

ENTREVISTA CON MOISHE POSTONE<sup>78</sup>:  
QUE EL CAPITAL TENGA LÍMITES  
NO QUIERE DECIR QUE VAYA A COLAPSAR<sup>79</sup>

Por Frank Ruda & Agon Hamza

Traducción: Pablo Ignacio Jiménez Cea  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Instituto de Ciencias  
Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6977-9134>

**AH & FR:** Su obra establece una distinción crucial entre la crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo y la crítica del trabajo en el capitalismo. La primera implica una perspectiva transhistórica del trabajo, mientras que la segunda sitúa el trabajo como una categoría consistente —capaz de “síntesis social”—

---

<sup>78</sup> Moishe Postone (Canadá, 17 de abril de 1942-19 de marzo de 2018) fue un historiador, profesor universitario, filósofo y crítico de la economía política de origen canadiense. Fue profesor en el departamento de historia y de estudios judíos de la Universidad de Chicago. Su obra más conocida es *Tiempo, trabajo y dominación social*: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx, considerada una de las nuevas interpretaciones de la obra marxiana más influyentes de las últimas décadas. Esta es la penúltima entrevista con vida de Postone, puede encontrarse su última entrevista traducida al español en el Dossier que dedicamos como Revista a su obra en el siguiente link: <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2021.2.4.476>

<sup>79</sup> Este artículo fue publicado originalmente en el número 10 del vol. 3 de la revista *Crisis & Critique* con el título de *An interview with Moishe Postone: That Capital has limits does not mean that it will collapse*. Puede accederse libremente al texto original en el siguiente link: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2016-11-16/interview-agon-hamza-and-frank-ruda.pdf>

dentro del modo de producción capitalista. ¿Nos obliga esta distinción a abandonar cualquier forma de perspectiva ontológica del trabajo?

**MP:** Depende de lo que se entienda por perspectiva ontológica del trabajo. Nos obliga a abandonar la idea de que hay un desarrollo transhistórico continuo de la humanidad que se lleva a cabo mediante el trabajo, que la interacción humana con la naturaleza mediada por el trabajo es un proceso continuo que conduce a un cambio continuo. Y que el trabajo es, en ese sentido, una categoría histórica central. Esta posición está más cerca de Adam Smith que de Marx. Creo que la centralidad del trabajo para lo que se ha llamado desarrollo histórico sólo puede postularse como propia del capitalismo y no tiene validez para ninguna otra forma de vida social humana. Por otro lado, creo que se puede conservar la idea de que la interacción de la humanidad con la naturaleza es un proceso de autoconstitución.

**AH & FR:** ¿En qué sentido diría que es posible explicar el trabajo en términos de [auto]constitución? Hay algo sobre ello que se puede encontrar en el Marx temprano apuntando en esa dirección.

**MP:** Sí, y me parece que una vez que Marx historiza la centralidad del trabajo en un proceso continuo de desarrollo, eso en sí mismo no obvia la idea de que el trabajo es el proceso de autoconstitución. Esta simplemente no estaría ligada a una noción de desarrollo histórico y mejora constante del trabajo.

**AH & FR:** Una de las aportaciones más importantes de *Tiempo, trabajo y dominación social* es una novedosa teoría de la dominación impersonal en la sociedad capitalista. A la luz de esta forma irreductiblemente abstracta de dominación, ¿no podríamos invertir –o quizá añadir una nueva torsión– a la famosa definición marxiana del fetichismo como “relaciones entre personas que aparecen como relaciones entre cosas”? ¿No se define mejor la forma capitalista de dominación como relaciones verdaderamente abstractas que aparecen como si fueran relaciones concretas y personales? Por otro lado, ¿esta inversión, o al menos el reconocimiento del

papel crucial de la abstracción en el capitalismo, hace insostenible una definición de la lucha de clases, o más bien necesitamos un concepto de clase que tenga en cuenta este distanciamiento de lo concreto?

**MP:** No estoy seguro de estar totalmente de acuerdo con vuestro intento de reformulación. En primer lugar, en relación con la cita sobre “las relaciones entre personas que aparecen como relaciones entre cosas”, con frecuencia se omite que Marx añade que las relaciones entre personas aparecen *tal como son*, como relaciones sociales entre cosas y relaciones cósicas entre personas. Marx sólo elaboró explícitamente la noción de fetichismo en relación con el fetichismo de la mercancía. Los tres volúmenes de *El Capital* son en muchos aspectos, sin embargo, un estudio sobre el fetichismo incluso aunque no utilice esa palabra. Y fetichismo significa que, debido al doble carácter específico de las formas sociales estructurantes del capitalismo, las relaciones sociales desaparecen de la vista. Lo que tenemos son relaciones de cosas: también tenemos abstracciones. Sin embargo, una dimensión del fetiche es, como ustedes dicen, que las relaciones abstractas aparecen como relaciones concretas. Aparecen bajo la forma de lo concreto. Entonces, por ejemplo, el proceso de creación de plusvalor parece ser un proceso material, el proceso de trabajo. Parece ser un proceso de carácter técnico-material, más que moldeado por formas sociales. Y, no obstante, también hay dimensiones abstractas y regularidades que no aparecen bajo la forma de lo concreto. Quiero hacer un fuerte énfasis en esto, porque ciertas formas reaccionarias de pensamiento sólo ven el capitalismo en términos de esas regularidades abstractas y se niegan a ver que lo concreto mismo está moldeado por, y realmente empapado de, lo abstracto. Creo que muchas formas de populismo y antisemitismo pueden ser caracterizadas de ese modo. Ahora bien, no estoy seguro de que esta particular apropiación de las categorías de la crítica marxiana en la economía política haga insostenible una definición de la lucha de clases, pero sí indica que la lucha de clases tiene lugar dentro, y está moldeada por, estas formas sociales estructurantes. Esta

posición rechaza la centralidad ontológica o la primacía de la lucha de clases considerada como aquello que es verdaderamente social y real tras el velo de las formas capitalistas. La lucha de clases está más bien moldeada por las relaciones sociales capitalistas expresadas en las categorías de valor, mercancía, plusvalor y capital.

