
Prefacio

Marx, más allá del marxismo

Alberto Riesco Sanz y Jorge García López

En el primer título publicado por esta colección¹ se presentaban un conjunto de materiales que abogaban por una reconsideración del trabajo alejada de esencias ontológicas y transhistóricas, reivindicando al mismo tiempo su reconceptualización en términos de relaciones sociales. El último de esos materiales, «Repensando a Marx (en un mundo postmarxista)», venía firmado por el profesor del Departamento de Historia y Estudios Judíos de la Universidad de Chicago, Moishe Postone y, en el mismo, se establecían los principales elementos de una relectura categorial de la obra madura de Karl Marx desde la que fundamentar, precisamente, dicha reconsideración del «trabajo».

Coincidiendo con la reciente edición en castellano de su obra fundamental, *Tiempo, trabajo y dominación social* (Marcial Pons-Politopías, 2006), el actual volumen presenta varios artículos de Postone que tienen el mérito de movilizar su relectura categorial de la obra de Marx en diálogo con importantes teóricos clásicos (Lukács, Pollock y Horkheimer) y con otros más recientes (Derrida, Bell y Mandel). La confrontación abierta entre hipótesis teórico-explicativas alternativas —hoy tristemente olvidada en un ámbito del pensamiento social crítico cada vez más apegado a la generación de consensos simbólicos avalados por pretendidas urgencias tácticas— sirve aquí de vehículo para el desarrollo y la movilización de la potencia heurística reivindicada por Postone en relación con la teoría crítica de Marx.

¹ García, J.; Lago, J.; Meseguer, P.; y Riesco, A. (Comp.) [2005] *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis del trabajo*, Madrid, Traficantes de Sueños, Bifurcaciones 1.

Esta introducción no pretende recorrer todos y cada uno de los puntos tocados por el autor a lo largo del libro, sino, simplemente, destacar algunos de los mayores —y más interesantes— interrogantes y aperturas surgidos como consecuencia de su revisión crítica del denominado *marxismo tradicional*.

En concreto: una reconceptualización del «trabajo» como mediación social general; la centralidad teórica concedida al modo de cambiar de éste y la radical historicidad que caracteriza a la trama categorial con la que Marx acomete, según Postone, ambas cuestiones.

10

Más tarde, al hilo de dichas propuestas, trataremos de realizar un breve balance de los repertorios y discursos al uso con los que, actualmente, estamos tratando de dar sentido a las transformaciones que se han venido sucediendo en los países industriales avanzados desde la década de 1970.

I

Detrás de la selección de diálogos críticos que componen este libro y a modo de hilo conductor, encontramos una reflexión teórica en torno a la existencia de una determinada dinámica de desarrollo histórico *específica del capitalismo*: la constituida por el «capital».

Dicha propuesta, que constituye el objeto central del análisis, se despliega en torno a dos problemáticas: a) la crítica, desde una relectura de la obra de Marx, de algunos de los presupuestos que han venido alimentando las lecturas «marxistas tradicionales» de dicho autor; y b) la persistencia, no intencionada, en diferentes tentativas de reformulación de la teoría social crítica, de muchos de los límites asociados con dichos presupuestos del marxismo tradicional, lo que ha tenido como consecuencia una notable dificultad para responder adecuadamente, en términos explicativos, a las transformaciones sociales contemporáneas.

Esta segunda problemática se inscribe de lleno en la interpretación y el esclarecimiento del porqué y el cómo de la «crisis»: la que hemos venido significando los últimos veinticinco años con los términos de «globalización», «neoliberalismo», «flexibilidad», «postfordismo», «postindustrialismo», etc. El autor, nos coloca, al respecto, ante la necesidad de evaluarla dentro de una dinámica más amplia y general: la que nos ha llevado del «capitalismo liberal» de principios del siglo XX, a su aparente domesticación, en el segundo tercio del siglo, hasta una situación en donde todos los equilibrios, las certidumbres y estabildades ligadas al período de crecimiento de la postguerra, parecen haber saltado por los aires.

La cuestión a responder será entonces: ¿presentan entonces nuestras sociedades modernas una trayectoria específica de la cual cada uno de esos períodos constituiría una fase? De ser así, ¿cuál sería el motor de dicho movimiento?

En lo que se refiere a la primera de las problemáticas, la relativa a las insuficiencias de las respuestas del «marxismo tradicional» a estas preguntas, podríamos resumirla en la persistencia, dentro de la teoría social crítica, del siguiente planteamiento: 1) un «trabajo» transhistórico, mediando las relaciones entre el ser humano y la naturaleza y, en tanto que tal, supuesto como socialmente ontológico, es situado como el fundamento de 2) una teoría positiva de una forma natural —necesaria— de la producción (la relacionada con el desarrollo de las «fuerzas productivas») desde la que se opera una crítica negativa de un modo de distribución, el único supuesto como históricamente específico —contingente— (el relacionado con las «relaciones de producción»). Por tanto, el modo de producción capitalista, el «capitalismo», remite aquí esencialmente a 3) la vigencia o no de esas «relaciones de producción», las caracterizadas, según este planteamiento, por la propiedad privada de los medios productivos y el mercado como principio organizador del reparto y la distribución del producto social.

De la crítica del marxismo a la reconceptualización del capitalismo: trabajo, valor y capital como categorías históricamente específicas.

Frente a estos presupuestos transhistóricos, comunes al marxismo tradicional, Postone nos va a sugerir, apoyándose en su relectura de la obra del Marx maduro, que asumir la especificidad histórica de la trayectoria capitalista implica que la validez y la significación de las categorías teóricas que empleamos para pensarla se han de presentar, también, como históricamente circunscritas y determinadas. Lo que, ante los planteamientos habituales del «marxismo tradicional», podríamos traducir, por ejemplo, como: a) que la historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases; b) que el trabajo no es, simplemente, la actividad universal productora de bienes y servicios que media la relación de los seres humanos con la naturaleza, en todo tiempo y lugar; y, c) que la llamada *estructura económica* no es un principio *universal* de articulación de las sociedades. Es decir, que las clases sociales (como sujeto sociológico y político); el trabajo y su papel, como actividad productora de bienes y servicios, pero, también, como *relación social*, como *mediación social general*; la existencia misma de una lógica de desarrollo histórico

perceptible, son apuestas teóricas que, en Marx, harían referencia *únicamente* —y serían válidas para— las sociedades capitalistas, no pudiendo extrapolar-se a otro tipo de sociedad.²

12

Por otra parte, frente a la definición tradicional del modo de dominación capitalista como mera apropiación desigual del producto social (la explotación entendida en un sentido estrechamente «económico»), Postone considera que esa dinámica histórica (la inscrita en la categoría de «capital» de Marx) implica la existencia de importantes constricciones estructurales que limitan, en un sentido mucho más amplio, la posibilidad de autodeterminación democrática. Nos estamos refiriendo, en particular, a las constricciones resultantes de la confrontación simultánea en el capitalismo de la transformación del tiempo «histórico» y de la reconstitución del tiempo «abstracto». De esta confrontación se deriva una presentización permanente del tiempo de la vida de las personas (el futuro como repetición continua del presente) y la consiguiente alienación del conjunto de las capacidades y potencias sociales acumuladas, bajo la forma de trabajo muerto, por dicha confrontación.

² Para Postone, existen dimensiones cualitativas y cuantitativas (incremento de contenido y nivel de cualificación de los asalariados, de desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, de las formas adoptadas por la organización social de la producción, de las condiciones de maleabilidad y adaptación del medio natural a las necesidades humanas, etc.) que se expresan en un tiempo concreto —«histórico», señala Postone—, *como movimientos dentro de otro tiempo* que, por su parte, permanece inmutable: el tiempo abstracto del valor. El fluir histórico existe detrás de este último pero no aparece dentro del marco del tiempo abstracto, no se expresa en él. En la medida en que el capitalismo avanza hacia sus más altos niveles de desarrollo, la generación de riqueza material se apoya crecientemente en un proceso de objetivación de ese tiempo «histórico» (en la forma de «trabajo muerto») más que en el empleo y gasto de tiempo de trabajo humano inmediato. Sin embargo, este contenido temporal «histórico» permanece velado por la vigencia de la semiótica abstracta del valor que empuja a una *presentización permanente de dicho tiempo*. De aquí la caracterización por Postone de esa dinámica inmanente no lineal como «dialéctica de la transformación y reconstitución» de, respectivamente, el tiempo histórico (concreto) y abstracto (cf. POSTONE, 2006: 388-89). El capitalismo supone entonces una reconstitución de la forma de mediación social cuasi-objetiva basada en el trabajo que constituye el valor. Pero si, de este modo, mantiene su identidad subyacente, como tal «capitalismo», lo haría sometiendo a la sociedad a una constante transformación: de la naturaleza de la producción, la división social y técnica del trabajo, la estructura e interrelaciones de las clases y otros grupos sociales, de la naturaleza del transporte, la circulación, los modos de vida, la forma de la familia, etc. Este patrón dialéctico habría dado nacimiento, según Postone, a la posibilidad de que la producción basada en el tiempo «histórico» pueda constituirse separada de la producción basada en el tiempo «presente», en el tiempo de trabajo humano inmediato, en el valor, y de que esa interacción entre pasado y presente, *característica del capitalismo*, pudiera ser superada (cf. *ibidem*: 388-397).

Al mismo tiempo, cuando Postone habla de estructura hace referencia a «tipos consolidados e históricamente específicos de la práctica», remitiendo dichos tipos, históricamente específicos, de práctica social al análisis de la «forma valor» del trabajo moderno, conceptualizada por Marx.³ Nos encontramos, por lo tanto, ante un uso del término «estructura» muy alejado del que ha primado en muchos debates tradicionales: el establecido en torno a la definición de la naturaleza —o «estructural» o «actorial», «económica» o «social»—, de la realidad (sin importar en qué momento histórico y en qué sociedad). El trabajo, para Postone, es central en esta nueva perspectiva estructural no porque la «infraestructura económica» sea el aspecto más importante de la vida social o la esencia de la sociedad humana, sino porque el carácter abstracto y dinámico de los procesos sociales mediados por ese trabajo en el capitalismo constituyen las características fundamentales de tales procesos y, ambas características, podrían aprehenderse y clarificarse en función del papel, históricamente específico, jugado por el trabajo en esa sociedad. Estaríamos ante una especificidad que atraviesa tanto las prácticas de los sujetos, como la existencia de las propias constricciones estructurales (cristalizadas tanto en instituciones «económicas» como «sociales») que esas mismas prácticas instituyen, reproduciéndolas.

Nos encontramos, pues, ante una reivindicación de la necesidad de nuevos análisis estructurales del cambio y la transformación social, históricamente contextualizados y delimitados, basados en una teorización explícita, en claves relacionales, del contenido adscrito en ellos a las «reglas» que nos han permitido atar tanto elementos estructurales como actoriales. Reivindicación de una contextualización histórica que contrasta con muchas de las apuestas que hoy

³ Postone sostiene que el carácter abstracto del trabajo capitalista (el inscrito en la «forma valor» de un trabajo dual —simultáneamente concreto y abstracto) no encuentra su fundamento en ninguna propiedad de la actividad fabricadora humana (tal y como el marxismo ha resuelto frecuentemente) sino en el proceso permanente de comparación e igualación de sus resultados por medio del intercambio. Igualación permanente de los productos de trabajo —forma abstracta de la riqueza— e igualación permanente de las actividades de los individuos —forma abstracta de las actividades o «trabajo general abstracto»— por el intercambio de bienes y servicios y capacidades de trabajo, respectivamente, que suponen las dos caras del mismo proceso social. Ambas son el resultado de la generalización de los intercambios en términos de valores equivalentes (realícense éstos por vías tanto administrativas como mercantiles). Activado dicho proceso, cualquier clase particular de trabajo puede funcionar como trabajo abstracto y cualquier producto del trabajo como mercancía. El trabajo es trabajo general o abstracto en tanto que práctica social objetivadora constitutiva de una mediación social universal: este trabajo no se define por ningún tipo de contenido (físico, mental, energético, etc.) adscribible a la actividad misma, se trata de una forma de mediación estrictamente social que opera sobre el conjunto de las relaciones sociales (cf. *ibidem*: 183-256).

se defienden en nombre de una libertad humana convertida en principio ontológico apriorístico —cuando no, simplemente, moral—, poco útil en términos explicativos y/o de intervención política.⁴

14 En este sentido, Postone, en su diálogo crítico con Derrida (cf. capítulo 2), sostiene que la oposición establecida por este último entre el «presentismo» (al que relaciona con una «historia» compuesta por «presentes modelizados») y la «espectralidad» (ligada con la «acontecibilidad»), corre el riesgo de reforzar la falsa (y muy extendida) dicotomía entre necesidad (historia) y libertad (acontecimiento). Aceptar tal dicotomía presupone que el cambio real sólo encuentra un lugar en lo completamente inesperado e imprevisto, en la pura contingencia.

La teoría crítica del capitalismo, dirá Postone, no puede ser una que surja de manera externa al mismo (sobre la base de principios ontológicos y/o ahistóricos: la libertad humana, por ejemplo), sino que debe consistir en una teoría crítica inmanente, situada en el presente pero capaz de contribuir a la construcción de un proyecto emancipador no condenado a la repetición perpetua de aquel. Esta capacidad de ir más allá de la reproducción del tiempo presente estaría directamente conectada con nuestra capacidad para fundamentar esa teoría crítica en un análisis relacional (y no esencialista) de la dinámica histórica capitalista.

La comprensión relacional e históricamente contextualizada que efectúa Postone de la dinámica de desarrollo capitalista implica, además, una ruptura con las lecturas deterministas y evolucionistas de la misma, muchas de ellas herederas de Hegel. Ruptura que nos permitiría recuperar —frente al marxismo tradicional— otro modo de abordar la relación entre *totalidad* y *subjetividad*.

En eso consiste la operación central efectuada al hilo de la discusión con Lukàcs (cf. capítulo 3). La teoría crítica de este último se apoya, según Postone, en el supuesto de la exterioridad transhistórica de un valor de uso y de una subjetividad inscritos en un «trabajo» socialmente ontológico. Esta exterioridad con respecto a un capitalismo definido en términos de «mercado» y «propiedad privada», es asumida como la precondition y la posibilidad de la reconstrucción histórica de una totalidad coyunturalmente bloqueada por esas «relaciones de producción» capitalistas.

⁴ En el ámbito explicativo, porque condenan todo análisis a una descripción costumbrista y/o a una proyección normativa en términos de *deber ser*. En términos políticos, porque hipotecan nuestras posibilidades de acción al mero voluntarismo, preferible a corto plazo, sin duda, al derrotismo inmovilista, pero que arroja las consecuencias probables de nuestras acciones al ámbito de lo ininteligible.

Marx, según Postone, no niega la existencia de esa totalidad pero hace de la misma el objeto de su crítica. La totalidad —sobre cuyas posibilidades históricas de abolición Marx trata de reflexionar— implica la no correspondencia entre sujeto sociohistórico y subjetividad. Marx sostiene que, frente a quienes han pensado las relaciones capitalistas como un obstáculo (externo) al pleno desarrollo del sujeto (identificado con el proletariado): a) el capitalismo conlleva efectivamente la constitución de un sujeto histórico: el capital como sustancia dotada de dinámica propia, valor que se valoriza a sí mismo, sustancia en proceso; sujeto que no se identifica ni con ningún grupo social particular (el proletariado, la burguesía), ni con la humanidad; y, b) tal sujeto histórico no constriñe, escinde o mutila ninguna subjetividad «exterior» y/o «natural», sino que *produce* subjetividades inéditas.

Esto supone, según nuestro autor, que las relaciones sociales básicas del capitalismo no deben ser definidas en términos de clase, sino en términos de formas de mediación social: una forma de dominación de las personas por el tiempo que sería diferente de la mera dominación de clase.⁵ El proletariado (y el «trabajo» por él efectuado) no es el sujeto histórico cuya realización y afirmación posibilitaría la abolición del capital. No constituye ningún punto externo al capital en el que anclar la crítica al capitalismo. Al contrario, la superación del capital requeriría de la abolición del trabajo (como mediación social general) y del proletariado.

Lo que Marx, según la lectura de Postone, está efectuando no es una crítica del capitalismo *desde el punto de vista del «trabajo»*; ni una crítica de la dimensión abstracta del valor *en nombre del valor de uso* (como si uno y otro fueran desgañables); no es una crítica de unas relaciones de producción basadas en la propiedad privada y el mercado (entendidos entonces como los principales obstáculos al libre desarrollo de las fuerzas productivas, al «trabajo» convertido en totalidad). Se trata más bien de *una crítica al trabajo en el capitalismo*, de una crítica a la totalidad identificada con el capital y constituida por el trabajo, siendo ambos —capital y trabajo— objetos de la crítica.

⁵ Tal y como señala Postone: «Las estructuras cuasi-objetivas comprendidas en las categorías de la crítica de la Economía política de Marx no velan las relaciones sociales “reales” del capitalismo, es decir, las relaciones de clase, al igual que no ocultan al sujeto histórico “real”, esto es, al proletariado. Por el contrario, dichas estructuras —que, además, no son estables, sino históricamente dinámicas— constituyen las relaciones básicas de la sociedad capitalista» (cf. capítulo 3).

De la reconceptualización del capitalismo a la crítica del «marxismo»: ¿un capitalismo sin capital?

16

En la primera parte de este epígrafe nos hemos centrado en la crítica efectuada por Postone a los presupuestos habituales del marxismo tradicional (exterioridad del sujeto y de la crítica con respecto al capitalismo, ontologización del «trabajo», explicaciones transhistóricas de los procesos sociales, interpretación economicista del capitalismo y de las categorías marxianas, etc.), señalando algunos de los callejones sin salida —teóricos y prácticos— a los que conduce la aceptación de tales presupuestos. Habiendo esbozado apenas algunos posibles caminos desde los cuales reformular nuestra comprensión del capitalismo, este nuevo apartado pretende ahora abordar, brevemente, la segunda de las problemáticas del libro que señalábamos al comienzo de la introducción: la de la crisis y los profundos cambios que viven nuestras sociedades, así como las dificultades de la teoría crítica para dar cuenta de dichas mutaciones.

En este sentido y con objeto de introducir algunos elementos desde los cuales repensar las transformaciones acaecidas tras la crisis de la década de 1970, Postone, por medio de los desarrollos de la Escuela de Frankfurt, dialoga críticamente con las conceptualizaciones del «capitalismo» subyacentes tras un tipo de periodización del desarrollo histórico que sigue resultando, hoy, un lugar común en buena parte de la teoría social crítica.

