas de las revoluciones burguesas.¹⁰ Al contrario, en el modo capitalista de producción, el trabajo

“abstracto” es *lo que sujeta*: plantea restricciones objetivas que son “aparentemente no sociales”.

“La clase trabajadora [...] es la base necesaria del presente bajo el cual sufre.”^{11*} Postone basa su discusión del concepto de clase en el ejemplo de lucha de clases que Marx da en el primer volumen de *El Capital*, la limitación del día laboral. Al ser el resultado legal de una lucha de clases que se basó en la constitución de los trabajadores como una fuerza colectiva, “abrió el camino” históricamente para la sustitución de la producción de plusvalía absoluta con la producción de plusvalía relativa y la subsunción formal con la subsunción real.¹² Puesto que este reemplazo se repite continuamente, los “conflictos recurrentes” sobre el grado de explotación son “aspectos intrínsecos de la vida cotidiana en la sociedad capitalista”. En este sentido, el conflicto de clases es un “elemento motor” del desarrollo histórico del capitalismo,¹³ que incluye su totalización así como los momentos que facilitan su abolición.

La categoría de “clase” es relacional: una clase es tal sólo en relación con otras clases. Las clases, como aparecen en el primer volumen de *El Capital* “no son entidades diferenciadas, sino estructuraciones de la práctica social y de la conciencia [...] organizadas de manera antagonista”.^{14*} Según Postone, el argumento de Marx no insinúa que otros estratos o grupos sociales –la religión, la etnia, nacionalidad o género– no desempeñan papeles importantes histórica y políticamente. La categoría de clase, sostiene, no debe estar sujeta a la “reducción sociológica”, es decir, no debe estar reducida, a la manera de la sociología convencional, a clases específicas y “positivas” como estratos sociales.¹⁵ En este último sentido, la clase pertenece a las relaciones sociales manifiestas, específicas y directas “como las relaciones de parentesco o las relaciones de dominación personal o directa”. Sin embargo, la sociedad capitalista es característicamente estructurada con base en una interrelación social que no puede ser explicada en estos términos. Existe un lado abstracto y otro concreto en la “clase”, de la misma manera que existe en la “mercancía”.

Marx no relaciona las *ideas* con la situación social de los *actores* sociales en el mismo sentido que la “sociología del conocimiento” (mannheimiano),¹⁶ sino que relaciona las *propias* ideas con un posicionamiento (de clase). Por

ejemplo, en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx argumenta que la idea del partido pequeñoburgués presupone “un mundo de productores y propietarios de mercancías libres y equitativas”, “un mundo en el que todos pertenecen a la pequeña burguesía”. Esto no implica que dicho mundo sea una realidad para los que abrazan esta ideología. La “postura proletaria” era la demanda para la “república social”. Las mismas personas que asumían la posición proletaria adoptaron posturas “artesanales” pequeñoburguesas después de su derrota. Por ejemplo, los pequeños campesinos no forman siquiera una clase en el *Dieciocho Brumario*:¹⁷ su interconexión meramente local y su “modo de vida, intereses y cultura” podrían recibir el nombre de “estrato”, pero no *clase*, puesto que la categoría “pequeño campesino” no es un elemento estructurador de la totalidad social.

Postone subraya que “si bien el análisis de clase sigue siendo básico para el proyecto crítico marxiano”,¹⁸ el concepto de clase debe ser desarrollado detalladamente a partir de las categorías más básicas de *mercancía* y *valor*. Por su parte, “el análisis del valor, la plusvalía y el capital como formas sociales no puede ser abarcado por completo en términos de categorías de clase”. Cuando la clase no es rigurosamente desarrollada de esta manera, corre el riesgo de una “grave reducción sociológica de la crítica marxiana”.¹⁹ Los breves comentarios de Postone sobre esta cuestión pueden ser respaldados mediante la referencia a otros autores, como George Comminel. Éste describe dos elementos centrales del pensamiento burgués liberal, el concepto del progreso en etapas históricas y el de lucha de clases, basado en una noción de clase que Marx posteriormente abandonó. Los históricos franceses de la “restauración”, Thierry y Mignet, desarrollaron una teoría burguesa de la lucha de clases (inspirándose en Machiavelli y Hobbes) que definió dos clases esenciales en el contexto de la Revolución Francesa: “los descendientes del orden feudal de los conquistadores germánicos, holgazanes y decadentes, y los elementos productivos, innovadores y ferozmente ‘activos’ que surgieron de los autóctonos”.²⁰ En este contexto, la clase se basaba en el rango, los privilegios, la posición política, y en cómo uno aseguraba su subsistencia; hasta el día de hoy, éstas son las definiciones de clase más generalizadas en el contexto de la sociología. El *progreso*, según esta noción, consiste en

el triunfo del elemento activo y creativo de la sociedad, el Tercer Estado, que supuestamente se convertirá en la totalidad de la sociedad productiva, *la nación*. Dar carta blanca a los elementos activos (“Libertad, Igualdad, Propiedad y Bentham”, la fórmula ingeniosa de Marx en *El Capital*) conduce al progreso y a la armonía tal y como fueron descritos por la ciencia de la economía política. ¿Significa la realización de la sociedad comercial o “civil” el fin de la historia y de la lucha de clases? Algunos elementos importantes de esta línea burguesa de pensamiento subyacen también en las ideologías de los movimientos de la clase trabajadora. Comninel sugiere que el propio Marx “subestimó seriamente a la originalidad de su propio método de análisis social”²¹ y reprodujo a veces –contra sí mismo– concepciones liberales, en particular, en *La Ideología Alemana*. Una discusión más detallada de esta trayectoria mostraría que la ideología liberal de navegar con los vientos infalibles del progreso –las clases productivas que se adelantan a las clases ociosas– está siendo perpetuada en las formas hegemónicas del marxismo: en términos de Postone, el “Marxismo Tradicional” o, más específicamente, “el punto de vista de la teoría del trabajo”. Este entendimiento, que se encuentra implícito en el análisis de Postone,²² es una contribución fundamental a la explicación de algunas prácticas e ideologías discriminatorias dentro del movimiento laboral, como es el antisemitismo socialista.²³ Éstas surgen cuando y en la medida en que el movimiento laboral no es un movimiento proletario. En este contexto, la afirmación de estar hablando “desde el punto de vista del trabajo” se puede entender como un elemento de la ideología burguesa que es incompatible con la crítica de Marx de la economía política (independientemente de si el propio Marx haya hecho en ocasiones tal afirmación).

La dicotomía entre *riqueza material* y *valor abstracto* tiene sus raíces en el carácter doble del trabajo en el modo capitalista de producción, que aparece en las formas de trabajo abstracto y trabajo concreto. La productividad del trabajo se basa en su carácter social como *actividad productiva* (trabajo concreto); no se trata más que de formas de organización social y conocimiento social históricamente desarrolladas.²⁴ El valor, sin embargo, se basa en la dimensión opuesta del trabajo capitalista: es la objetivación del trabajo como una *actividad socialmente mediadora* (trabajo abstracto).