**AH & FR:** Una de sus tesis o afirmaciones más famosas y a menudo discutidas es que la dominación impersonal en el capitalismo es ejercida por el tiempo, como también afirmó Marx, y que, por tanto, la crítica de la economía política se convierte en última instancia en la crítica de la economía política del propio tiempo. Para un filósofo estándar educado en el idealismo alemán prehegeliano, es decir, kantiano, esto no puede sino resultar sorprendente: lo que Kant consideraba una forma de intuición dada *a priori* debe ser radicalmente historizada y precisamente podría tener –como se puede argumentar con Sohn-Rethel– su estatus *a priori* sólo porque históricamente ha sido planteado como un *a priori*. ¿Podría decirse desde su perspectiva que, por tanto, no toda la historia es la historia de la lucha de clases, sino que toda la lucha de clases es una lucha de clases por la historia y, más precisamente, por el tiempo? ¿Sobre qué marco temporal trascendental estamos viviendo? ¿Y, por lo tanto, el primer paso para salir de la trascendentalización capitalista del tiempo (convirtiéndolo en un fundamento *a priori* de lo que llama “tiempo histórico”) es demostrar (crítica por medio de la *Darstellung* como lo pensaba Marx) que lo que consideramos natural (el tiempo) es en sí mismo un producto histórico, es decir: que no hay TIEMPO COMO TAL (el tiempo es esencialmente relativo y nunca debe ser naturalizado)? Esta percepción podría ser, entonces, la condición misma para la emancipación de un régimen de tiempo que pareciera ser inmutable en la medida en que se presenta como natural.

**MP:** Estoy de acuerdo, pero añadiría que la naturaleza de la lucha de clases en relación con el tiempo cambia históricamente. Es decir, se podría argumentar, y en muchos aspectos alguien como E.P. Thompson lo hizo, que gran parte de las luchas tempranas de la clase obrera fueron luchas contra la instauración de un nuevo ré-

gimen de temporalidad. Era una lucha contra el régimen del tiempo abstracto en tanto que temporalidad disciplinaria, por así decirlo. Sin embargo, al cabo de varias generaciones –y por supuesto estoy aquí siendo completamente esquemático al respecto–, las luchas de la clase obrera se convirtieron en luchas dentro del marco del propio tiempo abstracto, devinieron en luchas por la duración de la jornada laboral. En cierto sentido, estas luchas ya presuponen la existencia de la jornada laboral en unidades de tiempo abstractas y, por tanto, se convierten en luchas cuantitativas dentro de ese determinado marco. En términos de lo que he argumentado sobre la posible abolición de ese régimen de temporalidad, que he relacionado con la potencial abolición del trabajo proletario, la posibilidad histórica de la autoabolición del proletariado emerge en formas que comenzarían a apuntar más allá del marco existente del tiempo. Mientras que la lucha de clases industrial ocurrió, por el contrario, dentro de los límites de ese marco temporal.

**AH & FR:** ¿Podría reformularse esto de manera tal en que se afirme que el proletariado no está luchando contra otra clase (como con la burguesía) sino más bien con el mundo burgués y su concepción del tiempo, por lo que la propia autoabolición del proletariado cambiaría ese mundo y, por tanto, transformaría la concepción constitutiva del tiempo de este mundo? ¿Podría ir esa formulación en línea con tu perspectiva?

**MP:** Sin duda, absolutamente. Eso se hace cada vez más difícil de ver para la gente en periodos como el actual, donde hay enormes desigualdades. De modo que piensan que la lucha es contra el 1%. Pero estoy completamente de acuerdo con esa formulación.

**AH & FR:** ¿Cómo se relaciona su explicación del tiempo como “variable independiente” –tiempo abstracto– y como “variable dependiente” –tiempo concreto–, con las dimensiones estándar y más bien triviales de la temporalidad tales como pasado, presente y futuro? Usted ha señalado que con el desarrollo de la tecnología una hora de trabajo puede intensificarse, densificarse y condensarse de una manera tal que hay una relación específica entre las formas históricamente determinadas del tiempo. En

este sentido, parece haber una intensificación cuantitativa que en última instancia puede incluso conducir a un salto cualitativo en la dirección opuesta, de tal forma que en un momento dado podría surgir precisamente en esta relación la posibilidad de superación y liberación del trabajador respecto al trabajo ¿Cuándo la tecnología llega a ese punto en el que el trabajador ya no es necesario? ¿Estaría de acuerdo con esta reconstrucción trivializadora? Si es así, o incluso si no lo es, ¿cómo se relaciona su análisis del tiempo en y bajo el capitalismo con los análisis del capitalismo contemporáneo que tratan de demostrar cómo el capitalismo sustrae una o más dimensiones del tiempo, de tal forma que hay una peculiar ausencia no sólo de futuro (como afirma la actitud del *no future*), sino más bien de un presente propio (y, por tanto, incluso de un pasado propio)?

**MP:** El tiempo/ los tiempos [the time(s)] del capital es/son de una dinámica compleja, que implica a la vez transformaciones continuas y aceleradas que no son sólo meramente tecnológicas, sino que abarcan todas las esferas de la vida. Esto por una parte y, por otra, implica la continua reconstitución de la base fundamental del capital mismo. Ese proceso de continua reconstitución de los fundamentos del capitalismo en el marco de la crítica de Marx es la reconstitución del trabajo, no sólo como fuente de la forma de valor de la riqueza sino, en relación con ello, del trabajo como la actividad mediadora socialmente necesaria que da lugar a toda una estructura de dominación abstracta. He sugerido que la gente tiende a ver sólo una dimensión de esta compleja dialéctica: o bien se dan cuenta de que cuanto más cambian las cosas tanto más permanecen igual –todo se reduce a este continuo desierto de un presente monótono–, o bien se emocionan en demasía con todo lo sólido fundiéndose en el aire, con la aceleración de todo. La trayectoria real del desarrollo del capital en el marco de la teoría, tal y como yo la entiendo –y ésta es una perspectiva particularmente potente– no debe entenderse en referencia exclusiva a una de estas dimensiones, sino a ambas operando simultáneamente. Esto implica que no se trata de un desarrollo lineal. Hay crecientes

presiones de cizallamiento, como se diría en física, que son internas al sistema<sup>80</sup>. Tanto la forma de producción como el sentido de las posibilidades históricamente constituidas propias de esa forma social deben entenderse con referencia a lo que yo llamo las presiones de cizallamiento de los desarrollos capitalistas. ¿Les hace esto sentido?

**AH & FR:** Lo hace. Entonces, ¿podría decirse que ciertas posiciones teóricas contemporáneas que aparecen bajo el nombre de “aceleracionismo” –una posición que supone que hay que abrazar las tendencias contradictorias del capital y acelerar su producción a todos los niveles– son fantasías de superación del capitalismo desde dentro del propio funcionamiento del capitalismo y, por tanto, no puede sino atenerse a su propia dinámica?