Se trata de ese tipo de periodización que caracteriza al capitalismo decimonónico y de principios de siglo XX («liberal») en torno a la anarquía del mercado y la vigencia de la propiedad privada de los medios de producción. Y que piensa el capitalismo de la segunda mitad del siglo XX («postliberal») —el que sirve hoy en muchos casos como «tipo-ideal» («fordismo», «keynesianismo», «estado del bienestar», «sociedades de la norma social de empleo», etc.) desde el que evaluar (negativamente) las transformaciones contemporáneas— como articulado en torno a una gestión estatal y/o burocrática del ámbito económico. El paso de un tipo a otro de capitalismo, habría conllevado, asimismo, un deslizamiento de las tensiones y conflictos sociales fundamentales de las esferas «económicas» y «productivas» hacia las «políticas» y/o «sociales».

No obstante, este desplazamiento hacia una formación social supuestamente capaz de gestionar (políticamente) la «esfera económica» por medio de la acción del Estado, no impidió a estos autores seguir denominando a estas sociedades —y conflictos— como capitalistas. ¿Cuál era entonces el contenido

de esos nuevos conflictos que posibilitaba, pese a las transformaciones registradas, seguir haciendo referencia a formaciones sociales de carácter capitalista? Postone va a dar cuenta de dos respuestas diferentes a dicha cuestión: la de Pollock y la del último Horkheimer (cf. capítulo 4).

Según el primero, Pollock, el carácter aún capitalista de esos conflictos remitía a su enraizamiento en antagonismos «de clase». Así pues, la esencia del capitalismo estribaría ahora, más allá de la propiedad privada y el mercado, en el «antagonismo de clase». El capitalismo «postliberal» habiendo abolido los rasgos anteriores conservaría el carácter antagonista, de ahí su caracterización como esencialmente «capitalista».

Para Horkheimer, sin embargo, la contradicción propiamente capitalista —entendida al modo del marxismo tradicional— entre las «fuerzas productivas» y las «relaciones de producción»⁶ habría sido definitivamente superada con el capitalismo «postliberal». Con ello se demostraría que: a) la dominación no residía en el «capital» —sinónimo aquí de un modo de producción mediado por una distribución organizada por el mercado y la propiedad privada—, sino en la «razón tecnocrática o instrumental» basada en el «trabajo» mismo —concebido éste como acción humana transhistórica relativa a la dominación de la naturaleza—; y, b) la emancipación ya no depende del carácter intrínsecamente contradictorio de la totalidad social, sino que se ubica más allá, o más acá, de ésta.

Desde el planteamiento avanzado por Postone, ambas respuestas plantean problemas. Por ejemplo, en el primer caso, ¿en qué consistiría para Pollock el carácter «de clase» de los conflictos y antagonismos contemporáneos si las «relaciones de producción» capitalistas (entendidas éstas al modo del marxismo tradicional) han sido superadas? En una apelación indeterminada a las relaciones de poder, de dominación o de desigualdad sociales, relaciones todas ellas entendidas de modo transhistórico. En otros términos, el supuesto de la pérdida de la autonomía y función de las leyes «económicas» con la emergencia de un modo consciente de distribución y de regulación social, desemboca

⁶ Es decir, que las relaciones de producción capitalistas, definidas por la propiedad privada de los medios de producción y la organización social en torno al mercado, serían el principal obstáculo al libre, y casi natural, desarrollo de las fuerzas productivas. O, dicho en otros términos, que la contradicción básica del capitalismo sería la que enfrenta a la producción industrial —entendida como un mero proceso de carácter técnico— *versus* el modo de distribución burgués (la propiedad privada y el mercado): salvado dicho modo burgués de distribución, siempre podríamos salvar la producción industrial y, con ella, el «trabajo» y a sus protagonistas, los proletarios.

en la conceptualización paradójica de un «capitalismo de Estado» que no se acompaña de una reelaboración de la categoría de «capital» que justifique dicha conceptualización. En cuanto al análisis de Horkheimer, ¿qué habríamos ganado con una teoría cuyo carácter crítico se deriva de su no pertenencia a este mundo, de su ubicación fuera del mismo, en un «deber ser» utópico que no resulta ya consustancial a ningún «es» contradictorio?

18

La utilidad de la reformulación que efectúa Postone del modo marxista tradicional de pensar el capitalismo queda también patente en su diálogo crítico con algunas de las tentativas contemporáneas de dar cuenta de la dinámica de cambio de las sociedades capitalistas avanzadas: nos referimos a la teoría postindustrial de Bell y la teoría del capitalismo tardío de Mandel (cf. capítulo 5). Se trata de dos planteamientos significativos por su carácter pionero a la hora de enfatizar que las sociedades capitalistas de la década de 1970 estaban viviendo una profunda transformación que obligaba a considerar la emergencia de una nueva fase o etapa de desarrollo, así como a definir las principales características de la misma. Para empezar: si se trataba, o no, de una superación propiamente dicha del capitalismo.

Pese a la existencia de diagnósticos y énfasis diferentes en un autor y otro, el interés de comparar, según Postone, ambos planteamientos deriva de que sus análisis, con sus aciertos y debilidades, apuntan a la necesidad de una teoría crítica del capitalismo alejada de los presupuestos del marxismo tradicional y capaz de dar cuenta de las novedosas transformaciones subrayadas por ambos.

⁷ Estos problemas, así enunciados, distan de remitir en exclusiva a los autores interpelados, constituyendo hilos fecundos de los que tirar en relación con el debate crítico con algunas formulaciones actuales sobre el sentido del desarrollo histórico del capitalismo contemporáneo. Muchas de estas formulaciones tienden, como Pollock, a explicar el modo de dominación capitalista en términos de relaciones de poder antagonistas entre dimensiones y sujetos instituyentes e instituidos de la sociedad, explicación que nos conduciría a la paradoja de un capitalismo sin «valor», ni «capital». Asimismo, la disolución efectuada por Horkheimer del carácter intrínsecamente contradictorio de la sociedad capitalista —que es lo que le permite hablar en términos de una crítica no inmanente, sino externa, al capitalismo— ¿acaso no guardaría semejanzas con cierta búsqueda actual de saberes y prácticas subalternos o minoritarios —a los que se presupone situados «fuera de», «más allá», «irreductibles a»— en los que fundamentar y dotar de legitimidad y eficacia a nuestros discursos y prácticas políticas? Ambos problemas resurgen cada vez que se nos coloca, explícita o implícitamente, ante la exterioridad como el único punto de apoyo posible para el pensamiento crítico: ante un sujeto transhistórico emancipador (las *clases dominadas*, encarnadas en esta ocasión por el proletariado), merced a sus procesos de autoconciencia, sus prácticas de autovalorización, etc., colocado más acá de las relaciones de dominación capitalistas; como potencia social y excedente subjetivo irreductible a las regulaciones y formalizaciones del capital o del sistema, etc.

Bell parte de una definición del capitalismo típica del marxismo tradicional: centrada en la propiedad privada y el mercado. De forma que, ante las semejanzas palpables existentes entre las sociedades capitalistas y la sociedad soviética de la época (desarrollo de la producción industrial, procesos de racionalización de la vida social, primacía de lógicas *economizantes*, etc.), deduce que hablar en términos de modos de producción capitalistas y socialistas no permite comprender la dinámica de desarrollo subyacente a las sociedades modernas. Plantea, en este sentido, que sería preferible hacer referencia a sociedades «industriales» (de las que tanto la URSS, como los países capitalistas, serían ejemplos concretos) y «postindustriales».

Las sociedades postindustriales, el tipo de sociedad que estaría emergiendo tras la crisis de la década de 1970, se caracterizaría por: la sustitución del proletariado por una nueva clase de trabajadores del conocimiento y de la clase capitalista por una nueva clase de administradores profesionales y científicos; por la desaparición de la función social de la propiedad privada; por la terciarización de la economía y la centralidad de la información, etc. Se trataría, en definitiva, de una sociedad postproletaria y postcapitalista, caracterizada por una primacía del ámbito *político* sobre el *económico* (equiparado por Bell con el mercado), y de las lógicas *sociologizantes* sobre las lógicas *economizantes* propias de las sociedades industriales.

La cuestión a plantearse será, por lo tanto, la siguiente: ¿dónde ubica Bell el motor del cambio histórico que le permite hablar del paso de sociedades industriales a sociedades postindustriales y, desde este punto de vista, del tránsito hacia sociedades postcapitalistas (o en proceso de superación del «capitalismo» típico de las sociedades industriales)?

Según Postone, la respuesta a esta pregunta se sitúa para Bell en la tecnología. Cuestionando —de manera acertada— que aquello que diferencia a las sociedades capitalistas de las socialistas sean las relaciones de propiedad, Bell separa en dos ejes diferenciados, el eje tecnológico y el eje de las relaciones sociales, lo que Marx interpretaba de manera interrelacionada como fuerzas y relaciones sociales de producción. Al atribuir a Marx —erróneamente— una identificación de las relaciones sociales capitalistas con las relaciones de propiedad, y habiéndose desmarcado, como hemos visto, de las explicaciones en dichos términos, Bell terminará por poner el énfasis en el eje técnico, viéndose atrapado en el determinismo tecnológico a la hora de explicar la dinámica social.⁸

⁸ Así, la tecnología es, según Bell, la que ha transformado las relaciones sociales y nuestras formas de mirar el mundo (la cultura). El *eje técnico* subrayado por Bell queda pues al margen de las relaciones sociales y, por tanto, de cualquier tipo de explicación sociológica (¿cómo se produce el desarrollo tecnológico?, ¿por qué toma la dirección que toma?).

Asimismo, junto al determinismo tecnológico, otra de las dificultades del análisis de Bell radica en su pretensión de dar cuenta de fenómenos sociales generales en términos de cultura (entendida como una esfera social independiente de las demás). Bell había identificado las sociedades industriales con la hegemonía de una lógica *economizante* compuesta de valores culturales que moldearían la economía y el conjunto de la sociedad de manera independiente a las relaciones y estructuras sociales. De hecho, las dificultades registradas en relación al pleno desarrollo de una sociedad postindustrial (y de su lógica *sociologizante* característica) procederían de la permanencia de la «ideología economizante». Bell refuerza así, implícitamente, el supuesto de un «ámbito cultural» que, como variable independiente, explicaría la persistencia del conflicto tras la abolición de los antagonismos típicos de las «sociedades industriales» (las crisis económicas consustanciales, en el ámbito de la distribución, a la vigencia del mercado y la propiedad privada).

De este modo, Bell, habiéndose deshecho de la interrelación existente entre fuerzas y relaciones de producción —interrelación de donde surgiría, según Marx, una dinámica histórica direccional y no lineal exclusiva de las sociedades capitalistas— no le queda otra que apostar por un esquema evolutivo transhistórico y lineal: «preindustrial», «industrial» (ideología «economizante»), «postindustrial» (ideología «sociologizante»). Este modelo explicativo, además de cuestionable empíricamente, sigue sin explicar de manera convincente el tipo de procesos y relaciones sociales que llevan a pasar de una etapa a otra.

Bell se desembaraza, de este modo, de la determinación explícita del carácter de las relaciones sociales capitalistas y, por ende, de su teorización, para presentarlas exclusivamente como «dinamizadas» por la «tecnología» y la «cultura». En otros términos: aún cuando «cultura», «tecnología» y estructura o totalidad social se afirmen como implícitamente interrelacionadas en, y por, el particular patrón transhistórico evolutivo propuesto por este autor, la explicación del contenido adscrito a dicha interrelación permanecerá en cuarentena, de forma indefinida, dentro de su obra.

Por su parte, el análisis de Mandel, pretendía fundamentar socialmente aquellas mismas transformaciones por medio de una teoría del capitalismo que postula la existencia de una dinámica no lineal en forma de ciclos u ondas largas de desarrollo. A diferencia de Bell, Mandel sostiene que la explicación de las transformaciones sociales contemporáneas, así como de los conflictos y contradicciones presentes en ella (como el mantenimiento de la pobreza en sociedades cada vez más opulentas; el incremento —o no reducción— del tiempo de trabajo en sociedades caracterizadas por el desempleo estructural, etc.) deben

abordarse desde la perspectiva de una sociedad capitalista —que denomina como *capitalismo tardío*— y, en ese sentido, a partir de la teoría del valor formulada por Marx.

La lectura efectuada por Mandel de la teoría del valor de Marx le permitirá explicar el carácter cíclico y contradictorio de la acumulación de capital y, en definitiva, del desarrollo capitalista (incluido el desarrollo tecnológico). Mandel, fundamentando los procesos de cambio socioeconómico en relaciones capitalistas, evita así las explicaciones evolucionistas y deterministas, desde un punto de vista tecnológico, de Bell.

Sin embargo, pese a los aciertos de Mandel,⁹ su planteamiento se verá limitado, como vimos en los autores anteriores, por una definición tradicional del capitalismo en términos de propiedad privada como fundamento del proceso de valorización.

Este planteamiento de Mandel próximo al marxismo tradicional, tal y como señala Postone (cf. capítulo 5): «Tiende a reproducir las clásicas antinomias de estructura y acción, de dimensiones objetivas y subjetivas de la vida social, en lugar de situarse más allá de ellas (...). [Mientras que] una teoría del valor menos ortodoxa podría abrir el espacio para un análisis de la transformación estructural que fundamentase esas transformaciones en tipos de práctica históricamente específicos; (...) podría relacionar estructura y práctica de manera sistemática, explicando las estructuras en relación con la especificidad de determinados tipos de práctica, más que presuponiendo o negando la existencia de las estructuras; podría, asimismo, fundamentar teóricamente la dinámica histórica de la sociedad moderna y dilucidar su carácter no lineal».

En definitiva, cabe concluir con Postone que «tanto la visión optimista del marxismo tradicional, como la crítica pesimista de la teoría crítica, comparten la misma interpretación del trabajo en el capitalismo como “trabajo” [transhistórico]»; lo mismo que ocurre con marxismos interpelados y/o corregidos por Bell y Mandel. Precisamente, es de esta interpretación común de donde deriva-

⁹ Captar de manera no lineal y no determinista la dinámica de desarrollo capitalista; dar cuenta de muchos de los cambios recientes característicos del capitalismo tardío — creciente importancia de la tecnología y el conocimiento científico, crecimiento no lineal, carácter cíclico y no definitivo de las políticas intervencionistas en la economía, etc. — y de la dinámica capitalista en general — diferencia entre procesos de creación de riqueza material y procesos de valorización, y, en este sentido, diferencia entre progreso tecnológico (productividad) y crecimiento económico (beneficios); abordaje de la dinámica global del capitalismo y de la interrelación entre los procesos de «desarrollo» y «subdesarrollo»; etc.

rían sus problemas a la hora de explicitar el contenido, en términos de una forma históricamente específica del conjunto de las relaciones sociales, de aquello que insistían en seguir conceptualizando, de un modo u otro, como «capitalismo». Por consiguiente, antes de aceptar la conceptualización marxista tradicional del capitalismo (propiedad privada y mercado), y, ante sus evidentes debilidades de cara a abordar la fase postliberal, proponer, simplemente, corregirla o adecuarla (habiéndola, no obstante, dado por buena para la fase anterior), para Postone sería necesario tomar en consideración la hipótesis de que quizás los elementos tradicionalmente movilizados de cara a la conceptualización del capitalismo requiriesen de una profunda reformulación, empezando por el «trabajo» mismo.

II

El grueso de los debates y autores que Postone interpela en este libro nos remiten, pues, a teorizaciones acerca de las transformaciones que se operaron en los países industrializados tras la Segunda Guerra Mundial. Como hemos señalado, tras dichas teorizaciones subyacía la necesidad de una reconceptualización del contenido y las contradicciones básicas adscritas por el marxismo tradicional —en términos de propiedad privada y de mercado— al «capitalismo» y su dinámica. El autor nos propone así volver sobre aquellos intentos de reconceptualización con el objetivo de contribuir al esclarecimiento y la superación de algunos de los obstáculos a los que actualmente nos enfrentamos en relación con la interpretación de los grandes procesos que han vuelto a torcer esa trayectoria de desarrollo desde la década de 1970.

Nuestras dificultades actuales no remitirían tanto a la absoluta novedad y heterogeneidad de las dinámicas que se han venido generalizando desde entonces —novedad y heterogeneidad que, se nos dice en ocasiones, nos estarían obligando a improvisar, a reinventar desde cero, nuevos conceptos adecuados a una «realidad» supuesta como radicalmente otra— como a un déficit de discusión sobre los límites de miradas que, a la postre, se han revelado incapaces de prever los procesos actuales y, por tanto, quizás tampoco hayan diagnosticado acertadamente las dinámicas de entonces.

Cabe, pues, dar un paso más allá en esta dirección, aprovechando las herramientas que nos brinda Postone, para tratar de articular un breve balance provisional crítico respecto de los repertorios de los que nos hemos venido sirviendo

últimamente para tratar de teorizar —y recolocarnos, también, políticamente frente a— las transformaciones actuales. No se trata, por nuestra parte, de zanjar con ello discusión alguna, sino de poner en movimiento su relectura categorial de la teoría crítica de Marx para insistir en la importancia y el interés de esa mirada autorreflexiva sobre nuestra forma de hacer hablar al presente.

A nuestro juicio, entre la heterogeneidad de las propuestas e intentos de explicación de las transformaciones relativas a la última fase del desarrollo capitalista, en el entorno europeo, es posible identificar dos marcos interpretativos recurrentes, fundados en dos repertorios conceptuales: el del «trabajo» y el del «empleo». El primero de ellos remite a un pretendido cambio en la naturaleza del «trabajo» mismo, entendido como el hilo de Ariadna del que tendríamos que tirar para que los procesos se nos volvieran inteligibles. El segundo, por su parte, apunta a un cambio de naturaleza en las políticas «de empleo» del Estado, de sus modalidades de regulación social y de las estrategias de actores e instituciones laborales como los ejes necesarios para la construcción de un diagnóstico acertado de nuestro presente.

Desde la primera de estas propuestas interpretativas, la naturaleza del «trabajo» habría cambiado. Nuestra época estaría caracterizada por una alteración inédita de un «trabajo» que deviene potencialmente actividad abierta a la sorpresa, al cambio y al acontecimiento (cf. SCHWARTZ, 1988; ZARIFIAN 2001; VELTZ, 2000). Se trataría de un «trabajo» que moviliza lenguaje e información (comunicación), afectos y solidaridades (subjetividad, cooperación). Un «trabajo» que no se dejaría contener en normas y reglas, pues las desborda, inventándolas y reescribiéndolas sin cesar. Un «trabajo» que ya no es susceptible de ser encajonado en procedimientos prescritos, ni capturado en escalas de cualificación y jerarquías salariales. Todo ello subyace, en mayor o menor medida, tras el diagnóstico común de un modelo «taylorista-fordista» de gestión social de la actividad humana en vías de sustitución por un modelo «postfordista».