Esto significa, por un lado, que no refleja de manera directa a la productividad y a la producción de riquezas materiales, mientras que la riqueza, por el otro, no está exclusivamente, ni siquiera necesariamente, vinculada al gasto del trabajo humano. Como resultado, una sociedad basada en medir el valor –la sociedad del capital– nunca será capaz de reducir radical y globalmente el gasto de “cerebros, manos, músculos, nervios”, incluso si esta sociedad fuera potencialmente capaz de hacerlo y dejar a las fuerzas de la naturaleza y a las máquinas hacer todo o la mayor parte del trabajo.²⁵ Esta sociedad se condena a sí misma a una monotonía sin fin. “Con la producción tecnológicamente avanzada [...] [el] gasto de tiempo de trabajo humano inmediato ya no guarda ninguna relación significativa con la producción de tal riqueza material.”^{26*}

Esta es, según Postone, la contradicción fundamental del modo capitalista de producción: la forma del valor, como estructura fundamental de la sociedad, se vuelve cada vez más anacrónica. La riqueza material se vuelve cada vez más independiente del gasto directo de trabajo: la productividad, un conocimiento y una experiencia humanos históricamente acumulados, la vida mundana después de la muerte de miles de generaciones pasadas, trabaja cada vez más para los vivos y podría, por primera vez en la historia, liberarlos de gran parte de la monotonía. Sólo el modo capitalista de producción, al estar basado sobre la medición de riquezas no como una riqueza material sino en la forma del valor abstracto materializado en dinero, dependiente del consumo del trabajo humano vivo, mantiene esta edad de oro en la botella.

De alguna manera, las personas tienden a saber de esta contradicción. ¿Qué es lo que tiene que ocurrir para que se transforme la conciencia imprecisa en acción determinada que pondría fin a la pesadilla? Postone no intenta formular una respuesta particular a esta pregunta (decisiva), pero sí hace una contribución, la cual exploraré en la tercera y última sección del presente ensayo.

La tesis de Postone de que “tratar a las mercancías de manera cotidiana... implica... un acto continuo de abstracción”²⁷ es fundamental para su enfoque en cuanto a la subjetividad burguesa y su empuje hacia la totalización. Así, la práctica cotidiana continua es la base de la dinámica

totalizante de la sociedad burguesa moderna. A la inversa, esto parece insinuar que el fracaso, al tratar las mercancías cotidianamente, debe resultar en la crisis y desintegración de la subjetividad burguesa.²⁸

Sin embargo, un empuje dinámico hacia la totalización es un hecho único y extraordinario. En un texto anterior, coescrito con Helmut Reinicke, Postone escribió: “Sólo el capitalismo –y no la historia de la humanidad– revela una lógica totalizante”.²⁹ Aunque la lógica de la historia moderna es “cada vez menos aleatoria”, la esencia de la totalidad que se constituye a sí misma en este proceso es contradictoria y, por lo tanto, implica su propia negación como posibilidad:

Este presente está determinado de manera racional como una totalidad de esencia contradictoria; es por eso que señala lógicamente más allá de sí mismo, a la posibilidad de una forma futura cuya realización depende de la lucha de clases. La elección queda entre socialismo o barbarie –y esto depende de la práctica revolucionaria [...] La determinación histórica de los puntos dialécticos a una noción de historia como el movimiento *de la contingencia a una necesidad* que, en sus cada vez más numerosas contradicciones consigo mismo, permite la posibilidad de la libertad.³⁰

Es interesante observar que Postone y Reinicke parecen equiparar el concepto de “lucha de clases” con el de “práctica revolucionaria”, lo que implica que en este texto más temprano, la “lucha de clases” no se refiere generalmente a los procesos cotidianos de negociación que son inmanentes en el despliegue del capital que menciona en *Tiempo, trabajo y dominación social*: el término se refiere aquí de manera mucho más limitada a estos momentos inmanentes que podrían sustituir a la dinámica de la totalidad. El elemento de libertad y elección al que se refiere la “práctica revolucionaria” es dirigido contra la tendencia totalizante de la cual es producto: con la necesidad y la dominación, las contradicciones crecen; la posibilidad de libertad, es decir, de la negación de la totalidad, también crece. Sin embargo, no hay nada aquí que parezca insinuar que es más probable que la “lucha de clases”, en el sentido de la “práctica

revolucionaria”, venga especial o incluso exclusivamente de miembros de la clase obrera industrial.

En la comprensión postoniana de Marx, “el carácter de la universalidad y la equidad modernas” se ve “constituido con el desarrollo y la consolidación de la forma de relaciones sociales que es determinada por la mercancía”, en particular, el trabajo asalariado. Éstos surgen de manera “concomitante”.³¹ La *práctica* universalizadora e igualadora es la raíz de las *ideas* –filosóficas, políticas, sociales– de universalidad e igualdad. Del mismo modo que las prácticas están siempre vinculadas a momentos históricos específicos, también lo están las ideas concomitantes: la forma *específica* de igualdad así como surge en el contexto del modo capitalista de producción se basa en la oposición de lo universal y lo particular; lo universal es una abstracción de lo particular. La crítica de Marx no se dirige contra una cosa ni la otra, sino *contra su oposición* y “señala hacia la posibilidad de otra forma de universalismo, basado en una abstracción de toda especificidad concreta”.

Así como tantos otros conceptos en el mundo moderno, el tiempo lleva una vida doble –que ya conocemos de la mercancía– como tiempo *concreto* y tiempo *abstracto*. El tiempo concreto es una función que depende de eventos como las periodicidades naturales o humanas, o tareas específicas y procesos como cocinar un arroz o rezar un Padre Nuestro. El tiempo concreto puede ser determinado de manera cualitativa: bueno o malo, sagrado o profano, etc. “Los acontecimientos [...] no ocurren en el tiempo, sino que lo estructuran y determinan.”³² Los modos de cálculo asociados con el tiempo concreto permiten unidades temporales variantes. La medida del tiempo concreto depende, por lo tanto, del tipo de tiempo al cual se refiere. El acontecimiento que estructura el tiempo también estructura la medición de tiempo. El tiempo abstracto se describe clásicamente en los *Principios* de Newton como “tiempo absoluto, verdadero y matemático [que] fluye de manera igual sin ninguna relación con algo externo”.

Históricamente, esta dicotomía se desarrolló a la par que dos formas opuestas de *disciplina* del tiempo que compitieron en Europa para predominar desde el periodo medieval tardío en adelante: una tradicional, que se basa en la concepción de tiempo concreto, *versus* una moderna que se

fundamenta en el tiempo abstracto.³³ La disciplina del tiempo que se basa en el tiempo *concreto* se refería a “series de puntos de tiempo que marcaban cuándo se debían hacer diversas actividades”; este tipo de disciplina se puede encontrar, por ejemplo, en un monasterio, pero había sido fundamental para la vida cotidiana en la Europa tanto rural como urbana hasta entonces. Al contrario, la disciplina que se basa en el tiempo abstracto mide la duración de la *propia* actividad.³⁴

Postone distingue dos dimensiones de la transformación de la realidad social del tiempo. Hasta el siglo XIV, el día laboral urbano se definía en horas variables de la misma manera que el día rural. En aquel tiempo se desarrolló una “producción relativamente a gran escala y controlada por el sector privado para el intercambio (es decir, para la ganancia), basada en el trabajo remunerado” en las ciudades europeas de producción textil, uno de los primeros productos de exportación masiva. Este nuevo modo de producción supuso y reforzó la monetarización de algunos sectores de la sociedad medieval y también hizo que el concepto de productividad se convirtiera en una categoría central de producción.³⁵ El hecho de que en estos lugares a los obreros se les pagaba por día generó una lucha de clases sobre la duración del día laboral: la idea “ingenua” de que comprendía las horas entre el amanecer y el atardecer, como el “día natural”, dejó de ser aceptada. La desvinculación del día laboral del día natural abrió las puertas hacia una redefinición del concepto de tiempo como tal. Introdujo la noción de que el tiempo podía ser concebido como algo independiente de las variaciones de temporada, como tiempo constante y homogéneo.