**MP:** Bueno, incluso ahí, tendría que desarticular varios momentos de tu descripción que están fusionados. Esta dinámica dialéctica que he esbozado es contradictoria, o sea genera una contradicción creciente entre las potencialidades del sistema y su actualidad. El hecho de que exista un límite para el capital no significa que el capital vaya a colapsar. Más bien este límite es una curva asíntota que se acerca cada vez más a un límite absoluto, pero sin jamás alcanzarlo. Si la transformación radical llega a ocurrir, lo hará porque las personas atrapadas en la contradicción entre lo que es y lo que podría ser, miran hacia lo que podría ser, hacia el futuro, en lugar de permanecer fijas en lo que piensan que fue el pasado. En cierto sentido, gran parte de la izquierda, en este sentido y desde este punto de vista, se está volviendo conservadora. Lo que quiero decir con esto es que su punto de vista es el pasado. En el S. XIX, por ejemplo, muchos movimientos anticapitalistas miraban hacia el pasado. Tenían la imagen glorificada de una sociedad de campesinos, cuya organización era justa. Tal sociedad nunca existió, por supuesto. Y fue la labor de intelectuales asocia-

---

<sup>80</sup> El efecto de cizalla corresponde a la tendencia al quiebre de un sistema debido a sus propias tensiones estructurales [N. del T].

dos al movimiento obrero la que vio muy claro que no había vuelta atrás. Sin embargo, muchos de los asociados con los movimientos de la clase obrera, basándose en parte en la lectura del *Manifiesto Comunista*, asumieron que la clase obrera simplemente iba a expandirse indefinidamente y abarcar a la mayoría de la gente. Finalmente, la sociedad estaría compuesta por un 1% de burgueses y los trabajadores tomarían el poder. No obstante, éste no es el caso y no va a serlo nunca. A lo que hoy nos enfrentamos es a una crisis de la clase obrera tradicional y del trabajo. No obstante, tenemos variantes del pensamiento de izquierdas que siguen glorificando el trabajo proletario, que siguen teniendo implícitamente la noción de una sociedad basada en el pleno empleo —entendido como pleno empleo del proletariado—. O, de forma más socialdemócrata, miran atrás a la exitosa síntesis fordista-keynesiana de las décadas de posguerra, en las que había mucha más gente empleada, salarios más altos, una desigualdad de ingresos que no era ni de lejos tan grande como lo es hoy, y les gustaría ver un retorno a esa especie de utopía socialdemócrata. Pero no hay vuelta atrás. Y un análisis lúcido del capital indicaría que no hay retorno y que todos los que todavía insisten en hablar de pleno empleo industrial, etc., son reaccionarios en un sentido muy específico. Están mirando hacia atrás, hacia un pasado que ya no se puede restablecer. Por otra parte, la respuesta no consiste simplemente en abrazar al capital. El capital no va a realizar las potencialidades que engendra y no puede hacerlo. El capital es una fuerza social enormemente destructiva que simultáneamente genera posibilidades que apuntan más allá de él. Es necesaria una reorientación del pensamiento hacia una concepción diferente del futuro. Tenemos que ir más allá de 150 años de pensamiento de izquierdas retomando lo que hasta ahora sólo ha existido como una vertiente minoritaria y comenzar a pensar lo que podría ser el trabajo posproletario. Gente como André Gorz se ocupaba de estas cuestiones, pero, por supuesto, salvo entre los intelectuales universitarios estaba muy marginado.

**AH & FR:** En *Historia e impotencia* [*History and helplessness*] usted aborda la categoría crítica de indeterminación como un ob-

jetivo de la lucha política y social, más que como una categoría de análisis social. En lugar de suponer que existe una clase o grupo social que está intrínsecamente libre de ciertas determinaciones sociales, evoca la producción de indeterminación como un resultado importante de la acción política. ¿Podría desarrollar un poco este punto y complementarlo con un análisis de su anverso: el lugar de la indeterminación en la estructura social capitalista y la lucha por las diferentes formas de determinación como dimensión de la acción política?

**MP:** No estoy seguro sobre esta pregunta, porque no creo haber argumentado realmente que la indeterminación es una característica de la lucha política y social. Si pudieran explicarse un poco más, me quedaría más claro de qué trata la pregunta.

**AH & FR:** Lo que teníamos en mente es: ¿qué podría ocupar el lugar que está ocupando el trabajo?

**MP:** Ya veo. Puede que haya un pequeño malentendido. Contra lo que estoy reaccionando es un tema popular en gran parte del pensamiento postmarxista, entre los académicos postestructuralistas y especialmente los deconstruccionistas, que consideran la indeterminación en sí misma como un signo de la posibilidad de resistencia: mostrar que la realidad es indeterminada, es mostrar que la resistencia es posible. Y yo no querría que mi posición se confundiera con ese tipo de posición. Porque para mí su noción de indeterminación es demasiado indeterminada, de la misma manera en que lo es su noción de resistencia. Lo que hemos visto en las últimas décadas son muchas formas de “resistencia” que son reaccionarias. El propio término “resistencia” no dice nada en términos de emancipación. Así que, desde luego, no comparto ese tipo de punto de vista. Lo que intentaba decir en ese ensayo es que, hace ya medio siglo, surgieron nuevas formas de movimientos de masas y movimientos estudiantiles que eran globales. En cierto sentido, esos movimientos eran expresiones de la insuficiencia de los antiguos análisis sobre cuál era la naturaleza de la lucha, quién sería el portador de la lucha y, lo que es más importante, cuál podría ser el resultado de la lucha. Y dije que toda esa certidumbre

se desmoronó. Pero estos nuevos movimientos nunca llegaron a ser lo suficientemente conscientes de sí mismos desde el punto de vista histórico como para comprender aquello que expresaban históricamente o, mejor aún, aquello de lo que eran expresiones históricas. Es decir, no tomaron conciencia de su propia situación histórica. Creo que, teóricamente, hubo una pérdida de nervio. En lugar de replantearse qué es el capital, cuál era el significado de estos movimientos posproletarios y cómo sugerían un tipo diferente de lucha anticapitalista que apuntaba hacia una concepción diferente del poscapitalismo, gran parte de lo que había sido un movimiento amorfo se volvió hacia el antiimperialismo, con lo que no me refiero a la lucha anticolonial per se, que yo apoyaba. Más bien fue un giro hacia la comprensión del mundo en términos de dominación y liberación concretas. (Creo que es significativo que el carácter miserable de la mayoría de los regímenes poscoloniales nunca haya sido objeto de análisis crítico entre la mayor parte de la izquierda). El otro giro hacia las cuestiones de dominación concreta tras la década de 1960 fue el apoyo a las luchas disidentes en Europa Centro-Oriental. Y de nuevo, no es que yo no simpatizara con esas luchas. Pero, a pesar de que estas luchas y las fuerzas antiimperialistas parecían representar dos campos completamente opuestos, lo que tenían en común era centrarse en la dominación concreta. Si en un caso era lo que llamaban imperialismo, en el otro era la dominación concreta del sistema estatal soviético. Y en ambos casos había un enfoque en la dominación concreta, cuya destrucción sería de alguna manera generadora de sociedades civiles emancipadoras. Ambos indicaban un alejamiento de la tarea histórica de comprender la nueva fase del capitalismo con sus formas de dominación cada vez más abstractas.