Los escenarios en los que esta mutación se constata varían según los discursos: desde el aumento del trabajo independiente (cf. GORZ, 1998), a la emergencia en las viejas empresas fordistas de nuevas formas de organización del trabajo por grupos autónomos (cf. KERN y SCHUMANN, 1988; CORIAT, 1993), a la pujanza económica alcanzada por las constelaciones de pequeños productores agrupados en, por ejemplo, distritos industriales marshallianos (cf. BECATTINI, 1987; BAGNASCO, 1988; PIORE y SABEL, 1990). Para muchos autores es un trabajo «de servicios» (cf. GORZ, 1995) «por proyectos» (cf. BOLTANSKI y CHIAPELLO, 2002), «inmaterial» o «afectivo» (cf. LAZZARATO y NEGRI, 1990; LAZZARATO, 1993) que estaría impulsando esta transformación, por la que hoy mandaríamos en la producción social una fuerza de trabajo colectiva que se movería en espacios

de cooperación autónoma, dentro y fuera de las empresas. Cooperación autónoma cuya necesidad funcional revelaría el giro operado por los discursos de gestión empresarial, basados en la «expropiación de la subjetividad» y ya no en la prescripción de movimientos e intensidades (cf. CLOT, 1995; LINHART, 1994; COUTROT, 1998), etc.

24

En síntesis, la separación entre el «trabajo» (entendido como un conjunto de tareas a realizar para la producción y la reproducción social) y el «trabajador» (como el agente colectivo portador de las capacidades necesarias para realizar esas tareas) se mostraría hoy, según estos discursos, como una separación «contraproduktiva». La creciente importancia concedida a la comunicación, la iniciativa, la capacidad de resolución de problemas, la innovación, etc., hablaría de la posibilidad y la necesidad de implementar, a escalas sociales generales, nuevas formas de producción y cooperación social que integren armónicamente lo que durante la pasada fase, taylorista-fordista, estuvo separado, fragmentado, balcanizado: el trabajo y su trabajador (cf. FRIEDMANN, 1961; FREYSSENET, 1977; DURAND, 1979; CORIAT, 1982).

Desde el segundo de los repertorios teóricos señalados, el acento se coloca en las nuevas modalidades de tránsito por los mercados de trabajo —acceso, permanencia y salida de los mismos— (cf. MARUANI Y REYNAUD, 1993; MICHON, 1994). El diagnóstico consiste en afirmar que el cambio fundamental es el que nos ha llevado de la regulación a la desregulación: del Estado (asegurador y garante de derechos y deberes) al mercado (con sus caprichos y azares); de la vida normada y pautada a la inseguridad y precariedad; de consensos entre actores colectivos a una individualización de las estrategias de acción social, y la pérdida de poder social de negociación para los asalariados; de la limitación y acotación políticas de las lógicas mercantiles a la colonización de los mundos de vida por las representaciones económicas (cf. CASTEL, 1997).

Si los estatutos salariales, las escalas de cualificación y los propios mercados de trabajo son construcciones o convenciones sociales (cf. DOERINGER Y PIORE, 1985), la actual deriva hacia la flexibilidad y precariedad de los «empleos», la destrucción de las carreras y las vidas de trabajo, el desmantelamiento de las garantías y seguridades sociales, no debería ser interpretada como el resultado de ningún proceso ciego e inexorable (cf. MARUANI, ROGERAT Y TORNIS, 2000). Bien al contrario, se trataría de un desplazamiento en las relaciones «de poder» —negociación social— y «de saber» —representaciones y discursos— (cf. VILLA, 1990), de una victoria de las políticas y estrategias económicas de corte neoliberal. Victoria, más o menos coyuntural, que habría desembocado en una crisis del modelo de cohesión social ensayado en el marco de los estados del

bienestar y las políticas económicas keynesianas. Las consecuencias sociales de esta transformación son bautizadas de diferente manera, pero con iguales resultados —degradantes—: «anomia», «individualización negativa», «desafiliación social», «crisis de la ciudadanía», etc. (cf. CASTEL, 1997; LE GOFF, 1999).

El trabajo reconceptualizado por Postone, a partir de su relectura categorial de la obra de Marx, nos obligaría a reconsiderar las virtualidades explicativas (y políticas) que se han venido adscribiendo a estos planteamientos.

Así, en primer lugar, todo sucede como si ambos repertorios propusieran como criterio de inteligibilidad del presente un pretendido combate antitético entre la lógica de «la economía» y la lógica de «la sociedad».

Para el primero de ellos, en términos positivos, la presupuesta penetración de «lo social» (comunicación, cooperación, afectividad, etc.) en el corazón mismo de «lo económico» (los procesos productivos) bloquearía tendencialmente la capacidad de las gramáticas de dominación, esencialmente formales, abstractas y cuantitativas, características del capitalismo (el valor y el dinero) para seguir gobernando el conjunto de las relaciones sociales.

Para el segundo, en términos negativos, los procesos actuales (desregulación de las relaciones laborales, dualización de los mercados de trabajo, incremento de los niveles de desempleo, etc.) son interpretados como reflejos de una victoria simbólica coyuntural de las «representaciones neoliberales» (el mercado autorregulado como fundamento del «orden social»). Representaciones que autonomizarían «lo económico» frente a «lo social», el contrato individual frente a la regla colectiva, los automatismos del dinero y la competencia de los agentes económicos frente a la norma y la cohesión de los agentes sociales, contribuyendo así al desarrollo de toda una serie de patologías sociales comprendidas bajo la vieja rúbrica durkheimniana de la «anomia».

Por lo tanto, siguiendo la relectura categorial de Postone de la teoría crítica de Marx, ambos parecen partir de la autonomización de categorías inmanentes a la sociabilidad capitalista («trabajo concreto», «trabajo abstracto»; «valor de uso», «valor de cambio») buscando en ellas los puntos de apoyo para una pretendida superación de las formas de dominación contemporáneas.

De esta forma, los dos planteamientos podrían estar contribuyendo, en la actualidad sin pretenderlo a consolidar, bajo nuevos modos, uno de los puntos ciegos fundamentales del marxismo tradicional: el presupuesto de una exterioridad del «trabajo», los trabajadores, la «utilidad» y las necesidades «sociales» —esto es, de los «valores de uso»— en relación con la fuerza de trabajo, el salario,

el precio y las necesidades «económicas» (el beneficio) —esto es, en relación con «valores» y «valores de cambio». Preestablecida esta exterioridad, la relación entre ambas dimensiones es supuesta como antagónica: el progreso del valor, la mercancía, el beneficio y el mercado, el progreso de la abstracción «económica», no podría sino presentar como su correlato necesario la aniquilación progresiva de utilidades, necesidades y subjetividades sociales, esto es, una regresión de la materialidad «social», un empobrecimiento paulatino de los vínculos sociales.

26

Por el contrario, el trabajo entendido como mediación social, y el arsenal conceptual marxiano aplicado a su análisis por Postone, nos colocan frente a una imbricación de lo social y lo económico en la cual valores de uso y valores, trabajos concretos y abstractos, temporalidades concretas (históricas) y temporalidades abstractas conforman dimensiones inseparables de un mismo modo de dominación. El valor no remite exclusivamente a «lo económico». El trabajador colectivo no es el representante, en la producción, de una sociabilidad externa, potencialmente autosuficiente y naturalmente enfrentada a los procesos de valorización capitalistas. La forma valor de las relaciones sociales conforma y regula esas mismas relaciones sociales, no las aniquila ni disuelve. La contraposición, la oposición, entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto no es la oposición entre el «buen» trabajo —el directamente social— y el «mal» trabajo —el indirectamente social—, etc. La liberación marxiana del trabajo remite a la desaparición de esta dicotomía, a la posibilidad, inmanente a la propia trayectoria de desarrollo capitalista, de que la mediación social general constituida por un trabajo simultáneamente concreto y abstracto se convierta en un factor marginal para la regulación del conjunto de los tiempos sociales de vida de las poblaciones.¹⁰

Sin embargo, siguiendo a Postone, mantener esa pareja conceptual, buscando la victoria de una de sus dimensiones sobre la otra, supone mantener un sistema de argumentación que se anclaría, de hecho, en las formas en las que las relaciones sociales capitalistas se manifiestan para el sentido común. Partir, por tanto, de un conflicto entre la determinación y la libertad, la «economía» y la «sociedad», el mercado y la planificación (o la norma), el interés pecuniario y la cooperación social, la clase obrera como entregada a la recuperación de un valor de uso «para sí» (la «autovalorización» de la clase), frente a un capital ocupado en la conjuración permanente de dicha posibilidad, etc., podría no constituir otra cosa que intentar traducir en otro lenguaje las certezas desde las que los asalariados fundamentan su actuación como tales asalariados.

¹⁰ En vez de postular un «afuera» desde el que fundar una visión crítica, son las contradicciones que en su desarrollo arrastra y generaliza el capital las que nos proporcionan un «adentro» en el cual dicha crítica aparece como posible y necesaria.

Estos planteamientos, en segundo lugar, implican, por otra parte, una deshistorización y una naturalización de los elementos conceptuales movilizados en la interpretación. El trabajo-actividad, los productos-utilidades, la negociación política de normas y convenciones, etc., elementos ligados, todos ellos, a instancias transhistóricas (la actividad creadora, socialmente ontológica; la cohesión social) y exteriores, previas al desarrollo de las formas capitalistas de dominación, presentan como conteniendo, en sí y por sí mismos, los principios de superación de esas formas de dominación. Esto es lo que permite, por un lado, dar por conocidos los envites que subyacen tras la actuación de los agentes y, por otro, que nos veamos obligados a restringir nuestros análisis a aquellos fenómenos susceptibles de desvelarse como determinados por las acciones y estrategias de individuos o actores sociales particulares.

Efectivamente, en estos repertorios, bien bajo la forma de la cooperación social autoorganizada, bien bajo la forma del Estado y sus instituciones, nos encontramos en muchos casos ante instancias relativas a «lo social» frente a «lo económico», «lo concreto» frente a «lo abstracto», «lo simbólico» frente a «lo material» que resultan, en cada caso, los datos o presupuestos de partida (nunca los resultados) del análisis. Lo que confirma que las formas de dominación capitalistas son supuestas como dependiendo de relaciones sociales directas entre actores. La especificidad de la teoría social crítica consiste entonces, según estos planteamientos, en descubrir, tras las apariencias objetivistas con que las clases «dominantes» la encubren, los valores, intereses y estrategias particulares que se hallarían desde siempre en su origen. Este tipo de planteamientos, tendentes a absolutizar el papel de los actores, ¿no vacían completamente de sentido la pregunta por el contenido específico de la relación social misma, por los procesos y condiciones sociales que habilitan a esos actores como tales actores, es decir, por las reglas del juego social?¹¹ El problema nuclear de la teoría social, la

¹¹ Para muchos teóricos sociales actuales el carácter «social» del trabajo responde simplemente al hecho de resultar él mismo, en tanto «representación», el producto de una «lucha política». El trabajo sería entonces «social» porque, en definitiva, detrás de las actividades de las personas y los estatutos sociales ligadas a ellas están siempre las personas mismas y las luchas y relaciones que éstas mantienen entre sí (cf. PAHL, 1984). Todas las posiciones ocupadas por trabajos y trabajadores en los distintos «órdenes» sociales presentarían así un mínimo denominador común: ser equiparables al resultado de las luchas entre unos u otros actores sociales por resignificarlas. Desde este tipo de planteamientos se obvia que la definición *sociológica* de los estatutos ocupados por dichos actores y la especificidad *histórica* de las luchas que dirimirían entre ellos dependen estrechamente de *la forma social e histórica del vínculo que los liga entre sí y los conforma como tales actores*. El «lugar social del trabajo» no es el resultado de las luchas de «actores» transhistóricos y abstractos («clases dominadas y dominantes» inscritas en unos u otros «órdenes sociales»), sino la matriz

dilucidación de los procesos de transformación y reconstitución permanentes de las colectividades sociales, puede presentarse así como resuelto antes de haber sido siquiera planteado.

28

Por último, desde el punto de vista de sus traducciones políticas, los repertorios que venimos evaluando van a oscilar permanentemente entre una cierta idealización positiva de determinados aspectos ligados a unas condiciones de vida, empleo y trabajo y el miserabilismo. Esa idealización positiva de tales condiciones de vida, empleo y trabajo, opera cada vez que de las mutaciones recualificantes de la fuerza de trabajo, de las componentes comunicativas o afectivas adscritas al trabajo concreto se extrapolan, de manera unilateral, efectos antagonistas. Dicha extrapolación sólo puede mantenerse desde una confusión entre las dimensiones concretas y abstractas del trabajo. Disipada dicha confusión se entiende, como señala Postone, que el peso creciente de la ciencia, la tecnología, la formación, la organización social, etc., en relación con el aumento de los niveles de productividad —es decir, en sus términos: el incesante aumento del peso del «tiempo histórico» en la generación de una magnitud creciente de riquezas materiales— no suprime, por sí mismo, de modo lineal, la vigencia y reproducción permanentes de la necesidad del tiempo de trabajo humano inmediato, que constituye la base de los procesos de valorización. Dicho de otra forma: que el trabajo concreto devenga comunicación no significa que la fuerza de trabajo cese tendencialmente de recibir un valor y que ese valor cese de encontrarse determinado por mecanismos automáticos, generales y cuasi-objetivos.

El miserabilismo, por su parte, se pone a operar al presentar como correlato unilateral del avance de las «estrategias neoliberales» la disgregación de todo vínculo social, el progreso de la individualización y la «anomia». Sin embargo, la separación entre el productor y los medios de producción, entre la fuerza de trabajo y el trabajo, no tiene sólo aspectos negativos pues abre, tanto efectiva como potencialmente, los espacios potenciales de circulación de los individuos en la producción, multiplicando los cambios de tarea, de función productiva, de sector de actividad, etc. Es decir, si bien la radicalización de esta separación supone, evidentemente, en lo inmediato, un atentado directo al poder de negociación de

(o vínculo social general) que conforma históricamente determinadas luchas y determinados actores: precisamente, las luchas y los actores que caracterizan a la modernidad capitalista. Ni el «trabajo», ni los «trabajadores» han existido siempre: una cosa es que no haya nada intrínseco al trabajo —en tanto que actividad social productora de bienes y servicios— que explique la función social históricamente específica que cumple el trabajo en las sociedades capitalistas y otra, bien distinta, es que esa función la podamos explicar simplemente como el «resultado» de esas luchas entre actores por definir y conformar un determinado «modelo de orden social».

muchas categorías de asalariados, ésta implica, también, en el sentido indicado, una verdadera apertura de las relaciones sociales, de la experiencia social, para el conjunto de los asalariados. Apertura que constituye un potente vector de visibilización del cada vez mayor carácter social del trabajo asalariado y su gestión, esto es, del papel de mediación social general que caracteriza fundamentalmente al trabajo moderno conformado por la forma valor.

Todo ello nos conduciría a preguntarnos si ambas pendientes, miserabilismo e idealización positiva de ciertos grupos sociales (como presentando formas de vida, empleo y trabajo dotadas de una coherencia específica), no suponen, en última instancia, una cierta mutilación de lo político, entendido como espacio de construcción colectiva de nuevas formas de mirar y nombrar. Condenándonos a dirigirnos a los ya previamente convencidos, al reforzamiento del sentido común de actores ya socialmente constituidos como tales, estas proposiciones podrían estar contribuyendo, subrepticamente, a elevar al rango de lo explicativo las experiencias vividas por ciertos sujetos desde determinadas posiciones y momentos particulares.

Como plantea Postone, un enriquecimiento de lo político, en el sentido indicado, necesitaría de la oscultación teórica de las contradicciones y tensiones inscritas en la trayectoria de desarrollo, históricamente específica, del capitalismo. A saber: a) la tensión entre una producción de riqueza material cada vez más dependiente de niveles de productividad directamente ligados a la ciencia y la tecnología, y una regulación del conjunto de los tiempos sociales que sigue descansando en la producción de valor, en el empleo de tiempo de trabajo humano directo; y, b) la tensión entre la apertura de las relaciones y las experiencias sociales, potencialmente auspiciada por la movilidad generalizada del factor trabajo, y el mantenimiento de las ideologías trabajistas y profesionistas, a la sombra del aumento del desempleo y de la consiguiente conversión del trabajo asalariado en un bien escaso.¹²

Estas contradicciones, ni predeterminan los perfiles sociales de sujeto transformador alguno, ni privilegian de manera apriorística unas experiencias del universo social frente a otras: se manifiestan en múltiples niveles de la experiencia social, dando lugar, permanentemente, a nuevos conflictos y colectivos sociales.

¹² Cabe recordar que, para Marx (cf. MARX, 1987: 96), la progresión de la división técnica del trabajo, particularizando la actividad del operario en su situación de trabajo, contribuye, no obstante, a universalizar aquello que la estructura social había especializado (disolución tendencial de los «idiotismos de oficio»), estableciendo una nueva homogeneización de los trabajadores *a escala social* bajo el principio de la conversión de todo trabajo especializado en mera disponibilidad diferenciada para la ejecución de cada vez más variados «trabajos».

Considerarlas nos obligaría a repensar nuestros análisis *desde un punto de vista relacionista y temporalista (o procesual)*. Desde este punto de vista, el contenido que adscribimos mediante el análisis a la trayectoria armada por las relaciones —en este caso la constituida por el trabajo como mediación social general: el «capital»— es lo que manda sobre los polos o actores que ésta constituye (y no viceversa).

30 Más esencialmente aún: una política transformadora radical (en el sentido de apuntar a una transformación que afecte a la raíz del modo de dominación específicamente capitalista) no podría, en este marco, prescindir de pensar las condiciones que hacen posible una revolución completa de la temporalidad social, esto es, de la materia misma (el tiempo) conformada por dicha trayectoria de desarrollo. Revolución cuantitativa —redistribución del tiempo de trabajo socialmente necesario entre el conjunto de la población activa— de los tiempos sociales pero, también y sobre todo, cualitativa —disolución del peso regulador del tiempo de trabajo inmediato sobre el conjunto del tiempo de la vida para cada individuo; disolución que posibilite la mutación de los contenidos actualmente ligados tanto al tiempo de trabajo, como el tiempo de no trabajo.

Traer a un primer plano político esta última cuestión invita a la reconsideración de los acentos puestos, recientemente, bajo unas u otras formas, en el «trabajo vivo» (y, por ende, en la autonomía ganada o perdida por el trabajador colectivo *en su actividad*) para volver la mirada sobre el trabajo socialmente periclitado, y las contradicciones y tensiones que caracterizan el movimiento de su permanente restitución: las que abonan el terreno para una vida y un tiempo social sin trabajo.

Bibliografía:

BAGNASCO, A. (1988), *La costruzione sociale del mercato. Studi sullo sviluppo di piccola impresa in Italia*, Bologna, Il Mulino.

BECATTINI, G. (1987), *Mercato e forze locali: il distretto industriale*, Bologna, Il Mulino.

BOLTANSKI, L. Y CHIAPELLO, E. (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal-Cuestiones de Antagonismo.

BRAVERMAN, H. (1975), *Trabajo y Capital Monopolista*, México, Nuestro Tiempo.