Sin embargo, la transición del tiempo concreto al tiempo abstracto dependía de un segundo aspecto de la transformación social global que se estaba llevando a cabo. Las luchas sobre la duración del día laboral e incluso sobre la introducción del tiempo constante no podían reemplazar por sí solas a una disciplina que se basaba en el concepto del *tiempo como una serie de puntos de tiempo*, que indicaban cuándo empezaba el trabajo y cuándo paraba, con una disciplina basada en el *tiempo como una medida* del propio trabajo. La verdadera diferencia entre la manufactura capitalista y un monasterio (no capitalista) es que, en aquella, la riqueza es producida en la forma del valor.

La competencia entre los capitalistas y su compulsión por producir según los últimos niveles de productividad subsumió gradualmente al propio proceso laboral y convirtió a la medición temporal de la actividad en una norma convincente: sólo cuando la productividad se convirtió en la categoría decisiva de la organización de la producción se empezó a medir la actividad en tiempo abstracto. A la vez, la actividad específica que se da entre el “punto temporal x” y el “punto temporal y” se convierte en una mera apariencia de esencia invisible, en trabajo abstracto cuya cantidad corresponde a la duración de las horas “y-x”. Sólo ese contexto convierte al concepto de tiempo abstracto en algo socialmente significativo. Cuando Newton formuló el concepto de tiempo matemático en 1687, ya era una práctica social. El tiempo igual y divisible, abstraído de la realidad sensual de la luz del día, la oscuridad, las temporadas, etc., y el valor, expresado en la forma del dinero, abstraído de la realidad sensual de los bienes, han sido dos momentos decisivos “en la creciente abstracción y cuantificación de la [...] vida cotidiana”.

Sin embargo, el punto más interesante presentado por Postone no es la mera distinción entre tiempo concreto y tiempo abstracto, sino la concepción de la *dialéctica* que hay entre ellos. “Cada hora no es una hora.” La productividad, que es un atributo del valor de uso de la fuerza laboral, constituye la “hora del trabajo social”, es decir, la norma cualitativa de lo que se puede considerar una hora de trabajo “real” y socialmente válida. Esto significa que “la constante temporal abstracta que determina el valor está a su vez determinada por la dimensión del valor de uso”. Puesto que lo que se está produciendo en una unidad de tiempo bajo el nuevo nivel de productividad tiene el mismo valor que lo que se había producido en este tiempo bajo el nivel antiguo, la producción debe asumir el nuevo nivel para seguir siendo competitiva. Una hora de trabajo produce “su” valor *abstracto* sólo cuando el proceso que ocurre de manera *concreta* en esta hora es llevado a cabo de la manera más vanguardista: el lado del valor determina (“subsume”) a su vez el lado concreto, porque lo abstracto *depende* de lo concreto. Postone utiliza la expresión “efecto de rueda de molino” para describir la interacción dinámica de la dualidad de *trabajo abstracto/valor/*

tiempo abstracto y trabajo concreto/riqueza/tiempo concreto: la constelación entera avanza; ésta, sin embargo, permanece inmóvil.

El aumento en la productividad hace que la hora de trabajo social sea más “densa” en términos de la producción de bienes.³⁶ Esta determinación, la “densidad”, es un aspecto de la temporalidad concreta. El desarrollo de la productividad no cambia la unidad temporal abstracta (una hora tiene siempre sesenta minutos) pero sí la “adelanta en el tiempo”.³⁷ Una hora de tiempo laboral hoy es –en lo abstracto– una hora de tiempo laboral hace cinco años,³⁸ sin embargo, son *dos horas diferentes* en términos de lo que sucede *cualitativamente*. Cuanto más productivo y denso sea el tiempo de trabajo, peor será para el trabajador: la “densidad” corresponde al concepto relacionado del grado de explotación.

Postone describe así “una dialéctica entre dos formas de tiempo” que se relaciona con la dialéctica entre trabajo abstracto y trabajo concreto. Junto con el tiempo abstracto –el tiempo como norma temporal abstracta– surge, de manera concomitante con el desarrollo de la mercancía como una forma social totalizante, un movimiento direccional del tiempo que sigue vigente, un “flujo de la historia”, tiempo histórico. La norma abstracta “una hora” es estática, a pesar del flujo del tiempo histórico, de la misma manera que la cantidad del valor producida en esta hora abstracta es estática a pesar del progreso de la productividad. El tiempo abstracto, aunque estático en sí mismo, *se mueve dentro* del tiempo histórico. Sin embargo, desde la perspectiva del presente, la historia *fluye de manera invisible detrás* del tiempo abstracto del presente. Postone llega aquí a una teoría del tiempo y de la dinámica histórica de la sociedad burguesa moderna. Ésta, a su vez, alberga en su núcleo los conceptos de tiempo e historia: el modo capitalista de producción es caracterizado por la dualidad del tiempo *normativo, abstracto y direccional, histórico*, siendo el último una forma históricamente específica del tiempo concreto que expresa una transformación dinámica todavía vigente, a un paso que podría acelerarse o desacelerarse por momentos. A nivel conceptual, este es el mayor logro del libro de Postone. De aquí, el autor es capaz de señalar un entendimiento de los movimientos sociales contemporáneos que, sugiero, va más allá de los términos de muchos debates de hoy. Me referiré a ellos

en la conclusión y añadiré algunas consideraciones que pienso se derivan del trabajo de Postone. Antes de eso, quisiera examinar dos críticas que podrían, mediante el contraste, aclarar un poco más los rasgos distintivos de la contribución de Postone.