**AH & FR:** Sólo un punto, conectado con esto. Diría usted: ha habido ciertos relatos de movimientos estudiantiles más recientes, como el movimiento Occupy, en los que hubo gente que destacó que una potencialidad de ese movimiento residía en que proviene y surgía de una absoluta indeterminación, al menos al principio. No planteaban ninguna reivindicación específica, pero precisamente

por ello la debilidad de ese movimiento era también esta misma indeterminación, de modo que es difícil determinar el punto de inflexión en el que la indeterminación sigue siendo productiva o se vuelve contra sí misma. ¿Estaría de acuerdo con esta opinión?

**MP:** No soy un gran fan de la indeterminación del movimiento Occupy. Se podría argumentar que si la noción de futuro es indeterminada, entonces el movimiento tiene que ser necesariamente indeterminado. Pero lo que hizo el movimiento fue, en realidad, retroceder a un terreno demasiado familiar. Por ejemplo, en lugar de cuestionar el capital, se hizo una crítica de las finanzas, lo que para mí es políticamente muy ambiguo. Además, una de las grandes debilidades de estos movimientos indeterminados informales es que simplemente tienen líderes autoproclamados que no responden ante nadie. Esta forma anarquista me parece fundamentalmente más autoritaria que una forma estructurada, porque no hay responsabilidad. Por último, el hecho de que Bernie Sanders se centre en las políticas comerciales como responsables en última instancia de la pérdida de puestos de trabajo en el sector manufacturero es otro ejemplo de recurrir a lo concreto para explicar acontecimientos que requieren de una teoría del capital. La miseria de la clase obrera en los EEUU se vio reforzada por las políticas comerciales, no fue creada por ellas. Es decir, la gente a la que apeló Sanders, personas diferentes a las que apela Trump, es gente a la que se le dice que hay actos o personas concretas que son responsables del estado del mundo. Si, con la explicación racista y xenófoba de Trump, son los mexicanos y los musulmanes los responsables, etc., para la izquierda populista son los bancos y el comercio. Si no fuera por “ellos” tendríamos trabajo en Estados Unidos. Pues bien, la realidad es que los empleos no van a volver a Estados Unidos. Las razones tienen mucho más que ver con la lógica del capital que con las políticas comerciales. Pero en lugar de reflexionar sobre cómo vamos a hacer frente a una sociedad en la que los empleos manufactureros están desapareciendo, sobre cuál es la responsabilidad del gobierno frente a esta nueva situación, la izquierda populista evita estas cuestiones. Entonces, no creo que

Occupy sea un modelo. Es una expresión de impotencia y rabia. Por consiguiente, tenemos tecnócratas de élite, por un lado, e ira populista por el otro. Lo que, por supuesto, como ustedes saben, también está sucediendo en Europa.

**AH & FR:** En *Tiempo, trabajo y dominación social* elogias la lectura epistemológica de las categorías de Marx realizada por Alfred Sohn-Rethel –un audaz intento de pensar las abstracciones irreductibles implicadas en la forma-mercancía–, distanciándote al mismo tiempo de ella en la medida en que Sohn-Rethel privilegia el intercambio sobre la producción, separando el intercambio de mercancías de la emergencia histórica del modo de producción capitalista. Sin embargo, hay un tercer aspecto del proyecto de Sohn-Rethel mencionado de pasada en tu libro: la dimensión productiva, o incluso emancipadora, de la abstracción y la alienación (por ejemplo, en las abstracciones científicas, pero también en el trabajo militante disciplinado, la organización social compleja, etc.). ¿Podría desarrollar más su crítica a Sohn-Rethel y elaborar su posición sobre la dimensión potencialmente emancipadora de la abstracción?

**MP:** Bueno, si se me permite volver a lo que estaba diciendo antes, lo que he estado tratando de conseguir es una manera de ver la esfera de la producción en el análisis de Marx como el lugar [locus] de una dinámica histórica. No es simplemente un lugar [locus] donde se producen cosas concretas y se explota a la gente. Me parece que mucha gente, incluido Michael Heinrich, malinterpreta profundamente lo que es la esfera de producción. En la crítica de Marx, la esfera de producción es la esfera de la dinámica histórica, en la que el valor se aumenta a sí mismo y, sin embargo, se reconstituye. Al centrarse en el intercambio, Sohn-Rethel en cierto sentido elimina esta dinámica de su investigación y cae presa de una oposición que, pese a su sofisticación que de ninguna manera permite que sea arrojado a la misma cesta intelectual que los estalinistas, enfrenta la producción con el intercambio. Y yo critico esa posición, no porque glorifique la producción, sino porque sitúa el lugar de la abstracción sólo en el intercambio. Creo

que ese es un grave error teórico, porque el verdadero lugar de la abstracción es la dinámica histórica del capitalismo. Sin embargo, esto es mucho más difícil de comprender que la idea de la abstracción del mercado. Uno de los resultados de esa perspectiva de Sohn-Rethel es que, en consecuencia, no hay en él diferencia histórica entre la filosofía griega, la filosofía del siglo XVII y el pensamiento del siglo XIX. Todo está moldeado por la abstracción real del intercambio. Y creo que por muy rica y sugerente que fuera y es su obra, esto es una debilidad. Por otro lado, y esto es lo que ustedes planteaban, a diferencia de los románticos Sohn-Rethel dice que hay una dimensión positiva en el reino de la abstracción. Estoy de acuerdo con él, pero me gustaría modificarlo ligeramente: el reino de la abstracción generado como parte y parcela del auge del capital es universalizante. Empero, lo es de un modo que niega la particularidad. Forma parte de un sistema caracterizado por una dicotomía y una oposición polar entre lo universal abstracto y lo particular específico. El universal abstracto tiene una dimensión emancipadora. La universalidad abstracta de las formas sociales constituye el marco histórico en el que surgen categorías como los derechos humanos generales, todos ellos ideales de la Ilustración. Por otra parte, es una forma de universalidad que necesariamente se abstrae de todo lo particular. El capital genera un sistema caracterizado por la oposición de la universalidad abstracta, la forma de valor, y la especificidad particular, la dimensión del valor de uso. Me parece que en lugar de considerar a un movimiento socialista o emancipador como heredero de la Ilustración –como hizo el movimiento obrero clásico–, los movimientos críticos de hoy deberían esforzarse por una nueva forma de universalismo que abarque lo particular, en lugar de existir en oposición a él. Esto no será fácil, porque una buena parte de la izquierda actual ha virado hacia la particularidad en lugar de intentar encontrar una nueva forma de universalismo. Pienso que se trata de un error fatal.