CASTEL, R. (1997), *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós.

CORIAT, B. (1982), *El taller y el cronómetro*, Madrid, Siglo XXI.

_____ (1993) *El taller y el robot*, Madrid, Siglo XXI.

COUTROT, T. (1998), *L'entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste?*, París, La Découverte.

DURAND, C. (1979), *El trabajo encadenado. Organización del trabajo y dominación social*, Madrid, Blume.

CLOT, Y. (1995), *Le Travail sans l'homme ? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie*, París, La Découverte.

DOERINGER, P-B., Y PIORE, M-J., (1985), *Mercados internos de trabajo y análisis laboral*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

FREYSSINET, M. (1977), *La division capitaliste du travail*, París, Savelli.

FRIEDMANN, G. (1961), *¿Adónde va el trabajo humano?*, Buenos Aires, Sudamericana.

GORZ, A. (1995), *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido*, Madrid, Sistema.

_____ *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós.

KERN, H. Y SCHUMANN, M. (1988), *El fin de la división del trabajo*, Madrid, Ministerio de Trabajo.

LAZZARATO, M. (1993), «Le cycle de la production immatérielle», *Futur Antérieur*, núm. 16.

LAZZARATO, M. Y NEGRI, T. (1990), «Travail immatériel et subjectivité», *Futur Antérieur*, núm. 6.

LE GOFF, J-P. (1999), *La barbarie douce*, París, La Découverte.

LINHART, D. (1994), *La Modernisation des entreprises*, París, La Découverte.

MARUANI, M., Y REYNAUD, E. (1993), *Sociologie de l'emploi*, París, La Découverte.

MARUANI, M., ROGERAT, CH., Y TORNIS, T. (2000), *Las nuevas fronteras de la desigualdad. Hombres y mujeres en el mercado de trabajo*, Barcelona, Icaria.

32

MARX, K. (1987), *Miseria de la filosofía. Respuesta a la «Filosofía de la miseria» de P. J. Proudhon*, Madrid, Siglo XXI.

MICHON, F. (1994), «Les grands paradigmes de l'économie du travail» en Lallement, M. (ed.) (1994): *Travail et Emploi. Les temps des métamorphoses*, París, L'Harmattan.

PAHL, R. (1991), *Divisiones del trabajo*, Madrid, Ministerio de Trabajo-

PIORE, M-J. Y SABEL, CH-F. (1990), *La segunda ruptura industrial* Madrid, Alianza.

SCHWARTZ, Y. (1988), *Experience et connaissance du travail*, París, Messidor/Éditions Sociales.

VELTZ, P. (2000), *Le Nouveau monde industriel*, París, Gallimard.

VILLA, P. (1990), *La estructuración de los mercados de trabajo. La siderurgia y la construcción en Italia*, Madrid, Ministerio de Trabajo.

ZARIFIAN, P. (2001), *Temps et modernité*, París, L'Harmattan.

Marx Reloaded

Repensar la teoría crítica del capitalismo

Moishe Postone

Capítulo 1

Repensar la teoría crítica del capitalismo¹

Las cruciales transformaciones históricas acaecidas recientemente —como el retroceso de los estados del bienestar en el Occidente capitalista, el derrumbe del comunismo y de los partidos-Estados burocráticos del Este, así como la aparentemente triunfante emergencia de un nuevo orden capitalista neoliberal global— han vuelto a plantear el problema de la dinámica histórica y de las transformaciones globales en la agenda del análisis político y del discurso de izquierdas.

Estos desarrollos, sin embargo, representan también serios desafíos para la izquierda, al poner en cuestión toda una serie de posturas críticas convertidas en predominantes durante las décadas de 1970 y 1980, así como posicionamientos previos, los surgidos tras 1917.

Estos cambios, que incluyen el dramático desmoronamiento y la disolución final de la Unión Soviética y del comunismo europeo, han sido interpretados, por un lado, como señalando el final histórico del marxismo y, en términos más generales, de la relevancia teórica de la teoría social de Marx.

Sin embargo, lo que las últimas décadas parecen haber aclarado es que: i) tanto en el Este como en el Oeste, continúa existiendo una dinámica subyacente y global del capitalismo (entendido éste en términos sociales, culturales, así como económicos); ii) que la idea de que el Estado podía controlar dicha dinámica era válida, en el mejor de los casos, tan sólo temporalmente. Ambos aspectos ponen profundamente en cuestión

¹ Texto procedente de una conferencia pronunciada por Moishe Postone en Berlín el 18 de julio de 2000 [N. del E.].

las interpretaciones postestructuralistas de la historia; es más, apuntan a que nuestra interpretación de las condiciones para la autodeterminación democrática debe ser repensada.

Precisamente, el que las transformaciones históricas recientes hayan reafirmado la importancia central de la problemática de la dinámica histórica y de los cambios estructurales a gran escala, sugiere que en la actualidad existe una gran necesidad de reconceptualizar la crítica de la economía política de Marx. En cualquier caso, si una teoría crítica del capitalismo pretende adecuarse al mundo contemporáneo debe diferenciarse radicalmente de la crítica marxista tradicional del capitalismo.

36

Por «marxismo tradicional» me refiero a un análisis del capitalismo elaborado fundamentalmente en términos de relaciones de clase enraizadas en relaciones de propiedad y mediadas por el mercado; un análisis en el que el socialismo es visto, básicamente, como una sociedad caracterizada por la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación centralizada en un contexto industrializado —un modo de distribución justo y conscientemente regulado, adecuado a la producción industrial.

Este enfoque ya no resulta, sin embargo, útil para fundamentar una teoría crítica de la emancipación. Fue incapaz de proveer la base para una crítica histórica adecuada del «socialismo real» y se mostró impotente frente al desmoronamiento de dicha formación social.

La naturaleza del análisis crítico del capitalismo por parte del marxismo tradicional se ha revelado igualmente inadecuada. Ya no resulta convincente proclamar que el socialismo representa la respuesta a los problemas del capitalismo, cuando por ella entendemos, simplemente, la introducción de la planificación centralizada y la propiedad estatal.

Además, los tipos de ideales emancipadores del marxismo tradicional se han alejado progresivamente de los temas y las fuentes de insatisfacción social actuales, en las sociedades industriales avanzadas. Esto es particularmente cierto en el caso de su visión positiva del trabajo proletario industrial, así como en relación con el específico modo de producción y de «progreso» tecnológico que caracterizan al capitalismo. En un momento en el que se extiende la crítica a semejante «progreso» y «crecimiento», en un momento de mayor conciencia acerca de los problemas ecológicos, de declive en número y poder de la clase industrial en los países centrales, de descontento generalizado hacia las formas existentes de trabajo, de mayor preocupación en torno a la libertad política y de creciente importancia de modalidades de

identidad social que no se basan principalmente en la pertenencia de clase, el marxismo tradicional se ha vuelto cada vez más anacrónico. Tanto en el Este como en el Oeste, los desarrollos históricos del siglo XX han mostrado la insuficiencia de ese tipo de marxismo.

Lo que necesitamos, por tanto, es una teoría social que reconceptualice el núcleo central del capitalismo, a fin de entender el tipo de dinámica histórica a gran escala que ha modificado el mundo de manera radical durante los últimos veinte años. Y me gustaría reivindicar que la teoría social madura de Marx brinda, precisamente, el punto de partida para tal teoría reconceptualizada. Esbozaré algunos aspectos de una reinterpretación de la teoría social madura de Marx capaz de reconceptualizar su análisis de la naturaleza fundamental del capitalismo —sus relaciones sociales, sus modos de dominación y su dinámica histórica— y de romper radicalmente con los enfoques marxistas tradicionales. Esta reinterpretación podría ayudar a aclarar los elementos estructurales clave y la dinámica histórica dominante de la sociedad industrial avanzada contemporánea, al tiempo que proporcionaría una crítica radical del marxismo tradicional y redefiniría la relación de la teoría marxiana con otras corrientes importantes de la teoría social.

En el centro de esta reinterpretación está la idea de que las categorías de la crítica madura de Marx son históricamente específicas a la sociedad moderna o capitalista. Este giro hacia una noción de especificidad histórica supone, implícitamente, un giro hacia una noción de especificidad histórica para la propia teoría de Marx. Ninguna teoría —incluida la de Marx— tiene, dentro de este marco conceptual, una validez absoluta y transhistórica.²

Por otra parte, a partir de sus obras de madurez, todos los conceptos transhistóricos —incluyendo muchas de las concepciones tempranas de Marx en relación con la historia, la sociedad y el trabajo, tal y como quedan expresados, por ejemplo, en la idea de una lógica dialéctica subyacente a la historia humana— se ven históricamente relativizados. Marx intentó con estas obras descubrir los fundamentos de su validez en las características específicas de la sociedad capitalista.

De cara a explicar los mecanismos subyacentes a dicha sociedad, Marx trató de localizar los tipos de relaciones sociales fundamentales que la caracterizan. Esa forma fundamental de relación social es la mercancía: una forma

² Por nuestra parte, cuando hacemos referencia a «lo social» nos referimos al conjunto de la sociedades. Según las obras de madurez de Marx, una de las tareas importantes de la teoría consiste en la reflexividad: hacer plausible su propio punto de vista empleando las mismas categorías con las cuales analiza su contexto histórico.

históricamente específica de relación social, constituida como un tipo estructurado de práctica social que, al mismo tiempo, es un principio estructurante de las acciones, cosmovisiones y disposiciones de las personas. Como categoría de la práctica, la forma mercancía es tanto un modo de subjetividad como de objetividad social. En algunos aspectos, ésta ocupa un lugar similar en el análisis de Marx de la sociedad moderna, al que podría ocupar el parentesco en los análisis antropológicos de otros tipos de sociedad.

Tal y como es analizada por Marx, lo que caracteriza la forma mercancía de las relaciones sociales es el hecho de encontrarse constituida por el trabajo, de existir bajo una forma objetivada y de poseer un carácter dual.

Para dilucidar esta descripción, debemos clarificar, primero, la noción de especificidad histórica del trabajo en el capitalismo desarrollada por Marx.

Marx sostiene que el trabajo en el capitalismo tiene un «doble carácter»: es, al mismo tiempo, «trabajo concreto» y «trabajo abstracto». El término «trabajo concreto» hace referencia al hecho de que, en todas las sociedades, existe algún tipo de lo que consideramos actividad laboral media en las interacciones de los seres humanos con la naturaleza. «Trabajo abstracto» significa que, en el capitalismo, el trabajo desempeña, además, una función social única: mediando como una nueva clase de interdependencia social.

Precisemos esto un poco más. En una sociedad en la cual la mercancía es la principal categoría estructurante del conjunto, el trabajo y sus productos no están distribuidos socialmente por medio de vínculos, normas o relaciones explícitas de poder y dominación de tipo tradicional —es decir, por relaciones sociales manifiestas— como ocurría en otras sociedades. Por el contrario, el trabajo, en sí mismo, reemplaza dichas relaciones actuando como un medio cuasi-objetivo, a través del cual son adquiridos los productos de otros. Emerge una nueva clase de interdependencia en la cual nadie consume lo que produce, pero donde, sin embargo, el trabajo o los productos del trabajo de uno funcionan como medios necesarios para obtener los productos de los demás. Al servir como tales medios, el trabajo y sus productos asumen, en efecto, el papel de las relaciones sociales manifiestas. El trabajo, en el capitalismo, en lugar de ser definido, distribuido y significado por medio de relaciones sociales manifiestas, como ocurría en otras sociedades, es definido, distribuido y se le atribuye una significación por medio de estructuras (mercancía, capital) constituidas por el trabajo mismo. Es decir, en el capitalismo, el trabajo constituye un tipo de relaciones sociales que tienen un carácter cuasi-objetivo, aparentemente no social e impersonal, que engloba, transforma y, hasta cierto punto, socava y suplanta, los vínculos sociales y las relaciones de poder tradicionales.

Así pues, en las obras maduras de Marx, la noción de la centralidad del trabajo en la vida social no es una proposición transhistórica. No se refiere al hecho de que la producción material sea siempre una precondition de la vida social. Tampoco debería ser tomada como queriendo significar que la producción material sea la dimensión más importante de la vida social en general o, incluso, del capitalismo en particular. Se refiere más bien a la constitución, históricamente específica, por parte del trabajo en el capitalismo, de una clase de mediación social que caracteriza de manera fundamental a esta sociedad. Es sobre esta base a partir de la cual Marx intenta cimentar socialmente las características básicas de la modernidad.

Para Marx, el trabajo en el capitalismo no es sólo trabajo, tal y como solemos entenderlo, en términos transhistóricos y de sentido común, sino que es, además, una actividad de mediación social históricamente específica. Sus productos —mercancía, capital— son, por tanto, al mismo tiempo, resultado del trabajo concreto y formas objetivadas de mediación social. De acuerdo con este análisis, las principales relaciones sociales que caracterizan a la sociedad capitalista son muy diferentes de las relaciones sociales manifiestas y cualitativamente específicas que caracterizan a las sociedades no capitalistas —como, por ejemplo, las relaciones de parentesco o las relaciones de dominación personal o directa. A pesar de que este último tipo de relaciones sociales sigue existiendo en el capitalismo, lo que, en última instancia, estructura a esta sociedad es un nuevo nivel de relaciones sociales, subyacente, constituido por el trabajo. Esas relaciones tienen un peculiar carácter cuasi-objetivo y formal, al tiempo que son duales: se caracterizan por la oposición entre una dimensión abstracta, general y homogénea, y una dimensión concreta, particular y material. Ambas dimensiones parecen «naturales», más que dimensiones sociales que condicionan las concepciones sociales de la realidad natural.

El carácter abstracto de la mediación social que subyace al capitalismo se expresa también en la forma de riqueza dominante en esa sociedad. La «teoría del valor» de Marx ha sido frecuentemente malinterpretada como una teoría de la riqueza por el trabajo, es decir, como una teoría que busca explicar los mecanismos de funcionamiento del mercado y probar la existencia de la explotación argumentando que el trabajo, en todo tiempo y lugar, es la única fuente social de riqueza. Sin embargo, el análisis de Marx no es un análisis de la riqueza en general, como tampoco lo es del trabajo en general. Marx analizó el valor como una forma de riqueza históricamente específica, ligada al papel históricamente único del trabajo en el capitalismo: en tanto que forma de riqueza constituye también una clase de mediación social. Marx distinguió explícitamente entre valor y riqueza material, y relacionó estas dos formas distintivas

de riqueza con la dualidad del trabajo en el capitalismo. La riqueza material es medida por la cantidad de productos producidos y depende, además del trabajo, de diferentes factores como, por ejemplo, el conocimiento, la organización social y las condiciones naturales. El valor, según Marx, está constituido únicamente por el gasto de tiempo de trabajo humano y es la forma dominante de riqueza en el capitalismo. Mientras que la riqueza material, cuando es la forma dominante de riqueza, se encuentra mediada por relaciones sociales manifiestas, el valor es una forma de riqueza que se media a sí misma.

40

La teoría del valor de Marx nos brinda la base para un análisis del capital en tanto que forma, socialmente constituida, de mediación y riqueza cuya principal característica es su tendencia a una expansión sin límites. Un aspecto crucial de este esfuerzo por especificar y fundamentar la dinámica de la sociedad moderna es su énfasis en la temporalidad. Como el valor, dentro de este marco de análisis, no está relacionado con las características físicas de los productos, su medida tampoco es automáticamente idéntica a la masa de bienes producidos («riqueza material»). Por el contrario, en tanto que forma abstracta de riqueza, el valor está basado en una medida abstracta: el gasto de tiempo de trabajo socialmente necesario o medio.

La categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario no es meramente descriptiva, sino que expresa una norma temporal general resultante de las acciones de los productores y a la cual éstos deben conformarse. Tales normas temporales ejercen un tipo de constricción abstracta que resulta intrínseca a la clase de mediación y riqueza capitalistas. En otras palabras, el objetivo de la producción en el capitalismo se enfrenta a los productores como una necesidad externa. No está dado por la tradición social o por la coerción social manifiesta, ni se decide conscientemente. Por el contrario, dicho objetivo se presenta a sí mismo como situado más allá del control humano.

El tipo de mediación constitutivo del capitalismo da lugar, en consecuencia, a un nuevo modo de dominación social abstracto: un modo de dominación social que somete a las personas a imperativos y constricciones estructurales impersonales y crecientemente racionalizadas. Es la dominación de las personas por el tiempo.

El modo abstracto de dominación analizado por Marx en *El capital* no puede entenderse adecuadamente en términos de dominación de clase o, más generalmente, en términos de dominación concreta por grupos sociales o agencias institucionales del Estado y/o de la economía. Marx intentó mostrar en *El capital* que las formas de mediación social expresadas por medio de categorías como la mercancía y el capital, se desarrollan en un tipo objetivo de sistema

social que determina progresivamente los fines y los medios de gran parte de la actividad humana. Es decir, Marx trató de analizar el capitalismo en tanto que sistema social cuasi-objetivo y, al mismo tiempo, anclar ese sistema en formas estructuradas de práctica social. Este modo de dominación no actúa en un lugar determinado y, a pesar de encontrarse constituido por modalidades específicas de práctica social, no parece ser en absoluto social.

El modo de dominación que he comenzado a describir no es estático, sino que genera una dinámica intrínseca subyacente a la sociedad moderna. A través del análisis de algunas de las implicaciones de la dimensión temporal del valor he intentado mostrar cómo el capital, en tanto que valor que se valoriza a sí mismo, subyace tras una dinámica histórica muy compleja y no lineal. Por un lado, esta dinámica se caracteriza por continuas transformaciones de la producción, y de modo más general, de la vida social. Por otra parte, esta dinámica histórica conlleva la reconstitución permanente de su propia condición fundamental como rasgo inalterable de la vida social: es decir, que, en última instancia, esa mediación social es efectuada por el trabajo y, por ende, con independencia del grado de productividad alcanzado, el trabajo vivo sigue siendo esencial al proceso de producción (considerado en términos de la sociedad como un todo). La dinámica histórica del capitalismo genera incesantemente lo «nuevo», al mismo tiempo que regenera lo «idéntico».

Este análisis provee un punto de partida para entender por qué el curso del desarrollo capitalista no ha sido lineal, y por qué los enormes incrementos de la productividad generados por el capitalismo no nos han conducido ni a mayores niveles de abundancia, ni a una reestructuración radical del trabajo social que conlleve reducciones generales significativas del tiempo de trabajo. Dentro de este marco de análisis, la historia en el capitalismo no es ni una simple cuestión de progreso (técnico o de otro tipo), ni una simple cuestión de regresión y decadencia. Por el contrario, el capitalismo es una sociedad en continuo cambio pero que reconstituye constantemente su identidad subyacente. Esta dinámica genera la posibilidad de otra organización de la vida social y, al mismo tiempo, dificulta que dicha posibilidad sea llevada a cabo.