LECTURAS DE POSTONE: SUJETOS UNIVERSALES
Y ESTRUCTURAS ETERNAS

En esta sección abordaré dos reseñas del libro de Postone provenientes de lados opuestos del espectro, formuladas por Chris Arthur y Martin Jay. Arthur elogia la estructura teórica del argumento principal de Postone, el cual entiende que repara previos supuestos erróneos sobre la relación de Marx con Hegel. Coincide con Postone en que Marx convirtió observaciones hechas por Hegel en conceptos históricamente específicos y descubrió –irónicamente– el “meollo racional” hegeliano en el *idealismo* de Hegel. También está de acuerdo en que “el valor no es un mero regulador de la circulación, ni sólo una categoría de explotación de clase; más bien [...] moldea la forma del proceso de producción y cimenta la dinámica intrínseca de la sociedad capitalista”.³⁹

Sin embargo, Arthur sostiene que Postone “pierde de vista” el “intercambio dialéctico entre estructura y lucha” que es intrínseco de ello. La siguiente formulación de Arthur es reveladora: “Su gran error es que pasa de ‘el capital no puede ser *plenamente* entendido en términos *únicamente* de clase’ –de ese ‘plenamente’ y ese ‘únicamente’– a un rechazo absoluto de la importancia de la lucha de clases para el socialismo”.⁴⁰

Arthur sostiene aquí que las dos posturas no se deducen una de la otra, que en realidad son dos afirmaciones separadas sobre asuntos diferentes y que, para empezar, ni siquiera parecen concebidas para surgir una de otra: preguntar si la lucha de clases es importante o no *para el socialismo* no es lo mismo que preguntar sobre la importancia o falta de importancia de la lucha de clases *para la sociedad capitalista*. En realidad, lo que Postone afirma es que la lucha de clases constituye la historia *de la sociedad capitalista*; esta no es una postura sobre el “socialismo” y cómo llegar a él. Postone reconoce la dialéctica entre estructura y lucha, pero adopta

la opinión de que la salida se debe encontrar en el seno de la actualidad de la sociedad y no puede ser idéntica a su modo básico de movimiento.

La manzana de la discordia principal en la crítica que hace Arthur de Postone es el concepto del “punto de vista del trabajo”. Postone hace hincapié en que la crítica de Marx es una *crítica del trabajo* y no una crítica de la explotación desde “el punto de vista del trabajo”. Arthur responde que, de hecho, una crítica del trabajo sí puede ser formulada desde el punto de vista del trabajo y sostiene que esa era la intención de Marx. La postura de Postone –aprobada por Arthur– de que la clase trabajadora es una parte integral del capitalismo y no “la encarnación de su negación” es una declaración ontológica: sin una clase trabajadora no hay valor ni capital. La afirmación de Arthur de que la clase trabajadora puede, desde su “punto de vista”, formular una crítica del trabajo es una declaración epistemológica: aunque es intrínseca del capital, la clase trabajadora es capaz de formular (y llevar a cabo) una crítica. Arthur parece asumir que la primera declaración excluye lógicamente a la segunda: “Postone [...] no puede ver cómo, desde *dentro* del sistema, uno puede plantear su trascendencia objetiva. Así, no puede captar el punto de vista del trabajo como algo que da lugar a un movimiento *autotrascendente*.”⁴¹

Arthur intenta voltear aquí el principal postulado de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (desarrollado detalladamente por Postone en la primera parte de su libro) en contra de Postone: el sello distintivo que define a la teoría crítica es la crítica inmanente basada en contradicciones intrínsecas de la sociedad que constituye su objeto.⁴² Arthur rechaza el argumento de Postone de que “superar el capital no se puede basar en la autoafirmación de la clase obrera”.⁴³

¡Por supuesto que puede! Puede, si los obreros mismos se hacen valer como los seres humanos que son, además de portadores de fuerza laboral. Postone habla como si el capital hubiera cosificado exitosamente la relación del capital –como si los trabajadores no pudieran de ninguna manera pensar en *y contra* de la forma del valor.⁴⁴

El problema aquí es precisamente definir qué significan “autoafirmación” y “además de”. Los trabajadores, por supuesto, no son sólo “portadores de poder laboral” sino también y fundamentalmente (no sólo “además de”)

“seres humanos”. Sin embargo, ¿quién es el “uno mismo” que supuestamente tienen que afirmar? Lo que Arthur propone es que la “autoafirmación” podría describirse mejor como *auto-anulación [Selbst-Aufhebung]* o auto-abolición de la clase trabajadora, es decir, el auto-(re)hacer de seres humanos que, en el proceso, dejan de ser obreros y se vuelven seres humanos en el sentido más pleno, enfático y novedoso de la palabra. Esta es la concepción que se encuentra implícita en la comprensión de Postone de la teoría crítica (y evoca el concepto adorniano de “no-identidad” en *Dialéctica Negativa*).⁴⁵ Arthur sostiene que “Postone no puede ubicar socialmente su crítica; sólo puede retirarse a “posibilidades” que se podrían o no captar “subjektivamente”.⁴⁶

Sería más acertado decir que Postone no puede ubicar su crítica *sociológicamente*: sí la ubica *socialmente*, a saber, en las estructuras específicas de la sociedad capitalista. Sin embargo, es cierto que no nombra el sujeto revolucionario al cual se pueda encomendar llevar la crítica a la práctica, aunque esta debilidad podría resultar en un elemento de fuerza, puesto que deja a la espontaneidad del proceso histórico mostrar quién llevará la antorcha. “¡Qué débil!”, exclama Arthur.⁴⁷ No obstante, lo que Arthur tiene que decir sobre la clase obrera tampoco es tan fuerte: si el potencial revolucionario de la clase trabajadora consiste meramente en “afirmar su humanidad”, la que posee “además de” el carácter trabajador, quizá alguien pregunte: ¿qué hay de tan especial en esto? ¿No es esta otra formulación más del humanismo del que Arthur acusa a Postone? ¿No “afirmarían” (mejor incluso: descubrirían, desarrollarían) todas las personas su “humanidad” en un proceso revolucionario? Aunque Arthur parece estar muy cerca de la postura de Postone en muchas cuestiones, la que realmente supone un *desacuerdo* –su concepto del proletariado como sujeto revolucionario– no es convincente. La conclusión de Arthur de que Postone es un “revisiónista avergonzado” suena como una labor de proyección. Desplazar la responsabilidad de hacer la revolución a cualquier grupo o persona particular conlleva el tipo de cierre teórico que es característico del revisionismo. Me inclino hacia una creencia un tanto diferente en cuanto a este punto: la suposición, por lo demás convincente, de que una revolución se puede llevar a cabo *exitosamente* sólo si se basa en la participación general de los productores de valor (es decir, no sobre

una constelación donde una coalición operativa de productores de valor y apropiadores de valor están enfrentados sólo por grupos o categorías de personas no productivas) es *una dificultad*. Mete en perspectiva a la posible contribución de otros grupos. Sin embargo, no excluye a éstos de “hacer” potencialmente la revolución y mucho menos de comprender su necesidad y sus objetivos. Martin Jay evitó la, por lo demás obligatoria, discusión de cómo se relaciona la concepción de Postone con la tradición marxista y se preguntó si era adecuada para la *sociedad contemporánea*. Afirma que la trascendencia del “orden capitalista” será marcada por el “fin de todos [...] los metasujetos abstractamente universales”.⁴⁸ Casos como el del *Weltgeist*, descrito por Hegel como entidades transhistóricas, eran presentados por Marx como categorías específicas de la sociedad capitalista. Debe ser deducido que ninguna de esas categorías tiene legitimidad más allá del capital: el “sujeto universal” es una categoría del capital y no una revolución.