**AH & FR:** Su trabajo es uno de los pocos –quizás junto a la teoría de los diferentes “modos de intercambio” [modes of intercourse] de Kojin Karatani– en criticar la “metáfora arquitectónica

que piensa la lógica de los modos de producción en términos de base/superestructura sin darle la debida importancia a la centralidad de la crítica de la economía política. ¿Qué queda de la teoría de los “modos de producción” cuando partimos no de lo objetivo hacia lo subjetivo, sino que enfatizamos, como usted propone, la constitución simultánea de las dimensiones subjetiva y objetiva de la vida social bajo el capitalismo –y cómo afecta esto al concepto mismo de crítica–?

**MP:** De nuevo, creo que aquí hay mucho en juego. En primer lugar, pongo en tela de juicio el materialismo histórico –que en realidad no fue creado por Marx, sino más tardíamente en gran medida por Engels–, es decir, la idea de que han existido diferentes modos de producción que se suceden unos a otros. Creo que el análisis detenido de la argumentación de Marx en *El Capital* pone en tela de juicio la noción de que exista cualquier clase de modos unificados de producción antes de la aparición histórica del capital, que está unificado en el sentido de que puedes comenzar con un principio singular, la mercancía, y es posible desplegarlo para aprehender el todo. No es posible encontrar algo análogo en otras formas de vida social, en parte porque la posibilidad de desplegar el todo social desde un punto de partida singular sólo es posible, en el capitalismo, debido a que el modo de mediación es uniforme. En eso consiste la lección de la forma mercancía. Ninguna otra sociedad tiene una forma de mediación uniforme, homogénea, por lo que resulta extremadamente engañoso hablar de los anteriores modos de producción. Es muy legítimo decir que ciertas economías, digamos la de los romanos, se basaban en gran medida en la esclavitud, pero la esclavitud no ocupaba el mismo lugar en la sociedad romana que, por ejemplo, el que ocupa en el capitalismo, donde forma parte de un sistema mucho más amplio. No existe un sistema semejante en Roma, en la Edad Media o en China. Es mucho más dispar. Hay que olvidarse de la noción de base-superestructura. Se ha malinterpretado tanto que es mejor desecharla. Se ha malinterpretado tanto como la relación entre objetividad y subjetividad, mientras que la única vez que Marx la utilizó, habló de la

institucionalización de las formas de pensamiento, que es diferente. Se refiere, por ejemplo, a la institucionalización jurídica, no a la forma del pensamiento en sí misma. Esta forma del pensamiento es intrínseca a las formas sociales. ¿Qué queda de la crítica? En primer lugar, tiene que ser reflexiva. Si las categorías son tanto categorías del pensamiento como del ser social, lo mismo vale para el pensamiento crítico. Ninguna forma de pensamiento tiene validez transhistórica. No puedes argumentar que todos los demás están socialmente formados, presumiblemente engañados, y que yo no estoy socialmente formado encontrándome por encima y más allá de todos los demás. El lenguaje de los modos de producción, que es un lenguaje transhistórico, permite que esta epistemología transhistórica se cuele por la puerta de atrás. Así que es mejor prescindir de ella. La perspectiva que he esbozado implica que la teoría crítica sólo es válida mientras exista su objeto. No existe ni puede existir una sociedad marxista, salvo el capitalismo, claro.

**AH & FR:** En general, existe una gran escisión entre el esfuerzo de llevar a cabo una crítica tanto categórica como localizada de la economía política, por un lado, y la lucha de los diferentes frentes políticos y militantes, que suelen basarse en análisis locales de su propia coyuntura política, por otro. ¿Cómo imagina la relación entre la crítica de la economía política y la organización política militante en la actualidad?

**MP:** Por un lado, no se puede esperar que las personas que intentan elaborar una crítica categorial sofisticada estén siempre en la primera línea de los movimientos y tampoco se puede esperar que las personas que tienen una inclinación más activista sean grandes teóricos. Puede haber excepciones, pero en general no se puede esperar eso. No obstante, se puede esperar que una de las funciones de la teoría, y aunque suena sumamente modesto es muy importante, sea mostrar qué caminos están claramente equivocados. Se puede dedicar mucha energía y esfuerzo a los caminos equivocados. Recuerdo haber discutido con gente en los años 70, tanto en Estados Unidos como en Alemania, que un movimiento de retorno a la “naturaleza” –en el que cada uno pudiera ordeñar

sus propias vacas— podría haber sido personalmente satisfactorio y una forma de vida más rica y plena, pero bajo ningún caso podía servir de modelo a la sociedad. En la medida en que la gente promulgaba este ideal romántico, en esa medida estaban desviando a las fuerzas opositoras, a los grupos, a los pensadores, de intentar luchar por definir lo que sería un camino más adecuado. De esta manera, una de las tareas más importantes de la teoría quizá tenga menos que ver con indicar exactamente cuál es el camino hacia la revolución, que con indicar cuáles caminos no son los que apuntan en dirección hacia una transformación emancipadora. Por ejemplo, este argumento podría haberse hecho respecto al movimiento Occupy.

**AH & FR:** Su argumento, en *El Holocausto y la trayectoria del siglo XX* [The Holocaust and The Trajectory of the Twentieth Century], de que los campos de concentración deberían entenderse más bien como la “grotesca negación anticapitalista” de la modernidad capitalista —una especie de “fábrica de ‘destrucción del valor’ (...) de destrucción de las personificaciones de lo abstracto”— sirve como ejemplo convincente de la tesis, presentada en *Tiempo, trabajo y dominación social*, de que la dialéctica capitalista de transformación/reconstitución es en realidad una expresión del entrelazamiento de dos formas de dominación, la basada en el tiempo abstracto y la basada en el tiempo histórico. De ello podrían extraerse consecuencias cruciales, especialmente para una crítica de los proyectos emancipatorios que basan sus expectativas de futuro en la liberación de lo “concreto” y lo “histórico” de las garras de la abstracción. ¿Cómo afecta su análisis de las categorías de tiempo y temporalidad en el capitalismo a la dialéctica de la utopía y la ideología?