Esta interpretación de la compleja dinámica del capitalismo permite realizar un análisis crítico y social (más que tecnológico) de la trayectoria del crecimiento y de la estructura productiva en la sociedad moderna. El plusvalor, concepto clave en Marx, no sólo indica, como han insinuado las interpretaciones tradicionales, que el excedente es producido por la clase trabajadora, sino que muestra también que el capitalismo se caracteriza por una modalidad determinada y ciega de «crecimiento», una modalidad que conlleva la destrucción acelerada del medio ambiente. En este marco de análisis, el problema del

crecimiento económico en el capitalismo no reside únicamente — como ha sido frecuentemente enfatizado por los enfoques marxistas tradicionales — en el hecho de que se encuentre gobernado por las crisis. Por el contrario, es la forma de crecimiento, en sí misma, la que resulta problemática. De acuerdo con esta perspectiva, la trayectoria del crecimiento sería diferente si el objetivo último de la producción consistiera en incrementar las cantidades de bienes en lugar del plusvalor. En otras palabras, la trayectoria de expansión propia del capitalismo no debería equipararse con el «crecimiento económico» *per se*. Se trata de una trayectoria específica, que genera una tensión creciente entre las consideraciones ecológicas y los imperativos del valor en tanto que forma de riqueza y de mediación social.

Este enfoque, basado en la distinción entre riqueza material y valor, proporciona asimismo la base para un análisis crítico de la estructura del trabajo social y de la naturaleza de la producción en el capitalismo. Señala que el proceso de producción industrial no debería entenderse como un proceso técnico que, a pesar de encontrarse crecientemente socializado, fuera utilizado por capitalistas privados para sus propios fines. Por el contrario, el enfoque que estoy esbozando entiende dicho proceso como intrínsecamente capitalista y proporciona los fundamentos para una explicación estructural de una paradoja central de la producción en el capitalismo. Por un lado, la tendencia del capital a generar incrementos continuos en la productividad da lugar a un aparato productivo de una sofisticación tecnológica considerable que hace que la producción de la riqueza material se vuelva básicamente independiente del gasto de tiempo de trabajo humano directo. Lo cual, por su parte, hace posible, socialmente hablando, la reducción general y a gran escala del tiempo de trabajo, así como cambios radicales en la naturaleza y la organización social del trabajo. Sin embargo, estas posibilidades no se han realizado aún en el capitalismo. A pesar del recurso cada vez menor al trabajo manual, el desarrollo de una producción tecnológicamente sofisticada no libera a la mayoría de las personas del trabajo fragmentado y repetitivo. De modo similar, el tiempo de trabajo no es reducido a escala social, sino que es distribuido desigualmente, incrementándose incluso para muchas personas. La estructura actual del trabajo y de la organización de la producción no puede, por tanto, entenderse adecuadamente en términos únicamente tecnológicos: el desarrollo de la producción en el capitalismo debe ser comprendido también en términos sociales. Dicho desarrollo, al igual que el consumo, está moldeado por las mediaciones sociales expresadas por las categorías de mercancía y capital.

De acuerdo con esta interpretación, la teoría de Marx no plantea un esquema de desarrollo lineal que vaya más allá de la estructura y la organización del trabajo existente (tal y como hacen las teorías de la sociedad postindustrial);

tampoco hace de la producción industrial y el proletariado las bases de la sociedad futura (tal y como hacen muchos enfoques marxistas tradicionales). El análisis de Marx, por el contrario, sostiene implícitamente que el modo de producción industrial basado en el proletariado y en un tipo desenfrenado de crecimiento económico, se encuentra moldeado por la forma mercancía, y sugiere que, tanto las formas de producción como de crecimiento, podrían ser diferentes en una sociedad en la cual la riqueza material haya reemplazado al valor como la forma dominante de riqueza. El capitalismo, en sí mismo, abre la posibilidad de dicha sociedad, de una estructuración diferente del trabajo, de un tipo distinto de crecimiento y de una nueva clase de interdependencia global compleja; sin embargo, al mismo tiempo imposibilita estructuralmente la realización de dichas posibilidades.

Por otro lado, debemos tomar en consideración que, al vincular el carácter contradictorio de la formación social con las formas duales expresadas en las categorías de mercancía y capital, esta lectura de Marx conlleva que esa contradicción social, estructuralmente fundamentada, resulte específica del capitalismo. La idea de que la realidad o las relaciones sociales en general sean fundamentalmente contradictorias y dialécticas aparece, a la luz de este análisis, como una noción que sólo puede asumirse metafísicamente, pero no explicarse. El análisis de Marx, implícitamente exento de concepciones evolucionistas de la historia, sugiere que cualquier teoría que plantee una lógica intrínseca de desarrollo para la historia como tal, ya sea dialéctica o evolucionista, está en realidad proyectando en la historia en general cuanto ocurre en el capitalismo.

Así pues, de acuerdo con la reinterpretación que he esbozado, la teoría de Marx se extiende mucho más allá de la crítica tradicional de las relaciones burguesas de distribución (el mercado y la propiedad privada); no es simplemente una crítica de la explotación y de la desigual distribución de la riqueza y del poder. Por el contrario, aborda a la sociedad industrial moderna como, en sí misma, capitalista y analiza de manera crítica el capitalismo, en términos, básicamente, de estructuras abstractas de dominación, de creciente fragmentación del trabajo y de la existencia individuales, y de una lógica desarrollista ciega y desenfrenada. Hace de la clase trabajadora un elemento central del capitalismo más que la encarnación de su negación, y conceptualiza implícitamente al socialismo no en términos de la realización del trabajo y de la producción industrial, sino en términos de la posible abolición del proletariado y de la organización de la producción basada en el trabajo proletario, así como del sistema dinámico de compulsiones abstractas constituidas por el trabajo en tanto que actividad socialmente mediadora.

De este modo, esta reinterpretación de la teoría de Marx implica un replanteamiento fundamental de la naturaleza del capitalismo y de su posible transformación histórica. Al alejar el foco de la crítica de una preocupación exclusiva por el mercado y la propiedad privada, esta reinterpretación establece las bases para una teoría crítica de la sociedad postliberal capitalista, al tiempo que podría servir como punto de partida para una teoría crítica de los países del denominado «socialismo real» en tanto que modalidades alternativas (fracasadas) de acumulación de capital, más que como modos sociales representativos, aún de manera imperfecta, de la negación histórica del capital.

A pesar de que el nivel lógicamente abstracto de análisis que aquí hemos esbozado no aborda directamente el problema de los factores específicos que subyacen a las transformaciones estructurales de los últimos veinte años, puede proveer un marco de análisis dentro del cual dichas transformaciones puedan fundamentarse socialmente y comprenderse históricamente. Brinda los fundamentos para una comprensión no lineal de la dinámica de desarrollo de la sociedad moderna que podría incorporar muchas aportaciones importantes de la teoría postindustrial, al mismo tiempo que aclara las constricciones intrínsecas de dicha dinámica y, de este modo, la brecha existente entre la organización actual de la vida social y el modo en que podría organizarse —especialmente teniendo en cuenta la creciente importancia de la ciencia y la tecnología.

Este enfoque reconceptualiza la sociedad postcapitalista en términos de superación del proletariado y el trabajo —es decir, en términos de una transformación de la estructura general del trabajo y del tiempo. En este sentido, difiere tanto de la noción marxista tradicional de la realización del proletariado, como del modo capitalista de «abolición» de las clases trabajadoras nacionales mediante la creación de una subclase dentro del marco de la distribución desigual del trabajo y del tiempo en términos nacionales y globales.

En la medida en que busca fundamentar socialmente —y es crítica con respecto a— las relaciones sociales abstractas y cuasi-objetivas, la naturaleza de la producción, del trabajo y de los imperativos de crecimiento en el capitalismo, esta interpretación podría también abordar una serie de preocupaciones, insatisfacciones y aspiraciones contemporáneas, de manera que impulsara un punto de partida fructífero para la consideración de los nuevos movimientos sociales de las décadas recientes y de los tipos de cosmovisiones, históricamente constituidas, que dichos movimientos encarnan y expresan.

Finalmente, este enfoque tiene también implicaciones con respecto a la cuestión de las precondiciones sociales de la democracia, en la medida en que no sólo analiza las desigualdades del poder social real adversas a las

políticas democráticas, sino que señala también, en tanto que socialmente constituidas —y, por ende, como objetos legítimos de debate político—, las constricciones sistémicas impuestas por la dinámica global del capital sobre la autodeterminación democrática.

Las rupturas y transformaciones estructurales del pasado reciente sugieren que la única manera adecuada de ir más allá del marxismo tradicional es formulando una mejor teoría crítica del capitalismo. Dichas rupturas y transformaciones ponen también en evidencia que las teorías de la democracia, de la identidad o las filosofías de lo no idéntico que no tengan en cuenta las dinámicas de la globalización capitalista ya no resultan adecuadas. Sin ese análisis adecuado del capitalismo, que pueda encarar la crisis estructural que afecta, aunque de maneras diferentes, a la vida de la mayoría de las personas en el mundo, la izquierda habrá cedido completamente el terreno político a la derecha.

Capítulo 3

Lukács y la crítica dialéctica del marxismo¹

La reciente transformación histórica de las sociedades industriales avanzadas, el colapso de la Unión Soviética y del comunismo, así como la emergencia de un orden global capitalista neoliberal han dirigido nuestra atención, una vez más, hacia la cuestión de la dinámica histórica y las transformaciones globales. Dichos cambios históricos señalan la necesidad de un nuevo interés teórico por el capitalismo, el cual no puede abordarse adecuadamente a partir de las teorías postestructuralistas y postmodernas que fueran hegemónicas en las décadas de 1970 y 1980.

El brillante ensayo de Georg Lukács: «La cosificación y la conciencia del proletariado» podría servir como punto de partida para la renovación teórica a la que nos estamos refiriendo (cf. LUKÁCS, 1971). En este ensayo, desarrolla un rico y riguroso análisis crítico de la modernidad capitalista. No obstante, algunos aspectos de la teoría de Lukács son contradictorios con ese mismo análisis. Pese a ello, y tal y como argumentaré más adelante, este enfoque teórico, reapropiado críticamente, podría servir como base para una sofisticada teoría de la sociedad capitalista que podría resultar relevante a día de hoy. Una teoría de este tipo podría evitar muchos de los defectos de las críticas al capitalismo hechos por el marxismo tradicional y permitiría resituar la relación de las teorías críticas del capitalismo con otras importantes corrientes de la teoría social crítica contemporánea.

¹ Este artículo fue publicado originariamente por Moishe Postone bajo el título «Lukács and the Dialectical Critique of Capitalism» en el libro, editado por Rob Albritton y John Simoulidis, *New Dialectics and Political Economy*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. [N. del E.]

I

74

El marco conceptual del ensayo de Lukács difiere de modo significativo de la mayoría de las tendencias marxistas. Dicho ensayo, en tanto que intervención política y teórica, rechaza firmemente el *cientificismo* y la fe en el progreso histórico lineal del marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional. Para éste, es en dichos planteamientos donde se hallan los fundamentos teóricos de base de los fracasos políticos e históricos mundiales de la socialdemocracia para prevenir la guerra en 1914 y generar una transformación histórica radical en 1918-1919. Lukács lleva a cabo su ruptura teórica con el marxismo de la Segunda Internacional reafirmando la dimensión hegeliana del pensamiento de Marx, enfatizando la importancia de la subjetividad y la centralidad de la praxis. Su ensayo recupera la crítica de la economía política de Marx en tanto que potente teoría social, una teoría dialéctica de la praxis.

En el centro de la teoría de la praxis de Lukács está su reapropiación de las categorías de la crítica madura de Marx, tales como la categoría de mercancía. En el marco de este enfoque categorial, la praxis no se opone, simplemente, a las estructuras, sino que es también constitutiva de las mismas.² Al reapropiarse de la teoría de la praxis de Marx y ubicarla en el centro mismo de su análisis crítico del capitalismo, Lukács reivindica con fuerza la interrelación intrínseca existente entre las dimensiones subjetivas y objetivas de la vida social. Ambas se encuentran constituidas por determinados tipos de praxis. Es decir, entiende las categorías de la crítica madura de Marx como portadoras de una significación que va más allá de las meras categorías económicas. Lukács las interpreta como categorías de las formas de vida social moderna: tanto subjetivas como objetivas.³ En este sentido, su enfoque es análogo al de Marx quien, en los *Grundrisse*, se refiere a las categorías como *Daseinsformen* —formas del ser— y *Existenzbestimmungen* —determinaciones del modo de existencia— (MARX, 1973: 106).

² A fin de evitar los malentendidos que el término «categórico» [categorial] pudiera generar, emplearé *categorial* [categorial] para referirme a la tentativa de Marx de entender las formas de la vida social moderna por medio de las categorías de su crítica de la economía política.

³ Así pues, Lukács critica a Ernst Bloch por no captar la verdadera profundidad de lo que éste denomina materialismo histórico, asumiendo que su punto de vista es meramente económico; Bloch intentaría entonces «profundizar» dicho punto de vista completándolo con cierto pensamiento utópico (religioso). Según Lukács, Bloch no se da cuenta de que aquello que denomina economía tiene que ver con el conjunto de formas que definen la vida real concreta de la humanidad (LUKÁCS, 1971: 193).

Sobre la base de esta reapropiación categorial, Lukács desarrolla una sofisticada teoría social de la conciencia y del conocimiento, teoría que supone una profunda crítica al dualismo sujeto-objeto cartesiano. Su teoría de la praxis le permite argumentar que el sujeto es tanto productor como producto del proceso dialéctico (LUKÁCS, 1971: 142). En consecuencia:

El pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se «correspondan», se «reflejen» o «reproduzcan» el uno al otro, de que discurran «paralelamente» o «coincidan» (todas esas expresiones no son más que formas disimuladas de una dualidad cristalizada), sino que su identidad consiste en ser momentos de un solo y mismo proceso dialéctico histórico real (*ibidem*: 204 [ed. cast., 1969: 154]).

Así pues, dentro del marco del análisis categorial de Lukács «la conciencia [...] es una parte necesaria, imprescindible y esencial de ese proceso de devenir [histórico]» (*Ibidem*).⁴

Al analizar la interrelación entre conciencia e historia, la principal preocupación de Lukács consiste en definir la posibilidad histórica de una conciencia de clase revolucionaria. Al mismo tiempo, presenta un brillante análisis social e histórico de la filosofía occidental moderna. Dicho pensamiento, según Lukács, trata de enfrentarse a los problemas generados por los particulares modos de vida abstractos característicos de su contexto (capitalista), permaneciendo, al mismo tiempo, sujeto a la inmediatez de los modos de aparición de dicho contexto. De ahí que el pensamiento filosófico reconozca erróneamente los problemas generados por su contexto como si fueran transhistóricos y ontológicos (*ibidem*: 110-112). Fue Marx, según Lukács, quien abordó por primera vez de manera adecuada los problemas a los que se había enfrentado la filosofía moderna. Lo hizo a partir de la modificación de los términos de dichos problemas, arraigándolos social e históricamente en las formas sociales del capitalismo expresadas en categorías como la de *mercancía*.

Lukács, al recuperar este modo de análisis, formula una crítica social e histórica del pensamiento filosófico y sociológico moderno. Cuando analiza dicho pensamiento social e históricamente no lo hace refiriéndose a intereses de clase: en lugar de concentrarse en la función del pensamiento en un sistema de dominación social, como la dominación de clase, Lukács intenta fundamentar la naturaleza de dicho pensamiento en las peculiaridades de las formas sociales

⁴ Traducción modificada con respecto a la edición en español [N. del E.].

(mercancía, capital) constitutivas del capitalismo. El análisis de Lukács de las formaciones sociales busca relacionar de manera intrínseca aspectos sociales y culturales de la vida.

76

Esta reapropiación del análisis categorial de Marx rompe radicalmente con la concepción en términos de base-superestructura del marxismo clásico. Dicha concepción es dual en sí misma, entendida la base como el nivel fundamental de la objetividad social e identificada la superestructura con la subjetividad social. El enfoque de Lukács difiere también del planteamiento del otro gran teórico de la praxis, Antonio Gramsci, en la medida en que relaciona, intrínsecamente, modos de pensamiento y formaciones sociales, no tratando su relación de manera extrínseca o de un modo funcional. En otras palabras: el enfoque de Lukács puede servir como punto de partida para un análisis de la naturaleza de las formas culturales capitalistas modernas en sí mismas. No sólo dilucida la función hegemónica de esos modos de pensamiento, sino que también esboza un marco general de las formas de subjetividad históricamente determinadas dentro de las cuales se lleva a cabo la diferenciación de clase.

El enfoque desarrollado por Lukács en el ensayo «La cosificación y la conciencia del proletariado» provee no sólo la base para una sofisticada teoría histórica de la subjetividad, sino que implícitamente aleja también el foco de la crítica al capitalismo de las preocupaciones del marxismo tradicional. En este sentido, el análisis de Lukács puede entenderse como un intento por desarrollar una teoría crítica autorreflexiva de la modernidad capitalista que se encuentre a la altura de las enormes transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales asociadas al desarrollo del capitalismo del siglo XX. Procediendo de este modo, responde a las críticas al marxismo formuladas por los teóricos sociales clásicos.

Como es bien sabido, grandes teóricos sociales como Max Weber y Émile Durkheim argumentaron en el anterior cambio de siglo que, contrariamente a la visión crítica del marxismo tradicional clásico, la sociedad moderna no podía analizarse de manera adecuada en términos de mercado y propiedad privada. Ambos teóricos apuntaban a lo que ellos consideraban que eran los principales rasgos de la sociedad moderna: Durkheim enfatizando la división del trabajo y Weber concentrándose en los procesos de racionalización y burocratización. Para ambos, la abolición del mercado y de la propiedad privada no bastarían para transformar radicalmente la sociedad moderna; al contrario: consideraban que su abolición simplemente reforzaría sus aspectos más negativos.

Estas teorías de la modernidad, a pesar de que pudieran haber sido reacciones a los movimientos y teorías socialistas, buscaron también enfrentarse a los problemas y las cuestiones acarreadas por las transformaciones históricas de la sociedad capitalista: de una configuración liberal en el siglo XIX, a una formación burocrática y estatal en el siglo XX. Visto de este modo, el enfoque de Lukács puede entenderse como un esfuerzo por comprender las transformaciones históricas a las que se enfrentaron teóricos como Weber y Durkheim, ubicando sus preocupaciones dentro de una teoría más amplia del capitalismo.