Jay capta con exactitud la preocupación principal del libro de Postone: la contradicción básica entre la riqueza y el valor –la contradicción desarrollada que es intrínseca de la forma de la mercancía– no ha sido resuelta todavía; al contrario, incrementó enormemente y este hecho proporciona las bases para una resistencia ante la conclusión pesimista de aquellos que sólo ven un “mundo unidimensional y gestionado” que se reproduce a sí mismo *ad infinitum*. “Así, a pesar de todo, todavía es posible formular una crítica inmanente de las contradicciones dialécticas del capitalismo y no una que simplemente enfrente a los ideales con su traición en el plano real.”⁴⁹

El modo capitalista de producción se vuelve anacrónico por la dinámica *inmanente* de la sociedad capitalista y, junto con el valor, también el propio trabajo. Mientras que el trabajo sigue constituyendo valor (y lo seguirá haciendo, por definición, siempre y cuando haya un modo capitalista de producción), la producción de riqueza necesita ahora objetivamente tan poca actividad laboral que el trabajo quizá no tenga que asumir su forma social (trabajo proletario, capitalista). Este argumento central en la concepción de Postone implica que la actividad laboral *podría* ahora asumir otra forma social, posiblemente comunista, en el curso de la abolición

del modo capitalista de producción. A pesar de las primeras impresiones, este es el núcleo de la teoría social más optimista que uno pueda esperar.

Es quizá un tanto irónico que haya quedado en manos de un renombrado profesional de la “historia de las ideas” señalar que “es irrelevante si el Marx de Postone es o no el ‘verdadero’”. Aunque la cuestión de una lectura consecuente de Marx no es “un asunto trivial”, “la pregunta más apremiante, sin embargo, es si la versión de Postone de las ideas de Marx puede sobrevivir por mérito propio”.⁵⁰ La respuesta de Jay a estas preguntas presenta un interés especial porque no llega desde una perspectiva marxista sino de una idealista. El rechazo de Jay de algunos de los postulados más fundamentales de Postone arroja luz, a pesar del crítico, al hecho de que la fuerza general del argumento de Postone se encuentra en su carácter marxiano.

Jay señala que la representación postoniana de la sociedad burguesa moderna gira sobre “el tema de la abstracción dominante” que emana de la “abstracción dual de temporalidad y trabajo”. Sostiene que Postone adoptó la afirmación de Alfred Sohn-Rethel, quien describió la relación entre filosofía y “pensamiento abstracto”, las invenciones del dinero y la mercancía en la Grecia de la antigüedad. Es crucial subrayar que lo que Postone adopta de la tesis de Sohn-Rethel es la especificación histórica de que “sólo con el capitalismo moderno la dominación de la abstracción se vuelve completamente genuina”. Esta afirmación contundente se basa en la distinción que Marx hace entre dominación abierta y socialmente mediada, aparentemente natural y no vinculada a la sociedad; esta última es característica de la sociedad burguesa moderna, un universo social “de independencia personal en un contexto de dependencia objetiva”. Jay desafía este punto, sin duda céntrico para Marx así como para cualquier forma de marxismo, incluido el de Postone. Sostiene que la diferencia entre la importancia de la abstracción en la Grecia antigua y en la sociedad capitalista moderna es “sólo de grado y no de tipo. Además, existen otras fuentes de abstracción que también podrían dominar a los humanos sujetos a ellas”. Jay nombra como ejemplo al monoteísmo: “Un Dios indivisible, invisible y trascendente es ciertamente un ejemplo poderoso de la tendencia

humana a la abstracción, una tendencia que no puede ser derivada de las relaciones capitalistas de producción”.⁵¹

Jay argumenta sobre este punto como si el monoteísmo sólo se pudiera haber causado por “relaciones capitalistas de producción” o, de otro modo, por “la tendencia humana a la abstracción”. De hecho, George Thomson, en cuyo trabajo de investigación basó parcialmente su argumento Sohn-Rethel, sí se refirió a la emergencia del monoteísmo desde un punto de visto histórico-materialista, como hicieron otros antes y después de él: la cultura clásica-mediterránea no tuvo que esperar al capitalismo para desarrollar la filosofía, el monoteísmo y otras abstracciones, pero esto no significa que son universales humanos. Más importante, sería muy atrevido decir que cualquiera de estas abstracciones haya determinado en la antigüedad a las vidas cotidianas de todos los miembros de la sociedad (si es que uno puede hablar de “sociedad”) de una manera siquiera remotamente tan totalizante como la dominación de la sociedad capitalista por el valor.

Como un segundo ejemplo, Jay sostiene que el lenguaje, que “necesariamente emplea significantes abstractos para representar una infinidad de fenómenos diferentes” y tiene una “función inevitablemente abstrayente”, un sistema que es “siempre ya existente y que nadie ha construido conscientemente”, tampoco puede ser derivado del capitalismo. Es cierto. Sin embargo, nadie sostuvo nunca que *cualquier* tipo de abstracción se deba al modo capitalista de producción y, desde luego, no Postone. La cuestión es que sólo en el capitalismo se convierten las formas sociales abstractas en momentos determinantes y totalizantes. Es posible que la abstracción se pueda encontrar en cualquier forma de constelación social o interacción humana; no obstante, hay que notar cuáles son su contenido social y su función social. Las objeciones de Jay pueden ser refutadas mediante una referencia a la distinción, también adoptada por Postone, que Marx hace en *Grundrisse* entre necesidades *necesarias* y necesidades *no-necesarias*, históricamente específicas, es decir, que sólo son inmanentes al modo capitalista de producción. El contexto de esta distinción es el reconocimiento implícito de Marx de que, incluso, en el comunismo, no toda actividad será puro juego: algunas cosas que no son juego simplemente se *deben* hacer, desde limpiar excusados hasta realizar trasplantes de corazón. La

diferencia es que la cantidad de tales necesidades necesarias e inevitables es pequeña en comparación con las necesidades capitalistas no-necesarias, y no podrían servir como base social para una mediación totalizante, de la misma manera que lo hace el trabajo abstracto.

Hay mucho que indagar en el señalamiento detallado de la evolución de los elementos en lo que Postone llama la “reconstrucción” de la teoría crítica de Marx. Obviamente, no se trata de algo inventado o iniciado por Postone; su trabajo es de análisis y síntesis.⁵² Habría que desenterrar y sistematizar una rica trayectoria para desarrollar un proyecto renovado de teoría crítica marxiana. La exégesis crítica de los propios escritos de Marx no es más que el punto de partida necesario. La categoría postoniana –un tanto dogmática, hay que admitir– del “marxismo tradicional” no debe ser rotundamente rechazada, sino contestada con una presentación detallada de lo que no logra cubrir o reconocer. Sin embargo, me atrevería a predecir que tal trabajo de recuperación no invalidaría el argumento general de Postone; más bien lo apoyaría.

RECONSTRUYENDO UN MOVIMIENTO DE NUEVO TIPO

Aunque el discurso de Postone tiene la forma de una polémica, no es en esencia una mera contribución a una “historia intelectual” de cómo leer a Marx. El objetivo implícito del libro es mucho más audaz: podría ayudar a replantear el enfoque de los movimientos sociales contemporáneos hacia el cuestionamiento de formas sociales que son esenciales para la sociedad burguesa moderna.