**MP:** Es una advertencia. Lo que intenté hacer en el ensayo sobre el Holocausto al que ustedes se refieren son dos cosas a la vez. Intenté ayudar a la gente a entender que hay una diferencia entre asesinato en masa y exterminio. No es una diferencia moral. No es que uno sea peor o mejor que el otro. Sólo que, analíticamente, no se puede entender el Holocausto si se subsume en las

categorías de xenofobia, odio racial y asesinato en masa. Tiene un sentido de misión y propósito que, en mi opinión, no tienen otras formas de racismo. No sólo eso, es utópico en el sentido de intentar liberar lo concreto de las garras de la abstracción. Esa noción de emancipación inspiró la llamada “Revolución Alemana” de los nazis. Los judíos, dentro de esta visión del mundo, se convirtieron en cierto sentido no sólo en la personificación del capital, sino también en la *fente* de su dominación abstracta. Creo que el Holocausto debería servir como una advertencia significativa contra todas las formas de utopía que cosifican lo concreto y vilipendian lo abstracto, en lugar de ver que tanto lo abstracto como lo concreto, así como su separación, son lo que constituye el capital. Ese es el primer punto. El segundo, es que el capital —y esto se basa en mi lectura de Marx— no es simplemente un vampiro abstracto sentado encima de lo concreto del que uno podría simplemente deshacerse, como tomarse una pastilla para el dolor de cabeza. Dentro de este imaginario, el capital se considera extrínseco a lo concreto, a la producción o al trabajo. El capital, no obstante, moldea lo concreto. Vacía crecientemente al trabajo de su significado. Al mismo tiempo, es una forma alienada de la socialidad humana, de las capacidades humanas. Como tal, es generador de formas socialmente generales de conocimiento y poder, aunque las genere históricamente de una forma que oprime lo viviente. Empero, en muchos aspectos, precisamente esto se convierte en la fuente de posibilidades futuras. Es decir, el trabajo (proletario) vivo *no* es la fuente de las posibilidades históricas futuras. Por el contrario, aquello que se ha constituido históricamente como capital es esa fuente. Ahora bien, sé que esto suena como si lo estuviera poniendo todo de cabeza. Lo que quiero decir es que la categoría de trabajo vivo no es en Marx la fuente de la emancipación. Por el contrario, el trabajo muerto lo es. Tal vez esto suene como una provocación, pero es necesario reflexionar sobre ello.

**AH & FR:** ¿Cree o sostendría que cualquier cambio fundamental en la dinámica y la estructura del capitalismo es también siempre potencialmente peligroso, no sólo en el sentido

de venir acompañado de la amenaza de recaer en lo que se quería superar, sino también de correr realmente el riesgo de empeorarlo? Se podría pensar en la frase de W. Benjamin que señala que detrás de cada fascismo hay una revolución fracasada. Y también, ¿diría usted que, a pesar de todo, hay que correr el riesgo de fracasar en la revolución (y, por tanto, el riesgo del fascismo) o algo cambió con y después del siglo XX (de tal manera que el imperativo es más bien y siempre primero evitar el riesgo del fascismo y, por tanto, hay que replantearse la revolución y la transformación política desde esta perspectiva)?

**MP:** Pienso que se trata de un conjunto de cuestiones muy complicadas. Por un lado, no creo que el riesgo del fascismo, que es un riesgo muy grande, sea tal que no debamos intentar cambiar nada. Porque no es como si viviéramos en un sistema estático en el que pudiéramos decir basta ya, no agitemos el barco. Más precisamente, el barco está siendo sacudido por desarrollos históricos estructurales. Existe un peligro real de fascismo, y aquí es donde el análisis comunista reduccionista del fascismo nos ha hecho un tremendo daño. El fascismo no es simplemente un movimiento manipulado por las clases dominantes reaccionarias, tampoco es una mera expresión de la decadencia de las clases tradicionales. Más bien, el movimiento hacia una nueva forma de fascismo expresa en parte el dolor experimentado por las personas como resultado de las transformaciones del capital en ausencia de un movimiento político que dé sentido a ese dolor en formas que no sean ni antisemitas, ni que conviertan en chivos expiatorios a diversos grupos humanos de forma xenófoba o racista. Esto es particularmente actual hoy en día. Un fenómeno como Donald Trump, algunas ramas de los partidarios de Bernie Sanders, el movimiento Brexit, la derecha en Francia, ya no son expresiones de las clases reaccionarias tradicionales, sino expresiones en gran medida de las clases trabajadoras industriales en declive. Para la izquierda no es suficiente con llamarlos racistas, xenófobos y mezquinos, aunque realmente lo sean. Por otro lado, sería un terrible error adoptar oportunista-mente su mentalidad, incluso si uno se toma en serio su miseria.

En ese caso no se está afrontando adecuadamente la crisis del capital industrial. En su lugar, necesitamos otra forma de ver el mundo, más allá de las políticas identitarias tanto de izquierdas como de derechas. Como miembros de una configuración cosmopolita, no podemos limitarnos a decir que el multiculturalismo es genial porque nos gusta mucho pasear por las calles de una ciudad como Londres, que es una auténtica metrópolis, y experimentar de mil pequeñas maneras la globalidad de todo ello. No podemos dar por perdidos a todos los habitantes del norte de Inglaterra. El hecho de que hayan cometido un error no significa que no hubiera buenas razones para que se sintieran radicalmente insatisfechos. Así pues, el nuevo peligro del fascismo, y utilizo aquí el término “fascismo” en un sentido muy laxo, es generado por el dolor y la miseria causados por la dinámica del capital. Solía ocurrir que muchos en la izquierda trataban de abordar la naturaleza propensa a la crisis del capitalismo con programas de pleno empleo y formas de seguridad social que se basaban en ese pleno empleo. Eso ya no funcionará nunca más. No censuro ese programa porque fuera reformista. Tuvo mucho sentido en su momento. Sin embargo, ahora no lo tiene. En consecuencia, la izquierda tiene cada vez menos que decir en términos de un análisis de la situación actual, aparte de presentarse como antirracista, cosmopolita y globalizadora. Lo único que va a conseguir con ello es provocar la ira de quienes realmente sienten los golpes de la economía globalizada.

**AH & FR:** Uno toma en serio a quienes no se puede tomar en serio. Se podría decir que si la única articulación política que se da a ese tipo de insatisfacción es una especie de fascismo, se puede incluso vislumbrar un fracaso de la izquierda a la hora de hacer algo al respecto.