Más específicamente, Lukács adopta la caracterización de la modernidad de Weber en términos de procesos de racionalización y fundamenta dichos procesos históricamente, al reapropiarse del análisis de Marx de la forma mercancía como la forma de estructuración social básica de la sociedad capitalista. De este modo, Lukács comienza su mencionado ensayo argumentando que los procesos de racionalización y cuantificación que moldean las instituciones modernas se fundamentan en la forma mercancía (*ibidem*: 85-110). Siguiendo a Marx, caracteriza a la sociedad capitalista moderna en términos de dominación de los seres humanos por el tiempo, y trata a la organización fabril de la producción como una versión concentrada de la estructura de la sociedad capitalista como un todo (*ibidem*: 89-90). Esta estructura se expresa en la naturaleza de la burocracia moderna (*ibidem*: 98-100) y da lugar a un tipo de Estado y de sistema legal que se corresponde con ella (*ibidem*: 95). Lukács, al fundamentar de este modo los modernos procesos de racionalización, trata de mostrar que lo que Weber describió como la «jaula de hierro» de la vida moderna no es necesariamente concomitante a cualquier clase de sociedad moderna, sino que es propio del capitalismo y que, en consecuencia, podría ser transformado.

Este ensayo de Lukács demuestra la potencia y el rigor de una teoría crítica de la sociedad capitalista moderna fundamentada categorialmente, tanto como teoría del vínculo intrínseco existente entre cultura, conciencia y sociedad; como crítica del capitalismo. Su crítica se extiende más allá de una preocupación por el mercado y la propiedad privada —esto es, más allá de los problemas relativos a la dominación y explotación de clase. Busca comprender críticamente, y fundamentar socialmente, procesos de racionalización y cuantificación, así como un modo abstracto de poder y dominación que no puede entenderse adecuadamente en términos de dominación personal o grupal concreta. Es decir, la concepción del capitalismo implícita en el análisis de Lukács es mucho más amplia y profunda que la concepción tradicional: un sistema de explotación basado en la propiedad privada y el mercado. En efecto, su concepción implica que el mercado podría no ser uno de los rasgos principales del capitalismo. Es más, el análisis de Lukács provee un grado de rigor

conceptual ausente en la mayoría de los debates sobre la modernidad. Señala que la «sociedad moderna» es, básicamente, un término descriptivo de un modo de vida social que podría analizarse más rigurosamente como capitalismo.

Pese a ello, Lukács fracasa en la realización del tipo de crítica categorial por la que aboga. A pesar de que en el ensayo «La cosificación y la conciencia del proletariado» presenta una crítica del capitalismo enormemente más rica y adecuada que la del marxismo tradicional, dicha crítica, en última instancia, permanece sujeta a algunos de los principales presupuestos del marxismo tradicional. Lo cual debilitará la tentativa de Lukács de formular una crítica del capitalismo adecuada al siglo XX.

78

II

Por «marxismo tradicional» no me refiero a una tendencia histórica específica del marxismo, como, por ejemplo, el marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, sino, de manera más general, a todos los análisis que abordan el capitalismo básicamente, en términos de relaciones de clase estructuradas por una economía de mercado y por la propiedad privada de los medios de producción. Las relaciones de dominación son entendidas fundamentalmente en términos de dominación y explotación de clase. Dentro de este marco general, el capitalismo se caracterizaría por una creciente contradicción estructural entre las relaciones sociales básicas de dicha sociedad (entendidas como propiedad privada y mercado) y las fuerzas productivas (entendidas como el modo de producción industrial).

El despliegue de esta contradicción daría pie a la posibilidad de una nueva clase de sociedad, entendida en términos de propiedad colectiva de los medios de producción y de planificación económica en un contexto industrializado: es decir, en términos de un modo de distribución justo y conscientemente regulado, adecuado a la producción industrial. Ésta última es abordada como un proceso técnico que, a pesar de ser utilizado por los capitalistas para fines particulares, es intrínsecamente independiente del capitalismo, pudiendo utilizarse en provecho de todos los miembros de la sociedad.

Esta interpretación se vincula a una determinada lectura de las categorías básicas de la crítica de la economía política de Marx. Su categoría del valor, por ejemplo, ha sido generalmente interpretada como un intento de mostrar que el trabajo

humano, siempre y en todas partes, crea riqueza social y subyace al modo de distribución cuasi-automático y mediado por el mercado propio del capitalismo. De acuerdo con este punto de vista, la teoría del plusvalor de Marx demostraría la existencia de explotación al mostrar que el trabajo, por sí solo, crea el producto excedente que en el capitalismo se apropia la clase capitalista. Así pues, dentro de este marco general, las categorías de Marx serían, básicamente, categorías referidas al mercado y a la propiedad privada (cf. DOBB, 1940: 70-71; COHEN, 1988: 208-238; ELSTER, 1985: 127; MEEK, 1956; SWEEZY, 1968: 52-53; STEEDMAN, 1981: 11-19).

En el centro de esta teoría encontramos una interpretación transhistórica —y propia del sentido común— del trabajo en tanto actividad que media entre los seres humanos y la naturaleza, como una actividad que transforma la materia de cara a un fin y es una condición de toda vida social. El trabajo, entendido de este modo, es postulado como la fuente de la riqueza en todas las sociedades y como aquello que constituye lo verdaderamente universal y social. En el capitalismo, sin embargo, el trabajo vería obstaculizada su realización plena debido a la particularización y fragmentación de las relaciones sociales. El «trabajo», entendido de manera transhistórica, constituye el punto de partida de esta crítica tanto teórica como socialmente hablando. La emancipación se efectuaría en una formación social en la cual el «trabajo» transhistórico, liberado de las cadenas del mercado y la propiedad privada, emergiera abiertamente como el principio regulador de la sociedad. (Obviamente, esta noción está ligada a la de la revolución socialista como «autorrealización» del proletariado.)

Debería tomarse en consideración que, dentro de este marco general, la forma (las relaciones de producción capitalistas o, expresado categorialmente, el valor y el plusvalor) y el contenido (la producción industrial o, más genéricamente, el «trabajo») se relacionan sólo de forma contingente. Una vez liberada de las formas capitalistas distorsionantes, una hipotética sociedad futura podría basarse en la realización del contenido propiamente dicho. (Como veremos, en el análisis de Marx, sin embargo, forma y contenido están relacionados de manera intrínseca.)

Dentro de este marco básico coexisten una gran variedad de planteamientos teóricos, metodológicos y políticos muy diferentes. No obstante, en la medida en que dichos planteamientos comparten los mismos presupuestos básicos con relación al trabajo y a las características esenciales del capitalismo y del socialismo señaladas anteriormente, todos ellos permanecen sujetos al ámbito de lo que he denominado marxismo tradicional.

Existe, en este sentido, una tensión aparente en el pensamiento de Lukács. Por un lado, el hecho de centrarse en la forma mercancía le permite realizar una crítica del capitalismo que hace estallar los límites del marco teórico del marxismo tradicional. Por otra parte, cuando aborda la cuestión de la posible superación del capitalismo, recurre a la noción del proletariado como Sujeto revolucionario de la historia (LUKÁCS, 1971: 149-209). Esta noción se liga con una concepción tradicional del capitalismo en la cual el trabajo es considerado el punto de vista de la crítica. Y resulta difícil ver de qué modo la idea del proletariado como el Sujeto revolucionario apuntaría a la posibilidad de una transformación histórica del carácter cuantitativo, racionalizado y racionalizador de las instituciones modernas que Lukács analiza críticamente como capitalistas.

En la tercera parte de su ensayo, la teoría del proletariado de Lukacs parece entrar en tensión con la concepción más amplia y profunda del capitalismo presentada en la primera parte de dicho ensayo. Esto sugiere que, o bien la teoría del proletariado de Lukács contradice su análisis categorial, o bien su análisis categorial es, en sí mismo, inadecuado. Es decir, vuelve pertinente la pregunta acerca de si la comprensión específica de las categorías de la crítica de Marx realizada por Lukács fundamenta de manera adecuada o no la rica interpretación crítica del capitalismo que presenta en su ensayo «La cosificación y la conciencia del proletariado».

Es posible afirmar que la interpretación que Lukács realiza de las categorías es, en efecto, problemática y consistente con su teoría del proletariado, una teoría que otros han criticado por considerarla dogmática y mitológica (ARATO y BREINES, 1979: 40). No obstante, sus concepciones más amplias del capitalismo y del análisis categorial son desgajables de esta interpretación específica de las categorías y de su teoría del proletariado. Reapropiarse de su concepción del capitalismo y del análisis categorial, la gran contribución teórica de Lukács, requiere, sin embargo, interrogarse críticamente acerca de su concepción de la mercancía, la categoría supuestamente fundamental de la sociedad moderna, de la sociedad capitalista.

Por otra parte, debo decir que Lukács comprende la mercancía básicamente en los términos del marxismo tradicional y que, como resultado de ello, su análisis categorial recupera algunas de las antinomias del pensamiento burgués que critica. A pesar de su crítica histórico-social del dualismo, su interpretación de la mercancía termina siendo dualista. Reproduce la oposición entre forma y contenido que critica y opone, implícitamente, la praxis a las estructuras sociales de carácter formal, contradiciendo así una interpretación dialéctica de la praxis como configuradora de estructuras constituyentes que son, por su parte, constitutivas de la praxis.

Una interpretación diferente de la mercancía posibilitaría una crítica categorial del capitalismo capaz de hacer suyo el rigor y la potencia conceptual del análisis sugerido, al tiempo que debilitado, por el notable ensayo de Lukács. Y es necesario remarcar que, a pesar de la brillantez de la reapropiación realizada por Lukács de la crítica de la economía política de Marx, el análisis de la mercancía de Marx en *El capital* difiere enormemente del de Lukács, proporcionándonos la base para dicha interpretación alternativa. Pese a todo, la interpretación del análisis de Marx que voy a esbozar es deudora del rico enfoque general de Lukács, aún cuando se oponga a su interpretación de las categorías.

A fin de aproximar las diferencias entre la interpretación de la mercancía de Marx y la de Lukács, analizaré brevemente la diferente manera en que ambos interpretan críticamente el concepto hegeliano de *Geist*, el sujeto-objeto idéntico de la historia.⁵ Mi intención no es, simplemente, establecer que la interpretación de Marx es diferente de la de Lukács, sino comenzar a desarrollar las implicaciones de esta diferencia a fin de entender la que resulta la categoría fundamental de ambas teorías críticas: la mercancía. El desarrollo de esta diferencia, posibilitará, quizás, una reapropiación de la potencia del enfoque de Lukács capaz de romper radicalmente con el marxismo tradicional y de abrir la puerta a una crítica más adecuada del capitalismo actual.

III

Como es bien sabido, Hegel intentó superar la clásica dicotomía teórica entre sujeto y objeto por medio de su teoría de que la realidad, tanto natural como social, subjetiva como objetiva, viene constituida por la práctica, por la práctica objetivadora del *Geist*, el Sujeto histórico mundial. El *Geist* constituye la realidad objetiva a través de un proceso de externalización —o auto-objetivación— y es en dicho proceso donde se constituye reflexivamente a sí mismo. Dado que tanto la objetividad como la subjetividad están constituidas por el *Geist* en su despliegue dialéctico, ambas, en lugar de ser necesariamente distintas, están conformadas por la misma sustancia. Ambas son momentos de un todo general que es sustancialmente homogéneo: una totalidad.

⁵ Este argumento fue elaborado por primera vez en POSTONE, 1993: 71-83 [ed. cast., 2006: 124-137].

Para Hegel, en consecuencia, el *Geist* es simultáneamente subjetivo y objetivo, es el sujeto-objeto idéntico, la «sustancia» que es al mismo tiempo «Sujeto»: «La *sustancia* viva es, además, ese ser que es [...] *Sujeto* o, lo que es lo mismo, que es [...] real sólo en la medida en que es el movimiento de postularse a sí mismo, o la mediación del proceso de devenir diferente de sí mismo consigo mismo» (HEGEL, 1966: 28).⁶

82

El proceso por el cual esta sustancia/Sujeto con dinámica propia, el *Geist*, constituye la objetividad y la subjetividad conforme se despliega dialécticamente, es un proceso histórico que se fundamenta en las contradicciones internas de la totalidad. El proceso histórico de auto-objetivación, según Hegel, es un proceso de auto-alienación que conduce, en última instancia, a la reapropiación por parte del *Geist* de aquello que había sido alienado en el transcurso de su despliegue. Esto es, el desarrollo histórico tiene un punto final: la autorrealización del *Geist* en tanto que Sujeto totalizante y totalizado.

En «La cosificación y la conciencia del proletariado» Lukács se apropia de la teoría de Hegel de un modo «materialista» a fin de ubicar la categoría de práctica en el centro de una teoría social dialéctica. Al traducir el concepto de *Geist* de Hegel en términos antropológicos, Lukács identifica al proletariado de un modo hegelianamente «materializado» como el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, como el Sujeto histórico que a través de su trabajo constituye el mundo social y se constituye a sí mismo. En este sentido, Lukács analiza la sociedad como una totalidad constituida por el trabajo entendido al modo tradicional. La existencia de esta totalidad, según Lukács, está velada por el carácter fragmentado y particularista de las relaciones sociales burguesas. Al derrocar el orden capitalista, el proletariado se autorrealizaría como sujeto histórico, al realizarse abiertamente la totalidad que él constituye. La totalidad y, por tanto, el trabajo, proveen el punto de vista del análisis crítico de la sociedad capitalista realizado por Lukács (LUKÁCS, 1971: 102-121, 135, 145, 151-153, 162, 175, 197-200).

La interpretación de Lukács de las categorías y su lectura de Hegel, en particular su identificación del proletariado con el concepto del sujeto-objeto idéntico, ha sido frecuentemente identificada con el planteamiento de Marx (Cf. PICCONE, 1982: xvii). Sin embargo, en *El capital*, Marx intenta fundamentar social e históricamente aquello que Hegel trató de aferrar con su concepto de *Geist*. Una lectura más minuciosa indica que la reapropiación de Hegel llevada

⁶ Traducción modificada, énfasis agregado [Nota de M. Postone].

a cabo por Marx en sus obras maduras difiere radicalmente de la realizada por Lukács, es decir, difiere de una reapropiación que viese la totalidad de modo afirmativo, como el punto de arranque de la crítica, e identificase al sujeto-objeto idéntico de Hegel con el proletariado. Esto sugiere, por su parte, algunas diferencias fundamentales entre sus análisis categoriales.

En sus escritos anteriores, como por ejemplo, *La Sagrada Familia* (1845), Marx critica el concepto filosófico de «sustancia» y, en particular, la conceptualización hegeliana de la «sustancia» como «Sujeto» (MARX, 1967: 369-373). En el comienzo de *El capital*, sin embargo, él mismo hace un uso analítico de la categoría «sustancia»: se refiere al valor como poseedor de una «sustancia» que él identifica con el trabajo humano abstracto (MARX, 1976: 128). De forma consecuente, Marx no considera aquí que la «sustancia» sea simplemente una hipostatización teórica, sino que la concibe como un atributo del valor, es decir, de la específica forma de las relaciones sociales mediadas por el trabajo que caracterizan al capitalismo. La «sustancia» es para Marx expresión de una realidad social particular. Marx investiga esa realidad social en *El capital*, desplegando lógicamente las formas mercancía y dinero a partir de sus categorías de valor de uso y valor. Sobre esta base, Marx comienza a analizar la compleja estructura de las relaciones sociales expresadas por su categoría de capital. Inicialmente define el capital en términos de valor, como valor que se autovaloriza. En este punto, Marx presenta la categoría de capital en términos que la vinculan claramente al concepto de *Geist* de Hegel:

El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un *sujeto automático*. [...] Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud [...], se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. [...] [El valor] se presenta súbitamente como una sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas (MARX, 1976: 255-256 [ed. cast., 1975: 188-189]).⁷

Así pues, Marx caracteriza explícitamente al capital como una sustancia con dinámica propia, es decir, un Sujeto. Al hacerlo, Marx sugiere que sí, en efecto existe en el capitalismo un Sujeto histórico en sentido hegeliano. Sin embargo,

⁷ Traducción modificada, énfasis agregado [N. de M. Postone].

no identifica dicho Sujeto con ningún grupo social, como el proletariado, o con la humanidad. Por el contrario, Marx entiende tal Sujeto en referencia a las relaciones sociales constituidas por los tipos de práctica objetivantes comprendidos en la categoría de capital. Su análisis sugiere que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo son de un tipo muy particular: poseen los atributos que Hegel confiere al *Geist*.

84

La interpretación de Marx del Sujeto histórico en relación con la categoría de capital indica que las relaciones sociales situadas en el centro de su crítica no deberían entenderse, fundamentalmente, en términos de relaciones de clase, sino en términos de formas de mediación social expresadas por categorías tales como valor y capital. El Sujeto de Marx, por tanto, es similar al de Hegel: es abstracto y no puede identificarse con ningún actor social, desplegándose además en el tiempo de manera independiente a la voluntad.

En *El capital*, Marx analiza el capitalismo en términos de una dialéctica del desarrollo que, en tanto que independiente de la voluntad, se presenta a sí misma como una lógica. Trata el despliegue de dicha lógica dialéctica como una expresión real de las relaciones sociales alienadas que, a pesar de estar constituidas por la práctica, existen de modo cuasi-independiente. No analiza esa lógica como una ilusión, sino como un modo de dominación dependiente de las formas sociales del capitalismo. Marx analiza pues la lógica dialéctica de la historia como propia del capitalismo, más que como una característica de la historia humana como tal.

En tanto que Sujeto, el capital es un «sujeto» extraordinario. Mientras que el Sujeto de Hegel es transhistórico y cognoscente, en el análisis de Marx se trata de un sujeto históricamente determinado y ciego. En tanto que estructura constituida por tipos determinados de práctica, el capital, por su parte, podría ser constitutivo de modos de práctica y subjetividad sociales; en tanto que forma social autorreflexiva podría inducir autoconciencia. No obstante, a diferencia del *Geist* de Hegel, no posee autoconciencia. En otras palabras, la subjetividad y el Sujeto socio-histórico deben distinguirse en el análisis de Marx.

La identificación del sujeto-objeto idéntico con determinadas estructuras de las relaciones sociales tiene implicaciones muy importantes para una teoría de la subjetividad. Como hemos visto, Marx no identifica el concepto de sujeto-objeto idéntico —con el que Hegel buscó superar la dicotomía sujeto-objeto propia de la epistemología clásica— simplemente con un agente social. En cambio, desplaza los términos del problema epistemológico del sujeto cognoscente e individual (o supra-individual) y su relación con un mundo exterior (o externalizado), hacia las formas de las relaciones sociales,

consideradas como determinaciones tanto de la subjetividad social como de la objetividad.⁸ El problema del conocimiento se convierte ahora en una cuestión de la relación entre formas de mediación social y tipos de pensamiento.

Así pues, la crítica de Marx a Hegel es muy diferente de la reapropiación materialista de Hegel efectuada por Lukács. Éste define implícitamente al «trabajo» como la sustancia constitutiva de un Sujeto cuya autorrealización se ve obstaculizada por las relaciones capitalistas. En este caso, el Sujeto histórico es una versión colectiva del sujeto burgués que se constituye a sí mismo y al mundo a través del «trabajo». Es decir, el concepto de «trabajo» y el de sujeto burgués (ya sea interpretado como individuo o como clase) están intrínsecamente relacionados.