La recepción del libro ha sido en gran medida dificultada por discusiones sobre quién dijo qué primero y quién lo dijo mejor, el pan de cada día de los académicos (“comprometidos” o no), quienes, ante la amenaza de inanición, se ven obligados a mantenerse en alerta y proteger sus territorios. Sin embargo, si el argumento de *Tiempo, trabajo y dominación social* se llegara a filtrar de alguna manera al campo más amplio de los movimientos sociales, podría convertirse en una importante contribución a las muy necesarias auto-reflexión y auto-conceptuación. Podría contribuir a un retorno de la teoría crítica y un serio reto a las limitaciones del

“posmodernismo social” y de derivados similares de la fenomenología filosófica y sociológica.

Dado el inmenso nivel de productividad –posible o realizada– al principio de nuestro siglo, la producción de riqueza material es una objetivación del conocimiento colectivo humano acumulado en tiempo histórico; una objetivación del tiempo histórico y del trabajo pasado más que del trabajo presente y del tiempo presente. Sin embargo, el valor sigue siendo una expresión del tiempo laboral inmediato. La sociedad fetichista del capital, tan demente que sigue produciendo su riqueza en la forma del valor, se vuelve por lo tanto cada vez más anacrónica debido a su propia dinámica histórica. Con la acumulación de experiencia histórica, el gasto del trabajo inmediato se vuelve cada vez menos necesario. Los muertos reúnen a sus fuerzas acumuladas, materializadas en el conocimiento social en el sentido más amplio, para trabajar en beneficio de los vivos. “El hombre [ha aprendido] a hacer que el producto de su trabajo pretérito opere a gran escala y de manera gratuita, al igual que una fuerza natural.”⁵³

Sin embargo, los vivos trabajan duro para permanecer en su estado *zombi* de sociedad: la necesidad del trabajo no está siendo realmente negada sino que, al contrario, se ve constantemente reforzada. Cuanto más impulso adquiere la dinámica del tiempo histórico, más se parece el presente a un presente eterno. Cuanto más se mueve el presente en el tiempo, más estático se vuelve, porque la dinámica capitalista depende de la reconstitución continua de la producción de valor. La dinámica capitalista *tiene que* reconstituir continuamente un presente estático e idéntico; la posible dinámica de una sociedad no-capitalista o pos-capitalista, no lo haría. El carácter dual del tiempo en el modo capitalista de producción implica una compulsión dual: las personas no sólo tienen que rendir siempre lo mismo, sino que además se ven forzadas a “no quedarse atrás de los tiempos”. Nos vemos forzados a hacer siempre lo mismo y siempre de la manera más reciente, como si fuera la única válida. Mientras que todo lo sólido puede derretirse en el aire, el análisis postoniano de las categorías de Marx demuestra que este fenómeno también ocurre a la inversa: todo lo que fluye se convierte en piedra.

La producción de valor destroza no sólo a los humanos y a su sociedad, sino también al entorno no-humano. Postone enfatiza que la destrucción de la naturaleza “no es simplemente una función de la naturaleza convertida en objeto para la humanidad; es, más bien y ante todo, un resultado del *tipo* de objeto en que la naturaleza se ha convertido”,⁵⁴ el cual es históricamente específico. Puesto que el carácter fugitivo de la productividad es intrínseco del modo capitalista de producción, los intentos inmanentes para contener la producción y parar la obstrucción de la naturaleza son imposibles, ilusorios y antisociales, ya que el “fracaso a expandir la plusvalía resultaría efectivamente en severas dificultades económicas con un costo social”.⁵⁵ Esto significa que los intentos para reformar a la sociedad capitalista no sólo están condenados al fracaso, sino que además cabe esperar que empeoren la situación.

En una sociedad que ha superado al capital, la reducción general del tiempo de trabajo a gran escala y un cambio cualitativo en él⁵⁶ conducirían a una concepción del *trabajo* diferente –tanto cuantitativa como cualitativamente– de la sociedad capitalista (así como diferente de la monotonía precapitalista). Tal transformación tendría que basarse en la negación del “papel socialmente constitutivo que el trabajo desempeña en el capitalismo”,⁵⁷ es decir, del trabajo abstracto, lo cual implicaría una “reestructuración y resignificación fundamentales de la vida social en general”.^{58*} Es realmente irónico que el paso por la máxima explotación, destrucción y alienación haya creado para la humanidad la oportunidad de crearse a sí misma como humana.

Este análisis proporciona la base para una crítica social que podría superar a la doble dominación de las formas fetichistas de la crítica social, sea como la negación abstracta “primitivista” de la tecnología avanzada, como si fuera alienante *per se*, o en la forma de la crítica afirmativa que tiene la intención de continuar con la producción determinada por el capital bajo un régimen “socialista” o una distribución “justa”. Esta última puede ser comprendida como una radicalización, pero también como una continuación, de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX que se han basado en exigir la distribución y el consumo de la riqueza

producida por sus productores –el Tercer Estado, *alias la nación*– y no por las “clases ociosas”.

La burguesía moderna, que imaginó que ni siquiera Adán y Eva tenían algo mejor que hacer que tejer y coser, siempre ha hecho pasar un mal rato a los que están bajo la sospecha de ser “improductivos”: es la esencia del concepto de “justicia” según el cual el que no suda, no come.⁵⁹ Independientemente de diferencias y antagonismos, los movimientos de la clase obrera y los de mujeres y minorías, en la medida en que sus luchas tenían como objetivo la “igualdad” y la validez universal de “derechos”, han democratizado y ayudado *ipso facto* al desarrollo de formas sociales capitalistas.⁶⁰ Sin embargo, también desarrollaron inevitablemente reservas acerca de la igualdad y la universalidad, expresadas en lemas como “Libertad, Igualdad, Propiedad y Bentham”⁶¹: puesto que los derechos universales dependen de la existencia simultánea de diferencia y especificidad (del mismo modo que el valor universal depende del valor de uso particular), estos movimientos sociales modernos hicieron un alto y volvieron a enfatizar diferencias e identidades. Cuando los feministas regresaron a la celebración de la “feminidad” o las minorías étnicas depositaron sus esperanzas en categorías quiméricas como el “indigenismo”, hicieron eco de un patrón que se estableció por primera vez cuando el proletariado revolucionario –que en su día fue concebido como la clase que no es clase– se conformó con “ser” la clase trabajadora. La clase universal tuvo que descubrir que sólo podía canjear su derecho a la universalidad siendo una clase particular y útil: útil en la producción de valor. El camino de la *trascendencia*⁶² a la *identidad* (o de la dialéctica a la positividad) es una característica compartida por movimientos por lo demás bastante antagónicos.

Sin embargo, esta contradicción intrínseca –básicamente la de la forma de la mercancía– significó que los movimientos sociales también se minaron a sí mismos: aunque sus efectos principales estaban entonados con la modernización capitalista, produjeron efectos excedentes que miraban –y en menor grado siguen mirando– más allá, incluso en un estado de regresión e institucionalización.