**MP:** Sí.

**AH & FR:** Una de las posiciones predominantes en la izquierda actual es la idea de que necesitamos nuevas formas de organización política que privilegien la inmanencia sobre la trascendencia, la multiplicidad sobre la unidad, el compromiso concreto y local por sobre las mediaciones abstractas. ¿Cuáles son, en su

perspectiva, los límites de los instrumentos de lucha tradicionales de la izquierda (forma partido, sindicatos, etc.)? Por otra parte, ¿su crítica a la visión teleológica del proletariado implica una concepción populista de la construcción de los agentes políticos?

**MP:** Ya he tratado aquí anteriormente algo sobre esto. Privilegiar la inmanencia sobre la trascendencia, la multiplicidad sobre la unidad y los compromisos locales concretos sobre las mediaciones abstractas es simplemente tomar un polo de las dicotomías constituidas por el capital. Entonces, lo que desgraciadamente estamos viendo con demasiada frecuencia es un debate entre intelectuales globalizadores y élites económicas que representan el polo abstracto, por un lado, y activistas reaccionarios junto con populistas de izquierda que toman el polo concreto, por el otro. En este debate no se considera la relación de lo concreto determinado y lo abstracto determinado de una manera tal que pudiera, al menos, empezar a apuntar hacia formas de trascendencia inmanente o de inmanencia trascendente, o hacia un universalismo que contenga la particularidad o a un particular que en lugar de ser sectario sea un particular que en sí mismo se ha vuelto más universal. No podemos simplemente adoptar una posición que se alinea con las particularidades, que observa diversas costumbres y prácticas en otras partes del mundo y se limita a afirmar que esa es su cultura. Tampoco podemos constreñirnos a imponerles otra cosa. En primer lugar, lo que se considera como su cultura ha sido con mucha frecuencia una reacción moderna de los últimos 100 o 150 años a la derrota y el desempoderamiento, que se presenta a sí misma como una vuelta a los “auténticos fundamentos”. Pero no lo es. En cualquier caso, tales “fundamentalismos” deben leerse como reacciones a un mundo globalizado y poseen algunos rasgos que se solapan con los del fascismo. Existe el peligro real de que la izquierda caiga en esa madriguera. La izquierda tiene que empezar a determinar el potencial emancipador de la globalización. Muchos la viven sin tomarse siquiera la molestia de analizar realmente su propia forma de vida, y lo que ello podría implicar en relación otra forma de globalización, tal vez una forma de globalización más

emancipadora. Lo que ustedes llaman el giro hacia la inmanencia y hacia lo particular es esencialmente romántico y ha sido una característica del capitalismo durante los últimos 200 años –y lo seguirá siendo–. Es generado por el propio capitalismo, como lo es el universal abstracto, contra el que reacciona. Y las formas de organización puramente anarquistas nunca van a cumplir esta tarea histórica. Tenemos que buscar y desarrollar nuevas formas de organización, que estén realmente organizadas. Estoy sugiriendo que una organización tiene más posibilidades para una democracia interna significativa que la mayoría de los modos anarquistas.

**AH & FR:** En *Tiempo, trabajo y dominación social* sostiene en un momento dado que se podría comparar estructural y sistemáticamente la afirmación de Hegel de que el Absoluto es simultáneamente sustancia y sujeto con la determinación marxiana del capital como valor que se autovaloriza, según la cual el capital sería precisamente la forma anónima e impersonal de dominación que es tanto la sustancia como el sujeto del capitalismo. En Hegel, esta historia del espíritu –y también del espíritu Absoluto, o sea, lo Absoluto como espíritu– llega necesariamente a su fin, lo que para él es la condición previa para que pueda continuar de manera no predeterminada. ¿Diría que ocurre algo parecido en Marx? ¿Podría uno primero necesitar y abrazar –como Jean-Pierre Dupuy, el teórico francés de las catástrofes parece hacer– el final (del capitalismo y la emancipación, etc.) para finalmente alcanzar una nueva perspectiva sobre la emancipación?

**MP:** No creo que el capital como el *Geist* llegue necesariamente a su fin. Una de las diferencias importantes entre Hegel y Marx es que para el primero este final implica la plena realización de la totalidad. Para Marx, si el capital llega a su fin, éste no implicará la realización de sí mismo, sino dar paso a una nueva forma de vida que se hace posible y concebible por el propio capital. Supone la superación del capital sobre la base del propio capital. La concepción anarquista de una sociedad emancipada suele ser la de un modelo local. No sé cómo es posible imaginar un globo que se ha constituido históricamente volviendo ahora a comunidades locales

que tienen relaciones tenues con otras comunidades que no están cerca. Creo que el anarquismo actual puede verse como una reacción equivocada, aunque comprensible, al tipo de burocratización de la sociedad civil y del Estado que es característica del capitalismo avanzado. Pero no es adecuado para la catástrofe a la que nos dirigimos. Pienso que hay una razón por la que ha habido tantas películas distópicas en la última generación. Lo que tenemos es una imagen de colapso social total. El capitalismo no necesariamente colapsará desde el punto de vista económico, como sistema de mediación social de la riqueza. Pero la sociedad a la que dio lugar podría derrumbarse. El resultado sería una forma de vida social que o bien sería hobbesiana –brutal, desagradable y corta (pienso en *Mad Max*) – o bien sería militarmente controlada. Estamos al borde de este tipo de colapso social. Digo esto aunque no soy en absoluto amigo de las teorías catastrofistas. No me gustan las visiones apocalípticas, porque suelen ser destructivas.

**AH & FR:** Dupuy expone un argumento ligeramente diferente, porque sostiene que la forma en que concebimos nuestro propio futuro forma parte de la catástrofe que ya se está produciendo. Digamos que nuestra forma de afrontar la crisis ecológica se basa en un marco de cálculo que se presupone debe permanecer estable, actuando bajo el supuesto de que así es y de que no se ha alcanzado un punto de inflexión que cambie el propio marco. Pero podría haber un punto de irreversibilidad precisamente como efecto de nuestra forma de abordar esa catástrofe que queremos evitar (suponiendo que podamos gestionarla), porque la catástrofe sin duda va a ocurrir si intentamos evitarla de la forma en que hasta ahora lo hacemos.