La crítica de Marx a Hegel rompe con las presuposiciones de dicho planteamiento (el cual, no obstante, se hizo predominante dentro de la tradición socialista). En lugar de ver las relaciones capitalistas como extrínsecas al Sujeto, como aquello que dificulta su plena realización, Marx analiza esas mismas relaciones como constitutivas del Sujeto. Es debido a sus particulares propiedades cuasi-objetivas que dichas relaciones constituyen lo que Hegel interpretó como un Sujeto histórico. Este giro teórico significa que la teoría madura de Marx ni plantea, ni está atada a la idea de un Sujeto meta-histórico, como el proletariado, que se autorrealizará en una sociedad futura, implicando, de hecho, una crítica a dicha idea.

Existe una diferencia similar entre Marx y Lukács en relación con el concepto hegeliano de totalidad. Para Lukács, la totalidad social está constituida por el «trabajo», si bien se encuentra velada, fragmentada y obstaculizada en su autorrealización por las relaciones capitalistas. Dicha totalidad social constituida por el «trabajo» representa el *punto de vista* de la crítica del capitalismo actual y será realizada en el socialismo. Sin embargo, la determinación categorial de Marx del capital como el Sujeto histórico indica que la totalidad y el trabajo que la constituye se han convertido en los *objetos* de su crítica. La formación social capitalista, según Marx, es única, en la medida en que está constituida por una «sustancia» social cualitativamente homogénea. De ello

⁸ Habermas reivindica que su teoría de la acción comunicativa aleja el marco de la teoría social crítica del paradigma sujeto-objeto (HABERMAS, 1984: 390). Por mi parte, lo que aquí estoy sugiriendo es que Marx, en sus obras maduras, ya había efectuado dicho desplazamiento. Es más, aún no siendo éste el lugar para desarrollarlo, diría que Marx, al centrarse en las formas de mediación social, da pie a realizar un análisis más riguroso de la modernidad capitalista que el que habilita el giro de Habermas hacia la acción comunicativa.

se desprende que existe como una totalidad social. Otras formaciones sociales no están tan totalizadas, sus relaciones sociales fundamentales no son cualitativamente homogéneas. No pueden comprenderse a partir del concepto de «sustancia», ni pueden ser desplegadas a partir de un único principio estructurante, así como no muestran una lógica histórica inmanente y necesaria.

86

La idea de que el capital, y no el proletariado o la especie humana, es el Sujeto total implica claramente que, para Marx, la negación histórica del capitalismo no conlleva la *realización*, sino la *abolición*, de la totalidad. Se desprende de ello que la noción de contradicción que impulsa el despliegue de su totalidad debería también conceptualizarse de modo muy diferente, resultando posible que no conduzca la totalidad hacia su plena realización, sino más bien hacia la posibilidad de su abolición histórica. Es decir, la contradicción expresa la finitud temporal de la totalidad, apuntando más allá de la misma.

La determinación del capital como Sujeto histórico es coherente con un análisis que busca explicar la dinámica direccional de la sociedad capitalista. Dicho análisis interpreta la dinámica del capitalismo en términos de las relaciones sociales que están constituidas por formas estructuradas de práctica y que, aún así, adquieren una existencia cuasi-independiente y someten a las personas a constricciones cuasi-objetivas. Este planteamiento posee un componente emancipador que no está presente en aquellos otros planteamientos que, de manera explícita o implícita, identifican al Sujeto histórico con la clase trabajadora. Tales interpretaciones «materialistas» de Hegel que hacen de la clase o la especie el Sujeto histórico, parecen realzar la dignidad humana enfatizando el papel desempeñado por la práctica en la creación de la historia. Sin embargo, dentro del marco de interpretación aquí esbozado, dichos planteamientos sólo resultan aparentemente emancipadores, pues la mera existencia de una lógica histórica es expresión de heteronomía, de práctica alienada. Es más: el llamamiento a la plena realización del Sujeto sólo podría implicar la plena realización de una formación social alienada. Por otra parte, muchos planteamientos, populares hoy en día, que critican la afirmación de la totalidad en nombre de la emancipación, lo hacen negando la existencia de la totalidad. Dichos planteamientos ignoran la realidad de las estructuras sociales alienadas y no logran comprender las tendencias históricas de la sociedad capitalista, no pudiendo, por tanto, formular una crítica adecuada del orden existente. En otras palabras, aquellos planteamientos que reivindican —de un modo afirmativo— la existencia de una totalidad, se relacionan con aquellos otros que niegan la simple existencia de la misma, de cara a salvar la posibilidad de la emancipación. Ambas posturas son unilaterales: plantean, aunque de manera opuesta, una identidad transhistórica entre lo que es y lo que debería ser, entre reconocer la

existencia de la totalidad y afirmarla. Marx, por el contrario, analiza la totalidad como una realidad heterónoma de cara a descubrir las condiciones que permitan su abolición.

Por tanto, la crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica. Marx argumenta, implícitamente, que el denominado «núcleo racional» de la dialéctica de Hegel es, precisamente, su carácter idealista. Es una expresión de un modo de dominación social constituido por estructuras de relaciones sociales que, en tanto alienadas, adquieren una existencia cuasi-independiente con respecto a los individuos y que, debido a su peculiar naturaleza dualista, presentan un carácter dialéctico. El Sujeto histórico, según Marx, es la estructura alienada de la mediación social constitutiva de la formación capitalista.

La afirmación de Lukács en el ámbito de la teoría social del concepto hegeliano de totalidad y de dialéctica pueden haber proporcionado una crítica efectiva de las tendencias evolucionistas, fatalistas y deterministas del marxismo de la Segunda Internacional. No obstante, dentro del marco sugerido por la determinación inicial de la categoría de capital de Marx, el planeamiento de Lukács no constituye una crítica al capitalismo desde el punto de vista de su negación histórica. Por el contrario, apunta más bien a la superación histórica de las relaciones de distribución burguesas previas por medio de una formación que se adecue mejor a la nueva configuración de las relaciones capitalistas de producción: apunta, en definitiva, a la sustitución de una totalidad previa y aparentemente más abstracta, por una totalidad en apariencia más concreta. Si la totalidad, en sí misma, es entendida como capital, dicha crítica se revela como una crítica que, sin saberlo, apunta a la plena realización del capital como totalidad cuasi-concreta, más que a su abolición.

IV

Las diferencias entre Marx y Lukács, pese a que ambos se reapropian del concepto hegeliano de sujeto-objeto idéntico, son profundas. Lukács entiende este concepto socialmente, como una clase universal: el proletariado. Marx lo aborda como un tipo universal de mediación: el capital. Lo que, para Lukács, es la base de la emancipación, el futuro, para Marx es la base de la dominación, el presente.

Esta oposición tiene importantes consecuencias de cara a formular una crítica categorial adecuada. Anteriormente me he interrogado sobre la posibilidad de reapropiación de la concepción más general del capitalismo de Lukács, así como de su riguroso análisis categorial de la subjetividad, separando ambos de su comprensión específica de las categorías y de su teoría del proletariado. Las diferencias que he señalado indican la posibilidad de dicha separación. El hecho de que Marx caracterice inicialmente a la categoría de capital (a saber, un valor que se autovaloriza) en los mismos términos en los que Hegel determina su concepto del sujeto-objeto idéntico, sugiere que las categorías básicas de la teoría crítica de Marx pueden, y deben, leerse de modo diferente a la versión de Lukács. Apunta también, no obstante, a la posibilidad del tipo de crítica categorial rigurosa de la modernidad esbozada por Lukács, una crítica basada en una interpretación diferente de las categorías.

¿Cómo entiende Lukács la mercancía? Aunque se refiere explícitamente «al problema de la mercancía (...) como el problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales» (LUKÁCS, 1971: 85 [12]),⁹ no analiza la categoría directamente, en sí misma. A pesar de ello, es posible reconstruir su interpretación. Como es bien sabido, la mercancía es, según Marx, la categoría fundamental de la sociedad capitalista, caracterizándose por su «carácter dual»: como valor y como valor de uso (MARX, 1976: 125-29). Lo que resulta llamativo del análisis de Lukács en el ensayo «La cosificación y la conciencia del proletariado» es que separa y opone lo cuantitativo y lo cualitativo y, en relación con ello, la forma y el contenido. Estas oposiciones, presentes en el análisis de Lukács, están ligadas con su comprensión de la relación entre el valor y el valor de uso y, por tanto, de la forma mercancía; lo que permite diferenciar su comprensión de la mercancía de la de Marx.

Tal y como hemos visto, Lukács analiza aspectos centrales de la modernidad —por ejemplo, la fábrica, la burocracia, las formas del Estado y de la ley— en relación con procesos de racionalización basados en la forma mercancía. Según Lukács, la mercancía, en su dimensión totalizante, imprime un carácter en apariencia unitario a la sociedad capitalista. Por primera vez, una estructura económica y una estructura de conciencia unificadas caracterizan la vida social (LUKÁCS, 1971: 99-100). Lukács describe dicha estructura unificada en términos de la subsunción de lo cualitativo en lo cuantitativo. Sostiene, por ejemplo, que el capitalismo se caracteriza por una tendencia hacia una mayor racio-

⁹ Traducción modificada [N. de M. Postone].

nalización y calculabilidad que elimina los atributos cualitativos, humanos e individuales de los trabajadores (*ibidem*: 88). En este sentido, el tiempo pierde su naturaleza cualitativa, variable y fluida, convirtiéndose en un continuo cuantificable compuesto de «cosas» cuantificables (*ibidem*: 90). El carácter unitario del capitalismo es, según Lukács, abstracto, general y formalista debido a la subsunción de lo cualitativo bajo lo cuantitativo.

No obstante, aún cuando la racionalización del mundo llevada a cabo por la forma mercancía pudiera parecer ser completa, Lukács argumenta que, en realidad, está limitada por su propio formalismo (*ibidem*: 101). Sus límites emergen claramente en tiempos de crisis, cuando el capitalismo se revela como un todo formado por sistemas parciales relacionados sólo de modo contingente, un todo irracional integrado por partes altamente racionales (*ibidem*: 101-02). Como tal, el capitalismo no puede ser comprendido como una totalidad. Dicha comprensión del conjunto podría, de hecho, según Lukács, significar la abolición virtual de la economía capitalista (*ibidem*: 102).

El análisis de Lukács se acompaña aquí de una sofisticada formulación de una crítica tradicional del mercado desde el punto de vista de la planificación central. En lugar de desarrollar dicho aspecto, proseguiré, por el contrario, con la cuestión de la dimensión marxista tradicional del pensamiento de Lukács, concentrándome en la interpretación dualista de la modernidad implícita en su oposición entre lo cualitativo y lo cuantitativo. Para Lukács, el problema de la totalidad y el problema de la forma y el contenido están relacionados. Sostiene que la principal debilidad de las ciencias modernas radica en su formalismo: su propia realidad concreta subyacente se encuentra, metodológicamente y por principio, más allá de su comprensión (*ibidem*: 104). Según Lukács, el problema de relacionar forma y contenido no es simplemente el de un pensamiento equivocado, sino un reflejo del modo en que el capitalismo está estructurado. Cuando la teoría económica, como, por ejemplo, la teoría de la utilidad marginal suprime el valor de uso como valor de uso, expresa la realidad del capitalismo: «Precisamente el logro de la racionalización total de la economía, su transformación en un sistema formal abstracto y máximamente matematizado de “leyes”, constituye la limitación metódica de la conceptuabilidad de la crisis» (*ibidem*: 105 [34]).

Así pues, para Lukács, la falta de habilidad de la ciencia para penetrar su «sustrato material real» se fundamenta en la propia naturaleza del capitalismo. Esta falta de habilidad es metodológicamente inevitable para un pensamiento que permanece ligado a las formas manifiestas del capitalismo (*ibidem*: 106-07). Los momentos de crisis muestran la realidad que se oculta detrás de

dichas formas manifiestas: el nivel superficial es atravesado, revelándose el sustrato material real concreto de la sociedad capitalista. En momentos semejantes, «el ser cualitativo de las “cosas”, la cosa en sí, no concebida, sino eliminada, que en esa condición vive como valor de uso su existencia extraeconómica y que se cree posible descuidar e ignorar tranquilamente mientras leyes económicas funcionan de modo normal, se convierte en las crisis, repentinamente, en factor decisivo de la situación» (*ibidem*: 105 [ed. cast., 1969: 34]). En otras palabras, la crisis muestra que hay condiciones cualitativas ligadas a las relaciones cuantitativas del capitalismo, «que no son sólo sumas de valores las que están en presencia y resultan sin más conmensurables, sino que también hay valores de uso de géneros determinados y que tienen que cumplir con determinadas características en la producción y en el consumo» (*ibidem*: 106 [ed. cast., 1969: 34-35]).

Por lo tanto, Lukács entiende el capitalismo, básicamente, en términos del problema del formalismo: como un modo de vida social incapaz de asir su propio contenido. Esto sugiere que cuando Lukács proclama que la forma mercancía estructura la sociedad capitalista moderna, aborda dicha forma sólo en términos de su dimensión abstracta, cuantitativa y formal: su dimensión de valor. Por eso plantea la dimensión de valor de uso, el «sustrato material real», como un contenido cuasi-ontológico desgajable de la forma, contenido constituido por el trabajo, definido este último de manera transhistórica.

Dentro de este marco, ir más allá del pensamiento burgués significa ir más allá del racionalismo formalista de dicho pensamiento, es decir, más allá de la separación de forma y contenido efectuada por el capitalismo. Y esto, según Lukács, requiere de un concepto de forma que esté orientado hacia el contenido concreto de su sustrato material, requiere una teoría dialéctica de la praxis (*ibidem*: 121-142). Para Lukács una comprensión dialéctica e inspirada por la praxis de la relación entre forma y contenido superaría, a nivel teórico, el formalismo abstracto asociado a la categoría de valor. Es decir, apuntaría más allá del capitalismo.

A fin de dilucidar dicha interpretación dialéctica, Lukács resume el recorrido efectuado por la filosofía occidental moderna en términos de los problemas de la totalidad y de la relación entre forma y contenido, culminando en las antinomias de la primera crítica de Kant y el problema de la cosa en sí. Sostiene que ni Kant, en su segunda y tercera crítica, ni Fichte o Schiller, son capaces de resolver estos problemas de manera teórica (*ibidem*: 110-40). Hegel es el único que, según Lukács, señala el camino hacia su resolución, volviendo a la historia en tanto que proceso dialéctico total concreto entre sujeto y objeto. La

noción de praxis histórica dialéctica, del sujeto como productor y producto del proceso dialéctico (es decir, como el sujeto-objeto idéntico), logra abolir las antítesis sujeto-objeto, pensamiento-existencia, libertad-necesidad (*ibidem*: 140-45). Sin embargo, pese a desarrollar el método dialéctico, que comprende la realidad de la historia humana, y mostrar el modo de superar las antinomias del pensamiento burgués, Hegel es, según Lukács, incapaz de descubrir el sujeto-objeto idéntico en la historia: «el “nosotros” cuya acción es realmente historia» (*ibidem*: 145 [84]). En cambio, lo ubica de manera idealista fuera de la historia, en el *Geist*. El resultado de todo ello será una mitología del concepto, que reintroduce todas las antinomias de la filosofía clásica (*ibidem*: 145-48).

Superar las antinomias del pensamiento filosófico clásico requiere, según Lukács, de una interpretación social e histórica de la solución aportada por Hegel. Esta interpretación social e histórica es provista por el proletariado, que es capaz de descubrir en sí mismo, sobre la base de su experiencia vital, el sujeto-objeto idéntico (*ibidem*: 149). Lukács procede entonces a desarrollar una teoría de la conciencia de clase del proletariado (*ibidem*: 149-209). No discutiré esta teoría en detalle, sólo subrayaré que Lukács, a diferencia de Marx, no presenta su argumentación con relación al desarrollo del capital: por ejemplo, en términos de transformaciones en la naturaleza del plusvalor (de plusvalor absoluto a plusvalor relativo) y de cambios relacionados con el desarrollo del proceso de producción. Por el contrario, esboza la posibilidad objetiva de una dialéctica entre inmediatez y mediación, cantidad y calidad, que podría llevar a la autoconciencia del proletariado como sujeto. Su planteamiento carece así, curiosamente, de una dinámica histórica. La historia, que Lukács concibe como el proceso dialéctico de la autoconstitución de la humanidad, resulta indeterminada en este ensayo, no es analizada en relación con el desarrollo histórico del capitalismo.

De hecho, Lukács considera al capitalismo como una forma básicamente estática, abstracta y cuantitativa que se superpone a —al tiempo que vela— la verdadera naturaleza social, concreta y cualitativa, del contenido. Así pues, la comprensión de Lukács de la reificación, la clase de desconocimiento, socialmente fundamentada, característica del capitalismo, conlleva que las formas del capitalismo expresadas en las categorías velen las relaciones sociales «reales» de dicha sociedad. Así, por ejemplo, en su crítica al libro de *La filosofía del dinero* de Simmel, Lukács cita el análisis de Marx del capitalismo generador de intereses como resultado del proceso de producción capitalista; un capitalismo que, divorciado de dicho proceso, adquiere una existencia independiente como una mera forma sin contenido. Así pues, para Lukács, lo abstracto vela lo con-

creto¹⁰ y critica a Simmel por separar «las formas vacías aparienciales de su suelo natural capitalista y (...) eternizarlas como un tipo atemporal de posibilidades para las relaciones humanas en general» (*ibidem*: 94-95 [ed. cast., 1969: 21]).

92

Los «fundamentos reales del capitalismo» consisten, para Lukács, en las relaciones de clase que existen por debajo de, y están veladas por, la superficie de las formas capitalistas. Estas relaciones sociales «reales» se vuelven manifestadas en la lucha de clases. Es en ese momento cuando, según Lukács, «las leyes eternas» de la economía capitalista fracasan y se vuelven dialécticas (*ibidem*: 178). Dentro del marco de este planteamiento, la dialéctica histórica constituida por la praxis opera en el nivel del contenido social «real», es decir, de las relaciones de clase, estando, en última instancia, en oposición con las categorías del capitalismo. Tales categorías, por tanto, velan cuanto es constituido por la praxis; no son categorías de la praxis en sí mismas. La oposición que Lukács establece entre «las tendencias en desarrollo de la historia» y «los hechos empíricos», en la que las primeras constituyen una «mayor realidad», expresan también esta interpretación (*ibidem*: 181 [ed. cast., 1969: 126]).¹¹ La historia se refiere aquí al nivel de la praxis, al contenido social «real», mientras que los «hechos» empíricos operan al nivel de las categorías económicas.