Todo propietario y vendedor de mercancías, es decir, todo sujeto burgués, tiene un interés material y necesario –bajo amenaza de inanición– de

contribuir a la reproducción del capital en todas sus dimensiones. Esto incluye a los que no tienen nada que vender salvo su fuerza laboral. El desarrollo de la conciencia y la actividad que trascenderían el modo capitalista de producción no surgen “orgánicamente” del estado de ser un mero vendedor de fuerza laboral. Pertenecer a la clase obrera, en primer lugar, lo convierte a uno en miembro de la sociedad burguesa y de su comunidad de productores y no en su enemigo. La tendencia general de las luchas de la clase trabajadora tenía –y todavía tiene, en diversos grados– que apuntar hacia la “Libertad, Igualdad, Propiedad y Bentham”, es decir, hacia su aceptación como un miembro pleno de la sociedad existente y no hacia la creación de otra nueva. Cualquier otra expectativa es –o era– un engaño idealista. Amantes decepcionados de la clase trabajadora, cansados del *uber-Helgen* del proletariado, gritaron “adiós” y tomaron el oscuro camino del regreso al liberalismo; nada podría haber sido menos sorprendente.

Una vez que uno haya llegado al club de los emancipados y naturalizados, puede trabajar para cambiar las reglas del juego, pero es igualmente posible –y empíricamente más probable– que las nuevas llegadas ayuden a mantener a otros afuera (véase la historia de sindicatos “amarillos” y feministas “blancos”). Este destino es compartido por todos los movimientos que están diseñados sobre la idea de luchar por “justicia e igualdad” –*igualdad* en el sentido de “un salario igual por un trabajo igual”; *justicia*, en el sentido de “un salario justo para un día de trabajo justo”, el derecho a darse cuenta de “lo que uno vale”,⁶³ el valor no disminuido de la fuerza laboral de cada uno–. Los movimientos que luchan por la emancipación luchan por ser un sujeto pleno *de y dentro de* la sociedad burguesa. Son movimientos que luchan por la realización del principio del intercambio de equivalentes”, es decir, la totalización del modo burgués de producción, la “subsunción real”⁶⁴ de la sociedad en él. Marx expresó esta tendencia en su himno irónico⁶⁵ a la sociedad capitalista, el *Manifiesto Comunista*.

Postone hace una diferenciación entre tres formas de “crítica y oposición en el *capitalismo*” que quizá se describirían mejor como tres dimensiones de movimientos sociales que rara vez ocurren en realidad en una forma “ideal-típica”: la defensa de las formas sociales tradicionales, o lo que las personas consideren como tales; la referencia a la “brecha entre los ideales

de la sociedad capitalista moderna” (como son la justicia y la igualdad) “y su realidad”; y la referencia a la “creciente brecha entre las posibilidades generadas por el capitalismo y su realidad”. Mientras que la primera forma se podría describir como conservadora, la segunda podría ser caracterizada como liberal. La tercera forma, un movimiento de nuevo tipo, es la negación determinada de la segunda: no apelaría –como los liberales– a las intenciones supuestamente buenas del capital, sino a sus efectos no deliberados. Concebiría al capital como esta fuerza mefistofélica que siempre tiene la intención de hacer maldad, pero sin quererlo, hace el bien.

¿Qué es lo que tiene que pasar exactamente para que uno se oponga o incluso luche contra esta sociedad y su comunidad? Se trata de una pregunta infinitamente difícil de examinar. La implicación del libro de Postone es que, en la sociedad capitalista desarrollada de hoy, la solución debe estar relacionada con la experiencia cotidiana del anacronismo grotesco que supone estar atrapado en una sociedad sujeta a la producción de valor como la única forma legítima de producir riquezas. Postone declara que las actitudes cambiantes hacia el trabajo y la articulación de varias necesidades sociales y formas de subjetividad deberían ser interpretadas en el contexto del “carácter cada vez más anacrónico de la estructura del trabajo (y de otras instituciones de reproducción social) y su centralidad continuada en la sociedad moderna”. Esto replantea un argumento fundamental del marxismo ortodoxo: la posibilidad de la emergencia de fuerzas que podrían superar el modo de producción se basa en el anacronismo de éste, es decir, en el hecho de que constituye un obstáculo para el mayor desarrollo del potencial de la sociedad. Postone enfatiza que, en este contexto, algunas corrientes del movimiento feminista han intentado “formular una nueva forma de universalismo, más allá de la oposición de la universalidad y la particularidad homogéneas”. Esta implicación obviamente no contesta la pregunta, pero sí señala hacia una posible dirección.

En una de las últimas páginas del libro, Postone sugiere: “La teoría de la mediación social que he esbozado aquí podría también proporcionar la base para una reconceptuación fructífera de la constitución social y la transformación histórica de género y raza en la sociedad capitalista”.

Aunque esto no se puede desarrollar en el marco limitado del presente ensayo, quizá se haya hecho evidente la dirección que la discusión debe tomar. Considerar seriamente las categorías básicas de la “teoría madura de Marx” nos puede proporcionar el marco conceptual para un análisis más adecuado de los diversos aspectos de la subjetividad y la socialidad en la sociedad burguesa moderna, su dinámica histórica y las contradicciones inmanentes que engendran movimientos y tendencias que podrían finalmente reemplazar a esta sociedad con otra formación social; posiblemente una mejor.

NOTAS

*Traducción: Anna-Maeve Holloway.

N. de la T. Las citas marcadas con asterisco corresponden a la edición en español del libro *Tiempo, trabajo y dominación social*, mientras que las demás a la edición inglesa utilizada por el autor. Ambas aparecen en la sección de bibliografía.

¹ Este ensayo debe mucho a comentarios de Lars Stubbe de Hamburgo y Christine Achinger de Nottingham sobre esbozos anteriores y a la presentación no publicada de Achinger sobre Postone (Achinger, 1999), *Historical Materialism*, vol. 12:3 (261-283) © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2004. También en línea: www.brill.nl

² Postone, 1993, p.4.

³ Postone, 2006, p. 347.

⁴ Por supuesto, lo que sigue se basa en el concepto de la forma mercancía en Marx, 1976, capítulo 1.

⁵ Postone, 1993, p.145.

⁶ Ibid. Pr I.I. Rubin.

⁷ Postone, 2006, p.223.

⁸ La conmensurabilidad de dos cantidades, es decir, su capacidad de ser medidas en una misma escala, implica que son de la misma esencia (abstracta, es decir, el valor). Sin la presuposición de esta identidad esencial, no se podría llevar a cabo el intercambio de diferentes productos como equivalentes de igual valor.

⁹ Postone, 1993, p. 160.

¹⁰ Ibid., p.174.

¹¹ Postone, 2006, p.457.

¹² Postone, 1993, p. 318.

¹³ Ibid., p. 319.

¹⁴ Postone, 2006, p.415.

¹⁵ Postone, 1993, p. 153.

¹⁶ Ibid., p. 323.

¹⁷ Postone, 1993, p. 321.

¹⁸ Postone, 2006, p. 218.

¹⁹ Ídem, p.218.

²⁰ Comninel, 1987, p. 116; observen las implicaciones “racistas” de este concepto.

²¹ Ibid., p.56.

²² El trasfondo de este argumento fue desarrollado por Horkheimer en su ensayo de 1930, “Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History” (“Principios de la filosofía burguesa de la historia”, Horkheimer, 1993). Postone, quien con razón mira con desdén a ciertas posturas de Horkheimer, tiende a pasar por alto los puntos fuertes de algunos escritos tempranos de este autor.