**MP:** Eso tiene más sentido para mí. Pero quienes defienden la importancia de limitar el aumento de las temperaturas a dos grados son conscientes de un dilema. Si le dicen a todo el mundo que la catástrofe medioambiental ya es irreversible, esto inducirá a la gente a rechazar esa postura por considerarla simplemente alarmista o a decir que entonces no hay nada que podamos hacer al respecto. Las personas que conozco que piensan que definitivamente habrá una catástrofe son los supervivientes [survivalist] de

la derecha estadounidense, que construyen refugios subterráneos, espacios abastecidos con mucha comida, armas, etc. Esto puede parecer risible como respuesta, pero es una respuesta inmediata. Esto no es lo que Dupuy está directamente argumentando. Pero me parece que nos enfrentamos a una catástrofe y que la gente se está dando cuenta poco a poco de que se trata de una catástrofe importante y no pienso que haya que aceptarla.

**AH & FR:** Antes dije que los judíos devinieron el objeto de una dominación abstracta. ¿Podemos quizás hacer una comparación con la crisis de los refugiados?

**MP:** No lo creo. Pero esto no significa que el racismo y la xenofobia dirigidos contra los inmigrantes no sean reales, reaccionarios y un problema importante. Pero pienso que el antisemitismo es realmente otra cosa y que la izquierda es insensible a ello. El antisemitismo trata acerca de quién controla el mundo. Nadie piensa que los refugiados sirios, afganos o africanos controlen el mundo. Los consideran una amenaza para su modo de vida. Esto es diferente. Es más parecido al hecho de que los blancos del sur de Estados Unidos consideraban a los negros una amenaza para su modo de vida si alguna vez obtenían plenos derechos civiles. Hay una diferencia. Nadie en el sur pensó nunca que los negros gobernaban el mundo. Nadie piensa que los refugiados gobiernen el mundo, que estén detrás de los bancos, por ejemplo. Si alguien gobierna el mundo en el marco de este tipo de pensamiento populista son Estados Unidos e Israel y esto tiene mucho que ver con el antisemitismo. Hacer esta distinción no significa decir que el antisemitismo es malo y estar en contra de los refugiados no es tan malo. Es muy malo y muchas personas lo utilizan como una forma de dar sentido a la miseria de sus vidas. Esta miseria tiene mucho que ver con la política de austeridad de Europa, así como con la crisis progresiva del trabajo proletario, de la que ahora los refugiados se están convirtiendo en víctimas involuntarias.

**AH & FR:** Una última pregunta sobre el Brexit, que acaba de producirse. Esta iniciativa surge de un movimiento nacionalista, lo cual es peculiar porque parece que lo que quieren recuperar

es su autonomía. Pero, sin embargo, dependerán totalmente de la política de la UE. Así que parece que Gran Bretaña ha salido de la posición de poder seguir influyendo en el marco político que la seguirá determinando. ¿Qué opina de esta situación?

**MP:** Bueno, me llamó la atención, y no soy un experto en esto, mirando varias encuestas de opinión y gráficos, no sólo por las diferencias demográficas (Londres, Escocia están a favor de Europa y el resto de Inglaterra y Gales, sorprendentemente, están a favor de la salida, e Irlanda del Norte a favor de Europa –lo que podría significar el fin del Reino Unido–), sino por el hecho de que para la gente que quería permanecer los principales problemas eran económicos. Para los que querían irse, en el fondo, la cuestión principal era la inmigración. En cierto sentido, la inmigración debe entenderse como una metáfora. Al fin y al cabo, ¿cuántos inmigrantes llegan a Inglaterra? No tantos. Ellos también sienten lo que los alemanes llaman "überfremdet" (sobre-infiltrados), pero no por los sirios que vienen, sino por los polacos y los rumanos que ya han llegado. Siempre es un error abrir las compuertas en periodos de dificultades económicas. Y una de las razones por las que digo esto es que, dadas las decisiones de la UE sobre la libre circulación de personas, el gobierno británico decidió no escalar dichas políticas, sino abrir sus fronteras a los nacionales de la UE de golpe. Si eras un trabajador polaco, tenías derecho a trabajar en Alemania y en Gran Bretaña. Sin embargo, podrías entrar inmediatamente en Gran Bretaña, mientras que tardarías un tiempo en entrar en Alemania, porque Alemania optó por la circulación gradual de personas. Pero esto es sólo un nivel. El trasfondo real es que la economía manufacturera ha ido cuesta abajo durante mucho tiempo. Nadie discute ni explica este cambio estructural masivo a los afectados, y menos en Gran Bretaña y en Estados Unidos. Las personas que trabajan en la economía del carbón en Estados Unidos, los trabajadores del carbón, creen que su declive económico se debe al ecologismo y a las regulaciones gubernamentales. Nadie les señala que ahora se produce más carbón que en el pasado, utilizando mucha menos mano de obra. Las empresas lo ocultan culpando al gobierno. En Estados Unidos, la reacción po-

pular contra esta crisis del trabajo adopta la forma de populismo de derechas: estamos en contra del gobierno y de los inmigrantes. En Europa adopta la forma de estar en contra de los inmigrantes y en contra de Europa. Sólo he tenido una pequeña muestra de la prensa británica. Es increíblemente mala. No es de extrañar que *The Guardian*, que no es un gran periódico, pero es un periódico decente, destaque como una joya brillante, un faro, contra las mentiras racistas xenóforas. Al parecer, Boris Johnson, y no me enteré de esto hasta la semana pasada, se dio a conocer trabajando como reportero para el *Telegraph* en los años 90, cuando estaba destinado en Bruselas. Y fue a él a quien se le ocurrieron las historias de burócratas sin rostro que determinaban lo grandes que podían ser los pepinos o los condones. La mayor parte de lo que escribió era empíricamente falso, eran tonterías, pero para la prensa británica eso no supuso ninguna diferencia; casi todos se subieron al carro. Creo que lo que ha ocurrido es que mucha gente se siente desempoderada ante estas transformaciones estructurales. Al mismo tiempo, la Unión Europea tiene un fuerte déficit democrático. Sólo hay dos caminos. Una es democratizar Europa y la otra es volver a los Estados nacionales. Parece que hay muy poco movimiento hacia la democratización de Europa. Así que la única reacción posible, que es de frustración, es abandonarlo todo. Y no sé si cuando los seis ministros se reúnan, justo ahora en Berlín, esto estará siquiera en su agenda. O si simplemente van a castigar a los británicos por marcharse.

**AH & FR:** Y entonces el peligro es que la UE siga como si nada pasara.

**MP:** Cierto. Al igual que el euro, la UE tiene que reformarse a fondo. Ahora bien, no sé si existe alguna posibilidad, dado que hay 26 países y todo tiene que aparecer en 26 idiomas, y la cultura política de la mayoría de estos países es cuestionable.

Viena/Chicago/Berlín/Prishtina

Junio de 2016