¿Cómo aborda Lukács la dinámica del capitalismo? Lukács hace referencia a la dinámica inmanente y ciega de la sociedad capitalista, a la que caracteriza como una manifestación del dominio del capital sobre el trabajo (*ibidem*). Sin embargo, Lukács no toma en serio dicha dinámica como una dinámica histórica, como una realidad social cuasi-independiente situada en el centro del capitalismo. En lugar de ello, la considera como una manifestación reificada de una realidad social más básica, un movimiento fantasmal que vela la «historia real»:

¹⁰ Sin embargo, éste es sólo uno de los modos de encubrimiento fundamentado socialmente, o de «forma fetichista», que Marx analiza. Lo que Lukács pasa por alto es que Marx también dilucida las formas fetichistas en que las dimensiones concretas de las formas sociales velan su dimensión social abstracta. Así, por ejemplo, la mercancía parece ser un objeto, y no, al mismo tiempo, una mediación social. De modo similar, el proceso de producción en el capitalismo parece ser un proceso de trabajo y no, al mismo tiempo, un proceso de valorización. Esta noción del fetichismo, no obstante, está basada en una comprensión dualista de las formas categoriales que difiere de la oposición dualista de Lukács entre lo abstracto (el capitalismo) y lo concreto (lo ontológico).

¹¹ La distinción entre tendencias de la historia y «hechos» empíricos es implícitamente relacionada por Lukács con la diferenciación en distintos niveles lógicos presente entre el análisis de Marx del valor y del plusvalor del Volumen I de *El capital* y su análisis del precio, la ganancia, la renta y el interés del volumen III, diferenciación en la que estas últimas categorías velan las primeras (Cf. LUKÁCS, 1971: 181-185). Lo que resulta importante aquí es que Lukács interpreta las categorías implícitas en el volumen I, como «valor» y «valor de uso», de modo ontológico y afirmativo.

Esa imagen de una rigidez fantasmal, que en realidad se encuentra ininterrumpidamente en movimiento, se resuelve enseguida con pleno sentido en cuanto que su rigidez se disuelve en el proceso cuya fuerza motora es el hombre. Y el que eso sea posible sólo desde el punto de vista del proletariado se explica exclusivamente porque el sentido del proceso que se revela en esas tendencias es la superación del capitalismo, o sea, que para la burguesía el tomar conciencia de esta cuestión equivaldría a un suicidio espiritual (*ibidem* [ed. cast., 1969: 126]).

En última instancia, consecuentemente, para Lukács la dinámica histórica del capitalismo es un mero «movimiento fantasmal».¹² La historia «real», el proceso histórico dialéctico constituido por la praxis, opera a un nivel de la realidad social más básico que el comprendido por las categorías del capitalismo, al tiempo que apunta más allá de dicha sociedad. Este nivel más «profundo» y sustantivo de la realidad social se encuentra velado por la inmediatez de las formas capitalistas, pudiendo ser comprendido solamente desde un punto de vista que atraviese dicha inmediatez. Y, para Lukács, dicho punto de vista es una posibilidad estructuralmente viable para el proletariado. Dentro del marco de análisis de Lukács «el autoconocimiento del proletariado es, pues, al mismo tiempo, conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad» (*ibidem*: 149 [ed. cast., 1969: 88]). La superación histórica del capitalismo por el proletariado, por tanto, implicaría la superación de la dimensión formalista y cuantitativa de la vida social moderna (el valor), permitiendo de ese modo que la naturaleza real, sustantiva e histórica de la sociedad (la dimensión del valor de uso, del trabajo y del proletariado) emerja libremente y se realice históricamente.

Llegados aquí, podemos afirmar que Lukács presenta positivamente una versión materialista del método dialéctico de Hegel. Lukács ratifica el proceso dialéctico de la historia constituido por la praxis del proletariado (y, por tanto, por las nociones de historia, totalidad, dialéctica, trabajo y proletariado) en oposición al capitalismo. Dicha reapropiación afirmativa y materialista de Hegel es efectuada a través de una inversión feuerbachiana que Lukács

¹² La interpretación de Marx presente en Lukács tiene eco en Habermas, quien reivindica que Marx trataba la dimensión sistémica del capitalismo como una ilusión, como la forma fantasmagórica de las relaciones de clase que se han vuelto anónimas y fetichizadas (HABERMAS, 1987: 338-339). La lectura de Habermas es significativa, puesto que sustenta su intento de reapropiarse críticamente del pensamiento de Talcott Parsons a fin de formular una teoría que pudiera ser adecuada, al mismo tiempo, para lo que Habermas considera las dimensiones «sistémica» y del «mundo de la vida» de la sociedad moderna. La lectura de Marx, que por mi parte pretendo esbozar, supera la objeción de Habermas, vuelve innecesario el giro hacia Parsons y ubica nuevamente la crítica al capitalismo en el centro de la teoría crítica contemporánea.

modifica agregando el elemento dinámico de la historia (*ibidem*: 186-194).¹³ Este planteamiento le conducirá a identificar el sujeto-objeto idéntico de Hegel con el proletariado.

Hemos visto, sin embargo, que Marx interpreta el sujeto-objeto idéntico hegeliano con relación a la categoría de capital. Esto sugiere que, como ya hemos señalado, lo que Lukács se reapropia de Hegel como crítico —la idea de una lógica histórica dialéctica, la noción de totalidad, el sujeto-objeto idéntico— es, precisamente, aquello que es interpretado por Marx en referencia al capital. De ahí que lo que Lukács entiende como socialmente ontológico, fuera del ámbito de las categorías, sea interpretado críticamente por las categorías de la crítica de la economía política de Marx, como intrínseco al capital.

94

V

Esbozaré aquí brevemente una lectura de las categorías de Marx muy diferente de la presentada por Lukács. Aún siendo deudora del énfasis puesto por Lukács en las categorías, esta lectura podría servir como base para una teoría crítica del capitalismo capaz de superar el dualismo de su enfoque, así como sus presupuestos tradicionales.

Lukács, tal y como hemos visto, define la mercancía como una forma abstracta históricamente específica (el valor) que se halla superpuesta al contenido sustantivo, concreto y transhistórico (el valor de uso y el trabajo) que constituye la naturaleza «real» de la sociedad. En el capitalismo, la relación entre forma y contenido sería contingente. En este sentido, un concepto de forma que no fuera indiferente a su contenido apuntaría más allá del capitalismo.

Sin embargo, no ocurre así en el caso del análisis de la mercancía realizado por Marx. En el centro de dicho análisis encontramos la reivindicación del «carácter dual» del trabajo en el capitalismo: el trabajo es, simultáneamente, «trabajo concreto» y «trabajo abstracto» (MARX, 1976: 128-37). El «trabajo concreto» hace referencia al hecho de que alguna variante de lo que consideramos actividad laboral media las interacciones de los seres humanos con la naturaleza en

¹³ Es significativo el hecho de que Lukács adopte, aún criticándola por ser ahistórica, la inversión antropológica de Feuerbach. Marx, sin embargo, en sus obras maduras, al identificar al sujeto-objeto idéntico con el capital, rechaza implícitamente la inversión antropológica en sí misma.

todas las sociedades. El «trabajo abstracto» no se refiere simplemente al trabajo concreto en términos abstractos, al «trabajo» en general, sino que se trata de un tipo de categoría muy diferente. Significa que el trabajo en el capitalismo posee también una función social única que no es intrínseca a la actividad laboral como tal: media una nueva y cuasi-objetiva clase de interdependencia social (POSTONE, 1993: 123-85 [ed. cast., 2006: 183-256]). El «trabajo abstracto», en tanto que función mediadora históricamente específica del trabajo, es el contenido o, mejor aún, la «sustancia» del valor (MARX, 1976: 128). Forma y contenido se encuentran aquí, de hecho, intrínsecamente relacionados como una determinación fundamental del capitalismo.

Así pues, el trabajo en el capitalismo no es, según Marx, únicamente trabajo, tal y como lo entendemos de manera transhistórica y por medio del sentido común, sino que se trata también de una actividad socialmente mediadora que es históricamente específica. Por lo tanto, sus productos —mercancía y capital— son tanto productos del trabajo concreto, como formas objetivadas de mediación social. De acuerdo con este análisis, las relaciones sociales que caracterizan básicamente a la sociedad capitalista tienen un carácter formal, cuasi-objetivo, particular, al tiempo que son duales: están caracterizadas por la oposición entre una dimensión homogénea, abstracta y general, y una dimensión material, concreta y particular. Ambas parecen ser «naturales», más que sociales —y, de hecho, la condición misma de las concepciones sociales de la realidad natural. Mientras que Lukács aborda la mercancía sólo en términos de su dimensión abstracta, Marx analiza la mercancía tanto en términos abstractos como concretos. Dentro de este marco, el análisis de Lukács cae preso de una forma fetichista, naturalizando la dimensión concreta de la forma mercancía.

En el análisis de Marx, la clase de mediación constitutiva del capitalismo da lugar a un nuevo modo de dominación social: uno que somete a las personas a constricciones e imperativos estructurales impersonales y crecientemente racionalizados. Se trata de la dominación de las personas por el tiempo. Este modo abstracto de dominación es real, no fantasmal. En cualquier caso, no puede ser comprendido adecuadamente en términos de dominación de clase o, más generalmente, en términos de dominación concreta de grupos sociales o de agencias institucionales del Estado y/o de la economía. No ocupa un lugar en particular¹⁴ y, a pesar de estar constituido por formas determinadas de práctica social, parece no ser social en absoluto.

¹⁴ Este análisis provee un poderoso punto de partida para analizar la penetrante e inmanente forma de poder que Foucault describió como característica de las sociedades occidentales modernas (Cf. FOUCAULT, 1984).

Este modo de dominación, tal y como es analizado por Marx en *El Capital*, es un modo dinámico, no estático. Al examinar dicha dinámica, resulta evidente que el modo abstracto de dominación que Marx sitúa en el centro del capitalismo no puede comprenderse adecuadamente sólo en relación con la dimensión abstracta del valor de la mercancía. Al contrario, la inestable dualidad de la forma mercancía, en tanto que identidad de la identidad y en tanto que no-identidad, da lugar a una interacción dialéctica entre valor y valor de uso que fundamenta la dinámica histórica general del capitalismo. La dimensión valor de uso es, en gran medida, un momento fundamental de las formas estructurantes subyacentes del capitalismo (POSTONE, 1993: 263-384 [ed. cast., 2006: 304-490]).

Analizar la dialéctica de las dos dimensiones de la forma mercancía provee la base para una comprensión crítica del capital en términos de una dinámica histórica compleja y no lineal. Por un lado, esta dinámica se caracteriza por transformaciones permanentes de los procesos técnicos de trabajo, de las divisiones social y técnica del trabajo y, de manera más general, de la vida social. Por otra parte, esta dinámica histórica supone la reconstitución permanente de su propia condición básica como rasgo inalterable de la vida social: concretamente, tal mediación social es efectuada, en última instancia, por el trabajo y, por tanto, ese trabajo vivo continúa siendo esencial al proceso de producción (considerado en términos de la sociedad como un todo), independientemente del nivel de productividad. La dinámica histórica del capitalismo genera sin cesar lo «nuevo», regenerando al mismo tiempo lo «idéntico».

Esta interpretación del proceso dialéctico de la historia difiere radicalmente de la interpretación de Lukács. Al fundamentar dicho proceso en las formas categoriales, el presente enfoque trata la existencia de una dinámica histórica como una característica básica del capitalismo, más que como un rasgo de la vida social humana velado por el capitalismo. Dentro de este marco teórico, el capitalismo se caracteriza no sólo por su superficie («hechos» para Lukács), sino también por una profunda estructura dialéctica y dinámica que Lukács considera independiente del capitalismo («tendencias»). La existencia de una dinámica histórica que, a pesar de estar constituida por la práctica, es cuasi-independiente de la voluntad humana y de la intención es, para Marx, una característica central del modo de dominación abstracto que caracteriza al capitalismo.

En otras palabras, las estructuras cuasi-objetivas comprendidas en las categorías de la crítica de la economía política de Marx no velan las relaciones sociales «reales» del capitalismo, es decir, las relaciones de clase, al igual que no ocultan al Sujeto histórico «real», esto es, al proletariado. Por el contrario, dichas estructuras —que, además, no son estables, sino históricamente dinámicas— constituyen las relaciones básicas de la sociedad capitalista.

De acuerdo con esta interpretación, la dinámica histórica no lineal dilucidada por el análisis categorial de Marx, facilita la base para una comprensión crítica tanto del tipo de crecimiento económico, como del modo de producción industrial basado en el proletariado característicos del capitalismo. Es decir, permite llevar a cabo un análisis categorial de los procesos de racionalización que Lukács describió críticamente, pero que fue incapaz de fundamentar teóricamente. El enfoque propuesto ni plantea un esquema de desarrollo lineal que apunte más allá de la estructura y la organización del trabajo existentes (como sí lo hacen las teorías de la sociedad postindustrial); ni considera a la producción industrial y al proletariado como los fundamentos de una sociedad futura (como hacen muchos enfoques marxistas tradicionales). Por el contrario, señala que el capitalismo da lugar a la posibilidad histórica de modos de crecimiento y de producción diferentes, al tiempo que socava estructuralmente la realización de dichas posibilidades.

La contradicción estructural del capitalismo, según esta interpretación, no es una contradicción entre distribución (el mercado, la propiedad privada) y producción, entre las relaciones de propiedad existentes y la producción industrial. La contradicción estructural del capitalismo emerge más bien como una contradicción entre los modos de crecimiento y de producción existentes, y aquello que podría ser si las relaciones sociales no estuvieran ya mediadas de manera cuasi-objetiva por el trabajo.

Al fundamentar el carácter contradictorio de la formación social en las formas duales expresadas por las categorías de mercancía y capital, Marx supone que la contradicción social fundamentada estructuralmente es específica del capitalismo. A la luz de este análisis, la idea de que la realidad o las relaciones sociales en general son esencialmente contradictorias y dialécticas sólo puede ser asumida metafísicamente, no explicada. El análisis de Marx, dentro de este marco de interpretación, sugiere que cualquier teoría que plantee una lógica de desarrollo intrínseca a la historia como tal, ya sea dialéctica o evolucionista, proyecta lo que es propio del capitalismo a la historia en general.

La reinterpretación de la teoría de Marx que he presentado constituye un quiebre y una crítica profunda con respecto a las interpretaciones más tradicionales. Como hemos tenido ocasión de comprobar, dichas interpretaciones entienden el capitalismo en términos de relaciones de clase estructuradas por el mercado y la propiedad privada, abordan su modo de dominación básicamente en términos de dominación de clase y explotación, y formulan una crítica normativa e histórica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo y la producción (entendidos ambos transhistóricamente como interacciones de

los seres humanos con la naturaleza material). He argumentado que el análisis de Marx del trabajo en el capitalismo como históricamente específico busca dilucidar una peculiar forma cuasi-objetiva de mediación social y de riqueza (valor). Dicha forma constituye un modo de dominación que estructura el proceso de producción en el capitalismo y genera una dinámica históricamente única. Por lo tanto, el trabajo y el proceso de producción no pueden separarse de, ni oponerse a, las relaciones sociales del capitalismo, sino que constituyen su núcleo mismo. Así pues, la teoría de Marx se extiende más allá de la crítica tradicional de las relaciones de distribución burguesas (el mercado y la propiedad privada); y aborda la sociedad industrial moderna como capitalista en sí misma. Trata a la clase trabajadora como el elemento básico del capitalismo, más que como la encarnación de su negación; y no conceptualiza al socialismo como la realización del trabajo y de la producción industrial, sino en términos de la posible abolición del proletariado y de la organización de la producción basada en el trabajo proletario, así como del sistema dinámico de constricciones abstractas constituidas por el trabajo en tanto que actividad socialmente mediadora.

De este modo, esta reinterpretación de la teoría de Marx implica un replanteamiento de base de la naturaleza del capitalismo y de su posible transformación histórica. Al alejar la atención de la crítica de una preocupación exclusiva por el mercado y la propiedad privada, provee la base para una teoría crítica de la sociedad postliberal en tanto capitalista, así como de los países del llamado «socialismo real» como formas alternativas (y fracasadas) de acumulación de capital, más que como formaciones sociales representativas, aún de manera imperfecta, de la negación histórica del capital. Este planteamiento permite también realizar un análisis de la nueva configuración del capitalismo —del capitalismo global neoliberal— que evite el regreso a un marco marxista tradicional.

Las quiebras estructurales y la agitación del pasado reciente sugieren que no resultan útiles las teorías de la democracia, la identidad o la filosofía de lo no idéntico que no toman en consideración las dinámicas de la globalización capitalista. Pese a ello, la historia del siglo XX sugiere que sería un error resucitar al marxismo tradicional. Lo que se necesita es una teoría crítica del capitalismo más adecuada. Lukács abrió el camino para dicha teoría crítica, al tiempo que permaneció limitado de manera fundamental por algunos de los presupuestos del marxismo tradicional.

Marx, como es bien sabido, insistió en que la revolución social por venir debía extraer su poesía del futuro, a diferencia de las revoluciones anteriores que, centradas en el pasado, no fueron capaces de reconocer su propio contenido histórico

(MARX, 1979: 106). La teoría crítica del capitalismo de Lukács, sin embargo, fundamentada en su reapropiación «materialista» de Hegel, se vuelve hacia un futuro que no comprende. Es similar a la imagen del ángel de la historia de Walter Benjamin, impulsado hacia un futuro al que da la espalda (BENJAMÍN, 1989: 258). En lugar de apuntar a la superación del capitalismo, el enfoque de Lukács implica, confusa e implícitamente, la reafirmación de la nueva configuración organizada en torno al Estado surgida tras la Primera Guerra Mundial.¹⁵ Paradójicamente, la rica descripción crítica del capitalismo realizada por Lukács está orientada, precisamente, contra dicho tipo de organización de la sociedad. Su específica comprensión de las categorías de la teoría crítica de Marx, sin embargo, no fundamenta adecuadamente tal descripción crítica del capitalismo. Al contrario, tal y como hemos visto, contradice, en última instancia, dicha descripción. Repensar a Marx a través de las lentes de la interpretación de Lukács posibilita una teoría crítica coherente con su propia descripción del capitalismo y con su apuesta por un análisis categorial riguroso. Una vez superados los presupuestos tradicionales de Lukács, semejante enfoque podría servir como punto de partida para una teoría crítica adecuada al actual orden capitalista.

¹⁵ La reafirmación no pretendida de una nueva configuración del capitalismo puede ser también observada, más recientemente, en el giro anti-hegeliano hacia Nietzsche propio de la mayor parte del pensamiento postestructuralista de las décadas de 1970 y 1980. Podría argumentarse que dicho pensamiento dio también la espalda a un futuro que no comprendió adecuadamente: rechazando el orden organizado en torno al Estado que Lukács reforzó implícitamente, acabaron reafirmando, a un nivel marcadamente teórico, el orden neoliberal que, en el Este y el Oeste, siguió al capitalismo fordista de Estado.