²³ Comparen con Postone, 1986. El análisis de Postone da a entender que en el núcleo del antisemitismo se encuentra la fetichización del capital productivo en oposición al capital no productivo. Los antisemitas se imaginan a sí mismos como una colectiva de productores honestos y trabajadores, y a los judíos como parásitos no productivos que logran apropiarse de excedentes mediante la dominación de las esferas de circulación y mediación en sus diversas formas. La proyección antisemita oculta el hecho de que la explotación específicamente capitalista se lleva a cabo en la esfera de la producción. Este aspecto crucial del antisemitismo moderno fue, de hecho, desarrollado primero en el contexto de lo que Marx atacó, como por ejemplo, formas pequeñoburguesas de capitalismo “utópico”. Adorno y Horkheimer describieron en *Dialéctica del Iluminismo* que “el antisemitismo burgués tiene un fundamento económico específico: la ocultación de la dominación en la producción” (Adorno y Horkheimer, 1969).

²⁴ Postone, 1993, p. 195.

²⁵ Las máquinas *en sí* incrementan la riqueza pero no el valor. Puesto que la propia máquina reduce la producción de valor en el sentido de que reemplaza el trabajo vivo, una empresa capitalista la implementará sólo si es instrumental en una estrategia general para incrementar el valor, es decir, incrementar la explo-

tación. Es de esperar que, en el contexto del modo capitalista de producción, sólo se desarrollen e implementen máquinas que incrementen la explotación. Ninguna riqueza material se puede producir más allá de lo valioso.

²⁶ Postone, 2006, p. 269.

²⁷ Postone, 1993, p. 175.

²⁸ Por supuesto, esto es cierto sólo a nivel societal; a nivel individual también puede ocurrir lo contrario.

²⁹ Postone y Reinicke, 1974, p. 137.

³⁰ Ídem.

³¹ Postone, 1993, p.163.

³² Postone, 2006, p. 274.

³³ Postone, 1993, p. 207.

³⁴ Ibid., p. 209.

³⁵ Ibid., p. 210.

³⁶ Ibid., p. 292.

³⁷ Ibid., p. 293.

³⁸ Sin embargo, puede ser que su valor haya disminuido si la comida y todo lo necesario –o lo que es *considerado* necesario– para la reproducción de la fuerza laboral se ha reducido.

³⁹ Postone, 1993, p. 278, citado en Arthur, 1994.

⁴⁰ Arthur, 1994, p. 151.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ver la definición de Horkheimer del término “teoría crítica” en Horkheimer, 1972.

⁴³ Postone, 1993, p. 371, citado en Arthur, 1994, p. 152.

⁴⁴ Arthur, 1994, p. 152.

⁴⁵ Adorno, 2005.

⁴⁶ Arthur, 1994, p. 152.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Jay, 1993, p. 183.

⁴⁹ Ibid., p. 185.

⁵⁰ Jay, 1993, p. 186.

⁵¹ Ibid., p.187.

⁵² En Postone, 1997, el autor aborda de forma condensada un gran número de referencias. Un comentario amistoso de parte de Postone señala típicamente

los méritos específicos de una contribución (la de Harry Braverman, por ejemplo) y sugiere que su propia concepción general acomoda las contribuciones críticas mejor que el “marxismo tradicional”.

En este contexto, quizá sea útil tomar en cuenta que *Tiempo, trabajo y dominación social* fue escrito (aunque no completado) en el periodo que abarca entre mediados de los años setenta y mediados de los ochenta, cuando Postone vivía y estudiaba en Frankfurt. Una interpretación bien contextualizada del libro tendría que explorar cómo se relaciona con los conflictos y las prácticas sociales de aquel periodo; de manera muy amplia, sugiero que la postura de Postone se desarrolló como una forma de defender la esencia de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt contra su decadencia al posliberalismo habermasiano, por un lado, y la re-leninización de los movimientos extraparlamentarios y estudiantiles, por el otro.

⁵³ Marx, 1976, p.472; Postone, 1993, p. 338.

⁵⁴ Postone, 1993, p. 312.

⁵⁵ Ibid., p. 313.

⁵⁶ Ibid., p. 362.

⁵⁷ Ibid., p. 363.

⁵⁸ Postone, 2006, p.465.

⁵⁹ Pashukanis, 1976.

⁶⁰ Postone, 1993, p. 369.

⁶¹ Marx, 1976, p. 279.

⁶² En el sentido de “*Authebung*”.

⁶³ Hobbes, 1994.

⁶⁴ Marx, 1976, p. 1034.

⁶⁵ Quiero decir “irónico” en el sentido fuerte de la palabra, como en “romántico” o “ironía hegeliana”.

REFERENCIAS

Achinger, Christine (1999), “Den Fortschritt hinter sich lassen, Die Revolution als Notbremse der Geschichte in Moishe Postone’s, *Time, Labor and Social Domination*”, ensayo presentado al Institut für Kritische Theorie (InKriT), conferencia, Berlín, 15 de mayo 1999 (manuscrito no publicado).

Adorno, T. W. (2005), *Dialéctica Negativa: la jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid.

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1969), *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Arthur, Chris (1994), "Review of *Time, Labor and Social Domination*", *Capital & Class*, 54: 150-3.
- Bonefeld, Werner (1997), "Notes on Anti-Semitism", *Common Sense*, 21: 60-76.
- Comminel, George C. (1987), *Rethinking the French Revolution, Marxism and the Revisionist Challenge*, Verso, Londres.
- Hobbes, Thomas (1994), *Leviatán*, Editorial Gernika, México.
- Horkheimer, Max (1972), *Critical Theory: Selected Essays*, Nueva York: Continuum.
- _____ (1993), *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Jay, Martin (1993), "Marx after Marxism", *New German Critique*, 60: 181-91.
- Mannheim, Karl (1993), *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl (1999), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI Editores, México
- _____ (1976), *El Capital: crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México.
- _____ (1974), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Grijalbo, México.
- _____ (1992), *Early Writings*, Penguin, Londres.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1987), *La ideología alemana*, Grijalbo, Londres.
- Pashukanis, Evgeny B. (1976), *La teoría general del derecho y el marxismo*, Grijalbo, México.
- Postone, Moishe (1986), "Antisemitism and National Socialism", en Rabinbach, Anson y Jack Zipes (eds.), *Germans and Jews since the Holocaust: The Changing Situation in West Germany*, Nueva York: Holmes & Meier.
- _____ (1993), *Time, Labor and Social Domination, A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Marcial Pons, Madrid.
- _____ (1997), "Rethinkin Marx (in a Post-Marxist World)", en Camic, Charles (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of the Scholarship*, Oxford: Blackwell.
- Postone, Moishe y Helmut Reinicke (1974), "On Nicolaus' Introduction to the Grundrisse", *Telos*, 22: 130-48.

BAJO EL VOLCÁN

- Rubin, Isaac Illich (1979), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Pasado y Presente, México.
- Sohn-Rethel, Alfred (1979), *Trabajo intelectual y trabajo manual: crítica de la epistemología*, El Viejo Topo, Bogotá.
- Thomson, George (1959), *Los primeros filósofos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.